

ზურაბ კვიციანი

ქართული მითოლოგია

1

ჯგერა და საყმა



ზურაბ კვიციანი

ქართული მითოლოგია

1

მთის ფერდობზე მდგარი სამრეკლო მოუხმობს ადამიანებს. ეს არის საყმა და ჯგერი, რომელიც მოუხმობს მას. აქ, ჯგერის კარზე, დარბაზთან, დროშასთან, ადასტურებს ის თავის ერთიანობას, თავის რწმენას და ერთგულებას თავისი უხილავი პატრონისადმი. ჯგერის წინაშე საყმა იხსენებს პირველ ჯგერჩენებს, ჯგერის მკადრეთა განსაცდელებს და სასწაულებს, „სისხლის წვიმებს“ დღეებს, ღვთის წყალობას და რისხვას, ანდრეზებს, რომელთაც მისი რელიგიური და საერო ცხოვრება ეფუძნება.

როცა ვახუშტი ბატონიშვილმა ბეთლემის ქვაბის სიწმიდენი ახსენა, „არამედ მე ვდუმებ; დასძინა მან და შეწყვიტა თხრობა. დადუმდა იმ საკვირველებათა წინაშე, რომლის გამოთქმა კაცის ენას აღარ ძალუცდა. უძლურია ჯგერის მკადრის ენაც, მაგრამ ის მცირედი, რაც უხილავ ჯგერზე ვიცით, მაინც მისი აღსარებიდან ვიცით.



ილიას
სახელმწიფო
უნივერსიტეტის
ბამოცემლობა
ILIA
STATE
UNIVERSITY
PRESS

ISBN 978-9941-18-244-0



9 789941 182440 >



Zurab Kiknadze

Georgian Mythology 1
Cross and its Community

Tbilisi
2016

ზურაბ კვიციანი

ქართული მითოლოგია

1

ჯგერა და სემი

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 2016

ვუძღვნი გიორგი (იურა) ჯაფარიძის (1940-1993) ხსოვნას

რედაქტორი: **მერაბ ლალანიძე**

სარედაქციო

კოლეგია: **ნატა ვაჩიშვილი**
თეა ქიტოშვილი

კომპიუტერული

უზრუნველყოფა: **ქეთევან ღონლაძე**

დიზაინი: **ქეთევან გოგავა**

წიგნი გაფორმებულია **თენგიზ მირზაშვილის** ნამუშევრებით

© ზურაბ კიკნაძე, 2016

© ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2016

ISBN 978-9941-18-243-3

ISBN 978-9941-18-244-0

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა
ქაქუცა ჩოლოყაშვილის 3/5, თბილისი, 0162, საქართველო

ILIA STATE UNIVERSITY PRESS

3/5 Cholokashvili Ave, Tbilisi, 0162, Georgia

სარჩევი

ხელახალი გამოცემისთვის	7
შესავალი	8
დაარსების ანდრეზები	17
მიწა-წყლის მოპოვება	17
კვრივი	25
კვრივის აღმოჩენა	30
ჯვარჩენა (იფანი კერიაში)	33
ჯვარჩენა კარატისწვერზე	38
ბეთლემი – ჯვართა სამშობლო	41
მფრინავი ჯვრები	47
მტრედი-ჯვრის ნიშანი	56
მტრედი – ეკლესიის მაშენებელი	63
ჯვარჩენა ტყვეობაში	68
ქაჯავეთის ბანძი	74
თასი	77
ფურის რქა	82
ცხრაძალიანი ოქროს ფანდური	83
საკიდელი	85
ცხრაენიანი ზარი	90
ნახირი	92
სამძიმარი	96
დროშა	102
საყმო	109
საყმო ჯვრის კარზე	109
მთაწმინდა	114
საყმო და განძი	119
მკადრეს განსაცდელი	121
„ოქროს ღილი“	130
დავლათი	138
წოდებულნი და რჩეულნი	147
ჯვრის პატიმარნი	154
ბოსლიდან ჯვარამდე	163
ქადაგი ქალები	169

„სისხლის წვიმების დროები“	177
ღვეების მობრუნება	178
შენიშვნები	192
დანართი I	
ხახმატის ჯვრის ტერიტორია	200
დანართი II	
ქმოდისგორობის წინ	201
დანართი III	
მთა და გამოქვაბული	215
დანართი IV	
სწორფრობა ხევსურეთში	227
დანართი V	
ჯვარ-ხატების რელიგიური სისტემის ქრისტიანული სუბსტრატი	237
ლიტერატურა	256
საძიებელი	263

ხელახალი გამოცემისთვის

წინამდებარე წიგნი სათაურით „ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა“ პირველად 1985 წელს გამოაქვეყნა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტმა. გამოცემა როტაპრინტული იყო, ემსახურებოდა გარკვეულ მიზანს და იმ ხანის კვალობაზე მცირე ტირაჟით დაიბეჭდა. სათაური ზედმიწევნით გამოხატავდა მონოგრაფიის საკვლევ საგანს, რაც მდგომარეობს შემდეგში: მითოლოგიურ გადმოცემათა მასალა შემოიფარგლა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ანდრეზული კულტურით, რომელიც უხვ და ნოყიერ მასალას იძლევა მისი სისტემური კვლევისთვის. ავტორი ხელმძღვანელობდა რა იმ ამოსავალი იდეით, რომ მითოლოგიური გადმოცემები (ანდრეზები) საფუძვლად უდევს მთის საზოგადოებების (საყმობის) როგორც საკრალურ, ისე სეკულარულ (ამ ორი სფეროს ხშირად ერთმანეთში გარდამავლობით) ყოფას, ყოველი მითოსი, ნარატივის სახე აქვს მას თუ მითოლოგიური (ან სხვა გამოვლინება), ერთმანეთის მხარდამჭერნი და საერთო მიზანდასახულობის მქონენი არიან ისე, რომ მთელი ანდრეზული ფონდი (სიტყვიერ-ყოფითი მემკიდრეობა) ერთიან სისტემას ქმნის, სადაც ტრადიციის ყოველ, თუნდაც ერთი შეხედვით, უმნიშვნელო ფაქტს თავისი ადგილი უჭირავს ამ სისტემაში. ამიტომაც წიგნში კვლევა წარმართულია სინქრონიული კუთხით, უპირატესობა ეძლევა (და გადამწყვეტიც არის საზოგადოებრივი ინსტიტუციების არსის საჩვენებლად) ანდრეზებისა და ყოფითი ფაქტების წარმოჩენას მათ სინქრონიში, უფრო ზუსტად, მათ ფუნქციობაში აქტუალური აწმყოს თვალსაწიერზე, რომელიც დღემდე გრძელდება. ნაკლები ყურადღება მიექცა, არც ყოფილა ეს ავტორის ამოცანა, დიაქრონულ რეტროსპექტივს ანუ ისტორიულ მხარეს, რაც, პირველ რიგში, გენეზისის რთულზე რთულ პრობლემას გულისხმობს.

მეორედ მონოგრაფია სათაურით „ქართული მითოლოგია I, ჯვარი და საყმო“ 1996 წელს ქუთაისში, რაიმე შესწორებისა და ახალი მასალით შევსების გარეშე, გამოსცა „გელათის სამეცნიერო აკადემიამ“. ახალი სათაური განაპირობა ავტორის განზრახვამ, „ქართული მითოლოგიის“ პირველ წიგნს მოჰყოლოდა მეორე წიგნი ქვესათაურით, „ფარნავაზის სიზმარი“.

„ჯვარი და საყმო“ წინამდებარე გამოცემასაც არ განუცდია რაიმე არსებითი ცვლილება. ავტორმა არ მიიჩნია მიზანშეწონილად, ჩარეულიყო ოცდაათი წლის წინათ დაწერილ ტექსტში, მიუხედავად იმისა, რომ მან ამ ხნის განმავლობაში მეტი სიღრმით და დიაპაზონით გაიაზრა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საყმობა ტრადიციული ყოფა.

და, მაინც, განვლილი დროის ნიშნად, ავტორმა მიიჩნია, მონოგრაფიისთვის დაერთო მის პრობლემატიკასთან დაკავშირებული ოთხი, სხვადასხვა დროს დაწერილი, ეტიუდი და ხანმატის ჯვრის ტერიტორიის ტოპოგრაფიული სქემა.

2016 წელი, იანვარი

შესავალი

ჯვარი და საყმო – ეს ორი რეალობა შეადგენს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მითოლოგიურ გადმოცემათა ძირითად თემას. რაც ჩვენ ვიცით, რაც ჩვენამდე ჯერ საყმომ იცოდა თავისი არსებობის კლასიკურ ხანაში ჯვრისა და საყმოს გენეზისის შესახებ, ყველაფერი ამ გადმოცემებშია დაცული, რომელნიც ჩვენს დღეებამდე, სამწუხაროდ, ფრაგმენტული სახით არის მოღწეული. როგორც არ შეიძლება ეჭვი შეგვეპაროს ქვეყნის ისტორიაში, კერძოდ, რომ ესა თუ ის მოვლენა ნამდვილად მოხდა და სწორედ ასე, ამ დროს და ამ ადგილზე მოხდა, როგორც გვაუწყებს მათიანე, რომელიც თვითმხილველის მიერ არის დაწერილი, ასევე საყმოს არ ეპარება ეჭვი იმ სინამდვილეში, რასაც ტრადიციული ზეპირსიტყვიერი ტექსტები გადმოსცემენ; არ ეპარება ეჭვი, რაც უნდა დაუჯერებელი იყოს ეს სინამდვილე, ან იქნებ სწორედ იმიტომაც, რომ დაუჯერებელია, როგორც ტერტულიანე ამბობს *certum est quia impossibile* („ნამდვილია, რადგან შეუძლებელია“).

მითოლოგიური გადმოცემა, რაც უნდა ფანტასტიკური იყოს მისი შინაარსი, ნამდვილად მომხდარ ამბად არის აღქმული ტრადიციულ საზოგადოებაში. ეს ასეა არა ამ საზოგადოების პრიმიტიული ცნობიერების გამო, თითქოს ტრადიციული ადამიანი ვერ არჩევდეს ერთმანეთისაგან რეალურს და არარეალურს, – ასეთი ხანაც კი წარმოუდგენია ზოგიერთ თეორიას კაცობრიობის ისტორიაში, – არამედ იმ მნიშვნელოვანი ვითარების გამო, რომ ერთხელ, „მას ჟამსა შინა“ შექმნილი და თაობათა მემკვიდრეობაში შენახულ-გამოტარებული სიტყვიერი ან სხვა ხასიათის ტექსტი აღიბეჭდავს უტყუარობის ნიშანს და საკრალური სიმძიმით იტვირთება, რაკი მას რჯულის დამაფუძნებელი ფუნქცია დაეკისრება. ხოლო რამაც დააფუძნა რჯული, არ შეიძლება არ იყოს ნამდვილად მომხდარი. გარკვეული ტიპის გადმოცემებს ეფუძნება და მათი ავტორიტეტით არის გამართლებული საზოგადოების საერო და საკრალური ყოფა, მთელი მისი სინამდვილე. ტრადიციული საზოგადოების შეგნებაში მითოლოგიური გადმოცემა, საზოგადოდ, მითოსი, – ვიზიარებ ცნობილი ეთნოლოგის ბ. მალინოვსკის თვალსაზრისს, – წარმოადგენს არა უბრალო თავშესაქცევ ამბავს ან რაიმე მოვლენის მხატვრულ წარმოსახვას თუ ახსნას, არამედ მამაკაპური რწმენისა და ზნეობრივი სიბრძნის სახელმძღვანელო წესდებულებას, რომელიც აწესრიგებს და წარმართავს საზოგადოების ყოფა-ცხოვრების ყოველ სფეროს. მითოსი, ამ განმარტებით, არის კაცობრიული კულტურის სასიცოცხლო ინგრედიენტი (156,785; 131,38). ამგვარად აღქმული და შეფასებული თქმულება ანუ მითოსი, როგორც იდეოლოგიური მოვლენა, შესწავლილი უნდა იქნას მისი შემქმნელი და შემნახველი საზოგადოების სასიცოცხლო ინტერესების გათვალისწინებით. მისი ბუნების მართებული გაგებისათვის უფრო არსებითია მასზე დაკვირვება შიგნიდან, იმ ყოფასთან ერთიანობაში, სადაც ის ასრულებს თავის ფუნქციას, ვიდრე ამ ყოფას მოწყვეტილი ტექსტის მხატვრული თუ სტრუქტურული ანალიზი. ცხადია, ამგვარი კვლევის წარსამართავად რეალურად უნდა არსებობდეს კიდევ ისეთი საზოგადოება, სადაც მთელი ძალით „მუშაობს“ მითო-

სი, რომ მკვლევარს შეეძლოს მითოლოგიურ გადმოცემათა დადასტურება ხსენებული ფუნქციით.

საქართველოში ფშავ-ხევსურეთი, თუშეთი და მთიულეთ-გუდამაყარი სწორედ ის საზოგადოებებია, სადაც უკანასკნელ ხანამდე ცოცხლად იყო შემონახული და დღემდე მეტ-ნაკლები ცხოველმყოფელობით განაგრძობს არსებობას ტრადიციული ყოფა თავისი ატრიბუტებით, რომელთა შორის მნიშვნელოვანი ადგილი ზეპირსიტყვიერებას უჭირავს. საქართველოს ბარისგან განსხვავებით, ამ მხარეებში მითოსი წარმოდგენილია არა ცალკეული სიუჟეტებისა თუ მოტივების სახით, არამედ ერთ ორგანულ მთლიანობად, რომელიც მყარად შეკრულ სისტემას ქმნის. აქ ფუნქციურ მოქმედებაში დასტურდება მითოლოგიურ გადმოცემათა ერთიანი სისტემა. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საზოგადოებათა მითოლოგიური ტექსტები, რომელთა ერთ ნაწილში ჩანს ზოგადქართული (ზოგიერთ შემთხვევაში, მწიგნობრულიდან მომდინარე) ტრადიცია, შეიქმნა ან გადამუშავდა ადგილობრივ ნიადაგზე, ადგილობრივი საჭიროებისათვის – მთაში შეხიზნული მოსახლეობის კონსოლიდაციისათვის, მათი საერთო რჯულის შესანახად და საერთო წარსულის ხსოვნის განსამტკიცებლად. მითოსი უდამწერლობო საზოგადოების ზეპირსიტყვიერი, ადამიანის არცთუ ხანგრძლივ მახსოვრობას მინდობილი ისტორიაა, სადაც რეალური მოვლენები თავისებურად არის არეკლილი და გარკვეულ ტიპობრივ სიუჟეტებშია მოქცეული. მითოსი ღრმად არის ჩაბეჭდილი არა მხოლოდ ხალხის ცნობიერებასა და ცხოვრებაში, არამედ გარესამყაროშიც – იმ ლანდშაფტში, იმ მიწა-წყალზე, სადაც ისტორიული ბედისწერით, ნებისთ თუ უნებლიეთ მოუხდა ცხოვრება ამ ხალხს.

„ანდრეზ მართალ ას“ – ამბობს ტრადიციული საზოგადოების ანუ საყმოს წევრი და, მართლაც, ამ სიტყვების დასტურად ის ხედავს თავის ქვეყანაში, თავის სოფელში, რომელიც მისთვის მთელი ქვეყნიერების ხატია, ანდრეზში გადმოცემული, ისტორიამდელი თუ ისტორიული მოვლენის კვალი. ეს კვალი, რომელიც ხშირად მათთვის წარმოადგენს ზებუნებრივ არსებათა მოქმედებით აღბეჭდილ ტვიფარს მათ მიწა-წყალზე, აქვე არის, მათ თვალწინ, მათ ყოველდღიურ ცხოვრებაში, არა ცხრა მთას იქით და ოდესღაც, ადგილის სახელწოდებებში თუ რელიეფის უცნაურ მოხაზულობაში, მდინარის იწროებში თუ გაბზარულ კლდეებში. ტრადიციულად მოაზროვნე ადამიანს არა აქვს საფუძველი ეჭვი შეიტანოს მის თაობამდე შემონახული ანდრეზის ჭეშმარიტებაში. პირიქით, მას სრული საფუძველი აქვს, რომ ყველაფერში, რაც მის გარშემოა და ხდება, ანდრეზის ჭეშმარიტება დაინახოს.

დღევანდელი ფშავისა თუ ხევსურეთის მიწა-წყალზე აღბეჭდილია ღვთისშვილების (წმ. გიორგის, კოპალას თუ იახსრის) ისტორიამდელ ქმედებათა კვალი. ადგილთა სახელები (ავისგორი, კარატისწვერი, ირემთკალო, აბუდელაურის ტბა...) ინახავს ხსოვნას იმ ჟამისა, როცა ღვთისშვილნი, ჯერ კიდევ ხორციელნი, ადამიანთა გადასარჩენად დევ-კერპებს ებრძოდნენ. ეს ადგილები მოწმეა იმ ბრძოლებისა და გამარჯვებებისა. ამ ციკლის ანდრეზთა უტყუარობის გადამწყ-

ვეტი დასტურია სალოცავები და მათი ნიშები, რომლებიც სწორედ იმ ადგილებზეა დაარსებული, სადაც ღვევ-კერპნი მკვიდრობდნენ და სადაც განადგურდნენ საბოლოოდ. ასევე „მართალ ას“ და სინამდვილისეულ ფაქტად არის აღიარებული რწმენით, რაკი ისინი რჯულდების ფაქტებია, ანდრეზებში მოთხრობილი ჰიეროფანიის (სიწმინდეთა ჩენის) შემთხვევები – წმინდა საგანთა (ჯვარი, თასი, შიბი) ციდან ცვენა, ან იფნის ამოსვლა კერიიდან სალოცავის დაარსების ნიშნად, ან „მფრინავი ხატის“ მოგზაურობა ადგილითი-ადგილად, ან მტრედის, ჯვრის მაცნის, გამოცხადება მონადირისთვის ჭიუხებში, ან ღვთისშვილთაგან ქაჯავეთის დალაშქვრა და გახუა მეგრელაურის „ფანტასტიური“ თავგადასავალი. უკანასკნელ, მათი ჭეშმარიტების დასტურია თავად არსებობა მოსახლეობისა, როგორც საყმოსი, რადგან ანდრეზის თანახმად, საყმოც ღვთისშვილის მიერ არის შექმნილი. თუმცა ბევრი მსგავსი ანდრეზული მოვლენა, რაც საყმოს შეგნებაში ჭეშმარიტად სინამდვილისეულია, მკვლევარმა შეიძლება, და ჩვეულებრივ ასეც ხდება, არყოფილად და გამონაგონად მიიჩნიოს. მაგრამ მკვლევარი ხომ არა საკუთარი, არამედ საყმოს ცნობიერების ფაქტებს შეისწავლის, იმ ცნობიერებისა, სადაც ისახება ანდრეზი და რომელიც თავად ანდრეზითვეა ნასაზრდოები. განსხვავებით იმ მკვლევარისაგან, რომელიც რეალურად მომხდარ მოვლენებს ეძიებს და ვისთვისაც სრულიად უსარგებლოა მემატიანის ცნობა იმის შესახებ, რომ, მაგალითისათვის, დიდგორის ომში „წმიდა მოწამე გიორგი განცხადებულად და ყოველთა სახილველად წინაუძლოდა მას [ქართველობას, ზ. კ.] და მკლავითა თვისითა მოსრვიდა ზედმოწევნულთა წარმართთა“ (73,341) – წმინდა გიორგის საყმოსათვის საყსებით რეალური მოვლენის, როგორც ამ უთანასწორო ომში გამარჯვების გადამწყვეტი ფაქტორის, უტყუარი ამსახველია. ჭეშმარიტი მიდგომა ამგვარი მოვლენებისადმი ის იქნება, თუ მკვლევარი მათ გარეშე კი არ დადგება, არამედ შიგნიდან შეხედავს მათ და დაინახავს იმათი თვალთ, ვისთვისაც ეს ყოველივე უეჭველი ჭეშმარიტებაა. როგორც ცნობილი თეოლოგი ვლ. ლოსკი წერს, არსებობს სფეროები, სადაც ის, რასაც ჩვეულებრივ „ობიექტურობას“ უწოდებენ, არის მხოლოდ და მხოლოდ განურჩევლობა და სადაც განურჩევლობა გაუგებრობის ტოლფასია.

ორიოდე სიტყვა „ანდრეზისა“ და „საყმოს“ განმარტებისათვის, რაკი ამ ცნებებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ჩემს ნაშრომში.

XIX ს-ის მიწურულში ერთი ეთნოგრაფი წერდა:

აქ, ამ სამშობლოში ფშავ-ხევსურმა აქამდე შეუცვლელად დაიცვა თავისი ძველებური, მამაპაპური ზნე-ჩვეულება, ცხოვრება, წარსული გარდმოცემა. ფშავი უფრო ქართველია (თუ შეიძლება ასე ითქვას), ვიდრე თითონ ქართლელი. ქართლელი სცოცხლობს უფრო აწყოთი, მომავლით. წარსულს მან თუ ზურგი არ შეაქცია, თვალს მაინც აარიდა. სულ სხვა უნდა ითქვას ფშავ-ხევსურზედ. ერთიც და მეორეც ცხოვრობს წარსულით, გარდმოცემით; ქართლელისათვის გარდმოცემამ დიდი ხანია დაჰკარგა თავისი მნიშვნელობა, თავისი აღმზრდელი ძალა. ფშავ-ხევსურისათვის კი ეს გარდმოცემა აქამდე ღვთიური მადლია, რომელიც ასულდგმულებს, აცხოველებს ამ მუჟის ოდენა ხალხს“ (104,1). როგორც

გხედავთ, ნ. ხიზანიშვილი (იგივე ურბნელი) აღმოსავლეთ საქართველოს მთასა და ბარს ერთმანეთს ტრადიციულობის ნიშნით უპირისპირებს. ეს ნიშანია „გარდმოცემა“ და იგი ჩათვლილია „ღვთიურ მადლად“ და, ამრიგად, საკრალურობა აქვს მინიჭებული.

ცნობილი ეთნოგრაფი რ. ხარაძე ამგვარად განმარტავს ახლახან დამოწმებულ ტექსტს; „სწორედ ეს გარდმოცემა, რომლის მნიშვნელობისათვის მიუქცევია ყურადღება 80-იანი წლების მკვლევარს, წარმოადგენს ხევსურულ ანდრებს“ (101,387). ცხადია, მკვლევარს „ანდრები“ „გარდმოცემის“ ტოლფარდ ცნებად მიაჩნდა: მას არ შემოუსაზღვრავს „ანდრები“ ოდენ სამართლებრივი შინაარსით. თუმცა მისი გამოკვლევა ანდრების, როგორც ტერმინისა, ერთ კერძო სფეროს ეძღვნება. „გარდმოცემა“, რომელიც „ღვთიური მადლად“ არის შერაცხილი, არ შეიძლება შემოვფარგლოთ ხალხური სამართლის სფეროთი. ანდრების შინაარსი გაცილებით ფართოა. ის უთუოდ გულისხმობს მითოლოგიური ხასიათის გადმოცემებსაც. საერთო მის სამართლებრივ და მითოლოგიურ გაგებას შორის ის არის, რომ ორივე შემთხვევაში (სამართალში და მითოსში) მათ ფუძემდებლური მნიშვნელობა აქვთ.

მოგვყავს რამდენიმე მაგალითი „ანდრებ“ სიტყვის ხმარებისა მითოლოგიური ტექსტებიდან.

ხმალას მთავარანგელოზის მირონმდინარე ალვის ხის ცნობილი მითოსი – ერთ-ერთი ცენტრალური გადმოცემა ხევსურეთის მითოსური წარსულისა „ანდრებად“ არის წოდებული თვით იმ სიმღერაში, სადაც ეს ამბავია გადმოცემული:

ერთიც ეტანა ღუღელი, არიშაული ბერია,
სახელს სუმელჯას ეტყოდეს, ანდრებში ეგრე სწერია (88, №541).

ამავე სიმღერის სხვა ვარიანტში მითოსური შურისციხის მშენებლის დაკარგულ „ანდრებზე“ ლაპარაკი:

გაწირეს შურის ციხეი, სიმაგრე იყო ძველია,
ვისაგან აგებულიყო, ანდრებ არ არი, ძველია (88, №541-დ).

ადგილობრივი ტრადიციული მნიშვნელობით იყენებს ამ სიტყვას ვაჟა-ფშაველა (30,152). იგივე დასტურდება ვ. ბარდაველიძის შრომებში (6,58,78, 106,108), ქს. სინარულიძის (81, №43-კ) და ელ. ვირსალაძის (17, №522,524) ექსპედიციების მასალებში. ხევსურის ნათქვამი „ეგ ანდრებ ნაქადაგარ ას“ (22,15) ადასტურებს, რომ ნაქადაგარი ტექსტებიც, რომლებიც ჯვრის ქადაგის ხილვებს გადმოსცემს და, ჩვეულებრივ, მითოლოგიური ხასიათისაა, ანდრებად შეიძლება ყოფილიყო ჩათვლილი.

ანალოგიისათვის, რასაც უფრო ღრმა მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე ფორმალურ ანალოგიას შეიძლება ჰქონდეს, მოვიხმობ „რჯულ“ ცნებას, რომელიც „ანდრების“ მსგავსად არ შემოიფარგლება სამართლებრივი შინაარსით და საკრალურ სფეროსაც მოიცავს. „რჯული“ გულისხმობს ხალხურ სამართალსაც და რელიგიასაც. უფრო მეტიც: აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში „რჯული“ ერთადერთი სიტყ-

ვაა რელიგიის, სარწმუნოებრივი აღმსარებლობის აღმნიშვნელად. გავიხსენოთ თუნდაც საყოველთაოდ ცნობილი გამოთქმა „რჯულიან-ურჯულოთ სალოცავი“ და ხევსურული სადიდებლის დასაწყისი სიტყვები; „დიდება ღმერთსა, მადლი ღმერთსა, დიდება დღეს დღესინდელსა, რჯულს[ქ] ქრისტიანთასა...“ (56,13). როცა ეთნოგრაფიულ მასალაში ვკითხულობთ ცნობას, რომ გუდანის ჯვარში „მუშავდებოდა ხევსურეთის რჯული და აქ შემუშავებული რჯული გადადიოდა სათემო და სასოფლო სალოცავებში“ (60,143), „რჯულში“ ადათის ტრადიციებთან ერთად უნდა ვგულისხმობდეთ ჯვარ-ხატების რელიგიასაც, რომელიც მუშავდება რა საზოგადოების საკრალურ შუაგულში, ტალღასავით ეფინება მთელ საზოგადოებას მისი დანაწილების ყოველ საფეხურზე (თემი, სოფელი...).

როგორც რჯული-ადათი ემყარება ანდრეზს (ანდრეზულ გადმოცემას), თავის წყაროს, ასევე რჯული-რელიგია თავისი გენეზისით და მთელი საკულტო ყოფა-ქცევის წესებითურთ ანდრეზის სიუჟეტშია დაცული, რომელსაც ამ შემთხვევაში საკრალური ხასიათი ექნება. საკრალურობა, უეჭველად, ის ნიშანია, რომელიც ანდრეზის შინაარსს, თუნდაც ფანტასტიკურს, უტყუარობის ავტორიტეტით მოსავს მისი შემნახველი საზოგადოების შეგნებაში. შეიძლება ითქვას, რომ ის სული, რომელიც შთაბერილია ანდრეზში მისთვის ქეშმარიტების მისანიჭებლად, იგივე სულია, რომელმაც ადამიანების განცალკევებული ჯგუფებისაგან საყმო შექმნა.

„საყმოც“ ადგილობრივი ტერმინია. მასში იგულისხმება განუწყვეტელ ტრადიციაზე დაფუძნებული საზოგადოება რელიგიური შუაგულით, რომელსაც მისი მფარველი ჯვარი ანუ ყმათა (მოყმეთა) საერთო სალოცავი განასახიერებს. საყმოს აქვს საერთო რჯული და საერთო ანდრეზი. მას აქვს საერთო წარსულის შეგნება, ცხოვრების ერთნაირი ნირი, ყოფა-ქცევის ერთნაირი ყაიდა. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის, განსაკუთრებით, ფშავ-ხევსურეთის საყმობებს ვადასტურებთ იმ მდგომარეობაში, რომელსაც ცნობილი რუსი ეთნოლოგი ლევ გუმილიოვი „ეთნიკურ მყუდროებას“ უწოდებს. ეს იმგვარი მდგრადი მდგომარეობაა, როცა საზოგადოების ყოველი თაობა იმეორებს წინამავალი თაობის სასიცოცხლო ციკლს, რაც, ჩვეულებრივ, იზოლაციასთან არის დაკავშირებული (118,45). მაგრამ საყმოს გენეზისში ჩვენ შეგვიძლია კვლავ ანდრეზის წყალობით დავადასტუროთ მდგრადობის საწინააღმდეგო მდგომარეობა, რომელიც ლ.გუმილიოვის ნააზრევში „პასიონარულ აფეთქებად“ არის წოდებული.

არისტოტელეს ფიქრით, იდეალური პოლისი (ქალაქი) ადამიანის თვალსაწიერს არ უნდა გასცდენოდა და მის მცხოვრებსაც პირადად უნდა სცნობოდათ ერთმანეთი („პოლიტიკა“ 1326). ამ მოთხოვნებს აკმაყოფილებს ჯვრის გარშემო შემოკრებილი საყმოც: მისი ტერიტორია და მოსახლეობა ადვილად თვალგადასაწვდომია და არ სცილდება მისი სალოცავის ზარის ხმასაწიერს.

ავისგორს შამიკიდოდით ჩემი პატარა ზარიო.

დაჰკრან, ხმა ახადს გავარდეს, პირს დაიწერონ ჯვარიო,

მღერის საყმო ამის დასტურად საკულტო სიმღერაში.

ჩვენი ამოცანა არ არის საყმოს ისტორიული წარმოშობის კვლევა. ერთია რაიმე მოვლენის წარმოშობის ობიექტური მიზეზები და პირობები, მეორეა მათი გადაზრება მითოსურ-რელიგიურ ცნობიერებაში. ჩვენ გვსურს დავინახოთ, თუ როგორ წარმოუდგენიათ თავად საყმოს წევრებს – ყმებს, მოყმეებს საყმოს წარმოშობა. ამაზე ჩვენ მთელი წყება ანდრეზებისა გვცემს პასუხს. მაგრამ მაინც ისმის კითხვა, თუ რას წარმოადგენს ობიექტურად საყმო? ნიშანდობლივია, რომ საყმოს ცნება ზოგადად და ბევრი კერძო კუთხით ემთხვევა ბერძნული პოლისის განმარტებას, რომელიც მიღებულია მეცნიერებაში. ჩვენც შეგვიძლია, პოლისის მკვლევართა კვალზე (146, 90-1), განვმარტოთ საყმო, პირველ რიგში, როგორც ორგანიზაცია, რომელიც ჩამოყალიბდა და არსებობს პიროვნებისა და საზოგადოების ნივთიერი და სულიერი ცხოვრებისთვის საუკეთესო პირობების შესაქმნელად. საყმო ისევე, როგორც პოლისი, შემოზღუდულია ტერიტორიულად და დემოგრაფიულად. ყმა, ისევე როგორც *πολιτης*, არის მესაკუთრე, რომელსაც ეკუთვნის საყმოს ტერიტორიის რაღაც ნაწილი და ამის საფუძველზე აქვს ხმა აგორაზე თუ საფიხვნოზე. პოლისის, ისევე როგორც საყმოს, მიწის ფონდის შეზღუდულობის კვალზე შეზღუდულია მის წევრთა რიცხოზობაც, რაც იწვევს განთესვას: პოლისებიდან კოლონიზაციას ქვეყნის გარეთ (მცირე აზია, შავი ზღვის სანაპიროები), საყმოებიდან – ქვეყნის შიგნით, კერძოდ, თიანეთსა და კახეთში. როგორც პოლისი არ არის მხოლოდ პოლიტიკური გაერთიანება, არამედ რელიგიური და სულიერი, ასევე საყმოც. საბოლოოდ, საყმოზე შეიძლება ითქვას, რომ ის რელიგიურ-პოლიტიკური და სამხედრო ორგანიზაციაა, მოწოდებული ყველაფრის იმის განსახორციელებლად, შესანარჩუნებლად და დასაცავად, რაც ადამიანის არა მხოლოდ ყოფა-ცხოვრებას, მის სასიცოცხლო მოთხოვნილებებს, არამედ მის შინაგან ღირსებას, სულიერ მხარეს მის ყოველ გამოვლინებაში, შეადგენს.

ბერძნულ პოლისურ სისტემასთან ჩვენს საყმოებს ისიც ანათესავებს, რომ საყმოებსაც აქვთ ერთი ცენტრი, რომლის გარშემო არიან ისინი შემოკრებილნი. კერძოდ, ფშავის შემთხვევაში მსგავსება კიდევ უფრო შორს მიდის: როგორც ბერძნული პოლისები თორმეტ-თორმეტად ერთიანდებოდნენ ამფიკტიონიაში რომელიმე რელიგიური ცენტრის, ვთქვათ, დელფოს გარშემო, ასევე ლაშარის ჯვრის გარშემოა შემოკრებილი ფშავის-ხევის თორმეტი საყმო (ასევე თორმეტი საყმოა დადასტურებული მულახ-მუჟალის თემში). ასევე თვალსაჩინოა ტიპოლოგიური ნათესაობა ისრაელის თორმეტმომოვან კრებულთან, რომლის შუაგული იერუსალიმი და მისი ტაძარი იყო. ვაჟა-ფშაველა ლაშარის ჯვარში, იერუსალიმის ტაძრის ანალოგიით, ფშავის თორმეტი თემის „წმიდათა წმიდას“ ხედავდა (ეს „თორმეტი“ ცალკე პრობლემაა).

1770 წლის დემოგრაფიულ ნუსხაში ვკითხულობთ: „არს ხევისურეთი, კერძო ქრისტიანე, ჩვენის მოუცლელობით და ჟამთ ვითარებით სჯულზედ წამუქდარნი. კომლი ათას ორასი“ (16, 153). სტატისტიკურ დოკუმენტში ერთგვარი მობოდიშებით სინანულია გამოხატული დაკარგული სამწყსოს მიმართ. მაგრამ თუ, ერთი მხრივ, ცენტრალური სამეფო ხელისუფლების „მოუცლელობა“ იზოლაციას და

„სჯულზედ წახდენას“ იწვევს, მეორე მხრივ, იმავე იზოლაციასა და „ჟამთ ვითარებაში“ სულ რაღაც რამდენიმე ასეული კომლისგან შემდგარი მოსახლეობა ბარისაგან განსხვავებულ კულტურულ-რელიგიურ საზოგადოებად ყალიბდება. აქ არის საყმო და აქ შეიქმნა მისი ანდრეზი.

„ანდრეზისა“ და „საყმოს“ გამოყენება ტერმინებად ამ ნაშრომში არ არის მხოლოდ ტერმინოლოგიური მომენტი. მას მეთოდოლოგიურ-შემეცნებითი მნიშვნელობა აქვს, რაზეც აქ ვრცელი საუბარი არ ხერხდება. დავძენ მხოლოდ, რომ ეს ცნებები მოიცავენ იმ საზოგადოების სულიერი კულტურის ნიშნებს, რომელთა შეგნებაში გამომჟღავნდნენ ისინი. ანდრეზი, როგორც გარკვეული ფუნქციის მატარებელი ზეპირსიტყვიერი მოვლენა, მხოლოდ იქ შეიძლება არსებობდეს, სადაც ჩამოყალიბებულია საყმო – მოსახლეობის გარკვეული სოციალურ-რელიგიური ტიპი. როცა ამ საზოგადოებათა სტრუქტურის კვლევისას ავტოქთონურ ტერმინებს ვეყრდნობით, ამით თავიდან ვიცილებთ კვლევის იმ მანკიერ მეთოდს, როცა მკვლევარს გარედან შემოაქვს ტერმინები და თავზე ახვევს მათ მასალას.

ანდრეზის მოქმედების არე საყმოს საზღვრებით არის შემოფარგლული. აქ არის მისი დაბადების ადგილი. საყმოს გარეთ გასული, თავის მასაზრდოებელ ნიადაგს მოწყვეტილი ანდრეზი კარგავს საკრალურობას და ნამდვილმომხდარის ავტორიტეტს, რაც მას თავის მიწა-წყალზე, თავისი ხალხის შეგნებაში აქვს მინიჭებული. ის კარგავს თავის ანდრეზულობას და, შინაარსისა და სტრუქტურის შეუცვლელად, სიტყვიერების მხატვრულ ჟანრში გადადის (ანალოგიური მოვლენის შესახებ მითოსისა და ზღაპრის მაგალითზე იხ. ე. მელეტინსკის ნაშრომი (130)). მოკლედ განვმარტავ ნათქვამს: წმინდა გიორგის ან სხვა რომელიმე ღვთისშვილის, კოპალას თუ იახსრის ღვაწლი – დევ-კერპთა შემუსვრა ან მათი განდევნა ადამიანთათვის განკუთვნილი მიწა-წყლიდან თუ არ უკავშირდება ამ კონკრეტული საზოგადოების გენეზისს, ამ „საქმეთა საგმიროთა“ შემცველი ტექსტი არ ჩაითვლება ანდრეზად, ანუ ისეთ ტექსტად, რომლის წყალობითაც თაობებში ინახება საზოგადოების წარსული. ამ ნიშნით უნდა განირჩეს ერთმანეთისაგან, მიუხედავად შინაარსობრივი იგივეობისა, მთაში და ბარში გავრცელებული სიუჟეტები დევ-კერპებზე და მათ შემუსვრელ გმირებზე. აქედან გამომდინარე ბუნებრივი ჩანს, რომ ამირანის თქმულებამ ვერ პოვა ადგილი მთიანეთის საყმოთა ანდრეზულ სისტემაში. ამირანს, სახელგანთქმულ დევთმორკინალს, ვერ ვხედავთ ღვთისშვილთა შორის, რომელთა უპირველესი ღვაწლი დევების წინააღმდეგ ბრძოლაა. ამირანს, განსხვავებით ღვთისშვილთაგან, არა ჰყავს საყმო, იგი არ არის რომელიმე მოსახლეობის პატრონი, რადგან საყმოს წმინდანი ან ანგელოზი პატრონობს, ამირანი კი არც ერთია და არც მეორე. საყმოს ანდრეზული ცნობიერების სტრუქტურისათვის ნიშანდობლივია, რომ ამირანის თქმულებები, ისევე როგორც ჯადოსნური ზღაპრები, ნაკლებად არის გავრცელებული აღმოსავლეთ საქართველოს მთის ზეპირსიტყვიერებაში, თუმცა მოსალოდნელი კი იყო, რომ სწორედ ამ, როგორც მიაჩნიათ, „არქაულ“ საზოგადოებებში შემონახულიყო თქმულების არქეტიპული ვერსიები. პირიქით კი არის. აქ სწორედ მის

არასრულყოფილ ვარიანტებსა და ზღაპრადქცეულ ფრაგმენტებს ვადასტურებთ. ხევსურეთში, „ამირანიანის“ მკვლევარის შენიშვნით, **დავიწყებულია** გმირის თავგადასავლის ისეთი გადამწყვეტი და აუცილებელი ეპიზოდი, როგორც მიჯაჭვა (93,412). ეს არ უნდა იყოს შემთხვევითი – „ჟამთ ვითარებით“ გამოწვეული დავიწყება. მიზეზად „დავიწყებისა“ ის გარემოება უნდა ვიგულოთ, რომ საყმოთა მესხიერებაში ნაკლებად „შედის“ ისეთი ტექსტები, რომელთაც უშუალო კავშირი არა აქვთ საყმოს საკრალურ ისტორიასთან და, ამრიგად, არც საზოგადოების მომწესრიგებელ ფუნქციას ასრულებენ. მართალია, წიგნს მხოლოდ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მასალა უდევს საფუძვლად და მისი სახელწოდებაც სწორედ ამაზე მეტყველებს, მას ზოგადქართული საფუძველიც უნდა ჰქონდეს, რადგან ავტორის ღრმა რწმენით, საზოგადოებრივი და სულიერი კულტურა, რომელიც ქვეყნის ერთ მხარეში იქმნება, სავსებით გამოხატავს მთლიანი ერის დაფარულ შესაძლებლობებს, მის პოტენციას და, რასაც თავის მიწაზე რომელიმე ტომი ან ტომთა კავშირი ქმნის, მთელი ერის სახელით ქმნის.

უფრო მეტიც: ყოველი კულტურის ფესვი ადამიანშია და, ყველგან, სადაც კი მას უხდება ცხოვრება, თუნდაც მიუვალ მთებსა და უდაბნოს ხრიოკებს იყოს შეხიზნული, რასაც ქმნის, კაცობრიობის სახელით ქმნის. ის ყველგან თესავს საკაცობრიო თესლს, რომელიც ნაყოფს იღებს კონკრეტულ საზოგადოებრივ ყოფაში, საკაცობრიო კულტურის ყოველ კერძო გამოვლინებაში. ქვეყნის მიყრუებულ ადგილებში შეყუჟულთ არ უშენებიათ მონუმენტური ტაძრები და სრასასახლენი, ხშირად კვალიც კი არ დაუტოვებიათ მიწაზე თავიანთი არსებობისა, მაგრამ ეს უკვალობა იქნებ მათი ღირსებაც იყოს, რადგან კვალი ნივთიერია, ეს ხალხი კი სულიერ ღირებულებებს ქმნიდა.

ნაშრომი ძირითადად, საკუთრივ ავტორის მიერ მოპოვებულ მასალასთან ერთად, ემყარება ალ. ოჩიაურის (1892-1972) ეთნოგრაფიულ ჩანაწერებს, რომლებიც საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივშია დაცული. ეს ჩანაწერები თავისი მნიშვნელობით, მიუხედავად ამ კულტურათა შეუწონადობისა მსოფლიო მასშტაბით, შეიძლება შევადაროთ ბერძენი მოგზაურის პავსანიას (II ს. ქრ-მდე) მონუმენტურ ნაშრომს „ელადის აღწერას“, სადაც ძველმა ავტორმა დოკუმენტურად წარმოსახა გადაშენებამდე მისული თავისი მშობლიური კულტურის სურათი. ალ. ოჩიაურის ჩანაწერების გარეშე შეუძლებელია რაიმე გარკვეული და სწორი წარმოდგენის შექმნა ფშავ-ხევსურეთის საზოგადოებრივ-საკულტო ყოფაზე. ბევრი მოვლენა და რეალია, როგორც ყოფა-ცხოვრების ფაქტი, ისე ანდრეზული ტრადიცია, რაც გადმოცემული აქვს ალ. ოჩიაურს, საყმოთა ცოცხალი, ტრადიციული სინამდვილის მომსწრეს და მონაწილეს, დღესდღეობით ან სრულიად გამქრალია „ჟამთა ვითარებით“, ან დაკნინებული და მწირი სახით არის მოღწეული.

ალ. ოჩიაურის საარქივო მასალიდან მხოლოდ სამიოდე წიგნია ჯერჯერობით გამოცემული: „სტუმარმასპინძლობა ხევსურეთში“, 1980, „ქართული ხალხუ-

რი დღეობების კალენდარი“ (ხევსურეთი, არხოტის თემი), 1988, „ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში“ (ფშავი), 1991. დანარჩენი ელის დღის სინათლეს.¹

დასასრულ, ვიხსენებ აწ განსვენებულ გიორგი (იურა) ჯაფარიძის წვლილს ამ ნაშრომის შექმნაში. მასთან საუბრისას, კამათში იზადებოდა ბევრი მოსაზრება და, შესაძლოა, ნაშრომის მთელი მიმართულებაც. ის ერთადერთი იყო ფოლკლორისტთაგან, რომელიც შიგნიდან ხედავდა საყმოს და შეეძლო სხვისთვისაც დაენახებინა მისი შინაგანი ხატი. მას შეეძლო ეფიქრა, განეცადა, მოქცეულიყო ჯვარში თუ ნალახში ისე, როგორც ნებისმიერი ყმა მოიქცეოდა საყმოთა ცხოვრების კლასიკურ ხანაში. ის განიცდიდა საყმოს და მის ანდრეზს, როგორც ერთი მისი „უყმო ყმათაგანი“ მის ხსოვნას ეძღვნება ეს წიგნი.

1985-1995

1 ჩვენი მონოგრაფიის გამოქვეყნების შემდეგ გამოიცა ალექსი ოჩიაურის კიდევ ერთი წიგნი „ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი: ხევსურეთი II (ბუდე-ხევსურეთი, შათილ-მილმახევი)“; გამ-ბა „ენა და კულტურა“, თბ., 2005, 399 გვ.; ასევე ზურაბ კიკნაძის „ანდრეზები (აღმოსავლეთ საქართველოს რელიგიურ-მითოლოგიური გადმოცემები)“, ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამ-ბა, თბ., 2009, 407 გვ.



დაარსების ანდრეზები

კოსმოგონიური მითოსის კვალი (თუკი ის საერთოდ არსებობდა საყმოს ანდრეზულ სისტემაში) მხოლოდ და მხოლოდ ეპითეტის სახით შეიძლება დავადასტუროთ. „შენი გამჩენი მორიგე ღმერთი“ ასე მიმართავენ საკულტო ტექსტებში ღვთისშვილს (56, 14). მაგრამ მორიგე ღმერთი არა მხოლოდ ღვთისშვილთა გამჩენია, არამედ ის მთელი სამყაროს შემქმნელიც არის: „თქვენის გამჩენის ღვთისგან, რომელმაც ცა-ქვეყანა გააჩინა“ (56, 26). მორიგე ღმერთი ყოველი ხილულისა და უხილავის, ცა-ქვეყნისა და კაცობრიობის დამბადებელია, თუმცა სიუჟეტურად ეს „დაბადება“ თუ „შესაქმე“ არ არის დადასტურებული.

კოსმოგონიური მითოსის არარსებობის საზღაურად საყმოს ანდრეზულ სისტემაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს სოციოგონიურ თქმულებებს, რომელთა შინაარსი ღვთისშვილთა მიერ შექმნილ კაცობრიული საზოგადოებების ანუ საყმობების ტერიტორიების მოპოვებასთან არის დაკავშირებული. ამ სახის ანდრეზებში მორიგე ღვთის მიერ დაბადებული და მიწაზე ჩამოგზავნილი ღვთისშვილები მოქმედებენ და არა თვით მორიგე ღმერთი.

მიწა-წყლის მოპოვება

ტერიტორიის შექმნა უმნიშვნელოვანესი ეპოქაა საყმოს ისტორიაში. ეს არის საკრალური ხანა და ეკუთვნის პრეისტორიას, რაკი ამის შემდეგ იწყება საყმოს, როგორც მკვიდრი მოსახლეობის, საკუთარი ისტორია; ისტორია საზოგადოებისა თავისი მიწა-წყლით, ამ წყალზე განლაგებული ჯვარ-ხატების საბრძანისებით; ისტორია, რომელსაც ავსებს ამ წმინდა ადგილისა და საკუთარი სიცოცხლის შესანარჩუნებლად წარმოებული ბრძოლები, ბრძოლები ყოველგვარი დევური გამოვლინების წინააღმდეგ. სანამ ეს ყველაფერი არ მომხდარა, სანამ თავს არ გადახდომია ადამიანებს, ისინი, თუნდაც ერთად მცხოვრებნი და მჭამელნი ერთი პურისა, არ შეადგენენ საყმოს. რას წარმოადგენს ადამიანთა საზოგადოება, რომელსაც არ ახსოვს, როგორ იქმნებოდა მისი საცხოვრებელი მიწა-წყალი, როგორ გაუჩნდა მას პატრონი და მფარველი, რომლის ძალითაც ის იწოდება საყმოდ. ადამიანთა საზოგადოება სწორედ იმიტომ იწოდება საყმოდ, რომ მას აქვს საერთო წარსულის ხსოვნა, რომ თითოეული ყმა ერთიანდება ამ სა-ერთ-ოში, რაც შეიქმნა წარსულ ცხოვრებაში ამ მიწა-წყალზე. ყველაფერი ისახება და ინახება სა-ერთ-ო ცნობიერებაში. ადამიანთა საზოგადოება წყვეტს არსებობას, როგორც საყმო, როცა ეს ყველაფერი დავიწყებულია, როცა – ასეც ხდება ყოველივე ამგვარი რამის წარსულში არსებობის ხსოვნაც კი გამქრალია.

საყმოს ახსოვს, რომ ის მიწა-წყალი, სადაც ის სახლობს ისტორიულ ხანაში, ღვთისშვილებმა დევებს გამოგლიჯეს ხელიდან, როგორც ძველ მითოსში სოფლისათვის წყლის დამკავებელ გველეშაპს. ამ ბრძოლების ხსოვნა შენახულია არა მხოლოდ საყმოს ცნობიერებაში, არამედ მიწა-წყლის რელიეფზეც: მათი კვალი ატყვია საყმოს მიწა-წყალს, შეიძლება ითქვას, „ნადევარ“ ტერიტორიას. ანდრეზი გამაგრებულია ნივთიერი საბუთით – ანაბეჭდით მიწა-წყალზე და ის სამარადისოდ არის დარჩენილი თაობებში. ეს ნიადაგის მახსოვრობაც არის, რომელიც, როგორც საყრდენი, მხარს უჭერს ხალხის მეხსიერებას. ავისგორი, ნინახი, კარატისწვერი, უბისთავი, აბუდელაურის ტბა – ასპარეზი იახსრის ღვაწლისა; ირემთ კალო, ციხეგორი, როშკის თავი – გმირი კოპალას სამახსოვრო ადგილები; წყაროსთაული წმინდა გიორგის გზა უკანაფშავამდე და ფუძის ანგელოზის შერკინების ადგილი დევებთან საკერპოზე და სხვა უამრავი ადგილი, სადაც სამუდამოდ არის აღბეჭდილი პრეისტორიული ბრძოლების ტვიფარი. თავად ბუნება სავსეა ანდრეზებში მოთხრობილის დამადასტურებელი ნიშნებით, ცოცხალ სასწაულთა გაქვავებული ნაშთებით, რაც საყმოს თვალში მეტ სარწმუნობას სძენს იმ ისტორიამდელ ამბებს, რომ ეს ყოველივე „მას ჟამსა შინა“ მართლაც მოხდა და მოხდა აქ, სწორედ ამ ადგილებში, და არა სხვაგან სადმე, ცხრამთას იქით, რომ ეს ნამდვილად მომხდარია, რომ პრეისტორიული ფაქტი ისტორიაში გადმოსულია, რომ ეს ურყევი ფაქტია, როგორც კოპალას ქვა და არაგვში გაძაბული დევის კლდედქცეული ტანი.

ღვთისშვილებმა, ანგელოზურმა არსებებმა, რომლებსაც დღეს საყმო თავის პატრონად და მფარველად აღიარებს, მოუპოვეს ადამიანებს საცხოვრებელი ადგილი და ამ ადგილზე ადამიანური ცხოვრების პირობები. შეიძლება ითქვას, რომ მათ თავიანთი სისხლით გამოისყიდეს მათთვის მიწა-წყალი. რ.-მ რილკეს ერთ პროზაულ თხზულებაში, რომელიც წმინდა გიორგის ღვაწლის თავისებურ გარდაქმნას წარმოადგენს, თავგანწირული მხედარი, რომელმაც ქალაქი ურჩხული-საგან გადაარჩინა, არ ინდომებს თავის გაცხადებას და ყველასაგან უცნობი სტოვებს ქალაქს. ქალაქმა იცის, რომ ის თავდახსნილია, მაგრამ არ იცის, ვინ იხსნა, ვინ არის მისი მხსნელი. მხსნელი, რომელიც მისი მფარველიც უნდა იყოს სამარადისოდ. მაგრამ ის მიდის, ის იკარგება ქალაქისათვის, რომელმაც თუმცა მოიპოვა თავისუფლება, მაგრამ ვერ მოიპოვა რჯული, რელიგია, რომელიც ხსნასთან ერთად უნდა მოსულიყო მასთან. ასე არ არის ჩვენს ანდრეზებში.

ღვთისშვილთა ღვაწლი უშედეგოდ ჩაივლიდა, რომ ტერიტორიის გამოსყიდვასთან ერთად იმავდროულად მათ ადამიანებისათვის არ მიეცათ რელიგია, ანუ რწმენა მათი მცავი-მფარავი ანგელოზისადმი, რომელიც შეცნობილი უნდა ჰყავდეთ მათ სახელდებით მთელი მისი თავგადასავლით. თუ ანდრეზების შინაარსს დავაკვირდებით, დავინახავთ, რომ მიწა-წყლის დევთაგან გათავისუფლებას უშუალოდ მოსდევს სალოცავების დაარსება, რაც გამოხატულია დევების წინააღმდეგ მებრძოლ წმინდანთა „გაანგელოზებით“ ანუ ხორციელი არსებობიდან უხორცო არსებობაში გადასვლით. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ მთელი ეს ბრძო-

ლა, რომელიც დევ-კერპებთან არის გამართული ადამიანთა მიწის დასახსნელად, საღვთო ომია, რომელიც ახალი რჯულის, მხსნელი რელიგიის დამყარებით უნდა დაგვირგვინდეს.

ყურადღება უნდა მივაპყროთ იმ ფაქტს, რომ ჩვენს ანდრეზებში დევ-კერპებს უპირისპირდებიან ღვთისშვილნი, რომლებიც „ჯვრის“ სახელწოდებით არიან ცნობილნი; ისინი არიან ჯვარნი, რომლებიც დევების განადგურების თუ განდევნის შემდეგ მათ ნასადგომარებში არსდებიან, არა სხვაგან სადმე, არამედ სწორედ იქ, სადაც დევებს ჰქონდათ ბინა. ის ფაქტი, რომ „ჯვარი“ სარწმუნოებრივ-საკულტო აზრის შემცველი ტერმინია, გვაიძულებს ვიფიქროთ, რომ ამ დაპირისპირებაში მთავარ როლს სწორედ რელიგიური მომენტი ასრულებს, მით უმეტეს, თუ „დევის“ ცნება ასევე რელიგიურ (და დამატებით, ეთიურ) წარმოდგენებს უკავშირდება.

ჯვრის და დევ-კერპთა დაპირისპირება, რომელიც საგმირო ეპოსის თემას შეადგენს, არ არის შემთხვევითი ჩვენს ანდრეზებში. ის მნიშვნელოვან ტრადიციას ეფუძნება: ჯვარი და დევ-კერპნი, ვიდრე ჩვენს ანდრეზებში დაპირისპირდებოდნენ, ერთმანეთს ადრექრისტიანულ ხანაში შეეტაკნენ და ამ შეტაკების ექო დიდხანს გაჰყვა ჩვენს სასულიერო მწერლობას. საყოველთაოდ ცნობილია, მაგრამ საჭიროდ მივიჩნევ განვმარტო, თუ რას ნიშნავს „დევი“: „დაევა“ ირანული სიტყვაა, რომლითაც აღინიშნება აჰურამაზდას (ორმუზდის) ანუ ნათელი ღმერთის მოწინააღმდეგე არსებათა დასი, რომელიც მხარში უდგას მის საუკუნო ანტაგონისტს – ანგრი-მაინუს ანუ არიმანს). მთელი კაცობრიობის ისტორია, ზოროასტრული რელიგიური მოძღვრების თანახმად, არის ბრძოლა აჰურამაზდას ანგელოზებსა (ამეშა-სპენტებს) და ანგრი-მაინუს დაევებს შორის; ბრძოლა, რომელიც ზოროასტრული ესქატოლოგიით ნათლის ღმერთის გამარჯვებით უნდა დამთავრდეს. ამ საუკუნო ომში ადამიანი არ არის, ვერც იქნება ნეიტრალური: ადამიანი არის, უნდა იყოს, ნათლის ღმერთის მხარეზე დედამიწის, მთელი ქვეყნიერების მოპოვებისათვის ბრძოლაში, ებრძოდეს, ეწინააღმდეგებოდეს ყოველგვარ დაევურ გამოვლენას გარესამყაროში და საკუთარ თავში. ის თავისი გაჩენის დღიდან თავისი ბუნებით დაეგას მოწინააღმდეგეა.

დაეგას თავისი ისტორია აქვს ირანში. აჰურამაზდას რელიგიის დამკვიდრებამდე ირანში დაევათა კულტი იყო გავრცელებული. ახალი რელიგიის გამარჯვების შემდეგ დაეცა ძველი კულტი. დაევამ, როგორც ლუციფერმა, ერთ დროს ნათლით მოსილმა ანგელოზმა, სრულიად შეიცვალა თავისი ბუნება. პარადოქსია, რომ სიტყვა, რომლის ძირი ინდო-ირანულ და, საერთოდ, ძველ ინდოევროპულ ენებში აღნიშნავს „ნათელს“, „მუქს“, „ბრწყინვალეობას“, „ღღეს“ და ზოგან კი საფუძვლადაც უდევს ღმერთის სახელს (ბერძნ. θεός ლათ. deus), გადაიქცა ყოველივე ზნელისა და ბოროტის აღმნიშვნელად. ირანში აღმოცენდა აჰურამაზდას, ნათლის ახალი კულტი და მან თავისი დაპირისპირებით გაამრუმა ნათლის ძველი ღვთაება.

ძველირანულ ენაზე შემონახულია მნიშვნელოვანი რელიგიური დოკუმენტი აქემენიანთა ხანისა, ე. წ. „ანტიდაევური წარწერა“, რომელიც აუწყებდა ირანის

ხალხს აჭურამაზდას რელიგიის გამარჯვებას დაეცას კულტზე. აი, რას ვკითხულობთ წარწერაში, რომელიც ქვაზეა შესრულებული: „და ამ ქვეყანათა შორის იყო ისეთი ქვეყანა, სადაც ადრე დაევებს სცემდნენ თაყვანს. მერე აჭურამაზდას ნებით დავამხე ეს სადავეთი და გამოვაცხადე: „ნუ თაყვანიცემიან დაევები!“ სადაც ადრე დაევებს სცემდნენ თაყვანს, იქ აჭურამაზდას ვეცი თაყვანი ართასთან ერთად“ (141, 367).

როგორც წარწერიდან ჩანს, აჭურამაზდასა და დაევების სახით ერთმანეთს დაუპირისპირდა ირანულ სამყაროში ჭეშმარიტი და არაჭეშმარიტი, ცრუ რელიგია – არა მხოლოდ კეთილი და ბოროტი, არამედ მართალი და მტყუანი (შემჩნეულია, რომ სვანურში „დავს“ (დევს) უპირისპირდება „ტიცი“, რაც **მართალს** ნიშნავს (94, 89). ქართულ ენაში შეთვისებულმა (ცხადია, ზოროასტრულ ელემენტებთან ერთად) „დევმა“ მიიღო ჭეშმარიტი სარწმუნოების საპირისპირო და საწინააღმდეგო კულტის მნიშვნელობა. ამავე მნიშვნელობით შემოდის „დევი“ ქრისტიანულ შეგნებაში და ტექსტებში. შუშანიკის ცნობილ სიტყვებში ვარსკენის მიმართ: „მამამან შენმან წმინდანი შემოიხუნა სახიდ თვისა, ხოლო შენ დევნი შემოიხუნე“; **დევნი** ცრუ სარწმუნოების ზოგადი მნიშვნელობით არის ნახმარი და არა საკუთრივ მახდენაურისა, რომელიც აღიარა ვარსკენმა, წინააღმდეგ შემთხვევაში გაუგებარია საყვედური ვარსკენის მიმართ, რომ მან „დევები შემოიყვანა თავის სახლში“; რასაც პიტიახში, თუ ის ნამდვილად გამაზდენადა, არ იზამდა იმ მიზეზების გამო, რომ დევები ისეთივე არსებანი არიან მაზდენისათვის, როგორც ეშმანი ქრისტიანისათვის.

V საუკუნეში წარმოთქმულ ამ ფრაზას პარადიგმული უღერადობა აქვს: ეს პარადიგმა სიუჟეტურად არის გაშლილი მოგვიანო ხანის ქართველ მთიელთა ანდრეზებში, რომლებიც მოგვითხრობენ სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლებს წმინდანებად წოდებულ ღვთისშვილთა და დევთა შორის.

ქრისტიანი მემბტიანე ახალი რელიგიის დამკვიდრებას შეკუმშული სახით თითქმის მითოლოგემურად გადმოგვცემს:

და ვითარცა აღემართა ნიში ჯუარისა ქუეყანასა მას ქართლისასა, მეყსეულად მას ჟამსა დაეცნეს ყოველნი კერპნი, რომელნი იყუნეს საზღუართა ქართლისათა და შეიმუსრნეს და საკერპონი დაირღუეს. ვითარცა იხილეს ესე საკვირველი საქმე და სასწაული, რომელი ქმნა ძლევისმყოფელმან მან ნიშმან ჯუარისამან კერპთა ზედა, უფროსს განუკვირდებოდა საქმე ესე და აღიდებდეს ღმერთსა და სიხარულით თავყუანისცემდეს პატიოსანსა ჯუარსა. და ყო მირიან მეფემან და ყოველმან ერმან მცხეთისამან შესაწირავი დიდი მას დღესა შინა პატიოსნისა ჯუარისა და დააწესეს შესაწირავი ძლევით შემოსილი ჯუარისაჲ (90, 351).

ჯვარი – ახალი რელიგიის ნიშანი, ანგრევს საკერპოებს და აღიმართება მათ ადგილას; სადაც აღიმართება, იქ დაარსდება ჯვრის რელიგიის სალოცავი. ამ ფაქტში სჭვივის ის მოდელი, რომელიც საფუძვლად აქვს დადებული ფშავ-ხევსურეთის ანდრეზებს. აქ უკვე მოცემულია ის თესლი, რომელიც საუკეთესო ნიადაგში, როგორც არის ხალხის ცნობიერება, მოხვედრით აღმოცენდა ჯვართა და დევი-

კერპთა ბრძოლების ეპოპეად აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ზეპირ-სიტყვიერებაში. თავისთავად ის ტიპიური საგმირო ეპოსის ქარგაზეა აგებული; მასში, როგორც საგმირო ამბავთა თხრობაში, არაფერი არ არის საკრალური და საგანგებოდ საკუთრივ საკულტო მნიშვნელობისა. ის არის ხალხის ეპოსის ფრაგ-მენტები, რომლებიც სხვა ეპოქაში და სხვა კულტურულ წრეში შეიძლება რომელიმე ბარდს ერთ მთლიან, კომპოზიციურად შეკრულ ეპოსად შეექმნა, სადაც რამდენიმე სიუჟეტური ხაზის წარმართვით თანამიმდევრულად იქნებოდა გად-მოცემული ცალკე იახსრის, ცალკე კოპალას, ცალკე წყაროსთაველის თუ ფუძის ანგელოზის და სხვა ღვთისშვილთა საქმენი საგმირონი. სხვა კულტურულ წრე-ში, არათუ სხვა ქვეყანაში, არამედ ისევე ჩვენში, ჩვენს ბარში იგივე სიუჟეტები, რომელთა პერსონაჟები ზემოთ ნახსენები ღვთისშვილია, დაკარგავენ თავიანთ საკრალურ ხასიათს და აღქმულნი იქნებიან ჩვეულებრივ, საერო სულისკვეთების საგმირო თქმულებებად, რომელთა ნამდვილობის აღიარებას მათ მსმენელთ ვე-რავენ აიძულებს. ეს იმის გამო იქნება, რომ ღვთისშვილი და მათი ამბები მოწყ-ვეტილი იქნებიან თავიანთ ნიადაგს, სადაც მათ აქვთ საკრალურობა, რაც მათ ენიჭებათ იმის გამო, რომ ისინი არა მხოლოდ ანდრეზულ სიუჟეტებს ეკუთვნიან, არიან არა მხოლოდ თქმულებათა პერსონაჟები, არამედ ისინი ცოცხლობენ საკ-რალური სიცოცხლით ამ თქმულებათა ფარგლებს გარეთ, ღრმად დაფუძნებულნი მათ მიერვე გათავისუფლებულ მიწა-წყალში და იქ მცხოვრები ხალხის შეგნება-ში, როგორც ამ კაცობრივი მიკრო-კოსმოსის მცავი-მფარველი ანგელოზები.

მათი თავგადასავალი, მთელი მათი ღვაწლი დაწინებლია ეპითეტებად, რომ-ლებიც გაისმის მათ სახელებთან ერთად იმ ადგილებში, სადაც ანდრეზის თანახ-მად იძლივინ დევები. „გამარჯვებული“ „დევ-კერპთა გადამსხვავებელი“, „ლალი ლახტიანი“, „სვეტად ჩამოსული“, „დევ-დედაბერთ მეომარი“, „ხთისგან მხარახს-ნილი“, „აბუდელაურ სიმურჩი ნატყვევარი“, „საგმიროს მსრეველი“ და სხვანი. ეს სიტყვები გაისმის მათი ღვაწლის გასახსენებლად სალოცავებში მსხვერპლის შე-წირვისას, როცა მათ მიერ გადარჩენილი, ერთ ადგილზე შემოკრებილი და ზრუნ-ვილი საყმო ამ შესაკრებელ ადგილზე ადასტურებს თავის ერთიანობას და, რაც მთავარია, ღვთიური პატრონისადმი ერთგულებას. საყმო ავსილია იმის ცოცხალი ხსოვნითა და შეგნებით, რომ ღვთისშვილებმა მათ მისცეს საცხოვრებელ ტერი-ტორიასთან ერთად სალოცავი ადგილები და რელიგია. როგორც იმ ქალაქს, სა-დაც წმინდა გიორგიმ ჩაიდინა თავისი მთავარი გმირობა, და მის კვალზე მთელ საქრისტიანოს ახსოვს ეს ღვაწლი წმინდანისა; ასევე საყმოს ახსოვს, რისგან იხსნა ის მისმა მფარველმა წმინდანმა: რომ იხსნა დევისაგან, რომლის თავად არსებობა და ხატი იყო ადამიანის სულიერ-ხორციელი გაჭირვების, შიშის, დაბეჩავების, კა-ცებრივი სახის დაკარგვის საფრთხის გამოხატულება; გასაგნება ყოველივე იმისა, რაც დაღუპვით და წარწყმედით ემუქრება ადამიანს, რაც ადამიანურ ღირსებას უქარწყლებს მას, ავიწყებს თავის წარმოშობას, კავშირს აწყვეტინებს თავის გამ-ჩენ მორიგე ღმერთთან. თუმცა სწორედ უკიდურესი სასოწარკვეთის ჟამს (რო-გორც იონას ღიღი თევზის მუცელში), როცა დევი წარმოუდგება მას თავისი ნამ-

დვილი სახით, მთელი საშინელებით, აი, სწორედ მაშინ გაიხსენებს კაცი თავის გამჩენს, უფრო სწორად, გაიხსენებს, რომ ჰყავს გამჩენი და რომ ის დაიცავს მას მძლავრობისაგან. ამ დროს ისახება სწორედ რელიგია და კულტი, როგორც ცოცხალი განცდა სასოებისა, რომ შესაძლებელია ადამიანის ხსნა.

შეგვიძლია მოვიტანოთ ორი ღირსშესანიშნავი ეპიზოდი, რომელიც ასახავს გარდატეხის წამებს ადამიანის შეგნებაში – სასოების დაბადებას. ჯერ ვნახოთ, ვინ არიან დევები საყმოს წარმოსახვით და რა ურთიერთობა აქვთ მათ ადამიანებთან, რომლებიც ჯერ არ ჩამოყალიბებულან საყმოდ.

დევი ადამიანთა მსგავსი არსებაა; თუმცა ეს მსგავსება მოჩვენებითია, მაგრამ დევი არც ცხოველია.

„შასახედავად ყოფილან, ბეწვი სხმივან პირსახეზედავ, არც ტანისამოსივ, ბეწვ სხმივავ. სხვადავ კაცთავით ყოფილანავ, სახე კაცისავ ხქონიათ, მარტო ფეხებ სდგომივავ უკუღმავ“ (67, 166).

ერთადერთი, რასაც ფლობენ დევები – მათ არ იციან ხვნა-თესვა და საქონელი – ეს არის მჭედლობის საქმე, რომლის საიდუმლოებასაც ისინი საგულდაგულოდ ინახავენ: „თუ ქალ არ მივიდოდ, კაცებისად არ უჭედავ, შაისწავლიანავ ხვესურებივ, კაცებს თუ გაუჭედეთავ“ (67, 170); მათი გაჭედილი სასოფლო-სამეურნეო იარაღი არაჩვეულებრივი თვისებისაა: „იმეების გაკეთებულ სახნის-საკვეთელით მაიხვნოდ, ერთ ფეკ ყანას ორ თავთავ ებმოდ, ეგრე ხო ერთ თავთავს იბომს ერთ ფეკ ყანაი“ (იქვე). დევის არსებობის პარადოქსი ის არის, რომ დევი ინახავს მჭედლობის საიდუმლოებას, მაგრამ ვერ იყენებს თავის მიერვე გამოჭედილ იარაღს: „თაოდ დევი რკინეულს ვერ მახკიდებდ ჰელს“ (62, 588). ადამიანმა არ იცის საიდუმლო, სახნის-საკვეთელი კი მისთვის სასიცოცხლო იარაღია. დევების მეზობელი ადამიანი მზად არის ყველაფერი გაიღოს ამ იარაღისათვის; ის მზად არის, ღირსება დათმოს – თმობს კიდევ, ოღონდ ცოცხალი დარჩეს და ეს ტრადიციად არის ქცეული დევის მეზობელ ადამიანთა მოსახლეობაში, ვიდრე მოთმინების თასი არ აივსო. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ დევი იმისათვის ჭედს ადამიანისათვის საჭირო და თავისთვის უსარგებლო იარაღს, რომ დააბეჩავოს, დაიმონოს ადამიანი (ასევე ზღაპრულ გველეშაპსაც არ სჭირდება წყალი, რომლისთვისაც ადამიანისაგან მსხვერპლს ითხოვს). დევების ხელში რკინა და მჭედლობის საიდუმლო ადამიანთა დამორჩილების იარაღია, როგორც ერთ დროს ისრაელის ისტორიაში: ფილისტიმელებმა – ისტორიულმა მტრებმა ისრაელიანებს მჭედლები გაუწყვიტეს, რათა მათთან ევლოთ მორჩილად სახნისებისა და ნამგლებისათვის (1 მეფ. 13:19-22).

თაობები ითმენენ, მაგრამ ის უკანასკნელი თუ პირველი, ვინც გამოჩნდება, ვეღარ აიტანს დამცირებას. ის ხალხის ცხოვრების უღელტეხილზე დგას, ის შემოატრიალებს თავისი ხალხის ყოფას, ის ქმნის ხალხის ისტორიას. საბაბი ამბოხისა შერცხვენილი ქალის სასოწარკვეთილი ჩივილია, რომელიც აღვიძებს ადამიანის გულში ღირსების შეგნებას და მასთან ერთად იღვიძებს სასოება უზენაესისადმი.

ერთ კაცს ძალიან ლამაზი ცოლი ჰყავდა და გუთნის იარაღის გაკეთებაში ის სთხოვეს. რადგან იარაღები აუცილებელი საჭირო იყო, რადგან უიმისოდ სიმშობლივით ამოწყდებოდნენ, გაუგზავნა ცოლი. ცოლი რომ დაბრუნდა, უთხრა: იქ რომ არ გაგეგზავნენ და აქვე მოგეკალი, უკეთესი იყო. და დაიწყო ტირილი. კაცი შეწუხდა, არ იცოდა რა ექნა. მერე ერთი თეთრი ხარი ჰყავდა და თქვა, მოდი ამ ხარს ღმერთისათვის დავკლავ და იქნება რამე გვეშველოსო. მორიგე ღმერთმა შეიწყნარა ამდენი ვედრება და ხალხის დასახსნელად გამოგზავნა კოპალა. მისცა ერთი დიდი ლახტი და მოულოცა ძალი და შეძლება, რომ დევები, ხალხის შემწუნებლები, გაენადგურებინა (60, 119).

კაცს აგონდება, რომ არსებობს სიცოცხლეზე უფრო მეტად ღირებული რამ; რომ შეიძლება ადამიანი შიმშილით მოკვდეს, მაგრამ მოკვდეს, როგორც ადამიანი; უფრო მეტიც: ზოგჯერ ის ვალდებულია მოკვდეს, თუნდაც შიმშილით, რომ ადამიანად დარჩეს; რომ უნდა გაიღოს სასიცოცხლო მსხვერპლი ღირსების გადასარჩენად, და ის სწირავს ხარს, შესაძლებელია, ერთადერთ მარჩენალს, მსხვერპლად ღმერთს, რომლის სასოებამ გაიღვიძა მის ცნობიერებაში. ანდრევი ამბობს, რომ ხარი თეთრი იყო. ეს არის პირველი მსხვერპლი, გაღებული ადამიანისაგან უკიდურეს გასაჭირში.

მეორე ეპიზოდი, სადაც ასევე გადმოცემულია ღვთისშვილთა გამოსვლა საბრძოლველად, ადამიანის საარსებო წყაროსთან არის დაკავშირებული.

კოპალა მივიდა და ჯერ ფშავის მთაზე უძილაურთის თავს, ირემთ კალოს რომ ეძახიან, იქ დაარსდა და ადევნებდა თვალყურს, სად იქნებოდა საჭირო ბრძოლა დევებთან. ამ დროს ერთი ხორნაულთელი კაცი ხნავდა ხორნაულთ სოფლის პირდაპირ, სახელდობრ, ჭიშხში, ყანას. როშკის გორაზე ერთი დევი წამოდგა და ისე მოახდინა საქმე, რომ ღვარი ასტეხა და ხარი და კაცი სულ-ყველა ღვარმა წაიღო. კაცს გაგონილი ჰქონდა, რომ სადღაც გმირი კოპალა დაარსდა, დევებს ხოცავს და ხალხს ეხმარებაო. ამ გაჭირვების დროს გაახსენდა და შემოსძახნა: „გმირო კოპალავ, მიშველე, წყალს ნუ წამაღებიება და რასაც ვხნავდი, ეგ მამული შენდ შემომიწირავ (60, 119-120).

აქაც ადამიანი სწირავს მსხვერპლად თავის უკანასკნელს, რაზეც დაფუძნებული იყო მთელი მისი ცხოვრების სახსარი. მაგრამ სახსარი იწირება სხვა რამ უფრო მნიშვნელოვანის გადასარჩენად, ამჯერად ყანა, რომელიც უნდა შეეწიროს ტერიტორიის გამოსხნას დევთა მძლავრობისაგან. ყანა და თეთრი ხარი ადამიანთა გათავისუფლების შემდეგ ისტორიული ხანის საკრალურ ყოფაში ჯვრისათვის შეწირულ მსხვერპლთა შორის უპირველეს ადგილს იკავებს. ეს არის რელიგიის დასაბამი ადამიანთა საზოგადოებაში.

როცა სასოწარკვეთილ ხორნაულთელ კაცს და ლამაზი ცოლის პატრონს გულის სიღრმიდან აღმოხდათ კვნესასთან ერთად სურვილი უფლისათვის შეეწირათ ერთს მარჩენალი მამული, მეორეს ერთადერთი ხარი, ამ დროს ისახებოდა რელიგია – კავშირი ადამიანსა და ღმერთს შორის, ამ დროსვე დაიწყეს შურისგება კოპალამ, იახსარმა და „დევ-კერპთა გადამსხვავებელმა“ სხვა ღვთისშვილებმა.

მათი ბრძოლების დაგვირგვინება კი, ჩვენ ვიცით, მიწა-წყლის გამოსხნასთან ერთად საყმოსა და კულტის შექმნა იყო. ეს კარგად ჩანს იახსრის თავგადასავალში.

იახსარი თავის ბრძოლას იწყებს შუაფხოდან, უფრო ზუსტად, ავისგორიდან, სადაც ის გამხვეურა დევს სასახლეს უნგრევს და აქვე შემოიკრებს თავის საყმოს. ჩვენ გვინდა ანდრეზის საფუძველზე წარმოვიდგინოთ, როგორ შეიქმნა დევები-საგან დარბეულ ადამიანთა ჯგუფიდან საყმო, მწყობრი საზოგადოება. რა როლი ეკისრებოდა იმ ხალხს, რომელიც უნდა გარდაქმნილიყო საყმოდ და დამკვიდრებულიყო „ნადევარ“ ტერიტორიაზე? სად არის ამ დროს ის ხალხი, რომლის გულისთვის ღვთისშვილებმა დატოვეს მორიგე ღვთის კარი და ებრძვიან დევებს? ხომ არ არიან ისინი უბრალო შემსწრენი ამ ამბებისა და ბრძოლის აღსასრულის პასიურად მომლოდინე მყოფრებელნი?

როდესაც ადამიანთა მიწა-წყლისათვის მეზობლობა იახსარმა აბუდელაურის ტბაში უკანასკნელი დევი მოკლა და მისი სისხლით შეკრული ტბიდან ველარ ამოდიოდა, აი, სწორედ მაშინ – ამ გადამწყვეტ ვითარებაში – იქმნებოდა იახსრის საყმო და მისი ტერიტორია; საყმო, რომელსაც, იახსრის მიერ ნაშველს, თავად უნდა ეშველა „აბუდელაურის სიმურჩი ნატყვევარი“ იახსრისათვის, თავისი მომავალი პატრონისათვის. ეს ამბავი გადმოცემულია ერთ საკულტო სიმღერაში. იახსარი ედევნება უკანასკნელ, გაქცეულ დევს:

ერთი ისივაც გამექცა, აღარ უბრუნე თავია,
საგმირო წამაუქადლე, კლდეს მათფარა თავია.
კლდე სამად გავაგლეჯინე, ერთ გამოვსთხარე თვალია.
იმასაც კარგა სცოდნიყვა აბელაურის ტბანია.
მივედ და მეაც თან ჩავხყევ, მე, თვითონ იაკსარია,
ჩავედ და ველარ ამოვედ, სისხლით დ მეზნეს მკარნია.
ჩემ ყმათაც კარგა იძივეს ოთხრქა, ოთხყურა ცხვარია.
მაიყვანეს და ჩამოკლეს, ღმერთო, დასწერე ჯვარია!
წინწინ რო კლდეზე შამავკე, შამოვიბერტყენ მკარნია.
პირწადმა შამავტრიალდი, გამასახვიყო ჯვარია.
„ღმერთო, შენ მამეც შაძლება, შენვე ამიკსენ მკარნია!“
მანდით კარატეს ამოვედ, მანდ დავაქუჩენ ყმანია.
ლახტზედა შამამიკიდეთ ჩემი ბატარა ზარია.
დავხკრა და აკადს წამოდგეს ჩემი პირქუშის ყმანია (77, №94-თ).

აბუდელაურის ტბის ნაპირას ხდება პირველი მისტერია საყმოს საკრალურ ისტორიაში: გამორჩეული ცხვარი იკვლის (პირველი საკლავი, პირველი მსხვერპლშეწირვა – დასაბამი მრავალგზის შეწირული მსხვერპლისა). წმინდა სისხლი უწევს იახსარს და ის არა მხოლოდ მხარახსნილი, არამედ ფერნაცვალი, მტრედის სახით ამოფრინდება ტბის სიღრმიდან, სადაც მან უკანასკნელი დევი ჩატოვა. მაგრამ ოთხრქა, ოთხყურა საკლავის სისხლი არა მხოლოდ ტბის შეკრულ ზედაპირს გახსნის, არამედ – როგორც ამ სიმღერის ერთი გუდამაყრული ვარიანტიდან ჩანს – ცასაც გახსნის და მტრედი, ღვთისშვილის ნიშანი, თითქოს ერთდროულად

ტბიდანაც ამოდის და ციდანაც ჩამოდის, როგორც ნათლისღების დროს იორდანეზე, როცა დასაბამი მიეცა ახალ რელიგიას.

მაიყვანეს და დამაკლეს ოთხრქა, ოთხყურა ცხვარიო,
 ზეცით ჩამოდგა ნავიო, გამეხსნეს სისხლის გზანიო,
 ჩამოვჯდე ბროლის ქვაზედაო, მენ ხატი იახსარიო,
 ტრედივით შამოვლულუნდი, ამოვიბერტყე მხარნიო (38, №25582).

როგორც ვხედავთ, იახსრის მომავალი საყმო არა მხოლოდ მხილველია ამ მისტერიისა. არამედ მისი მონაწილეც არის: მისი შემეწეობით გარდაიქმნება იახსარი ჯვრად და მტრედის ალით გაფრინდება თავის საარსო ადგილისაკენ, სადაც ის წაიყოლიებს თავის საყმოს, როგორც ამბობს: „მანდით კარატეს ამოვედ, მანდ დავაქუჩენ ყმანია“. „მანდით“, ე. ი. აბუდელაურის ტბის ნაპირიდან, სადაც ადამიანთა ჯგუფმა პირველი საკლავის დაკვლით საყმოდ შექმნა თავისი თავი, მიიღო უფლება, გაჰყოლოდა თავის პატრონს დევებისაგან გაწმენილი მიწა-წყლისაკენ.

კარატი კარატეს მამე თოკი ზედ გასავალია,
 ასე გავიდე თოკზედა, ვერვინ მამკიდოს თვალია.
 ავისგორს შამამკიდოდით ჩემი პატარა ზარია,
 დავკრა, ხმა ახადს გავარდეს, გამოისახონ ჯვარია.
 რომ დადგენ ლოცვა-წირვაზე ჩემის პირქუშის ყმანია.
 მიღულეთ სალულე ქვაბი, ყმანო, გეწეროსთ ჯვარია (77, №94-იგ).

ავისგორზე, იახსრის საბოლოო სამკვიდრო ადგილზე ჩამოკიდებული ზარი, რომელიც იტყობინება მის დაბრუნებას ფშავის ხევზე, დევ-კერპთაგან გათავისუფლებულ მიწაზე, ეს „პატარა ზარი“ საყმოს მომხმობი ერთ შესაკრებელში, თავისი ხმის ბგერით მოუხაზავს საყმოს მის კუთვნილ ტერიტორიას.

კვრივი

მიწა-წყალი, სადაც საყმო სახლობს, წმინდა ადგილია, რადგანაც ის ჯვრის მიერ არის მოპოვებული და ამ მოპოვების ძალით გამოკვეთილია დანარჩენი სამყაროსაგან. ის წმინდაა ერთიანად, მაგრამ საყმო მასში განიცდის და აღიარებს ისეთ ადგილებს, რომლებიც განსაკუთრებული სიწმინდით არიან მოსილი. ამ ადგილებს საყმო *კვრივს* უწოდებს.

რა თვისების რეალობას აღნიშნავს *კვრივი* ანუ სამწერლო ენით, მკვრივი. „ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის“ თანახმად, მკვრივი არის „მჭიდრო და მყარი, მტკიცე, მაგარი“. რაიმეთი „სავსე და გატენილი“; ანუ ისეთი თვისებები ნივთისა თუ მოვლენისა, რაც უპირისპირდება დუნეს, ცარიელს, ფულუროს, და ა.შ. საბას განმარტებით, მკვრივი არის „ულრუო და უნახვრეტო“. ეს სიტყვა საყმოს საკრალურ ლექსიკონში ნიშნავს როგორც ფიზიკურ შეუღწევადობას, ასევე ზნეობრივ შეუვალობას, რომლის სიმბოლოდ ჯვართა ტერიტორიაზე დგას მკვრივად ნაგები კოშკები, სადაც შესვლა უბრალოდ შეუძლებელია იმის გამო,

რომ მათ არ გააჩნიათ შიდა სივრცე. ასეთ კომპლექსებს ეწოდებათ კვრივები. „კვრივი ქვიან იმიტომ, რომ ის აშენებულია კვრივად და შესასვლელი არა აქვს“ (60, 41). ფიზიკური შეუღწევადობა ზნეობრივი აკრძალვის მეტაფორაა. თუმცა, ასეთი ტერიტორია – ნაკრძალი არ არის შემოზღუდული რაიმე ხილული საზღვრით, მაგრამ მას საყმოს ცოცხალ განცდაში აქვს უხილავი საზღვარი, რომლის შიგნით სრულიად განსხვავებული რეალობა განიცდება. „კვრივი“, როგორც „ფუტუროს“ საწინააღმდეგო მოვლენა, მრთელია, მთლიანია. ეს არის ჭეშმარიტი სინამდვილე. ის არის, რომელიც არის ანუ ნამდვილი არსებობა.

კვრივი არის ჯვრის კვალი მიწაზე. ჯვარი ქმნის კვრივ ადგილს თავისი დაარსებით, როგორც მეტეორი, რომელიც ტვიფრავს მიწას, სადაც ის ეცემა. ამიტომაც კვრივი კომპლექსები დგას იმ ადგილებში, სადაც საყმო კულტის დასაბამში ჯვარჩენას ხედავს:

კვრივი ადგილია, სადაც პირველად ხატი მოსულა, იქ მერე თასს უდგამენ და ზედ ხატი დაჯდებოდა. კვრივს ვეძახით ადგილს, სადაც არ შეიძლება ადამიანის შესვლა, გინ კომპი იყოს, გინ სხვა ადგილი (6, 55).

მათურის მთავარანგელოზის ჯვარჩენის ანდრეზის თანახმად, ციდან სვეტად ჩამოსული ჯვარი ჯერ საყაჭის წვერზე „იკიდებს კოჭს“, მერე ეკლესიაში (ადგილის სახელია), ბოლოს კი იქ, სადაც ამჟამად კვრივები დგას; იქ ადამიანი არ შედის, ის იმდენად წმინდა და მიუკარებელი ადგილია, რომ ხუცესიც კი ვერ უახლოვდება მას და, როცა მისი განათვლაა საჭირო, სისხლიან თოვლის გუნდებს ესვრის მის კედლებს (38, №25502).

ჯვარი ავსებს თავისი არსით იმ ადგილას, რომელსაც ის საარსოდ ირჩევს; ჯვარჩენით ის „აკვრივებს“ ადგილს, „უხრწნელს“ ხდის მას. თავისი ონტოლოგიით ჯვრის კვრივს ანალოგია ჯვრისავე განძში აქვს, რომლის მითოსური სახე ყოველთვის ოქროდ არის წარმოდგენილი (მაგ., თამარის შეწირული ოქროს თასები ხახმატის კულტის დასაბამში და ლაშა-გიორგის ოქროს ჯვარი ლაშარის წმინდა გიორგიში). ს. ავერინცევი წერს, რომ ნივთიერების სიმკვრივე (плотность) და სიმჭიდროვე ოქროში უხრწნელობას ანიჭებს მას, რაც შესაძლებლად ხდის მის წარმოსახვას ხორცის განღმრთობის ემბლემად (113, 49). მართლაც, კვრივი შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ ოქროდ, რაშიც დაუნჯებელია ჯვრის საკრალური ძალა; ამიტომაც კვრივ ადგილებს, როგორც ოქროს, მოწიწებით ეკიდება კაცი, ერიდება მის დალახვას, თუკი ჯვრისაგან არა აქვს ნება მიღებული.

ვერცა ფშავი ვერცა ჰევსური, უკეთუ იშოვნოს ოქრო ანუ ვერცხლი, ვერარაიდ იხმარებენ თავისად, არამედ მიუძღვნის ლაშასჯვარსა (75, 533) –

წერს ვახუშტი ბატონიშვილი. აქ აღნიშნული ჩვეულებების უკან იმალება ონტოლოგიური კავშირი ოქრო-ვერცხლით წარმოდგენილ განძსა და კვრივს შორის, სადაც ჯვარია დაარსებული. როგორც ოქროს ვერ მოიხმარს საყოფაცხოვრებო მიზნებისათვის მოყმე, ასევე ვერ დალახავს ის ჯვრის კვრივებს, ვერ მოხნავს, ვერ დათესავს კვრივს. დალაკვა ადამიანური მოქმედებაა: ადამიანი თავის ყო-

ველდლიურობაში თავისი ყოფა-ცხოვრების ყოველი გამოვლინებით ტვიფრავს იმ მიწას, სადაც ის სახლობს. ადამიანი თავისი ნაბიჯებით, რაც ზნეობრივ შინაარსს იძენს, წარმოქმნის ნალაკს. მისი საცხოვრებელი, დ. გურამიშვილის სიტყვებით რომ გამოვხატოთ, „საწუთროს ფეკით ნალაკი“ მიწაა, რომელიც თავისი რღვევადი სტრუქტურით უპირისპირდება ჯვრის კვრივს. ნალახში, როგორც ადამიანის სამყოფელში, არის უკიდურესად დაცემული ადგილები, რომლებიც თავისი არსებით სრულიად უარყოფენ ჯვრის კვრივებს. ეს არის მიწის რიოში მდგომარეობა ანუ შერყვნილი და ყალბი, არანამდვილი მდგომარეობა.

ნალახიდან, ანუ კაცთა საცხოვრებელი ადგილიდან კვრივში შესვლა, რაც ყოველთვის დაკავშირებულია ზღურბლის გადალახვასთან, შეუძლებელია განწმედის გარეშე. ადამიანი უნდა ამალდეს ნალახიდან, რათა კვრივში შეღწევის უფლება მიეცეს; ამისათვის მას უნდა დაესვას კვრივის ანუ სიწმინდის ბეჭედი, რომელიც შეიძლება ჯვრის ნიშნით იყოს გამოხატული. საკლავის სისხლით „კელმკარ განათლული“ ხევისბერი შედის კვრივში, ან ქადაგი, რომელსაც „შაიყვანენ, საცა კვრივი, ბელელში დასმენ“ (68, 66). რიგითი ყმა განათვლით იპოვებს უფლებას, თუნდაც დროებითს, კვრივის დასალახად. არდოტის საყმოს დღეობაში – დატობაში ამგვარად იქმნება „მეზღენის“, ანუ ჯვარში ძღვენის მიმტანის სტატუსი:

მეძღვენს ხუცესი შუბლში თავის საკლავის სისხლით ჯვარს გაუკეთებდა. დატიობა იყო ოთხი დღე და ამ ხნის განმავლობაში ის პირს აღარ დაიბანდა; ისე უფროთხილდებოდა, რომ სისხლი არ გასცლოდა შუბლიდან და ჯვარი არ შერეულიყო. ამ ჯვრით მას უფლება ჰქონდა ყოველ დღით მისულიყო ჯვარში, დაეღია და ეჭამა. თუ შუბლზე სისხლის ჯვარი არ ექნებოდა, ისე ჯვარში მისვლა აკრძალული იყო და სისხლის ჯვარი ქონდა მარტო მეზღვენს. სისხლისჯვრიანები ისე თავისუფლად მიდიოდნენ და იქცოდნენ დღეობაში ჯვარში, როგორც ჯვრის გამძღონი იქცოდნენ და დასტურ-ხელოსნები (63, 146).

კვრივში შესულ ადამიანს განსაკუთრებული ქცევა მართებს. სინაის მთაზე ასულ მოსეს, რომელიც მისდა უნებურად კვრივებში მოხვდა, მოესმა უფლის გაფრთხილება: „ნუ მოეახლები აქა! წარიკადენ კამლნი ფერკთაგან შენთა, რამეთუ ადგილი ეგე, რომელსა სდგა შენ, ქუეყანა წმიდა არს“ (გამოსვლ. 3:5). მოსე აღმოჩნდა „წმიდა მიწაზე“ ანუ, უფრო ზუსტად, „წმიდა ნიადაგზე“ (ებრ. ადმათ კოდეშ). ქართული „კვრივი“ კარგად გადასცემს ებრაული საკრალური ცნების – „კოდეშ“-ის შინაარსს. მოსეს მსგავსად იქცევიან ხადაში ბეგოთ საღვთოზე მიმავალი მლოცველები: „ვინც იქ წავალის სალოცავად, იმ ადგილას ფეხშიშველი უნდა წავიდეს, ვერც სარტყელ, ვერც ქალმებ, ეგეთი წეს-წყობილებაა“ (40, 50). კვრივში შესული ადამიანი გაიშიშვლებს ფეხს, რათა საწუთროს ნალახი მტვერი არ შეიტანოს კვრივში. ეს სიმბოლური ქმედებაა. ვახუშტის ცნობით, ქვათახევის ტაძარში „არვინ შევალს ფერკცმულის, არამედ ფერკშიშველნი, სიწმიდისათვის“ (75,340). ასე იქცევიან მეომარნიც, როცა წმინდა რეალობასთან შეხება მოელოთ: „მაშინ განიშიშვლეს ფერკები მათი და წარიძღუნეს დროშა და აღემართნეს ორსა მას ქედსა მთასა ლომისისასა“ (96, 108); ხოლო ლომისის მთა და ხადას ბე-

გოთ საღვთო მითოლოგიისა და ხადის საყმოსათვის იგივე სინაის მთაა, სადაც უფალი ეცხადება მათ. ამიტომაც უნდა განიწმინდონ იქ ამავალნი, როგორც ის მღვდელნი, რომლებიც სინაის მთის კვრივებში დააპირებდნენ ასვლას უფლის სახილველად მოსესთან ერთად (გამოსვლ. 19:22). კვრივში მხოლოდ „კვრივი“ ადამიანი თუ შეაღწევს დაუსჯელად. „საზღვარი შემოუწერე ხალხს ირგვლივ და უთხარი: ეკრძალებოდა მთაზე ასვლას და ნუ მიეკარებით მის კალთებს. ვინც კი მიეკარება მთას, სიკვდილს ვერ გადაურჩება. ხელი არავინ მიაკაროს, თორემ ჩაიქოლება ან შუბით განიგმირება. გინდ პირუტყვი იყოს, გინდ კაცი, არავინ გადარჩება ცოცხალი“ (გამ. 19:12-13). ეს საზღვარი, როგორც ითქვა, უხილავია; ის თუმცა წარმოსახვითია, მაგრამ არანაკლებ შთამბეჭდავი, ვიდრე ხილული დაბრკოლება გზაზე, თუნდაც იყოს იგი მცველი ქერუბიმი იქცევისი მახვილით ხელში. უხილავი ზღურბლი საყმოს ცოცხალ განცდაშია ჩაბეჭდილი. ის მიჯნავს ხილულს უხილავისაგან, ადამიანურს ღვთაებრივისაგან, ხორციელს სულიერისაგან, დასახლებულს დაუსახლებლისაგან. აქ ვაწყდებით კვრივის პარადოქსს: კვრივი პრინციპულად დაუსახლებელია – ასეა ყველგან ტრადიციულ საზოგადოებებში. მაგ., ათენელი თავიანთი ქალაქის საკრალურ ცენტრს – წმინდა ჭალას, „შეუვალ“, „დაულახავ“, „ნაკრძალ“ და საბოლოოდ, „დაუსახლებელ“ ადგილად თვლიდნენ, სადაც ფეხის დადგმაც კი იკრძალებოდა (იხ. სოფოკლეს „ოიდიპოსი კოლონებში“) – მაგრამ მისი არსებობა, როგორც წმინდა ადგილისა, აუცილებელია დასახლებულ ტერიტორიაზე. ის, ჭეშმარიტად, ქვეყნის მარიაა, რომლის განქარებით იშლება, ირღვევა მიწა-წყალი, ნიადაგი, ქვეყანა, ადამიანთა საცხოვრისი.

მ. ელიადე წერს, რომ „კვრივი (the Sacred, „წმინდა“), როგორც სამყაროს შუაგული, საუკეთესო ადგილია, საითკენაც ადამიანი მიისწრაფვის საცხოვრებლად“ (154, 43). მაგრამ ეს ასე არ უნდა იყოს. მართალია, შუაგული საუკეთესო ადგილია მთელ სამყაროში, მაგრამ საშიში ადგილია და იქ სრულიად წარმოუდგენელია ადამიანის ცხოვრება; ეს არის ღვთიური ძალის გამოცხადების ადგილი, რომლის აურა იაკობმა სიზმარში იგრძნო და გამოფხიზლებულმა ამგვარად გაიაზრა:

არს უფალი ადგილსა ამას და მე არა ვიცოდე. და შეეშინა და თქუა: ვითარ საშინელ არს ადგილი ესე, არა არს სხუაი ესე, გარნა სახლი ღმრთისა და ესე ბჭე ზეცისა (დაბ. 28:16-17).

ყოფითი ადამიანი ასეთი ადგილის აღმოჩენის შემდეგ გარდაიქმნება რელიგიურ ადამიანად და, მისგან საღვთო შიშით უკუქცეული, კვლავ უბრუნდება მას, როგორც თავყვანისმცემელი. თავს იჩენს წმინდა ადგილი ანუ კვრივი და იბადება მისი პირველი მლოცველი. ეს ადგილი ტაძრის წინასახე ხდება.

აღდგა იაკობ განთიად და აღილო ლოდი იგი, რომელი ედგა სასთუნალად, და აღმართა იგი ძეგლად და დაასხა ზეთი თავსა მის ლოდისასა. და უწოდა სახელი ადგილსა მას სახლი ღმრთისა (დაბ. 28:18-19).

ამ ადგილზე, რომლის ჭეშმარიტი ხატი მხოლოდ ჩვენებაში შეიძლება ყოფილიყო ხილული, ჩაისახა ამ კაცის, იაკობის, პირადი რელიგია, რომელიც მო-

მავალში მთელი მისი შთამომავლობის რელიგიად უნდა გამხდარიყო, რაც ჩანს მისსავე სიტყვებში:

და აღთქუა აღთქუმა ახალი და თქუა: უკუეთუ იყოს ღმერთი ჩემ თანა და დამიცვეს მე გზასა მას, რომელსა მე მივალ და მცეს მე პური ჭამად და სამოსელი შემოსად, და მო-მაქციოს მე ცოცხლებით სახლსა მამისა ჩემისასა, იყოს უფალი ჩემი ღმერთად ჩემდა, და ლოდი ესე, რომელ აღვიდგი ძეგლად, იყოს სახლად ღმერთისა ჩემისა და ყოვლისაგანი, რაოდენი-რა მომცეს მე, ათეული მივსცე მას (დაბ., 28:20-22).

კვრივი ადგილი, ამ აზრით, ადამიანის აღმზრდელია და ამიტომაც აუცილებელი ელემენტია ტერიტორიისა. ის რელიგიის დასაბამია, მაგრამ ამავე დროს სამშობლოს გრძობის დასაბამი და წყაროც არის. კვრივიდან სწავლობს ადამიანი იმ ადგილს, იმ მიწის სიყვარულს, როგორც კარგად შენიშნავს ვაჟა-ფშაველა ერთ თავის მოთხრობაში: „ეს ადგილი თავის ნანგრევებით შექმნილია ხალხის სულიერ, ზნეობრივ აღმზრდელად. ერმა თუ წმინდა ადგილის ისტორია კარგად იცის, არ არის საჭირო დააჯერო ხალხი და უქადაგო, რომ ეს ადგილი წმინდაა, ღირსი ხსოვნისა, პატივისცემისა, რადგან თითოეულ მათგანს დიდად სწამს, ამ ნანგრევებში, ამ დახვავებულ ლოდებს შორის ძლიერი, ყოვლადშემძლებელი ღვთიური სული განისვენებს და ყველა იმათგან, ვის წინაპართაც ულოცნიათ ეს სალოცავი, შთამოებამაც ილოცოს – მართავს ძღვენი – ხარი თუ ცხვარი, სანთელი, ქადა-ხმიადი, რათა არ მოველინოს ხატის რისხვა, არ „მოამიზევოს“ (27, 84).

მართალია, კვრივი, როგორც ითქვა, გამორიცხავს ადამიანის დასახლების აზრს, მაგრამ ის აუცილებელია ადამიანთა საცხოვრისისათვის. მაგრამ კვრივის პარადოქსი ის არის, რომ ის, ადამიანთა საცხოვრისის ანტიპოდი, იქმნება სწორედ ადამიანის დასახლების შუაგულში. ეს შეიძლება არ იყოს წესი, მაგრამ ხშირად ხდება ასე, რის გამოც ამგვარი ხასიათის კვრივჩენა ერთი ტიპის საკმაოდ გავრცელებული ანდრეზის შინაარსად არის ქცეული.

საყმოს მიწა-წყალი კვრივჩენის მუდმივ მოლოდინშია. პოტენციურად ყოველი ადგილი შეიძლება იყოს კვრივი, რადგან მთელი მიწა-წყალი ჯვარს ეკუთვნის, სადაც მან თავისი ხელით დაასახლა საყმო. ის ხშირად თავს იჩენს მათ შუაგულში, გაარღვევს მათ საცხოვრებელს, რისი შედეგია ნასახლარები („ნახლარები“) და ნაციხვარები, მიტოვებული ადგილები, რომელთა უპატრონობა აღძრავს ფიქრს მათ უხილავ პატრონზე, რომელიც საყმოს წარმოდგენით მხოლოდ ჯვარი შეიძლება იყოს. ადამიანისაგან მიტოვებული სახლ-კარი და ციხე ინგრევა, მაგრამ ის არ უბრუნდება ბუნებას, არ იქცევა ქაოსად ადამიანური კულტურის მიმართ, არამედ, პირიქით, მისი არსებობა უფრო მაღალ საფეხურზე ადის, რაკი მას საყმოს შეგნებაში ატყვია ჯვრის ხელი. მასზე დევს ამიერიდან ჯვრის მძიმე ხელი. ეს მძიმე ხელია, კვრივად რომ ხდის მას.

სადაც წყდება ადამიანის ცხოვრება და აღებულია ადამიანის ხელი, იქ იწყება ჯვრის არსებობა. ასეთ ადგილებს ეწოდება ბუხრეული ანუ „გაბუხრებული“ ადგილები. შემჩნეულია, რომ კვრივი ადგილები ხშირად სწორედ ბუხრეული ად-

გილებია. ბუხრეული, როგორც ტერმინი, ორ ასპექტს გამოხატავს: ადამიანური, ყოფითი თვალთახედვით, ის არის დაწყევლილი ადგილი (ძველი აღთქმის *ხერემი*), ჯვრის თვალთახედვით კი წმინდა ადგილი (*კოდეშ*). ჯვარი ართმევს ადამიანს ადგილს და წმინდად აქცევს მას. კვრივის მნიშვნელობით საყმოს მეტყველებაში იხმარება აგრეთვე *ბორტი*² – გაბალახებული მიწა, ყამირი, ან უხნავი ან ნახნავი და მერე გაბალახებული (98, 195). ადამიანის საცხოვრებელი ან ყანა უბრუნდება ხელუხლებელ და ყამირ მდგომარეობას, გადადის ისეთ ზონაში, რომლის გადალახვა სამარადისოდ ეკრძალება ადამიანს. კვრივი, ბუხრეული, ბორტი – სამუდამოდ ხელშეუხებელი და დაულახავია საყმოსათვის, როგორც მის მიერ თავისი პატრონისათვის მსხვერპლად გაღებული სამკვიდრებელი, რომელსაც ის უკან ველარ დაიბრუნებს უკუნიით უკუნისამდე. *შეწირვის* თავდაპირველი მნიშვნელობაც ხომ იმაში მდგომარეობს, რომ საყმოს მიერ სალოცავში მიტანილი „გაწირულია“ ანუ დატოვებულია იქ ჯვრის საკუთრებად, სამარადისოდ.

კვრივის აღმოჩენა

კვრივი ისეთი რეალობაა, რომლის აღმოჩენა არ არის დამოკიდებული ადამიანის ნებაზე. როგორც აუცილებელს საყმოს მიწა-წყლისათვის, მას აღმოაჩენს იგივე ძალა, რომელმაც მიწა-წყალი მისცა საყმოს. ეს ძალა არის ჯვარი. კვრივი შეიძლება განიმარტოს, როგორც მონაკვეთი მიწისა, რომელზედაც დადებულია ჯვრის ხელი. კვრივის გამოჩენა ამიტომაც არის ირაციონალური, ადამიანისათვის გაუგებარი; ის მოულოდნელია, თითქოს გაუმართლებელიც კი. ტერიტორიის სრულიად უმნიშვნელო, ფიზიკური თვალისათვის სრულიად განუზრჩველ მონაკვეთზე გადმოდის ქარიზმა და გამოარჩევს მას სხვა ადგილებისგან, როგორც ჯვარი გამოარჩევს საყმოდან თავის რჩეულს. ისევე, როგორც ადამიანი თავის თავს ვერ აირჩევს ჯვრის რჩეულად, ასევე არ შეუძლია მას თავისი ნებით, ჭკუაგონების მოხმობით აირჩიოს კვრივი, გამოარჩიოს ის მიწა-წყალი სხვა ნაკვეთებისაგან. თუ, ცხადია, ეს ადამიანი თავად არ არის დაჭერილი ჯვრის მიერ და არ მოქმედებს ჯვრის ნებით; მაშინ ის არც ეკუთვნის თავის თავს, როგორც ბუნების მოვლენა ან პირუტყვი, რომლებიც, როგორც წესი, მთავარი პერსონაჟებია კვრივიჩენის ანდრეზებში. კვრივი ადგილის მიგნება მინებებულია უგუნური არსების გუმანზე, რადგან სწორედ გუმანია ერთადერთი შეუცდომელი: ცხოველის ალლო, გუმანი, რომელიც ცხადდება მის ქცევაში, მოძრაობაში, სვლაში, ხმაში – არის ის არხი, რომელშიც უნდა იდინოს ღვთიურმა ნებად.

ხარი, ყორანი, მტრედი – აი, ის არსებანი, რომელთაც სწორედ თავიანთი უგუნურების ძალით ეკისრებათ ისეთი მისია, რასაც ბრძენკაცი ვერ კისრულობს. ამის საუკეთესო მაგალითებს იძლევა ეკლესიებისა და სალოცავი ადგილების ან-

2 კვრივ ადგილს სანეში (გუდანის „მთაწმინდა“) „ბორტის ნაკვეთი“ ეწოდება, რომელიც არც იხვნება და არც ითესება; მოწმიდარის გარდა, ვერავინ შევა იქ, საქონლის გამოსადენადაც კი (64, 715).

დრეზები, რომლებიც ფართოდ არის გავრცელებული მთელ მსოფლიოში და, კერძოდ, საქართველოს მთასა და ბარში.

თავისუფლად გაშვებული უღელი ხარი მიაგნებს იმ ადგილს, სადაც ხალხმა ეკლესია უნდა ააგოს ან ხატი უნდა დაასვენოს (ამგვარად იქნა აღმოჩენილი კალის ზემოთ ლაგურკას ადგილი, სვანეთში), ან დაარსდეს რომელიმე წმინდანის სალოცავი (წმ. მაქსიმეს სალოცავი ლეჩხუმში); პირუტყვის გაუაზრებელი მოქმედება-სვლა გადაწყვეტს ხალხის საგონებელს, რადგან პირუტყვის სვლაში თუ დადგომაში ის ხედავს წმინდანის ნების გამოვლინებას. პირუტყვის ქცევის უნებური საკრალურობა უფრო თვალსაჩინო ხდება, როდესაც ის მოულოდნელად აღმოუჩინებს ადამიანებს წმინდა, კვრივ ადგილს. აი, სრულიად უპრეტენზიო, მაგრამ მნიშვნელოვანი იდეის შემცველი ანდრეზი აჭარული ფოლკლორიდან: ჯანსაღი ხარი ვერ აღწევს იმ ადგილამდე, სადამდისაც ხალხი საქონელს დენის და სადღაც, შუა გზაში ეცემა. დაცემის ადგილი საყურბანე (მსხვერპლის შესაწირავ) ადგილად შეირაცხება. ამ ტიპის ანდრეზებში ხშირად ხარის არა მხოლოდ შეჩერების, არამედ სიკვდილის ადგილია გამოცხადებული კვრივ ადგილად. ასევე კვრივი და გამორჩეულია ის შუალედები გზაში, სადაც ყოვნდება, ისვენებს ხარი. ამ მოტივზეა აგებული ლომისის, ხევის სპარსანგელოზის, ძარწემის წმინდა გიორგის და სხვა მოტაცებული ხატების უკანდაბრუნების ანდრეზები. მოტაცებულმა ხატმა გზა უნდა გაიკვილოს უცხო ქვეყნიდან, უნდა მოძებნოს, ხელახლა აღმოაჩინოს თავისი საარსო ადგილი – კვრივი. იმ შვიდი ათასი კაციდან, რომელიც ხატთან ერთად უნდა დაბრუნდეს ტყვეობიდან, არავინ გამოჩნდება, რომ წარუძღვეს ხატსა და ხალხს და შეუცდომელი გზით მიიყვანოს თავის ადრინდელ საარსომდე. ანდრეზში ხატის ტრანსპორტად გამოჩნდება ხარი, რომლის რქებზე უნდა იყოს ხატი დასვენებული. აქედან უნდა ჩანდეს, რომ ანდრეზის შემოქმედის თვალსაზრისით ხარი გზას იკვლევს არა საკუთარი ნებით, არამედ ხატის ნებით. ხატს მოჰყავს უკან ხარი და შვიდი ათასი ტყვე ქართველი. ხარი თითქოს გაივლის ხატის საკრალურ გზას და შეყოვნებით მონიშნავს კვრივებს, სადაც მოგზაური ხალხი მგზავრი ხატის ნიშებს აღმართავს.

გამოუძღვება ეს ხარი, სადაც დაწვებოდის და დაისვენებდის, ყველგან ნიში ააშენეს. ფასანაურის აქეთაცაა ნიში, მემრე რო მოვიდა, აქაც (მლეთას), აქაც დაისვენა, აქაც ნიში დადგეს. წვერზე რო მოვიდა, იქ განისვენა სული, გასკდა (40, 114).

ანალოგიურია ძარწემის წმინდა გიორგის ხატის დაბრუნების ანდრეზიც: ხატი ლეკეთშია დატყვევებული და აზარალებს ხალხს. მოლას ეცხადება ხატი, მოზერის რქაზე მიმაკარით და ნებაზე გამიშვითო. „მიაკრეს ხატი მოზერის რქებს და გაუშვეს მოზვერი. მიდის მოზვერი, ხატი გზას უჩვენებს. მივა ძარწემში, თავის ძველ ადგილზე და ერთი ასკილის ძირში დაისვენებს. ძარწემელ მღვდელს დაესიზმრება ხატი, რომელიც ეტყვის: მოძებნეთ და სადაც მნახავთ, იქ ამიშენეთ ეკლესიაო. მღვდელი გაგზავნის ხალხს. იპოვიან რქებზე ხატმიკრულ მოზვერს. მოხსნიან თუ არა ხატს, მოზვერი იმწამსვე მოკვდება („გასკდა“). იმ ადგილას

ააშენებენ ეკლესიას და დაასვენებენ წმიდა გიორგის ხატს“ (99, 212). ამავე მოტივებზეა აგებული რკონის ღვთისმშობლის ხატის ანდრეზიც (3, 115). თუ ხარი არ კვდება, მას მსხვერპლად სწირავენ; თუ ურემია, ურემს შეშად ხმარობენ საკლავის მოსახარმად; მსხვერპლის შეწირვის ადგილზე კი ხატი არსდება (53, 252).

ამ ტიპის ანდრეზების არქეტიპს ვადასტურებთ ძველ აღთქმაში, სადაც მოთხრობილია ფილისტიმელთა ქვეყანაში დატყვევებული ღვთის კიდობნის დაბრუნების ამბავი: მისანთა რჩევით ფილისტიმელები ორ მეწველ ძროხას შეაბამენ ურემში, ზედ ღვთის კიდობანს დაადებენ და თავის ნებაზე მიუშვებენ პირუტყვს. ძროხები გადალახავენ ისრაელის საზღვარს და ერთ-ერთი ისრაელიანის ყანაში შეჩერდებიან; ხალხი კიდობანს გადმოასვენებს ურმიდან, ურემს შეშად დაჩხვავს, ძროხებს კი მსხვერპლად შესწირავს. ეს ადგილი ჩაითვლება კვრივ ადგილად, სადაც კარგა ხანს იქნება კიდობანი დასვენებული (I მეფ., 5-6).

მიუხედავად იმ ავბედითი რეპუტაციისა, რომელიც აქვს ყორანს ხალხურ სიტყვიერებასა და ყოფაში, ერთი მოხეური თქმულება მას უკავშირებს ხევის უპირველესი სიწმინდის, სამების ტაძრის აშენებას, უფრო სწორად, სატაძრე კვრივი ადგილის აღმოჩენას. რაც სამმა ქართველმა (ქართლის, კახეთისა და იმერეთის) მეფემ ვერ გადაწყვიტა, წყვეტს შავი ყორანი თავისი ბუნებრივი მოქმედების მეშვეობით; რადგან ის ატარებს ღვთიურ ნებას. ბრძენი მცხეთელი ბერიკაციც კი უძღურია ირაციონალურის (რაც კვრივის მიგნებაში მდგომარეობს) წინაშე. მაგრამ ბერიკაცს შესწევს რჩევის უნარი: მან უწყის ყორნის ზნე და ის ჭეშმარიტება, რომ მისი ბუნებრივი ქცევის წიაღ, მის უკან, წმინდა სამების ნება მოქმედებს. მცხეთელი ბრძენკაცი ურჩევს მეფეებს: „მეფენო, ფურბერწი დაჰკალით და მისი სამგორველი (მენჯის ნაწილი) სოფლის ბოლოს დააგდეთ, მოვა შავი ყორანი და, სადაც მას გამოხრავს, სამებაც იქ ააშენეთო“: ასეთ უცნაურ რჩევებს მხოლოდ ბრძენი ხალხი იძლევა ზღაპრებში ან იმგვარი შეგნების საზოგადოებაში, სადაც არსებობს რწმენა იმისა, რომ ყოველი არსი თუ მოვლენა – ქვა იქნება, ფრინველი თუ ჭექა-ქუხილი – ემორჩილება უზენაესის ნებას. ყორანს მიაქვს განზრახ დაგდებული სამგორველი და ყველგან, სადაც იგი მის გამოსახრავად დაჯდა, ხალხს ჯვარი ან ნიში აღუმართავს სამების სახელზე. მთავარი ტაძარი ანუ სამების მთავარი კვრივი, მისი საარსო იქ აშენდა, სადაც ამ გრძნეულმა ფრინველმა საბოლოოდ გამოხრა ძვალი და მიაგდო, წავიდა რა თავისი გზით (53,226-7).

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში გავრცელებულია თქმულება ყვავზე, რომლის თავგანწირული საქციელი „აფუძნებს“ კვრივ ადგილს, სადაც სასწაულის მხილველი ხალხი აშენებს ეკლესიას, რომელსაც ამ შემთხვევის აღსანიშნავად „ყვავისაყდარი“ შეერქმევა (99, 247; 103,126-7; 84,304-5).

მტრედს, როგორც ჯვრის ნიშანს, და მის აღეს, პირდაპირი და ბუნებრივი კავშირი აქვს კვრივ ადგილებთან, მათ აღმოჩენასთან. სადაც მტრედი დაჯდება, ის უეჭველად გამორჩეული ადგილია. მტრედი მონაწილეობს ალავერდის ტაძრის დაფუძნების ანდრეზში, რომელიც ჩაწერილი აქვთ კ. კოსხა და ო. სპენსერს საქართველოში მოგზაურობის წიგნში (48,250).

მოვიყვან ერთ თუშურ გადმოცემასაც დანოელთა ხატის დაარსების შესახებ, რომელიც თავისი შინაარსით მოგვავაგონებს ხევის სამების დაარსების ანდრეშს, ოღონდ აქ ყორანს ენაცვლება მტრედი მისი ბუნებიდან გამომდინარე ყველა ცვლილებით. როცა დანოს მოსახლეობამ გადაწყვიტა სოფლის ახლოს გადმოეტანა ჯვარი, მიმართა მტრედს, როგორც საჯვარე ანუ კვრივი ადგილის „აღმომჩინ“ ფრინველს. აი, ჩანაწერიც, როგორც ის მოსმენილი იქნა:

წინავე დანოელებს სოფლის თავში ჯვარ არ ჰყვანდივ. მემრ მემბვ, რომევ აშტოთა გამოვიყვანოთავ, სოფლის თავშითა კარგადა გვიპატრონებსავ. ერთ ტრედ დეჭირ დანოელებს. გეშე ის აშტოთად. ეს სიაც დაჯდება, იქ დავაწესოთავ ცხვა ჯვარივ. ის ტრედიც სოფლის თავში, გორზე დამჯდარიყვ, ჯვარ კიდენ მაგრ გამეყვან აშტოთად: ერთ კაცს დროშა გედვ მკარზე, სანთელ-ზედაშე ეღვ, ერთ ბებერ დიაც უკვენ გახყოლივ ტყავის კალთაების ბარტყუნით: „გამოქში, გამარჯვებულოვ, გამოქში, გამარჯვებულოვ“ იმ დლითა ხყავის დანოელებს ახალჯვარი (ჩაწერილია სოფ. დანოში ე. თათარაიძის მიერ 1980 წ.).

ეს სცენა თავისი მოქმედებებით და რეალიებით – მტრედი, კაცი დროშით მხარზე, სანთელ-ზედაშე, ბებერი „ნაწმინდური“ დიაცი და მისი შეძახილი „გამარჯვებულო“ (ღვთისშვილთა ეპითეტი, რომელიც გვახსენებს იმ ბრძოლებს, საიდანაც ისინი გამარჯვებულნი გამოვიდნენ), მცირე მასშტაბით წარმოგვიდგენს ჯვართა დაარსების პრეისტორიულ სურათს. აქ კვრივის ტერიტორიის აღმოჩენა ემთხვევა ჯვრის დაარსებას; სიტყვები „იმ დლითა ხყავის“ მიგვანიშნებს, რომ ჯვარმა მიგნებული ადგილი სამარადისო სამკვიდრებლად აირჩია. თუ ანდრეშის სულისკვეთებით გავიმსჯვალებით, უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს აქტი საყმოსა და მისი ტერიტორიის დასაბამში პოულობს ადგილსა და დროს, ანდა ამით უნდა იწყებოდეს მისი განახლება.

ჯვარჩენა (იფანი კვრიაში)

ის ადგილი, სადაც სალოცავი არის დაარსებული, საყმოს შუაგული ადგილია, საიდანაც იფინება სიწმინდე მთელ საყმოზე, რომელიც განსახლებულია ჯვრის თვალსაწიერზე, მისი ზარის ხმის საწიერზე, ცხოვრობს ღვთისშვილის მიერ მოპოვებულ მიწა-წყალზე, როგორც მისი მკვიდრი ანუ ნამდვილი ყმა. აქ მივადევით ჩვენ შუაგულის პრობლემას საყმოს არა მხოლოდ საკრალურ, არამედ ყოველდღიურ ყოფაში.

ამ შუაგულის კლასიკური განსახიერებანია მთელი ფშავისთვის ლაშარის მუხა და ხევსურეთში ხმალას ალვის ხე, რომელსაც, ანდრეშის თანახმად, წმინდა მირონი სწვეთავდა გამუდმებით და იქვე, მის ძირას ჩამარხულ ქვევრებში გროვდებოდა, რათა იქიდან მთელი ხევსურეთის სალოცავებში განაწილებულიყო. ადგილი, სადაც მირონის წყაროა, წმინდა საყმოს შუაგულად უნდა ვიგულოთ, როგორც მთელი ქრისტიანული საქართველოსთვის სვეტიცხოველი, რომელიც, საეკლესიო ლეგენდის თანახმად, მირონმდინარი ალვის ხის ადგილზეა აგებული.

ლაშარის მუხა კი იმით იყო შესანიშნავი, რომ ის ოქროს შიბით იყო ცას გამობმული და ამ შიბით, როგორც იაკობის ნახილვეები კიბით, მორიგე ღვთისადმი ძღვენის ასატანად ადი-ჩამოდოდნენ ღვთისშვილები. მიწიდან საყმოსგან აჰქონდათ მსხვერპლის კვამლი და ლოცვა-ვედრება, ციდან ჩამოჰქონდათ საყმოსათვის მაღლი და წყალობა. ცხადია, ის ხე, რომელიც აერთებს ცას და მიწას, სამყაროს შუაგულშია ამოსული.

ანდრეზულად არ შემორჩენილა ხსოვნა იმისა, თუ როდის დაირგა ან აღმოცენდა ღვთის ნებით ფშავისა და ხევსურეთის ამ შუაგულში მუხა და ალვის ხე. მათ, შესაძლებელია, კოსმოსის დასაბამში უდგათ ფესვები. ხოლო ეს ის ხანაა, რომელიც საყმოს ცნობიერების მიღმაა დარჩენილი, ის არ ეკუთვნის საყმოს ისტორიას, მაგრამ საყმოს ახსოვს სხვა ხეების ამოსვლა, რომლებიც ცალკეული საყმობების შუაგულ ადგილებში დგას.

სოფოკლეს „ელექტრაში“ მოთხრობილია მოახლოებული შურისგების წინათ-გრძნობით მოცული კლიტემნესტრეს სიზმარი:

ამბობენ, უნახავს მამაჩვენი, კვლავ სამზეოზე გამოცხადებული. თურმე კერაში თავისი კვერთხი ჩაურჭვია, რომელიც მას ოდესღაც ხელთ ეპყრა, ახლა კი ეგის-თეს ხელშია. მაღლა აზრდილა ტოტებშეფოთვლილი და მთელი მიკენი დაუჩრდილავს (სტრ. 417-423).

შემაშფოთებელია ხის აღმოცენება კერაში, სადაც ცეცხლი უნდა ენთებოდეს. სიზმარი, ცხადია, საბედისწეროა და კეთილს არაფერს მოასწავებს მისი პატრონისათვის. კვერთხი აგამემნონისაა და მისი განედლება და შეფოთვლა იმას უნდა მოასწავებდეს, რომ აგამემნონი დაბრუნდება; რომ მოვა პატრონი და დაეპატრონება კვლავ თავის კერას, რომელიც ამ სიზმარში მთელი მიკენის განსახიერებაა. მაგრამ აგამემნონი არ არის ცოცხალთა ქვეყანაში, ის მიწაშია; და სწორედ იმის გამო, რომ ის მიწაშია, მან ააფესვიანა ის ხმელი კვერთხი იმის ნიშნად, რომ ორესტე – მისი ნორჩი ნერგი – გასწევს აგამემნონობას, რომ მიკენის მიწას აგამემნონი მოველინება ორესტეს სახით. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, აგამემნონი აფოთლებული კვერთხის სახით ბრუნდება ქვეყანაში, როგორც მისი ღვთიური პატრონი, როგორც გმირი – ჰეროს (ძველი ბერძნული მნიშვნელობით), როგორც სალოცავი. კვერთხის კერაში ჩარჭობა და მისი ხედ აღმოცენება იმასაც ნიშნავს, რომ ადგილის ცრუ პატრონმა უნდა დატოვოს კერა და დაუთმოს მის ჭემმარიტ პატრონს.

შესაძლებელია, ამ სიზმრის სიუჟეტი დამოუკიდებელი სახით არსებულყოფილ საყმაროში, როგორც გარკვეული სიმბოლიზმის შემცველი მითოსი; თუმცა მისი კვალი არ ჩანს დღემდე შემორჩენილ წერილობით წყაროებში. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ მას არც კი შემოულწევია მწერლობაში ზეპირსიტყვიერების სფეროდან. მისი არსებობის ერთადერთი დადასტურება სიზმრის სახით სოფოკლეს დრამაშია. იმ სიმბოლიზმის მიხედვით, რომელიც მას სიზმარში აქვს დაკისრებული, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ის მიკენის დაარსების მითოსი ყოფილიყო, როგორც ლოკალური განსახება კოსმოგონიური მითოსისა, სადაც სამყაროს დასაბამში უზარმაზარ, მთელ ქვეყნიერებაზე ტოტებით გადმომხობილ ხეს ვხედავთ

(გავიხსენოთ თუნდაც სკანდინავიური იგდრასილი-იფანი, როგორც საერთოინდოევროპიული არქეტიპის ერთი კერძო გამოვლენა).

კლიტემნესტრეს სიზმრის იგივეობრივ სიუჟეტზეა აგებული აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში გავრცელებული ერთი ტიპის ანდრეზი, რომელსაც, როგორც ჯვარჩენის ამსახველ სიუჟეტს, საყმოს დასაბამში გადავყავართ. მას მარტივი კომპოზიცია აქვს და თითქმის არ გააჩნია ვარიანტები: მისი არქეტიპული სახე ცხადად ჩანს ნებისმიერ ვარიანტში. სქემა ასეთია: კერაში ამოდის იფანი (ხშირად გველიც ამოჰყვება) იმის ნიშნად, რომ ამ ადგილს ღვთისშვილი დაეპატრონა და ოჯახმა უნდა დატოვოს სახლი. ეს ადგილი ჯვრის კვრივი ხდება. აი, ამ ანდრეზის ნიმუში ცოცხალი მონათხრობის მიხედვით (ამბავი ეხება გუდანის ჯვრის დაარსებას):

იქ დიდ სოფელ ყოფილას. მაში ჯვარ არ ყოფილ. ერთხან ერთის კავკაზაურის სახლის ყვერფში იფნ ამასულ. კავკაზაურს იფნ მაუჭრავ. მეორეს დღეს ის იფნ იქავ ამასულა, ისიც მაუჭრავ. მესამე დღეს ამასულ იფნი-დ' თან გველ ამახყოლივ. კავკაზაურს იფნიც მაუჭრავა-დ' გველიც აუკაფავ (91, 391).

ყვერფში (კერაში) ამოსული იფანი გუდანის ჯვრის გამოჩენის მომასწავებელია. მაგრამ ამ შინაარსის ანდრეზი მხოლოდ გუდანის ჯვრით არ არის შემოფარგლული. ამოა იმის ძიება, თუ პირველად რომელი ჯვრისა და საყმოს დაარსება გადმოსცა ყვერფისა და იფნის სიუჟეტმა, მაგრამ ფაქტია, რომ მისი გავრცელების სფერო გაცილებით ფართოა, ვიდრე ჯვართდაარსების და ჯვარჩენის სხვა რომელიმე ტიპის ანდრეზისა. კერაში იფნის ამოსვლით იჩინა თავი და დაარსდა გუდანის საღვთოს გარდა – ხევსურეთში ნაკარელას ღვთისმშობელი, შუბნურის წმ. გიორგის ჯვარი (ლიქოკი), რომის მთავარანგელოზი, უკანკაღუს ადგილის-დედა, ხახაბოს წყაროსგორული წმ. გიორგი, ფშავში ცაბაურთის ღვთისმშობელი, გოგოლაურთის დედაღვთისმშობელი და სხვანი. ამ ანდრეზს აქვს ტენდენცია გავრცელდეს ყველა მნიშვნელოვან ჯვარზე და იქცეს ჯვარჩენის ზოგად ანდრეზად აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სინამდვილეში. ვ. ბარდაველიძის ცნობით, ამ შინაარსის თქმულება ფიქსირებულია ზოგიერთ ჩრდილოკავკასიელ მთიელთა შორისაც (5, 106, შენ. 30).

ანდრეზის აუცილებელი ელემენტებია: კერა, იფანი (იშვიათად ნაძვი) და გველი; იფნის სამგზის ამოსვლა და სახლის პატრონის მიერ მისი მოჭრა, გველის აკაფვა; ოჯახის ამოწყვეტა. ეს უკანასკნელი მომენტი სხვადასხვაგვარად არის წარმოდგენილი ვარიანტებში. ჯვარი სჯის ურჩ მოსახლეს ან ავადობით, ან სხვა რამ ფათერაკით; ოჯახი განწირულია დასაღუპად, მაგრამ არის შემთხვევები, როცა ის დროულად გაეცლება ძველ სამოსახლოს. მატნელი ასათაშვილები, წარმოშობით უკანაფშავლები, ამ სახით ინახავენ კერაში ხის ამოსვლის ანდრეზს, რომელიც განმარტავს უკანაფშავიდან მათი გადმოსახლების მიზეზს: მამა ავალეზს შვილს ცეცხლის დანთებას საღამოხანს. ბავშვი მიდის ცეცხლის დასანთებად, მაგრამ კერაში ფიჭვი (თუ ნაძვი) დახვდა ამოსული. შვილი მამის რჩევით წვერს გადაუგრებს ფიჭვს და დაანთებს ცეცხლს. მეორე საღამოს იგივე

მეორდება, ფიჭვი უფრო მეტად არის გაზრდილი, მაგრამ მაინც დაინთება ცეცხლი. მესამე ღამეს ოჯახის უფროსს სიზმარში ჯვარი გამოეცხადება და უბრძანებს აყრას; ოჯახი სხვა ადგილას სახლდება; მის ნასახლარში ღვთისშვილი გაიჩინს თავის საარსოს. მთხრობელნი ამ ანდრეზულ პირთა სახელებსაც კი არ იგიწყებენ: მამა იყო ბერხუნდი, შვილი – გიორგი. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ჯვრის დაარსების საერთო ანდრეზი ერთი საგვარეულოს ანდრეზად არის ქცეული. აქ არ ფიგურირებს გველი, რომელიც ჩვეულებრივ კერაში აღმოცენებულ ხეს ამოჰყვება ხოლმე. შესაძლოა, ამიტომაც არა აქვს ტრაგიკული დასასრული უკანფშაველი ასათაშვილების მონათხრობ თქმულებას.

გარკვეული აზრია იმაში, რომ ეს ანდრეზი თავის არქეტიპში სწორედ ტრაგიკული ამბის – ოჯახის თუ საგვარეულოს გაწყვეტის გადმომცემია. ითქვა, რომ ჯვრის ურჩი ოჯახი სხვადასხვაგვარი სიკვდილით იღუპება. როგორც ჩანს, გველის ამოსვლა მესამე დღეს ხესთან ერთად არ უნდა იყოს შემთხვევითი ეპიზოდი. ხშირ შემთხვევაში ყვერფისა და იფნის ანდრეზს ამგვარი გაგრძელება აქვს: მას შემდეგ, რაც მოიჭრა მესამედ ამოსული იფანი და აიკაფა მასზე ამოყოლილი გველი, ოჯახი შეკრებილია ყვერფის გარშემო და ელოდება კერძს, რომელიც იხარშება საკიდელზე ჩამოკიდებულ ქვაბში. გველი ზემოდან ჩამოჰყვება საკიდელს, ჩაძვრება ქვაბში და კერძთან ერთად იხარშება. კერძი წამლავს ყველას, ვინც კი მას პირს დააკარებს. გადარჩებიან მხოლოდ მისი უჭმელნი – ოჯახის რძალი და აკვნის ბავშვი. ზოგიერთი ვარიანტით, უენო ბავშვი ხედავს, როგორ ჩაძვრა გველი ქვაბში, ამიტომ არ ეკარება კერძს. სხვა ვარიანტით, დედაც ხედავს, მაგრამ ვერ არწმუნებს ოჯახის წევრებს, რადგან ისინი ჯვრისაგან არიან თვალაბმულნი. ერთმანეთს უპირისპირდებიან მეტყველნი, რომლებსაც თვალის ჩინი წართმეული აქვთ, და მხედველი ჩვილი ბავშვი, რომელიც ვერ მეტყველებს (გავისხენოთ მორის მეტერლინკის „ბრმები“). ეს ბავშვი, როგორც უცოდველი, გვარის გამაგრძელებელი შეიქნება, იმ საგვარეულოსი, რომელიც ახლადჩენილი ჯვრის საყმოდ უნდა ჩამოყალიბდეს.

ყვერფის წიაღიდან იფნს ამოყოლილი გველი, რომელიც აკაფეს ჯვრის ურჩებმა, ახლა იმ სამგზის მოჭრილი იფნივით აღორძინებული, ზემოდან ჩამოჰყვება საკიდელს, როგორც სასჯელი ურჩობისათვის. თუმცა ქვაბში ჩამძვრალი გველის ამბავი დამოუკიდებლადაც არის გავრცელებული ზეპირსიტყვიერებაში, მაგრამ ყვერფ-იფნის ანდრეზს ის ორგანულად უკავშირდება.

ანდრეზული თვალთახედვით სრულიად ბუნებრივია, რომ ხე სწორედ კერაში ამოდის, თუმცა კერა ცეცხლის ადგილია და არა ხისა. მაგრამ, როგორც ცეცხლი, ასევე ხე, შუაგულის ცოცხალი ნიშნები და სიმბოლოებია. ხის ამოსვლა კერაში, ცეცხლის ადგილში, კიდევ ერთხელ გახაზავს და წარმოაჩინს მის შუაგულობას. შუაგული თვალსაჩინო ჰყო ჯვარმა, როცა ცეცხლის ადგილზე თავისი ამოსუნთქვით იფანი აღმოაცენა.

არსებობდა სოფელი, მოსახლეობა, არსებობდა სახლი, არსებობდა ცეცხლის ადგილი ამ სახლში, მაგრამ ჯერ კიდევ არ არსებობდა საყმო, რადგან ჯვარს კი-

დევ არ ეჩინა თავი, ის არ იყო ჯერ დაარსებული. „იქ კავკაზაურ ყოფილას დასახლებული. იქ დიდ სოფელ ყოფილას. მაში ჯვარი არ ყოფილ. ერთის კავკაზაურის სახლის ყვერფში იფნ ამასულ“. ეს ყვერფი ჯერ კიდევ არ იყო საკრალური ადგილი, კულტი მხოლოდ პოტენციურად ემარხა მასში.

ამ წინაისტორიულ, უფრო სწორად, კულტამდელ ხანაში კერა მხოლოდ საყოფაცხოვრებო დანიშნულების ადგილი იყო, ის არ გამხდარა ჯერ საკრალური ადგილი. მაგრამ ეს ადგილი, როგორც ნოყიერი ნიადაგი, აღმოაცენებს კულტს თავის წიაღში, ვინ იცის რა დროიდან, ჩამარხული კვრივის თესლისაგან. კერა თუმცა იყო საცხოვრებელი ტერიტორიის შუაგული, მაგრამ განცალკევებულ ოჯახს, როგორც ატომს, განუყოფელ ერთეულს, ჯერ კიდევ არ ჰქონდა ის გაცნობიერებული შუაგულად, წმინდა ფოკუსად (ლათ. focus, კერა), რომლის ირგვლივ შემოკრებით ადამიანთა ყოფაცხოვრებითი ერთიანობა უნდა გარდაქმნილიყო საყმოდ. მოსახლეობას ჯერ კიდევ არ ჰქონია ჯვარჩენის გამოცდილება, რაც არცთუ უმტიკინეულოა, როგორც ყოველი განსაცდელი, რადგან ის დაკავშირებულია მსხვერპლთან: მოსახლეობამ უნდა დაკარგოს რაღაც – ამ კერძო შემთხვევაში, ძველი საცხოვრებელი ტერიტორია, რათა მოიპოვოს ღვთიური პატრონის მფარველობა, შევიდეს მისი მფარველობის ჩრდილში, მოეჭიდოს მის კალთებს. უფრო მეტიც: ადამიანთა ჯგუფის საყმოდ ქცევას ეწირება გარკვეული ნაწილი ამ ჯგუფისა, ღვთიური ნების წინაღმდეგომნი, ჯიუტნი, ვითარცა „კრებული კორესი“ – „კაცნი ფიცხელნი“, რომელთაც პირი უყო მიწამ და შთანთქა (რიცხვ. 16), რათა ამ განსაცდელით გამოხურვებული და განწმედილი საზოგადოება უფლის უნჯ საყმოდ გარდაქმნილიყო.

ანდრეხის სულისკვეთება ის არის, რომ კაცი, რომლის „ყუდროში“ ამოდის იფანი, ნებაყოფლობით უნდა თმობდეს თავის საცხოვრებელს ახალი ცხოვრებისათვის; თმობდეს, როგორც მსხვერპლს, სწირავდეს მას. რაკი მისი სახლი შეიქმნა ჯვარჩენის ადგილი, თავად კი გახდა ჯვარჩენის მხილველი – ის კერა, ის სახლი, ის ადამიანები ბედნიერნი უნდა ყოფილიყვნენ, რომ ჯვარმა სწორედ მათ შუაგულში ინება დაარსება, მაგრამ კაცი ჯიუტობს და ანდრეხიც გვამცნობს, თუ რა მოსდევს ამ სიჯიუტეს. კაცი ჯიუტობს, რადგან ის ჯერ კიდევ არ არის ყმა. ანდრეხი გადმოგვცემს იმ ვითარებას, როცა ადამიანთა ჯგუფები ჯერ კიდევ არ წარმოადგენდნენ საყმოს, არამედ არიან „უტნი“, „უმეცარნი“, რომლებიც ცხოვრობენ ღვთაებრივი პატრონის გარეშე. ჟამთაგვის რომელიღაც მონაკვეთში ჯვარმა იჩინა თავი, როგორც პატრონმა, მაგრამ ადამიანს მასში ვერ გამოუცნია თავისი მომავალი პატრონი და ის ერჩის მას, როგორც მტერს. და აი, განდევნილები საკუთარი კერიდან, რომელიც ტერიტორიის შუაგული აღმოჩნდა, ისინი კვლავ შუაგულისაკენ გაიწევენ, მაგრამ ეს იქნება არა საყოფაცხოვრებო, არამედ საკრალური შუაგული. საყმო არის თითქმის მზიდან გამოსხლეტილი დედამიწა, რომელიც იწყებს ბრუნვას თავისი ძველი ზუდის გარშემო. ისტორიულ ხანაში თუმცა ჯვრის საარსო ადგილი საყმოს საცხოვრებელი ტერიტორიის განაპირას იმყოფება და არა მის გეომეტრიულ ცენტრში, მაგრამ ის მისი შუაგულია. იმ დროიდან, როცა

იფანი აღმოცენდება ყვერფში და მოსახლეობა დასტოვებს ნებით თუ იძულებით კვრივად ქცულ კერას, უთმობს რა თავის საცხოვრებელ ადგილს ღვთისშვილს, ამიერიდან ადამიანის სამკვიდრებლად შეუფერებელს და გამოუსადეგარს – არსდება კულტი და მოსახლეობაც იწყებს თავის ახალ არსებობას, ის ახალ საფეხურზე აღის; ამიერიდან იწყებს არსებობას საყმო. ეს მეტად მნიშვნელოვანი მომენტიცაა საზოგადოების ისტორიაში, რომლის გარიჟრაჟზე მსხვერპლია გაღებული.

ხოსე ორტიგა ი გასეტი ამგვარ თვალსაზრისს გვთავაზობს შუასაუკუნეების ევროპული ქალაქის არსზე და გენეზისზე: „დაუმუშავებელ, ველურ სივრცეზე ვეგეტატიური არსებობის ხანას ენაცვლება ქალაქურ გარემოში კულტურული კონცენტრაციის დრო. ქალაქი თითქოს ზესახლია; ის კულტურის უფრო მაღალ დონეზე დგას, ვიდრე სახლი, რადგანაც სახლი იგივე ბუდეა, რომელსაც, ყველას კარგად მოეხსენება, მარტო ადამიანები კი არ იკეთებენ, არამედ ფრინველებიც. ქალაქი უფრო აბსტრაქტული და უფრო რთული წარმონაქმნია, ვიდრე ოჯახური იკიდ. ქალაქი უკვე რესპუბლიკაა, Πολιτεια, რომელიც ქალებისა და კაცებისაგან კი არ შედგება, არამედ მოქალაქეებისგან. ქალაქის წარმოშობასთან ერთად ადამიანური არსებობა ახალ განზომილებაში გადადის იმათ, ვინც გუშინ მხოლოდ ადამიანები იყვნენ, ხოლო დღეს უკვე მოქალაქეები გახდნენ, მოუწევთ მთელი თავიანთი ძალ-ღონე მოახმარონ იმას, რომ უფრო მეტად აამაღლონ ამ ახალი არსებობის დონე“ (59-ა,167).

ასეთია საყმოც, «მთის ქალაქი», რომლის «ზესახლობას» თავად ჯვარი თავისი გარდამქმნელი მოქმედებით უდასტურებს მის „მოქალაქეებს“.

ჯვარჩენა კარატისწვერზე

კერაში იფნის ამოსვლის ანდრეზი ბევრი ჯვარ-სალოცავის დაარსებას დაუკავშირდა. ბევრგან შეხვდებით ჯვრის ტერიტორიაზე, ხშირად ნანგრევებს შორის, ამოსულ იფნის ხეებს და გაიგონებთ მისი ნორჩი ნერგებისაგან მოშლილი, განგრეული კერიის ტრაგიკულ ამბავს. ეს ტრაგიზმი ძვეს საყმოსა და კულტის გენეზისში. ამ სიუჟეტზე აგებულ ჯვარჩენის ანდრეზს პირობითად შეიძლება ვუწოდოთ „ხთონური“; რაკი ჯვარი მიწის გულიდან ამოსვლით ადასტურებს თავს. მაგრამ ჩვენ ვიცით, რომ ჯვარი ციური წარმომავლობის არის, რასაც შესანიშნავად გვიმოწმებს ერთ-ერთი ჯვრის ეპითეტი „ცით სვეტად ჩამოსული“, კერძოდ, ჩირდილის (ხევსურეთის) წმინდა გიორგის ჯვრის მითოლოგიური სახელწოდება – „საჩალეს სვეტად ჩამოსული, სამეკიბალს შუქის დამკრავი“ ჯვარი, როგორც ღვთისშვილი, ცის შვილიც არის, ამიტომაც მისი გამოჩენა უფრო მეტად მაღალ მწვერვალზეა მოსალოდნელი და საყმოც ჯვარჩენას სწორედ მაღალ მთებში ელის. ჯვრის ციდან წარმომავლობის მოტივი მკვეთრად გამოხატული სიუჟეტით დაუკავშირდა კარატის ჯვრის (ლიქოკის კოპალას) დაარსებას კარატისწვერზე. ეს არის სრულიად უნიკალურ ქარგაზე აგებული თქმულება, რომლის მსგავსი არ გვხვდება სხვა ჯვართა წარმოშობის ანდრეზად. აი, მისი შინაარსი:

კარატისწვერზე, რომლის ერთ მხარეს ხევსურეთის სოფელია – ჭალაისო-ფელი, ხოლო მეორე მხარეს ფშაველთა სოფელი ბულაღურთა, ზაფხულობით ერთმანეთს ხვდება თავ-თავისი სოფლებიდან სამწყესურში ამოსული უცოდველი ქალ-ვაჟი, რომელთაც ერთმანეთი უყვართ და-ძმური სიყვარულით. ერთ დღეს ქალ-ვაჟს ციდან მოესმებათ წივილის ხმა, რასაც მოჰყვება სასწაული: მათ თვალწინ ციდან ჩამოეშვება თასი და ვერცხლის შიბი. ქალს შეხვდება შიბი, ვაჟს – თასი; წაიღებენ სამწყესურიდან ამ ნივთებს თავ-თავის სახლებში და წინასწარ დათქვამენ, არ გაუშვილონ ეს ამბავი მშობლებს. ვაჟი თასს ჭერხოში (ზედა სართულზე) დამალავს კარსუკან, ქალი შიბს – პურის კიდობანში. ღამით ორივე სახლში ატყდება ისეთივე წივილი, როგორც ამ საგნების გამოჩენისას გაისმა კარატისწვერზე. მეორე ღამითაც რომ იგივე განმეორდება, ბავშვები მშობლებს გაუშხელენ თავიანთ საიდუმლოს. მშობლები მიდიან მკითხავთან, რომლის რჩევით შიბს ორად ჭრიან, ერთ ნაჭერს მისი გამოჩენის ადგილას მარხავენ მიწაში, მეორე ნაჭერს – ლიქოკში და ზედ კოშკს ააგებენ; თასს კი კარატისწვერზე მარხავენ. ეს ადგილებია ჯვრის საარსო ადგილები (60, 126-128).

სხვა გადმოცემით: ციდან ცეცხლის შიბი ჩამოეშვება; შიბი ჯვრის სახეს იღებს („ცითავ ცეცხლი ჩამოჩნდავ შიბის აღითაო, ხატის აღე კი ყოფილიყვაო“). წილისყრით ჯვარი ქალს შეხვდება და გუდით სახლში წაიღებს. შინაურებს გუდაში ფრინველი ეგონებათ („ფხაწა-ფხუწ იდგავ აი გუდაშიავ, – ფრინველ დაიჭირიაევ? – უთქომ ი ქალისად“); გუდას თავს მოხსნიან და ჯვარი ფრინველივით დაიწყებს ფრთხილს. ქალი გაქადაგდება და დააწესებს კარატის ჯვრის კულტს (67, 180).

კარატისწვერი – ფშავისა და ხევსურეთის სოფლების გამყოფი, მაგრამ ქალ-ვაჟის შეყრის ადგილი, უმაღლესი მწვერვალი ამ არემარეში და მისი შესაბამი არე წელიწადისა გაზაფხული, „წელიწადის დროთა დედოფალი“, როგორც მას უწოდებს ერთი ძველი ავტორი, ქალი და ვაჟი სიყვარულის ასაკში, მათი უბრალოება და სიწმინდე, წმინდა ჰაერი, რომლის წიად შეიძლება უხილავის ხილვა – აი, ჯვარჩენის საუკეთესო პირობები ამ ანდრეხში. ეს იქნებოდა საშინელი მოვლენა, როგორც მეხისტება; მაგრამ ქალ-ვაჟს არ გასჩენია შიშის გრძობა, მათ ბუნებაში რომ ყოფილიყო ნიადაგი შიშის გაჩენისათვის, ისინი ვერც იხილავდნენ ამ სასწაულს. ცხადია, მათი უშიშარობა მათივე უცოდველობის ნიშანია. „იმათ ეს დაინახეს და აიღეს, იმიტომაო, ამბობენ ხევსურები, რომ ისინი წმიდად იყვნენ, თორემ თუ მათი სიწმიდე შელანული ყოფილიყო, მაშინ იგინი ვერც დაინახავდნენ და ვერც აიღებდნენ თასსა და შიბსაო“ (60, 127). ის ქალ-ვაჟი, რომელიც (უფრო ქალი) საყმოს გენეზისის მონაწილე შეიქმნა, შეიძლება შევადაროთ მხოლოდ ადამ და ევას – სამოთხის მკვიდრთ, რომელთაც ჯერ კიდევ არ ჰქონდათ ნაგემები აკრძალული ხილი, და რომელთა სიცოცხლე, შეიძლება ითქვას, განუწყვეტელი ჯვარჩენის წინაშე გადიოდა. იმ ადამ და ევას ანარეკლები იყვნენ ეს ვაჟი და ეს ქალი; ისინი აშენებდნენ კოშკს კარატისწვერზე თამაშ-თამაშით (67, 162) და არ იცოდნენ, რომ ჯვარჩენამდე მიგნებული ჰქონდათ კვრივი ადგილი, სადაც

ისინი, როგორც სინაის მთაზე მაყვლოვანის სასწაულის მხილველი მწყემსი მოსე, ფეხშიშველანი იდგნენ.

ჯვარჩენის საგნებზე – შიბზე და თასზე – საგანგებოდ იქნება საუბარი. ახლა კი უნდა შეინიშნოს, რომ მწყემსი ქალ-ვაჟი ამ საგნებს უტყუარი ალღოს კარნახით საწმინდო ადგილას ინახავენ, როგორც არის პურის კიდობანი და სახლის ჭერხო; თუმცა ამ წმინდა საგნებმა, როგორც ცოცხალმა არსებებმა, სასწაულით აჩვენეს, რომ ადამიანის საცხოვრებელი არ უნდა ყოფილიყო მათი ადგილსამყოფელი. ისინი უნდა ჩამარხულიყვნენ მიწაში, რათა ამოზრდილიყო კულტი, თუნდაც იფნის სახით (მართლაც, ერთი ანდრეზის თანახმად, იფანი ამოდის კერიაში ჩარგული თასიდან (67, 185).

კულტის დასაბამი ირაციონალურშია. ეს ცხადია. მაგრამ მისი ფესვი ბავშვურ უბრალოებაში ძევს. ანდრეზი გვამცნობს: ის ქალ-ვაჟი „მწყემსობას დადიანა-დ' იმაში ერთ ბატარა კოშკ გაუკეთებავ, ქვებისაი. მეორე დღეს ერთხან, როსამ ორ მისულან, ი კოშკზე დაყუდებულ ხატ ყოფილ“ (67, 162). ბავშვების აშენებული სათამაშო კოშკი არის პირველსახე იმ კვრივი კოშკებისა, რომლებიც მიჩნეულია ჯვრის დაარსების ადგილზე აგებულად უხსოვარ დროში. ბავშვები აშენებენ კოშკს ჯვარჩენის გაუცნობიერებელ მოლოდინში. არის სოფლები – ორი სოფელი – კარატისწვერის ორივე მხარეს, არის მოსახლეობა, არის საქონელი, რომელიც ყოველ ზაფხულს იდენება საძოვარზე იმ არემარის უმაღლეს მწვერვალზე, არიან მწყემსებიც, მაგრამ ეს ყველაფერი ჯერ კიდევ ვერ ქმნის საყმოს, რადგან ამ სოფლებს ფშავისას და ხევსურეთისას არა ჰყავთ ჯვარი, სალოცავი, არა აქვთ კულტი. სოფლისთვის კულტი, რელიგია, არათუ ახალი, არამედ საერთოდ რელიგია, მოაქვთ ამ მყემსებს სასწაულებრივად ციდან მოვლენილი საგნების წყალობით; ამ მოვლენით იწყება ისტორია ამ ხეობაში, როგორც სკვითების ქვეყანაში ოქროს ნივთების გამოჩენით, ჰეროდოტე რომ მოგვითხრობს თავის „ისტორიაში“:

ტარგიტაისს ჰყავდა სამი ვაჟი: ლიპოქსაი, არპაქსაი და უმრწემესი – კოლაქსაი. მათ დროს ციდან ჩამოეშვა ოქროს იარაღები: გუთან-ი-უღელი, ცული და თასი. და დაცვივდნენ სკვითების ქვეყანაში. პირველად ისინი უფროსმა დაინახა, ახლოს მივიდა ასაღებად, მაგრამ მიახლოებისას ოქრო აბრიალდა. ის უკანვე გაბრუნდა. ახლა მეორე ძმა გაემართა, მაგრამ იგივე განმეორდა. როცა ისინი ოქრომ თავისი ცეცხლით მოიშორა თავიდან, მესამედ უმრწემესი ძმა მივიდა და ცეცხლიც ჩაქრა და მან სახლში წაიღო ეს ნივთები. ამის შემდეგ უფროსმა ძმებმა სცნეს მინიშნება და მთელი სამეფო მას გადასცეს (IV, 5).

ძმებმა სამეფო უმცროს ძმას გადასცეს, როგორც ზღაპრებში ხდება. მაგრამ აქ მთავარი ის არის, რომ ეს ოქროს საგნები, რომელთაც შემდეგ „სკვითი მეფეები დიდის მზრუნველობით ინახავდნენ და ყოველწლიური მსხვერპლშეწირვებით მოწიწებით სცემდნენ თაყვანს“ (IV, 7), ქმნიან სკვითების მანამდე უდაბურ მიწაზე კაცობრიულ კულტურას, სიმბოლურად გამოხატავენ რა სამ ფუნქციას ადამიანური მოღვაწეობისას: უღელი-გუთან – მიწათმოქმედებას, ცული – მეომრობას, თასი – კულტმსახურებას (124, 156). მიწა იხვნება, ქურუმი თასით ღვრის წმინდა

საღვრელს, მეომარი ცუღით იცავს მიწის მუშაკის ნაჭირნახულევს და ღვთისმსახურის მშვიდობიან საკრალურ საქმეს. მხოლოდ ამ საგნების ათვისების შემდეგ შეიძლება ლაპარაკი სკვითებში ადამიანთა საზოგადოების არსებობაზე.

ასევე, კარატისწვერზე მოვლენილი წმინდა საგნები ქმნიან საყმოს – კარატის ჯვარი გზავნის თავის ნიშანს თასის სახით და მისი ხელყოფის უფლებას ანიჭებს უცოდველ მწყემსებს. თუ სიწმინდის ხელყოფა მათი პრივილეგიაა, ეს იმის ნიშანიც არის, რომ ისინი ამიერიდან ჯვრის მიერ „ხელღებულნი“ ან „დაჭერილნი“ არიან. ამ საკრალურ საგნებთან შეხებამ წერტილი დაუსვა არა მხოლოდ მათ ბავშვობას და პასტორალურ ყოფას, არამედ სრულიად მოსწყვიტა ისინი ყოფით ცხოვრებას და საკრალურ სფეროში – თითქოს კვირვში, გადაიყვანა.

მემრ გახდილ ქადაგ ის ქალი, გაქადაგებულ. გაუგავ ხალხს, მოვკლათავ, უთქომ. ის ქალ ხან სად მალულ, ხან სად. ი ხატს თან უყოლებავ. ხატ ხან გაფრინდების, ხან მაუვ. იმ ქალს არც მეთვეურობის წეს ხქონივას, არც ქმრიანობისა, არც მებოსლეობისა ხალხს არ უყენებავ ი ქალი (67,162).

ეს ხალხი ისევე ეწინააღმდეგებოდა ქადაგს – ჯვრის მოენეს და მისი ნების გამომცხადებელს; ისევე ურჩობს, როგორც ის მოსახლეობა, რომლის კერაში ჯვარჩენის ნიშნად იფანი ამოვიდა.

ბეთლემი – ჯვართა სამშობლო

„პირველად მორიგემ ხთიშვილნი ზეციდან რომ გაღმაუშვნა, მაშინ ისინი გერგეტს დააბინავა“ (60, 118), – მოგვითხრობს ღვთისშვილთა ამ ქვეყნად, ადამიანთა მიწაზე, გამოჩენის ანდრეი. გერგეტი ცასა და მიწას შორის არის აღმართული, ის დგას, როგორც დურანქი – „კავშირი ცისა და მიწისა“; რომლის ერთი კერძო, ძალზე გავრცელებული განსახება არის სწორედ მთა (46, 125-7). რაკი ღვთისშვილნი გერგეტზე არიან დაბინავებულნი, შეიძლება ის ღვთისშვილთა ოლიმპოდ მიგვეჩინია, რომ ერთი დაბრკოლება არ იყოს: ზევსისაგან, ღმერთთა და კაცთა მამისაგან, განსხვავებით მორიგე ღმერთს, ღვთისშვილთა გამჩენსა და ქვეყნიერების დამბადებელს, გერგეტზე არ უდგას ტახტი. მას არასოდეს დაუტოვებია თავისი კარი ცაში, რომლის მახლობლად ერთადერთ ღვთისშვილს კვირიას უდგას კარავი. „დიდება დიდს კვირიასა, ხთის მალლის მაკარვესა!“ (56, 14), ასე ადიდებენ მას. ისიც გაცნობიერებულია, რომ მორიგე ღმერთთან სიახლოვის ღირსება თავად მორიგე ღმერთისგან აქვს მინიჭებული: „შენ გადიდას, გაგიმარჯოს, კვირაო ხთისგან კარავიანო!“ (56, 26). როგორც „ანგელოზთ მუფროსეს“ (56, 67), მას განსაკუთრებული მისია აკისრია, რაც გამოჩნდა კოპალასა და დევთა შერკინებისას, როცა დიდი კვირავს მათრახის მოქნევამ გადაწყვიტა საბედისწერო ასპარეზობის ბედი.

გერგეტი იმითაც არ ჰგავს ბერძნული ღმერთების პანთეონს, რომ ის ღვთისშვილთა დროებითი სამყოფელი იყო, ის იყო შუაგზა ცასა და მიწას შორის და გერგეტი, როგორც დურანქი, ასრულებდა ამ ფუნქციას. ვიდრე უდაბლეს სფეროში, ადამიანთა სამყოფელში დაეშვებოდნენ, მორიგე ღმერთს ისინი ჯერ ამ შუაგზაზე

უნდა დაებინავებინა, საიდანაც უნდა მოესმინათ მათ ადამიანთა განწირული ძახილი. ამის შემდეგ უნდა დაეტოვებინათ გერგეტი და ჩაბმულიყვნენ დევებთან სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლაში. ასეც მოხდა.

ყველა ღვთისშვილს საკუთარი გზა ჰქონდა თავისი საყმოსკენ, რომელიც მორიგე ღმერთმა წინასწარ ჩააბარა მათ. გერგეტიდან წამოსული ხადუელთა სამება, „კოჭის მოკიდებით“ აჩენს რა გზადაგზა სალოცავ ნიშებს, ადის ცროლის წვერზე და „ყინვრის ლოგინიან, ნისლის კოტორში გახვეული“ ჯვრის სახელს იმკვიდრებს (60, 178). ასე სხვა ღვთისშვილებიც მოეველინენ თავ-თავიანთ საყმობის მთაწმინდებს, ჯვართა პირველჩენის ადგილებს, რომლებიც ზემოდან დაჰყურებენ საყმობა მიწა-წყალს.

როგორც ჩანს, გერგეტი ძველთაგანვე სიწმინდით ყოფილა მოსილი ქართველთა თვალში. იმ ადგილზე, სადაც დღეს სამების ტაძარი დგას, ტრადიცია ანდრია მოციქულის კვალს ხედავს: პირველწოდებულ მოციქულს აქ ჯვარი აღუმართავს, რითაც დასაბამი მიუცია ამ არემარის საკრალური ისტორიისათვის (71, 93). უამთა მსვლელობაში გერგეტის სიწმინდეს ისიც აძლიერებდა, რომ ძნელბედობისას სამების ტაძარში ინახებოდა მცხეთის სვეტიცხოვლის განძი, მათ შორის წმინდა ნინოს ჯვარი ვახისა (75, 357). ქრისტიანულ უდიდეს სიწმინდეთა სახიზარის სტატუსი უკუიფინებოდა გერგეტელებზეც, სამების საყმოზე. პ.უმიკაშვილისათვის უთქვამთ გერგეტელთ:

გერგეტელის სისხლი სამი კაცის სისხლათა ღირს. ვახტანგ გორგასალი მეფის თარხანი ვართ. ყარაული გვიყენია მუდამ საყდართან – ზამთარ-ზაფხულსა. სამთა მეფის აშენებული ყმანი ვართ. ბაგრატიონთა ნაწყალობები ვართო (77, 351).

გერგეტში, როგორც სვეტიცხოვლის სახიზარში, თავად სვეტიცხოვლის საკრალიზმი და მაღლია განივთებული მისი საგანძურისა და წმინდა ნინოს ჯვრის სახით. ასეთი გააზრება აქვს საყმოს რელიგიურ შეგნებაში იმ ისტორიულ ფაქტს, რომ გერგეტი მცხეთის სვეტიცხოვლის საუფლოში შედიოდა (69, 196). ისინი თავიანთ ისტორიას გორგასლიდან იწყებენ, ხოლო ტაძრის აშენებას თამარის ანდრეზულ ხანას მიაწერენ (უნდა აღინიშნოს, რომ საყმოს ცნობიერებაში თამარის ეპოქა, როგორც საწყისი ხანა, წინ უსწრებს გორგასლის ეპოქას).

გერგეტის სამების წმინდა სიძლიერეს მისი საყმოს პირით აუწყებს სადიდებელი:

დიდია წმიდა სამება,
ცის კიდურამდე ელავსო...

სადიდებლის ეს სიტყვები იმასაც გვაუწყებს, რომ სამება ქვეყნის შუაგულში დგას და აქედან აფენს სამყაროს ოთხივე კუთხისაკენ თავის შარავანდს.

ამიტომ არ არის მოულოდნელი, რომ ჯვრის უღელტეხილსაქეთა საყმობები თავიანთი პატრონი ღვთისშვილების „სამშობლოდ“ გერგეტს მიიჩნევენ. ვ.ბარდაველიძეს დადასტურებული აქვს გერგეტული კომპები პირაქეთ ხევსურეთ-

ში (ბარისაკოს, ბუჩუკურთის, უკენაკოს და ოკერკევის მთებზე), რომელთა აგება უკავშირდება გერგეტიდან „თეთრეულის“ (იგულისხმება ვერცხლის თას-განძის) გადმოტანას (6, 34). გერგეტი მათთვის ძლიერებისა და დავლათის წყაროა, როგორც ეს უკანკადღური სიმღერიდან ჩანს, სადაც კადუს სამების ყმაა შექებული:

მეშველა მილხაურის ძე, ნიაგო გერგეტისაო,
კიკვაკ დარბაზის გამტეხო, მომტანო სირმაისაო,
თორმეტის შურის მძებნელო, კელად მომყვანო ტყვისაო (38, №25441).

წმინდა მთაა გერგეტი და მისი სამება – ქრისტიანულ სიწმინდეთა სახიზარი; მაგრამ სამებაზე მალლა, გერგეტის კლდეში არის წმიდათა წმიდა, რომლის მიდამოებში, ბერების გადმოცემით, რასაც ხალხური თქმულებები სცემს დასტურს, ოქროს მტრედები დაფრინავენ (114, 111). მტრედებს, რომლებიც იმაგინაციური ხილვის მეორე „წამს“ ფრთიან ჯვრებად გარდაისახებიან, ღვთისშვილის მკადრე თუ წმინდა ბერი ბეთლემის ქვაბში შეჰყავს. ბეთლემის ლეგენდას ქრისტიანულ ტრადიციამდე მივყავართ, რომელსაც საფუძველი პალესტინის ბეთლემში აქვს. აქედან გამოსული წმინდა ტრადიცია ხევის ბეთლემის გარშემო არსებულ თქმულებაში განაგრძობს სიცოცხლეს. ამ ტრადიციული, წმინდა ანდრეგის უძველესი ჩანაწერი ვახუშტი ბაგრატიონის „აღწერაში“ მოიპოვება:

მყინვარის კლდესა შინა არიან ქუაბნი გამოკუთეილნი ფრიად მალალსა, და უწოდებენ ბეთლემსა, გარნა საჭიროდ ასავალი არს, რამეთუ არს ჯაჭვი რკინისა, გარდმოკიდებული ქუაბიდან, და მით აღვლენ. იტყვიან უფლის აკუანსა მუნ და აბრაჰამის კარავსა, მდგომსა უსუეტოდ, უსაბლოდ, და სხუათაცა საკვირველთა. არამედ მე ვღუემებ (75,357-8).

ბეთლემის ქვაბში დაცულ საკრალურ რელიქვიებს, რომელთაც ვახუშტი ჩამოთვლის, სხვა ცნობით, ემატება ზეციური მანანის მარაგი და ის ძღვენი, რომლებიც მოგვებმა ახლადმოხილ ქრისტეს – ღვთის ძეს ანუ ღვთისშვილს მიართვეს ბეთლემში (114, 112). თითოეული რეალია აქ მნიშვნელოვანი რელიგიური სიმბოლიზმით არის დატვირთული – ისინი მოიცავენ ძველი და ახალი აღთქმების საკრალურ სინამდვილეს. აბრაამის, „მრავალთა მამის“ კარავი არის იგივე წიაღი მისი, საიდანაც გამოვიდა უფლის რჩეული ერი – კაცობრიობის სახე ძველ აღთქმაში; ამავე დროს, უსვეტ-უსაბლოდ მდგარი კარავი იგივე ცარგვალთა, რომელიც მოიცავს მთელ ქვენიერებას. სიმბოლიზმი კარვისა უფრო მეტი საკრალიზმით იმოსება, როცა ის ღვთის ძის სამშობლოდ არის შერაცხილი: აბრაამის კარავი ძველი აღთქმის სხვა საგნებთან და მოვლენებთან ერთად ღვთისმშობლის წინასწარმეტყველური ხატია. დავით გურამიშვილის ვედრებაში ღვთისმშობლის მიმართ, რომელიც მისდევს ტრადიციულ ქრისტიანულ სიმბოლიზმს, ვკითხულობთ:

სახის³ აბრაამის კარაო, ღვთის ტევნით გულთა მყრდნობელო,
სჯულთ კიდობანო მოსიანთ, ღვთის მცნების ჩასაწყობელო,

3 ალბათ უნდა იყოს: „სახით“

ვით შეუწველო მაყვალო, საღმრთო ცეცხლ-გაუქრობელო,
მიკსენ, ნუ დამწვავ საკმილით, იესო ქრისტეს მშობელო! (ლდ, 421).

ბეთლემის ქვაბში თქმულება ადგილს მიუჩენს სასწაულებრივ საკვებს – მანანას, რომელიც ეგვიპტიდან გამოსულ ერს კვებავდა მისი უფალი უდაბნოში ორმოცი წლის მანძილზე (გამ. 16:15-35). უფლის გამოცხადებით მოსემ მანანის დღიური მარაგი შეანახვინა ოქროს ტაკუკში, რომელიც რჯულის კიდობნის გვერდით უნდა მდგარიყო უფლის წინაშე მომავალ თაობათათვის სამახსოვროდ. მოგვიანო ტრადიციით, მანანიანი ეს ოქროს ჭურჭელი თავად რჯულის კიდობანში ინახებოდა: „რომელსა შინა იყო ტაკუკი ოქროსად, სავსე მანანადათ“ (ებრ. 9:4).

ბეთლემის ქვაბშივე, ამ საკრალური ანდრეზის თანახმად, ინახება მოგვების მიერ ქრისტეს შობის დღეს მორთმეული ძღვენი „ოქროი, გუნდრუკი და მური“ (მათ. 2:11), ახლადშობილ ყრმის მეფური (ოქრო), ღვთიური (გუნდრუკი) და კაცებრივი (მური) ღირსების აღსანიშნავად. და, რაც მთავარია, აქ დგას ის აკვანი, ოქროს აკვნად სახელდებული, სადაც იწვა ღვთისშვილი (მე-2 მაკაბელთა წიგნში მოთხრობილია, როგორ შეინახეს საიდუმლო გამოქვაბულში ძველი აღთქმის რჯულის სიწმინდენი: „მივიდა იქ იერემია და იპოვა გამოქვაბული და შიგ შეიტანა კარავი, კიდობანი და საკურთხეველი, და დაბეჭდა შესასვლელი. ხოლო როცა მის კვალზე იქ მივიდნენ ზოგიერთნი მის თანმხლებ პირთაგან, რომ მიენიშნათ გზა, ვერ იპოვეს ის ადგილი“ (2 მაკ. 2:5-6).

თუ გერგეტის სამება ეროვნულ ქრისტიანულ სიწმინდეთა (ნინოს ჯვრისა და სხვათა) სახიზარია, ბეთლემის ქვაბი საერთოქრისტიანულ სიწმინდეთა საიდუმლო შესაკრებელია; გარდა პალესტინური ბეთლემისა – ქრისტეს სამშობლოსი, რომელიც არის, ამავე ძალით, ქრისტიანული რჯულის დასაბამი, ხევის ბეთლემი სიმბოლურად წარმოსახავს რჯულის კიდობანსაც, რომელიც მოსეს კარვის – უფლის ტაძრის პირველსახის – წმიდათა წმიდაში იდგა. „და კიდობანსა შინა დაჰსხნე საიდუმლონი, რომელნი მიგცნე შენ“ (გამ. 25:21), ეუბნება უფალი მოსეს, როდესაც საუფლო კიდობნის აგებას უბრძანებდა. კიდობანი ინახავდა საიდუმლოს და ის ამიტომაც უნდა მდგარიყო საიდუმლო ადგილზე ჯერ კარვისა და მერე ტაძრისა, როცა ის აშენდებოდა. ამიტომაც ბეთლემი ისევე მიუწვდომელია, როგორც იერუსალიმის წმიდათა წმიდა. „გარნა საჭირო ასავალი არს, რამეთუ არს ჯაჭვი რკინისა, გარდმოკიდებული ქვაბიდამ, და მით აღვლენ“; – წერს ვახუშტი. ჯაჭვის არსებობა ნიშნავს, რომ ადგილი, სადამდისაც ის არის გაბმული, ძნელია მისაღწევად; ის გულისხმობს უფსკრულს ორ სფეროს შორის. მაგრამ ამავე დროს, რაც მთავარია, მისი არსებობავე მოასწავებს, რომ კავშირი დამყარებულია: ჯაჭვი რელიგიის სიმბოლოა, კავშირისა მიწიერ და ზეციურ სამყაროთა შორის. აქ ისიც საცნაური ხდება, რომ ძნელად ასავალ ჯაჭვზე გადის გზა მხოლოდ რჩეულთა და წმინდანთა, გზა კვრივთა კვრივისაკენ, სადაც დიდი საიდუმლოა დამარხული. ბეთლემში ასვლა შეედრება მღვდელმთავრის შესვლას იერუსალიმის წმიდათა წმიდაში. ამიტომაც ბეთლემის თქმულება ამ

საიდუმლო ქებაში ამსვლელად მხოლოდ ერთადერთ მოწმიდარ ბერს ასახელებს, რომელსაც ბეთლემის წმინდა გიორგის ნებით დაულახავს ბეთლემის კვრივი. მას იქ უნახავს ყინულის ბრწყინვალე ტაძარი, რომლის ჭერი ვარსკვლავებით ყოფილა მოჭედილი, იატაკი – თვალ-მარგალიტით; შუაში ოქროს აკვანი მდგარა, რომელსაც მტრედი არწევდა. საკურთხეველში საკვირველი რამ უნახავს, მაგრამ მისი გამოცხადების უფლება არა ჰქონია (53, 239). რჩეულს ბოძებული აქვს, ცხადია, მისი სიწმინდის ჯილდოდ, საიდუმლოს ხილვის უფლება, მაგრამ ზოგიერთი რამის განცხადების ნება მას არა აქვს. ასეთია კულტის საიდუმლოს წესი. ამასვე გულისხმობს ვახუშტის ფრაზა, რომლითაც ის ამთავრებს ბეთლემის ქვების სიწმინდეთა ჩამოთვლას: „არამედ მე ვდუმებ“.

მაინც გახსნილია გზა საიდუმლოსაკენ, რისი ნივთიერი დასტურიც არის აბრაჰამის კარვისა და ქრისტეს ბაგის ხის ნაჭრები, რომლებიც თქმულების თანახმად, ბეთლემიდან დაბრუნებულ ბერს მეფე ერეკლესთვის მიუერთმევია (11, 210-1; 127, 111, 66). ბაგრატიონ მეფეს, როგორც უფლის ნათესავს („სადავითო სახლის“ შთამომავალს) და ღვთისშვილის, კერძოდ, გუდანის ჯვრის, მოძმეს, მემკვიდრეობად გადაეცემა ღვთის განხორციელების ნიშანი.

აი, ასეთი საიდუმლოებრივი და სიწმინდით მოსილი ადგილიდან, როგორც ბეთლემია, – ქრისტიანულ სიწმინდეთა შესაკრებელი ადგილი ანუ წმინდა საგანძური, – იღებენ დასაბამს ხევსურეთის ღვთისშვილნი; მორიგე ღმერთმა ისინი აქ შეკრიბა, რათა აქედან გამოცხადებოდნენ ქვეყანას; ისინი აქ თავიანთი სიმბოლური სახით არიან წარმოდგენილნი, იმ სახით, როგორითაც წმინდა მკადრეებს შეუძლიათ მათი ხილვა. რაც საყმომ იცის მათ შესახებ, მკადრეთაგან იცის, რომელთა გამოცდილებაში ბეთლემს შუაგული ადგილი უჭირავს, თავად ბეთლემში კი – ოქროს აკვანს ღვთიური ყრმითურთ. ხევსურული ანდრეზი გადმოგვცემს:

გახუა წაუყვანავ ხთიშვილს გერგეტის თავად- შაუყვანავ ბეთლემის სახლში. რო შევედით, თქვისავ გახუამავ, – სავსე იყვავ ის სახლივ ხატებითაო-დ' თამაშობდესავ. ზოვ ხატებივ ტრედებივით იყვაო-დ' ირეოდავ ერთმანეთშიავ. იმთვენ იყვავ ხატებივ, რომ ბუზვებივით გად-გამოდიოდესავ. ერთივ ოქროს აკვან იდგაო-დ' შიგავ ყმაწვილ იწვავ, ტრედებ დალბრუნევდესავ თავზედაო-დ' იფქლის მარცვლებს აჭმევდესავ (67, 191).

ბეთლემი სავსეა „ხატებით“ ანუ ჯვრებით (იგულისხმება ჯვრის ნიშანი), რომლებიც წამიერად მკადრის აღქმაში მტრედის სახეს იღებენ. ჯვარიცა და მტრედიც უნორცო ანგელოზების აღებია. ოქროს აკვანში მწოლიარე მხოლოდ იმიტომ არ არის ჩვეულებრივი ყრმა, რომ მასზე მტრედები ზრუნავენ; საყმოს წარმოსახვაში ანგელოზები ნებისმიერ ყმას მიაკითხავენ, თუ ის უპატრონოდ არის დატოვებული. ერთი თქმულება მოგვითხრობს: „დედას დავიწყებია სამკალში აკვნით ბავშვი. მოფრენილან მტრედები და ანგელოზები, შემსხდარან აკვნის კამარაზე. ანგელოზები თურმე აკვანს არწევდნენ, მტრედები ნანინას დალულუნებდნენ“ (57, 275). ამ ანდრეზს ეფუძნება აკვნის სიმღერის შემდეგი სტრიქონი: „ტრედან გალულუნებდესო, ანგელოსნი გარწევდესო“ (80, №561-ბ). აკვნის ბავშვი ანგელოზთა

გარემოცვაშია, მსგავსად ბეთლემს შობილი ყრმისა (შობის იკონოგრაფიაში ისინი აუცილებელი პერსონაჟები არიან). ოქროს აკვანში მწოლიარე ყმაწვილის ბედი საიდუმლოებით არის მოცული; ანდრეზებში არ ჩანს მისი კვალი, ის თითქოს უნდა წარმოსახავდეს ღვთისშვილის შობის მარადიულ ხატს და არასოდეს გასულა ბეთლემის ქვაბიდან. მაგრამ მისი არსება უნდა ვიგულისხმოთ ღვთისშვილთა მეუფროსის კვირიას სახეში. კვირია თუ კვირაე იგივე „კვიროს“ – ბერძნ. „უფალი“; ხომ მორიგე ღვთის მოკარვეა, როგორც ვიცით, მსგავსად მისი მარჯვენით მჯდომარისა – მისი ძალი და სამართალი. საყმოს რელიგიურ შეგნებაში მას განცალკევებული ადგილი აქვს მიჩენილი: „კვირია არ ერევის ჯვრებში საკუთრად უდგას კარავი, საკუთრად უნდა დაეკლას საკლავი, სხვა ანგელოზებთან ნაწილს არ იღებს“ (38, №25405). არც მის სახელს აცხადებს, რომელიც საიდუმლოდ არის დამარხული. ყმათა ბაგე მარხულია ქრისტეს სახელის წარმოსათქმელად, ქრისტე მის ბერძნულ ეპითეტში – „კვირაე“-შია ჩასაიდუმლებული.⁴

ასეა, რომ ქრისტიანული ტრადიციით შთაგონებული ანდრეზული „ბეთლემის სახლი“ ის წიაღია, სადაც დამარხულია ჯვარ-ხატები, საიდანაც გამოდიან ისინი საყმობებში დასანაწილებლად. ჯვართა ამ საგანძურიდან თუ სახიზარიდან მკადრეს გამოჰყვება ერთ-ერთი ჯვარი და წაუძღვება ღვთისშვილს მიწიერი საბრძანისისაკენ. „ბეთლემის სახლის“ ზემოთ მოყვანილ ანდრეზს ამგვარი გაგრძელება აქვს:

გახუა იქით რო წამოსულა, წამოუყვანავ ერთ მფრინავ ხატი. ეს ხატი ნაწილიანი ყოფილ, რო ღამითაჲ შუქთ უშობდისავ. რო მავიდოდ გახუაი, ხატ თავისთავად წინ წამიმძღვებოდისავ, თუ(რმე) იცოდ გახუამ, ყორის წყალზე რო მავედითავ, იცოდის გახუამ, ბიბინ რაიმ დადგაო-დ' ხატიც კლდის თავზე ჩაჯდაჲ მავიდესავ ტრედის აღითავ რეებმაო-დ' შუქთ უტევედესავ. ოქროქსოილ მაიტანესაო-დ' რომენიც გახუას მახყვებოდ, იმ ხატს ჩააცვეს, თავად გამახყვ გზას. უკან გახუა მახყვებოდ. იქით წამასულთ დღე და ღამ ვიარეთაო-დ' გათენებისად გუდან მავედიდითავ, ის ბელელში შავიდაო-დ', მე კარში დავრჩი. იქით დაწყებულ გახუასა-დ' მფრინავის ხატის ერთად სიარული (67, 191).

ჯვარი მანათობელი მტრედის სახით მთიდან ბარად ეშვება. ის ტოვებს ციურ ბეთლემს, ბეთლემს – „სახლს პურისას“, სადაც იფქლის მარცვლებით კვებავენ ახლადშობილ ყრმას, და შედის გუდანის ბელელში, ღვთისშვილის, ამჯერად წმინდა გიორგის, მიწიერი საარსოს კვრივში. ეს გზა, რომელიც გამოიარა მფრინავმა ჯვარმა თავის მკადრესთან ერთად, ქმნის უხილავ ჯაჭვს ამ ორ ბელელს შორის.

4 ასევე ტაბუირებულია წმ. გიორგის სახელი ზოგიერთ საყმოში: უძილაურთაში და შუაფხოში (ფშავისხვევის თემებში) წმ. გიორგი შესაბამისად კოპალად და იახსარად იწოდება. ამ ნაშრომში ეს საკითხი არ არის განხილული.

მფრინავი ჯვრები

აღმოსავლეთ საქართველოს მთელ მთიანეთში, სადაც კი ხალხი ღვთისშვილთა მფარველობის ქვეშ საყმოებად ცხოვრობს, გავრცელებულია ანდრეზები ე. წ. „მფრინავ ჯვრებზე“. პოტენციურად თითქმის ყველა ჯვარი (ღვთისშვილის ნივთიერი ნიშანი) მფრინავია, მაგრამ ზოგიერთ საყმოში ეს თვისება ჯვრის (ღვთისშვილის) მუდმივ ეპითეტს ქმნის. მაგ., ხადუს სანება ასე იხსენება სადიდებელში: „მფრინავი ანგელოზი ცროლის წვერისა“ (62, 10). ამ მფრინავ ანგელოზს ანუ სამებას ცროლის წვერისას ჯვარჩენის და მგზავრობის თავისი ანდრეზი აქვს.

სხვა ჯვართა მსგავსად ცროლის წვერის სანება (სამება) გერგეტის ბეთლემიდან არის წამოსული, მაგრამ ვიდრე ცროლის თავზე დაარსდებოდა, ის მანამდე „მინდორჩი“ ყოფილა დაარსებული; ეს მისი წინაისტორიაა, რომლის ანდრეზი შემორჩენილი არ არის. როგორც ამბობენ, ბარში (ანუ მინდორში) სიწმინდე შელახულა იმდენად, რომ იქ სამებას აღარ დაედგომებოდა.

ბოლოს სანება იქამდინ გამწურ, რო აიყარ მინდორჩითა, წამავიდ მთაჩი სიწმიდის გულისად, სოფელს არც აქ მიეკარა-დ' მაღალს მთაზე ცროლს დაარსდ, კმელთ შუაჩი (62, 1-2).

ასეთია ამ ჯვრის მოძრაობის რიტმი: მთიდან (ბეთლემიდან) ბარად („მინდორჩი“), ბარიდან კვლავ მთაში (ცროლის წვერზე), თუმცა როგორც დავინახავთ, ის ცროლის მთაზეც არ ჩერდება მუდმივად. მის ამ რიტმს ისტორიული საფუძველი, ალბათ, ძნელბედობის ხანაში აქვს, როცა ბარში რჯული იბღალბება და სიწმინდეები ან იდეენებიან, ან მტრის ხელს განრიდებულნი, სახიზარებს მიაშურებენ მთებში. რომელი საყმოს პატრონი იყო ბეთლემიდან ბარში წამოსული სანება, ან საქართველოს რომელი კუთხე იგულისხმება ამ მინდორში, ანდრეზს არ შემოუნახავს, რადგან „მინდორჩით“ ლტოლვილმა ხადუს სანახებში სრულიად ახალი საყმო შექმნა, საყმო, რომლის ცნობიერებაში მათი შემკრები ჯვრის პრეისტორიას არ შეუღწევია. საყმოს ახსოვს მხოლოდ მისი ჯვარჩენა ცროლის წვერზე, ჯვარჩენა ნათლისა და მტრედის სახით. საყმოს ისიც ახსოვს, თუ ვინ იყო შემსწრე ჯვარჩენისა ანუ მისი „აღმომჩენი“; ეს იყო ჩარგლიდან უკაცრიელ ხადუს სანახებში წამოსული კაცი – ქერაულთა საგვარეულოს ეპონიმი ვინმე ქერა. მას შეუმჩნევია ნათება ცროლის წვერზე, წასულა და უნახავს,

რომ ტრედის სახით იჯდ მაღალს ქვაზედ მფრინავ ანგელოზი-დ' თვალთ არ იყრიდ. ქერას გონ აკდივა-დ' გონთ რო მასულ, იქ აღარა იბადებოდაო-დ' მუკლმაცრილ ვიჯდივ იმ ადგილზედავ, სადაც მფრინავ ანგელოზივ ვნახევ (62, 2).

მართალია, ჯვარჩენის მტრედი გაუჩინარდა, მაგრამ ისახება კულტის ხილული მხარე: ქერა ცროლის წვერზე აშენებს კოშკს ანუ კვრივს ჯვარჩენის ნიშნად და სამახსოვროდ, დარბაზს და საქვაბეს – საკულტო ტერიტორიის აუცილებელ ნაგებობებს დღეობათა წარსამართავად. ასე არსდება კულტი ხადუში, რაც ამავე დროს საყმოს დაარსებაც არის.

ის ჯვარი, რომელიც ფრენით მოვიდა ცროლის წვერზე, ისტორიულ ხანაშიც განაგრძობს ფრენას. ჯვრის მოგზაურობა ადგილ-ადგილ, „კოჭის მოკიდებით“

დაკავშირებულია საყმოს ტერიტორიის წმინდაყოფასთან, რაც იმავდროულად არის მისგან ამ ტერიტორიის დაუფლება. ის, ჩვეულებრივ, მკადრესთან ერთად მოგზაურობს, მაგრამ კიდობანშია ჩასვენებული და მხოლოდ მაშინ ამოაბრძანებენ, როცა ამის საჭიროება დადგება. კიდობანი, ცხადია, შემთხვევითი სადგური არ არის ჯვრისათვის: აქ უნდა გავიხსენოთ, რომ სწორედ კიდობანში მალავს ქალი კარატისწვერზე გამოჩენილ ნიშს ჯვრისას – ოქროს შიბს. კიდობნის იდეამ შეიძლება უფლის კიდობანმდე მიგვიყვანოს, სადაც ისრაელის უმთავრესი სიწმინდეები იყო დაცული. სანების ჯვრის ერთი ანდრეზი ასეთ ამბავს ინახავს: ღილღველთა მხარეში, სადაც სანების ჯვარიონი ბეგარის ასაკრეფად იყო წასული, მისი მკადრე წმინდად ვერ დაიცავს თავის ფიქრებს, რის გამოც ჯვარი სწყრება მასზე. თუმცა ის უფრო ადრე ღილღველებზე ყოფილა გამწყრალი და კიდობნიდან ამოფრენილს აღარ უსურვებია არც ამ მხარეში გაჩერება და არც კიდობანში ჩაბრძანება.

სთხოვეს პატივება, მაგრამ სანება ძალიან გამწყრალ იყვა-დ' აღარ დადგ იქ. გამახყვ მკადრეცა-დ' დასტურებიც. რო მადიოდეს, მაუძღვებოდათ, უკან ჯვარიონნ მახყვებოდეს. ნეთხისკარ რო მავიდეს, იქ ერთი ძალიან ლამაზ ღილღვლის ქალ შახვდ ჯვარიონთ, რო იმისთანა ლამაზ ქალ მეორე არ იქნებოდ. მკადრე არ იყვ ხნიერ კაცი-დ' ამ ქალზე გულში რაიცად ცუდ გაიფიქრ. აბა სანება გულთა მხილავი ასა-დ' გაიგ ეს ამბავი, რო ჩემმ მკადრემავ გულში ცუდ რაიმ იფიქრავ ქალზედაო-დ' გაწყრა-დ' ამ მკადრესა-დ' სხვათ ჯვარიონთაც თვალ-შით გაუქრ (62, 208).

აქ გამოჩნდა მისი, როგორც „მფრინავი ანგელოზის“, ბუნება. უნდა ვიფიქროთ, ამ შემთხვევის გამო მიეცა მას ეს სახელი. მითხოვდა ფრენით წამოსული ჯვარი გზადაგზა „კოჭს იკიდებს“; ადგილ-ადგილ აჩენს კვრივებს, სადაც მის სალოცავად დღეობები დაწესდება: კალოთანაში და შიტუში (არხოტი), წინ-კადუში, სადაც ის იფნს გაჰკრავს ფრთას, კორიელში, მაჭენას მუხის ნერგზე, სადაც „ბარის სანების“ სახელით დაწესდება მისი ლოცვა; შეფრინდება საჯანგის ტყეში, სადაც კვრის აუშენებენ მას; ბოლოს, დადგება ზაის, სადაც ის ირჩევს თავის საბოლოო, საარსო ადგილს. ამრიგად, მფრინავ ანგელოზს – სანებას ორი საბრძანებელი აქვს: ერთი სოფელში, მეორე – ცროლის წვერზე; თუმცა ისტორიულ პერიოდში ცროლის წვერის სანებას საფარველი აქვს დადებული და მკადრეებსაც აღარ ეცხადებოდა. სიწმინდის დაკლებამ გამოიწვია მისი გაუჩინარება.

როგორც ითქვა, ანდრეზის თანახმად, ცროლის სანება ბარიდან არის ამოსული იმის გამო, რომ ბარად ხალხში სიწმინდე შებღალულა. ცროლის სანება ამ მხრივ არ არის გამონაკლისი. ბარიდან, დაბლობიდან მალლა აფრენა ჯვრისა საკმაოდ გავრცელებული მოვლენაა ჯვარ-ხატების ისტორიაში. ჯვარს აღარ მოსწონს თავის საარსო ადგილი და მალლა მიფრინავს. შარდენი თავის „მოგზაურობაში“ მოგვითხრობს ხეთის მთავარანგელოზის ხატის ამბავს, რომელიც მას ადგილობრივ მცხოვრებთაგან მოუსმენია:

ამბობენ, რომ ეს ხატი თავდაპირველად ჭაობის მახლობლად მდგარ ეკლესიაში ესვენაო; აქ უამრავი ზაყაყი ყოფილა, რომელთა ყიყინსაც გაუბრუებია; მოქან-ცული ხატი მთის წვერზე გაქცეულა (89, 154).

ეს არის ერთი უძველესი წერილობითი დადასტურება მფრინავი ხატების არსებობისა ქართველთა რელიგიურ წარმოდგენებში. ასევე დაბლიდან მაღლა არის აფრენილი ზემო სვანეთის განთქმული სიწმინდე – ე. წ. შალიანის ხატი (რომელიც წარმოადგენს ჯვარს მაცხოვრის გამოსახულებით); თამარ მეფის ნაჩუქარი ეს ხატი ჯერ სოფელ ადგილას ესვენა, მაგრამ რაღაც მიზეზით ამ ადგილიდან აფრენილა და კალის მთის მწვერვალზე დაფრენილა, სადაც მას ეკლესია აუგეს და შიგ დაასვენეს (97, 149).

დაბლიდან მაღლა აფრენილი და მთაზე დაარსებული ჯვარ-ხატების ამბები, განსაკუთრებით, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საყმოთა ანდრეშეშია შემონახული. ჯვარი გაუბრის ამ წუთისოფლის „ჭაობს“, იმ ადგილს, რომელიც უკიდურესად დაღახულია ადამიანის უწმინდურობისაგან. ხშირად ადამიანური ყოფა, რომელსაც გაუბრის ხატი, მის მიერ მოშენებული, უწმინდური ცხოველებით არის გასიმბოლურებული. მაგ., ხადის მთავარი სალოცავი ხატი – „ბეგოთ საღვთო“ ადრე ბეგოთ-კარის ციხეში ყოფილა დაბრძანებული, მაგრამ მამლების ყივილსა და ღორების ჭყვიტინს ისე შეუწუხებია, რომ ერთ მაღალ მთაზე აფრენილა ახალი საარსოს საძებნელად (50, 119). ამ ახალ, მაღალ საბრძანისში დაარსებულს უნდა მიეღო ახალი სახელი „საღვთო მაღალი“, როგორადაც ცნობილია ის ხადის საყმოებში. „საღვთო მაღალის“ სახელით ცნობილ სალოცავებს, რომლებიც მთიულეთ-გუდამაყრის მაღალ მწვერვალებზე არიან დაბრძანებულნი, ყველას ამგვარი თავგადასავალი უნდა ჰქონოდათ.

არის შემთხვევა, ანდრეშეში დადასტურებული, რომ ადამიანი თავის ნალახ ყოფას უპირისპირებს ჯვარს და შეგნებულად იჭრება მის კვრივებში; იჭრება არა საკუთარი ფეხით, არამედ უწმინდური ცხოველის ფეხით, რომელიც ადამიანის გაუწმინდურებული, ანტიჯვარული ცხოვრების ნიშანია. გუდამაყარში ყვებიან ამბავს ვინმე მირიანეულზე, რომლის ჯვართსაწინააღმდეგო ქცევა გამხდარა მიზეზი ჯვრის ამაღლებისა სოფლიდან მთის წვერზე.

მირიანეული ყოფილა ერთი და ღორები ჰყოლია მრავალი. ეს ღორები, საცა ე ხატი ბრძანდებოდა, წვერის ანგელოზი, იქ უვლევია. უვლევია იქ ეს ღორები და ეს ხატი გაფრენილა მემრე და იქათ გადასულა, გაირიდებია. იქაც მიურეკავ, იქიდანაც აფრენილა და, კოშკის მაღალს ვეძახით – იქ არი ყორე – იქ დაბრძანებულა. იქაც გაურეკავ ღორები. მემრე ათნოხს გასულა აქედან (ათნოხს იციან ახლა ეს წვერობა) (38, №25562).

სხვა ჩანაწერებში უფრო დაზუსტებულია ეს ადგილი, სადაც დევნილი ხატი დაარსდა:

აფრინდა ხატი და სუ წვერზე ავიდა, – ჭალისთავის წვერს. ყამირია, იქეთაც არავინ არ გასთიბს. იქ ქვებია გათლილი, ნასაყდრალია. იქ ღორები ვედარ ავიდოდა (67, 195).

მთის წვერზე ასვლისას ჯვარს ხვდება ბუნებრივად წმინდა, ადამიანისაგან დაულახავი და ტრადიციით განწმედლილი ადგილები – ყამირი და ნასაყდრალი, რომელთა დასაბამიერი ხელუხლებლობა და სიძველით გაძლიერებული სიწმინდე გადაულახავ ზღურბლად იქცევა ქვემოდან მოძალებული, გაუწმინდურებული სინამდვილისათვის.

საზოგადოდ, ღორი, რომელსაც უკანასკნელ ხანამდე არ იყოლიებდნენ საქართველოს მთაში, სიწმინდის მტრად არის შერაცხილი საყმოს ყოფასა და ცნობიერებაში. ღორები, მათი ანდრეზების მიხედვით, არა მხოლოდ ჯვარ-ხატებს უპირისპირდებიან და უტყვენ, არამედ წმინდა ბერებსაც. „სოფელ გვიდაქეში უცხოვრიათ ბერებს. იქ ჰქონიათ ეკლესია. იქ არის რაღაც დაუფვლილიო ბერების მიერ. ჩვენ წინაპარს ეთხარა ორმო და რაღაცამ დაიწვრიალა და გული წაუვიდა. უნჯია რაღაცა. მკითხავი ეუბნება, ის ადგილი უნდა აწმინდოთო. როდესაც ნიკალაი შემოვიდნენ, შამაიყვანეს ღორები, ესე იტყოდაკე პაპაჩემი. ამ უწმინდურების შამოსვლა ვერ აიტანეს ბერებმა და იქ წვერზე დასახლდნენ. ააგეს ეკლესია ბუა“ (40, 100-1). საგულისხმოა, რომ მოხეური ანდრეზით, ღორის ხორცის უჭმელობა და, საზოგადოდ, ამ პირუტყვის უწმინდურად შერაცხვა ბერებს დაუდგენიათ: „წმიდა ბეთლემში ბერები რო ცხოვრობდეს, იქ ღორები თხრიდეს და ბერებმა თქვეს, ღორი აღარ ეჭამათო“ (19, №.29).

ვახუშტი ბატონიშვილს ხევის სამების გარდა აღწერილი აქვს სვეტიცხოვლის სიწმინდეთა კიდე ერთი სახიზარი:

ლენჩხუმის სამხრით და ოდიშის აღმოსავლით არს ეცერი. აქა არს ეკლესია სუეტიად წოდებული, სახიზარი სუეტის ცხოველის სამკაულ-საუნჯისა, რომელსა შინა იტყვიან სუეტის-ცხოველის კანკლის ყოფასა დღესაცა, რომელი მოილო გორგასალ ინდოეთიდან, წითლის იაგუნდისა ქმნილი. არამედ საჩინოდ არიან აწცა ხატნი და ჯუარნი ოქრო-ვერცხლისანი და მოოჭვილნი ქვითა, მრავალნი და პატიოსანნი, დიდნი და მცირენი, რომელთა ზედა აქუსთ სასოება და პატივ-სცემენ. არამედ უმჯობესი ხატი უბიათ ძეწკვითა ოქროსათი და იტყვიან: „უკეთუ აუშვათ, დალენჯავს ყოველსავე აქა მყოფსა ხატ-ჯუართა, და ესოდენ უგუნურ არიან თვისთა უცნობელობითა, არამედ თუ შევიდეს მუნ სასუკიდუნო ანუ ტყუე, ვერარაისალა უყოფენ, გარნა განუტევენ თავისუფლად (75, 78-8).

თუმცა ტრადიციულად ყოველი ქრისტიანული ტაძარი უნდა იფარავდეს დევნილს (ამ მიზნით ძველი აღთქმის ქვეყანაში საგანგებოდ იყო გამოყოფილი სათავშესაფრო, შესახვეწებელი ქალაქები), მაგრამ ეცერის სვეტიას სახელწოდებასთან ერთად მცხეთის სვეტიცხოვლისაგან ისეთი ძლიერი საკრალურობა აქვს მინიჭებული, რომ მას შეხვეწილი დამნაშავე, სიკვდილის ღირსიც რომ იყოს, სამუდამოდ თავისუფლდება ბრალისაგან. დამნაშავეს განწმედს აქ დაუნჯებული სრულიად საქართველოს ეროვნული ქრისტიანული სიწმინდენი. მათ შორის ჩვენს ყურადღებას იპყრობს ოქროს ჯაჭვით დაბმული ხატი. აღმოსავლეთ საქართველოს მთის საყმთა ტრადიციაში ჯაჭვი ანუ შიბი ჯვრის ბუნებრივი თანმხლები ელემენტია. კარატისწვერის ანდრეზებში ციდან მოვლენილ ჯვარს ახლავს

ოქროს შიბი; უფრო სწორად, ჯვარი შიბით არის ცაზე დაკიდებული, როგორც ღვთისშვილი წმ. გიორგი ლაშარისა, რომელიც ამბობდა: „ცას ვები ოქროს შიბითა“.

ვიდრე ჯვარი ფენომენურ სამყაროში, ადამიანთა თვალსაწიერში შემოვიდოდეს, ის შიბით არის დაბმული. ის ვარსკვლავია, რომელიც ვარსკვლავეთს წყდება და ცაზე გადაივლის. ასეა ჯვარჩინაც. როცა კარატისწვერზე მწყემსმა ქალ-ვაჟმა ციდან ჩამოშვებული ჯვარი თავისკენ მოსწიეს, ის მოსწყდა ცას; მათ ხელში კი აღმოჩნდა ჯვარი მასზე გამობმული შიბის ნაგლეჯითურთ, რომელიც ამერიიდან თან ახლავს ჯვარს, როგორც აუცილებელი ატრიბუტი, მისი ციური წარმოშობის ნიშნად. შიბის ნაგლეჯი ხდება ჯვრის, როგორც სულიერი არსების, სიმბოლო, როგორც ეს ჯვარი, რომელიც გამოჩნდა ადამიანურ სამყაროში, არის სიმბოლო იმ ჯვრისა. თუ „ბეთლემის სახლი“ ჯვართა ღვთიური სამშობლოს ხატია ამ ქვეყანაზე ანუ მორიგე ღვთის კარი, მაშინ იქ თავშეყრილი ჯვარნი შიბით უნდა იყვნენ დაბმულნი, როგორც დაბმულნი არიან ისინი მორიგე ღვთის კარზე. მკადრემ, რომელიც ღვთისშვილთა განგებით მოხვდება ბეთლემში, უნდა ახსნას ჯვარი, რომ მას შეეძლოს თავისი უნარის განხორციელება, რადგან ბუნებით ის ანგელოსური არსებაა – „მფრინავი ანგელოზი“. ახსნილი ჯვარი მხარს გაშლის და წინ წარუძღვება თავის გამძღოს (ეს არის ჯვრისა და მკადრის ურთიერთობის პარადოქსი, რაზეც სხვაგანაც იქნება საუბარი: ჯვრის გამძღო სინამდვილეში ჯვრისაგან არის გაძღოლილი).

ამ პარადიგმის ერთ-ერთი უძველესი მცირეაზიული ვარიანტი რომაულ მწერლობაშია დადასტურებული. ტვიროსელებს აპოლონის ქანდაკება დაუბამთ კვარცხლბეკზე ჯაჭვით, რადგან ერთ მათგანს დასიზმრებია, თითქოს ღმერთს ქალაქის დატოვება სურსო გასაჭირში, როცა ალექსანდრე მაკედონელმა ქალაქი აიღო, აპოლონიც ახსნა და უწოდა მას „ალექსანდრეს მეგობარი“.

ჯაჭვზე დაბმული ჯვარ-ხატების ლეგენდები ელემენტარულ მოვლენებზეა დამყარებული: მათ, როგორც დინამიკურ არსებათ, არ გააჩნიათ სიმძიმის ძალა, ისინი არ ემორჩილებიან გრავიტაციის კანონს. როგორც ჰაერით სავსე ბურთები, ისინი მუდამ მაღლისკენ მიისწრაფიან და კიდევ დასტოვებდნენ ადამიანთა სფეროს, რომ ადამიანი არ ამძიმებდეს მათ, ან თავად საკუთარი ნებით არ მძიმდებოდნენ ადამიანთათვის. ისინი „მიწდებათ“ თავიანთი ბუნების საწინააღმდეგოდ, რათა ადამიანებთან დარჩნენ, რისთვისაც „გადმოუშვნა“ ისინი მორიგე ღმერთმა. თუმცა საყმომ შეიძლება იფიქროს, რომ ახსნილი ჯვარი დატოვებს ადამიანურ სამყაროს, ან თავად შეეცდება თავის დახსნას, რათა თავდახსნილმა ამირანივით დაღეწოს იქაურობა (თუ საყმო მრისხანე ასპექტით წარმოიდგენს მას). მაგრამ ანდრეშვიტით საყმოს არ ახსოვს, რომ ოდესმე ჯვარს გამოეჩინოს დამანგრეველი ძალა, გარდა იმ უნიკალური შემთხვევისა დასაბამში, როცა ის იფნის აღმოცენებით ამოანგრევს კერას.

ჩვეულებრივ, ჯვრის მკადრე თუ გამძღო მიწაზე დგას, გრავიტაციის ძალას დამორჩილებული; მაგრამ ლეგენდურ მკადრეებს ლევიტაციის უნარი აქვთ მინი-

ჭებული ჯვრისაგან. გახუაზე, გუდანის ჯვრის მკადრეზე, არის თქმულება, რომ მას ჯვართან ერთად უფრენია (38, №25395); ასევე დუმაცხოს (გუდამაყარი) საღვთო მალალის დეკანოზზე, ფოცხვერაზე ამბობდნენ – დროშით მხარზე საღვთო მალალის წვერიდან ხატების ადგილამდე ფრენდაო (38, №25536). მაგრამ ადამიანი ხორციელია და, ის თუნდაც მკადრე იყოს, მუდმივად ვერ ინარჩუნებს უწონადობის მდგომარეობას; როცა სხეული მიძიმდება, სული ველარ აიტაცებს მას, ველარ ზიდავს. გახუაზე ის თქმულებაც არის დარჩენილი, რომ პურ-ყველის ჭამის შემდეგ, რაც მარხვის გატეხას ნიშნავს, ჯვარს მიუტოვებია ის. „მეპურყველე“ უკვე შეუთავსებელია მკადრის ფუნქციასთან, მას უკვე ნაწილი აღარ უდევს ჯვართან – ის დამიწებულია. გარდა „მეპურყველეობისა“ ჯვრის სამკადრეოდ შეუთავსებელია ცოლშვილიანობა (გავიხსენოთ გველისმჭამელ მინდიას ტრაგედია), რაც უფრო მეტად ამძიმებს ადამიანს, მით უმეტეს მკადრეს, წუთისოფლის ნალახ რეალობაში ჩაფლვით მოსწყვეტს რა მას ჯვარ-ხატების წმინდა რეალობას. „მეგრელაურ გასდგომივ ცოლ-შვილობას. გასცლივ ი ხატივ“ (67, 194).

როცა მკადრე მიძიმდება, – ამის მიზეზი ხანდაზმული ასაკიც შეიძლება იყოს, – ის ველარ მისდევს, ველარ სწვდება ჯვარს; მაშინ მკადრე და მფრინავი ჯვარი სხვადასხვა რეალობაში აღმოჩნდებიან და მკადრე ცდილობს ჯვრის დამძიმებას, რომ მან ველარ შეძლოს ფრენა. ანატორის მთავარანგელოზის მკადრეს, რომელიც ლიქოკიდან მტრედის სახით გამოფრენილმა ჯვარმა მის მხარზე „კოჭის მოკიდებით“ თავის წმინდა კაცად აირჩია, უკვე დაუძღურებულს, იმის გამო, რომ „ველარ დახყვებოდ ჯვარს, ლურსმან დაუკრავ მკარზე ხატისად;“ რისთვისაც, ცხადია, „გასწყრომივ ხატ“ (38, №26084). სხვა ტრადიციით, ოქრომჭედელს მხოლოდ დაუღირებია დასაჭედებლად ლურსმანი – ის ოქროსი ყოფილა, ხატს მხოლოდ ნაღურსმნალი დატყობია და გასწყრომი არა მხოლოდ მკადრეს და ოქრომჭედელს, არამედ მთელ საყმოსაც. ანდრეზი სწორედ ხატის დაჭედვის მცდელობას თვლის ანატორელთა ტრაგედიის მიზეზად: ანატორი ჟამმა გაწყვიტა, რის ნივთიერ დასტურად ანატორის აკლდამებს უჩვენებენ დღესაც. მაგრამ, რაც მთავარია, უკანასკნელი მკადრის (ანდრეზს მისი სახელიც შემოუნახავს: საღირა, ბადურიკათ პაპა) ბედითი საქციელი ამთავრებს ერთ პერიოდს საყმოს საკრალურ ისტორიაში: „დაჭრილ“ ხატს მოუშლია „მკრით ფრინვა“ და ჩვეულებრივ სალოცავად გადაქცეულა; ანატორელთა ნაფუძარზე სხვა საყმო, შატილიონთა საყმო აღმდგარა და მთავარანგელოზის ძველი კულტი აღორძინებულა, მაგრამ ჯვარჩენები, როცა ჯვარი მკადრეს ხელზე მოსდიოდა, შემწყდარა სამუდამოდ (64, 728-729).

„მფრინავი ჯვრის“ დევნით თავმოებურებულ, ქანცგაწყვეტილ ზოგიერთ მკადრეს უარესიც ჩაუდენია: მას დაუმიწებია ჯვარი ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით. გუდანის „მფრინავი ჯვარი“; რომელიც, როგორც ვთქვით, გახუას ჰყავდა „წამოყვანილი“ გერგეტის „ბეთლემის სახლიდან“ და რომელიც თავის გამძღოს გზასაც უნათებდა თავისი შუქით, როგორც ისრაელს ნათლის სვეტი მისი მგზავრობისას, – მის მკადრეს, ვინმე ბუნველას, სადღაც კლდე-ღრეში დაუმა-

ლავს და ზედ ქვები დაუყრია. „შენ დამაბნელე და დაგაბოლოებო“, უთქვამს ხატს მკითხავის პირით უკანასკნელი მკადრისათვის (38, №25395).

მკადრე, რომელიც სულიერი დაცემისა თუ ფიზიკური უძღურების მიზეზით მხარს ველარ უსწორებს „მფრინავ ჯვარს“, არსებებს, რომელმაც მას თავისი თავი ჩააბარა, როგორც გამძღოს (სინამდვილეში კი თავად შეიქმნა მისი გამძღო), ტრაგიკული პიროვნებაა. ადამიანი, როგორც ხორციელი, ვერ უძღვებს ჯვარჩენას თავის დასაზღვრულ არსებაში, ის მიდრეკილია დაცემად. ჯვარი მას გამოარჩევს, აღაზვევებს, მაგრამ ადამიანი დაცემა; ასეთია მისი ცხოვრების რიტმი – აღზევება და დაცემა, რის გამოვლენასაც ვხედავთ ვაჟა-ფშაველას „გველისმჭამელში“. თუმცა მინდია არ არის ჯვრის ხელკაცი, მაგრამ მას აქვს მკადრისა და ქადაგის უტყუარი თვისებები და უნარი; ჯვარი გამოვლენილია მის პიროვნებაში (ანუ ჯვარჩენილია) ღვთიური ცოდნისა და დავლათის სახით, რასაც სჭირდებოდა მზრუნველობა და დაცვა წუთისოფლის ნალახი სფეროსგან, მოითხოვდა ადამიანისაგან თავგანწირულობას და „სოფლის თმობას“, რაც მან ვერ შეძლო.

ზოგიერთი საყმოს მეხსიერებამ შემოინახა ანდრეხი ერთგულ მკადრეთა, რომლებიც ტოვებენ ყელაფერს ანუ სთმობენ სოფელს და მისდევენ ჯვარს, როგორც დასთმო აბრაამმა თავისი სოფელი და გაჰყვა იდუმალ ხმას უცნობი ქვეყნისაკენ. ხშირად, როცა სიწმინდის დაკლების მიზეზით ჯვარი ტოვებს, როგორც ამბობენ, „ბარის ბალდადს“ და მიფრინავს მთებისაკენ, გაუწმინდურებული საყმოდან მას მოსდევს ერთადერთი მკადრე, რომელსაც შერჩა სიწმინდე, როგორც მართალ ნოეს – წარღვნის გმირს საყოველთაო კატასტროფის წინ.

არდოტის მთავარი სალოცავის (სომხოს გორის გიორგის) დაარსების ანდრეხით (63, 127; 38 №26041), კახეთიდან მტრედის სახით გამოფრენილ ჯვარს უკან მოსდევს მკადრე თუ ხუცესი. შუა ზამთარია. მკადრე კოჭლია და შიშველი. სიშიშველე გვეუბნება, რომ ჯვრის ერთგულს უყოყმანოდ, რაიმე განსჯის გარეშე – ეს იქნებოდა ერთი ძლიერი ჩაძახება შუაძილში – დაუტოვებია თავისი სოფელი და მთელი წარსული და გაჰყოლია ერთადერთ თავის საუნჯეს, რასაც მისთვის ჯვარი წარმოადგენდა. მეორე ბოლოდან თუ შევხედავთ ამ ამბავს, თავად მკადრე არის ჯვრის უნჯი, რომელიც მან გამოარჩია მთელი საყმოდან. მკადრე პერანგისამარა, ზამთრის სუსხში კოჭლობით, ჭირთა თმენით მისდევს ჯვარს, რაკი მის გარეშე აზრი ეკარგებოდა მის არსებობას, სიცოცხლეს თუნდაც მშობლიურ სოფელში. სადაც დადგებოდა ჯვარი ანუ დაფრინდებოდა მტრედი, იქ იქნებოდა მისი სამშობლო. ამიტომ ასეთი სულისკვეთებით აღძრული გაუდგება გაქცეულ ჯვართან ერთად „ყოვლადვე უცნაურსა და უვალსა გზასა“, რადგან მას არ ეცოდინებოდა ჯვრის საბოლოო სადგური.

ამავე ტიპის არის ხახაბოს წყაროსგორული გიორგის დაარსების ანდრეხი, ოლონდ ძველი ადგილიდან მთაში გარბის არა ჯვარი, არამედ კაცი, ვინმე ბატარია (ეპონიმი ხახაბოს ერთი საგვარეულოსი), რომელსაც თვისტომი შემოკვდომია მატანში (კახეთში). ის გარბის მოტაცებული ჯვრითურთ, რომელიც გულზე აქვს მიხუტებული, როგორც სულზე უტკბესი რამ; ან იქნებ, თავად იყო ჯვარს

მიხუტებული შევრდომების ნიშნად, როგორც შურისმგებელთაგან დევნილი შე-
უვარდებიან საკურთხეველის ჯვარს; ლტოლვილი თან დაატარებს თავის მსხნელს,
თუ თავად მსხნელი გადაატარებს მას მთავარებს შუაგულ ზამთარში. ჯვარი გან-
წმედის მიზნით ფეხშიშველსა და ტანშიშველს დაატარებს მას თოვლში, ყინვაში
ათბობს და ამსუბუქებს მას „თურმე თოვლზე ისე მიდიოდა, რომ ფეხი დაბლა არ
უვარდებოდა.“ გზაში თითქოს კაცი ფრენს და არა ჯვარი, მაგრამ ხახაბოში მისვ-
ლისას ჯვარი მტრედის სახით გაუფრინდება კაცს ხელიდან და წყაროს გორზე
დაარსდება (63, 1).

გარკვეული ტიპის ანდრეზის მიხედვით, „მფრინავი ჯვარი“ გზაში ირჩევს თა-
ვის მკადრეებს, რომლებიც არასოდეს ტოვებენ მას, ერთგულად მისდევენ მისი
ახალი სამკვიდრებელისაკენ. ს. მაკალათიას მოთხრობილი აქვს ხევის სიონის
ღვთაების ჯვრის თავგადასავალი, რომელიც მრავალმხრივ იპყრობს ჩვენს ყუ-
რადლებას:

სიონელები მღვთაების ამ ჯვარს ტაძრიდან არასოდეს არ გამოასვენებენ, რად-
გან ხალხს მისი გაფრენისა ეშინია. ხალხური თქმულებით მღვთაება ერთხელ
თურმე გაფრენილა და ის ანგელოზის სახით სისაურსა და ცოფურს ჩვენებია.
ორივე ეს გვარი მას დასდევნებია და მღვთაება მარტყოფის კლდეში დაფრენი-
ლა და ისინიც იქვე დაბინავებულან. ეს ბერებს გაუგიათ, მარტყოფში მისულან
და მოხვევებისათვის უკითხავთ მათი გადმოსვლის მიზეზები. მოხვევებს უპა-
სუნნიათ, რომ აქ ჩვენი ხატის საბრძანისიაო. ბერები გამოქვაბულში შესულან
და აქ მღვთაებისათვის თაყვანი უციათ, შემდეგ მისთვის მალულად ოქროს ძეწ-
კვი შეუბამთ და ეს ღვთაება ტფილისში წაუბრძანებიათო, აქ მის საბრძანისად
სიონის ტაძარი აუგიათო. მაგრამ ხატი აქაც არ დამდგარა და ისევ მარტყოფის
კლდეში დაბრუნებულაო. ამიტომ ხალხის რწმენით მისი მთავარი საბრძანისი
მარტყოფია, შემდეგ კი ხევის და ტფილისის სიონიო (53, 217).

ამ ანდრეზში გვეცნაურება ვახუშტის „აღწერაში“ დადასტურებული თქმუ-
ლება სვეტის ეკლესიის დაბმულ ჯვარზე, ან ნინოწმინდური ლეგენდა „დაბმულ“
და „ახსნილ“ წმინდანზე. ხევის სიონის ღვთაების ჯვარიც დაბმული უნდა ყოფი-
ლიყო, რომ არ გაფრენილიყო; ბერებმა შეაბეს მას ძეწკვი, რომ დაეკავებინათ ად-
გილზე, მაგრამ ამაოდ: ის ბუნებით არის „მფრინავი ჯვარი“, რომელიც მიიკვლევს
გზას თავის მიერ არჩეული ადგილისკენ. ღვთაების (იგივე მაცხოვრის) ჯვარს
მიეწერება ორი წმინდა ადგილის გაჩენა: მარტყოფში არის მისივე სახელობის
(ღვთაების) ეკლესია, ხოლო თბილისში – სიონის ტაძარი, რომელიც სახელწოდე-
ბას ხევის იმ ეკლესიიდან იღებს, სადაც ის თავდაპირველად ესვენა. ამ ხალხური
საკრალური თქმულებით, თბილისის სიონი ხევის სიონის გამოძახილია, მისი წი-
ალიდან გამოფრენილი ჯვრის ძალით არის დაარსებული, ოღონდ არა უშუალოდ,
არამედ მარტყოფის გამოქვაბულის გავლით. ანდრეზი ინახავს, როგორც ჩანს,
იმ ისტორიულ ფაქტს, რომ მარტყოფის ღვთაების (მაცხოვრის) ხატი 1752 წელს
თბილისის სიონის ტაძარში იქნა გადმოსვენებული (114, 82), ხოლო ხალხური წარ-
მოდგენით, სიწმინდის გადატანა ახალ ადგილზე, როგორც წესი, ახალი საკულტო
ცენტრის დაფუძნების ნიშანია.

ეს ანაქრონული ანდრეზი ასახავს იმ ტრადიციულ კავშირს, რომელიც არსებობდა მთის საკულტო ადგილებსა და ბარის საქართველოს ცენტრალურ სალოცავებს შორის, გამოხატულს სიწმინდეთა გადანაცვლებით ერთი ადგილიდან მეორეზე. მთისა და ბარის რელიგიური კონსოლიდაციისათვის უდიდესი მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა იმ ფაქტს, რომ მთის სალოცავები ტრადიციულად საქართველოს ქრისტიანული ცენტრების სახიზარებად იყო განწესებული. მაგალითისათვის, წმინდა ნინოს ჯვარი ამოდის მთაში, კერძოდ, ხევში და ისადაგურებს გერგეტის სამებაში (ეს მოხდა მონღოლების ბატონობის დროს); შედარებით მშვიდობიან ხანაში ეს ჯვარი, ცხადია, სხვა სიწმინდეებთან ერთად ბრუნდება სვეტიცხოველში, თუმცა კი ვერ აღწევს თავის ბუდე ადგილამდე; „კოჭის მოკიდებით“, მთიელთა საკრალური გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, გაივლის არშის ციხეს, ანანურს და გადის რუსეთში, რაკი იმ ხანად რუსეთისკენ იყო დაძრული ქართველობა. ხევის სიონის ღვთაების ჯვრის (რომლის გამოსახულება დაბეჭდილი აქვს ს. მაკალათიას თავის წიგნში „ხევი“, გვ. 216) გამოფრენა ბარისაკენ, უნდა ვიფიქროთ, ანდრეზულად წარმოგვიდგენს სიწმინდეთა დაბრუნებას თავის ძველ საწმიდარებში (უნდა ვივარაუდოთ, რომ ხევის სიონიც ბარის სიწმინდეთა სახიზარი იქნებოდა).

აღსანიშნავია, რომ მარტყოფის უდაბურ გამოქვაბულში დასადგურებული სიონის ჯვარი თავისკენ იზიდავს ბერებს, რომლებიც, როგორც ანდრეზიდან ჩანს, გამოცხადების ძალით შეიტყობენ მის „მოფრენას“ ამ უდაბნოში. ღვთაებრივი ხილვით შთაგონებული ბერები შეუჭირვებლად მიაგნებენ მარტყოფის უდაბნოს და ჯვარს და თავყანს სცემენ მას, როგორც სასწაულით მოვლენილ სიწმინდეს. ცხადია, ჯვრის გამოჩენა მათთვის მხოლოდ იმას ნიშნავდა, რომ ეს უდაბნო, სადაც მთით მოვლენილმა თუ დაბრუნებულმა სიწმინდემ მოისურვა დავანება, სამონასტროდ იყო განკუთვნილი; როგორც ხდება ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში, სადაც ეკლესიებისა და მონასტრების დაარსებაზეა ლაპარაკი; მაგ., როგორც მარტოდმყოფმა კაცმა, ვინმე კუედიოსმა „არა თუ ძილსა შინა, არამედ ცხადად“ ჩვენებით იხილა ის წმინდა ადგილი, სადაც უნდა აშენებულიყო ხანძთის პირველი ეკლესია და დასაბამი მისცემოდა სამონასტრო მშენებლობას; ან როგორც გრიგოლსა და საბას გამოეცხადათ „იშხნისა პირველი დიდებულება“ იმის ნიშნად, რომ იქ მათი ღვაწლით განახლებულიყო სამონასტრო ცხოვრება (იხ. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“). მარტყოფის უდაბნოში მოსულ ბერებს და იმ მოხვევებს, ცოფურს და სისაურს, რომლებიც გზად შეესწრნენ ჯვარჩენას და ამ ჯვარში თავიანთი სალოცავი შეიცნეს, საერთო სიწმინდე აქვთ იმ „მფრინავი ჯვრის“ სახით. ის ანდრეზული ფაქტი, რომ მთიდან ჩამოსულ ჯვარს, რომელზეც მაცხოვრის ჯვარცმა და მოციქულთა სიმბოლური სახეებია გამოხატული, ცნობენ ბერები და აღიარებენ საკუთარ სიწმინდედ, რის ნიშნადაც ოქროს ძეწკვს შეაბამენ (თუმცა ძეწკვი შეიძლება გავიზაროთ შიბად, რაც ჯვარ-ხატის ერთ განსაზღვრულ ადგილზე დაკავების ნიშანია) და მიჰყავთ საქრისტიანოს ცენტრში – თბილისში, სა-

დაც მის დასამკვიდრებლად მისსავე სახელზე სიონი იგება. ეს ფაქტი ბარისა და მთის ტრადიციულ რელიგიურ ერთიანობას მოწმობს.

მტრედი-ჯვრის ნიშანი

გ. შარაშიძე წერს: „ღვთისშვილის „მფრინავი“ სახით გამოცხადება თავის-თავად წარმოადგენს ღვთიური არსის ადამიანისათვის აღქმად მანიფესტაციას. ამგვარი ასპექტით იმოსება ხატი მხოლოდ იმიტომ, რომ დაამყაროს ურთიერთობა ადამიანურ სამყაროსთან ან ჩაერიოს სააქაო მოვლენებში“ (149, 671). მეორე მხრივ, „მფრინავ ჯვრებს“ ჩვენ საყმოს გენეზისში ვხედავთ; ის ამ სახით გამოჩნდება მხოლოდ მაშინ, როცა ეს-ეს არის იქმნება საყმო, როცა ირკვევა მისი დასახლების ადგილი და პირობები ამ მიწაზე. ადამიანის არამდგრადი, დაუმკვიდრებელი ყოფის გამოხატველია ხშირად „მფრინავი ჯვარი“, რომელიც მოძრაობს, იცვლის ადგილებს გზადაგზა „კოჭის მოკიდებით“, ვიდრე თავის მიერვე არჩეულ საბოლოო საარსო ადგილს მოძებნიდეს. „მფრინავი ჯვრის“ ცთომილისებრი მოძრაობა, დაუდგრომლობა, თითქოს ხეტიალი, შეესატყვისება ქმნადობაში მყოფი საყმოს გაურკვეველ მდგომარეობას. ხოლო როცა ჯვარი წყვეტს „ხეტიალს“ და მყარდება თავის საბოლოო კვრივში, აი, მაშინ შეიძლება ითქვას, რომ საყმოც დაარსებულია თავის მიწაზე, ღუზა ჩაშვებულია ნიადაგში.

გამოცხადებული ჯვარი „მფრინაობით“ ავლენს თავის მოუხელთებელ ბუნებას. მართალია, ჯვარი უნდა მოფრინდეს ტრანსცენდენტური სინამდვილიდან იმისათვის, რომ, როგორც გ. შარაშიძე წერს, გამოეცხადოს ადამიანს, მაგრამ ამ გამოცხადებაში ნაკლებია სიცხადე, მეტია ბუნდოვანება, რადგან ანგელოზურ არსს არა აქვს მყარი გარსი ფიზიკურ სამყაროში.

ჯვრის ყოველი გამოცხადება კოსმოგონიურია, მისი ხატი თითქოს ქაოსში იბადება და ისახება ადამიანისათვის აღქმად საგნად; მაგრამ არც ერთი საგანი არ შეიძლება იყოს მისი საბოლოო გამოხატულება, რადგან თავად ჯვარი, როგორც სულიერი არსი, ვერ მიიღებს ერთხელ და სამუდამოდ გამყარებულ, ობიექტურ სამყაროში არსებულ საგანთა სახეს. ის დენადია, როგორც პლაზმური სხეული ან ნისლი და მისი კონტურების გარჩევა მხოლოდ ჯვრისავე რჩეულ მკადრეებს თუ შეუძლიათ. ამ მოვლენის გამოსახატავად საყმოს შეგნებაში გამოუმუშავდა მეტაფორული სახე „ნისლის კოტორი“. „გუდანის ჯვარი როცა ხელზე მოუდიოდა, მაშინ თოთია შორიდანვე ნახავდა ნისლის კოტორს მომავალს. მერე გუდანის ჯვარი ხელზე მოუვიდოდა. ნისლის კოტორი ნიშნავს იმას, რომ როცა გუდანის ჯვარი მოდიოდა, ნისლივით კორიანტელი მოჰყვებოდა. ამ დროს თოთიაც მოემზადებოდა, ხელზე გადაიფენდა სამკადრეოს და გუდანის ჯვარი მტრედის სახით ზედ დააჯდებოდა“ (60, 145).

ნისლის კოტორის გამოჩენა ჯვარჩენის ნიშანია, თითქოს ჯვარი უსახური ნისლიდან უნდა გამოიკვეთოს, ის „დაიბადება“ მტრედის ან ჯვრის ნიშნით და მკადრის ხელზე ჰპოვებს ადგილს.

ლაშარის წმინდა გიორგიზე გამოთქმულ საწესო სიმღერაში ასეთი სტრიქონებია:

ლაშარელაის ლურჯასა ფაფარ ასხავის გიშრისა,
შაჯდება, გაემართება კოტორ გაჰყვება ნისლისა.

მთელი საყმოს თუ რჩეული მკადრეს თვალწინ მხედრად გამოცხადებული წმინდა გიორგი წასვლისას ნისლის კოტორს ტოვებს თავის უკან ნისლში, ნისლის კოტორად უჩინარდება და როცა კვლავ ფიზიკურ სამყაროში შემოდის, იმავე ნისლის კოტორიდან იბადება. ნისლის კოტორი თითქოს სიზმარეული სახეა, რომელიც პოტენციურად ინახავს სხვა სახეებს, მაგრამ ის უფრო უსახობაა, რომელიც ღვთისშვილის მანიფესტაციის მოუხელთებლობას გამოხატავს. მხოლოდ მკადრემ იცის, რა აღით არის დამჯდარი მის სამკადრეოზე ღვთისშვილი – მტრედის, ხატისა თუ ჯვრისა. როდესაც გახუა მეგრელაურს „ბეთლემის სახლიდან“ „მფრინავი ხატი“ წამოჰყვა, ერთ ადგილას, ალბათ, შუა გზაზე, ხატი ოქროქსოვილით შემოსეს. მაგრამ რას მოსავდა გახუა, ხატს – ღვთისშვილის ნივთიერ ნიშანს, თუ მტრედს – მის ცოცხალ სიმბოლოს, ეს გახუას, როგორც მკადრეს, საიდუმლოა. ჯვარი, ხატი, შიბი პოტენციურად ცოცხალნი და დინამიკურნი არიან, მათ ყოველ წამს შეუძლიათ ფერისცვალება. მათ წამიერ სახეცვლილებებს მხოლოდ მკადრეს მახვილი თვალი თუ დაიჭერს.

პეტრე იბერის ცხოვრებაში ასეთი ეპიზოდია მოთხრობილი: ყმაწვილობისას, როდესაც ის ბიზანტიის იმპერატორის სასახლეში იზრდებოდა, იერუსალიმიდან მოსული ბერებისაგან პატიოსანი ჯვრის ნაწილი შეიძინა, რომელსაც ოქროს ჭურჭელში ინახავდა, კვირადღეობით და დიდ დღესასწაულებზე ამოიღებდა ხოლმე, დაილოცებოდა, ემთხვეოდა მას და ისევ თავის ადგილას ჩაასვენებდა. ერთხელ, ერთ-ერთი მესაწოლეთაგანი ყმაწვილი იხმო და სთხოვა, მასაც ელოცა ჯვრის ნაწილზე და მთხვეოდა მას, მაგრამ ჯვარი მტრედად გადაიქცა, ხელებიდან გაუსხლტა პატრონს და სარკმლიდან გაუჩინარდა (20, 273). ასევე მტრედის სახით ამოფრინდა მწყემსის გუდიდან ჯვარი თუ შიბი და ცაში გაუჩინარდა კარატის ჯვრის დაარსების ანდრეშის ერთი ვარიანტის მიხედვით (137, 110).

„მფრინავი ჯვარი“ მართალია, ფიზიკურ სინამდვილეში შემოდის, რათა ადამიანმა შეძლოს მისი ხილვა, მაგრამ მისი მხილველი არ არის ჩვეულებრივი ადამიანი. ჯვარი ეცხადება მხოლოდ იმას, ვისაც ღვთისშვილი ამოირჩევს და დაანახვებს თავს. ის რჩეულია, მასზე შეიძლება ითქვას, რომ ის იმავე წმინდა რეალობაში იმყოფება, სადაც მფრინავი ჯვარ-ხატები მოძრაობენ. გარეშე კაცის თვალში შეიძლება არაფრით გამოირჩევიან თავიანთ საქმეზე მიმავალი მწყემსები, ის ცოფური და სისაური, რომლებმაც თითქოს შემთხვევით დაინახეს ახალი საარსოს საძიებლად გამოფრენილი ღვთაების ჯვარი. ამ ორმა თავიანთი პატრონის ხილვისას დატოვა ცხვარი და ქვეყანა და საბოლოოდ დამკვიდრდა მარტყოფის ქვაბებში, სადაც მათმა ჯვარმა ისურვა დაარსება. ამ დროს მათ დაადასტურეს, რომ ჯვრის რჩეულები არიან ან იყვნენ შობითგანვე და ახლა, როცა უამი დადგა, გამოჩნდა მათი რჩეულობა. მათზე გადმოვიდა ღვთისშვილის ქარიზმა.

ამიტომაც მათ არ შეეძლოთ, სხვანიარად მოქცეულიყვნენ. როცა ადამიანს ჯვარი ახილვინებს თავს, ამ ხილვით გამოწვეული განცდა წარუხოცელად რჩება მათში. ამიერიდან ის სხვა ადამიანია, მისი უბრალოება უჩვეულო შარავანდით იმოსება, როგორც წერს პოეტი:

იქ, სადაც არავის უერთდება მდინარე მტკვარი
შეგვიანებულ გზით გაივლის ხევსური მწყემსი,
და მისი სული, ვარსკვლავების სულზე უვრცესი,
ოცნებობს მთვარის სითეთრეში, ვით ქანდაკება.
მას თან მიჰყვება უბრალოთა მშვიდი განგება...

ანდრეზი არასოდეს გვამცნობს ჯვრის რჩეულის განსაკუთრებულ თვისებებს – „მას თან მიჰყვება უბრალოთა მშვიდი განგება“, – წერს პოეტი რჩეულზე, რომელსაც ზებუნებრივი სინამდვილის ხილვის უნარი შესწევს. ის ხედავს წმინდა გიორგის, რომელიც თავისი რაშით მის საშველად არის წამოსული, მაგრამ ეს „მშვიდი განგების“ ხალხი თავიანთი ცხოვრების დრამატულ ფაზაში შედის, როცა ჯვარი აკადრებინებს თავის ხილვას, თუმცა მხოლოდ ხილვით არ სრულდება მათი ამბავი. ხევსურულ ანდრეზში ანატორის მთავარანგელოზის ჯვარჩენა ამგვარად არის გადმოცემული:

ლიქოკით არის მოსულ, ლიქოკით გამამფრინდალავ, ანატორ დამჯდარ, აქით გაფრენილ და კონეს დამჯდარ მტრედის სახით. საღირა ყოფილ ბადურეკათ პაპა, იმანავ, გაქცეულმ, აიარისავ ანატორის კუჭზე შეკდისავ, მტრედ დაუჯდისავ მკარზელავ (38, №26084).

ჯვარი მხარზე აჯდება კაცს, ის პოულობს საყრდენს მოკვდავის უძლურ მხარზე – ლეგენდური მკადრენი არ გამოირჩევიან ფიზიკური ძალით („ჩინა კაც იყვ – ასე ამბობენ მათზე). აქ სხვა ძალა იზიდავს ჯვარს, წმინდა ადგილი, წმინდა ადამიანი, როგორც „დაულახავი ადგილი“. აი, ასეთ ადგილს ირჩევს ჯვარი მიწაზეც და ადამიანშიც. მკადრე „მხარკვრივია“, ანუ მისი მხარი, რომელზეც „კოჭი მოიკიდა“ ჯვარმა ან გაჰკრა ანგელოსური ფრთა, კვრივია. თუ კვრივის ნიშნად მიწაზე კოშკია აღმართული, მკადრეში ამის ნიშანი მის მხარზე ჩამომჯდარი მტრედი ან ჯვარია; მკადრეს მხარზე დამჯდარი მტრედი ჯვრისა და მოკვდავი ადამიანის შეკავშირების ნიშანია, თუმცა ეს კავშირი შეიძლება წარმავალი იყოს, რადგან მტრედი სამუდამოდ არ რჩება მის მხარზე. ამაში მდგომარეობს სხვათა შორის, მკადრეთა ტრაგიზმი, რაც ცალკე საუბრის თემაა.

როგორც ცროლის მთიდან გამოფრენილმა სამებამ, გამოშურებულმა თავისი მიწიერი საბრძანისისაკენ, ერთხელ მხარი გაჰკრა იფნს, წმინდაჰყო რა ის იფანი, ასევე ამ კაცის – ბადურეკათ პაპის მხარსაც გაჰკრა თავისი ფრთა ლიქოკიდან წამოსულმა ჯვარმა და გაკვესა. ამით დაავალა მას სიწმინდის დაცვა, რომ არ წარხოცილიყო მისი მხრიდან ჯვრის შეხება (ასეთი კონტაქტი ღვთიურ არსებასთან, სხვათა შორის, აქადურ ონომასტიკაშია ასახული: ერთ-ერთი მეფე ატარებს სახელს ლიფით-იშთარ, რაც ნიშნავს „შეხება იშთარისა“). ამის გამო ინათლავენ

„მკარ-მკლავს“ ხატის მსახურნი იმის ნიშნად, რომ იმ პირველ ლეგენდარულ მკადრეებს სწორედ „მკარ-მკლავზე“ შეეხო ჯვარი.

ჯვრის მხილველნი შემთხვევით არ არიან მწყემსები; ის მოხვედრა – ცოფური და სისაური, მწყემსები იყვნენ, რომლებმაც თავიანთი სალოცავის გულისათვის გაწირეს საცხოვარი და აღარ მიბრუნებულან მისკენ. ბეთლემს – ქრისტეს შობის ადგილს, ანგელოსების ჩაგონებით, პირველად მწყემსები მიადგნენ. მწყემსები იყვნენ ამ საიდუმლო შობის პირველმხილველნი. ჩვენს ანდრეზულ ტრადიციაშიც მწყემსებს ვხედავთ ჯვრის პირველმხილველებად და, უნდა ვთქვათ, მათი წრიდან არიან გამოსულნი პირველი მკადრეები. კისტნის ჯვრის დაარსების ანდრეზშიც მწყემსი მონაწილეობს:

კისტნის მთაში მასულ გამაფრენილ მტრედი. მტრედი მავიდავ, გამაფრენილივ, მწყემს უნახავ, მთაზე დაჯდავ, მემრე იმ მწყემს ხალხისად უთქომავე: მტრედ ზის გორზედავ, აღარ შორდებავ, ორი დღეიავ. ქადავ წასულ და საკლავ დაუკვლევინებავ. რომ დავხკალივ, ხუცესს ეთქვ, მტრედმავე ნისკარტ დაჰკრავ სისხლსავ სამჯერავ და მემრე გაფრინდავ გუდანისკედავ. მემრე ხალხს უთქომავე, აქ გადმოვიდავ, დალოცვილივ, აღარ გვინდავ გუდან დენაივ. მემრე ხალხს, მთავი იციან, კისტნის თავ აუგებავ კოშკი. ამ ხატს ასე იკსენებენ: თეთრი მთის ქორო თერგვაულო (38, №26082).

მსგავსად ნოეს კიდობნიდან გაშვებული მტრედისა, რომელმაც წარღვნის დამთავრებისა და ხმელეთის გამოჩენის ნიშნად ზეთისხილის რტო მოიტანა ნისკარტით, გუდანის ჯვარიდან კისტანს გამოფრენილი მტრედი კვლავ გუდანისაკენ მიფრინავს საკლავის სისხლში ამოწებული ნისკარტით იმის სასწაულად, რომ კისტანში დაიკლა პირველი საკლავი, ანუ დაარსდა კულტი. ცხადია, ამ მტრედისთვის მწყემსს შემთხვევით არ მოუკრავს თვალი; მას ფრინველმა უხილავად გაჰკრა ფრთა და მერე მთაზე შემოჯდა ყველას დასანახად. მწყემსი, შესაძლებელია, არ ეკუთვნოდა ახალდაარსებულ საყმოს, მაგრამ გორზე სამ დღეს დაყოვნებულ მტრედში, რომელიც იქ „კოჭს იკიდებდა“, მფრინავი ჯვარი ამოიცნო. მწყემსი პოტენციური მკადრეა, რადგან ის, როგორც მღვწეული და გამძლო თავისი ფარისა უკეთესი საძოვრებისაკენ, იმ ჯვარს ემსგავსება ბუნებით, რომელიც თავისი სასურველი საარსოს საძებნად არის გაფრენილი. ამავე დროს მწყემსს განსხვავებულ ფიზიკურ სინამდვილეში უხდება ყოფნა – მაღალ მთებზე. ამ დროს მისი სული მართლაც „ვარსკვლავებზე უფრცესია“, მისი სამყოფელი მიწიერი ამალღებულობის სიმბოლოც არის. მოსე სწორედ მწყემსობის დროს აირჩია ღმერთმა თავის „მკადრედ“ და ქადაგად, როცა მან სინაის მთაზე ყველაზე მაღალ ადგილს მიაღწია. არ არის შემთხვევითი, რომ ბეგოთ საღვთო (ხადის ერთ-ერთი სალოცავი) მეცხვარის ნაპოვნია. მას შემდეგ, რაც მტრედის სახით ჩენილი ის მონადირეს მხარში დაუჭრია და, სოფლის ხმაურისაგან დევნილი, ერთხანს დაკარგული იყო საყმოსათვის, მწყემსს უნახავს მთებში და მიუყვანია მის საბოლოო სამკვიდრებელში. მწყემსისავე ხელით ყოფილა შეხვეული ოქროთი მისი დაჭრილი მხარი (ჩაწერილია ბეგოთ-კარში, 1983 წელს).

კისტანს დაარსებული თერგვაული ისევ მტრედის სახით გადადის შატილში – „პირველად გუდანით ჯვარ კისტან გადასულ, მერე შატილ“, იმ საყმოში დასაარსებლად, რომელიც აგრეთვე გუდანთან – სამაგანძუროს ძირეული საყმოდან არის გადმოსული (მტრედის გზა ასახავს ჭინჭარაულთა სვლას გუდანთან შატილამდე – კისტანი, სადაც მტრედი „კოჭს იკიდებს“, მათთვის შუა გზა იყო).

შატილ ზენ ვაკეს, ერთ ბაღს უნახავ მტრედი. აგერავ, ჩიტვი, უთქვამს მამისად. მამას ღიაცისად უთქმავ: წადივ, კბო მამიყვანევ. იმ კაც კბო დაუკლავ და კოშკ აუგავ თეთრ თერგვაულისად (იქვე).

აქ გადმოცემულია ჯვრის დაარსების ტიპური სცენა: მტრედის გამოჩენის ადგილზე საკლავის დაკვლა და კოშკის აგება. თითქოს იქმნება საოჯახო კულტი, რომლის შექმნაში მონაწილეობენ მამა, დედა და შვილი. მაგრამ ყველაფერი ბავშვიდან იწყება. ის არის ჯვრის ფრინველის პირველმზილველი. ბავშვი თავის უბიწო მზერით ხედავს და გამოიცნობს იმავე ფრინველს, რომელიც ურწევდა აკვანს და კვებავდა მას უხილავი იფქლის მარცვლებით – ზეციური პურიით. ასეთია ბავშვი, რომელიც ხედავს საყმოსათვის უმნიშვნელოვანეს მოვლენას, თუმცა ის ბავშვური ენით მეტყველებს. „აგერავ, ჩიტვი!“ – ამბობს ის ჯვრის მოგზავნილი მტრედის დანახვაზე იმ ბავშვივით, რომელიც საკიდლიდან კერძის ქვაბში ჩამავალი გველის დანახვისას აფრთხილებს ოჯახს: „ჭია, ჭია!“ თუმცა ამო აღმოჩნდა მისი გაფრთხილება, რადგან ჯვარმა ამ ხალხს მზერა დაუბინდა, რაკილა გადაწყვეტილი ჰქონდა მათი დაღუპვა ურჩობისათვის. აქ კი, შატილში, კულტი უნდა დაარსებულიყო და ამიტომაც ბავშვის ძახილი „აგერავ, ჩიტვი!“ – უსათუოდ უნდა გაეგონა მამას.

ჯვარჩენის პირველმზილველი ბავშვის, ისევე, როგორც მწყემსის სული, კვლავ პოეტის სიტყვები რომ გავიმეოროთ, „ვარსკვლავების სულზე უფრცესია“. იმის გამო, რომ ის ჯერ კიდევ არ ამოსულა იმ აკვნიდან, რომელსაც ანგელოზები არწევენ და ამ ფრთოსანთა წრეშია გარეული.

„მამა-შვილი განთქმული მონადირენი იყვნენ. ერთხელ წავიდნენ სანადიროდ. ერთი ფრინველი დაინახეს, რომელიც საკვირველად ანათებდა“. ეს ჯადოსნური ზღაპრის დასაწყისია, მაგრამ იგი ჯვარჩენის ანდრეზის დასაწყისადაც გამოდგება. ფრინველი, რომელიც საკვირველად ანათებს, ჯვარჩენის ანდრეზში მხოლოდ და მხოლოდ იმ ფრინველს შეიძლება გულისხმობდეს, რომლის საშუალებითაც ჯვარი აცხადებს თავს. ეს ფრინველი კი მტრედია, ჯვარჩენის ერთ-ერთი ნიშანი.

გუდანის ჯვარზე, რომელიც მტრედის აღით გამოეცხადა ხალხს, ნათქვამია: „რო დაჯდავ, ისეთ შუქ უტევდისავ, რო კაცივ თვალთ ვერ შაყრიდავ“ (67, 192). ის ზღაპრული ფრინველი და ანდრეზების მტრედი ერთნაირი სახით ავლენენ თავს ფიზიკურ სამყაროში. რასაკვირველია, იმ განთქმულმა მონადირე მამა-შვილმა უნდა მონადირონ უცხო ფრინველი. ანდრეზის მონადირეც, ნადირის მძებნელი, სადაც მთებში წააწყდება უცნაურ მტრედს. მონადირე ხელცარიელი ბრუნდება მთიდან, მაგრამ მას მტრედი ჰყავს ნაპოვნი. თუმცა მტრედმა თავად აირჩია მონადირე – იპოვა ჭიუხებში გზადაკარგული და თავის მკადრედ აიყვანა.

მკადრე ჯვრის გამძლოს ნიშნავს, მაგრამ ამჯერად თავად ჯვარია მონადირის გამძლო, გზის მასწავლებელი.

დიდგორის ჯვრის დაარსება რომეკაში, ადგილობრივი ანდრეხით, მონადირე თურმანს მიეწერება. ანდრეხი ინახავს მისსავე ნაამბობს პირველ პირში:

შარვანში რომ ჩავედი, მტრედი ამყვო. რომ დავისვენებდი, შორს წავიდოდაო; რომ ავდგებოდი, წასასვლელად, ახლოს მოდიოდაო. საძელის უღელტეხილზე რომ მოვედი, სამჯერ შემოჰკრა მკრები ერთმანეთს და გაენტო ცეცხლი, ცეცხლის ბურჯღუმი წამოვიდაო. წამოვიდა ცეცხლი და გორაზე, რომეკის სამხრეთით თავებრაულის სიმაგრეში ცეცხლის ალი ჩაიკრიფაო“ (38, №25434).

ბუნებრივია, რომ მონადირეს აჰყვა მტრედი, რადგან სანადიროდ წასვლამდე ის მარხულობდა და იწმინდებოდა ჯვრის მსახურით სულიერად და ფიზიკურად, რომ უფლება მოეპოვებინა ნადირთ პატრონის წმინდა სამფლობელოში შესვლისა და ხელი შეწყობოდა ნადირობაში. ამგვარად მარხული და გაწმენდილი მონადირე, თითქმის ჯვრის მკადრის მოწმიდარულ მდგომარეობაში იმყოფება. გარკვეული აზრით შეიძლება ითქვას, რომ წმინდა მთებში შესული მონადირე იგივე მკადრეა, რომელსაც უფლება აქვს დალახოს კვრივი ადგილები და ჯვარ-ხატთა ცოცხალი სიმბოლოს – მტრედის გამოცხადების მხილველი გახდეს (127, 137-8).

მონადირეს არა მარტო ეცხადება ჯვარი მტრედის სახით, არამედ მას შეუძლია (იქნებ ევალეზოდეს კიდევ) „გაქცეული“ ჯვრის მოძებნა და მისი უკან დაბრუნება. ს.მაკალათიას ასეთი ანდრეხი აქვს ჩაწერილი ხევის სპარსანგელოსზე: რაღაც მიზეზის გამო სპარსანგელოსის ხატი თურმე თავის საბრძანებელში არ ჩერდებოდა (გავისხენოთ ხევის სიონის ღვთაების „მფრინავი ჯვარი“) და ერთხელაც თურმე ყურის მთისკენ გაფრენილა, ვერავის მოუხერხებია მისი პოვნა, გარდა მონადირისა, რომელსაც მიუხედავს ჯვარი და კვლავ მის საბრძანებელში მოუყვანია.

რომეკიონი მონადირისა და მტრედის ურთიერთობა მთელ გზაზე ტიპური ურთიერთობაა მკადრისა და ჯვრისა (იხ. ზემოთ გახუას მგზავრობა გუდანის ჯვართან ერთად გერგეტის ბეთლემის სახლიდან), მაგრამ ის წყდება მას შემდეგ, რაც მტრედი, ჯვრის ფრინველი, აჩენს თავის ნამდვილ ბუნებას და მონადირე სოფლის საზღვართან უკვე ჯვარჩენის შემსწრე ხდება: აქამდე უწყინარი და თითქოს მფრთხალი ფრინველი, რომელიც გზაში გაურბოდა მონადირის სიახლოვეს, ცეცხლის ბურჯღუმად გარდაიქმნება მის თვალწინ და ნაცხვარში, პოტენციურ კვრივში, სადაც ჯვარი პოულობს თავის სამკვიდრებელს, ჩაეშვება. ამ ადგილს კი, როგორც კვრივს, რომელიც თითქოს ცეცხლის დაღს ატარებს, ველარ მიეკარება მონადირე. მისი მოწმიდარობა, რაც სანადირო ადგილებში გზას უხსნიდა, კვრივის დალახვისათვის საკმარისი აღარ არის და ამ ნაცხვართანვე, სადაც მან უკანასკნელად შეასწრო თვალი მტრედს, უთავდება ჯვრის გამძლოს ეფემერული ფუნქცია. თუმცა ანდრეხის სხვა ვარიანტის მიხედვით მტრედის დაფრენის ადგილას მონადირე კომეკს აგებს კვრივი ადგილის მოსანიშნად, რითაც საფუძველს უყრის კულტს (62, 340).

მონადირესვე მიეწერება ჩოხის წმინდა გიორგის დაარსება გუდამაყრულ ანდრეზში. აქ მონადირე იტაცებს ჯვარს, რადგან ის ღვევების ტყვეობაშია.

ბერასა ძახებულან და თურმე ნადირობს. წასულა ცირასებში, მთაზედა და ერთ პატარა კლდეში ჯვარი ნახა; გაანება ნადირობას თავი და ეს ჯვარი ამოიღო. აიღო და გუდაში ჩადვა და წამოვიდა. დეედევნა დევიო, დეედევნა უკანაო და მოხყვა, მოხყავო და ვერ დეეწივა, საცა ეხლა ჩოხის ხატია, იმ ადგილზედ მიიტანა და ეს ჯვარი იქ დადვა. და ი დევიც მიჰყვა და იქამდე ვერ მივიდა, საცა ის ჯვარი იდვა (38, №25560).

სხვა ვარიანტებით, ჯვარი მტრედის სახით ამოფრინდება გუდიდან და ხეზე შეფრინდება, რითაც სოფლის გზას გადაუღობავს დევს (38, №25552). მტრედმა ამ ადგილას გააჩინა პირველი ნიში და გაავლო მიწა სოფელსა და გარესამყაროს შორის.

ცირასების კლდეში, ვინ იცის, რა ხნიდან გადამალული ჯვარი, ძველთაგან დაფლული და თილისმადადებული განძის კატეგორიაში ექცევა. მას დევი დარაჯობს, თუმცა ვერ ეკარება, რადგან მისი შეხებისაგან დევი უნდა იფერფლებოდეს. მეორე მხრივ, აქ შეიძლება ასახული იყოს წინაისტორიული ბრძოლა დევსა და ღვთისშვილს შორის. ჯვარი დევნილია დევისაგან, ან ტყვედ არის წაყვანილი, როგორც ფშაურ ანდრეზებში ღვთისშვილი კოპალა. ჯვარი თავს აღწევს დევთა ტყვეობას და თავდახსნილი გადამწყვეტ ბრძოლას გაუმართავს დევებს. გუდამაყრულ ანდრეზში მონადირეს წილად ხვდა დაფარული ჯვრის მიგნება. ის თითქოს განძის აღმოჩენელია, მსგავსად ფარნავაზისა და სხვათა, რომელთაც განძი თავად გამოუჩინს თავს. ჩვენს ანდრეზში ჯვარი საკრალური ნივთია, რომლის ხელყოფა მხოლოდ მოწმიდარს და ჯვრის რჩეულებს შეუძლია. ჯვრის, როგორც საგნის, საკრალურობა, რაც დაუშვებელს ხდის მის ხელყოფას შემთხვევით თუ გარეშე პირთაგან, კარგად ჩანს ერთ გუდამაყრულსავე თქმულებაში:

ბაჩიკელას შამაუგლია ღამით, ბექაური იყო ის კაცი – ღამე მოდენილა. მანდ ჯვარი მოუტელავ თორღანთ, ჯალაბაურს, ვერცხლის ჯვარი და სახლში მიიტანა. ჰოდა, იქიდან დაუძახნია, მე ვერა ვხედავდიო: – „ბაჩიკელაო, ჯალაბაურს უთხარ, რომა ი ჯვარი რო წაიღოო, გამაიტანოსო, თორემ არ შევარჩინთო, ჩვენიო“: რამ დამიძახა, ვერ ვხედავდიო, უკილაგად, ეგრე (38, №25577).

მთხრობელი ფიქრობს, რომ მუქარის ხმა დევის ხმა იყო. დევი ამ შემთხვევაში – თუმცა ის უწმინდურია და ჯვრის ანტიპოდი, შესაძლოა, სწორედ ამიტომაც – ჯვრის საკრალიზმზე, მის ხელშეუხლებლობაზე მიგვითითებს. თუ ამ პატარა თქმულებაში ჯვარი საკუთარ სახლში მიაქვს მპარავს, რაც საკრალური ნივთის პროფანული მიზნით გამოყენების ცდას წარმოადგენს, ჩოხის წმინდა გიორგის ანდრეზში მონადირეს ჯვარი მიაქვს არა საკუთარ სახლში, პირად საკუთრებად, არამედ სოფლისათვის, რომელსაც ის, როგორც მკადრე, კულტს უფუძნებს.

მართალია, მონადირე ათავისუფლებს დევისაგან დატყვევებულ ჯვარს, მაგრამ მთელ ამ გზაზე, ცირასებიდან სოფლის საზღვრამდე, სადაც ჯვარი მტრედის

სახით ამოფრინდა გუდიდან, ჯვარი იცავდა მონადირეს მდეგარი დევისაგან და მან მიაღწევინა უხიფათოდ საყმოს საზღვრამდე.

მთელ საქართველოში გავრცელებულია თქმულებები ნაეკლესიარ ადგილებზე, რომელთაც უღრან ტყეში ნადირს დადევნებული მონადირე აღმოაჩენს. ნიშანდობლივია, რომ ძველ ნაეკლესიართან ყოველთვის განძია ჩაფლული. მონადირე – ეკლესიისა და განძის აღმოჩენი, სალოცავს განაახლებს და იქვე დასახლდება (23, 10, 28). ცხადია, ამ ტიპის ანდრეშვილებში ეკლესია და განძი (სეფი, რის გამოც შემდეგ აღორძინებულ სოფელს სეფიეთი ეწოდება) განუყოფელია ერთმანეთისაგან. განძი უეჭველად ეკლესიის საკრალურობის ნივთიერი გამოხატულებაა.

თელავის ღვთაების ეკლესიის დაარსებაზე ამგვარი თქმულება შემონახული: სანადირო ტყეში რუსიშვილს სიზმრად გამოცხადებული მოხუცის შეგონებით მოუთხრია ის მიწა, სადაც იწვა; მიუგნია გამოქვაბულისათვის, სადაც ხატი ყოფილა დასვენებული, ხატს წინ ორი წმინდა სანთელი ენთო. მოხუცისვე რჩევით ამ გამოქვაბულს ზემოთ ეკლესია უნდა აშენებულიყო ღვთაების სახელზე. რუსიშვილმა ტყე გაკაჟა, ეკლესია ააგო და თავადაც თავისი საგვარეულოთი აქ გადმოსახლდა (83, 5).

სხვათა შორის, ცროლის სანების „აღმომჩენიც“, რომელმაც იხილა ჯვრის ნათება ცროლის წვერზე – ვინმე ქერაული, ბარიდან ამოსული მონადირე იყო. მან მიაგნო საცხოვრებელ ადგილს და ამ ადგილის ღვთიური პატრონიც გამოეცხადა.

მტრედი – ეკლესიის მაშენებელი

მეფე-პატარძლის დალოცვის ერთ ტექსტში ჩართულია სტრიქონები, რომლებიც პირველი ქრისტიანული საიდუმლოს სიმბოლიკას შეიცავს:

მტრედმა თავის სინდისითა ელუსამელ კოშკში დადგაო,
ზედ საყდარი ააშენა, შიგ მირონი გუბედ ჩადგაო (79, №550-გ).

საკითხავია, საიდან მოხვდა ეს ფრაგმენტი ხსენებულ დალოცვაში; ის იწყება მტრედით და მთავრდება მირონით. შესაძლებელია, მას გაგრძელებაც ჰქონოდა, რადგან მირონი უქმად არ ჩადგებოდა გუბედ. ყოველ შემთხვევაში ეს სტრიქონები გვაგონებს სხვა ლექსს, სადაც მირონის გუბეს თავისი ფუნქცია აქვს:

ქალაქში სიონ-საყდარი ბაგრატიონთ ააგესა,
მალლა ცაში აიყვანეს, თავს გუმბათი დაადგესა,
ქვეშ მირონი გუბედ დადგა, ყმაწვილები დანათლესა (100, №24).

მტრედს აქ ცვლის ბაგრატიონი, იერუსალიმს („ელუსამელი“) – ქალაქი ანუ თბილისი, რომელიც ამ ლექსში უსწორდება მცხეთას, რომლის საყდარში, სვეტიცხოველში, როგორც წყაროსთვალიდან, საეკლესიო ანდრეშვით, რომელიც სვეტიცხოველის საგალობელში აისახა, მირონი მოედინებოდა. ეს იყო ემბაზი ქართველთა და ის ყმაწვილები, რომლებიც აქ გუბედ დამდგარ მირონში დანათლეს, პირველი ქართველი ქრისტიანები იყვნენ. მცხეთა მეორე იერუსალიმია,

რასაც ეთანხმება ბაგრატიონთა ანდრეზი – დავით ებრაელთა მეფის მოდგმიდან მათი წარმოშობისა. აი, ამ მეორე იერუსალიმში, სადაც ხალხი ხედავს ქრისტიანული რელიგიის დასაბამს, კულტისა და, კერძოდ, ნათლისღების საიდუმლო რიტუალის გენეზისს, ხდება სასწაული: მტრედი დგამს კოშკს და ზედ აშენებს ტაძარს. აქ ვხედავთ სულიწმინდის მოქმედების ნივთიერ კვალს ფიზიკურ სამყაროში. მტრედი – სულიწმინდის ფრინველი – დაკავშირებულია ნათლისღებასთან; ის გამოჩნდა იორდანეს თავზე გადახსნილი ციდან და დაადგა ქრისტეს (მათ. 3: 16-17). ნათლისღება კი არის პირველი საიდუმლო ქრისტიანული რელიგიისა – სხვა საიდუმლოთა დასაბამი.

„მტრედმა თავის სინდისითა“ – ამ მცირე, თითქოს უმნიშვნელო ლექსში ასახულია მტრედთან დაკავშირებული უნიკალური სიმბოლიკა, რამაც შეიძლება ადრექრისტიანული ხანის აზროვნებამდე მიგვიყვანოს. II-III სს-ის აპოლოგეტი ტერტიულიანე ქრისტიანულ ტაძარს სიმბოლურად „მტრედის სახლს“ უწოდებდა; „ჩვენი მტრედის მარტივი სახლიო“; წერდა ის, უპირისპირებდა რა მას წარმართთა დახურულ და ლაბირინთებიან საწმიდარებს, რომელთა სიმბოლოდ ის გველს, „ნათლის მოძულე“ არსებას სახავდა. გველი უსინათლო ხვრელებში იშენებს საბუდარს, მტრედი კი – ნათელში, რადგან მას, როგორც „სული წმიდის ხატს, აღმოსავლეთი – ქრისტეს ხატი უყვარს.“

ჩვენ დავინახეთ, რომ მტრედი არის კვრივი ადგილების მიმანიშნებელი ფრინველი; ის ჯვრის მანიფესტაციაა და ადამიანებს აღმოუჩენს იმ ადგილს, რომელსაც ფიზიკური თვალისათვის საფარველი აფარია, და სადაც ჯვარს სურს დამკვიდრება. მაგრამ მთის საყმოთა ანდრეზებში ამით არ ამოიწურება მტრედის ფუნქცია: ის არა მხოლოდ აუწყებს საკლავის სისხლში სამგზის ამოწებული ნისკარტით, რომ ახალ ადგილს ჯვარი დაარსდა, არამედ აშენებს კიდევ ამ ნისკარტით ეკლესიის სახეს.

ასეთი ანდრეზი ჯერჯერობით მთიულეთ-გუდამაყარშია დადასტურებული და დაკავშირებულია მხოლოდ და მხოლოდ ერთი სალოცავის – დუმაცხოს ზეგარდის წმინდა გიორგის დაარსებასთან.

გადმოვცემ ერთ-ერთ ვარიანტს, ჩაწერილს დუმაცხოში – მთიულეთის სოფელ ლაკათხევში ქარჩაიძეს:

ბე უჭრია აქა და მოა ტრედი, დასცემს ქოჭსა და წაიღებს. დაფიქრდა ე კაცი, სად მიაქვს ე ნაფოტო ტრედსო. ადგა, როცა მოჭრა ე ხე და გახყვა ამ ტრედსა. გაფრინდება, დაჯდება, გაფრინდება, დაჯდება. და ჩრდილია დიდი და იქ აქუჩებს, როგორც ეკლესია, ისე აგებს. ამდგარა, გონიერი კაცი ყოფილა, და ეკლესია უშენებია იმ კაცსა იქ, წმინდა გიორგისა. და წასულა, მისულა აფციაურებთან და უთქომ ამ აფციაურებსა, რო რასაც მოგვთხოვთ, მოგცემთ. ხარს მოგვთხოვთ, ძროხას მოგვთხოვთ, თუ რასაც მოგვთხოვთ, მოგცემთ. უარი არ არი. წასულა, ჯალაბ დევეკითხებო. მისულა – ცხრა ძმანი ყოფილან. „ჯალაფნო, ესე, ესე მაძლევენო და რა გამოვართო, ფული გამოვართო, თუ ძროხაო, თუ ცხორიო?“ ზოგ ცხორი უთქომ, ზოგ ძროხა უთქომ, ზოგ ხარი უთქომ. პატარძალ ჰყოლია ერთი და, მოდიო, პატარძალსაც შევეკითხოთო, „რა გამოვართოთ.“ უთქომთ

პატარძლისათვის. „მე თუ მკითხავთო, არც ცხორი გინდათო, არც ძროხა გინდათო. საკლავი რო დაიკვლის, უწინ თქვენი დაიკლასო, თუ იქ იქნებითო და რო მუდამ ხატობაში: „წყალობდე ქარჩაიძესა! გამრევდეს ქარჩაიძეები! წყალობდე!“ არაფერი გინდათ მაგაზე მეტიო. და დღესაც რო აი – მუდამ წელს ხატობაა – თუ ესენია მოსული, იმათი საკლავი უნდა დაიკლას დღემდე, ქარჩაიძეების, „ქარჩაიძეებო! ვინ არი, მოიდეს! სწყალობდეს ეკლესიის ამშენებელსა! (38, №25551).

ქარჩაიძე ლაკათხევში საცხოვრებელი სახლის აგებას აპირებს, მაგრამ განგებამ მას დუმაცხოში ეკლესიის აშენება დააკისრა. სახლის მასალად გამზადებული ხის ნაფოტები მტრედს მიაქვს და მათ ერთმანეთზე აწყობს ეკლესიის სახედ. მტრედის მოქმედება სახლის მშენებელს ჩააგონებს, რომ მან სახლის აშენებას უნდა მიანებოს თავი და ეკლესიის შენებას მიჰყოს ხელი. ხე, რომლის ჩამონათალი ნაფოტებისაგან მტრედის მეცადინეობით ეკლესიის სახე იქმნება, უკვე საკრალურია და მისი მასალისაგან ადამიანის საცხოვრებელი სახლი არ უნდა აშენდეს. ქარჩაიძეც საკრალიზმით იმოსება, ის დუმაცხოსკენ მფრინავ მტრედს მიჰყვება, როგორც მკადრე მიჰყვება თავის ჯვარს, და მტრედიც აჩვენებს მას კვრივ ადგილს, რომელიც დაფარულია ადგილობრივი მოსახლეობისათვის. მტრედი აჩვენებს მას, თითქოს ასწავლიდეს ეკლესიის სახეს ანუ მოდელს. ნამდვილად, ქარჩაიძე, როცა ის თავისი სახლისათვის მასალას ქრიდა, მისდა უნებურად მონაწილეობდა იმ ეკლესიის მოდელის შექმნაში, რომლის აგებას ღვთის განგება ავალეზდა. ეს ის მოდელია, რომელიც ხელთ უპყრიათ ხოლმე ტაძრის კედელზე გამოსახულ ქტიტორებს, რომლებიც თითქოს ამბობენ: „აი, ეკლესიის სახე, რომელიც ჩვენ აღვაშენეთ“.

ასე ჩაითრევს მტრედი საკრალურ საქმიანობაში უბრალო კაცს – ჯერ მკადრედ, მერე ეკლესიის მშენებლად, რაც კულტის დაფუძნების ბადალია. და თუმცა ქარჩაიძე მისთვის უცხო მოსახლეობას აღმოუჩინს ჯვარს, მაგრამ ის, როგორც ამ ჯვრის უყმო ყმა, მის კულტში საკარგყოფილს წილს იღებს.

გაიბეზება სოლიდარობის შიბი ლაკათხევის საღვთო მაღალსა და დუმაცხოს წმინდა გიორგის შორის. შიბი, როგორც რელიგიური კავშირის სიმბოლო, გაჰყავს მტრედს, ღვთისშვილის გინა სულიწმინდის მაცნეს.

ამ ანდრეზის სხვა, შესაძლოა, უფრო გავრცელებული ვარიანტის თანახმად, ამბავი იწყება არა ლაკათხევიდან, სადაც, როგორც დავინახეთ, ქარჩაიძე სახლისათვის ხეს ქრიდა, არამედ გზის მეორე ბოლოს, დუმაცხოს მხარეში, საითკენაც ქარჩაიძე სანადიროდ არის წასული. ეს ვარიანტი აგებულია ჩვენთვის ნაცნობ მონადირისა და მტრედის მოტივზე (38, №256196, №.25537, №25613).

მონადირე ღამეს ათევს ტყეში და ესიზმრება, რომ მტრედი ამ ადგილას ბუდეს იშენებს; სანადიროდან დაბრუნებული, ღამეს ათევს ბერების ნასახლარში, სადაც ცხადლივ ხედავს, როგორ იწყობს მტრედი საბუდარს. როგორც ვხედავთ, მონადირე აღმოჩნდება არა უბრალო, შემთხვევით ადგილზე, არამედ კვრივში, ისეთ ადგილას, სადაც შეწყვეტილია საკრალური ცხოვრება და ახლა, როგორც ჩანს, უამი დადგა მისი აღორძინებისა, რის ნიშანსაც აქ მოფუსფუსე მტრედი იძ-

ლევა. მტრედს შეჰყავს მონადირე დიდი ხნის გაუქმებულ საწმიდარში, რომელსაც ადგილობრივ მცხოვრებთათვის საფარველი ჰქონდა დადებული. მტრედი მონადირეს, როგორც თავის მკადრეს, თვალს აუხელს და შეიყვანს ამ ადგილის საიდუმლოში.

შოი მღვიმელის ცხოვრებაში მოთხრობილია ეპიზოდი, სადაც მონადირე მტრედის წყალობით, მისი გამძღობით – ცხადია, აქ ღვთის ხელი მოქმედებდა – აღმოაჩინეს მარტომყოფი ბერის წმინდა სამყოფელს. მტრედის წყალობით, საფარველი ეხდება საიდუმლო ადგილს, რათა ის წუთისოფლისთვისაც ცნობილი გახდეს.

ინება ზეგარდმომან განგებამან, რაათა არა იყოს დაფარულ ბრწყინვალე იგი ვარსკვლავი. ამისთვის გამოაცხადა იგი კაცთა შორის, ხოლო სახე გამოცხადებისა მისისა ესრეთ იყო. რამეთუ მას ჟამსა იყო ვინმე მთავარი, სახელით ვეაგრე, ქრისტეს მოყუარე და საღრმთოთა წიგნთაგან სწავლული და დღესა ერთსა ჰრქუა შვილთა თვსთა და მონათა: „განვიდეთ ნადირობად“ და განვლეს მტკუარი და განვიდეს დამართებით ადგილსა მას, სადა მჯდომარე იყო ბერი. ხოლო ყოველნივე მიდამოიბნივნეს და ვეაგრე დგას მარტო და მიმოიხედვიდა, რაათა იხილოს ნადირთაგანი რაიმე. ხოლო მიშუებითა ღმრთისადათა იხილა ტრედი იგი, რომელ მუართუმიდა საზრდელსა შიოს. ხოლო ვეაგრე განიცდიდა მკვრსედ და იხილა, სადა-იგი შევიდა. ხოლო ვითარცა ინადირეს, წარვიდეს სახედ თვსად, და ხვალისა დღე კუალად განვიდეს. და ვითარცა ყოველნი მოვიდოდეს და მთავარი ვეაგრე დგა მახლობლად ქუაბისა მის, სადა მჯდომარე იყო ბერი. და, აჰა, კუალად იხილა ტრედი იგი და მოაქუნდა საზდელი ბერისათვის. და ვითარცა განიცადა ნეტარმან ვეაგრე ტრედი იგი, განკვრდა იგი და შეუდგა კუალსა მისსა და იხილა წმიდა იგი შოი მჯდომარე ქუაბსა შინა (95, 219).

ჰაგიოგრაფი, მსგავსად ხალხური ანდრეზისა, მოგვითხრობს დაფარული სიწმინდის, რაც იგივე საიდუმლოა, გამოჩენის ამბავს. დაფარულის, ანუ საიდუმლოს გამოცხადება კი ერთ-ერთი ქრისტიანული ესქატოლოგიური ჭეშმარიტებაა. „საქმე უჩინო“, როგორც ვკითხულობთ „ქართლის მოქცევაში“ მცხეთის ეკლესიის აშენების გამო, „ცხად დიდებაში“ უნდა გადავიდეს. „ცხოვრებაშიც“ და ანდრეზშიც მტრედია მონაწილე ამ გამოცხადებებისა. თუ ანდრეზის მიხედვით, მტრედს თავისი „ჭოჭით“ ნაფოტები მიაქვს განგებით მინიშნებული ადგილისაკენ და თან ხის მჭრელს თუ მონადირეს გაიყოლიებს, „ცხოვრებაში“ წმინდანის მკვებავ მტრედს მარტოდ დარჩენილმა მონადირემ, ვეაგრემ, თვალი უნდა მოჰკრას და მიჰყვეს მის კვალს, „რაათა არა იყოს დაფარული ბრწყინვალე იგი ვარსკვლავი“. მტრედი მოქმედებს „მიშუებითა ღმრთისადათა“, რადგან ვეაგრე შიოსთან ერთად ეკლესიის მშენებელი უნდა შეიქმნას მომავალში, რათა „საქმე ქმნული უჩინო“, რაც მარტომყოფი ბერის სულიერ ღვაწლში (ასკეტიზმში) მდგომარეობდა, „ცხად დიდებად“ გამოჩნდეს. განა ასევე ღვთიური განგების „მიშუებით“ არ მოქმედებს ანდრეზის მტრედი, როცა მას მონადირე თუ ხის მჭრელი ბერთა თუმცა გაუქმებულ, მაგრამ მათი ღვაწლის კვალწაუშლელ სადგომებისაკენ მიჰყავს, რომ ძველი სიწმინდის გასაახლებლად ეკლესია – მტრედის სახლი – ააშენებინოს?

ზეგარდის წმინდა გიორგის ანდრეშის ვარიანტთა შორის არის კიდევ ერთი ვერსია, რომლის თანახმად კვრივის აღმომჩენია არა ლაკათხველი ქარჩაიძე, არამედ კაცის კვლის მიზეზით გადმოხვეწილი ქისტი, რომელსაც სოფელმა წილი არ მისცა თავის მიწა-წყალზე. როცა ქისტმა ხის ჭრა დაიწყო სახლის ასაშენებლად,

ქედანი მოვიდა და, რამდენი ნაფოტიც შეაგდებინა ხესა, იმდენი ნაფოტი აიღო და დააგროვა იქა, საცა ის სალოცავი არი. ჩამოვიდა და უთხრა სოფელსა, რო ესეთი ამბავია წავიდენ, ნახეს და თქვეს, რო ალბათ სალოცავი გვთხოვსო აქაო, რაღაცა ავაშენოთო სთხოვეს, რო ვინ ააშენებს, ხელოსანი ვინ არი, ესლა და – ქარჩაიძე ყოფილა ხელოსანი, წაიყვანეს ის ქარჩაიძე, მიიყვანეს და ააშენებინეს ეკლესია (38, №25625).

ქისტი, უცხოთესლი, რომელიც სოფელმა არ მიიღო თავის წიაღში, მისდა უნებურად სოფლისათვის ახალი სალოცავის აღმომჩენი ხდება. კაცი ერთდროულად წილს იღებს სოფელში და ეყმობა იმ სალოცავს, რომელიც მისი მიზეზით სოფლის მიწა-წყალზე აღმოჩნდა. საიდანღაც მოფრენილი ქედანი მისი საცხოვრებელი სახლისათვის განკუთვნილი ხის ნაფოტებით აშენებს ეკლესიის სახეს, რითაც გზას უხსნის ქისტს სოფელში დასასახლებლად. მოპოვებული სალოცავითურთ, როგორც სასყიდლით, ის შედის სოფელში საყმოს სრულუფლებიან წევრად, ამრიგად ქისტის მიერ საცხოვრებელი სახლის დაფუძნება რელიგიური აქტია, რაკი იგი დაკავშირებულია კულტის დაარსებასთან.

ქალაქის დამფუძნებელი, – წერს ფიუსტელ დე კულანჟი, – არის კაცი, რომელიც ასრულებს რელიგიურ აქტს, რომლის გარეშე ქალაქი ვერ იარსებებდა. ეს ის კაცია, ვინც დააარსა კერა, სადაც მარადიულად უნდა ენთოს წმიდა ცეცხლი; ეს ის კაცია, რომელიც თავისი ლოცვებით და რიტუალებით მოუხმობს ღმერთებს და სამუდამოდ ამკვიდრებს მათ ახალ ქალაქში. გასაგებია ის პატივისცემა, რომელსაც მიაგებენ ამ საკრალურ ადამიანს. ვიდრე ის ცოცხალია, მასში ხედავენ კულტის შემქნელს და ქალაქის მამას; სიკვდილის შემდეგ ის ხდება საერთო წინაპრად თაობებისა, რომლებიც მას მისდევენ; ქალაქისათვის ეს იგივეა, რაც ოჯახის პირველი წინაპარი. მისი ხსოვნა ისევე არ ქრება, როგორც კერის ცეცხლი, რომელიც მან დაანთო (155, 161).

ფიუსტელ დე კულანჟის აზრით, რომელიც დაფუძნებულია ძველ რომაელმატიანეებზე, ქალაქის დაარსება ყოველთვის რელიგიური აქტი იყო, ხოლო მისი დამაარსებელი – საკრალური პირი. დუმაცხოს მასშტაბში ეს გადმოხვეწილი ქისტი იმავე როლს ასრულებს, რასაც იმ ძველი ქალაქების დამფუძნებელნი; ისიც მათ მსგავსად საკრალური პირია – მან ახალი საკულტო ცხოვრება მისცა სოფელს, შექმნა რა მისგან ახალი საყმო ზეგარდის წმინდა გიორგის გარშემო და გახდა მისი პირველი დეკანოზი. მან დასაბამი დაუდო დუმაცხოში აფციურთა ერთ შტოს – ასპანიანთ (თავისი სახელის ასპანის მიხედვით), საიდანაც გამოდიან ზეგარდის წმინდა გიორგის დეკანოზები; მათ შორის კი საყმოს ახსოვს ლეგენდარული ფოცხვერა, რომელიც მხარზე დროშაგადებული ფრენით ეშვებოდა დუმაცხოს საღვთო მალაღის მწვერვალადან სოფლის სალოცავამდე.

ჯვარჩენა ტყვეობაში

შემონახულია ანდრეზები დატყვევებულ და ტყვეობიდან თავდახსნილ ჯვარ-ხატებზე, რომელთა თავგადასავალი მათსავე ეპითეტებშია გაკვირვებულნი. ჯვართა ტყვეობა არ არის ფანტაზიის ნაყოფი, ის ისტორიული სინამდვილეა, ჩვენი ქვეყნის ბედუკუღმართი წარსულის გამოძახილ ანდრეზებში. აი, თუნდაც, ერთი მაგალითი: „ქკ ს:სგ: ყენი წამოვიდა ულუსითა საქართველოსა; საქრისტიანოთა ხატთა და ჯვართა ატყუევებდეს“ (69, 335). ქართლის ცხოვრებაში შეიძლება დავადასტუროთ კონკრეტული შემთხვევები ჯვართა დატყვევებისა შემოსეული მტრის მიერ: „ამსავე ჟამსა მოვიდეს სარკინოზნი, რომელთა უხმობდეს საჯობით და მოატყუენეს კახეთი, და დაწუეს ჯუარი და მცხეთა, და შეიქცეს, და წარვიდეს და წარიტანეს თანა ჯუარი პატიოსანი დაჭრილი“ (73, 265). მტერი, ურჯულო, ებრძვის ჯვარს, როგორც სულიერ არსებას, როგორც დევი – ღვთისშვილს, და ის არა მხოლოდ წარტყვევნილია, არამედ დაჭრილიც არის.⁵

დატყვევებული ჯვრის შემდგომ ბედს უცხო მხარეში გვამცნობს გარკვეული ტიპის თქმულება, რომელიც მრავალი ვარიანტით არის ცნობილი ქართულ ფოლკლორში. აი, ამ თქმულების ფაბულა: ქართველ ტყვეებთან ერთად გატაცებულია ხატიც. მტრის ქვეყანაში ხატი სასწაულს ახდენს: შვიდი წლის მანძილზე მიწა ნაყოფს არ იძლევა, ადამიანიც და პირუტყვიც გაბერწებულია, ეპიდემია ანადგურებს მოსახლეობას. მისანი ხვდება უბედურების მიზეზს; ხატს სჯიან (წვავენ, საკირეში აგდებენ), მაგრამ ვერაფერს აკლებენ: ის უვნებელია. ბოლოს, მისნის რჩევით, ხატს ხარის რქაზე მიაკრავენ და ტყვეებთან ერთად თავისუფლად გაუშვებენ. ხარი მოსაკლისებს ერთ კოჭლ დედაკაცს და მხოლოდ მაშინ დაიძვრება, როცა ის დედაკაცი შეუერთდება საყმოს. ხარი მიუძღვის ტყვეებს სამშობლოსაკენ და ჩერდება იმ ადგილას, რომელსაც ხატი თავის საბრძანისად ამოირჩევს.

ასეთი თავგადასავალი აქვს რკონის ღვთისმშობლის (3, 115) და ძარწემის წმინდა გიორგის ხატებს (99, 212). მაგრამ ეს ისტორია საყოველთაოდ ცნობილი გახადა მთიულეთის საყმითა საერთო სალოცავმა – სახელგანთქმულმა ლომისის წმინდა გიორგის ხატმა, რომლის ღვაწლი ამგვარად იხსენიება სადიდებლებში: „გაუმარჯოს ლომისას, ხორასანთ ტყვეთა დამხსნელსა“ (56, 35). ლომისის წმინდა გიორგის ტყვეობისა და მისი თავდახსნის ამბავი მრავალ ვარიანტად არის ჩაწერილი და დაბეჭდილი (50, 168-9; № №527-8; 40, 114). თუმცა ხორასანს ტყვეთა მხსნელობა არ დარჩა მხოლოდ ლომისის წმინდა გიორგის პრივილეგიად; უნდა ვიფიქროთ, რომ ლომისის წმინდა გიორგის ხორასანულ ღვაწლს ჰქონდა ტენდენცია, შესულიყო მთავარმოწამის „საერთოქართულ“ ცხოვრებაში, როგორც ერთი მნიშვნელოვანი ეპიზოდი. რა უშუალო კავშირი უნდა არსებულიყო წარსულში ლომისის წმინდა გიორგის საყმოსა და ძიმითის (გურია) წმინდა გიორგის ეკლესიას შორის, რომ გვევარაუდა ამ მითოლოგიის გადასვლა მთიულეთიდან გური-

5 დაჭრილ-დაღეწილი ხატების თავგადასავალი მოთხრობილია ხატმებრძოლების ამსახველ ქრისტიანულ ლეგენდებში.

აში. მაგრამ ძიძითის წმინდა გიორგის ხატის კუბოს ამშვენებს წარწერა, საიდანაც მოგვესმის მთიულური სადიდებლის სიტყვები: „ქ. ეჰა, შენ დიდო მხნეო მხედარო და ღვაწლით შემოსილო და ხვარასანთ ტყვეთა მხსნელო, სასწაულთ მოქმედო ახოვანო და წმიდაო მოწამეო გიორგი“ (36, 25).

XVIII საუკუნის წერილობით წყაროს შემოუნახავს ანდრეზი, სადაც ტყვეთა მხსნელი ურჯულოთა ქვეყნიდან აწყურის (სამცხე) ღვთისმშობლის ხატია. ბერი ეგნატაშვილის „ახალი ქართლის ცხოვრებაში“; სადაც აღწერილია XV-XVI საუკუნეების სამცხის ვითარება, ვკითხულობთ: სამცხის დალაშქვრის შემდეგ

აიყარა ყაენი და წარვიდა საყაენოსა თვისსა და ტყუე ჰყვეს ხატი აწყურისა ღმრთისმშობელი, და წარიყვანეს ქუეყანასა მათსა. და იქმნა დიდი გლოვა და მწუხარება მიუთხრობელი სრულიად მესხთა ზედა. აღდგეს ყოველნი და შთავიდეს ქართლს, ვიდრემდის მწირობდეს მუნ შვიდ წელ მაშინ ოდეს მოვიდა უზუნასან მძლავრითა ლაშქრითა და წარიყვანა ხატი იგი აწყურისა ღმრთისმშობლისა ქუეყანასა მას უცხო თესლთასა, ესევეთარი რისხვა ღმრთისა მიავლინა; არცა შობა დედაკაცმან, არცა პირუტყუმან, არც ჰყო ხემან ნაყოფი, არცა მიწამან აღმოაცენა. და იქმნა დიდი გამოძიება მათ შორის უცხოსა ამისთვის საქმისა და იტყოდეს: „რაჲმე არს ესე?“ რომელნიმე იტყოდეს: „შეცთომით იქმნა“, ხოლო სხუანი სხუასაცა რასამე მიზეზსა მოიღებდეს. ხოლო უბრძნესთა კაცთა მის ქუეყანისათა ესრეთ თქუეს: „ოდეს-იგი საქართველოს ვილაშქრეთ, მაშინ ერთისა დიდისა საყდრიდალმენ ფიცარი ერთი, შემკული მრავლითა პატივითა, ვიხილეთ და წარმოვიდეთ; და მგზავრობასა მას ჩუენსა უცხო სასწაული ვიხილეთ მისგან, რამეთუ მწუხრსა ჩავასუნენთ უღრმესსა ადგილსა ბარგისასა და, ვითარცა განთენდეს, აღმოვიდეს სიღრმიდან და მალლად მჯდომარე იხილვებოდის და ვითარცა მზე ბრწყინედის. და საქმე ესე უეჭველად მისგან იქმნა ქუეყანასა ჩუენსა და, თუ გნებავს განრინება ჭირისა მისგან, იგი მოვიძიოთ და ქუეყანასა მათსა განუტეოთ.“ მაშინ მოიძიეს წმიდა ესე ხატი და, ჰპოვეს რა, ესრეთ განიზრახეს: „მოვედით და დავაკრათ კიცუსა უკედსა და, უკეთუ წარვიდეს მართლიად გზასა თვისსა, უწყოდეთ, რამეთუ ამისგან არს ესე ყოველი; და უკეთუ მიიქციოს სხვით-კერძო, მაშინ შეცდომით რამე იქმნა და არა ამისგან.“ და ვითარცა დააკრეს კიცუსა მას ზედა ესე ხატი, ესრეთ მართლიად წარმოემართა გზასა სამცხეთ მომყვანებელსა, ვითარმცა საჩინო მკედარი და აღვირითა მპყრობელი და მმართველი. და ვითარცა იხილეს უცხოთესლთა საკვირველება ესე, განიხარეს სიხარულითა დიდითა ფრიად, და წარმოგზავნეს პატივითა. და თანაწარმოჰყვა სიმრავლე ცხენებისა ფრიადი, რომელსა ზურგები ჩადრეკილები დღესცა ჰქადაგებს მაშინდელსა სასწაულსა. ხოლო უცხოთესლთა მათ არა-რა იზრუნეს ცხენებისა მათისათვის, ვინათგან უზომოსა მის ჭირისაგან ჰსნასა მოელოდეს. და განგებთა საღრმითთა მცირედთა ჟამთა სამცხეს მოიწია ადგილსა, რომელსა აწ ელავსი ეწოდების, და იქმნა დიდებული სასწაული. რამეთუ მყის განათლდა სრულიად სამცხე და გაბრწყინდა წესისაებრ პირველისა. და ვითარცა იხილეს ყოველთა ანასდათი იგი შეცვალება ბნელისა ნათლად და მიხედეს ადგილსა მას და სახედ ელვისა ბრწყინვიდა ხატი ყოვლად-წმიდისა, განკვირვებულთა თქუეს: „რა-მე არს ესე ელვის სახედ ბრწყინვალე?“ და მიერითგან ეწოდა ადგილსა მას ელავსი. და შეკრბეს ყოველნი და მივიდეს და იხილეს ხატი ესე ყოვლად-წმი-

დისა ღმრთისმშობელისა ბრწყინვალედ მჯდომარე კიცუსა ზედა და სიმრავლე ცხენებისა გარემოსა მისსა; განკვირდეს უცხოსა მას ზედა საკვირველსა და აღიდეს ღმერთი და ყოვლად-წმიდა ღმრთისმშობელი და ცრემლითა მკურვალითა ღალადყუეს მისსა მიმართ: „კურთხეულ არს მოსვლა შენი, დედაო სახიერისა ღმრთისაო, რადათვის დაგვიტევენ ესეოდენთა ჟამთა ბნელთა შინა, რომელთა შენ მიერ ვიხილეთ საღმრთო ნათელი ძისა შენისა?“ და ვითარცა ესმა ხატისა სასწაულითა მოსვლა მესხთა ქართლს მყოფთა, ვითარმედ სამცხე განათლდა, განიხარეს სიხარულითა დიდითა ფრიად და თქუეს: „უეჭველად ხატი ყოვლად-წმიდისა მოსუენდა. აღვდგეთ და წარვიდეთ ქუეყანასა ჩუენსა (74, 479-481).

ეს ვრცელი მონაკვეთი, რომლის შინაარსი არსებითად იგივეობრივია ლომისის ხატის ანდრეზისა (პრინციპულ განსხვავებას არ ქმნის ხარის შენაცვლება უხედნელი კვიციტ, რომლითაც ბრუნდება უკან ღვთისმშობლის ხატი), აქ იმ მიზნით არის მოტანილი, რომ ყურადღება მივაპყრათ არქაული მითოსისათვის დამახასიათებელ ზოგიერთ მომენტს. როდესაც ბაბილონელთა ქალღმერთი იშთარი სტოვებს ქვეყანას და ქვესკნელში ჩადის, დედამიწაზე წყდება ნაყოფიერება, როგორც ცხოველური, ისე მცენარეული; კაცთა მოდგმასაც კი გადაშენება ემუქრება, რადგან ქვეყნიდან წასულია გამრავლების იმპულსი. „არც შობა დედაკაცმან, არცა პირუტყვმან, არცა ჰყო ხემან ნაყოფი, არცა მიწამან აღმოაცენა“ – ვკითხულობთ საისტორიო თხზულებაში და ეს სიტყვები თავისუფლად შეიძლება გავიმეოროთ იშთარის გაუჩინარებით ქვეყანაში შექმნილი ვითარების დასახასიათებლად. თუმცა ეს სასწაულები ხდება ურჯულოთა ქვეყანაში, სადაც ხატია დატყვევებული, და არა სამცხეში, ხატის საყმოში, საიდანაც როგორც იშთარი – რადგან უცხო მხარეში წასვლა ქვესკნელში ჩასვლის ბადალია – წასულია ხატი; მაგრამ არც სამცხე, ხატის საყმო, არ არის დაღინებული: „და იქმნა გლოვა და მწუხარება მიუთხრობელი, აღდგეს ყოველნი და შთავიდეს ქართლს, ვიდრემდის მწირობდნენ მუნ შვიდ წელ“ – გვამცნობს საისტორიო თხზულება სავსებით რეალურ ისტორიულ ფაქტს: მესხების ჩასვლას ქართლში და დროებით მათ იქ ყოფნას, ანუ მწირობას. მესხნი ტოვებენ მიტოვებულ ქვეყანას როგორც ისრაელიანები, რომლებიც გაურბიან შიმშილს და ჩადიან ეგვიპტეში. შესაძლოა, მესხთათვის ქართლი, სადაც „შთადიან“, სიმბოლურად იყო ეგვიპტე, სადაც მათ შვიდი წელი უნდა დაჰყო მწირად – განთქმული შვიდი წელი უნაყოფობისა, რომელიც დგება ნაყოფიერი შვიდი წლის შემდეგ. არც „შთასვლა“ და არც „შვიდი წელი“ არ უნდა იყოს შემთხვევითი მესხთა თავგადასავალში, რომელიც შეემთხვათ მათ მათი მფარველი ღვთისმშობლის ხატის დატყვევების შემდეგ. გადის შვიდი წელი და სამცხეში ბრუნდება გამარჯვებული, უხედნელ კვიცზე, როგორც ერთ დროს მისი ძე, ამხედრებული ღვთისმშობელი, კიდევ უფრო გაბრწყინებული და მეტი დიდებით მოსილი, და მესხნიც ბრუნდებიან თავის ქვეყანაში. ღვთისმშობელი კვლავ შემოიკრებს თავის საყმოს, რომელიც შვიდი წელიწადი „უცხო“ ქვეყანაში მწირობდა, სადაც მას ქართლის მეფე კონსტანტინე, როგორც ფარაონი იაკობის ნაშვირთ, აკავებდა („ხოლო კონსტანტინე აყენებდა და არა უტევებდა წარსვლად; და ვითარცა ჰპოვეს ჟამი მარჯუე, აღდგეს ღამესა ერთსა და წარმოემართნეს

ყოვლით სახლეულით მათითურთ“ (74, 481). ეს არის ამბავი მესხების გამოსვლა-თა მათი მწირობის ქვეყნიდან და შესვლა მათი ღვთიური პატრონის ქვეყანაში. ამ თავგადასავალში კარგად ჩანს, რომ ამ ხალხისათვის საცხოვრებელი ტერიტორია წარმოუდგენელია მისი ღვთიური პატრონის გარეშე; აქ ისიც ჩანს, რომ ხატი თავისი დაბრუნებით ხელმეორედ მოუპოვებს თავის საყმოს დაკარგულ მიწა-წყალს.

ლომისის ხატი და მისი ყმები ერთად არიან ქვეყანაში დატყვევებულნი. თქმულებათა ამ რკალში შემოდის ხევის სპარსანგელოზის ანდრეზიც, რომლის ტექსტი ჩაწერილი აქვს ს.მაკალათიას. აი, მისი შინაარსი:

სხვა ტყვეებთან ერთად სპარსეთში ერთი მოხევე ქალიც ყოფილა აკვნის ბავშვით. ათენგენობის წინა დღით აკვანთან მჯდარი წვერისანგელოსზე ოცნებამ გაიტაცა. გამოეცხადა ანგელოზი და უთხრა: თაროდან ჩემი საყურე გადმოიღე და ხევის გზას გაუდექო. დღე მე გმაღავ, ღამლამობით შუქზე გატარებო. იქვე განდა ხარიც, რომლის რქაზე შევჯდა წვერისანგელოზი და ქალს წინ გაუძღვა. სნოში ათენგენობას მიუსწრო ქალმა და მაშინვე წვერისანგელოზში ავიდა, საყურე ხატისთვის შეუწირავს, ხარი დაუკლავს და ანგელოზიც ამ ადგილას დაფრენილა (53, 252).

მთიულეთისა და ხევის მთავარი სალოცავების სასწაულები უკავშირდება მნიშვნელოვან განსაცდელებს მათი საყმობის ისტორიაში. შესაძლებელია, ეს განსაცდელი მათი შექმნის, საყმოდ ჩამოყალიბების საფუძველიც კი იყოს, ვინაიდან სადაც არ არის განსაცდელი, იქ ხსნაც არ არის; ხსნა კი, გადარჩენა, თავდახსნა, ხელახალი შექმნის და ხელახალი შობის, გამოცოცხლების ბადალია. ამიტომ არის მხსნელი მაცხოვარი, განმაცოცხლებელი. ტყვეობა და სიკვდილი რომ ტოლფარდი მოვლენებია, ამის დასადასტურებლად აუცილებელი არც არის ძველი მითოსის მოხმობა; ეს ცხადდება სრულიად არამითოსურ, ყოფით განცდაში, როცა ადამიანი მთელი სისავსით განიცდის ტყვეობის განსაცდელს. ამას გვიდასტურებს ერთი ადგილი ნიკოლოზ ბარათაშვილის კერძო წერილიდან: „ხომ იცი, ტყვეობა და სიკვდილი ჩვენს დედაკაცებს ერთი ჰგონიათ, მეტადრე ლეკის ტყვეობა“ (1848 წლის 2 მაისი). „მეტადრე ლეკის“ ამას თავისი დატვირთვა აქვს: ლეკი⁶ ურჯულოა და ურჯულოთა ქვეყანაში ტყვეობა (გავიხსენოთ გურამიშვილის განსაცდელი) გაძლიერებულ მნიშვნელობას იძენს, როცა ქრისტიანის და მისი ხატის ტყვეობაზეა ლაპარაკი.

ხატს ჯოჯოხეთიდან, ქვესენელიდან ამოჰყავს ტყვედქმნილი, დამონებული ხალხი. მაგრამ ხატიც ხომ ტყვეა, ჯერ ხომ მან უნდა დაიხსნას თავი, რომ ხალხის გათავისუფლება შეძლოს? უფრო მეტი: ისიც უსათუოდ ტყვეობაში უნდა იყოს, რომ იხსნას თავისი ხალხი; ის გველემაპის შიგანში უნდა მოექცეს, შთაენთქას გველემაპს, რომ მისი მუცლიდან გამოიყვანოს შთანთქმულნი. ჯერ ხატმა უნდა დაიხსნას თავი და ეს მისი თვითდახსნა არის სწორედ ჯვარჩენა უცხო ქვეყანაში.

6 ლეკებშია დატყვევებული, თქმულების თანახმად, რკონის ღვთისმშობელი (3,115) და ძარწემის წმინდა გიორგის ხატი (99, 212), რომელთა თავგადასავალი „ხორასნული ღვაწლის“ მოტივზეა აგებული.

შენიშნული იყო, რომ ჯვარჩენა სასტიკი მოვლენაა, სასტიკი თავად საკუთარი საყმოსათვისაც კი, თავისი უნჯი ყმისათვისაც კი, რომელსაც დაადებს თავის ძლიერ ხელს. მით უმეტეს, სასტიკი და დაუნდობელი უნდა იყოს ის, როცა დატყვევებულია და თავდახსნისათვის უნდა იჩინოს თავი. ჯვარჩენის ნიშნებია – და ამას ხვდება უცხო ქვეყნის მისანი – ნაყოფიერების შეწყვეტა ქვეყანაში, ადამიანთა და ცხოველთა სიბერე, უამიანობა და სხვა ეპიდემიები. ჯვარი ქვეყნის გამანადგურებელი საშუალებებით იჩენს თავს, როგორც ისრაელის ღმერთი ეგვიპტეში, როცა ფარაონი აკავებდა დამონებულ ხალხს და არ უშვებდა მონობის ქვეყნიდან. ხატს სასწაულებით გამოჰყავს თავისი საყმო ხორასნიდან თუ ლეკებიდან, როგორც იაჰვეს თავისი ერი ეგვიპტიდან იქ დატრიალებული სასჯელების – გვემის, განადგურების, სნებათაშეყრის, სტიქიონთა აბობოქრების, პირმშოთა ამოხოცვის შემდეგ; აქაც და იქაც ხალხის პატრონი აჩენდა თავის მარჯვენას, რომლის წინაშე უძლური იყო დამთრგუნველი ქვეყანა. არ შეიძლებოდა ამ ხალხის ტყვეობა, რადგან ის უფლის საკუთრება იყო, მისი უნჯი (*სეგულაჰ*), როგორც თავად ეუბნება მათ: „რადგან შენა ხარ წმინდა ერი უფლისათვის, შენი ღვთისათვის, შენ გამოგარჩია უფალმა, შენმა ღმერთმა, რომ მისი უნჯი ერი ყოფილიყავი“ (2 რჯლ. 7:6). როგორც არ შეიძლებოდა მოტაცება და დატყვევება ღვთის კიდობნისა და აკი ფილისტიმელთა ღვთაების – დაგონის ტაძარში გამომწყვდეულმა შემუსრა მათი კერპი და მერე, სადაც კი გადაიტანეს, ყველგან – გეთში, ეკრონში – უწყალოდ მუსრავდა ხალხს და ასე გრძელდებოდა შვიდ წელიწადს, ვიდრე მისანთა რჩევით ორ მეწველ ფურში შებმულ ურემზე არ დაასვენეს და არ გაგზავნეს თავის წილხვდომილ ქვეყანაში; როგორც არ შეიძლებოდა დატყვევება, ხელის ხლებაც კი იმისა, რაზეც დევს უფლის ხელი, დაწყებული საშინელი ღვთის კიდობნით და ადამიანით დამთავრებული. რაც უფლისთვის წმინდაა (*კოდემ*), ის ხელშეუხებელია. უფლის სიწმინდის შელახვის კერძო ფაქტად, რაც უნდა უცნაურად არ მოგვეჩვენოს, უნდა ჩავთვალოთ ერთი შეხედვით გაუგებარი ისტორია, რაც სარას შემთხვა, შემდეგ რებეკასაც – მისი დაკავება ჯერ ეგვიპტეში ფარაონის და მერე გერარში ამ ქვეყნის მეფის მიერ, რის გამოც „დიდად შეაჭირვა უფალმა ფარაონი და მისი სახლი“ (დაბ. 12:17) და „ყველას დაუხშო უფალმა საშო აბიმელექის სახლში“ (დაბ. 20:18). მის ხელმყოფელთა ეს „დამიზნება“ გარდაუვალი იყო, იმის ნიშანი იყო, რომ სარა უნდა დაბრუნებოდა თავის პატრონს, რადგან ის იყო აღთქმის აღსრულების ერთადერთი ჭურჭელი, საიდანაც უფალს თავისი წმინდა ერი უნდა წარმოეშვა.

ხატი და საყმო ერთად არიან ტყვეობაში. მათი ერთად ყოფნა იმას ნიშნავს, რომ ხატი არ ტოვებს თავის ხალხს უპატრონოდ, თუმცა მონობის ქვეყანაში ხატი ჯერ ფარულად არის, ის იმარხავს თავს, ჯერ არ გამოჩენილა, ის დუმს. როცა ის ალაპარაკდება, აი, მაშინ ხდება ჯვარჩენა და იწყება გამოსვლა, მაგრამ ჯვარჩენა – ობიექტური ფაქტი – ადამიანის სულისკვეთებაზეა დამოკიდებული.

გავიხსენოთ: მრავალი ხანი იტანჯებოდა ხალხი ეგვიპტეში, მაგრამ ღმერთი დუმდა. ხალხს, შესაძლოა, ნამდვილად ასე იყო, დავიწყებულიც კი ჰყავდა თავისი

მამა-პაპის ღმერთი; აღარც კი ახსოვდა, თუ ოდესმე ჰყოლია, მაგრამ როცა ისე დაძმობდა, რომ მეტის ატანა ადამიანს აღარ შეეძლო, ხალხი აკვნესდა და ღმერთს მისწვდა მისი კვნესა, რადგან ის არ იყო უმისამართო, არ იყო უმწეო, უპატრონო მონის კვნესა, არამედ ადამიანისა, რომელმაც გაიხსენა თავისი ვინაობა და წარსული; სძლია სატანის მოქმედებას, რომელიც ავიწყებდა მას, რომ ის უფლისწული იყო, რომ ის სამყაროს შემოქმედის უნჯი საკუთრება იყო (როგორც უნდა იყოს ყველა ხალხი). აი, სწორედ მაშინ მოხდა ჯვარჩენა სინაის მთაზე, სადაც დევნილი მოსე მწყემსავდა თავისი სიმამრის ფარას.

უნდა მოველოდეთ, რომ ყოველ ასეთ დროს – უკიდურეს გასაჭირში იბადება, უფრო სწორედ, აღდგება გაწყვეტილი კავშირი ადამიანსა და მის მფარველს შორის. ჯოჯოხეთში, ვეშაპის მუცელში, იბადება სასოება, რწმენა; აქ ლბება გული, არ ქვავედება. ქალი წუხს უცხოობაში, ენატრება თავისი მთავარანგელოზის ადგილსამყოფელი და დღეობა (ადგილი და დრო, როგორც ერთიანი ჟამ-კარი – კულტის პირობა) და ნატვრაში, როცა ის აღარ გრძნობს თავს უმწეოდ, არის რელიგიის დასაბამი. დასაბამი არის ამ ქალში, აკვანს რომ უზის, როგორც პირველ ქადაგში – მინანში, სანათაში, წმინდა ნინოში, მარიამსა და მართაში. ჩუმი კვნესა ნატვრასთან ერთად აღმოჩნდარი არანაკლებ ესმის მთავარანგელოზის ხატს, ვიდრე ეგვიპტეში დამონებული ხალხის უფალს მისი გამაყრუებელი გოდება.

საყმო აღდგა კვლავ, ის შეიკრიბა თავისი ხატის გარშემო, უკლებლივ ყველა, იმ უპატრონო, ყველასაგან დაგიწყებული კოჭლი დედაკაცისადა, რომელსაც – უკანასკნელს – ელოდებოდა ხატი. საყმო აღდგა ტყვეობის ქვეყანაში, როცა ალაპარაკდა ხატი, და განმტკიცდა გზაში, როცა ის მიუძღოდა მათ ქვეყნისაკენ. ისინი მტკიცდებიან და კიდევ უფრო ერთიანდებიან გზაში, რადგან ერთი მიმართულებით უხდებათ ყურება. ისრაელი ხედავდა თავის წინ დღისით ღრუბელს, ღამით – ნათლის სვეტს. ესენი ხედავენ დღისით და ღამით მთავარანგელოზის ან წმინდა გიორგის ხატს, აღმართულს ხარის რქებზე – თავიანთ წინამძღოლს და მხსნელს, რომელიც სამარადისოდ აღიბეჭდა მათ შეგნებაში.





ქაჯავეთის ბანძი

„ქაჯავეთი“, რომლის კავშირი „ქაჯეთთან“ ეჭვს არ უნდა იწვევდეს, ტრადიციულად – ეს ტრადიცია, როგორც ჩანს, „ვეფხისტყაოსანმა“ გააძლიერა – ისეთი ქვეყანაა, სადაც ვილაც უნდა იყოს დატყვევებული: ის, ვინც მოტაცებულია თავისი ქვეყნიდან და ხსნას ელის. ქაჯეთი ტყვეობის ქვეყანაა და თავად მთელი ქვეყანა ქაჯეთისა ერთიან ციხედ არის წარმოდგენილი, ციხე კი უნდა გაიტყოს; ამაზე თათბირობს მის მისადგომებთან მისული სამი გმირი. ფშავ-ხევსურეთის ანდრეზებშიც ლაპარაკია ქაჯავეთის გატყვავაზე – „ქაჯავეთი რო გაუტყვავ ღვთისშვილთა“ – რომ ძალით წამოიღონ იქიდან, რაც წამოსაღებია, წამოიყვანონ, რაც წამოსაყვანია; ხოლო რაც მოაქვთ თუ მოჰყავთ, აუცილებელია საყმოსთვის, მისი არსებობისთვის (როგორც ნესტანი ტარიელისთვის), თუ არა და გაუგებარი იქნებოდა მის წინააღმდეგ გალაშქრებულ ღვთისშვილთა თავგანწირვა. რას მოგვითხრობს ქაჯავეთის გატყვის თქმულება? ხახმატის ჯვრის წინამძღოლობით ხევსურეთის ღვთისშვილნი გაემართნენ ქაჯავეთის დასალაშქრავად; თან იახლეს ერთადერთი მოკვდავი, ადამიანი, მაგრამ არა უბრალო მოკვდავი, არამედ ჯვრის მკადრე, რომელსაც ჯვარი „ხელზე მოუდიოდა“. ის ხშირად – მისი სახელი იყო გახუა მეგრელაური (ჭორმეშავიდან) – დადიოდა ჯვართან ერთად; ამბობენ, „ხანდიხან დაიკარგისაო. ერთ-ორი თვითვე მავიღისავ, საფარველ დადებულ დახყვანდისავ ხთიშვილთა თანავ“ (67, 193). კიდევ ამბობდნენ, რომ „ჯვართან ჯვარყოფილ, ხატთან ხატ ყოფილ ის კაცი“. მიუხედავად ჯვართან ასეთი სიახლოვისა, ღვთისშვილთა შორის გარევა მას არ შეეძლო ხორციელი სახით, მით უმეტეს, ქაჯავეთში შესაღწევად – ეს ახასიათებს ამ ქვეყანას, როგორც განსხვავებული განზომილების სივრცეში მდებარეს – მას უნდა დაეთმო სხეული; სული მისი უნდა გაყოფილიყო მის სხეულს, ის უხორცო უნდა შესულიყო ქაჯავეთში. ამიტომ ღვთისშვილებმა მისი სული ამოაძვრინეს მისი სხეულიდან. შეუძლებელი იქნებოდა ამ ფაქტის მესამე პირით გადმოცემა, რომ ის თავიდანვე პირველი პირით არ ყოფილიყო თქმული, არ გაეცხადებინა ამგვარი განსაცდელი თავად მის განმცდელს. „სულ ამამაძვრინესავ, თქვისავ გახუამა-ღ' გვამივ ქვიშაში ჩაღმარხესავ“ (67, 190); „დამაწვინესავ, სულ ამამაძვრინესავ. მეც ანგელოზებთან ვიარევ“ (67, 18)). მას შემდეგ, რაც ხახმატიდან დაძრულებმა გახუას სულამორიდებული გვამი ველკეთილზე, დათვისჯვრის მისადგომებთან, სადღაც კლდის „ენში“ დამალეს თუ მიწაში („ქვიშაში“) ჩაფლეს, თუ ხეზე მიაყუდეს, რომ უკან დაბრუნებისას კვლავ ჩაედვრინათ მასში სული, ის კი გაუძალიანდებოდა ღვთისშვილთ, რაკი მის გვამს სუნი ექნებოდა აღენილი და მხარზეც თავის ნაჭამი ექნებოდა დამჩნეული, – ამის შემდეგ ჩვენ ვკარგავთ მათ კვალს. ცნობილია გზა ხახმატიდან დათვისჯვრის უღელ-

ტენილამდე, რადგან მას ხორციელის ნაბიჯების კვალი ამჩნევია – მოკვდავი, სანამ ხორციელი იყო, ხომ ფეხდაფეხ მისდევდა მფრინავ ხატებს – მაგრამ სრულიად გამოუცნობია გზა დათვისჯვარიდან ქაჯავეთამდე, რადგან ის უხილავმა არსებებმა გაიარეს ისე, რომ კვალი არ დაუმჩნევიათ მიწაზე და ვერც ვერავის მოუკრავს მათთვის თვალი. ეს უხილავი გზა, რომლის ტოპონიმები უცნობია ანდრეზისათვის, სრულიად სხვა განზომილებაში მდებარეობს. მიდიოდა გზა, მერე ის გადატყდა დათვისჯვართან, გადავიდა პირიქითში, ირეალურში, სადაც ხორციელ გახუას არ შეეძლო შელწევა. ამიტომ უნდა ვიფიქროთ, რომ ღვთისშვილთა დასალაშქრავი ქაჯავეთი არ მდებარეობს ფიზიკურ სამყაროში, თუმცა მისკენ მიმავალი გზა ის გზა არის, რომელსაც ტრადიციულად ადგას საყმო, როდესაც პირაქეთი ხევსურეთიდან დათვისჯვრის გადავლით მითხოს სოფლების დასალაშქრავად მიემართება. ეს მარშრუტი ასახულია საგმირო-სალაშქრო პოეზიაში: „ველკეთილ ამიარეს, ხანია შვალამისაო, დათვისჯვარ გადაიარეს, ნამ გადაჩქვიფეს მთისაო. მითხოს პირდაპირ ჩავიდეს, ალაგზედ ლევენ ჩდილსაო“ (78, №48). დათვისჯვარ ერთად შაგროვდეს, დამშვენდა მთა და ბარია, დათვისჯვარს გადადიოდა შავნაბადაის ჯარია (78, №61). არსებობს თვალსაზრისი, რომლის თანახმად ქაჯავეთის თქმულებაში ასახული უნდა იყოს ქართველთა ტომის მრავალგზისი ლაშქრობები უშუალო მეზობლების – ქისტების წინააღმდეგ (67, 81-97). ეს რეალისტური მოსაზრებაა, რომელიც ეყრდნობა ამ ტომებს შორის საუკუნოვან ურთიერთობას მათი მეზობლად ცხოვრების მანძილზე. მაგრამ ისე არ უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს ანდრეზში ქაჯავეთის სახით ქისტეთი იგულისხმებოდეს. რეალური ლაშქრობები საყმოსი ქისტეთის წინააღმდეგ იძლევა მოდელს ქაჯავეთის წინააღმდეგ ლაშქრობისათვის – აი, ამ აზრით უნდა იყოს ასახული ისტორიული სინამდვილე ქაჯავეთის ანდრეზში, რომლის მიზანდასახულობა სრულიად განსხვავდება საგმირო-სალაშქრო ეპოსისაგან. ამჟამად ინტერესის საგანს არ შეადგენს საკუთრივ ბრძოლა ჯვართა და ქაჯთა შორის; გვაინტერესებს მხოლოდ ლაშქრობის მიზანი და მისი საბოლოო შედეგი; თუ რა ნახეს მოლაშქრეებმა ქაჯავეთში, რა საიდუმლოს აეხადა იქ ფარდა. როგორი ქვეყანაა ქაჯავეთი? ქაჯავეთს, როგორც ქვეყანას, აქვს თავისი შუაგული, ისევე, როგორც ადამიანთა საზოგადოებას, საყმოს. შუაგული, როგორც კერა, სადაც ამოზრდილია მირონმდინარი ალვის ხე ან ოქროს შიბით ცას გამობმული მუხა ლაშარის გორზე. ცხადია, ჯვარი დგას საყმოს შუაგულში. რას წარმოადგენს ქაჯავეთის შუაგული? ეს ის ადგილი იქნება, სადაც ყველაზე ადრე უნდა შეაჭნოს ცხენი მოლაშქრე ღვთისშვილმა. როდესაც ზურაბ ერისთავი განიზრახავს ხევსურეთის გატეხვას, ის პირველ რიგში მიადგება ხმალას სალოცავს და მის ალვის ხეს მოსაჭრელად; ფშავის ხევში ასეთ ადგილად მას ეგულება ლაშარის მუხა, რომლის მოჭრით ის დარწმუნებული იქნებოდა, რომ დაიმორჩილებდა ლაშარის საყმოს ანუ ფშავის თორმეტ თემს. მომხდურმა იცის, რას დაარტყას პირველად, სად შეაჭნოს ცხენი. ქაჯავეთშიც არის ასეთი ადგილი, ეს არის სამჭედლო. ეს აღნიშნულია ლექსში: „სინას შჭედს ქაჯთა მჭედელი, მივასწვერ წურვაზედაო. ქურთემულ მაუგლეჯვი, ცხენი შავაგლი ზედაო“ ქაჯავე-

თის ცენტრი სამჭედლოა; თუ სამჭედლოს გატეხავს წმინდა გიორგი, ქაჯავეთიც გატეხილია, მისი საიდუმლო ამოხსნილია. ამას ნიშნავს „მივასწვევ წურვაზედაო“ ყოველი ხელობა საკრალურ-საიდუმლოებრივია, განსაკუთრებით მჭედლობა, რომელიც საკულტო ქმედებამდეა აყვანილი. დევები ადამიანებს უმაღლვდნენ მჭედლობის საიდუმლოს. ასევე ეს საიდუმლო საქმე ქაჯავეთის უხილავ და მიუვალ ქვეყანაშია დაცული, სადაც ხორციელი ვერ შეაღწევს. მჭედლობა ქაჯავეთის რელიგიაა და სამჭედლოში, როგორც კვრივში, გარეშემ ვერ უნდა შეიხედოს. მაგრამ ღვთისშვილი – ხახმატის წმინდა გიორგი შედის სამჭედლოში; უფრო მეტიც: გახურებულ გრდემლზე დაამჩნევს თავისი ცხენის ნალს, როგორც ქაჯავეთის გატეხის ნიშანს სამარადისოდ (ამბობენ, ქაჯავეთიდან წამოღებული ქურთემული, რომელსაც ნალის ტვიფარი აქვს, ხახმატის ჯვრის კვრივში ინახება დღემდე). მაინც რას წარმოადგენს ქაჯავეთის განძი – ნადავლი, რომელიც ერთნაირად ესაჭიროება ბატონსა და მის საყმოს, რომლის ხორციელი წინამძღოლია გახუა? ცხადია, ეს არ იქნება გროვა შემთხვევითი საგნებისა, რომელიც ქაჯავეთის შუაგულის – სამჭედლოს აფეთქების შემდეგ შეიძლება ხელში მოხვედროდათ გამარჯვებულ მოლაშქრეებს. როცა ინანა, ურუქის ქალღმერთი და მისი პატრონი, ერთდურში გაემართა თავისი ქალაქისათვის საჭირო ფასეულობათა – ნივთიერთა თუ უნივთოთა წამოსაღებად, მან იცოდა, რა უნდა წამოეღო და რისთვის იყო საჭირო ეს ყველაფერი. მას მოჰქონდა საგანთა და მცნებათა მთელი ერთობლიობა, სისტემა, რომელიც საფუძვლად უნდა დაედებოდა ურუქის ცივილიზაციას (46, 161-6). ეს იყო ინანას ძღვენი, თავისი საყმოსათვის ბოძებული. მან ხომალდით მოზიდა განივთებული „იდეები“, კულტისა და კულტურის საფუძვლები, და ურუქის ნავსაყუდელში გადმოტვირთა. ჩვენი ღვთისშვილების მოტანილი განძიც შეადგენს საგანთა სისტემას, რომელიც საფუძვლად უდევს საყმოსთა საკულტო-საზოგადოებრივ ყოფას. ქაჯავეთის განძში შემავალი საგნები შეიძლება სამ ჯგუფად დავყოთ. საკუთრივ საგნები: თასი, საკიდელი, ოქროს ფანდური, ოქროს საცერი, ქურთემული (გრდემლი), ფურის რქა. საქონელი: ხარ-ძროხა. ქაჯის ქალები, მთავარი მათ შორის – სამძივარი. როგორც ვხედავთ, ქაჯავეთური განძი არ გამოირჩევა საგანთა მრავალფეროვნებით. ცხადია, ისინი არც თანაბარი მნიშვნელობისა არიან – ვგულისხმობ საკუთრივ საგნებს, რომელთა შორის თასს უმაღლესი ადგილი უჭირავს. ის დგას საგანთა იერარქიის თავში, როგორც ყაბახზე შემოდგმული ოქროს თასი, როგორც მიზანი, რომლისკენაც არის მიმართული ყველას მზერა. ასევე მიუწევდომელია საკულტო ყოფაში საკრალიზმით შემოსილი თასი, რომელიც, როგორც დავინახეთ, სიმბოლურად გამოხატავს მთელ კულტს. შეიძლება გვეფიქრა, რომ ღვთისშვილებს თავიანთი საყმობისათვის ამ საგნების, მათ შორის, თასის, სახით მოაქვთ საყოფაცხოვრებო კულტურა; რომ თითქოს ეს ყველა-სათვის ცნობილი და კარგად ნაცნობი საგნები ყოველდღიური დანიშნულებისანი არიან. მაგრამ ეს ასე არ არის. პირველ რიგში, იმის გამო, რომ ისინი ღვთისშვილთა მიერ არიან წამოღებულნი, მათი ხელმონაკიდეა და ჯვარშია მიტანილი, რათა იქ იმყოფებოდნენ სამუდამოდ. მათ აზის ჯვრის უხილავი ნიშანი, ზოგიერთს ხი-

ლულიც (როგორც ქურთემულს წმინდა გიორგის ცხენის ნალი), როგორც ჯვრის საკუთრებას. სხვა საჭიროებისათვის მათი გამოყენება დაუშვებელია. საკრალურია და ჯვრის განძში იმკვიდრებს ადგილს ის თასიც, რომელიც მოყმეს მტრის ქვეყნიდან მოაქვს. ასე უმღერიან უკან-ხადუს სანების ყმას, მეშველას, რომელიც მოტაცებული თასითა (სახელად „სირმა“) და ტყვიითურთ ბრუნდება თავის საყმოში, რითაც ის თითქოს ქაჯავეთის გამტეხი ღვთისშვილის საქციელს იმეორებს: მეშველა მილხაურის ძევ, ნიავო გერგეტისაო, კივკავ დარბაზის გამტეხო, მამტანო სირმისაო, თორმეტის შურის მძებნელო, კელად მამყვანო ტყვისაო (38, №25441) (ღვთისშვილთან ანალოგიაზე მიგვანიშნებს მოყმის ეპითეტი „ნიავო გერგეტისაო“: ანდრეზით ვიცით, რომ ცროლის სანება გერგეტიდან არის წამოსული). დავახასიათოთ თითოეული მათგანი, ვნახოთ, რა როლს ასრულებენ ისინი, როგორც ანდრეზების პერსონაჟები, და განვსაზღვროთ მათი საკულტო ფუნქციები ერთმანეთთან დამოკიდებულებაში.

თასი

თასი ძვეს კულტისა და კულტურის დასაბამში. ეს არის ნიშანი, რომლითაც ადამიანი ცხოველისაგან განირჩევა, რაც კარგად ჩანს „გილგამეშის ეპოსის“ გმირის, ენქიდუს მაგალითზე. მისი განკაცება, კულტურული ცხოვრებისადმი ზიარება გამონატულია იმით, რომ ის სწავლობს ხელში თასის დაჭერას და მით წყურვილის დაკმაყოფილებას; როცა ის ამას შეძლებს, ის უკვე ადამიანია; მისი არსებობა გადაიზრდება კულტურულ ყოფაში, რასაც ის მოკლებული იყო, როცა უდაბნოში „მარადუამს ჯოგთან ერთად წყალს ეწაფებოდა“ – არსებობა, რომელიც შეიძლება დახასიათდეს, როგორც უთასობა, როგორც კულტურის ნულოვანი მდგომარეობა. როცა დიოგენემ, რომელმაც უხსოვარდროინდელი კულტურის ნიშნად ერთადერთი საგანი – თასი დაიტოვა, წყლის პეშვით ამომღებლის დანახვისას ისიც მოისროლა, როგორც უსარგებლო რამ ნივთი; ამ აქტით მან უარი თქვა კაცობრიული კულტურის უძველეს და უკანასკნელ ელემენტურ ნიშანზე. დიოგენი უკუაგდება, უარყოფს თასს, ენქიდუს ხელში აძლევენ მას განკაცების ნიშნად. არ არის შემთხვევითი, რომ ლემნოსის უკაცრიელ კუნძულზე მიტოვებულ ფილოკტეტეს კაცობრიული კულტურის ნიშნად აქვს ერთადერთი ჭურჭელი – თავისივე ხელით გამოჩორკნილი თასი, რასაც მრავალნაცადი ოდისევსი ირონიულად „განძს“ უწოდებს (იხ. სოფოკლეს დრამა „ფილოკტეტე“, სტრ. 35-7). ოდისევსის ირონიულ სიტყვებში, მათი წარმომთქმელის უნებურად, ჭემმარიტებაა გაცხადებული: თასი მართლაც არის განძი კაცობრიობისათვის, კერძოდ, მისი უმცირესი უჯრედისთვის – საყმოსთვის, რომლის ცნობიერებაში ეს ორი ცნება განუყრელი ერთიანობით არის ჩაბეჭდილი და ქმნის კიდევ საკრალურ შენადულს – ეს არის თას-განძი. როცა კულტი (და კულტურა) ისახება, აი, მაშინ გამოჩნდება თასი. ან, პირუკუ, როცა თასის ჩენა (თასჩენა) ხდება, ანდრეზი გვაუწყებს საკულტო ცხოვრების დასაწყისს. შეიძლება ასეც ითქვას და ეს დასტურდება ჩვენს ანდრეზებში: თასი

თავად არის საშო საკულტო ცხოვრებისა; თასიდან, როგორც კერიიდან იფანი, აღმოცენდება კულტი. ამ დროს თასი თითქოს კარგავს თავის უშუალო, თავდაპირველ ფუნქციას და იტვირთავს იმაზე მეტს, რაც ყოველდღიურ ყოფაში აკისრია მას. ამ დროს ის აღარ ეკუთვნის ადამიანის მიერ დამზადებულ საგანთა რიგს; ის ზეციური წარმოშობისაა, როგორც საკულტო საგანი უპირატესად. ამიტომ არის, რომ თასი კულტის გენეზისში ციდან ჩამოდის, როგორც მწყემსი ქალ-ვაჟის თვალწინ კარატისწვერზე ოქროს შიბით ჩამოშვებული თასი. ამ ჯვარჩენის თასი რომ ამალღებულია თავისი ყოფითი დანიშნულების დონიდან, იქიდანაც ჩანს, რომ ანდრეზის ვარიანტიში მას ენაცვლება ჯვარი, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა ღვთისშვილის ნიშანი. კარატისწვერის ჯვარჩენის თასი არა მარტო განუდგა თავის პირველად, ბუნებით დანიშნულებას, არამედ სრულიად გაეთიშა ამქვეყნიურ საგანთა წრეს: ციდან ჩამოსული, ის იმარხება მიწაში, ეფარება ადამიანის თვალს, როგორც ჩამარხული თესლი, რომ იქიდან კულტი აღმოცენდეს. აქ თასი, როგორც ფუძე და საშო, გვევლინება თავისი დედრული ასპექტით, რაც კიდევ უფრო იკვეთება უშუალო ჯვრის (ლიქოკში) დაარსების ანდრეზში. გადმოცემით, ამ ჯვარმა თავი იჩინა იფნის სახით, რომელიც აღმოცენდა რომელიღაც მოსახლის კერიაში ჩამარხული ოქროს თასიდან (60, 130). ასევე სოფ. ჩირდილში (ხევსურეთი) ვინმე დათვის ნაცხვარში დარჩენილი სამი თასი შეიქნა საფუძველი სოფლის შუაგულში ღვთისმშობლის ჯვარჩენისა და მოსახლეობის აყრისა. თასი მიაქვს საყმოს ერთ ნაწილს, როცა ის ახალ ტერიტორიაზე ესახლება, რომ ახალ ადგილზე ძველი სალოცავი გადაწერგოს. ამ დროს თასზეა დაკისრებული კულტის მთელი სიმძიმე, მისი სიცოცხლისუნარიანობა. თასი კულტის აღორძინების ჭურჭელია. საიდუმლოებრივია ჯვრის აღმოცენება თასიდან; ხილული ნივთიდან უხილავის წარმოშობა – ვგულისხმობ ჯვარჩენას თასის ფუძეზე, როცა თასი არა მხოლოდ ნიშანია ჯვარჩენისა, არამედ მისი წარმოშობის წიაღიც არის. ჯვრის მკადრეთა ლეგენდურ ხანაში თასი იყო ანდამატი, რომელიც იზიდავდა „მფრინავ ხატს“; ღვთისშვილისაგან თავისი ნების გამოსაცხადებლად მოვლენილს. იმ ხანაში თასი, როგორც სასწაულმოქმედი ჭურჭელი, თითქოს აჩენდა ჯვარს და ეს იყო ჯვარჩენის დემონსტრაცია მცირე მასშტაბში საყმოს თვალწინ.

იმ მკრით მფრინავ ხატს სხვა ხალხიც ხედავდ. მამაშჩემიც მინახავ. საკადრი ხქონდავ. გადაიფინისავ, აიმაში კოჭობა ჩადგისავ. რო მავიდისავ, ცით მავიდისავ ი ხატიო-დ' იმასავ (კოჭობას) ხან ერთ გვერდზე მიეკრისაო, ხან მეორეზედავ. ეხვეწისავ, ეხვეწისავ ე მკადრეო, მემრ შივ ჩაჯდისავ, აი კოჭობაშიავ (68, 98).

ეს „ცით მოსული ხატი“ (ანუ ჯვარჩენის ნიშანი), რომელიც ეკვრის სახუცო კოჭობის კიდეს, მტრედის სახითაც ეცხადება საყმოს. თასი, როგორც ჯვარჩენის ჭურჭელი, ანდამატივით იზიდავს მტრედს, ჯვრის მანიფესტაციის ფრინველს. „საყეენოს რო სვემდეს, ამ დროს უცხად გამოცხად ჰახმატის ჯვრის ხატი მტრედის სახით, საყეენოს თასის პირზე დაჯდ“ (62, 569). ზოგჯერ მტრედი ამოფრინდება თასიდან, როგორც ჯვარი საშოდან: „პელში ნაჭერ ლუდიან თასრითო წინწელ ამადიოდისავ ტრედი“ (1, 48). ამგვარი ჯვარჩენის ნიშნად ვერცხლის სა-

კულტო თასების კიდეს ამკობს წყვილი მტრედის ვერცხლისავე ფიგურები, რომლებიც ერთმანეთისაკენ არიან პირისახით მიმართულნი. მტრედები თასზე იმასაც მოასწავებენ, რომ თასი ჯვრის, ღვთისშვილის საკუთრებაა. თასის კიდეზე მჯდარ მტრედს და მტრედებს ვხვდებით ადრექრისტიანულ ხანაში კატაკომბების კედლებზე: მტრედები ეწაფებიან ბარძიმს და ისინი გამოხატავენ ქრისტიანთა სულელებს, რომლებიც ეზიარებიან უკვდავების სასმელს (139, 176). კატაკომბების მტრედებსაც, მსგავსად ჯვრის თასების მტრედებისა, თავზე ჯვარი აზით. მტრედებიანი თასის უძველეს ნივთიერ დადასტურებას წარმოადგენს მიკენური ოქროს თასი, ე.წ. „ნესტორის თასი“ ძვ.წ. XVI ს-ისა, რომლის მსგავსი „ილიადას“ XI სიმღერაშია აღწერილი (148, №1085). თუმცა ეს მტრედები, როგორც ფიქრობენ, კი არ ეწაფებიან თასში მდგარ სასმელს, რომელიც ამბროსია უნდა იყოს, არამედ თავად არიან მისი მომტანნი.

რას გულისხმობს თასი ფშავ-ხევსურეთის საკულტო ყოფაში? „სასმელ ჭურჭელს (ყანწი იქნება, ჭიქა თუ ჯამი) ფშაველი თასს უწოდებს, მეტადრე თუ ხევისბერს უპყრია ხელთ დასამწყალობებლად ან ხატის დასადიდებლად. თასი საღვთო საგანია ფშაველისათვის;“ – მარტივად, მაგრამ ამომწურავად პასუხობს დ. ხიზანიშვილი ამ კითხვაზე (105). „თასი სამღვთო საგანია“ – ეს განმარტება მეტი სიღრმის მომცველი ხდება, როცა ჩავუკვირდებით წინა ფრაზაში ნათქვამს: „მეტადრე თუ ხევისბერს უპყრია ხელთ: ჩვეულებრივი, ყოველდღიურად სახმარი ჭურჭელი იქცევა თასად მხოლოდ მაშინ, როცა მას ხევისბერი დაიჭერს ხელში. თასი ჯვრის არის, მაგრამ მას თასობას, როგორც ფუნქციას, კულტის მსახური ანიჭებს. აქ იგულისხმება ე.წ. სახუცო კოჭობი, რომელშიც, როგორც ხევისბრის კუთვნილ თასში, დაუნჯებულა მისი საკრალურობა, რისი ნივთიერი გამოხატულებაც არის შემოწირულობანი, რომლებითაც დახუნძლულია სახუცო კოჭობი. სამკაული გამოხატავს თასის პატივს და ამავე დროს მის კუთვნილებას ჯვრისადმი: ჯვრები, მტრედები, შიბები – სამკაულებია, მაგრამ ისინი ჯვარჩენის ნიშნებიც არის და ამიტომაც თასი მათი ბუნებრივი შესაკრებელია. თასის საკრალურობას მოწმობს აგრეთვე საკულტო პრაქტიკა, მისი გამოყენების წესი: მთავარი თასიდან სვამენ მხოლოდ და მხოლოდ ჯვართან ახლოს მყოფი პირები – ჯვრის ხელკაცნი, რომელთაც უფლება აქვთ მისი ხელში დაჭერისა. ზოგიერთ საყმომი იმდენად ძლიერია მთავარი თასის საკრალიზმი, რომ მისგან „პირით შასმა არ შეიძლება, ვავსებდით, სანთელ დავაკრავდით და იქიდან სხვაში გადავიღებდით“ ეს იყო ხიტალეში (ხევსურეთი) პეტრე მოციქულის საყმოს თასი. თასი ჯვრის თას-განძის ნაწილია, ამიტომაც ის იზიარებს მის იდუმალებრივ ბუნებას (თას-განძი ხომ სამალავშია, შეიძლება ითქვას, საფარველდადებული), რასაც წარმოაჩენს სწორედ სახუცო კოჭობი – თასობის უმაღლესი გამოხატულება, რომელსაც წელიწადში ერთხელ გამოაბრძანებენ (მხოლოდ ასე ითქმის თასზე) საყმოს თვალწინ, რომელიც მას მუხლმოყრილი ელოდება; მხოლოდ ერთხელ, როგორც ძველი აღთქმის მღვდელმთავარი წელიწადში ერთხელ შედის წმიდათა წმიდაში – ის შედის საღვთო წყვდიადში, ეს კი, საღვთო თასითურთ გამოდის დღის სინათლეზე: პირველი

წარდგება უხილავი ერთის წინაშე, მეორე კი წარუდგება მთელ საყმოს, რომელიც შეჰყურებს მას, თასს, სასოებით, როგორც წმინდა გრაალის თასს შეხედავდნენ მრგვალი მაგიდის რაინდები, გრაალის საყმო, როგორც საყოველთაო ჯვარჩენას. მისი დაკარგვით ხომ გამოეცლებოდა საყმოს სასოება და შუაგული, რომელიც უჭირავს თასს მის საკულტო ცხოვრებაში; ისეთივე შუაგული, როგორც სამი ან-გელოზის წინაშე ტრაპეზზე მდგარ ბარძიძს. მოაცილეთ ეს ბარძიძი და იშლება სამებაც: ისინი ხომ ამ ჭურჭლისთვის სხედან, მათ წინაშე სიცარიელე წარმოუდგენელია. ასევე წარმოუდგენელია ცარიელი თასი; ის მაინც, მიუხედავად იმისა, რომ იგი ჯვარჩენის სიმბოლური საგანია, რჩება ჭურჭლად, რომელმაც უნდა მიიღოს წმინდა სასმელი საყმოს საზიარებლად. თასი ზიარების ჭურჭელია უპირატესად და ამაშია მისი საკრალურობა და სიმბოლური დანიშნულება. მაგრამ ეს სიმბოლოზში არ არის განყენებული. ზიარება რეალურია საბოლოო აქტით – საღვთო ლუდის შესმით საერთო თასიდან – და მისი განმაპირობებელი საერთო შრომითი აქტებით: მთელი საყმო რეალურად და პოტენციურად მონაწილეობს ჯვრის მამულების დამუშავებაში, რომლის ჭირნახულიდან მზადდება საღვთო ლუდი. ჯვრის მსახურნი და პოტენციურად მთელი საყმო, წარმომადგენლობის სახით, სვამს ლუდს საერთო თასიდან, რითაც ისინი ერთიანობას ადასტურებენ. საყმოს ერთიანობის გამომხატველია დღეობის დასასრულს საგანგებო რიტუალით დადგმული *საყეინო თასი*, პირთამდე სავსე, რომელსაც სათითაოდ ხელშეუხებლად უნდა დაეწაფოს თითოეული მოყმე. რა წარმოშობაც არ უნდა ჰქონდეს ისტორიულად და ეთნოგრაფიულად საყეინო თასის დადგმის წეს-ჩვეულებას, თავად მისი შესრულების წესი მიგვანიშნებს, რომ ამ რიტუალის დროს, რითაც ფაქტიურად მთავრდება დღესასწაული და იწყება *ფერხისაით* ჩამოსვლა სალოცავიდან, საყმო ერთხელ კიდევ ადასტურებს თავის ერთიანობას.

სახუცო კოჭობს ეახლებიან, იჩოქებენ მის წინაშე თავდახრილნი, გულხელდაკრეფილნი შეახებენ ბაგეს, მოსვამენ; საყეინო თასთან, რომელიც სიპზეა დასვენებული, მიდიან და ასევე მუხლმოყრილნი ეწაფებიან, ეხებიან მხოლოდ ბაგეებით. ამ დროს საყმო თითქოს სტუმარია თასისა. თასი დგას, საყმო ეახლება მას. მაგრამ ჩვენ ვიცით და ეს ისედაც ცხადია, რომ თასი არ არის თავისი ბუნებით უძრავი საგანი, განსხვავებით ქაჯავეთიდან წამოღებული ქურთემულისა, რომელიც უძრავად დევს ხახმატის ჯვრის კვრივში და მასზეც, როგორც სხვაგან საგანგებო სიპზე, იდგმის საყეინო თასი. თასი, როგორც მეტეორი გამოჩნდა კარატისწვერზე; ის გუდით პურთან ერთად წაიღეს სახლში და როცა გუდას თავი მოხსნეს, მტრედად ქცეული ლამობდა ამოფრენას თუ, სხვა ტრადიციით, ამოფრინდა და გაუჩინარდა ცაში. თასი მოძრავია; ის გრაალის თასივით ხან აქ გამოჩნდება, ხან იქ. ის შემოუვლის საყმოს, რომ ყველა აზიაროს ერთს. ძველი აღმოსავლური ჩვეულებით, რომელიც დღესაც მოქმედებს აღმოსავლეთის ქვეყნებში, ერთმა თასმა უნდა მოიაროს თანამეინახენი და დაუბრუნდეს მას, ვინც პირველად შესვა და გადასცა სხვას. რიტუალის აზრი ნათელია: ერთი თასი, რომელიც ხელიდან ხელში გადადის, თითქოს ერთიანი ჯაჭვის რგოლებად აქცევს

ერთ სუფრასთან მსხდომთ. თორმეტი მოციქული მოიარა ერთმა თასმა და ისინი ეზიარნენ ქრისტეს სისხლს. პავლე მოციქული წერს: „პური, რომელსაც ჩვენ ვტყნთ, განა ქრისტეს სხეულის ზიარება არ არის? ვინაიდან პური ერთია, ჩვენ კი მრავალნი – ერთი სხეული, რადგან ყველანი ერთი პურიდან ვეზიარებით“ (1 კორ., 10:17). მოციქულს შეეძლო ეთქვა (რადგან ქრისტიანი ეზიარება როგორც ქრისტეს ხორცს, ასევე სისხლს): „ვინაიდან თასი ერთია, ჩვენ კი მრავალნი – ერთი სხეული, რადგან ყველანი ერთი თასიდან ვეზიარებით“ (თასში აქ, ცხადია, იგულისხმება ის სასმელი, რომელიც წმინდა სულის მოქმედებით ქრისტეს სისხლად არის გარდაქმნილი, – თასი არა როგორც მხოლოდ თასი, არამედ ჭურჭელი, რომელშიც დგას ზიარების სასმელი). თასზე, როგორც საკულტო საგანზე და ერთიანობის ნიშანზე, უადგილო არ იქნება მოვიტანო ერთი ელინური ლეგენდა, რომლის პერსონაჟებია შვიდი ბრძენი და ოქროს თასი. დიოგენეს ლაერტიუსი გადმოგვცემს, რომ ერთმა არკადიელმა სიკვდილის შემდეგ დატოვა ოქროს თასი ასეთი ანდერძით: მიეცეს მას, ვინც ყველაზე მეტი სიკეთე გააკეთა თავისი სიბრძნით. მისცეს თაღესს, როგორც ყველაზე ბრძენს, თაღესმა სხვას გადასცა და თასმა მოიარა ექვსი ბრძენი. საბოლოოდ ისევ თაღესს დაუბრუნდა თასი, მან კი აპოლონს შესწირა ის (122, 71). სხვა ტრადიციით, ოქროს ბარძიმი ვილაც ბერძენმა მიიღო კრეზესგან იმ პირობით, რომ მას ელინთა შორის უბრძენესისთვის მიეძღვნა იგი. მან ბარძიმი მიართვა თაღესს, რომლის ხელიდან გასულმა მოიარა ყველა ბრძენი და ბოლოს ქილონის ხელში რომ მოხვდა, ქილონი დაეკითხა პითიელ აპოლონს: „ვინ არის ჩემზე ბრძენიო“ და მიიღო პასუხად: მუსონი (122, 72). რას გვასწავლის ეს ლეგენდა? პირველ რიგში იმას, რომ თასი არ შეიძლება იყოს პირადი საკუთრება ვინმესი, თუნდაც ყოვლად ბრძენისა. ის გაივლის თითოეულის ხელში, მაგრამ არავისთან არ დაყოვნდება. გამოგზავნილი თასი აღმოაჩენს შვიდ ბრძენს, დაარტყამს წრეს და გავა წრიდან, დასტოვებს რა უხილავ კვალს, ჯაჭვს, მათ შემაკავშირებელს ერთ სხეულად. თასი უბრუნდება პირველს არა იმიტომ, რომ ის ყველაზე ბრძენია, არამედ იმიტომ, რომ შეიკრას წრე. აგრეთვე იმიტომ, რომ ამ თასით გამოცხადდეს მათი თანასწორობა სიბრძნის წინაშე, როგორც ღვთიური არსისა, რომელმაც ადამიანის ხელით მოუვლინა მათ ეს თასი. წრიდან გამოსული თასი, რომელიც არ ეკუთვნოდა არავის, ლეგენდის ლოგიკური დასასრულით, შეწირულ იქნა საწმიდარში, ისევე როგორც პარალელური თქმულების (გვიამბობს იგივე დიოგენეს ლაერტიუსი) ოქროს სამფენი, რომელიც მეთევზეთა ბადეს ამოჰყვა და დელფოს ორაკულის გადაწყვეტილებით ელინთა შორის უბრძენესს, თაღესს მიეკუთვნა; თაღესისაგან კი ყველა ბრძენის გავლით სოლონამდე მივიდა, რომელმაც დელფოს შესწირა ის, – ღმერთია ყველაზე ბრძენიო. ჭეშმარიტად, ყველა ნივთი უბრუნდება თავის პატრონს. ესეც ძველი სიბრძნეა, ოქროს სამფენი, რომელიც ოკეანის უფსკრულიდან ამოისროლა სიბრძნის ღმერთმა (მისი ტახტი ხომ ოკეანეში დგას ძველი აღმოსავლური წარმოდგენით) სიბრძნის ღმერთსვე უბრუნდება ელადაში. დაბოლოს, თასი, ხუცესთა მნიშვნელოვანი ატრიბუტი, უშუალოდ არის დაკავშირებული ხუცობის, როგორც საკრალური ქმედების,

პროცესთან. როგორც სავსეა ის ლუღით ხუცესის ხელში, ასევე სავსე უნდა იყოს ხუცესის პირი წარმოსათქმელი სიტყვით, რომელიც დაუბრკოლებლივ უნდა მოედინებოდეს მისი ბაგეებიდან. როგორც თასი მოითხოვს წმინდა სასმელს, ასევე ხუცესს მოეთხოვება წმინდა მეტყველება. თასს არ უყვარს ღუმელი, არც მამინ, როცა საერო სუფრის გამძღოლს უჭირავს იგი, არც მით უფრო მამინ, როცა ხუცესის ხელს უპყრია. ეს კარგად ჩანს სიზმრებში, რომლებიც ჯვრისაგან სახუცოდ ამორჩეულ კაცებს ესიზმრებათ: „მოიდა ერთი გათეთრებული კაცი ხელში ვერცხლის თასი ეჭირა. მოიდა, დაწოლილი ვიყავ და მარჯვენა ხელი მხარზე დამადო, მამაწვადა ის თასი და მე, ლოცვა არ ვიცი-მეთქი, ვუთხარი“ (38, №25456).

ფურის რქა

ი ცალ რქა ძროხა რო მაუყვანავ, იმისთვის რქაი მაუტხვავ, უთქვამ ი წმიდა გიორგის, რო ჩემს ლუღს რო მოხარშავთო, ამ ქაჯავეთური ფურის რქით აწყევით სალუდე ფორიო. აი, ეხლა მაშინდელ საწყავ გვიდგას, იმ ფურის რქის წყვი. ის რქა კი, აი, ციხეში დგას, აღარ იქნების ახლა, – დალპებოდა (88, 595).

როგორც ვხედავთ, ქაჯავეთური ფურის რქას საკრალურობა აქვს მინიჭებული, არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ეს უზარმაზარი ფურის ერთადერთი რქა იყო. ცალ-რქიანი ფურის გამო ვერაფერს ვამბობთ დამატებით, რადგან ის ამ თქმულების გარეშე არსად არ გვხვდება, როგორც მითოლოგიური პერსონაჟი. გაუგებარია აგრეთვე, თუ რა კავშირი აქვს ამ ფურს სულეთში მხვნილ „ცალა-რქა“ ხართან, რომელიც ეპიზოდურად გვხვდება ერთ ხევსურულ ლექსში: სულეთს კარი კნავს ცალა-რქა, ბარაქა მესტუმრეთია (88, №560). არის ცდა მათ შორის იგივეობის დადგენისა და ამ რქაში ცნობილი „სიუხვის რქის“ დანახვისა (94, 49-50). როგორც ჩანს, ცალა-რქა ხარი თუ ფური რომელიდაც მივიწყებული მითოსის პერსონაჟია, რომლის მხოლოდ უაღრესად გამკრთალებულმა კვალმა მოაღწია ჩვენამდე. ზემოთ მოტანილი მონათხრობი ხევსური კაცისა (ხანმატის წმინდა გიორგის ყმის) მეტად მნიშვნელოვანია მითოსური შეგნების თვალსაზრისით. მთხრობელის ცნობიერებაში გაბმულია შიბი ანდრეზული ხანის დასაწყისსა და მის დასასრულს შორის. მისი პირით ხანმატის ჯვრის საყმოდ აღიარებს, რომ ქაჯავეთური ფურის რქა „დალპებოდა“, ანუ საყმოს ეს თაობა შეესწრო ამ საკრალური ნივთის განადგურებას. მაგრამ ისიც ფაქტია, რომ საგანი უკვალოდ არ გამქრალა: ამის დასტურია მისი ანაბეჭდი საყმოს საკულტო ცხოვრებაში – ეს არის მისი „წყე“, რომლითაც საყმოს წმინდა გიორგის ჩაგონებით ევალება მისთვის სალუდე ფორის აწყვა. ამ „წყის“ საშუალებით საყმოს შეუძლია წარმოდგენა იქონიოს ქაჯავეთური ფურის რქის ტევადობაზე. როცა მთხრობელი ამბობს – „დალპებოდა“, ეს შესაძლოა, მისი კერძო აზრიც კი იყოს და არა საერთო წარმოდგენა საყმოსი, ერთგვარი სახეცვლილება იმ შეხედულებებისა, რომ ამ ანდრეზულ საგანს, რეალურად არსებული „წყის“ არქეტის საფარველი აქვს დადებული და უხილავია იმის გამო, რომ მისი ადგილსამყოფელი ისეთ კვრივშია, სადაც არავის შეუძლია შეღწევა. ეს თვალ-

საზრისი ჩანს ვაჟა-ფშაველასეულს ტრადიციაში: „იმ ფურის რქა, რომელშიაც ერთი კოდი პური ჩადის, ეხლა ხახმატის ჯვრის მონაშენობაშია შენახული, მაგრამ თქვენ ფერებს კი იმას არ ვაჩვენებთ“ (30, 155). მაგრამ მიუხედავად იმისა, არსებობს თუ არა ნივთიერად დღესდღეობით, საყმოს ცხოვრების ისტორიულ ხანაში, ეს ანდრეზული ჭურჭელი, ის მაინც განაგრძობს მოქმედებას მისგან „მას უამსა შინა“ აწყული „წყების“ სახით. ლუდის მეოხებით, რომელიც ჯვრის დღესასწაულის უმნიშვნელოვანესი ელემენტია, ქაჯავეთური ფურის რქა, როგორც განძის ნაწილი, უკავშირდება ქაჯავეთურსავე წარმომავლობის თასს. რქასა და თასს შორის უნდა წარმოვიდგინოთ ლუდის დამზადების მთელი პროცესი, რომელიც იწყება სალუდე ფორის აწყვით და დასრულდება, როცა ლუდი, ხუცესისგან ნაკურთხი, თასებში იხმის. ამის გამო, უნდა ვიფიქროთ, ცალა-რქა ფურის რქა უფრო მეტად არის გასაიდუმლოებული; ის იმარხავს, შეიძლება ითქვას, ლუდის დამზადების საიდუმლოებას. შესაძლებელია ლუდის, როგორც წმინდა სასმელის, იდეა, სწორედ ამ ცალა-რქა ფურის მოტანილი იყოს, უფრო სწორად, მისი რქის, როგორც სასწაულებრივი ჭურჭლის, თუნდაც „სიუხვის რქის“ სახით; ანალოგიისათვის შეიძლება მივმართოთ გერმანულ, კერძოდ, სკანდინავიურ მითოლოგიას, სადაც წმინდა სასმელის წარმოშობა დაკავშირებულია სალუდე ქვების მოპოვებასთან: ღვთაება ტორი დევურ არსებას (ხიუმირს) მოსტაცებს ამ ჭურჭელს საღვთო ნადიმისათვის (132, 175). რაკი ამ რქასთან, როგორც სალუდე ფორის „წყესთან“ არის დაკავშირებული საწყისი ეტაპი ლუდის დამზადებისა, მკაცრად თუ განვსჯით, მისი დაკარგვა უნდა მოასწავებდეს ამ საკრალური საქმიანობის მოშლას და, საერთოდ, კულტის შერყევას, თუმცა ეს რეალურად არ მომხდარა ხახმატის ჯვარში, იმის მიუხედავად, რომ საყმოს შეგნებაში ის რქა „დამპალიც“ იყო. ისიც შესაძლებელია, რომ ასეთი განწყობილება ანდრეზული სიწმინდის მიმართ ჯვრის საკრალური ორგანიზაციის რღვევის ნიშანიც იყოს, რაც ზოგჯერ გამოიხატება ხოლმე პოეზიაში, მაგ., ლაშარის ჯვრის მიმართ: ფშაველთა ლაშარის ჯვარი, ნეტა, არ დაუბერდაა? ამბობენ დაბერებასა, ნეტარ, არ მაუკვდებაა? (77, №64).

ცხრაძალიანი ოქროს ფანდური

ვაჟა-ფშაველა „გველისმჭამელს“ ასეთი სცენით იწყებს: სასტუმროს ისხდნენ ხევსურნი, ლუდი ეღულა წიქასა, ისხდნენ ბანზე და ღრეობდნენ, თასებით სვამდნენ იმასა. ზოგნი უკრავდნენ ფანდურსა ლუდი – თასი – ფანდური ყურადღებას ვამახვილებთ იმაზე, რომ ეს სამი საგანი ერთმანეთს მეზობლობს პოემის ამ უმცირეს მონაკვეთში, თუმცა განსაკუთრებული არაფერი უნდა იყოს იმაში, რომ ისინი საერთო კონტექსტში გვხვდებიან. სტუმრობისას, როცა ერთად იყრება საყმო, თუნდაც კერძო კაცის სახლში, მაგრამ მაინც ჯვრის დასტურით, ეს სამი რამ აუცილებელია. თასისა და ფანდურის ურთიერთობა ჯერ წმინდა ფორმალური მხრით იზიდავს ჩვენს ყურადღებას. არიან თასიანები და არიან უთასონი, რომელთაც

ფანდური უჭირავთ ხელში და თასიანებს უმღერიან. ეს სტუმრობის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი რიტუალია – დიალოგი თასიანებსა და მეფანდურეთა შორის. ალ. ოჩიაურის შეკრებილი უხვი მასალიდან მოვიტან სანიმუშოდ რამდენიმე ადგილს: „უთასოები, ვინც დგანან იქ, თასიანებს უმღერიან ფანდურზე თასიანები მღერის დროს ეუბნებიან იმათ: „დაურჩით ერთუცს, დიდხანამც იმღერეთ კაი გულით“ და ცოტ-ცოტას დალევენ. ბოლოს ერთი თასიანი იმღერებს და სხვებიც ჩვეულებრივ აჰყვებიან სიმღერების მღერით თავიანთი თასებიდან დაალევიებენ პირველ მომღერლებს და ეტყვიან დალევის წინ: „ნასვამ გაამას, შენის გამარჯვებისა“ და ცოტ-ცოტას დალევენ. ბოლოს თასის პატრონები თვითონ გამოცლიან თავის თასებს და ჩვეულებრივ მუხლზე დაჯდომით ჩამოართმევენ თასებს. მერე ადგებიან და თასებს თავის ადგილზე დადგამენ“ (61, 303). „სმის დროს მისცემენ ყველას ხელში თასებს, ერთს ვისმე მისცემენ ხელში ფანდურს: ის ხალხის ბოლოში დაჯდება (ცალ მუხლზე), დაუკრავს ფანდურს ძალიან მძიმედ და რომელიმე საგმირო სიმღერას დაამღერებს. საგმირო სიმღერას ჯარის ხალხი ძალიან დიდის ყურადღებით უსმენენ და ხელში თასებით ძალიან ჩუმიად სხედან, რომ თითოთოროლა ხანდახან ორი სიტყვით დაარღვევს სიჩუმეს „დიდხანსაც იმღერ კაი გულით.“ შუა მღერის დროს ერთი ვინმე თასიანი ადგება, მომღერალი ისევ ცალ მუხლზედ ზის და ფანდურს უკრავს. თასიანი კაცი იმღერებს და წამოვა თასით ხელში პირველი მომღერლისაკენ ასეთი სიმღერით: „თოფმა თქვა: ჩემთა წამალთა შვიდრიგად უნდა დუღილი, მაისის ბერჩი განაყან, მემრ ნახან ჩემი ქუხილი, მემრ ნახას ჩემმა პატრონმა ჩემის დაჭრილის წუხილი.“ ამ სიტყვებით თავის თასს მიაართმევს პირთან თავის ხელით, ის თან ფანდურს უკრავს და თან ლუღსა სვამს მერე ჩამოვარება ამ სიმღერის. ირგვლივ საუბარი. ერთი ვინმე მოყვება ამ ამბავს, რაზე არის ეს სიმღერა გამოთქმული. მაგალითად, ზემოთ მოყვანილი პირველი სიმღერის ირგვლივ ასე იტყვიან: „გვიამბე, როგორ იყვ: ერთს ვისმე უფროსს სთხოვენ და იგიც სიამოვნებით მოყვება ამ ამბავს: გორგანი ყოფილან ძალიან მონადირენი“ (61, 315-8). აქ აღწერილი წეს-ჩვეულება, თუმცა ის გაცილებით გვიან არის ჩაწერილი, მხატვრულ გამოძახილს პოულობს „გველისმჭამელის“ შესავალ სცენაში. ვაგრძელებ ზემოთ მოყვანილი ტექსტის ციტირებას: ზოგნი უკრავენ ფანდურსა, ზედ დამღერიან დიდადა, მსმენელთა გრძნობას უდებდნენ საგმირო ამბებს ხიდადა; აღვზნებით გმირთა სახელებს ლექსებში სთვლიდნენ წმინდათა; მოხუცინი ჩიბუხებს სწევდნენ, ბოლი ეხვიათ ნისლადა, განმარტავდიან მათ ამბავს, შანდობა თქვიან გმირთადა. ახლების საწურთნელადა იხსენებდიან ქებითა: „თქვენ იცით, ამას იქითა კაცად ვინც გამოსდგებითა!“ თასი-ფანდური-სიმღერა-ანდრეზი. ფანდური წარმოშობს ჰანგს, ჰანგი გადადის სიმღერაში, სიმღერას მოაქვს სიტყვა, სიტყვა ინახავს ანდრეზს, საყმოს წარსულს. ფანდურის ხმა აღვიძებს, განაახლებს საყმოს ცნობიერებაში ანდრეზს, პირველ ქმედებას, „მას ჟამსა შინა“ მომხდარს, რომელიც უნდა მეორედბოდეს თაობიდან თაობაში, ყოველ „ამას იქით“, ყოველ ჟამს. ფანდურის ხმა ამაგრებს იმ ჯაჭვს, რომლითაც, როგორც საკიდლით, ყმა თავის წინაპრებზეა დაბმული. თუმცა ფანდურს არ გააჩნია ის საკრალური მუხტი

და სიმბოლურობის პოტენცია, როგორსაც ატარებს, მაგ., თასი, მაგრამ განსაკუთრებულ ვითარებაში ის მაინც იტვირთავს ჯვრის საკრალიზმს; მას შეუძლია ამალდდეს თავისი უტილიტარული სფეროდან ჯვართა სიმალემდე და მოექცეს მათ წრეში. როცა ხახმატის ჯვარი ქადაგის პირით მიმართავს რომელიმე ღვთისშვილს, მოხედოს მისგან შერისხულ ყმას, ავტორიტეტულ ღვთისშვილებთან ერთად ის უხმობს ოქროს ფანდურსაც ქაჯავეთიდანვე წამოღებულ ქურთემულთან ერთად, რომელსაც ატყვია წმ. გიორგის ცხენის ნალის ანაბეჭდი: „გახვეწებავ ხთის ნასახთავ, სახმთოსაც გუდანურს გახვეწებავ, კარატის ჯვარს გახვეწებავ, შუბნურსაც, ფანდურს გახვეწებავ ოქროსასაც, ქურთემულს გახვეწებავ სინისასაც“ (68, 42).

საკიდელი

ეს საგანი არ არის შემთხვევითი ქაჯავეთის განძში. განასახიერებს რა სახლის სიწმინდეს და შუაგულს კერიასთან ერთად, მისი ჩამოხსნა და წამოღება მტრის სახლიდან გამარჯვების ნიშანია. კერიის ცეცხლის ჩაქრობა და საკიდლის ჩამოგლეჯა თანაბარი მნიშვნელობის მოქმედებებია, რომლებიც მოასწავებს მტრის საბოლოო განადგურებას.

მარტიას გამაუფლიან გარე-კახეთის მთანია,
ერისთვიანებ უხოცავ, ცეცხლზედ დაუსხამ წყალია,
საკიდელ ჩამოუგლეჯავ, სახლის უმტვრევავ კარია (88, №29-გ), –

ამბობს ხევსურული ლექსი. მარტიას გმირობას, როგორც ყოველ აქტს, თავისი არქეტიპი აქვს ღვთისშვილთა ქმედებაში. ქაჯავეთის გატეხა სიმბოლიზებულია ორი წმინდა საგნის – თასისა და საკიდლის მოტაცებით, როგორც ამას ვხედავთ ფშავ-ხევსურეთის ღვთისშვილთა სადიდებლებში, სადაც მითოლოგიურად არის წარმოდგენილი მათი ღვაწლი: „დიდება შენთვის, მგზავრო კაკმატის ჯვარო, ქაჯუეთის გამტეხელო, ოქროს თასის წამამღებელო! კმალას წმიდაო გიორგიო, ქაჯუეთის ჯაჭვის ამგლეჯელო!“ (38, №25460). საკიდელი უნდა ყოფილიყო ქაჯავეთის მთავარი კულტის ნიშანი, მით უმეტეს, თუ ის დაკავშირებულია მჭედლობის საქმესთან. ჩვენ კი ვიცით, რომ სამჭედლო ქაჯავეთის შუაგულური ადგილია და, შეიძლება, მის საკულტო ცენტრად მივიჩნიოთ. ქაჯავეთის შუაგულიდან ღვთისშვილი ჩამოგლეჯს საკიდელს და გამარჯვების ნიშნად მოაქვს თავის საბრძანისში, საყმოს შუაგულში. ამასვე მოელიან მარტია მისურაულისგან, როცა ის ქისტების დასალაშქრავად არის წასული:

ეხლა მოგვივა ზაფხული, მარტია ველად გაგვივა.
სახელის მოყვარულია, ქისტეთს სალაშქროდ წაგვივა.
ჭერთით საკიდელს მოიტანს, სანეს ხატშიაც მოგვივა (88, №29-ბ).

ხორციელიც ღვთისშვილის კვალზე იმსახურებს, რომ მისი ღვაწლი ამ ქმედებით იქნას აღნიშნული – „მარტია მისურაული, ქისტეთს საკიდლის ამგლეჯელი“.

ქაჯების სამქედლოში გამოქედლი საკიდელი მოაქვთ, როგორც ნადავლი და გამარჯვების ნიშანი, ან თუნდაც როგორც ნიშანი მომავალში გამოსაქედი საკიდლებისა, რომლებიც უნდა ეკიდონ სახლებში და ჯვრის დარბაზებში – მაგრამ ის მაინც ციური წარმომავლობისაა. ოსებში გავრცელებული თქმულების თანახმად, საკიდლებს კერისა და საკიდლის მფარველი ღვთაება საფა ქედავს ცაში; მან მისცა ოსებს პირველი ნიმუში ანუ არქეტიპი კერიის ჯაჭვისა. სხვა გადმოცემით, ვასთირჯის (წმინდა გიორგის) ზოგიერთ სალოცავში („ძუარში“ იგივე ჯვარი) არსებული საკიდელი ზეციერმა მქედლებმა გამოქედეს ცაში და საფამ ჩამოაგლო მიწაზე. ვინმე მთხრობელი იმასაც გადმოგვცემს, რომ მისი საკუთარი კერიის საკიდელი ერთ-ერთ მის წინაპარს უპოვია მრავალი თაობის წინათ, როცა ის საფას ჩამოუგდია (143, 174). თუ საკიდლის, როგორც განსაკუთრებული ფუნქციის მატარებელი ნივთის, იდეა ჯაჭვშია მოცემული და იგი ჯაჭვის ერთ-ერთი სახეობაა, მაშინ რაც ანდრეზებში ჯაჭვს ეხება, საკიდელსაც უნდა შეეხებოდეს. კერძოდ, ლაპარაკია ჯაჭვის, ანუ შიბის ზეციურ წარმოშობაზე, რასაც ვადასტურებთ კარატისწვერის ანდრეზში. ამ ანდრეზის ერთი ვარიანტის მიხედვით, ჩვენ ვიცით, რომ ჯვარჩენის ერთ-ერთი საგანი იყო შიბი, რომლითაც ოქროს თასი (ვარიანტით, ჯვარი) ცას იყო გამობმული. როცა ქალ-ვაჟმა თასს ჩასჭიდა ხელი და თავისკენ მოზიდა, შიბი გაწყდა და წივილით ავარდა ცაში, საიდანაც იყო ჩამოშვებული. ასევე, პირველ რიგში, ზეციური წარმოშობის არის ის ოქროს შიბი, რომლითაც ლაშარის წმინდა გიორგი ცას იყო გამობმული („ცას ვები ოქროს შიბითა“). როცა მუხა მოჭრეს, ეს შიბიც ასევე წივილით აიჭრა ზეცაში. ასევე კერის თავზე სახლის ქერიდან – „ციდან“ არის ჩამოკიდებული კერიის ჯაჭვი ანუ საკიდელი. ის თითქოს აერთებს კერას, დედრულ საწყისს, ცასთან – მამრულ საწყისთან. ჯაჭვი ამ შემთხვევაში არის დურანქის განსახიერება. მაგრამ საკიდელი წარმოუდგენელია კერის გარეშე და მათი ერთიანობა გამოხატავს დედრულ-მამრულის ერთიანობას; ამ დროს საკიდელი მამრული ბუნების არის. ამიტომაც, ხალხური წარმოდგენით, საკიდლის ჩამოვარდნა მამაკაცის, ხოლო კერის დანგრევა დედაკაცის სიკვდილის მომასწავებელია (12, 112), რადგან საკიდელი მამაკაცის ნიშანია, კერა – დედაკაცის; ამ წარმოდგენის ძალით სამკითხაო ბეჭზე დიასახლისის ნიშანს „ყვერფი“ (კერა) ეწოდება (92, 185). ამავე იდეას კარგად გამოხატავს ერთი ხალხური სტრიქონი – „ყმა გასულ-გამოსული სჯობ, ქალი კერაჩი ნაჯდომი“ (32, 107). მაგრამ, როგორც ვიცით, საკიდელი ეულად არ არის ჩამოკიდებული ყვერფის თავზე: კერა-საკიდელს ენაცვლება სხვა წყვილი – საკიდელი და ქვაბი, რომლებიც ასევე სქესური პრინციპით უპირისპირდება ერთმანეთს და მამრულ-დედრულის ერთიანობას გამოხატავს კომპოზიტიური სახელწოდებით – ქვაბ-საკიდელი, სადაც ქართული ენის წესისამებრ პირველი ადგილი დედრს უჭირავს. ერთმანეთზე მიბმული ეს ორი საგანი ოჯახის ერთიანობის სიმბოლოა. ქვაბი საკრალური ჭურჭლის ისეთივე კერძო სახეა, როგორც თასი, თუმცა მისი სიწმინდის ხარისხი ნაკლებია (მაგ., ის არ შეიძლება იყოს ჯვარჩენის საგანი). ქვაბისა და საკიდლის დაპირისპირებისა და მათი ერთიანობის ანალოგიას ვხედავთ კარატის

ჯვრის ჯვარჩენაში, როცა მწყემსი ქალ-ვაჟის თვალწინ გამოჩნდა თასი და შიბი. აქ ორნი არიან მხოლოდ. საგანიც ორია. განაწილების ორ შესაძლო ვარიანტში, ამ საგანთა სიმბოლური დანიშნულების გათვალისწინებით, ბუნებრივია, ვაჟს შეხვდეს თასი, ქალს – შიბი, რაც ამგვარად შეიძლება განიმარტოს: ვაჟს, ბუნების წესისამებრ, უნდა შეხვდეს ქალი, ქალს – ვაჟი. მართლაც ანდრეზი გვეუბნება, რომ „ქალმა აიღო შიბი, და ვაჟმა თასი“ (60, 127). რაკი ნივთები თავიდანვე თავიანთი ბუნებისდა მიხედვით დანაწილდა, ისინი იმავე წესით ჰპოვებენ შესაბამის ადგილებს: „ქალმა შიბი მიიტანა და პურიან კიდობანში დამალა. ვაჟმა კი თასი თავის ჭერხოს კარების უკან დადგა“ (იქვე). ჭერხო სამამაკაცო და, ამავე დროს, საწმიდარი ადგილია და, ცხადია, თასი მაინც აქ უნდა მოხვედრილიყო, თუ ვაჟი არ ისურვებდა მასთან განშორებას. მაგრამ ნიშანდობლივია ქალის მიერ შიბის შენახვა მაინცდამაინც კიდობანში, რომელშიც ინახება პურის თესლიც, და არა სხვაგან სადმე. უნდა ვიფიქროთ, რომ კიდობანი შემთხვევითი ადგილი არ არის შიბისათვის, უფრო სწორად, შიბის ნაგლეჯისათვის (რადგან ჯაჭვის მთავარი ნაწილი უკანვე აიკეცა ცაში), რომლის ვაჟურ ბუნებას გვიხატავს ერთი ხალხური ლექსი: ვაჟაო, დედისერთაო, გაზრდილო მინდორ-ველთაო, ოქროს შიბაის ნაგლეჯო, წამოსარტყმელო წელთაო (47, 73). „ოქროს შიბაის ნაგლეჯი“ – ვაჟის მისამართით ნათქვამი, არ არის მეტაფორული აზროვნების ნაყოფი; მისი წარმოშობა სიმბოლური აზროვნების წიაღშია საძიებელი, როგორც ხვარამზეს განთქმული სტრიქონი, სადაც ის თავის თავს, როცა ვაჟს მიმართავს, თასად წარმოიდგენს: ვერცხლის თასადამც მაქცია, რო ღვინით აგვესებოდი თასის ქალსურობაზე, და საზოგადოდ, თას-შიბის, როგორც ქალ-ვაჟის, ურთიერთკავშირზე თავისი გარეგნობით მეტყველებს ადრე ნახსენები სახუცო კოჭობი, რომელიც მივიჩნით თასის, როგორც თასის ანუ თასობის უმაღლეს გამოხატულებად. სახუცო კოჭობი ანუ, როგორც ზოგან, ზოგ საყმომში უწოდებდნენ, მთავარი თასი, პატივის ნიშნად შემკულია შეწირული სამშვენისებით, რომელთა შორის ჭარბობს ვერცხლის შიბები. ასეც იტყვიან, სახუცო თასი ვერცხლის შიბებით არის შემკულიო. მაგრამ შიბი ხომ, როგორც ყოველი სამშვენისი გამონაკლისის გარეშე (ცხადია, ჯვრის საყმომში) ქალის სამკაულია, რომელიც ქალის პირველ დანახვისთანავე თვალში უნდა ეცეს კაცს (სწორედ ეს არის მისი დანიშნულება). ასეთი წამიერი შთაბეჭდილებით არის შექმნილი ქალის პორტრეტი ვაჟა-ფშაველას ერთ მოთხრობაში: „თინას ყელზე ვერცხლის შიბი ედვა, მთელ გულ-მკერდს უფარავდა. ერთმანეთზე ვერცხლის ჯაჭვით გადაბმული ვერცხლის ფულები – აბაზიან-უზალთუნები ერთი მეორეზე იყო აკინძული. შიგა და შიგ პატარა ვერცხლის ჯვრები ჰქონდა დატანებული; ამ ჯვრების ტოტებზედაც ყუნწით ჰქონდა დაკიდებული ვერცხლისავე ფულები“ (25, 238). სხვა თხზულებაში ვკითხულობთ: „და წაიყვანეს ტყვედ მშვენიერი ქალი, რომელსაც იმდენი სამკაული აქვს ყელსა და გულმკერდზე, რომ ქალს უძნელდებოდა მისი ტარება: „ყელი ჩამოაქვს მძივსაო, შეჰხვდებით ლექსში“ (26, 83). ასევე, მისი სიმძიმის გამო მკადრეს უჭირს სახუცო კოჭობის ხელში დაჭერა (მით უმეტეს, როცა ის ლუდით არის სავსე), რომელიც შეწირული შიბებითა და ვერცხ-

ლის სხვადასხვა სამკაულებით არის დახუნძლული. ეს ანალოგია არ გამოპარვია გუსტავ რადეს, რომელმაც თასების შემკულობაში ქალის სამშვენისები ამოიცნო; მას თავის წიგნში დაბეჭდილი აქვს კიდევ ამგვარად შემკული თასის გამოსახულება შენიშვნით, რომ მასზე „ვერცხლის მთელი სადიაცო მოკაზმულობა არის დაკიდებული“ (137, 99). ვაჟი ამკობს თასსაც და ქალსაც: სამკაულები – განსაკუთრებით, შიბი, ვაჟის ნიშანია მათ სხეულზე. ასეთია შიბი-საკიდელი თასთან ურთიერთობაში: ჯვარჩენაში ისინი ერთად გამოჩნდებიან და ერთადვე არიან საკულტო ყოფაში. მაგრამ როგორც ყოველ საგანს, საკიდელს აქვს დამოუკიდებელი მნიშვნელობაც, რაც არ არის განპირობებული სხვა საგნებთან მიმართებით. ის ამ დროსაც ამეტებს თავის უშუალო დანიშნულებას და სიმბოლურ მნიშვნელობას იძენს: „ჩამომავლობა ძალიან ისი ას. ჩვენში იციან კაცისაი: რკინის საკიდლით დაბმულიაო. გინდ საწყალ კაც იყვას, მაინც მახველავს თავის ჩამომავლობის სიტყვას“ (22, 60). ამ ნათქვამს, ალბათ, არ ესაჭიროება განმარტება. შეიძლება დავძინოთ მხოლოდ, რომ აქ საკიდელი წარმოგვიდგენს არა მარტო შთამომავლობის, არამედ ტრადიციის, ანდრეზულობის სახესაც. ტრადიცია არის უწყვეტი ჯაჭვი, რომლის თითოეულ რგოლში დგას ადამიანი; ის არ გადის ჯაჭვიდან, რადგან მისი გასვლით ჯაჭვი წყდება და იქმნება ხარვეზი. აი, რა მისია აკისრია ცალკეულ ადამიანს, მოყმეს თავის საყმოში: მასზეა დამოკიდებული ჯაჭვის სიმრთელე. ისიც ცხადია, რომ მას ერთადერთი ადგილი უჭირავს ამ ჯაჭვში და რომ სწორედ ამ ადგილზე ასრულებს ის თავის მოვალეობას საყმოში, რაც „გინდა საწყალ კაც იყვას“ ჯაჭვი და შიბი გზის მეტაფორაა ფშავ-ხევსურულ დიალექტში („შიბი“ ნიშნავს მთის ბილიკს, რომელიც ჯაჭვივით მიუყვება კლდეს – „შიბნ გაიარნა კლდისანი“); აბუდელაურის ტბიდან ამოსულმა იახსარმა გააბა შიბი – გზასავალი კარატემდის, სადაც აირჩია კვრივი და ერთმანეთს დაუკავშირა ეს ორი ადგილი. აქვით კარატემდინა არს შიბზე გასავალიო, ეგრე გავივლი შიბზედა, ვერვინ მომკიდოს თვალიო. ასევე უხილავი შიბით – ის ხილული ხდება ჯვარჩენის დროს – უკავშირდებიან ერთურთს ღვთისშვილები, ერთმანეთის სტუმარ-მასპინძელნი: „დიდება კარატისწვერის ანგელოზო, ლიქოკით კარატემდინა ოქროს ჯაჭვზე ერთურთის მთარულო სტუმარ-მასპინძელნი“ (38, №25460) „ფშაველი დარწმუნებულია, – წერს დ.ნიზანიშვილი, – რომ იმისი სალოცავები ღამ-ღამე ჩამოდიან ციდან თავის საბრძანისებში, სათავ-დღეობო საბრძანისიდან ნიშამდე ან ერთი ნიშიდან მეორემდე. ფშაველის აზრით, ხატი თოკს აბამს და ზედ გადის. თოკი ნათლისაა და თითონ ხატიც ნათლის ბურთის სახისად გადაიქცევა და ისე გასრიალდება გაბმულ თოკზე“ (106). კონკრეტული მაგალითი ამ მოვლენისა ფშავის საკრალური სინამდვილიდან მოჰყავს ვახტანგ რაზიკაშვილს ერთ იფანთან დაკავშირებით, რომელიც ვაჟა-ფშაველას მზრუნველობის საგანი გამხდარა: „ამ იფანის შესახებ ძველი, ხალხური გადმოცემა მოგვითხრობს, ვითომ ეს იფანი იყოს ხატის იფანი. ხვეისბრების და მოხუცი კაცების საუბრიდან ჩანდა, თითქოს ამ იფანზე ლაშარისკენ ხატ-ხვეიდან მომავალი ანგელოზი კოჭს იკიდებდა. ხატ-ხვეის სალოცავი არის ჩარგლის მთის საშუბის გადაღმა, ივრის ხეობაში. აქედან არის ოქროს შიბი გაბ-

მული უკანა ფშავის შუაგულში მდებარე ლაშარის სალოცავამდის, და ეს ოქროს შიბი გადის ჩარგლის იფნის წვერზე, სადაც ანგელოზი ისვენებს. ამ იფანს მამაჩემ-მა თავისი ხელით შემოავლო ქვის ყორე“ (70, 31-1). ჯაჭვით ღვთისშვილთა კავშირი მათი მოძმეობის ნიშნად კარგად ჩანს ახიელის (არხოტში) სალოცავების მაგალითზე. არხოტის მთავარი ჯვარი მიქაელ მთავარანგელოზი, რომელსაც თავისი ადგილმდებარეობის გამო „ქვექვეური ჯვარი“ შეერქვა, ჯაჭვით არის დაკავშირებული გაბრიელ მთავარანგელოზთან, რომელიც უფრო მაღლა მდებარეობს და „მთის ჯვარი“ ეწოდება, მათ შორის გაბმული ჯაჭვი მიუყვება გორს, რომელზეც ერთმანეთის მაღლა განლაგებულია არხოტის სხვა სალოცავები და ჯაჭვი მათაც აკავშირებს ერთმანეთთან (60, 41). ღვთისშვილთა გზა უნილაკია, მაგრამ, როგორც ითქვა, ის ჯვარჩენის დროს ხდება ხილული: ოქროს ჯაჭვი არის ნაკვალევი, დატოვებული ღვთისშვილის მიერ, რომელიც ცეცხლის სახით დადის ნიშიდან ნიშამდე, მოძმიდან მოძმემდე. აი, მოარული ღვთისშვილის ჯვარჩენის ერთი მაგალითი. ვაჟა-ფშაველას დედა იგონებს თავისი ყმაწვილქალობისდროინდელ ხილვას: „მე და ჩემს ბიძაშვილს ქალს სხლოვანს გარეთ დერეფანში გვეძინა. შუალამე იქნებდა, დგანდგარი, ბრდგნიალი დადგა ისეთი, მეგონა მთა-ბარი თუ იქცევაო. შეშინებული წამოვჯე ლოგინში, გავიხედე და მთელი ცა განათებული იყო. ორი ოქროსფერი ჯაჭვი იყო წამოსული, ერთი ჭიაურის გორიდან, მეორე სხლოვანის გორითა, გადაბმულეები, ზედ ცეცხლის ბალები ადიოდნენ და ჩამოდოდნენ და ისეთ მწკეპრ (წმინდა) ხმაზე გალობდნენ, ისე ტკბილად, ღმერთო, იმაზე კარგს რას გაიგონებს კაცის ყურიო“ (86, 55). ეს ხილვა იმითაც არის ღირსშესანიშნავი, რომ მასში თავს იჩენს იაკობის კიბის მოტივი, ხოლო კიბე, როგორც შვეული კომუნიკაციის საშუალება, ხშირად ჯაჭვის სახით არის წარმოდგენილი (მაგ., ბეთლემის თქმულებაში); ჯაჭვის ხიდის როლსაც ასრულებს მაგ., მცხეთურ ლეგენდაში, რომლის თანახმად ჯვრის ტაძარსა და სვეტიცხოვლის გუმბათს შორის გაბმულ „ჯაჭვის ხიდზე“ წმინდა ბერები გადადიოდნენ და გადმოდოდნენ (135, 21); შესაძლებელია, ეს თქმულება ასახული იყოს ჯვრის მონასტრის ადგილობრივ სახელწოდებაში – „ჯაჭვის საყდარი“ (18, 61). საგულისხმოა, რომ „ჯაჭვის გზა“ – ეს პოულობს ანალოგიას ღვთისშვილთა გზასთან – წმინდა გზაა, რომელზეც ბერებს მხოლოდ წმინდა ფიქრებით შეუძლიათ მიმოსვლა, წინააღმდეგ შემთხვევაში ჯაჭვი წყდება და ბერი იღუპება (38, № 9815). ვაჟა-ფშაველას დედის ნახილვები ჯვარჩენა, ეჭვი არ არის, იმავე ტრადიციით უნდა იყოს ნასაზრდოები, რომლის წიაღშიც ხმალას ალვის ხის ანდრეზია შექმნილი:

ღვთის კარზე საკვეთურადა ზდგომიან ალვის ხენია,
წვერზედ ხქონია მომბული ცხრა-კეცად შიბი გრძელია,
ზედ ისხდეს ანგელოზები, მკართ ებნეს ოქროს თბენია,
ისენ წვრილი კმით გალობენ, ყურება სანატრელია (88, №541).

ეს „ცხრა-კეცი“ შიბიც გამონახტავს კავშირს, მაგრამ არა მხოლოდ ერთ სიბრტყეზე მყოფ ღვთისშვილებს შორის, არამედ იერარქიული კიბის საფეხურებს შორის. აქ მყარდება კავშირი შვეულ ხაზზე ღვთისშვილსა და მორიგე ღმერთს

შორის, კავშირი, რომელიც უფრო გამოკვეთილად ჩანს ლაშარის თქმულებაში, რომელიც ხმალას ალვის ხის თქმულების ანალოგიურია:

ბერი გიორგი მეც ვიყავ, ცას ვები ოქროს შიბითა;
გორაზე მედგა ბერმუხა, ზედ ავდიოდი კიბითა,
ჩემს საყმით შამანაზენი ღმერთთან ამქონდა იქითა (77, №60).

ამ პატარა ლექსში ჭარბად არის წარმოდგენილი საშუალებანი, რომლებითაც ორი სამყარო ერთმანეთს უკავშირდება: ხე და მთა ცისა და მიწის კავშირის ანუ დურანქის კლასიკური სახეებია (46, 125-131), კიბე, ცნობილი კიბე იაკობისა, რომელიც მან სიზმარში იხილა („ესიზმრა, მიწაზე კიბე დგას და თავით ცას წვდება. უფლის ანგელოზები ადი-ჩამოდიან კიბეზე. აჰა, უფალი დგას კიბის თავში“ (დაბ., 28:12-13) და, ბოლოს, შიბი. ასეთია სურათი ლაშარში: მთაზე დგას მუხა, მუხაზე კიბეა შედგმული, კიბის თავში ღვთისშვილია, რომელიც შიბით – საკიდლით ცას არის გამოზბმული. ღვთისშვილი ამ გზით ადის თავისი საყმოს მიერ შემოწირული ძღვენითურთ ღვთის კარზე. მას აქვს „შემონაზენი“ – ლოცვა-ვედრება, სასოება თუ საკლავის სისხლი, განატიფებული, როგორც საკმევლის კვამლი. ღვთისშვილი შუამავალია ცასა და მიწას შორის; ის არის თავად შიბი, რომელიც ამ ორ სფეროს აკავშირებს ერთმანეთთან. საბოლოოდ, უნდა ითქვას, რომ რაკი ჯვარჩენა რელიგიის გამოცხადებაა ადამიანისათვის, შიბი ან საკიდელი, როგორც ჯვარჩენის ნიშანი, რელიგიის სიმბოლოც არის. სიტყვა რელიგია („კავშირის აღდგენა“), ისევე როგორც ებრაული ბერით („კავშირი“, რომელიც ძველი ტრადიციით ითარგმნება „აღთქმად“), ხომ იმასვე ნიშნავს ეტიმოლოგიურად, რა ფუნქციაც შიბს თუ საკიდელს აკისრია. დაუუკვირდეთ ლაშარის მუხისა და ხმალას ალვის ხის ანდრეზებს: ღვთისშვილი მისტირის წარსულს, როცა მუხაც იყო, ოქროს შიბიც იყო და საყმოს შესაწირავიც მისდიოდა მორიგე ღმერთს. ანუ იყო კავშირი, იყო რელიგია – შიბი, მაგრამ შიბი გაწყდა – ამას გვამცნობს ხმალას ალვის ხის ლექსი:

ალვის ხე გადააქციეს, ძირ არ გაწირეს, წვერია.
შიბ გაწყდა, ცისკე წავიდა, წიოდა როგორც გველია (88, №541).

და დედამიწის ამ ადგილზე გაწყდა ცისა და მიწის კავშირი – რელიგია.

ცხრაენიანი ზარი

თუ თასი, ფანდური, საკიდელი საყოფაცხოვრებო საგნებზე არის და ადამიანი იყენებს მათ ყოველდღიურ, საერო ყოფაში, როგორც ელემენტური კულტურის საგნებს, ზარი, შეიძლება ითქვას, პირწმინდად საკულტო საგანია; ის მხოლოდ და მხოლოდ საკულტო დანიშნულებით შეგვხვდება საყმოში, მაშინაც კი, როცა ის მავანი ყმის პირუტყვის კისერზეა შეზმული, რადგან ეს ზარი, ზანზალაკი, მიუთითებს, რომ ეს პირუტყვი სამსხვერპლო პირუტყვია. საკულტო ცხოვრებაში ზარს იგივე ფუნქცია აკისრია, რაც ზემოჩამოთვლილ საგნებს – ის მოწოდებულია

გაერთიანოს ჯვრის ყმები, გაახსენოს, რომ ჰყავთ საერთო პატრონი, რომ ისინი საყმოს შეადგენენ. ერთი ავტორი, რომელიც იკვლევს საზოგადოებრივი თემის კულტურული გარემოს პრობლემებს, სხვათა შორის, წერს: „შუასაუკუნეებში თემი უპირატესად რელიგიური იყო, რის გამოც უმთავრესი მისი ინსტიტუტი იყო ეკლესია, ეკლესიასთან მიდიოდა ყველა გზა; უფრო მეტიც, ეკლესია თავზე დაჰყურებდა თემის ყველა შენობას, უქმნიდა რა ხალხს მასზე დამოკიდებულების განცდას. ეკლესიის ზარებიც კი თამაშობდა თავის როლს, რამდენადაც ისინი საზღვრავდნენ თემის ტერიტორიას. ცხოვრება ზარების ხმის სმენადობის ფარგლებში მოქცეული თემის შიგნით ცხოვრებას ნიშნავდა“ (145, 134). სწავლულის ეს სიტყვები შესანიშნავი განმარტებაა იახსრის ლექსში დახატული სცენისა, სადაც პატარა ზარის ხმას ეკისრება საყმოს ტერიტორიის შემოსაზღვრა

ავისგორს შამიკიდოდით ჩემი პატარა ზარია.

დავკრა, კმა აკადს გავიდეს, გამოსახონ ჯვარია (88, №542-ზ).

თუ შიბი გამოხატავს საყმოს მთლიანობას დროუამულ მოდენილობაში, ზარის ხმა აკუსტიკურად აერთიანებს საყმოს არა მხოლოდ იმ აზრით, რომ ის მოუწოდებს მას ჯვრისაკენ, საერთო შესაკრებელში, რათა დადასტურდეს ეს ერთობა, არამედ იმ აზრითაც, რომ ის ყოველ მოყმეში ერთ საერთო ფიქრს და სასოებას აღვიძებს. ზოგიერთ ტრადიციაში ზარი შიბის ვიზუალურ სახეს იღებს. საყმოს ტერიტორიის უმაღლეს ადგილზე აღმართული საზარის თითქმის უსხეულო, ხშირად ეული (როგორც მაგ., ირემთკალოზე, უძილაურთის თავს) სილუეტი არის ერთადერთი მოწმე და ნიშანი იმისა, რომ ეს ადგილი წმინდა მიწაა და ჯვარს ეკუთვნის. სადაც ზარია, ის წმინდა ადგილია, რადგან ზარი კულტის გენეზისში არის ჩაწერილი. აბუდელაურის ტბიდან თავდახსნილი იახსარი გაფრინდა ლიქოკისკენ და კარატისწვერზე მოიკიდა „კოჭი“; რის ნიშნად იქ აგებულია ორად-ორი შენობა – მცირე კოშკი, რომელიც სინამდვილეში ქვის ყორეა, და საზარე. აქედან, ანდრეზის თანახმად, უბისთავს მისული, იქაც, კარატედ სახელდებულ ადგილზე, „იკიდებს კოჭს“; სადაც შენდება აგრეთვე კოშკი და საზარე (65, 68). როგორც ვხედავთ, საზარე ჯვრის დაარსების ნიშნად დგას და სადაც ის დგას, იქ წმინდა მიწაა ანუ კვრივი. ამიტომაც კვრივს ხშირად განმარტავენ, როგორც ისეთ ადგილს, სადაც საზარეა ან განძია დაფლული. ზარის გათანაბრება განძთან ამ განმარტებაში არ არის შემთხვევითი. ზარს თავისი ფუნქცია ანიჭებს განძის სტატუსს: როგორც ჯვრის ხმის გამომტევებელს, მას გაუნათლავი ხელი ვერ შეეხება დასარეკად; და ზოგ შემთხვევაში, როგორც განძი, სამალავში ინახება. ასეთი სიუჟეტია შექმნილი იახსრის ზარზე: ხვეისხერს დაავიწყდა ზარის სამალავი, ვერ მოძებნეს, იფიქრეს, იახსარი დაადებდა საფარველს. წავიდნენ ზარის საყიდლად. ჯვრის კაცებს ღვთისშვილი იქ დახვდათ, სადაც ზარი უნდა ეყიდათ, იახსარი მტრედად დააჯდა ერთ ზარს იმის ნიშნად, რომ სწორედ ეს ზარი უნდა ეყიდათ მის ხელკაცებს (65, 79-80). მტრედი – ჯვრის ფრინველი – დაბრძანდება ზარზე, როგორც ლეგენდარული მკადრის მხარზე ან საკადრისგადაფარებულ ხელზე. ხოლო რასაც მხარს გაჰკრავს ჯვარი, – შემთხვევით კი არაფერს არ გაჰკრავს მხარს – ის წმინდა საგა-

ნი ხდება. ის, მსგავსად თასისა, შეიძლება ჯვარჩენის ნიშანიც იყოს (38, №25464). ზარი, როგორც საკულტო საგანი, უკავშირდება კულტმსახურების ერთ მნიშვნელოვან ელემენტს – სამსხვერპლო პირუტყვს; არა მხოლოდ იმ აზრით, რომ ზარი მის შეწირვამდე ქედზე ჰკიდია მას. ზარი და საქონელი – ეს საგანი და ცოცხალი არსება – თავს იყრიან ხუცესის უფლება-მოვალეობათა ერთობლიობაში. საყმოს კლასიკურ ხანაში „უფროს თავხვევისბრად ის ითვლებოდა, ვისაც ზარი და საკლავის დაკვლა ევალეობოდა“ (65, 387).

ნახირი

საქონელი, ცხადია, ადამიანის სარჩოა, მისი ცხოვრების სახსარი. მაგრამ ის შეიძლება უფრო მეტი იყოს, ვიდრე საზრდო. საკულტო აზრით, პირველადი მასში სწორედ ის არის, რაც საზრდოზე მეტია. საქონელზე იგივე შეგვიძლია გავიმეოროთ, რაც ითქვა თასზე, რომ ტრადიციულ კულტურაში ის არის ერთ-ერთი იმ საგანთაგან, რომელსაც შეუძლია იტვირთოს იმაზე მეტი, რასაც ბუნებით წარმოადგენს; ამალღდეს, ადამიანმა ამალღლოს ის მის ელემენტურ დანიშნულებაზე მაღლა; უფრო მეტი აზრი შესძინოს საზოგადოებისათვის, ვიდრე აქვს საკვებს ფიზიკური არსებობის შესანარჩუნებლად. ეს გაცნობიერებულია ინდურ კულტურაში, ეს შეგნებული ჰქონდათ ზოროასტრული ჰიმნების – გათების შემქმნელებს, ეს სავსებით გააზრებულია ჩვენ საყმობში. საქონელი წმინდა, საპატივებელი არსებაა. რას ნიშნავს ეს? რობერტსონ სმითი, რომელმაც შეისწავლა მესაქონლე და მწყემსი ხალხების, კერძოდ, სემიტი ტომების ჩვეულებანი საქონელთან დაკავშირებით, წერს შემდეგს:

შინაური ცხოველები პატივით არიან მოსილნი დედამიწის სხვადასხვა კუთხის მწყემს ხალხებში. ისინი, ერთი მხრივ, მიჩნეული არიან ადამიანის მეგობრებად და თვისტომებად, მეორე მხრივ, ღვთიური ბუნების არსებებად; მათი დახოცვა მხოლოდ განსაკუთრებულ ვითარებაშია ნებადართული, და ასეთ დროსაც კი არ გამოიყენება კერძო, ყოველდღიურ საკვებად, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ საერთო დღესასწაულებზე. აფრიკის ერთ-ერთ მომთაბარე ტომზე ამბობენ, რომ მათ ერთადერთ სარჩოს ცხვრის ფარები და საქონელი წარმოადგენს. როცა საძოვარი უხვია წვიმების შემდეგ, ისინი იკვებებიან რძეში შეზავებული სისხლით, რომელსაც ისევე, როგორც არაბეთში, ცოცხალ პირუტყვს უღებენ; ხოლო გვალვების დროს ბებერი ან სნეული ცხოველის ხორცს ჭამენ. მაგრამ პირუტყვის დამკვლელი უწმინდურად ითვლება მათ თვალში საქონელი წმინდა არსებაა, რადგან ის წარმოადგენს ადამიანის ცხოვრების სახსარს. მას კლავენ მხოლოდ გასაჭირის დროს და მისი დამკვლელი უწმინდურად ითვლება, რაც იმას გულისხმობს, რომ დაკვლა პირუტყვისა უკეთური საქმეა ყოველდღიური საკვები აფრიკის ბევრი მესაქონლე ხალხისა არის რძე ან ნანადირევი, საქონელი კი, რომელსაც ისინი მწყესავენ, იშვიათად იკვლის საკვებად; მას მხოლოდ განსაკუთრებულ შემთხვევაში კლავენ, მაგ., ლაშქრობის გამოცხადებისას,

ბავშვების წინადაცვეთისას და ქორწილში; ან კლავენ სამოსელისთვის ან იმიტომ, რომ პირუტყვი დასახიჩრებულია ან ბებერი (157, 277-9).

თითქოს პარადოქსია: საქონელი ადამიანის ერთადერთი სარჩოა, რისთვისაც კაცი თავს დადებს, მაგრამ ის არ იკვლის ყოველდღიური პურობისათვის; უფრო მეტი: მისი დაკვლა უღვთო აქტია. სწორედ იმიტომ, რომ საქონელი ჩვენი საყმოს სიცოცხლის სახსარია, მისი იმედი ამ წუთისოფელში, ის არ იკვლის ყოველდღიური საკვებისთვის, არამედ, როგორც მესაქონლე სემიტი ტომები იქცევიან, ის იკვლის ლაშქრობის წინ ჯვარში, ჯვრის დღესასწაულებზე, ჯვარში გაყვანისას, ქორწილში, მიცვალებულის ხარჯებში. საყმოს ცხოვრების ამ მნიშვნელოვან, გარდამტეხ პერიოდებში შეიძლება გაიწიროს, შეიწიროს საქონელი. ხარი იწირება საყმოს გენეზისში, როგორც დავინახეთ, ადამიანის ყოფნა-არყოფნის ზღურბლზე და ეს გასდევს მის ცხოვრებას, თავს იჩენს კერძო და საერთო მნიშვნელოვან შემთხვევებში. ხარი, ჩვენ ვიცით, დგას კულტის დასაბამში: დევებისგან შეურაცხყოფილი, სასოწარკვეთამდე მისული კაცი გაიხსენებს შესაწირავად ყველაზე საუკეთესოს, რაც კი გააჩნია ქვეყანაზე – თეთრ ხარს, რომელიც არის პირველგაღებული მსხვერპლი ჩვენს ანდრეზებში (60, 119) – პირველი დაკლული საქონელი ადამიანის ღირსების გადასარჩენად. განა ამ ზღურბლზე თეთრმა ხარმა არ იტვირთა რელიგიის დაფუძნების მთელი სიმძიმე, როცა ადამიანი ეძებდა ხსნას უზენაესისაგან? მისი სისხლი ისევე წმინდაა და ძვირფასი, როგორც წინაპრის დაღვრილი სისხლი, შეწირული მისი კეთილდღეობისათვის. ხარს ანგელოზები უნთებენ რქებზე სანთელს, ჯერ ანგელოზები, მერეა ადამიანები, როცა ის სამსხვერპლოზე მიჰყავთ. სხვა დროს ხარს რქაზე მტრედი აზის და მიუძღვება მას ჯვრის საბრძანისისაკენ, რომელსაც ადამიანი თავისით ვერ მიაგნებდა. ხარის რქაზე ასვენია მთავარანგელოზის ან წმინდა გიორგის ხატი და მიუძღვის სამშობლოსაკენ შვიდი ათას თავდახსნილ ტყვეს. ამის გამო ხარი არ იკვლის მხოლოდ და მხოლოდ საკვების მოპოვების მიზნით. ის რელიგიური აქტია თავისი წარმოშობით, ასევე მიზნით და რიტუალური ფორმით: ხელხანჯლიანი მსახური კულტისა სიმძიმეს სძენს ამ აქტს, რომელიც რიტუალის გარეშე მკვლევლობად ჩაითვლებოდა საყმოს თვალში; ის დამწყალობნების ტექსტის წარმოთქმით „აკვრივებს“ დროის მონაკვეთს; როცა საკლავი იკვლის, ამ დროს იქ შეკრებილი საყმო ეცნობა თავისი რელიგიის მრწამსს, თავის რჯულს; მის ცნობიერებაში ერთხელ კიდევ იბეჭდება ღვთისშვილთა სახელები მათი დადგენილი თანამიმდევრობით. ისევე, როგორც ლუდით სავსე თასი სადიდებლის გარეშე მხოლოდ ღრეობის ნიშანს იძლევა, ასევე – ანალოგიურად ხანჯალი მდუმარე დამკვლელის ხელში, როცა არ ისმის დამწყალობნების სიტყვები, მკვლევლობის ნიშანია. საკლავი იკვლის, უნდა დაიკლას, ყველას თვალწინ, საჯაროდ, არა ფარულად; ის პოტენციურად ეკუთვნის ყველას, მთელ საყმოს. ეს საჯაროობა რიტუალური ქმედებითურთ ანიჭებს პირუტყვს საკლავის სტატუსს. როგორც რელიგიურ-ზნეობრივი რეალობის, დანიშნულება გამონატყულია სახელწოდებაში, რომლითაც ის დამწყალობნების ტექსტში იხსენება: *სამსახური*. პირუტყვი სამსახურშია – ხორციელს ეძლევა საშუალება, მისი მეშვეობით

ემსახუროს ჯვარს. საქონელი დგას ადამიანსა და ღვთისშვილს შორის. ამიტომ ის არ შეიძლება, არ იყოს წმინდა. სიწმინდით არის შემოსილი ყველაფერი, რაც მასთან არის დაკავშირებული მის სამსახურებლად მოყვანისას: ქსოვილიც, რომლითაც შუბლი აქვს გაკრული; ზანზალაკიც, ქედზე რომ ჰკიდია, რაც ჯვარში რჩება, და ბოლოს, სისხლი. „მოხსენებული სამსახური შენა სამთავროი ას, შენა გასამარჯოდ ხთის კარზე მოსახმარად“ (56, 14). „წამოყენებული სამსახური, მოხსენებული, ღვთისად გინდოდეს, ღმერთს მაახსენიდი, კვირეისად გინდოდეს, კვირეს მაახსენიდი, არა – თვითონ მიითვალეთ ღირსადა, ღირსეულადა, შვიდადა, შვიდეულადა, ხსნილადა, კურთხეულადა“ (38, №25449). საკლავის სული, რომელიც მის სისხლშია, ადის დედამიწიდან მაღლა, ღვთისშვილზე მაღლა, მორიგე ღვთის კარამდე. განა ამის შემდეგ ეს საკლავი არ არის ღურანქი – „კავშირი ცისა და მიწისა?“ საკლავი, რომელიც არის უპირატესად ხარი, საყმოს აკავშირებს ღვთისშვილთან, ხოლო ღვთისშვილის მეოხებით მორიგე ღმერთთან, რადგან მასთან აქვს ღვთისშვილს „წამოყენებული სამსახური“. მაგრამ იგივე საკლავი, როგორც მსხვერპლი, საყმოს კონსოლიდაციის, მისი სიმტკიცის ერთ-ერთი პირობაა. ეს კარგად ჩანს „ხარ-ქვებით შეყრილობისა“ და მოკვეთილის შემორიგების რიტუალებში, სადაც საკლავს გადამწყვეტი როლი აკისრია. რომელიმე სუსტი გვარის წარმომადგენლები გაძლიერების მიზნით ეკედლებიან ძლიერ გვარს, რისთვისაც, წესის დაყენებით, ადუღებენ ლუდს („ქვები“), ჯვარში დაკლავენ საკლავს („ხარი“) და ერთგულების ფიცს სდებენ, რომ არ უღალატებენ თავის ახალ გვარეულობას, აღიარებენ რა მის სალოცავს და წინაპრებს. ეს წესი მოქმედებდა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის თითქმის ყველა საყმოში, რაც დადასტურებულია საეთნოგრაფიო ლიტერატურაში (54, 79; 51, 71; 49, 91). ხარით შეყრილთა შორის, ისევე, როგორც სისხლით ნათესავთა შორის, ქორწინება დაუშვებელი იყო. ამ წეს-ჩვეულების ფონზე, რომლის დროსაც ხარის დაკვლა აუცილებელი აქტია ორი გვარის სისხლით დანათესავებაში, ნიშანდობლივად იკვეთება საპირისპირო წეს-ჩვეულება, რომელიც ერთი გვარის ორად გაყრის და ამ გაყრილთა შორის სისხლის ნათესაობისა და მისგან გამომდინარე ვალდებულებათა გაუქმების დროს სრულდება. გუდამაყარში გავრცელებული ანდრეზის თანახმად, წიკლაურთა და ბექაურთა წინაპრებმა – წიკვამ და ბექამ, იმ მიზნით, რომ ერთმანეთში ქორწინების ნება ჰქონოდათ, დაკლეს ძალღი, ორად გაგლიჯეს და მათ შუა გაიარეს. თუ უცხოთა ერთიანობისთვის წმინდა საკლავი იკვლის, რათა ორი გვარის წარმომადგენელთ საშუალება ჰქონდეთ სიმბოლურად ეზიარონ საერთოს საკლავის ხორცის ქამით და ამით სამუდამოდ დაამოწმონ ერთობა, ამის საწინააღმდეგო ქმედებისას, როცა გვარი იყოფა, კლავენ უწმინდურ ცხოველს, ანუ, თუ შეიძლება ითქვას, „ანტისაკლავს“, რომელიც არ იჭმევა, როგორც უსურმაგი და, ცხადია, ვერ შეასრულებს ზიარების ფუნქციას. ანალოგიურია წესი, რომლითაც ყმა იკვეთება საყმოდან:

ძაღლის მოკვლით მოიკვეთენ მაშინ, თუ ნათესავი შეერთო ცოლად, ან თუ აღარ ემორჩილება თავის გვარს და ჩადის რაიმე უწესობას ერთი ვინმე ძაღლს მოკ-

ლავს ტყვიით და იძახებს: მომიკვეთავ ამ ძაღლის სისხლით (მოკვეთილის სახელი), ეგ ჩემი აღარაი ას დღეის შემდეგა-ღ' მე მაგის აღარაი ორ (66, 40).

ძაღლის სისხლით მოკვეთილი გვარში თუ თემში მხოლოდ წმინდა საკლავის სისხლის მეშვეობით აღდგება (იქვე, აგრ. 61, 356). მოკვეთილის შერიგების რიტუალში ხართან და ლუდთან ერთად, როგორც მნიშვნელოვანი ელემენტები, მონაწილეობენ ქვაბი და თასი – ასევე ქაჯავეთის ნადავლის საგნები. „მოკვეთილმა სათემო ხატს უნდა შესწიროს ერთი ქვაბი და ვერცხლის თასი, აგრეთვე უნდა დაუკლას ერთი ხარი და ლუდიც აუდულოს“ (54, 97). თასი, ქვაბი, საკლავი, ლუდი – აი, ეს არის თითქმის ყველაფერი, რაზეც არის დაფუძნებული კულტის მთელი რიტუალური მხარე; ეს ყველაფერი ეხმარება მოკვეთილს, აღიდგინოს თავი ჯერ ჯვარში, მერე საყმოში; აღიდგინოს თავი წინაპართა სალოცავისთვის, რომ კვლავ ჰქონდეს უფლება, მოისმინოს ჯვრის კარზე დამწყალობნების სიტყვები: „შენს კარზე სანთელი აუნთია, თასი აუვსია, სამსახური წამოუყენებია, ღვთის კარზე მაიხმარე, გამარჯვებულო“ (38, №25557). საკლავად მოყვანილი ხარი, რომელიც მყარ მდგომარეობას უქმნის ყმას საყმოში, ბუნებრივია, მნიშვნელოვან როლს ასრულებდეს მტრის შემორიგების და, საზოგადოდ, ძველი სამკვდრო-სასიცოცხლო მტრობის განქარების დროს. ხარი ამ დროს – საგანგებოდ არის გახაზული მისი ფერი და გარეგნობა – შერიგების ნიშანიც არის და ფიცის განმამტკიცებელიც. მკვლელი, შურისმაძიებელი, ასე მიმართავს ფშავის საყმოთა სახელით გაბუდაყებულ თორღვას: „სამჯერ მაიხვე, თორღვაო, სამი დაგიკალ ცხვარიო, მეოთხედ მოსულს დაგიკალ თეთრი ქორაი კარიო“ (88, №44). იყო საუბარი, რომ თეთრი ხარი ფიგურირებს კულტის გენებისში, რომ მისი წამოყენებით დაედო დასაბამი სამხვეწრო მსხვერპლშეწირვას, როგორც ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს რიტუალს სხვა რიტუალთა შორის. როცა ისტორიულ ხანაში ვითარება მეორდება მცირე მასშტაბით, განმეორებისას თეთრი ხარი იმავე დანიშნულებით არის „წამოყენებული“. განსაცდელს გადარჩენილი თუში თილიძე, ფშაველთა მოსისხლე და მათი არაერთგზის ამკლები, აღთქმისამებრ თეთრ ხარს სწირავს ლაშარის წმინდა გიორგის. „თილიძეს ფშაველებისათვის შერიგება უთხოვია და ლაშარობას ზვარაკად თეთრქორა ხარი მიუყვანია, სადაც ორივე მხარე ძმად გაფიცულა და შერიგების ნიშნად იქვე სამანიც ჩაუსვამთ და თუშებს ლაშარში თავისი საჯარეც გაუმართავთ“ (51, 200); „სიმტკიცის ნიშნად თილიძეს ლაშარის დროშა თუშეთში გადმოუტანია და აქ ჩილოს მთაზე აღუმართავს, სადაც ლაშარის ეს ხატიც აუგია“ (49, 199-200). როგორც ვხედავთ, თილიძე უარსებს თუშებს ლაშარის ჯვარს, რომელიც მან თავდაპირველად პირად სალოცავად აირჩია: „მადროვეთ, ფშაველთ შვილებო, მალოცეთ თქვენი ჯვარია, მოვსულვარ სახვეწნელადა, მომიყვანია კარია“ (49, 92). საგულისხმოა ისიც, რომ შერიგება ორ საყმოს შორის და სალოცავის დაარსება ერთდროული აქტია და რომ თილიძე თავისი თეთრქორა ხართურთ შესულია დამაფუძნებელ ანდრეზში. ხარის საკულტო მნიშვნელობის გათვალისწინების შემდეგ უნდა დავასკვნათ, რომ სხვა საკრალურ საგნებთან (თასი, საკიდელი, ზარი) ერთად ქაჯავეთიდან წამოსხმული ნახირი საკულტო და-

ნიშნულების არის და ის ეკუთვნის ჯვარს, კერძოდ, ხახმატის ჯვარს, რომელსაც ისტორიულ ხანაში ჰყავდა თავისუფლად გაშვებული კურატები, დაუკოდავნი და უღელში შეუბმელნი, ჯვრის საკუთრების ნიშნად. საგმირო ლექსებშიც კი, სადაც გმირი ღვთისშვილთა არქეტიპულ ქმედებას იმეორებს – საქონელს იტაცებს ქისტეთიდან (ქაჯავეთის ამქვეყნიური ორეულიდან) – მოტაცებულ საქონელს არა საკუთარ სახლებში, არამედ ლაშარის გორზე არეკავენ, საიდანაც დაიძრა ლაშქარი. „მოდინა ნასახელარნი, გადმოვლენ საყაჭისასა. ხუთშაბათს დილას ჩამოვლენ, მახუტებენ მიწასა. ჩამოვლენ ლაშარის გორსა, ჩამახიდიან ბინასა, ხატის სამღვთოსა ჩადიან ხარისასა და ღვთისასა, ნიშა ხარს რქაზე უჭდევენ პირდაპირ თამარისასა“ (51, 86). საქონელი, როგორც ჯვრის ნადავლი, რაკი მისი ყმების ხელით არის მოდენილი, მის ტერიტორიაზე იკვლის. ამას გულისხმობს ფშაველთა ერთ-ერთი ბელადისა და ხევისბრის სიტყვები: „გარა ვარ თურმანაული, მე ბევრგან მიქნან ზიანი, მიხოცავს ლაშარის გორსა ქისტის ხარები რქიანი“ (51, 84). და ერთი ხევესურული ლექსის ფრაგმენტი, სადაც ჯვრის საქონლის გამტაცებლად უშუალოდ ღვთისშვილი გვევლინება:

მარტუამ გუდანის ჯვარმა დაანახევრა ჯარია,
ანადგურებდა ლაშქარსა ლურჯაის ნატოტარია.
მარტუამ ამაიბრუნა თერეთეგოელთ ცხვარია,
ბელელ-ბელლის კარს უკდების მითხოვლთ კარის რქანია (62, 668).

სამძიმარი

„ქაჯავეთ ვიარებოდილო, ნახირს აიქით ვადენდილო“ – ამ სიტყვებს ათქმევინებს თავის ქადაგს, მეწენეს, ქაჯავეთიდან წამოყვანილი ქაჯის ქალი. ხახმატის წმინდა გიორგიმ სამძიმარი გამოიტაცა თუ გამოიხსნა ქაჯავეთიდან ქაჯავეთურ განძთან ერთად. ახლა კი სამძიმარი ამბობს, ქაჯავეთში დავდიოდი და საქონელს იქიდან მოვდენიდიო. ზმნის ხოლმეობითი კილო – „ვიარებოდილო“ – თითქოს მოწმობს, რომ სამძიმარი ხახმატის ჯვრის მსგავსად პერიოდულად მგზავრობს ქაჯავეთში. ხომ ასე მიმართავენ ამ ღვთისშვილს – ქაჯავეთ რად იარები, გიორგი მგლისა ფერაო? ჩანს, თითქოს, სამძიმარი და წმინდა გიორგი დროგამოშვებით „იარებიან“ ქაჯავეთში, მაგრამ ანდრეზი და სიმღერა გადმოგვცემს მხოლოდ ერთგზის მოგზაურობას ხახმატის ჯვრისას ქაჯავეთისაკენ და ისიც სამძიმრის გარეშე, რადგან ამ დროს სამძიმარი ქაჯავეთშია და, შესაძლოა, ელის მხსნელს. მართალია, წმინდა გიორგი მასთან ერთად ბრუნდება უკან, მაგრამ არ ჩანს, რომ ქაჯის ქალი მოდენიდეს იქიდან გამორეკილ ნახირს, რომლის მწყემსად თქმულებაში დასახელებულია კარატის ჯვარი კოპალა და არა სამძიმარი. შეიძლება მისი ეს სიტყვები („ქაჯავეთ ვიარებოდილო“) მისი ბიოგრაფიის რომელიმე ეპიზოდს გულისხმობდეს, რომელსაც უკვე მოუსწრია დავიწყება. დღევანდელ სამძიმარს კი ნაკლები კავშირი აქვს ქაჯავეთის ნახირთან და, საერთოდ, საქონელთან. ხახმატის ჯვარში მას სრულიად განსაკუთრებული ფუნქცია აკისრია და თავისებუ-

რი თავგადასავალი აქვს, რასაც ის თავისი ქადაგის პირით ამხელს. ჯერ ვისაუბროთ მის წარმომავლობაზე, რომელიც წინააღმდეგობრივია და ორი ურთიერთგამომრიცხველი ტრადიციით არის ცნობილი. ერთი ტრადიციის თანახმად, ქაჯის ქალები – სამძიმარი, მზექალი და აშექალი ძალით არიან მოტაცებულნი. თურმე ამბობდნენ: „აქვე დაგვხოცეთ და თქვენთან (ღვთისშვილებთან) არ წამოვალთო“; არ მოჰყვებოდნენ, ვიდრე ხახმატის ჯვარმა არ აღუთქვა მათ საარსო წილის მიცემა ხახმატის მიწა-წყალზე და „ძალისა და შეძლების“ განაწილება მათთვის; ჰპირდებოდა მათ, რომ ღვთისშვილთა უფლებით იქნებოდნენ დაარსებულნი ხახმატში ანუ იქნებოდნენ ჯვარნი. აი, ამ პირობით გამოატაცებინა თავი ხახმატის წმ. გიორგის სამმა ქაჯმა ქალმა სამძიმრის უფროსობით (60, 107-8). სხვა ტრადიციით, რომელიც თითქოს ხუცესთა სიტყვების – „ტყვენო, ეაჯეთ, ნაკსარნო“ – განმარტებას წარმოადგენს, ხახმატის ჯვრის „მოდენი“ ქაჯავეთის ტყვეობიდან არიან გამოსხნილნი, როგორც ნესტანი. ასეც ამბობენ: „ქაჯეთის ნაკსრობა კიდენ ასე ნიშნავს, ვითომ დატყვევებულები ჰყვანდეს და აკსნეს ამ ანგელოზებმ და წამაიყვანეს.“ მაგრამ როგორ მოხვდნენ ტყვეობაში ეს ქალები, ამის ანდრეზი არ ჩანს. ზღაპრებში და საგმირო ეპოსში გამოსხნილი ქალი, მზეთუნახავი, როგორც წესი, გამომხსნელი გმირის საცოლეთა. გმირს საცოლეთ მოჰყავს ქაჯეთიდან, ბროლის კოშკიდან, ქვესკნელიდან, სადაც მზეთუნახავს არ სურს დარჩენა და ეხმარება თავის რჩეულს, ასწავლის გზასა და ხერხს უცხო ქვეყანაში. ჩვენი ანდრეზი საკრალური თქმულებაა, რადგან ის ეხება კულტის დაფუძნებას, ამიტომაც გამოსხნილი ქალი, თუნდაც ის იყოს მზეთუნახავი (ასეთადაც არის მიჩნეული ქაჯის ქალი), ვერ იქნება საცოლეთ მისი გამომხსნელი გმირისა, რადგან ეს გმირი არის ღვთისშვილი, ანგელოზი, უხორცო არსება. ხახმატის წმინდა გიორგის ტყვე ქალები თავის მოდებად მოჰყავს ხახმატში, მათ შორის პირველი და მთავარი სამძიმარი, ხოლო სამძიმარი ასე ალაპარაკებს თავის ქადაგს: „წამამიყვანა გიორგიმანო, მე ხო ქალ ვიყავ ქაჯისაო, მამანათვლივა ქრისტე ღმერთსაო, გავეკე კორციელთ სალოცავიო“ (60, 113). როგორც ვხედავთ, ქაჯეთიდან წამოყვანას, იქიდან დახსნას, განსაკუთრებული ასპექტი აქვს: ის ნიშნავს რჯულის შეცვლას, უფრო სწორად, მას მოჰყვება გათავისუფლებული ქალწულის გაქრისტიანება. სამძიმარზე კიდევ ყვებიან ასეთ ამბავს:

ის სამძიმარ ქაჯთ კელმწიფის ქალ ყოფილ. იქ გველემშაპ ყოფილ. იმას თუ უნდ შეეჭამ ერთ ვინ სოფელშიით, წყლისპირში დაუსვემდეს. ის სამძიმარ დაუსომ. მისულ გიორგი, უთქომ, რო გაგათავისუფლებავ შენავ. მამას უთხარივ, რო წავიყვანავ. ცხრაჯერ წყალში გაიბანევ, სამივ საკლავ დაკალივ (67, 193).

ვავსებთ ამ ეპიზოდს სხვა ჩანაწერის მიხედვით (ვერსია იგივეა, ხახმატური, ოლონდ ოდნავ განსხვავებული რედაქციით): „მაშინ ჩვენ გიორგის დაურტყამს ვეშაპისთვის შუბი და წამოუყვანია სამძიმარი. მოიყვანა თავის ჯვარში, მოუნათლია სამძიმარი თავის რჯულზე. დასდვა საფარველი და ველარ ნახა სამძიმარი ხალხმა“ (6, 79). არ არის ძნელი ამ მონათხრობში წმინდა გიორგის უმთავრესი სასწაულის დანახვა. ეპიზოდი აგებულია საყოველთაოდ გავრცელებულ მოტივზე, რომელიც

ადრევე დაუკავშირდა კაპადოკიელი წმინდანის სახელს და მყარი აგილი დაიკავა მის ბიოგრაფიაში. წმინდა მხედარი დაიხსნის წარმართი მეფის ასულს გველეშაპისაგან, რომელსაც მიუყვანეს ის მსხვერპლად და ამ სასწაულის ძალით ქრისტეს რჯულზე მოაქცევს ქალწულს, მეფეს და მთელ ქალაქს. ეჭვი არ არის, რომ სამძიმრის ეპიზოდი ქაჯავეთის თქმულებაში წმინდა გიორგის გმირობის ხეცურული ვარიანტია; რომ ის წმინდა გიორგის კანონიკური „ცხოვრებიდან“ მოდის და ვერ ჩაითვლება საერთაშორისო სიუჟეტის ადგილობრივ, დამოუკიდებელ ვარიანტად. ხახმატის ჯვარი – ხახმატის წმინდა გიორგი იმეორებს თავისი მოსახელე წმინდანის არქეტიპულ ქცევას, ქაჯავეთი ენაცვლება იმ წარმართულ ქალაქს, რომელიც წმინდა მხედარმა გველეშაპის ძალადობისაგან იხსნა, ხოლო ქაჯის ქალი იმ უსახელო უფლისწულს, რომელიც მან გველეშაპის ხახას გამოსტაცა და ქრისტიანულ რჯულზე მოაქცია. ხსნა ამ ქრისტიანულ ანდრეზში ჭეშმარიტ სარწმუნოებაზე მოქცევის ტოლფასია. ქაჯავეთისა და წარმართული ქალაქის (ლასიის) იგივეობა უფრო თვალსაჩინოა ქაჯავეთ-ქრისტეთის იგივეობის ფონზე, რადგან ქრისტებს და, საზოგადოდ, ჩრდილო კავკასიის მეზობელ მაჰმადიან ტომებს ქართველ მთიელთა საყმოები უპირატესად სარწმუნოებრივი ნიშნით უპირისპირდებიან, როგორც ურჯულოებს რჯულიანები, რომლებიც წმინდა გიორგის რელიგიას აღიარებენ და ამის დასტურად, ძველი მემკვიდრის თქმით, „ჯუარის მსახურნი არიან“ განსხვავებით წმინდა გიორგის მიერ მოქცეული წარმართული ქალაქისაგან, ქაჯავეთი ქაჯავეთადვე დარჩა; ამის სანაცვლოდ ქაჯთა ხელმწიფის ასული სამძიმარი ხახმატის წმინდა გიორგის წყალობით ღვთისშვილის რანგში ამადლდა და სრულიად უნიკალური ადგილი დაიჭირა სხვა ღვთისშვილთა შორის; ის ხახმატის ჯვარმა თავის „მოძმედ“ წამოიყვანა ხახმატში და ისე ღრმად შეეთვისა მას, რომ ეს ახალი მოძმე საყმოს წარმოდგენაში „გიორგი“ სამძიმარ ერთნი“ (68, 42); საყმოს არ აბრკოლებს ის გარემოება, რომ გიორგი მამრია, სამძიმარი – დედრი: „გიორგი“ სამძიმარ ერთნი; ერთ ხთიშვილი“: როცა ახსენებენ ხახმატის ჯვარს, საყმოს ცნობიერებაში ჩნდება ორი პირი ერთი ჯვრისა, ერთი ღვთისშვილისა – „გიორგი ნალვარმშვენიერი“ და „ხელი სამძიმარი, ყელ-ლილიანი“: საყმო ჭვრეტს ერთ ღვთისშვილში, ერთ ღვთიურ არსებაში ანიმა-ანიმუსის ერთიანობას. ქაჯავეთისკენ გაემართა მხედარი, „ნალვარში მეზურთვალი“, – ობოლი ანიმუსი და დაბრუნდა იქიდან ანიმასთან ერთად, რათა სამუდამოდ გაერთიანებულიყვნენ ხახმატის ჯვარში. ხახმატის ჯვარი ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში მოქმედებს არა როგორც ცალკე მამრი და ცალკე დედრი, არამედ თავისი მთლიანი ბუნებით, დედრულ-მამრული ერთიანობით; დედრი ჭვირვალებს მის მამაკაცურ გამოცხადებაში, რაც თვალსაჩინოდ იკვეთება სხვა ღვთისშვილთა ფონზე, როგორც მაგ., ამ ლექსში: „ლალნო, სად მიზდით, ჰევუსურნო, სად მიხქრით ქარებულასა. წინ გიდგასთ გუდანის ჯვარი, ყვიროდა ჰარებულასა, მოგყვებასთ ჰაკმატის ჯვარი, ტიროდა ქალებურასა“ (88, №171), მამრი იჩენს თავს რალაც სახით მაინც მის დედრულ გამოცხადებაში, როგორც გვარწმუნებენ სამძიმრის ნაქადაგარები, სადაც მისი უცნაური თავგადასავალია მოთხრობილი. სამძიმრის ნაქადაგარი და მისი ანდრეზი ერთმანეთს

ავსებს; ერთი და მეორე სხვადასხვა ასპექტით გვიმხელს სამძიმრის ბუნებას და მისი მოვლენის, ანუ საყმოში მისი გამოცხადების არსს. ანდრეზი ასეთი შინაარსის არის: ვაჟს სამძიმარი სრულიად კონკრეტული ქალის სახით ეცხადება, ცხოვრობს მის სახლში, დიასახლისობს. ეჭვს აიღებენ, რომ ის არ არის ჩვეულებრივი ქალი, ან სულაც ქალი არ არის; სამძიმარი სასწაულსაც ჩაიდენს და სახლიდან წავა. მოგვყავს თ. ოჩიაურის ჩანაწერი:

კაკმატის ჯვარ ქალის ალით შჩვენებზე ხოლიგას კისტან. იმას სდობნივას საერბოე კასრის ძირშიით ოქრო ზალტისა და ბეჭდის გამალება. თავის ნებით მასვლივას დიაცად, ჯუათ ელენე ვითომ ორავ. დედამთილს ღონებზე ჩემის შვილის დიაცავ. ის კი არ ვიც, რამთვენ ხან ყოფილ. ერთხან დედამთილისად უთქომ – შინ მინდავ წასვლაივ, მასანთონ⁷ მიქნენივ. თვითონ ქნენივ, უთქომ დედამთილს. შაუტყვავ, რო ესივ ქალ არ თუკლად ასავ. ი დედამთილ წასულ; რო მასულ, დიდ ქვებ იდგავ, ოთხ-ხუთ ჩარექამდე ჩადიოდისაო. ხავიწ დულდავ, ჩავხენეო, აი საერბოე კასრშიავ თითა იყვავ ამასმულივ. ი ზალტიოდ ბეჭედაივ გვერდი ეხსნესავ. ის აბა რას ეტყოდ. მემრ ი მასანთონ რო უქნიან, სამჯერ ჩაუდგამ თითი, უთქმ – ევსრ ხქნითიდავ, ეესიავ ჩემ წესივ. მაში ქოო გამაცხადებულ. ჯერ ციხეში მისულ ლეხაისკარ, მასანთონ მაუნთიან, მემრ იქით გამაფრინდალ, წოვის წყალ მისულ. იქაც დამჯდარა, იქით გადამხტარ აქ მასულ. ი ხოლიგას გასტრელებივას – ესივ ქალ ართუკლად ასავ. ღამით გულზედ კელ ჩამაუსომ, კაცივით ხქონდავ, ქალობა არ ეტყობოდავ. უთქომ დედისად, რომავ ეს ქალ არ უნდა იყვასავ (68, 45).

სამძიმრის ეფემერული, ვითომ ქმარი და დედამთილი, რწმუნდებიან, რომ ეს „ჯუათ ელენე“ სრულიადაც არ არის ჯუათ ელენე; უფრო მეტი: ის არც არის ჩვეულებრივი დიაცი. დედამთილი მის უჩვეულობას იმაში ხედავს, რომ ეს „ჯუათ ელენე“ ერთი თითის ამოწება ერბოთი აცნობს მასანთოებს; ხვდება რალაცას, მაგრამ ფრთხილი დიაცი არაფერს ამბობს. „ქმარი“, ხოლიგა, უფრო მეტს ხვდება. ის ატყობს, რომ მისი „ცოლი“ არათუ ჯუათ ელენე არ არის, არამედ, შესაძლებელია, დიაციც კი არ იყოს. „ი ხოლიგას გასტრელებივას“, ე.ი. ხოლიგა დაეჭვებულა: მისი ცოლი ქალს ჰვავს, მაგრამ ქალის ნიშნები არ ატყვია. მონათხრობიდან არ ჩანს, იყო თუ არა მათ შორის ცოლ-ქმრული ურთიერთობა; ხოლიგას უკვირდა მხოლოდ, რომ მის ცოლს რატომღაც მკერდი არ აჩნდა, „ქალობა არ ეტყობოდავ“. ეს ნიშანი ტიპურია სამძიმრის ანდრეზებში მისი ბუნების სამხელად. ვინმე ბულოელას სამძიმარი უწვებოდა ცოლის მაგივრად: „მასომ კელი-დ' არა ღბადებივ იმას გულზედ. კაცივით ყოფილა-დ' გამატრიალებულ“ (68, 49). „ეს ქალ არ უნდა იყვასავ; გამოფხიზლდება საბოლოოდ გაოგნებული ქმარი, რომელმაც ვერ მოახერხა, რაც ცოლ-ქმარს შორის უნდა მომხდარიყო. ერთ მონათხრობში ასეთი ვითარებაა: „დედაკაცთან რო დაწვებიან, ის რო უნდა მექნისავ, დაიკარგისავ. კაც-დიაც რო შადგებიან აისრა, დაიკარგისავ“ (68, 49) „დაიკარგისავ“ – ამბობს გაწბილებული კაცი, ანუ ქრებოდაო, რადგან სამძიმარი მოუხელთებელია კაც-

7 „მასანთონი“ – საწესო ნამცხვრები; ნაქადაგარში ამ სიტყვას ენაცვლება „სალალობელი“.

დიაცის საქმისათვის. გადმოცემიდან არ ჩანს, რა მიზნით მაქციერობს ხახმატის ჯვარი მოკვდავის ოჯახში. ნუთუ მხოლოდ იმისთვის ტრიალებს იქ ნაცნობი დიაცის სახით რამდენიმე ხანს, რომ გააოგნოს დედა-შვილი, ან დაუტოვოს ანდრეზად თავისი წესი – მასანთოში თითის სამგზის ჩაჭდობა, როგორც ნაქადაგარში ათქმევინებს თავის მეენეს –

სალაღობელნი დავაცხენიდიო,
სამკანა თითი ჩავადგიდიო?

ნუთუ ასეთი საქციელი მხოლოდ ქაჯური ნაშთი და კვალია მორჯულებულ სამძიმარში? გავეცნოთ სამძიმრის ნაქადაგარ ტექსტებს.

ნაქადაგარებში, რომლებიც თ.ოჩიაურის მიერ არის გამოვლენილი და ჩართული სამეცნიერო კვლევის სფეროში (68, 45-7), სამძიმრის თავგადასავალი მოკვდავის ოჯახში სხვა კუთხით არის დანახული და გადმოცემული. ჩვენ საქმე გვაქვს პოეტურ ტექსტებთან, სადაც დიდი შთამბეჭდაობით, საკმაოდ ძუნწად, რაც აძლიერებს ექსპრესიულობას, გადმოცემულია სამძიმრის ქცევები, რასაც ის თავის არჩეული „ქმრის“ სახლში სჩადის. დედაკაცი ტრიალებს ოჯახში, საქმიანობს: „საცერსა, ვარცლსა ჩაუჯდინდიო“, „ჭიმა-ლახტარას ვზიდევდიო“, ის თავს იმკობს და კეკლეუცობს დედაკაცის წესისამებრ: „ნაოჭიანი ჩავიცვიდიო, ქოქომონ გავაბრიალნიდიო“, „ყურზე საყურსა ვიდებდიდიო, ქოქომინსა ვიცომდიდიო“, „დავიგრუშნიდი თავმანდილნიო“ ცხადია, რა მიზნით ირთვება და ლამაზდება ქალი. მიზანსაც აღწევს, როგორც ეს ჩანს ნაქადაგარში: „აბულეთაურთ საღირასაო ქალი საცოლედ მავსწონდიდიო, ჩავეხვივიდი, ჩაუწვიდიო, ძუძუ-მკერდს⁸ გამავიხვივიდიო“ მაგრამ ამ დროს არაფერი არ ხდება. სამძიმარს ზღურბლამდე მიჰყავს თავისი რჩეული, თავად კი უკან იხევს; ის არ აძლევს უფლებას ხორციელს, გადალახოს ზღურბლი. როგორც კი ვაჟი ამას შეეცდებოდა, რაც ნაქადაგარებში ოდნავ შეფარულად არის გამოხატული – „ქალი საცოლედ მამინდომაო“ ან „ცოლად წაყვანა მამინდომაო“; სამძიმარი გარბის, სახტად ტოვებს რა ვაჟს და საიდუმლოსაც საფარველი ეხდება. ცხადი ხდება, რომ აქ სამძიმარი იყო, რის დასტურადაც მისი ნაბიჯებისა და კიდევ სხვა რამის კვალი რჩება. მომყავს ერთ-ერთი ტიპური ნაქადაგარი, სადაც მოკლედ არის გადმოცემული ეს ამბავი:

აბულეთაურთ ციხეშიაო მედგეს ლოგინნი ჩარდახშიაო.
აბულეთაურთ ხოლიგამაო ქალი საცოლედ მამინდომაო.
იმ ჩემსა გამონაფრინდობსაო იქავ აჩნიან ნაკოჭარნიო.
პურ-სატან მამჩნეს ლელეშიაო, პელის საპონი წყაროშიაო.
მომხყვებოდ შანაცოდრობითაო (77, №27).

აქედან ცხადად ჩანს, რომ სამძიმრის ლოგინი აბულეთაურთ ციხის ჩარდახში სრულებით არ არის გამზადებული ცოლ-ქმრული ურთიერთობისათვის, ის არ

8 თუმცა პროზაული გადმოცემიდან ვიცით, რომ სამძიმარს მკერდი „კაცივით ხქონდავ, ქალობა არ ეტყობოდავ“.

არის საქორწინო სარეცელი. სამძიმარი გაურბის ახლო კავშირს ვაჟთან, იმაზე მჭიდროს, რის უფლებასაც თავად ქალი იძლევა, სტუმარიც გარბის უკანმოუხედავად; მათი ყოველგვარი ურთიერთობა წყდება, ხოლო ვაჟს ზედმეტი ვნების გამოჩენა, როგორც ზნეობრივი კანონის დარღვევა, ცოდვად და სირცხვილად ეთვლება, რაზეც მიგვანიშნებს ტექსტის ბოლო სტრიქონი „მომხყევბოდ შანაცოდ-რობითაო“ აი, რას ამბობს მწყრალად წასული სამძიმარი ვაჟზე, რომლისთვისაც უკვე ცხადია, რომ შესცოდა და ამით დაარღვია ურთიერთობა; მოინდომა, რისი ნდომაც გულშიც არ უნდა გაევილო. ამიტომ ამბობს სამძიმარი მიტოვებულ ვაჟზე – ცოდვის ჩამდენივით მომყვებოდაო. მორალურ აკრძალვას სქესური ურთიერთობისას თავისი გამონათქვამა აქვს ამ აქტის ფიზიკურ შეუძლებლობაში. პროზაულ ანდრეზებში, როგორც დავინახეთ, ვაჟი ქალის ნიშნებს ვერ ატყობს სამძიმარს ან ურთიერთობის ზღურბლთან მისვლისას ქალი ქრება („დაიკარგისაც“). ეს ფიზიკური უცნაურობა თავიდანვე გაცხადებულია ნაქადაგარში სამძიმრის პირით: „ვიარებოდი ქალივითაო“, „მემრა ქალადა მავიქციდიო“, „ქალურა ჩამაუარიდიო“, „ქალის ფაფანაც ჩავიციდიო“ და სხვა, რაც მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ სამძიმარი, როგორც ჯვარი, ანგელოზური არსება, არ არის ქალი და მას, როცა გარემოება მოითხოვს, მხოლოდ უხდება ქალივით მოქცევა. რას უნდა ნიშნავდეს სამძიმრის ეს უცნაური საქციელი, რომელსაც ძნელია გამართლება და ახსნა მოეძებნოს ჩვეულებრივი, ყოფითი თვალსაზრისით. მისი საქციელი ისევე აუხსნელია და ბუნდოვანებით მოცული, როგორც ხევსურეთის საყმოებში ერთ დროს მტკიცედ გამჯდარი, თითქოს საზოგადოებრივ ინსტიტუტად ქცეული სწორფრობის წეს-ჩვეულება, რომლის ინიციატორად, დამფუძნებლად შეიძლება გვევლინებოდეს სამძიმარი თავის ნაქადაგარებში.⁹ შესაძლებელია, ამით არ იხსნებოდეს სწორფრობის წეს-ჩვეულების გამოცანა (არ ვცდილობ მისი ისტორიული ფესვებისა და წარმოშობის კვლევა-ძიებას), მაგრამ ეს ანალოგია საშუალებას გვაძლევს გავდოთ შიბი სწორფრობის რეალურ სინამდვილესა და მის მითოსურ სინამდვილეს შორის. საფუძვლიანი აღწერილობა ამ წეს-ჩვეულებისა, რომელიც გამორიცხავს ზერელე დამოკიდებულებას მის მიმართ და გარეშე თვალსაზრისს მასზე (4), გვიჩვენებს, რომ ის წარმოადგენდა, საყმოს არსებობის დეკადანსშიც კი, მკაცრად დადგენილი წესების სისტემას, სადაც გათვალისწინებულია ყოველი წვრილმანი და მოსალოდნელი კაზუსი. ამ ჩვეულებაში ინიციატივა ქალს ეკუთვნის, ის იწვევს ვაჟს მასთან შეყრისა და საუბრის სურვილით, და ერთად ყოფნის (კონკრეტულად, წოლის) დროსაც ის განაგებს ურთიერთობას, უდებს რა ზღვარს ვაჟის ვნებებს და სწორფრობის წესით აკრძალულ გამოხდომებს. იქმნება შთაბეჭდილება თითქოს ამ ჩვეულების წესები ქალის დადგენილია და მთელი ჩვეულებაც მისგან იღებს დასაბამს, ისევე როგორც ქალი დგას, ხევსურული ანდრეზის თანახმად, ჯვრის ქადაგების ინსტიტუტის გენეზისში. სწორფერთა შორის – ეს გარდაუვალი წესია – იკრძალება არა მხოლოდ ხორციელი კავშირი, არამედ

9 ასეთი თვალსაზრისი გატარებულია გ. ჯაფარიძის თეზისებში „წმინდა დაფები“ (111, 11).

კანონიერი ცოლ-ქმრობაც. ამ შეუვალი კანონის შემშლელნი რჯულის გამტეხებად შეირაცხებებიან და ისევე მოიკვეთებიან საყმოდან, როგორც ინცესტის ჩამდენნი. ერთად „წოლა-დგომის“ განმავლობაში, როგორც ადგილობრივ უწოდებენ ამ ჩვეულებას (სწორფრობას), როგორც კი ქალი შეატყობს, რომ მის სწორფერ ვაჟს „სხვა“ სიყვარულით უყვარს იგი, ქალი ტოვებს სწორფრობის საწოლს და მიდის, რათა აღარ დაბრუნდეს უკან, აღარ მოიხედოს ამ ვაჟისაკენ. ხორციელი ქალი იქცევა, როგორც სამძიმარი, იმეორებს მის არქეტიპულ საქციელს, რომ აღკვეთოს ვაჟის სურვილი. ვაჟმა არ უნდა შეიყვაროს თავისი სწორფერი, როგორც დედაკაცი – ეს კანონი გაფრთხილებასავით გაისმის სამძიმრის სიტყვებში, რომლებიც დაუინებით გადადის ნაქადაგარიდან ნაქადაგარში: „აბულეთაურთ იმედასაო ქალი საცოლედ მავსწონდილიო“, „მეგრელაურსა გახუასაო საცოლედ ვეწონებოდილიო“, „აბულეთაურთ იმედამაო ცოლად წაყვანა მამინდომაო“ აშკარაა ამ სიტყვების საყვედურიანი კილო, რომლითაც ის კრძალავს სწორფერთა ქორწინებას და მათ უხვედრობას აწესებს. მას შეეძლო ეთქვა: „ეესიავ ჩემ წესივ“, როგორც კისტნელი ხოლიგას ოჯახში მისანთობებზე სამი ნაჭდევის გამო თქვა, როცა დააწესა ეს ჩვეულება: „ეესრ ხქნითიდავ, ეესიავ ჩემ წესივ“, და მოეფარა თვალს. ამით ამოიწურება ქაჯავეთის განძი, რომლის ყველა საგანი საკრალურია თავისი ბუნებით და საკულტო დანიშნულება აქვს. დავიწყეთ თასით და დავასრულეთ სამძიმარით, რომლის მუდმივი ეპითეტი „ყელ-ლილიანი“ ქალური ნიშნით თასთან იჩენს მსგავსებას, და თასი ხომ ქალის სამკაულებით არის შემკული.

დროშა

ზოგიერთ საყმოთა ანდრეზების თანახმად, ერთ-ერთი იმ სამ დროშათაგანი, რომლებიც ათენგენობის დროს გამოაქვთ საჯაროდ, ხევესურებს ქაჯავეთიდან მოუტაცნიათ (58, 9). ისევე, როგორც საკიდლის ჩამოგლეჯა ქაჯავეთის „კერიდან“ მოასწავებდა ქაჯავეთის შუაგულის დანგრევას, ასევე დროშის მოტაცება სრული გამარჯვების ნიშანი უნდა ყოფილიყო. ეს ნიშანი ახლა ჯვრის უმნიშვნელოვანესი ატრიბუტია და განსაკუთრებულ როლს ასრულებს საყმოს ცხოვრებაში. საკრალურობის ხარისხით მას შეიძლება გავუთანაბროთ მხოლოდ თასი, კერძოდ, სახუცო კოჭობი, რომლის შესახებ ითქვა, რომ ის ქალის სამკაულებით არის შემკული. იგივე ითქმის დროშაზე, რომელიც თუმცა განწმედილ და ხელმხარ განათლულ მამაკაცს უჭირავს ხელში, მაგრამ ქალური წარმომავლობის საგნით არის აგებული. დროშა არის საწმიდო-სამამაკაცო საგანი, ის ბრძოლაში წინ მიუძღვის საყმოს და, შეიძლება, იღებებოდეს სისხლით, მაგრამ მის შექმნაში მონაწილეობს ქალის ხელი, რომელიც მისი განათვლის შემდეგ კვლავ ვერასოდეს შეეხება მას. დროშას ებმის ქალთაგან შენაწირი, რაიმე მიზეზის გამო შენაწირი – ბეჭედი, ყელსაბამი, შიბი, მაგრამ, რაც მთავარია, დროშას „აშენებს“ საკადრისები (ან სამკადროები), რომლებიც ქალის შესამოსელის ნაწილს შეადგენს. ქსოვილის ის ნაჭერი, რასაც ჩვენ მანდილს ვუწოდებთ, დროშის ძირითადი ელემენტია. „დროშა შემოსილია

ფერადი თავშალით. დროშის შესამოსს ქალები სწირავენ“ (54, 262); „მეხვეწილები ხატს სწირავენ თეთრსა და ჭრელ სადროშე ხილაბანდებს, რომლებსაც დეკანოზი ართმევს და დროშაზე შეაბამს“ (49, 199). ერთი აქვთ სამოსელი დროშასა და ქალს. ქალის მანდილი პოტენციური საკადრისია და, სანამ ქალი მას თავზე მოიხვევდეს, როგორც სამიძიარი ამბობს ქადაგის პირით – „დავიგრუშნიდი თავმანდილიო“, ის, შესაძლებელია, დროშის ალაში გახდეს. აქ თითქოს პარადოქსია: ერთსა და იმავე საგანს ვხედავთ ორ, ერთმანეთის საპირისპირო ადგილზე – დროშაზე ჯვრის ნიშნად და ქალის თავზე პატივის ნიშნად. რა უფსკრულიც არ უნდა იყოს სიწმინდის მხრივ დედაკაცსა და ჯვარს შორის, არის ერთი ვითარება, სადაც ისინი ერთი და იმავე ფუნქციით გვევლინებიან: ეს არის შუღლი საყმოში, რასაც თანაბრად ვერ ითმენენ ჯვარი და ქალი და, აი, მანდილი და საკადრისი მათ ხელში მშვიდობისა და თანხმობის ნიშანია. საკმაოდ ცნობილია ეთნოგრაფიული ყოფიდან ქალის მიერ მანდილის ჩაგდების ჩვეულება მოშულართა შორის. აი, რას წერს ვაჟა-ფშაველა თავის ნარკვევში „ხევსურები“: „თუ ჩხუბი გაძლიერდა და ცუდის შედეგის მომასწავებელი შეიქმნა, მოჩხუბრებს ქალები გადაუდგებიან შუაზე, მანდილებს მოიხდიან და იმათ წინ გადისვრიან: „ემას დასდევით პატივი, გეყოთ, დაშველდით“ ხშირად ხალხის გასაშველებლად ხევსურები დროშებს გამოიტანენ ხოლმე“ (35, 49); იხ. აგრეთვე ბესარიონ გაბუურის „ხევსურული მასალები“, ორი ნაკვეთი სათაურით „შუღლი და დროშა და შუღლი და ქალი“ (17, 123-4). ჯვრის დროშის თავისებურება, ჩვეულებრივი დროშისაგან განსხვავებით, ის არის, რომ იგი იმ სახით არ არის დაცული, რა სახითაც მას მოქმედებაში ვხედავთ, როცა ის გამობრძანებულია საყმოს წინ დღესასწაულის დროს. ყოველი გამობრძანებისას დროშა ხელახლა უნდა „ამენდეს“, „აიბას“, „შეიკაზმოს“, – მოირთოს და შეიმკოს, როგორც დღეობაზე გამოსული ქალი. მისი სამკაულები ინახება საგანგებო ზარდახშაში, როგორც თას-განძი. დროშის „ამენების“ ანუ „შეკაზმვის“ უფლება მხოლოდ იმას აქვს, ვისაც ხელთ უნდა ეპყრას ის დღესასწაულზე და ბრძოლაში. ეს შედის მედროშის ანუ მკადრის საკრალურ მოვალეობაში. ეს პირნი, როცა მოაწევს დროშის აბმის დრო, ფეხშიშველნი და ქუდმოხდილნი, ჩოქით მიეახლებიან იმ ადგილს, სადაც დროშის „სამოსელი“ და სამკაული – ბაღდადები, ჯვრები, ზანზალაკები, შიბები და სხვა. – ინახება, და ეხვეწებიან ღვთისშვილს, ვისი დროშის ასაშენებლადაც არიან მისულნი: „დალოცვილო წყაროს გორისაო, შენის დროშაის საბრძანისის კარისა-დ' კამალაის დალაკხვისა-დ' ნუ გაგვიწყრები“ (63, 7-8); მაგრამ ვიდრე მკადრე თუ მედროშე დროშის შეკაზმვას შეუდგებოდეს, ის სამგზის უნდა იყოს განზანილი წყაროს წყალში (62, 174). დროშის აბმა საიდუმლო რიტუალია, რომელიც სრულ მღუმარებაში მიმდინარეობს (62, 275). მკადრეები თითქოს ამზადებენ, ქმნიან ღვთისშვილის ამქვეყნიურ სხეულს, რომ მისი ხილვა ყველას შეეძლოს; დროშა თითქოს ჯვარჩენის სახეა, რომელსაც ადამიანი ამზადებს, იწვევს თავისი ხელით. დროშის გამობრძანება საყმოსათვის მართლაც ჯვარჩენის მოვლენაა, ის უფრო მეტს ხედავს ჯვარში, ვიდრე გარეშე კაცმა შეიძლება დაინახოს: „კმალაის დროშაივ ისეთ მართულ იყვისავ, რო შორით გაიგონებდითავ იმის ზარების ჟრიალ-

სავ. აისრავ ბალდადებით იყვისავ მართულივ, რო თვალი არ იყრიდისავ“ (62, 572). „თვალთ არ იყრიდისავ“ – როგორც ხდება ჯვარჩენის დროს, როცა ღვთისშვილი თავისი ბრწყინვალეებით აცხადებს თავს ხორციელის თვალწინ:

აუჯდავ კიდობნისად თავი-ღ' კიდობანშიით ამამხტარ ხატი-ღ' დამჯდარ კიდობნის თავზე ტრედის აღით. რო დაჯდავ, ისეთ შუქთ უტევედისავ, რო კაცივ თვალთ ვერ შაყრიდავ (68, 192).

როგორც ვხედავთ, საყმოს რელიგიურ შეგნებაში დროშა უთანაბრდება ჯვარჩენის ბუნებრივ საგანს, რომელსაც ჯვარი ირჩევს თავისი მანიფესტაციისათვის. საყმოს და ჯვრის მსახურის (მედროშაეს) მიზანიც ეს არის: დროშაში დაინახოს და განიცადოს ჯვრის ძალა. ამიტომაც ის არა მხოლოდ საკრალური ნივთია, არამედ ცოცხალი არსებაც არის, თუმცა ადამიანის ხელით შექმნილი, რომლის მიმართ ხორციელი ისეთ სიტყვებს მოიხმობს, მხოლოდ ადამიანების მიმართ რომ იხმარება. დროშა კი არ გამოაქვთ, არამედ მას გამოაბრძანებენ, კი არ დასდებენ, არამედ დააბრძანებენ და ა.შ. ანალოგიური ვითარებაა ძველ ქართულ ტექსტებში – ამ ნიშნით ერთმანეთს უპირისპირდება საკრალური და საერო ნივთები: „და მოიყვანნეს მიჯნაძორთა ხატნი წმინდათა მოციქულთა პეტრესი და პავლესი და ნაწილნი წმინდისა ბართლომე მოციქულისანი და მოიხუნეს სიგელნი“ (96, 8). დროშას, როგორც ცოცხალ არსებას, რომელშიც სულდგმულობს ღვთისშვილი, შეიძლება ჰქონდეს თავგადასავალი, იქცეს ანდრეზის გმირად, იყოს საკუთარი თავის გამომხსნელი ტყვეობიდან, რითაც მოგვაგონებს წმინდა გიორგისა თუ მთავარანგელოზის სასწაულებს ურჯულოთა ქვეყანაში. ასეთია დროშა ვაჟა-ფშაველას მოთხრობაში „დროშა“, სადაც მცირე მასშტაბით ის მართლაც იმეორებს ღვთისშვილთა სასწაულებრივ თავგადასავალს, თუმცა ნაწარმოები სავსებით რეალისტურია და ერთგვარად პუბლიცისტურად კი, მიმართული იმით შესაგონებლად, ვინც ამ საკრალურ საგანში „უბრალო ჯოხის“ მეტს ვერაფერს ხედავს, როგორც ის მოხელეები, ხევისბერს რომ ძალით გამოგლეჯენ ხელიდან დროშას. ავტორი თავის მოთხრობაში, როგორც ამბის გადმომცემელი და თავად მთავარი გმირის – დროშის შინაგანი ბუნების აღმწერელი, საყმოს პოზიციაზე დგას და შიგნიდან განიცდის მის ყოველ საკრალურ რეალიას. მომყავს ამონაწერები „დროშადან“, როგორც საყმოს თავისი სიწმინდისამი დამოკიდებულების პირველწყარო. „არც ერთი დედა შვილს არ უფრთხილდებოდა ისე, როგორც ბეკი დროშას უფრთხილდებოდა, მთელი ძალა და დიდება ხატისა – და ხალხისა – ბეკის წარმოდგენით ამ დროშაში იყო შაერთებული. დროშის წაღებასთან ერთად წაღებული იქნებოდა ფშავის ხევის იღბალი, წასული იყო იმის საქმე“. „ვიდრე დროშა არსებობს ქვეყანაზე, ხევისბერიც უნდა იყოს და ხატობა-დღეობებიც იმ სახით, რა სახითაც დღეს ვხედავთ; დროშა თავია, ხოლო დანარჩენი ყველაფერი და ყველანი მხოლოდ ტანი. როცა ტანს თავი მოჰშორდება, მაშინ ტანიცა კვდება უსათუოდ. მაშასამე, მღვდლისა და ბოქაულის საზრუნავი იყო წარტყვენა დროშისა. ხალხი იმას დასდევს თან, როგორც ცხვრის ფარა ნამარილევს.“ დროშის დატყვევების შემდეგ: „ყველა გრძობდა თავს უთავოუხელფეხოდ – ჰგრძობდა ისე, რომ დარაჯებმა მოჰკვეთეს ნახევარი

ასო და ისე გაუშვეს თითოეული მათგანი. გზაკვალარეულ წეროებსავით აღარ იცოდნენ, რა ექნათ, საით წასულიყვნენ – განეგრძოთ გზა, თუ უკან დაბრუნებულიყვნენ; დრომამ გაიყოლა თან იმათი სული და გული; დროშა, როგორც ჩანგალი მასზე მიბმულ თევზს, ისე იზიდავდა თავისკენ ხალხის ოცნებას. საცა დროშაა, ღმერთიც იქ არის, თუნდა ბოსელში შეიტანო. და ამიტომ მლოცავთ დროშა რომ ჩინაურში დაჟანგებულ თოფებთან ერთად დაყუდებული დაენახათ, ისევე მუხლს მოუყრიდნენ, როგორც წმინდა გიორგის სალოცავში. დღეს ეს დროშა მტრისაგან შეურაცხყოფილია, ჯავრი არ ამოიყარეს „ჩვენ თურმე ჩვენის უძღურების გამო ვერაფერი ვუშველეთ დროშას, მაგრამ არაფერი უშავს. ის თავისთავს უშველის.“ – ეს ფიქრი უელავდა ყველას თავში და გულში იმედი ესახებოდა, რომ დროშას, როცა იქნებოდა, დაეპატრონებოდა ხევისბერი და ხალხიც ჩვეულებრივად გაჰყვებოდა თან მის სადიდებლად და სასახლოდ.“ დროშის თავდახსნის შემდეგ: „ხალხი, როგორც კრუხს წიწილები, ისე მისდევდა უკან ხევისბერსა, ყველა დიდად ბედნიერად ჰგრძნობდა თავის თავსა, რომ ეღირსა დროშის გაყოლას.“ დროშა – ხალხის წინამძღოლი, დროშა – გაფანტული საყმოს შემომკრები და მისი ერთიანობის სულის ჩამდგმელი, დროშა – ვნებული და გამარჯვებული, საკუთარი თავის მხსნელი ტყვეობიდან – აი, როგორც აქვს წარმოსახული პოეტს ეს მნიშვნელოვანი საკულტო საგანი, მისი ცხოველმყოფელი და დინამიკური ბუნება. აქ იღებს სიტყვიერ გამონატულებას ტრადიციად ქცეული რელიგიური განცდა, რომელიც ეუფლება საყმოს დროშის გამოჩენისას, როცა ის ავლენს თავისი საკრალურობის მაქსიმუმს. პოეტი, ცხადია, გამონატავს საყმოს ცნობიერებაში გამომუშავებულ წარმოდგენებს, მაგრამ ის აზროვნებს იმ სიმბოლიკით, რომელსაც მიმართავენ ადრექრისტიანულ ხანაში რელიგიური ჭეშმარიტებების გადმოსაცემად (იგულისხმება წარმოდგენა ქრისტეზე, როგორც ეკლესიის ანუ ქრისტიანთა „საყმოს“ თავზე და თევზის სიმბოლიკა მამათა ნაწერებში და კატაკომბების კედლებზე). არასაკულტო ლექს-სიმღერებში დროშა გათანაბრებულია გმირთან, რომელიც ბრძოლაში მიუძღვის საყმოს; დროშა განუყრელია წინამძღოლის სახისაგან, მას ხედავენ მხარზე დროშაგადებულს, ხოლო ეს ისეთი მდგომარეობაა, როცა ადამიანს დავლათი დაჰბრუნავს თავზე. „დავნატრი დაბადებასა ხოშარას ხახისასა, აისხამს იარაღებსა, ანგელოზსა ღვავ ცისასა, მხარზე გადიდებს დროშასა ლალის ლაშარის ჯვრისასა, გამაუძღვება ფშავლებსა, სახელს ახსენებს ღვთისასა“ (78, №150). მედროშე ცენტრალური ფიგურაა ლაშქარში და მისი დაცემა ლაშქრის დამარცხების ტოლფასია: „ღმერთმა იცოდეს, მეწყინა სიკვდილი ერეკლისაო, დარჩომა ნაროვანზედა მედროშე ბლარაისაო, ლეკებისაგან წაღება ბლარაის ბორაყისაო“ (88, №60). მეფის სიკვდილი, მედროშის დაღუპვა, დროშის მოტაცება – აი, სრული დამარცხების ნიშნები. როგორც ბრძოლაში ბედის სიმბოლო, დროშა გამოჩნდება სიმღერის ბოლოს ბრძოლის დასასრულის საუწყებლად: „ყველაის საწყინარია დადგომა ბორაყისაო, აღარ ხუოდას დროშაი ლალის კარატის ჯვრისაო“ (88, №59). აქ ლაპარაკია კარატის ჯვრის ანუ კოპალას დროშის დადუმებაზე, როგორც მარცხის ნიშანზე. აი, რას გვიამბობენ გუდანის ჯვრის სალაშქრო დროშაზე: „ჩვენი ლაშქარი გამარჯვდი-

საო, აჰყვირდის, აჰყვირდის ეს დროშაიო და თუ კევსურთ ლაშქარი ვერ იმარჯვებდაო, დასჩუმდისო“ (38, №23121). დროშა ძალას მატებს მის ხელში დამჭერს. ვაჟა-ფშაველას იმავე მოთხრობაში ხევისბერი, რომელსაც დევებთან ჭიდილი დაესიზმრა, ასე ამბობს: „ხანჯალმა ძალიან მიშველა და დროშაც რომ მჭეროდა ხელში, იქნება გავლახავდი.“ მატებს არა მხოლოდ ძალას, არამედ განსაკუთრებული სიწმინდით მოსაგვს მას, დროშასთან კონტაქტი საკრალურს ხდის პიროვნებას. ალექსანდრე ყაზბეგის „ხევისბერ გოჩაში“ ამგვარად არის გადმოცემული ეს მოვლენა: „ხალხმა გაკვირვებით შეჰხედა ხევის ბერის ხელის შემხებს, ნამეტნავად იმ დროს, როდესაც მას ხევის სიწმინდე, დროშის თავი, ხელში ეჭირა.“¹⁰ ერთ ფშაურ ანდრეზში დროშა მონაწილეობს თასთან ერთად და ორივენი საერთო ძალით სასწაულს ახდენენ ხევისბრის ხელში.¹¹ ცაბაურთის მთავარანგელოზის ხევისბერზე, გამახარე ხოხორდაულზე ასეთი ამბავია შემორჩენილი. მომყავს ალექსი ოჩიაურის ჩანაწერი: „ერთხელ უძველეს დროს მთაწმინდას მეკვლეთ დიდი თოვლი მოუვიდა. ლიტანია დღეს ცოტა შეიცვალა ამინდი, მაგრამ მეკვლენი მაინც ავიდნენ მთაწმინდაზე. ყველა წესები შეასრულეს. დაიწყო ღამე თოვთა, დილისათვის ყელამდინ თოვლი დაიქცა და წამოსვლა აღარ იცოდნენ როგორ მოეხერხებინათ. სადღეობო მთაწმინდა ისეთ გორაზე არის, რომ გარშემო სულ საზოგადოებრივი ახვევია და დაქანებული გვერდული კლდეები. ხან ერთ მხარეს მოემზადენ და ხან მეორეს, მაგრამ წამოსვლა ვერ გაბედეს. ბოლოს კევისბერი გააქადაგა მთავარანგელოზმა. კევისბერი გამახარე იყო ხოხორდაული. აილო ხელში სამი ვერცხლის თასი, მხარზე დროშა გაიღო და ქადაგობით პირდაპირ საზოგადოებრივ კლდეზე დაემო პირთავკევე. ხალხი ვერ გადაყვა, გატყდა მთის დიდი ზოვი და წამოიღო კევისბერი. ზოვმა ერთი დიდი კლდე წამოიღო, თავზე განიერი იყო ეს კლდე და კევისბერი ამ კლდეზე ზედ მოხვდა დამჯდარივით. ზოვმა კლდე ვერსნახევარზე ისე წაიღო, რომ გვერდი არ გადაუქცევია და კევისბერიც თან ჩამოიყოლია. ჩამოვიდა ხატის პირდაპირ ადგილობრივ მზილას. კევისბერი ისე მშვიდად ჩამოვიდა, რომ გულიც არ შეშინებია. ზოვი და კლდე გაჩერდა, კევისბერი მშვიდად გადმოვიდა ზოვის ჩამოტანილ კლდეზე და დროშის წკარუნით გამოვიდა ხატში. დროშაც მხარზე ელო და თასებიც ისევ ხელში ეჭირა“ (65, რვ. 19).¹² დროშა თავისი საკრალური ძალის მაქსიმუმს ხევისბრის ხელში აღწევს, ანუ იმ პირის ხელში, რომელსაც ჯვრისაგან აქვს უფლება მიღებული, ხელი ჰკადროს ჯვრის სიწმინდეს – დროშას. ამიტომაც მედროშეს მეორენაირად მკადრე ეწოდება. „სამკადრეოს დროშას ეძახიან მკად-

10 იხ. გ. ჯაფარიძის სტატია (110, 24-25).

11 ა. ზისერმანის გადმოცემით, დადანაშაულებულ პირს ფიცის წარმოთქმისას მარჯვენა ხელში დროშა უნდა ეჭიროს, მარცხენაში – ვერცხლის თასი (125,231). ამ რიტუალში ჩანს ერთად შეყრილი დროშისა და თასის საკრალური ძალა, რომლის წინაშე ადამიანის ნება უძლურია.

12 ეს ცაბაურთული ანდრეზი ვაჟა-ფშაველას, რომლის გვარი ცაბაურთის მთავარანგელოზის საყმოში შედიოდა, გამოყენებული უნდა ჰქონდეს მოთხრობაში „ბერიძე გაუტყველი“ ოლონდ მოთხრობის ფინალი ტრაგიკულია: ხევისბერს ტოვებს დავლათი, რომელიც არწივის სახით დაჰბრუნავდა ხოლმე თავზე, და მას ზვავი დაიტანს.

რეებ ავლევენ“ (68, 109). ამრიგად, არსებობს გარკვეული ანალოგია დროშასა და იმ ლეგენდურ მკადრეებს შორის, რომელთაც ხელზე სამკადრეო (ანუ საკადრისი) ეფინათ ღვთისშვილის დასაბრძანებლად.

როცა გუდანის ჯვარი მოდიოდა, ნისლივით კორიანტელი მოჰყვებოდა. ამ დროს თოთიაც მოემზადებოდა, ხელზე გადაიფენდა სამკადრეოს. გაიდაური თავს გვერდზე დაიჭერდა, ისე ელაპარაკებოდა გუდანის ჯვარს (60, 144).

ასე იქცეოდა თოთია გაიდაური, გუდანის ჯვრის მკადრე და სხვა მკადრეები, რომელთა სახელები შემორჩა საყმოთა ხსოვნას. სამკადრეო ქსოვილი მაშინ ამოქმედდება თავისი ფუნქციით, როცა მკადრე ამოიღებს მას და ხელზე გადაიფენს. ასევე დროშის სამკადრეო მაშინ იჩენს თავის ძალას, როცა ამოღებულია ტაგრუციდან, სადაც ის ინახება, და დროშის ტანზეა შებმული. ამრიგად, მკადრე, რომელსაც გაწვდილ ხელზე სამკადრეო აქვს გადაფენილი, შეიძლება შევადაროთ იმავე სამკადრეობით შეკაზმულ დროშას. მათ შორის სრულიად გარკვეული ანალოგია არსებობს ისტორიულ ჭრილში; აქ მხოლოდ ანალოგიაზე შეიძლება იყოს ლაპარაკი. გ. შარაშიძეს, რომელიც საგანგებოდ იკვლევს დროშის ფუნქციებს, დასაშვებად მიაჩნია მისი გაიგივება როგორც მის მტვირთველ ადამიანთან, ასევე ღვთისშვილთან, რომლის მანიფესტაციასაც ის წარმოადგენს (149, 671). მართალია, გარკვეული თვალსაზრისით, დროშა საკადრისით აღჭურვილი კულტმსახურის – მკადრის სახეს წარმოადგენს, მაგრამ ის თავისი საკრალურობის მაქსიმუმში თავად ჯვრის შემცვლელია, როგორც ეს კარგად ჩანს ერთ ლექსში: „ნეტავინ ჩამაგვიჩინა ბაბურაულნი ძმანიო, ანამც ის ლიქოკელები, ერთის დროშაის ყმანიო“ (60, 152). „დროშის ყმა“ აქ „ჯვრის ყმის“ სინონიმია. ლიქოკელები კოპალას ყმანი არიან. კერძოდ, კოპალაზე შეიძლება ითქვას, რომ დროშა მისი არსებითი ატრიბუტია. ერთ თუშურ ლექსში ვკითხულობთ: „ნოგირის წვერზე დაბრძანდა გიორგი დობილიანი, მთის ძირში შემოეგება კოპალე ბოვრაციანი“ (49, 34). როგორც ხახმატის წმინდა გიორგია დობილიანი („დობილში“ სამძიმარი იგულისხმება), ასევე კოპალა „ბოვრაციანია“ (დროშიანია). მთელ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საყმობში განთქმულია კოპალას დროშა, რომელშიც ამ ღვთისშვილის ძალაა დაუნჯებული. არის კიდევ ერთი საგანი, სადაც სამკადრეოს ანუ საკადრისს თავისი მყარი ადგილი აქვს მიჩენილი. ეს არის ხე, რომელიც, ისევე როგორც ლეგენდური მკადრე, დროშის როლში შეიძლება მოგვევლინოს. წმინდა ადგილას მდგარი ხე იქცევა მართლაც დროშად, უზარმაზარ უძრავ დროშად, როცა მის ტოტებზე მლოცველები საკადრისებს შეაბამენ; ეს მათი მცირედი, მაგრამ წმინდა შესაწირავია. ამგვარად შემკულ ხეებს მგზავრი საქართველოს ყველა კუთხეში შეხვდება. ჩვენ ვიცით, რომ დროშის სამკადრეობი, როგორც წესი, ქალების შენაწირია; ასევე ქალები სწირავენ უბრალო ქსოვილის ნაჭრებს ხატს და ჰკიდებენ მათ სამუდამოდ ხის ტოტებზე. ნიშანდობლივია, რომ ქსნის ხეობაში შესამოსელს (თავშალს, ყელსახვევს და სხვ.), რომლითაც დედაკაცები ამკობენ ხატის ტერიტორიაზე მდგარ ხეებს, „დროშას“ უწოდებენ (13, 130). ხის ტოტები წმინდა შესაწირავით იმკობა და ეს შესაწირავი – საკადრისი, რაკი ის წმინდაა და ხატის საკუთრებაა, შეიძლება

შეეხსნას ხეს და დროშის ტანზე შეიბას. ის თუ მოსცილდება ოდესმე ხეს, მხოლოდ იმ მიზნით მოსცილდება, რომ მისგან დროშა შეიკაზმოს. ამ დროს საყმო ესწრება თითქოს დროშის გენეზისს, „მას ჟამსა“, როცა დროშა იბადება. ვ.ბარდაველიძის ნაშრომ „ივრის ფშავლებში“ ვკითხულობთ: „თამარისადმი შეწირული ფერადი (თეთრი, ყვითელი/წითელი და ერთი შავი) „საკადრისები“, რომლებიც თამარის ხატის გალავანში ტოტებზე ეკიდა, ჩამოხსნეს, დროშის ტარზე ააბეს, შემდეგ ტარს ზემოდან ჩამოჰკიდეს და თავზე ოქროსფრად მოელვარე ლითონის ჯვარი დაამაგრეს. ასე გაჩნდა ლაშარობაზე „ხატის დროშა“ (9, 134-5). საკადრისის ჩვენ კიდევ ერთ ადგილზე ვხვდებით: საკადრისით რქები აქვს გაკრული ჯვარში მიყვანილ სამსხვერპლო პირუტყვს. საკადრისი პირუტყვის რქებზე იმის ნიშანია, რომ პირუტყვი ჯვრის არის და საკადრისიც მისი დაკვლის შემდეგ იქვე მდგარ ხეზე გადაინაცვლებს, ან, შეიძლება, მას დროშაზე მიუჩინონ ადგილი სხვა საკადრისებთან ერთად. საკლავს ყელზე ზანზალაკი აქვს შებმული, რომელიც ხმიანებს იმის საუწყებლად, რომ ის ჯვრისაა; მისი დაკვლის შემდეგ ზანზალაკი ჯვარში რჩება,¹³ როგორც ჯვრის კუთვნილება. ხატში შეწირულმა ზანზალაკმა შეიძლება დროშაზე გადაინაცვლოს, რადგან ის დროშის ერთ-ერთი აუცილებელი ელემენტია; რადგან ის დროშის ხმაა, რომლითაც ღვთისშვილი აუწყებს საყმოს თავის გამოჩენას.



13 უკანახოს (ხევისურეთი) ფუძის ანგელოზის საზარზე და იქვე მდგარ ხეზე ურიცხვი ამგვარი წარმომავლობის ზანზალაკია ჩამოკიდებული.



საყმო

საყმო ჯვრის კარზე

ჰეგელი წერს:

ამგვარად მოქმედებს ხალხის სული: ის არის განსაზღვრული სული, რომელიც თავისი თავიდან ქმნის ნამდვილ სამყაროს, რომელიც მოცემულ დროში მყოფობს და არსობს თავის რელიგიაში, თავის კულტში, თავის ჩვეულებებში თავის დაწესებულებებში, თავის ქმედებებში და თავის საქმეებში. ეს არის მისი საქმე, ეს არის ეს ხალხი (117, 71).

ეს ხალხი, რომელიც ქმნის თავის თავგადასავალს, თავის ისტორიას, თავის ანდრეზებს, საყმოშია გაერთიანებული, არსებობს, როგორც საყმო. ცხადია, ის ერთიანობაში მოქცეული საზოგადოებაა, მაგრამ ტერმინი „საზოგადოება“ ვერ გამოხატავს ამ ერთიანობის აზრს. ეს ტერმინი გულისხმობს, რომ ადამიანები გაერთიანებულნი არიან რაღაც ზოგადის საფუძველზე, მაგრამ ეს ზოგადი უპიროვნოა და, ამდენადვე, ეფემერული. ადგილობრივი ტერმინი „საყმო“ გულისხმობს დინამიკურ და პიროვნულ ძალას, რომელიც ერთ ორგანიზმად კრავს ადამიანთა ჯგუფს. ეს ძალა არ არის მათი გამოგონილი ან მათი მიღწეული, ის მათ გარეშეა.

ტერმინი სა-ყ-მო იმდაგვარადვე არის აგებული, როგორც სა-ძმ-ო; მათ შორის სრული მორფოლოგიური და სემანტიკური პარალელიზმია: ყმა-საყმო-მოყმე: ძმა-საძმო-მოძმე. ის ძალა, რომელიც ქმნის და აზრს ანიჭებს საყმოს, არის პატრონი (ან ბატონი), რომლის ყმებიც არიან საყმოში გაერთიანებული ადამიანები; ასევე, საძმოში ძმები ერთიანდებიან მამის ირგვლივ, მამის მფარველობის ქვეშ. როგორც ყმები გულისხმობენ პატრონს, ასევე ძმები გულისხმობენ მამას. საბოლოოდ, პატრონი და მამა ერთი და იმავე მნიშვნელობის შემცველი სიტყვებია (პატრონი პატერ „მამა“), ისევე როგორც „ყმის“ ამოსავალია „ყრმა“ და „შვილი“. ავთანდილი – როსტევეანის ყმა, იმავდროულად თავისი პატრონის შვილიც არის, მათი ურთიერთობა მამაშვილურია პატრონყმულთან ერთად:

პატრონი ჩემი გამზრდელი, ღმრთითა და ღმრთებერ ცხოველი,
მშობლური, ტკბილი, მოწყალე, ცა წყალობისა მთოველი...

ამასვე იტყოდა ყოველი ჯვრის ყმა თავისი პატრონის, ღვთისშვილის მიმართ, რადგან საყმო, რომელსაც ის სისხლხორცეულად ეკუთვნის, ღვთისშვილის შექმნილია და ორგანიზებული, როგორც ცოცხალი თვითშეგნებით ავსილი არსება. საყმოს გენეზისში, როგორც ვიცით, ძევს პატრონობისა და მფარველობის

იდება; საყმო გაჩნდა, ჩამოყალიბდა მაშინ, როცა დევების ძალადობამ უკიდურეს ზღვარს მიაღწია, უფრო სწორად, როცა ადამიანი მიხვდა, რომ ის კარგავდა ადამიანის სახეს. ამ დროს მოხდა ხორციელთა პირველი კონსოლიდაცია, მათი შეკვრივება ერთ სხეულად, მათი გამოღვიძება ჯვრის საყმოდ. როგორც კვრივი ადგილები შექმნა ჯვარმა, ასევე შექმნა ხორციელთაგან თავისი უნჯი საყმო, როგორც ჯვრის განძის (უნჯის) ცოცხალი ორეული. ჯვარმა ხორციელნი გამოსტაცა დევებს, როგორც განძი, მსგავსად ისრაელის ღმერთისა, რომელმაც მთელი კაცობრიობიდან გამოარჩია ისრაელი და თავის უნჯ (ებრ. სეფულაჰ) ხალხად შერაცხა:

იქნებით ჩემთვის უნჯად ყველა ხალხს შორის, რადგან ჩემია მთელი ქვეყნიერება (გამ. 19:5);

იაკობი თავისთვის გამოარჩია უფალმა, ისრაელი – თავის უნჯად“ (ფსალმ. 135:4);¹⁴

რადგან წმიდა ხალხი ხარ შენ უფლის, შენი ღვთისათვის; შენ აგირჩია უფალმა, შენმა ღმერთმა, რომ ყოფილიყავი მისი უნჯი ხალხი ყველა ხალხს შორის, ვინც კი არის დედამიწის ზურგზე (რჯლ. 7:6).

ამ უკანასკნელ მუხლში „მე-2 რჯულიდან“ ყურადღება უნდა მიექცეს შესაბამისობას წმინდასა და უნჯს შორის: უნჯად ანუ განძად არჩეული ხალხი წმინდა ხალხია. ჩვენ დავინახეთ, რომ ადგილის სიწმინდის ერთ-ერთი პირობა მასში ჩამარხული განძია; ასევე ჯვრის მიერ არჩეული, საყმოდ შექმნილი ადამიანთა საზოგადოება წმინდაა დასაბამით, თავის პირველ ბირთვში. უნჯი ყმანი, უნჯი საყმო – ისტორიის გენეზისის ხანის ქმნილებაა, იმ ხანისა, როცა ჯვარი ანადგურებდა ადამიანის მტრებს. ეს არის საყმოს საკრალური ისტორიის უმნიშვნელოვანესი ფაქტი, ისეთივე, როგორც არის ისრაელისთვის მისი ეგვიპტიდან გამოსხნა და აღთქმულ ქვეყანაში დამკვიდრება. „და მისცა ქვეყანა მათი სამკვიდრებლად, სამკვიდრებლად ისრაელსა ერსა თვისსა“ (ფსალმ. 134:12). ჯვარს გაღებული აქვს მსხვერპლი თავისი საყმოსათვის და ამ მსხვერპლის საზღაურად საყმო უნჯის კატეგორიაში გადადის.

და ახლა ჯვარი იცავს, იფარავს თავის განძს – საყმოს, რომ ის არ მოიტაცოს დევმა, რომელიც ყოველნაირი ხერხით ცდილობს მის ხელში ჩაგდებას. ჯვარი არის ის ძალა, რომელიც უგერიებს საყმოს დევთა შემოტევას და ამავე დროს მისი მეოხებით საყმო უკავშირდება მორიგე ღმერთს, რომელსაც დედამიწაზე, საყმოს ტერიტორიაზე, არსად არა აქვს სამკვიდრებელი. ჯვრის ეს ფუნქცია კარგად არის გამოხატული ცნობილ საკულტო ლექსში:

ბერი გიორგი მეც ვიყავ, ცას ვები ოქროს შიბითა;
გორაზე მედგა ბერმუხა, ზედ ავდიოდი კიბითა.
ჩემ საყმოდ შამონაზენი ღმერთთან ამქონდა იქითა.

14 ძველ ქართულ თარგმანში იკითხება: „რამეთუ იაკობი თვისად გამოარჩია უფალმან და ისრაელი – საბრძანებლად თვისად“.

ჯვარი შუამავალია საყმოსა და მორიგე ღმერთს შორის. საყმოსაგან შეწირული მსხვერპლი ჯვარს ააქვს მორიგე ღმერთის კარზე – ეს არის შემწირველის დავალება, როგორც ხსენებულია საკლავის დაკვლის წინ ხუცესის პირით:

„წამოყენებულნი მაცხოვარნი, ბულაურნი და რქაჯანგიანნი, დანარჩენი ძღვენი, მოხსენებულნი, ღვთისად გინდოდესთ, ღმერთს მახსენეთ, კვირისად გინდოდესთ, კვირეს მახსენეთ. არა – თვითონ აიღეთ და მიითვალეთ ღირსადა, ღირსეულადა, ხსნილადა, კურთხეულადა“ (38, №25450). „თუ არა და თავად თქვენ აიღეთო“, – სთავაზობს საყმო ჯვართ, მაგრამ ჯვარნი არაფერს იტოვებენ თავისთვის; რასაც შეიწირავენ, მაღლა მიაქვთ, ღვთისაკენ, რათა წყალობა და მაღლი გამოითხოვონ მისგან ხორციელთათვის. დედამიწაზე ჯვარს ემსახურებიან ხორციელნი სამსახურის წაყენებით, როგორც ყმანი თავის ბატონს, მაღლა ცაში კი, მორიგე ღვთის კარზე, იგივე ჯვარი თავის საყმოს მსახურია. როგორც ხორციელნი იკრიბებიან ჯვრის კარზე მისი სამსახურისათვის და ერთგულების დასადასტურებლად, ასევე ჯვარნი იკრიბებიან მორიგე ღვთის კარზე. „როგორც ჰორციელნი ჩვენ გვლოცულობენ, ეგრე ჩვენ ვლოცულობთ მარიგესაო“, – ამბობს ღვთისშვილი. საფეხურებრივ ადის ლოცვა და ძღვენი უზენაესამდე; დედამიწიდან ზეცამდე ადის ლოცვა, გაივლის ღვთისშვილს და მიაღწევს მორიგე ღვთის სმენას. ღვთისშვილთ ასე მიმართავენ დამწყალობნებისას: „თქვენ თქვენი გამჩენი ღმერთი არ მოგიწყინესთ, არ მოგიძულებსთ; თქვენ თქვენ საყმოს ნუ მაიწყენთ, ნუ მაიძულებთ“ (56, 24). ხორციელთა საყმო ხედავს უხორცოთა სამყაროში თავის ანალოგს – ჯვართა საყმოს, ოღონდ მათ „საძმო“ უნდა ვუწოდოთ, რადგან ჯვარნი ერთურთის მოძმენი არიან.

ძველი ფორმაციის მითოლოგიებში ადამიანს და მის საცხოვრებელს შუაგული ადგილი უჭირავს სამსკნელოვან სამყაროში. ასეა შუამდინარულ, ინდურ, ალთაურ, სკანდინავიურ მითოლოგიებში; ამგვარივე დაყოფა უნივერსუმისა გვხვდება აგრეთვე ხალხურ ზღაპრებში, სადაც შუასკნელი ზღაპრის გმირის სამშობლოა, მაგრამ მას სხვა სკნელებშიც უხდება ყოფა. ადამიანი ცხოვრობს შუასკნელში, საიდანაც მას გზა ეხსნება ორი მიმართულებით – ზეცისაკენ და ქვესკნელისაკენ. ამ გზას, ხშირად სამყაროს ღერძად წარმოდგენილს, განასახიერებს სამყაროული ხე, რომელიც მსჭვალავს სამ სკნელს. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ეს ხე თავისი აღმოცენებით, როგორც ინდრა თავისი სამი გადაბიჯებით, ქმნის სამსკნელოვან სამყაროს. ხის ძირი შუასკნელია, ადამიანის საცხოვრებელი; ხის ფესვები – ქვესკნელი, რომელსაც გველი განასახიერებს; ხის კენწერო ზესკნელის ხატია და მას ფრინველი წარმოგვიდგენს. ასეთია, კერძოდ, შუმერელთა მითოსური ხეები (46,127-9) და სკანდინაველთა იგდრასილი, ბუმბერაზი იფანი (131, 249; 133, 478; 134, 22).

ჩვენს სამყაროშიც დგას ხე, მაგრამ მისი ძირი არ არის საყმოს საცხოვრებელი ადგილი. ხე, ხშირად იფანი, კვრივზეა აღმოცენებული, მის ჩრდილში იკრიბება საყმო საკულტო დღესასწაულებზე და რაც აქ ხდება, ყველაფერი ღვთისშვილის წინაშე ხდება, მის ტერიტორიაზე, მის ეზოში, რასაც ჯვართა ენაზე კარი ეწოდებ-

ბა. საყმო აქ მოდის და მოაქვს თავისი სამსახური იმ იმედით, რომ მას დახვდება ჯვარი – ამ ადგილის პატრონი. საყმო აქ სტუმრად მოდის თავის პატრონთან, როგორც მასპინძელთან. ყმის სტუმრობა და ღვთისშვილის მასპინძლობა ხის ძირას ამგვარად არის გამომხატული ერთ საკულტო ლექსში:

ჩვენის ღვთისშვილის კარზედა ხე ალვა ამოსულაო,
წვერად მაუსხამ ყურძენი, საჭმელად ჩამოსულაო.
მაგის უჭმელი ქალ-ვაჟი უდროოდ დაშაულაო.

საყმო ელის სასწაულს თავისი ღვთისშვილის კარზე, სასწაულს, რომელიც ანდრეზულ ხანაშია დადასტურებული, როცა ხე-ალვა უკვდავების ნაყოფს ისხამდა. ამ ნაყოფის დაგემოვნება ვერ მოასწრეს ადამმა და ევამ, პირველმა ქალ-ვაჟმა, მაგრამ მას ეზიარებიან ქრისტიანულ ხანაში, როგორც ქრისტეს სისხლს, რომელიც სულიერ და ხორციელ სიმრთელეს ანიჭებს მათ. ეს ფუნქცია აკისრია ხის კენწეროზე სასწაულებრივად მოსხმულ ყურძენს.

ალვის ხესთან დაკავშირებული რეალიების საფუძველზე, რომლებიც გვხვდება საკულტო სიმღერებსა და ანდრეზულ პროზაში, შესაძლებელია, ალვის ხის სიმბოლიკის აღდგენა (112). თუ ზემოთ მოტანილ სიმღერაში ალვის ხის კენწეროზე უკვდავების ზიარების ყურძენს ელის საყმო, სხვა სიმღერაში ის ანგელოზების ბუდეა, საიდანაც მათი ხმატკბილი გალობა მოისმის:

ზედ ისხდეს ანგელოზები, მკართ ებნეს ოქროს თბენია.
ისენ წვრილი კმით გალობენ, ყურება სანატრელია (88, №541).

ხოლო ხის იმ ნაწილში, სადაც ძველი მითოლოგიის თანახმად ხთონური სამყარო იგულვება გველისა თუ გველეშაპის სახით, საყმოს მისტიკური თვალი ანუ საყმო მკადრეს თვალით ხედავს მირონით სავსე ქვევრებს, საიდანაც ანგელოზები ანაწილებენ ქრისტიანების უდიდეს სიწმინდეს მთელი ხევსურეთის სალოცავებისათვის საკულტო საიდუმლოს წარსამართავად. მირონი წვეთავს, როგორც ვიცით, ამ ალვის ხიდან და, აჰა, ის იმ სიღრმემდე აღწევს, სადაც ქვესკნელი ეგულვება ძველ მითოლოგიებს. აქ არ არის წყვილიადა, აქ ნათელია; მანძილი წმინდა სინათლის წყაროთი – ანთებული სანთლით იზომება: ცხრა-ცხრა ფეხი სანთელი სჭირდება იქ ჩასვლას და იმდენივე იქიდან ამოსვლას. ეს არის კვლავ ჯვრის სამკვიდრებელი და არა შავეთი, ხთონური სამყარო. ამრიგად, ჯვარს ხის მთელი ვერტიკალი უჭირავს მისი კენწეროდან ფესვებამდე და კენწეროდან მაღლა, მორიგე ღვთის კარამდე. ხოლო ხე – ალვის ხე, მუხა თუ იფანი – დგას კვრივში, როგორც სვეტი, ცისა და მიწის შემაერთებელი.

თუ ალვის ხესა და ლაშარის ბერმუხას ანდრეზულ წარსულში გადავყავართ, თითქმის კულტის გენეზისში, ისტორიული ხანა იცნობს იფანს (შდრ. სკანდინავური მითოლოგიის იგდრასილი – ოდინის იფანი), რომლის გარეშე იშვიათად შევხვდებით ჯვრის კვრივებს. იფანი წმინდაა, მხოლოდ მაშინ, როცა ის ჯვრის ტერიტორიაზეა აღმოცენებული, როგორც ვიცით, ჯვრის იქ მყოფობის ნიშნად.

არა ყველა იფანზე, არამედ მხოლოდ კვრივის იფანზე ხდება საჩინო მკადრისათვის საკრალური რეალობა.

იფანზე ბოინობს ნასახი, საფარველ ჩამოდგებოდა,
მესამსახურე გამძლოთად შუქითა დაადგებოდა (38, №1051).

ნათქვამია ერთ ფრაგმენტულ საკულტო სიმღერაში. „ნასახი“ სრულად „ღვთისნასახი“ ჯვრის ერთ-ერთი სახელწოდებაა – „ღვთისშვილის“ სინონიმი. ლექსში გადმოცემული სურათი – „იფანზე ბოინობს ნასახი“ – გამოხატავს ღვთისშვილის ნათელ და დინამიკურ ბუნებას და იმ სახეს, როგორც ის ეცხადება მკადრეს. ნასახი, რომელიც თავზე დაჰბრუნავს იფანის ჩრდილში შეკრებილ თავის საყმოს, მოსალოდნელია, გაფრინდეს მაღლა, მორიგე ღვთისაკენ, საითკენაც იფანს, ისევე როგორც ლაშარის მუხას, აწვდილი აქვს ტოტები. მაგრამ, როგორც ლექსიდან ჩანს, „მობოინე ნასახს“ საფარველი აქვს დადებული ამ ადგილის საკრალურობისა და საიდუმლოების ნიშნად. საყმომ იცის, რომ აქ რაღაც უხილავი ხდება; და რაც ხდება, იმის სიტყვიერი ხატი გადაეცემა საყმოს. ასევე ლაშარის ზერმუხას ეხდება საფარველი მკადრის წინაშე და არენს თავის საიდუმლოებას, რაც ხატოვნად გაეცხადება საყმოს. ეს ლექსიც მკადრეს მისტიკური გამოცდილების შედეგია, ეს მისი ხილვაა:

ბერი გიორგი მეც ვიყავ, ცას ვები ოქროს შიბითა,
გორაზე მედგა ბერმუხა, ზედ ავდიოდი კიბითა,
ჩემ საყმომთ შამონაზენი ღმერთთან ამქონდა იქითა...

ხე მთლიანად ეკუთვნის ღვთისშვილს, ის მისი გზაა საყმოს საკულტო შესაკრებელი ადგილიდან მორიგე ღვთის კარამდე; ისიც შეიძლება ითქვას, რომ ხე ღვთისშვილის, ანუ ჯვრის ტანია, რომელიც მიწიდან ზეცამდეა აზიდული; ის, როგორც სვეტი, ცისა და მიწის შემაერთებელია. აქედან ჩანს, რომ მას უჭირავს შუასკნელი ადამიანურ და ღვთაებრივ სამყაროს შორის.

ყოველი ხიდან, რომელიც ჯვრის ტერიტორიაზე დგას, იწყება ეს გზა, ჯვრის გზა. ეს არის ხის ძირი, რომლისკენაც მიემართება ყმა „სამსახურით“ (საკლავით) თავისი სოფლიდან, თავისი კარიდან. ხოლო მისი სოფელი, მისი კარი ნალახი ადგილია; ყველაფერი – წუთისოფლის ავ-კარგი, რაც ხდება, აქ ხდება. როცა დღესასწაულის უამი დგება, ყმა ჩამოიფერთხავს წუთისოფლის მტვერს და იწმინდება იმისათვის, რომ ღირსი გახდეს ჯვრის კარის დალახვისა, რადგან ჯვრის კარი წმინდა ადგილია. ამ წმინდა ადგილზე ერთად მოდიან ყმა და მისი ცხვარი, მისი სამსახურის ცოცხალი განსახიერება, მისი ხორცშესხმული სამსახური. გარედან ისე ჩანს, თითქოს ადამიანს მოჰყავდეს აქ პირუტყვი. მაგრამ სინამდვილეში, თუ ჯვრის მხრიდან გამოვიხედავთ ჯვრის კარზე ამომავალ მლოცველებისკენ, მივხვდებით, რომ სწორედ ცხვარს მოჰყავს თავისი პატრონი, რომელიც ამ სამსახურის გარეშე ვერ წარუდგება ჯვარსა და ხუცესს. ყმა ცოდვილია, ცხვარი – უცოდველი. უცოდველი იტვირთავს თავისი ცოდვილი პატრონის განმწმედელის როლს. ამ პირუტყვით, უფრო მისი სისხლით, მოიპოვებს ის ჯვრის კარზე ამოსვლის უფლებას.

არის კიდევ უფრო წმინდა ადგილი, სადაც მოუწევს ყმას ასვლა თავისი გამომსყიდველის სამსახურით: ეს არის მთაწმინდა. მთაწმინდა წმიდათა წმიდაა, აქ ყმას და მის „გამძლოს“ – საცხოვარს დახვდებათ ზღურბლი, რომლის მაღლა იწყება ღვთისშვილის გზა მიღმურისაკენ, სადაც უკვე მორიგე ღვთის საუფლოში, მის კარზე წარდგება ღვთისშვილი თავისი ყმის სამსახურით.

მთაწმინდა

ფშავის ხევში სამი მწვერვალი ატარებს *მთაწმინდის* სახელს. არსებობს ცაბაურთის მთაწმინდა, ჭიჩოს მთაწმინდა, ახადის მთაწმინდა. მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია პირობითად ვუწოდოთ მთაწმინდა სხვა მწვერვალებსაც, რომლებიც დაჰყურებენ თავ-თავიანთ საყმოთა ტერიტორიას და სადაც მათი სამთო სალოცავია დასაბამიდან. ეს ის ადგილია, სადაც პირველად დაარსდა ჯვარი, ამიტომაც ის ყველაზე კვრივი ადგილია; იქ ასვლა ევალება ყმას „მუხლის დასაღლელად“, მუხლის დაღლა კი არის მისგან ატანილი მსხვერპლი მწვერვალზე წმინდა საკლავთან ერთად. სადიდებელში ჩირდილის (ხევსურეთი) წმინდა გიორგის ჯვარი (ანუ „ქვენა ჯვარი“) ამგვარად იწოდება: „საჩალეს სვეტად ჩამოსული, სამკიბალ(ს) შუქის დამკრავი“ ამ ფრაზაში ლაკონიურად, მითოლოგიური სახით არის გადმოცემული ჯვრის დაარსების ანუ ჯვარჩენის მისტერია. საჩალე ჩირდილისა და კიდევ სხვა ჯვართა პირველჩენის ადგილია, ის მათი მთაწმინდაა. სვეტად ჩამოსულმა ჯვარმა ოდესღაც, საკულტო ცხოვრების დასაბამში, რომელიც საყმოს პრეისტორიაშია საგულვებელი, თავისი გამოჩენით წმინდა ჰყო მთა, აქცია რა ის სინაიდ, სადაც მოსეს გამოცხადა თავისი ხალხის უფალი ჭექა-ქუხილში. ჩვენც ვიცით, რომ ჯვარი ეტანება მაღალ მწვერვალებს, როგორც მეხი; ჩვენ ეს დავინახეთ კარატის ჯვარჩენის ანდრეზის მაგალითზე. ის, როგორც მეხი, ეცემა უმაღლეს მწვერვალს და მისი შუქი ანათებს ქვემოთ არემარეს. საჩალიდან წამოსულმა შუქმა დაჰკრა სამკიბალს და მთაწმინდის სიწმინდეს აზიარა იგი; სამკიბალი კი ადგილია სოფელ ჩირდილის ტერიტორიაზე, სადაც ჯვარია დაარსებული.

ასევე მათურის მთავარანგელოზზე ამბობენ, რომ ის სვეტად ჩამოსულა საყაჭის წვერზე, აქედან გამოფრენილა და „ქუსლი მოუკრავს“ ეკლესიაში (ადგილის სახელია), სადაც კვრივში ჩამარხულა (38, №25502). საყაჭის წვერი მათურის საყმოს მთაწმინდაა.

ყოველ მთაწმინდას აქვს თავისი წმინდა წარსული, რომელიც დღემდე ფრაგმენტულად შემორჩა საყმოს მეხსიერებას. ის, რაც დღეს შეიძლება შეიკრიბოს საყმოში, არის მხოლოდ ნაშთი ერთ დროს არსებული წმინდა ანდრეზისა, რომელშიც დაცული იქნებოდა მთაწმინდაზე კულტის, საკულტო ცხოვრების დასაბამის ამბავი. აი, გადმოცემა ჭიჩოს თემის მთაწმინდაზე, როგორც ის ვ.ბარდაველიძეს აქვს ჩაწერილი:

მთაწმინდა არის სულ მაღალი მთა, მისრიანთ და ჭიჩოელთ ზევით, სულ მაღალი მწვერვალი. თითქმის იქ თოვლი მკათათვეშიც არის და მარიამობის თვეში

ახალსაც ჩამოსთვოს. როგორც გადმოგვცემენ, აქ ყოფილა ერთი ბერი, ზამთარ და ზაფხულ იქ უცხოვრია. ჰქონია პატარა სამლოცველო ეკლესიის მსგავსი და თვითონაც თურმე შიგ ცხოვრობდა. მისი სამლოცველოს ხეები და ფიცრები ისევ არისო ფიცრებიც და ხეებიც ისეთი წითელია, როგორც ცხვართ სისხლით. პური ამ ბერებს ალბათ ზაფხულში მიჰქონდათ სამყოფი, თორემ იქ ზამთარში მისვლა ყოვლად შეუძლებელიაო. იქ ერთი ქვევრი ყოფილა, არ ვიცით წყალი იქნებოდა შიგ, თუ ღვინოო. იმისი სახელი დავიწყებულია. დავიწყებულია სალოცავის მფარველი ანგელოზის სახელიც, ხოლო მთაწმინდას ეძახიან და იმ ბერის ნადგომში კაცის მისვლა არ შეიძლებაო (5, 179).

მთაწმინდა და იქ მცხოვრები მარტოსული ბერი წმინდა ანდრეზის საუკეთესო ელემენტებია, მაგრამ ანდრეზი თითქოს დავიწყებულია, მაშინ ტრადიციაც გაწყვეტილია; თუმცა მთაწმინდას, ვითარცა წმინდა ბერთა სამყოფელს, სიწმინდე მაინც შერჩენია, რაც იმას ნიშნავს, რომ ტრადიცია რაღაც სახით, საფარველდადებული ან ფარული დინებით, განაგრძობს არსებობას. სიწმინდე ძლიერად და ღრმად არის ჩაფხვნილი მის ნიადაგში და მისი მიწა ატარებს სიწმინდის კვალს, რაც სამუდამოდ შერჩა მის სახელწოდებას. ზემოთ მოტანილი გადმოცემა თუმცა ფრაგმენტულია, მაგრამ ის შეიცავს მთაწმინდის საერთო ანდრეზის მნიშვნელოვან ელემენტებს, რომელთა შინაარსი შეიძლება სხვა მონაცემების მეშვეობით აღდგეს. როდესაც ლაპარაკია იმაზე, რომ ბერები მთაწმინდაზე ზამთარ-ზაფხულ ცხოვრობენ, ჩვენს ცნობიერებაში აღდგება მარადიული გაზაფხულის (თუ ზაფხულის) ხატი: მთაწმინდა ისეთი ადგილია, სადაც ან მარადიულად გრძელდება ზაფხული, ან ზამთარი არ ავლენს პირქუშ ბუნებას. ცროლის მთაზე, რომელიც უკან-ხადუს (ხევსურეთი) სანების სამთო სამკვიდრებელია, გადმოცემის თანახმად, ზამთარში „სიცივე არ სცოდნივ, ისეთ თბილ ყოფილაისაც ხალხივ, რო მთელ ღამესაც ოფლ გადაზდიოდისაც“ ასეთივე სასწაულებრივია სტარუნის მთა (სვანეთში), სადაც ძველთაგან აგებული ჯგრაგის საყდარი მდგარა და თოვლი და სიცივე არ სცოდნია, მარადიული ზაფხული ყოფილა (59, 37).

ზემოთ მოტანილ გადმოცემაში ლაპარაკია პურზე, რომელიც ბერებს ზამთარ-ზაფხულ სამყოფი ჰქონიათ. ამ პურთანაც სასწაული უნდა იყოს დაკავშირებული: მართლაც, ჭიჩოს მთაწმინდის ანდრეზში, უფრო სწორად, დაკარგული ანდრეზის ფრაგმენტში, ნათქვამია, რომ ერთ ხევისბერს მთაწმინდაზე ერთი ნაჭერი პურის ამარა გამოუზამთრებია: რამდენსაც მოსტეხდა ამ პურს ნაჭერს, იმდენი ემატებოდა.

მთაწმინდაზე ორი ქვევრის არსებობას მივყავართ ქრისტიანული სარწმუნოების ერთ-ერთ მნიშვნელოვან საიდუმლოსთან, რომელიც, შეიძლება ითქვას, საკულტო ცხოვრების ცხოველმყოფელი წყაროა: ერთში ზედაშეა, მეორეში – წყალი, ზიარების აუცილებელი ნივთიერებანი. მაგრამ ის წყალი, რომელიც ზიარების ელემენტად გროვდება ერთ-ერთ ქვევრში, არ არის ჩვეულებრივი წყალი; ის უკვდავების წყალია, რომელიც ახადის მთაწმინდის ანდრეზის თანახმად კლდიდან მოსჩქევს, როგორც მაცხოვრის განგმირული ფერდიდან.

ყოველ მთაწმინდაზე, საყმოს ჩვენებით, ბერთა ნასახლარებია, დახავსებული მუხის ფიცრები ან „ცხვართ სისხლის“ ფერი ფიცრების ნაშთი, რასაც ვერავინ ეკარება, როგორც ბუნრეულს. ყოველი ნასახლარი კვრივია, მაგრამ კვრივზე კვრივია ის ბუნრეული ადგილი, სადაც წმინდა ბერებს უცხოვრიათ ოდესღაც: ეს წმინდა მიწაა, რადგან აქ არის რელიგიის დასაბამი; ეს არის საყმოს სინაი, როგორც ითქვა, სადაც მოსემ მიიღო რჯულის გამოცხადება, რის ნიშნადაც შემოისაზღვრა მისი ძირი, როგორც აკრძალული ზონა (ეს იყო, თუ არ ვცდები, პირველი კვრივის ჩენა საღვთო ისტორიაში): „მოერიდეთ მთაზე ასვლას და ნუ მიეკარებით მის კალთებს. ვინც კი მთას მიეკარება, ვერ გადაურჩება სიკვდილს“ (გამოსვლ. 19:12).

მთაწმინდა ძველი და ახალი აღთქმის რელიგიებში ამქვეყნიური სამოთხის ხატია; აქ ამოდის, აქ იკრიბება სამოთხიდან განდევნილი ადამის შთამომავლობა. ჩვენი მთაწმინდებიც ატარებენ ამ საყოველთაო, მსოფლიო მთაწმინდის ანუ სამოთხის ნიშნებს; მთაწმინდა დაცულია დრო-ჟამის გამანადგურებელი მოქმედებისაგან, აქ არ შემოულწევია წუთისოფლის ანუ ბუნების კანონებს; აქ სრული შესაბამისობაა ადგილსა და ამ ადგილზე მცხოვრებ ბერებს შორის – ორივენი სიწმინდით არიან მოხილნი. აქ უნდა გავიხსენოთ თამარის სამეფო, რომელიც აგრეთვე სამოთხის ხატს ატარებს: თამარს ტახტი მაღალ მთაზე უდგას და იქიდან განაგებს თავის სამეფოს. მაღალ მთაზე მარადიული გაზაფხულია დასადგურებული, განხორციელებულია საკრალური ქრონოტოპოსი: მაღალი ადგილი – წელიწადის მაღალი დრო: ადგილისა და ჟამის საკრალური ერთიანობა (43, 156); გაზაფხული – წელიწადის დროთა დედოფალი ბატონობს უმაღლეს მწვერვალზე და ეს იმის გამოა, რომ თამარს დრო-ჟამისა და ტაროსის მომტანი ფრინველი ჰყავს დატყვევებული. თამარი, მსგავსად მთაწმინდის ბერებისა, სასწაულში ცხოვრობს და არ ემორჩილება ბუნების კანონებს, ის წუთისოფლის გარეთ დგას. მაგრამ საკმარისია თამარი ბარად ჩავიდეს, რომ ფრინველმა თავი დაიხსნას და გაზაფხულის დედოფალმა დატოვოს ტახტი, თამარის სამეფოში ზამთარი დადგეს. ასევე იცვლება ტაროსი სტარუნიშის მწვერვალზე. თუმცა სვანურ თქმულებაში სამოთხის დაკარგვის მითოსი შემოფარგლულია კერძო-საგვარეულო ისტორიით, მაგრამ ამის სანაცვლოდ მასში რელიგიური მომენტი მონაწილეობს: ჯგრაგის მულზონმა (წმინდა კაცმა, სიტყვიდან „მონაზონი“), რომელიც თავისი ხალხით სტარუნიშის მაღალ მთაზე ჯგრაგის ეკლესიის გვერდით სახლობდა, ვერ დაიცვა მისთვის მიბარებული სკივრი, რომელშიც ზამთრის მომყვანი ფრინველი იყო გამოკეტილი; ფრინველი ამოფრინდა სკივრიდან და სტარუნიშის მწვერვალზე პირველად მოვიდა თოვლი. მულზონი თავისი საგვარეულოთი იძულებული შეიქნა დაეტოვებინა სტარუნიში და ბარად ჩამოსულიყო. როგორც თამარის, ისე სტარუნიშის თქმულებაში მკაფიოდ იკითხება მითოსი ადამიანის დაცემისა, მისი განდევნისა სამოთხიდან.

რა მოხდა მთაწმინდაზე? მთაწმინდაც დაიკარგა ადამიანისათვის და მიუწვდომელი შეიქნა. ბერები გადაშენდნენ იმ სასწაულებთან ერთად, რომლებიც მათ ცხოვრებას ახლდა. მარადიული გაზაფხული, უკვდავების წყარო, ზედაშის ქვევ-

რები, დაუღვეველი პურის არსებობა – ეს იყო უმაღლესი რელიგიური ცხოვრებისა და სიწმინდის გამოხატულება. მთაწმინდაზე შეწყდა ეს ცხოვრება და ამის მიზეზად ანდრეზი სიწმინდის დაკლებას მიიჩნევს. ანდრეზი გვეუბნება, რომ ადამიანი დაეცა, რის გამოც მისთვის დაიკარგა სამოთხე მთაწმინდაზე. მაგრამ ის არ გამქრალა, ის არ შთაუნთქავს წუთისოფელს; ის, მართალია, ფიზიკური თვალით არ იხილვება, მაგრამ ცოცხლობს მკადრეთა და რჩეულ პირთა ხილვებსა და იღუმალ გამოცდილებაში, რადგან, მსგავსად ჯვრის საიდუმლო განძისა, მასაც საფარველი აქვს დადებული.

სამაგალითოდ მოგვყავს უკანხადუს სანების მთაწმინდის – ცროლის წვერის ანდრეზი, როგორც ის ალ. ოჩიაურს აქვს ჩაწერილი:

წინავე ცროლს ყოფილ დარბასიც, საქვაბეიც სანების ჯვრისაი. იქ უდენავ კადუელთაც, კალათონელთაც ზამთარ-ზაფხულ სადღეობოდ. იქ წასულს ხალხსაც არც სციოდისაო-დ' არც ზვავ მაუვიდისაც. იქ ტყე არ ასა-დ' ზამთრის შეშა ვერცაით უზიდავ' კორციე უცეცხლოდ დუღდისაც დარბასშიაც. საკლავ რო მიგვევანდისაც, თოვლზედ ისრ გაიარისაც, რო თოვლ არ გაუტყდისაც. იქ წასაყვან საკლავი ხალხს წინ თუ დაუდგისა-დ' თაო შაკდის ცროლს ზამთრის. სხვაკან რო ქარბუქე იყვისაც, იქავ თბილ იყვისაც, როსაც დღეობა იქნებოდ. იქ ყოფილ გამართულ ყველაი – ქვაბი, საქვაბე, დარბასი, სუყველაი. წელიწადში (ახალ წელს) მეკველეთაც იქ უდენავა-დ' მანამდენ იქით მეკველენ არ მავიდოდეს, ხალხ შინ ყოფილას პატიმარი მეკველეთ მიხქონივ მარტო სანთელი-დ' ლამე იქ უთენებავის. სიცივე არ სცოდნივ. ისეთ თბილ ყოფილაისაც ხალხივ, რო მთელს ლამესაც ოფლ გადაზდიოდისაც. კელ მიგებლათავ, ქვაიც თბილ იყვისაო-დ' მიწაიცაც. მიხქონებეივ სეფეები როგორც მეკველეთ წესი ასა-დ' სეფეებზე დაკრულ სანთლებსაც თაოდ გაეკიდისაც. თუ ვინ ან წმიდად ნამყოფ არ მივიდაო-დ' ან სოფელიჩი ნამყოფს ნალალატარ რა ვისად ექნებოდ, იმის სანთელს არ მეეკიდისაც ცეცხლიო-დ' მთელ მეკველენ თუ მასთხოვდეს მადლსა-დ' შეახვეწებოდდეს სანების ჯვარ რახან მავიდისაც, განათდისაც იქაობაივ, თვალით კი ვერაი ვნახიდითაც, სცოდნივ წინათ, ნახისაც ან მკადრემაო-დ' ან ხუცესმაოდ, იმას გამაუცხადისაც თავის ბრძანებაი. მაშინ ძალიან წამება ყოფილას, ძალიან სიწმიდე მემრ ის წამება თანთან დაიკარგ, აღარ სწამს ხალხსა-დ' ხთიშვილიც თანთან ახკდ. აღარც კორცმ დაიწყ უცეცხლოდ დუღილი, აღარც სანთლებს ეკიდებოდ ცეცხლი. ხალხსაც სციოდა-დ' ქარბუქისგან ველარ დადიოდესა-დ' დაანებეს თავი წვერს სიარულსა-დ' გააჩინეს დაბლა სალოცავი იმის მემრ მაიკარგნეს დარბასი, საქვაბეიც ცროლ, რო აღარც ვინ იცის სად იყვნეს, ვერც ვინ მიდიოდ იქ, სადაც ეჭვი იყვად მაინც ამობდეს, რო საფარველ დაედვავ (62, 203-4).

ანდრეზში აღწერილია სასწაულები, რომლებიც ატარებენ ამქვეყნიური სამოთხის ნიშნებს, ამავე დროს გვიხატავენ საყმომს რელიგიურ ყოფას მის უმაღლეს არსობრივ განსახიერებაში. აქ გადმოცემულია კულტის პირველსახე, მისი შეურყვნილი მდგომარეობა და ყოველივე ეს ყმათა რწმენაზე და სიწმინდეზე დგას. სიწმინდისა და რწმენის დაკლების შედეგად სასწაულები წყვეტს მოქმედებას ცროლის წვერზე და საკულტო ნაგებობებს, როგორც გრაალის თასს ან უწმინდეს განძს რასმე, საფარველი ეფარება. ეს კი იმის იმედს იძლევა საყმომს შეგნება-

ში, რომ ეს ყველაფერი – წმინდა წარსული საბოლოოდ არ გამქრალა და ოდესმე მაინც იჩენს თავს. საყმომ მუდამ ელის ჯვარჩენას, ის ელის აგრეთვე საკრალური წარსულის შემობრუნებას. არ არსებობს დაფარული, რომ არ გაცხადდეს. ეს ხომ მის რწმენაზე და სიწმინდეზე დამოკიდებული. ეს იცის საყმომ. აი, ეს პრინციპი – დაფარულის საბოლოო გაცხადება – უდევს საფუძვლად ანდრეზს გუროელ მონადირეზე, რომელიც სიკვდილ-სიცოცხლის მიჯნაზე მიღწეული, შეიქნა მხილველი საყმოს საკრალური წარსულისა. გრძელდება ცროლის წვერის „მთაწმინდის“ ანდრეზი ალ. ოჩიაურის ჩანაწერით:

ერთ მენადირეს გუროელს კანანათ მანგიას დაღამებიყვ ნადირობაჩია-დ' უჩინ ღამე ყოფილიყვა-დ' არ სცოდნიყვ, სად იყვ. მისულიყვა-დ' ეს ღგონებიყვ. შასულიყვ ღამითა-დ' ღამდგარიყვ. სიზმარჩი მაშჩვენებიყვ კაცი. თაოდაც თეთრი იყვა, რო თვალთ არ იყრიდავ. მათრაკ ეჭირავ კელშიაო-დ' წამამკრავ მათრაკის წვერივ – შენავ აქ რა გინდოდავ, რაად შამახვიდვი აქავ. ამავე ღამეს უნახავ სიზმარში თავის ვერძი ოთხრქაი. უთქომ სიზმარში სხვა კაცს, რო ევ ვერძივ აქ უნდა მაიყვანაო-დ' დახკლავ. რო გამალვიძებივ მანგიას, ისით თბილად ვიწვევივ, რო ოფლ გაღამდიოდაო-დ' გათენებულიყვა კიდევა. ამდგარ მაშივა-დ' მაუთხოვა მადლი-დ' შაუთქომ ის ოთხრქა ვერძი, რო ზაფხულის აქ მავიყნაო-დ' რო კარგად გასინათლებულა, დაუაზრეიო-დ' დარბასში სადამ კი ვწეორავ, თქვის მანგიამ. ყველა იყვა გაწყობილივ სკამებივ, საცეცხლურივ, საკიდელივ, ზედგანიც იყავ. სუყველა გამართულობა იყვა სპილენის ქვაბ-ტაბლებივ. გაკვირვებულ დავრჩივ, აქ მავსულორავ. გამასულ იქითაო-დ' უნახავ მეორე კარნი შასავალნი. შასულა-დ' აქ საქვაბე ყოფილ გამართულ, ქვაბ-საკიდელი. დიდ სალუდე ქვაბი, შეშანიც იქავ იყვნესავ ქვაბის ძირჩიავ მაპატივივ, რო შენს კარჩია-დ' კამალაში შამავკარდნილორავ ღამის სიბნელის გამოთაო-დ' ათენგენას ჩემი ოთხრქაით ვერძით შამავკლებივ (62, 205-6).

სიზმარი და ცხადი გადადის ერთმანეთში და ეს ორი მდგომარეობა ქმნის მონადირის, ვითარცა მკადრის, გამოცდილებას. ჩვენ ვიცით, რომ მონადირენი ხშირად ჯვარჩენის მოწმენი არიან: ისინი აღმოაჩენენ ჯვრის ნიშნებს და ახალი ჯვარი მოაქვთ საყმოსათვის. ეს იმის გამოა, რომ მონადირე თავისი მოწმიდარობით თითქმის მკადრის სტატუსს აღწევს. ამ ანდრეზში კი ვხედავთ, რომ მის წინაშე გარღვეულია წუთისოფლის სინამდვილე და საკრალური წარსული აჩენს თავის რეალიებს, როგორც იმ ლეგენდურ მკადრეთა წინაშე, რომელნიც ღვთისშვილებს სულით აღტაცებული დაჰყავდათ ჯვრის საფარველდადებულ სიწმინდეთა სახილველად. საფარველი, რომელიც ადევს დიდი ხნის წინათ გაუქმებულ საკულტო ნაგებობებს, ნიშნავს, რომ საკრალური სინამდვილე განაგრძობს არსებობას თავის განსაკუთრებულ დრო-ჟამში და შენახულია იმ სახით, როგორი სახითაც ის მოქმედებდა წარსულში (მონადირემ იხილა არა ნაშთები, არამედ დაუზიანებელი, მრთელი სინამდვილე კულტისა) და რომ იქ შეღწევა და იქიდან ამბის გამოტანა შესაძლებელია; იმ სინამდვილის თვითმხილველი და განმცდელი მკადრე თუ მონადირე საკუთარი განსაცდელისა და გამოცდილების საფუძველზე ქმნის მთაწმინდის ანდრეზს. მხოლოდ ამ გზით იქმნება ანდრეზი და იძენს საყოველთაობას.

საყმომ და განძი

აქ ფშავსა შინა არს ეკლესია ლაშასაგან აშენებული, რომელსა შინა არიან მრავალნი ხატნი და ჯვარნი ოქრო-ვერცხლისანი, ჭურჭელნი და წიგნნი, და უწოდებენ ლაშას ჯვარს, და აქუთ სასოება მას ზედა ფრიად, რამეთუ ვერცა ფშავი, ვერცა ჰევსური, უკეთუ იშოვნოს ოქრო ანუ ვერცხლი, ვერარაიდ იხმარებენ თავისად, არამედ მიუძღვნის ლაშას-ჯვარსა (751, 533).

ვახუშტი ბატონიშვილის ეს სიტყვები ზუსტად ახასიათებს ფშაველ-ხევსურთა და სხვა კუთხის საყმომების დამოკიდებულებას ნაპოვნი განძისადმი. განძი ჯვარს ეკუთვნის, ისევე როგორც მისი საკუთრებაა ის ტერიტორია, სადაც მკვიდრობს საყმომი. ჯვარმა საყმომს ტერიტორია მოუპოვა, დევებს გამოჰკლიჯა მიწა-წყალი და ადამიანებს გადასცა; ამიტომაც ყველაფერი, რაც კი ამ მიწა-წყალზე მოიპოვება, ჯვრის საკუთრებაა. ამ ჭეშმარიტების საუკეთესო გამოხატულებაა კვრივი ადგილების არსებობა საყმომს ტერიტორიაზე. ადრე ითქვა, რომ საყმომს ტერიტორიის ნებისმიერი ადგილი პოტენციურად ატარებს კვრივის გამოვლინების (კვრივიჩენის) შესაძლებლობას. და აი, ასეთი შესაძლებლობა თავის განხორციელებას პოულობს განძის გამოჩენის სახით. მელიადე წერს: „განძი არის საკრალურის – აბსოლუტური რეალობის გრძნობადი ხატი“ (154, 135).

როგორც ჯვარს ჰყავს თავისი უნჯი ყმანი, უნჯი საყმომი, ასევე მას აქვს განძი, ნივთიერი ფასეულობის სახით (ძვირფასი ლითონები, ძვირფასი სამსახურებელი ჭურჭელი და სხვ.); „უნჯი“ და „განძი“ სინონიმებია; ზოგიერთ საყმომში ღვთისშვილი იწოდება „უნჯის ყარაულად“ ან „უნჯის ანგელოზად“. უკანნადუს მთავარი ჯვარი მოიხსენიება, როგორც „საჯანგეს უნჯის ანგელოზი, გმირი სანება“ (62, 56); ასევე ქმოსტისა და ლულის კოპალა იწოდება „უნჯის ანგელოზად“ (6, 103, 107); შატლიში ერთ-ერთ ჯვარს ასე მიმართავენ: „ლალ განძის ანგელოზო“ (6, 75).

ჯვარი პატრონობს, ყარაულობს თავის საყმომსაც და განძსაც, რომელიც თავის მხრივ, როგორც კვრივი მატერიის უმაღლესი გამოვლინება, ღვთისშვილის ერთ-ერთი ნიშანია.

ამიტომ არის, რომ „ვერცა ფშავი, ვერცა ჰევსური, უკეთუ იშოვნოს ოქრო ანუ ვერცხლი, ვერარაიდ იხმარებენ თავისად, არამედ მიუძღვნის ლაშას-ჯვარსა“. ვახუშტისეული დანასიათება ფშავ-ხევსურთა იმითაც არის საგულისხმო, რომ იგი გვიმხელს განძის საკრალურ ასპექტს. ამ საკრალურობის შეგნების ძალით ყმას ეკრძალება განძეულის გამოყენება საყოფაცხოვრებო საჭიროებისათვის: ის წმინდაა და მხოლოდ და მხოლოდ ჯვარში უნდა ინახებოდეს და ჯვრის სამსახურს ხმარდებოდეს. ეს შეუვალი კანონია ჯვრის საყმომში. და არა მარტო ჯვრის საყმომში. „თუ ვინმე მიწაში რაიმე სამკაულს იპოვნიდა, ეკლესიაში მიჰქონდა და იქ ხატთან დებდა; ადასტურებს ამ ჩვეულებას ს.მაკალათია ქსნის ხეობაში (52, 8). ამ დაუწერელ კანონს, რომელსაც როგორც თავისთავად ცხადს, ასრულებს ჯვრის ყმა, აკრძალვის სახით ვხვდებით საეკლესიო სამართლის დოკუმენტში „დიდ სჯუ-

ლის კანონში“: „ჭურჭელთა ოქროსა და ვერცხლისათა და ტილოთა ნულარამცა ვინ მიიხუეჭს საკმარად თვისსა, რამეთუ უსჯულობა არს“ (21, 146).

როგორც ყველა საკრალურ რეალობას, განძსაც საფარველი აქვს დადებულ; ის მიუწვდომელია რიგითი ყმისათვის; ის საიდუმლოებით არის მოცული და ამ ვითარების გამოხატულებაა ჯვრის განძის სამალავების არსებობა. ის დაფარულია არა მხოლოდ გარეშე თვალისათვის და არა მხოლოდ მპარავის შიშის გამო, არამედ თვით საყმოს თვალისთვისაც, რომელსაც მისი ხილვა მხოლოდ დიდ დღესასწაულებში შეუძლია. ადამიანის მიერ დაწესებული სამალავი წარმოადგენს ჯვრის მიერ თავის საგანძურზე დადებული საფარველის იმიტაციას. რა მიზეზითაც არ უნდა შემოღებულიყო სამალავები ჯვრის განძისათვის, ეს იდუმალება, რასაც განძს ანიჭებს სამალავი, განძის არსებითი, მიუცილებელი თვისება შეიქნა. ჯვრის განძი საყმოს ვერ წარმოუდგენია სამალავის გარეშე, რომლის ადგილსამყოფელი საყმოსი მხოლოდ ორმა კაცმა შეიძლება იცოდეს. ეს ორი კაცი ჯვრის დანიშნულია ამ სამსახურში. მათ ეწოდებათ *მეგანძურები*. აქ, სხვათა შორის, უნდა შევნიშნოთ, რომ არსებობს უთუო კავშირი მეგანძურის დანიშნულებასა და გუდანის ჯვრის საყმოს ძირეულ სახელწოდებას შორის: გუდანის ჯვრის საყმოს ეწოდება *სამეგანძურო*, ალბათ, იმის ნიშნად, რომ ის, როგორც თავისი ჯვრის უნჯი ყმა, ჯვრის განძის მცველია; სახელწოდება თითქოს გვაუწყებს, რომ მთელი საყმო მაგანძურებისგან არის შემდგარი, თუმცა ისტორიულად და რეალურად განძთან სიახლოვის პრივილეგია ჯვრის მიერ არჩეულ რამდენიმე პირს აქვს მინიჭებული.

განძი, როგორც საკრალური რამ, გარეშეთაგან ხელუხლებელი და მიუწვდომელი უნდა იყოს. ის არ უნდა ჩანდეს, ის საიმედოდ უნდა იყოს დაცული და დაფარული; არ უნდა ჩანდეს მიწის ზედაპირზე, არ უნდა იყოს გამოქვეყნებული ამ სიტყვის პირველადი მნიშვნელობით. როგორც საიდუმლო, ის მიწაში მარხია და არ უნდა ენახებოდეს მზის ნათელს, როგორც მზეთუნახავი. ამიტომ განძის მითოსური ადგილსამყოფელი მიწისქვეშეთია ან მდინარის ფსკერი (როგორც, მაგ., ნიბელუნგთა ოქროსი), ან გამოქვაბულები, ხელოვნური თუ ბუნებრივი, მიტოვებული ნასახლარები და ნაციხვარები, სადაც ამქვეყნიური ყოფა-ცხოვრება კარგა ხნის შემწყდარია. განძი დაფარულია, მაგრამ არ არსებობს დაფარული, რომ საბოლოოდ არ გამოცხადდეს. ოღონდ დაფარული ყველას არ გამოეცხადება, განძი ყველასათვის არ იჩენს თავს. ძველ ეპოსებში ძიება განძისა, მისი ხილვა და მოპოვება განსაკუთრებული წარმოშობის გმირთა ხვედრია. ხშირ შემთხვევაში ეს ეპიზოდი ძირითადი გამოცდილებაა მათ ცხოვრებაში. შემთხვევითი არ არის, რომ „გილგამეშინის“ პროლოგში საგანგებოდ არის ნახსენები „საუნჯის მიგნება და დაფარულის გახსნა“ (აქ „საუნჯე“ და „დაფარული“, როგორც ვხედავთ, სრულიად იდენტური რეალობებია). გერმანულ-სკანდინავიური მითოსის სიგურდ-ზიგფრიდი თავის სახელოვან თავგადასავალს სწორედ განძის ხელში ჩაგდებათ იწყებს, თუმცა განძის ფლობა მისთვის ტრაგიკული აღმოჩნდება. აქედან უნდა დაგვეცვნა, რომ სიგურდი თუ ზიგფრიდი და ნებისმიერი ეპოსისა თუ მითოსის

გმირი, რომელსაც ლუპავს ოქრო, არ არის მისი ჭეშმარიტი პატრონი. ფარნავაზმა მიაგნო უხსოვარი დროის განძს და ამ განძმა გაამარჯვებინა მას, რადგან ის იყო შთამომავალი „თავთა მათ ქართლისათა“.

ჩვენი საყმომების ანდრეზებში განძის ძიება, როგორც წესი, ჯვრის მიერ არის შთაგონებული. ჯვრის რჩეულნი – მკადრენი მიდიან ჯვრის დავალებით სახიფათო ლაშქრობაში განძის წამოსაღებად, რომელიც დევების საკუთრებაშია (ან, შესაძლოა, დევებისგან იყოს მიტაცებული და მისი დაბრუნების დრო დგება). მკადრე თავს სწირავს ჯვრის დავალების შესასრულებლად, ის საფრთხეში იგდებს სიცოცხლეს, ძლევს შიშს, რომელიც მას ეუფლება იმ უცხო, არაადამიანურ სამყაროში მოხვედრისას, როგორიც შეიძლება იყოს დევთა სახლი, სადაც დევების ქორწილია, ან ქაჯთა ციხის ნანგრევები, „ციხეი ქაჯთა ძველებური, ეხლა ყორენი. იქით ამასატანებ თვალებ ასავ, უთქომ გახუას, ჯვარ მეუბნებისავ, იალ-გუნდებიავ“.

მკადრეს განსაცდელი

თუ განძის ქონა აუცილებელია ჯვრისათვის, მკადრისათვის, რათა ის ჯვრის მკადრე იყოს, აუცილებელია განსაცდელი, რომელიც დაკავშირებულია განძის ხილვასთან და მოპოვებასთან. ეს განსაცდელი, რომელშიც მისი სიცოცხლე ბეწვზე ჰკიდია, სადაც ის სიკვდილ-სიცოცხლის მიჯნამდეა მისული, შეიძლება ითქვას, არის მკადრეობის სკოლა და მან ეს უნდა გაიაროს, თუ სურს, რომ იყოს მკადრე. მან უნდა გადააბიჯოს ზღურბლს იქით და გადავიდეს სხვა სამყაროში, ჯვრის სამყაროში. მას შემთხვევა ეძლევა, აღმოჩნდეს საფარველახილი განძის წინაშე ანუ, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, უხდება გარეშეთათვის უხილავის ხილვა. ადგილი, სადაც კაცმა უნდა იხილოს განძი, განსაკუთრებული ადგილია; ის, შეიძლება ითქვას, არც კი ეკუთვნის იმ სივრცულ სინამდვილეს, რომელშიც ცხოვრობს საყმო. მისი განსაკუთრებულობა, რაც ახასიათებს კვრივს, დაუყოვნებლივ იჩენს თავს, როგორც კი ადამიანი გადალახავს მის ზღურბლს. ყველაზე გავრცელებული ადგილი განძის ჩენის ადგილთა შორის ძველი ნაცინვარებია. მათი მხოლოდ არსებობაც კი წარმოშობს თქმულებებს, რომლებიც შეიძლება სრულიადაც არ ასახავდეს სინამდვილეს, რაიმე კავშირს რეალურ ვითარებასთან. თითქმის ყველგან, სადაც კი ნაცინვარია, მის მეზობლად მცხოვრების შეგნებაში ის რაღაც საიდუმლოს ინახავს, რაც ხშირად განძის სახით არის წარმოდგენილი.

ნაცინვარი ყველაფრიანად, რასაც ის ინახავს, უხილავ-ხილულიანად, არა მხოლოდ სხვა სივრცეში მდებარეობს, არამედ ის სხვა დროშია მოქცეული. ეს ადგილები, რომლებიც სოფლის ზემოთ მდებარეობს, ბუნრეულია, როგორც განმდგარი წუთისოფლის სინამდვილისაგან; ამიტომაც აქ იკრძალება ყოფითი საქმიანობა. ეს ისეთი ადგილებია, სადაც, ვაჟა-ფშაველას სიტყვებით რომ ვთქვათ –

იქ ხომ ხვნით არავინა ჰხნავს,
არც ვინ რას სთესავს თესითა...

ისინი მიტოვებულნი, „დაწირულნი“ არიან ჯვარჩენის მოლოდინში.

არხოტიონს, ვინმე ალიათ უშიშას ასეთი ამბავი შეემთხვა ნაცისვარში. საყმო უცვლელად ინახავს მის მონათხრობს:

ალიათ უშიშა იტყოდა: ერთხელ ვხნავდი ციხის კისერაო (ნაცისვარი ნასოფლარის თავზე). საკნისი რასამ გამედო, და დაჟღერუნდაო. ჩავხენე და ქვაბი იდგა ოქრო-ვერცხლით სავსეო და ზედ წითელი ოქროს ფერი კბო იწვა და თვალებს აბობინებდაო. მერე აღარაფერი მახსოვდა, რა დამემართაო და გონთ რო მოვედი, მე და ჩემი კარ-გუთანნი ქალაში ჩავსულიყავით არეულ-დარეულიო (66, 61).

ადგილი, სადაც ოქრო-ვერცხლით სავსე ქოთანნი ემარხა, დაკარგულა; უნდა ვიფიქროთ, რომ ამ არემარეში ხვნი-თესვა შეწყდებოდა და წარმოიშობოდა აკრძალული სივრცე. აი, სად ებჯინება ერთმანეთს ანდრეზი და სინამდვილე. კვრივმა ოქროსფერი ხბოს თვალების ბრიალით მოისროლა თავისაგან ცნობა-მიხდელი ხორციელი, უცაბედად მხილველი საიდუმლოსი, რომლის ხილვა მოკვდავისათვის აუტანელია. ნაცისვარის განძს, რომელიც „ქვესკნელში მავალმა“ სახნისმა აღმოაჩინა, – „სახნისმა თქვა: ქვესკნელს დავალ, მზისა შუქი მენატრება“ – ყარაულობენ არა დევები და ქაჯები, ან ქვეწარმავალნი (სკანდინავიელთა პოეტურ ენაზე ოქროს მეტაფორაა „გველის საწოლი“), არამედ გამოუცნობი ხბო, რომელიც თავზარდამცემია სწორედ თვინიერი არსებისაგან მოულოდნელი თვალების ბობინით.¹⁵

განძი, ოქროსფერი ხბო, ცნობის მიხდა – ამ მოტივებზე აგებული კიდევ ორი ანდრეზია ფიქსირებული ალექსი ოჩიაურის ჩანაწერებში. თუ ალიათ უშიშა შემთხვევით, ხვნის დროს წააწყდა განძს, ქვემოთ მოტივილ ანდრეზებში ღვთისმშობელს მიჰყავს თავისი მკადრე საშინელი საგანძურის სახილველად. პირველი ეხება კარატის ჯვრის მკადრეს ომას.

ომა ჯვრის კელ-კაცი იყვა-დ' რწმუნებული. ომა კოჭლა კაც იყვისაო-დ' ცოდვით დავიდოდისავ. მაგრამ კარატის ჯვარსავ ხან სად დახყვანდისაო-დ' ხან სადავ. წინავ კოჭლა არ ყოფილაო-დ' გველეთში დაკოჭლებულავ. მასვლივ ომას კარატის ჯვარი კელზედა გამაუცხადებავ, რო გველეთ უნდა წავიდათავ. იქავ სამალავი-აო-დ' ის უნდა ამიილავ. გამახყოლიოს ომაი-დ' წინ ლიქოკის ხატი გამაზლოლივ. არავგვზე ისრ ჩამაუვლავ, რო ვერვის უნახავ; საფარველ ზღებზე ომაისაცაო-დ' კარატის ჯვრის ხატსაც. გველეთ რო მისულ, სადაც სამალავ იყვ, იმის კარზე გაჩერდავ ხატივ, იწრო ჩასაძრომ ყოფილა-დ' ჩაზლოლივ ხატი-დ' ჩასულ ომაი. შივ რო შასულან, უნახავ, რო დიდძალ თას-განძ ყოფილ დადგმული. თარო იყვაო-დ' სრუ ეჭირავ თასებსავ. ვერცხლის სურაებ იდგავ ერთს თაროზედავ, სრუ შიბიანები. ერთივ ვერცხლის ყავარჯენ უყუდავ ერთს კუთხეშიავ. მეორეს კუთხეშიავ დიდ ქვაბ იდგავ სალუდეი-დ' ზედავ ოქროს ფერივ ყვითელ კბო იწვავ. რაირა ასავ ამ ქვაბშიავ, ამ ქვაბსავ ჯოხ შამავხკარივ, დადგავ ჯღარ-ჯღურივ ქვაბშიაცაო-დ' რაივ თას-განძ იყვავ, სუყველა ძირს დაცაო-დ' დადგავ ჯღრი-

15 ოქროს განძი რომ თავისი შესატყვისი ფერის ცხოველის (თხის, ხბოს, ხარის, ცხენის, ძროხის და სხვ.) სახეს იღებს, ეს დადასტურებულია სლავურ ფოლკლორში (113-ა, 365-6).

ალივ. იმ ჯღარ-ჯღურზე მაიბრუნავ თავი, ზედ რო იწვავ, იმ კბომაო-დ' შამამიბ-ღვირავ. ომა შაშინებულა-დ' გამავარდნილ გარეთი, გონთ არც დევ, გამავარდნილ კლდეთა-დ' დამრჩალ აიქ. გონთ რო მავედივ, იცოდისავ ომამავ, კლდეთ ძირში ვეგლიო-დ' ერთს ფეკსაც ველარ ვიყოლებდივ. აღარც ხატი იყვავ იქაო-დ' აღარც ანგელოზივ. მემრ მწყემსებს მაუქელავ ომაი-დ' გაუგებებავ ხალხისად (62, 563).

ანალოგიური განსაცდელი გაიარა ხახმატის ჯვრის მკადრემ შიშიამ:

ერთხელ უთქომ შიშიაისად კაკმატის ჯვარს, რო წაედო-დ' უკანამშავ (უკანაფ-შავს) მამიცადევო-დ' მიაც იქ მაოლავ, იქავ ერთ საქმეი გვაქვავ გასაკეთებელიო-დ' ის გავაკეთათავ. წამასულ შიშიაიო-დ' მასულ უკანამშავ. უცდავ აქ ორს დღესა-დ' არცად მასვლივ ჯვარი. მესამეს დღეს კელზე მასვლივ ტრედის აღით. უნახავს უკანამშავლებსაცა-დ' მაუყვანავ კვამლის საკლავი; საკლავებ რო და-უტოცავ შიშიაისად გაუწევავ წყაროსთავისკე¹⁶ ჯვარს. წყაროსთავ რო მისულან, ერთ ბეღელ ყოფილ, სადაც არვინ არ მიდიოდ. მისულ მფრინავ ხატი-დ' მიხყოლივ, შასულ ხატ ბეღლის ნანგრევშია-დ' შახყოლივ შიშიაიცი. იქავ ერთ დიდ სიპ იდვავ, ჯვარმა საით დამიყვანავ, რო ევ სიპ ახკადევ. აუქდავ სიპი-დ' ერთ ქვაბ ამარჩენილ ოქრო-ვერცხლით სავსე. ზედავ ერთ კბო იწვავ ყვითელიო-დ' აბობინებდავ წითელთ თვალთავ. შიშიას რო კბო უნახავ, დაშინებულა-დ' გონთ აკდივ. გონთ რო მავედივ, გამოვეყვანევ მშავლებსო, წყალს მასხემდესავ. მემრ აღარც ვინ მიხკარებვივ ამ ბეღელს (62, 567-8).

ერთი შეხედვით, ამ მკადრეთა თავგადასავალი თითქოს მარცხიანია: ადამიანი ვერ უძლებს ჯვრის განძისადმი თვალის გასწორებას და მის პირისპირ დგომას. თუმცა მკადრე ხელცარიელი ბრუნდება, მაგრამ მის შეგნებაში სამუდამოდ არის ჩაბეჭდილი ჯვრის განძის ხატი – ეს არის ამ განსაცდელის შედეგი. განსაცდელმა უნდა აღზარდოს, შექმნას მკადრე. ამიტომაც განსაცდელი, რომელსაც ჯვარი შეამთხვევს მათ, არ არის შემთხვევითი. არც ალიათ უშიშა წაწყდომია ხვნის დროს მიწაში ჩაფლულ განძს შემთხვევით. ასეთი განსაცდელი, როგორც ძლიერი გამოცდილება, ჯვრის რჩეულების პრივილეგიაა და მას თავისთავადი ღირებულება აქვს, იმისგან დამოუკიდებელივ, თუ როგორ დამთავრდება თავგადასავალი. რასაც მკადრეები ხედავენ, სხვებისათვის უხილავია ან ეკრძალებათ დასანახად. რას ხედავენ ისინი? ომა ლიქოკელის ხილვა სრულ სურათს იძლევა იმისა, თუ რას წარმოადგენს ჯვრის საგანძური: საკრალური საგნები ისეა განლაგებული, როგორც ასვენია ისინი დღეობიდან დღეობამდე სამალავში, სადაც ომა მოხვდა ვიწრო ჩასაძვრომით, რომლის სივიწროვეს სიმბოლური დანიშნულება აქვს. ერთი მხრივ, სამალავი გვაგონებს დარბაზს და ომა, ლიქოკის ჯვრის მკადრე, ნაცნობ გარემოშია მოხვედრილი, ამიტომაც აქ მისთვის თითქმის მოულოდნელი და საშიში არაფერი უნდა იყოს. მაგრამ თუ გავიხსენებთ, რომ ლიქოკის ჯვრის საარსოდან ვიწრო სამალავამდე მთელ გზაზე ხორციელს საფარველი აქვს

16 ადგილი უკანაფშავში, სადაც დაარსებულია უკანაფშავის სათემო ხატი გიორგი წყაროსთავული.

დადებული, უნდა ვიფიქროთ, რომ ომა მიღმა სამყაროშია მოხვედრილი. ისევე როგორც გახუა მეგრელაურის კვალს ვკარგავთ მას შემდეგ, რაც ღვთისშვილებმა მას სული ამოარიდეს და უსხეულმყოფელი გაიყოლიეს ქაჯავეთის გზაზე, ასევე ომას ფიზიკურ სხეულზე დადებული საფარველიც მიგვანიშნებს მის გადასვლას სხვა სამყაროში.

ომამ, შიშიამაც უნდა გადალაზონ, დალაზონ ზღურბლი, რომელიც მიჯნავს ერთმანეთისაგან ნალახ და საკრალურ სივრცეებს. გასასვლელი კი, ანუ, როგორც გადმოცემაშია ნათქვამი, „ჩასაძრომი“, ვიწროა, როგორც ბეწვის ხიდი და ის ჩვენ გვაგონებს ქვესკნელს, სადაც ჩადიან (ეს მათი აუცილებელი გამოცდილება უნდა იყოს) ძველი მითოლოგიური ეპოსების გმირები. ჩვენი მკადრეებიც მათ რიცხვს ეკუთვნიან, ე.წ. „მაძიებელ გმირთა“ რიცხვს, რომელთა ძიების შედეგი, საბოლოოდ, რაღაც ჭეშმარიტების აღმოჩენაა. მათგან განსხვავებით ჩვენი მკადრეები კულტის მსახურნი არიან და თუ ისინი რაიმე ჭეშმარიტების აღმოჩენილი ხდებიან, ეს ჭეშმარიტება ჯვართან არის დაკავშირებული და ისინი მას მიწის გულში დაუნჯებული განძის სახით ჭვრეტენ. განძი, როგორც ჭეშმარიტება, საიდუმლოებრივია და ის არ ძევს მიწის ზედაპირზე, ის მიწის სიღრმეშია საძიებელი. ეს არის ჯვრის ჭეშმარიტება და ის თას-განძშია განივთებული.

ხანმატელი მკადრე შიშია თავის ჯვარს სრულიად სხვა საზოგადოების, სხვა საყმოს ტერიტორიაზე მიჰყავს განძის სახილველად. ამასაც თავისი მნიშვნელობა აქვს ანდრეში: ჯვარმა იცის და შიშიამაც უნდა იხილოს და იცოდეს ის, რაც უკანფშაველებმა არ იციან, სახელდობრ, რას იმარხავს მათი მიტოვებული, უკვე ნანგრევებად ქცეული ბეღელი („ერთ ბეღელ ყოფილ, სადაც არავინ არ მიდიოდ“); ბეღელი ხომ წმინდა ნაგებობაა, სადაც ჯვრის მკადრე ფეხშიშველა ჩოქით შედის; მასზე უფრო წმინდაა ნაბელლარი, სადაც არავინ შედის.

საგანძურის ხილვას თან ახლავს შიშის განცდა, რადგან მხილველი გრძნობს, რომ მას საკრალურ რეალობასთან აქვს საქმე. აქ ჩვენ ვაწყდებით ისეთ ვითარებას, როდესაც შიში, საღვთო შიში, რელიგიური შემეცნების დასაბამია. ცნობილ გერმანელ მისტიკოსს იაკობ ბომეს ასეთი განსაცდელი ჰქონდა სიჭაბუკეში: სამწყესურში ყოფნისას ის მოულოდნელად აღმოჩნდა გამოქვაბულის წინ, რომელშიც ოქროთი სავსე უზარმაზარი ჭურჭელი იდგა. ამ სახილველმა ისეთი თავზარი დასცა ყმაწვილს, რომ ის უკანმიუხედავად სირბილით გაცეცალა იქაურობას. მას შემდეგ გამოქვაბული ღია აღარასოდეს უნახავს (140, 185). გამოქვაბულს მასში დაუნჯებული განძითურთ, მკადრეთა ენით რომ ვთქვათ, საფარველი დაედო. მაგრამ იაკობ ბომესათვის ეს განუმეორებელი ხილვა მის მომავალ მისტიკურ გამოცდილებას, ღვთიურ ჭეშმარიტებათა გამოცხადებას მოასწავებდა.

მკადრე ჯვრის საიდუმლოს და ჭეშმარიტებას განძის სახით იხილავს, რადგან ჯვრის ჭეშმარიტება მის განძეულობაშია განივთებული. მაგრამ მკადრის გამოცდილებაში ოქრო-ვერცხლი და სხვა განძეულობა – მატერიალური ფასეულობანი, არ არის ერთადერთი რეალობა, რაშიც დაუნჯებულია ჯვრის საკრალურობა. კიდევ უფრო ღრმად, ვიდრე განძი, ინახება მირონი, შეიძლება ითქვას, კულტის

უხრწნელი ესენცია, რომლის უნიკალური ანდრეზი დაკავშირებულია ერთადერთ ჯვართან ხევსურეთისა – ხმალას მთავარანგელოზთან, ოდესღაც ბუდე-ხევსურეთის შუაგულთან, სადაც იკაზმებოდა საერთო-სახევსურეთო სალაშქრო დროშა, ვიდრე გუდანის ჯვარი გამოჩნდებოდა ასპარეზზე და აღზევდებოდა.

აი, ეს ანდრეზიც იმ სახით, როგორც ის ჩაწერილი აქვს ალ. ოჩიაურს:

ამ კმალაში მდგარ ერთი ძალიან მაღალ ალვის ხე. იმ ალვის ხეს მირონი გააზღენივ. ამ ალვის ხეს ძირში დარანი ხქონივა-დ' მაღლა ალვის ხის გვერდზე დიდი ციხეი მდგარ, ალვის ხის ძირი შიგ ამ დარანში ყოფილასა-დ' ამ დარანს საფარველი ზდებვი. გახუა რო ყოფილ კეთაშაური, ის ანგელოზთან წილნაყარ ყოფილ-დ' იმათთან უვლავ. ერთხან გუდანის ჯვარ მიუყვანავ გახუა კმალაშია-დ' ჩაუხდენავ დარანში. იმ სიღრმე ჩასავალ იყვავ, იცოდისავ გახუამავ, რო ცხრა ფეკ სანთელივ ჩასაეს დამჭირდაო-დ' ცხრა ფეკ სანთელი ამავსასავ. რო ჩავკედივ, იქაობავ სანთლებით იყვავ გარაპრაპებუიო-დ' ათასის რიგის ხთიშვილნად-ჩადიოდესაო-დ' გახქონდივ მირონივ. ალვის ხეს დაჭკედული ხქონდაო-დ' იქით გადმადიოდავ მირონივ. ძირშიავ ქოთან ედგაო-დ' შიგ ეწვეთებოდავ აის მირონივ. ერთ ანგელოზ ედგა თავზედაო-დ' რომენიც ხთიშვილ მავიდოდავ, მახქონდავ სამირონე ოქროს ბოთლებიო-დ' ის ანგელოზივ უსხემდივ მირონსაო-დ' ისტუმრებდავ ყველასავ. ოქროს საწყავი ხქონდა-დ' იმათ უწყევდავ. მია-დ' გუდანის ჯვარსავ მაგვცესავ მირონიო-დ' წამავედითავ. საკვირველ სანახაობა იყვავ იქაობავ, რო სრუ რაპრაპ იყვაო-დ' კმა ამაულებლად შად-გადიოდესავ ხთისნასახნივ (62, 572).

ხმალას სალოცავი და მირონმდინარი ალვის ხე აჩენს თავს მკადრეს თვალწინ, როგორც რელიგიური ცხოვრების შუაგული. ეს არის ყველაზე მნიშვნელოვანი გამოცდილება მკადრესი, უფრო მნიშვნელოვანი, ვიდრე განძის ხილვაა. ამ დროს მკადრე ჭკრეტს, როგორც მისტიკოსი, რელიგიის დასაბამს – მირონის წყაროს – და ღვთისშვილთა საიდუმლო საქმიანობას მიწის გულში, საიდანაც მათ ამოაქვთ თავ-თავიანთი საყმობისათვის მირონი, როგორც კულტის მაცოცხლებელი წმინდა ნივთიერება. ანდრეზი ინახავს იმ ხანის ხსოვნას, როდესაც მირონი იყო არა მხოლოდ ნიშანი თუ სიმბოლო კულტისა, არამედ მისი აუცილებელი ელემენტი, რომელიც მონაწილეობდა მნიშვნელოვან საიდუმლო რიტუალებში. ხმალას მირონის ანდრეზი ქრისტიანული ეკლესიის წილიდან იღებს დასაბამს. ძნელი არ არის ხმალას მირონმდინარ ალვის ხეში გამოვიცნოთ მცხეთის მირონმდინარი სვეტი, რომელიც იდგა სვეტიცხოვლის პირველ ტაძარში – ქრისტიანული საქართველოს საკრალურ შუაგულში; აქ დულდა მირონი და აქედან ნაწილდებოდა ის მთელ საქართველოში, როგორც ხმალას მირონი ხევსურეთის სალოცავებში. მირონს, ისევე როგორც თას-განძს, ვხედავთ კულტის გენეზისში, რასაც გვიდასტურებს ერთი ხალხური ლექსი:

ქალაქში სიონ-საყდარი ბაგრატიონთ აავგესა,
მაღლა ცაში აიყვანეს, თავს გუმბათი დაადგესა.
ქვეშ მირონი გუბედ დადგა, ყმაწვილები დანათლესა (100, 13).

როგორც ითქვა, მირონის გამოყენება საყმოს რეალურ საკულტო ცხოვრებაში პრეისტორიას ეკუთვნის, ამიტომ ისტორიულ ხანაში ის იძენს სიმბოლურ მნიშვნელობას, გარდაიქმნება რა ჯვრის განძის სუბლიმურ სახედ. მაგრამ განძის სუბლიმაცია თავის უმაღლეს ზღვარს აღწევს, როცა ის მკადრეს ჯვრის სახით გამოუჩინს თავს. ეს არის ჯვრის ნიშანი, რომელსაც ხევსურულად ეწოდება ხატი. გუდანის ჯვრის მკადრის, გახუა მეგრელაურის სამკადრეო ბიოგრაფიაში ამგვარი გამოცდილება დასტურდება. მომყავს ალ. ოჩიაურის ჩანაწერი:

გახუა წაუყვანავ ხვთიშვილს გერგეტის თავა-დ' შაუყვანავ ბეთლემის სახლში. რო შევედივ, თქვისავ გახუამავ, – სავსე იყვავ ის სახლივ ხატებითაო-დ' თამაშობდესავ. ზოგ ხატებევ ტრედებევით იყვაო-დ' ირეოდავ ერთმანეთშიავ. ითვენ იყვავ ხატებევ, რო ბუზებევით გად-გამადლოდესავ. ერთივ ოქროს აკავან იდ-გაო-დ' შიგავ ყმაწვილ იწვავ. ტრედებ დაღბრუნნევდესავ თავზედაო-დ' იფქლის მარცვლებს აქმევდესავ. გახუა იქით რო წამასულა, წამოუყვანავ ერთ მფრინავ ხატი. ეს ხატი ნაწილიანი ყოფილ, რო ღამითავ შუქთ უშობდისავ. რო მავილოდ გახუაი, ხატ თავისთავად წინ მამიძღვებოდისავ, თუ იცოდ გახუამ. ყორის წყალზე რო მავედითავ, იცოდის გახუამ, ბიბინ რაიმ დაღგაო-დ' ხატიც კლდის თავზე შაჯდავ. მავიდესავ ტრედის აღითავ რეებიმაო-დ' შუქთ კი უტევდესავ. ოქროქსოილ მაიტანესაო-დ' რომენიც გახუას მახყვებოდ იმ ხატს ჩააცვეს თუად' გამახყვ გზას. უკან გახუა მახყვებოდ. იქით წამასულთ დღე და ღამ ვიარეთაო-დ' გათენებისად გუდან მავედითავ. გუდანის ჯვრის ბელელასთან რო მივედითავ, ის ბელელში შავიდაო-დ' მე კარში დავრჩევ (67, 191).

მკადრე, ღვთის სულით აყვანილი, მსგავსად ძველი ალექსის წინასწარმეტყველთა თუ ქადაგთა, ჭვრეტს – ეს მისი მისტიკური სამკადრეო გამოცდილებაა – ღვთისშვილთა „სამშობლოს“, რომელსაც გერგეტის მთაზე ათავსებს თქმულებები: „პირველად მორიგემ რომ ღვთისშვილნი ზეციდან გადმოუშენა, მაშინ ისინი გერგეტს დააბინავა, გერგეტის მთის ძირში“ (60, 118). შესანიშნავია მკადრეს სულით მოგზაურობის დიაპაზონი – მიწის სიღრმიდან („ცხრა ფეკ სანთელივ ჩასავს დამჭირდაო-დ' ცხრა ფეკ სანთელივ ამავსასავ“) და წყაროს თავის ბელლის იმავე სიღრმიდან, თითქოს მიწის გულიდან გერგეტის მთის მწვერვალამდე, სადაც საყმოს ცნობიერება ათავსებს ბელელს, რადგან „ბეთლემი“ ნიშნავს „სახლს პურისას“, იმასვე, რასაც ბელელი. გერგეტის ბეთლემი ის ადგილია, სადაც ხალხური გადმოცემებით უწმინდესი რელიკვიებია დაცული, შეიძლება ითქვას, საფარველდადებული, რათა გარეშემოთა მზერა არ მისწვდეს მათ.

ბეთლემში, ხალხის წარმოდგენით, მარხია ქრისტიანული დასაბამიერი სიწმინდენი და საიდუმლოებანი, რომელთა ხილვა მხოლოდ წმინდა ბერებს და მოწმიდარებს თუ შეუძლიათ. აქ არის ქრისტიანული სარწმუნოების, მთელი ქრისტიანული სამყაროს მთავარი განძი. პირველად წერილობით ამ საკრალურ ანდრეზებს ვხვდებით ვახუშტის „აღწერაში“: „მყინვარის კლდესა შინა არიან ქვაბნი გამოკვეთილნი ფრად მალალსა, და უწოდებენ ბეთლემსა, გარნა საჭიროდ ასავალ არს, რამეთუ არს ჯაჭვი რკინისა, გარდმოკიდებული ქვაბიდამ, და მით აღვლენ. იტყვიან უფლის აკვანსა მუნ და აბრაჰამის კარავსა, მდგომს უსვეტოდ,

უსაბლოდ, და სხვათადაც საკვირველთა. არამედ მე ვდუმებ“ (75, 533). უფლის აკვანი და აბრაამის კარავი მეტყველებენ ბეთლემის მნიშვნელობაზე ხალხის შეგნებაში: ისინი ქრისტიანობის დასაბამის სიმბოლოებია. ახლა ცხადია, რა აკვანია ხევსურული ანდრეზის „ოქროს აკვანი“ და ვინ არის შიგ მწოლიარე ყმაწვილი, რომელსაც მტრედები დაპბრუნავენ თავზე და იფქლის (ბეთლემი ხომ იფქლის ბეღელია) მარცვლებით კვებავენ. ადრე ითქვა, რომ გერგეტის ბეთლემი ხალხურ წარმოდგენაში ჯვარ-ხატების სამშობლოა; ახლა ვიტყვით, რომ ის ღვთისშვილის, ახალი ყრმის, მესიის სამშობლოა. ბეთლემში ერთდროულად ვხედავთ დასაბამს და ამ დასაბამის ნაყოფს აბრაამის კარვისა და უფლის აკვნის სახით, – აკვანში მწოლიარე ყრმა აბრაამის კარვიდან არის გამოსული, როგორც გვამცნობს ქრისტეს გენეალოგია მათეს მიხედვით („აბრაჰამ შვა ისააკ, ისააკ შვა იაკობ“).

ვახუშტისეულ გადმოცემაში შესანიშნავია ფრაზა „იტყვიან სხვათადაც საკვირველთა. არამედ მე ვდუმებ“ ეს ის სიტყვებია, რომელთაც ამბობს მკადრე, როცა მას სურს თავისი სამსახურის საკრალურობის გამოხატვა; რომ საიდუმლოს ხილვა მოითხოვს დუმილს მხილველისაგან გარკვეულ უამამდე, შემდეგ კი გაცხადდება დაფარული. როცა ჯვარი აუშვებს ხელს თავის მკადრეს, აი, მაშინ ეძლევა მას საიდუმლოს გამოცხადების უფლება. ამ მისტიკურ გამოცდილებას მკადრესგან თუ შეიტყობს საყმო, მისი გადმოცემის ბუნებრივი ფორმა პირველ პირში მონათხრობია, როგორც ვახუა მეგრელაურის მაგალითზე ვხედავთ.

გერგეტის ბეთლემი, როგორც საგანძურის სუბლიმური სახე, როგორც კვრის კვრივი, გამოუჩინს თავის იდუმალ წიაღს მხოლოდ მას, ვინც მოწმიდარობის მაღალ ხარისხს არის მიღწეული: გერგეტის სიმაღლე მოითხოვს ადამიანისაგან ზნეობრივ სიმაღლეს. მოხეურ ანდრეზებში ბეთლემის წიაღის მხილველებად დასახელებულნი არიან წმინდა ბერები და მოწმიდარი მღვდლები:

იოსებ მოხევე, მღვდელი. ესე იყო ფრიად სიწმინდის მოყვარე და მემარხულე, რომელ ყოველგან განითქვა სათნოება მისი. ესე ნებითა ღვთისათა აღვიდა მყინვარსა შინა, კაცთაგან შეუვალსა; და მუნ იხილა კარავი და აკვანი აბრაამისა მამამთავრისა (11, 210).¹⁷

თქმულების სხვა ვერსიის მიხედვით, ბეთლემის საიდუმლოებათა მხილველი ყოფილა ვინმე მამუკა ბერი, რომელსაც ბეთლემის წმინდა გიორგი გამოცხადებია და ღირს უყვია იგი თავისი საბრძანებლის სახილველად. მას უნახავს ოქროს აკვანი, მისი მრწეველი მტრედი და კიდევ ისეთი საკვირველი რამ საკურთხეველში, რომლის გამხელის უფლება მას არ ჰქონია (85). ამ სიწმინდეთა ხილვის დასტურად თუ რამე მოაქვთ ამ წმინდა ბერებს, ეს არის ან კარვის ნაჭერი, ან აკვნის ხის ნაწილი, ძღვნად მეფე ერეკლესათვის, როგორც ნაწილი განძისა, წმინდა რელიკვიები (11, 210-1; 129, 111, 66).

17 „კალმასობის“ ავტორს შეცდომა აქვს დაშვებული: ცნობილია და სიმბოლურ-ალეგორიული მნიშვნელობისაა მხოლოდ კარავი აბრაამისა, აკვანი კი მხოლოდ ქრისტესია.

ამრიგად, ჯვრის განძი, რომელიც სხვადასხვა სახით აჩენს თავს მკადრის წინაშე – ის ხან ოქრო-ვერცხლია, ხან ძვირფასი თვალი, ხან მირონი, ხან ჯვარ-ხატების გამოსახულებანი, ხან ქრისტიანული რელიგიის სიმბოლოები, – დამარ-ხულია დედამიწის ორ, ერთმანეთის საწინააღმდეგო სფეროში – მიწის სიღრ-მეში და მთის მწვერვალზე; ის ქვესკნელშიაც არის და ცაშიც, ორივეგან მიუწვ-დომელია გარეშეთათვის; დადებული აქვს საფარველი, რომლის წიაღ მხოლოდ მკადრის თვალი თუ იხედება მისტიკური ჭვრეტით. ამ უნარს მკადრე წმინდა ცხოვრებით იპოვებს; სხვანაირად, მკადრე არსებობის იმავე რიგში უნდა იმყო-ფებოდეს, რაშიც იმყოფება ჯვრის განძი – ეს არის სიწმინდე ანუ გამოცალკე-ვება ყოფითი სინამდვილისგან. მხოლოდ ამ პირობით შეეყრებიან ურთიერთს მკადრე და ჯვრის განძი.

მკადრე მიეახლება განძს მოწიწებით, ან ცნობა ეხდება მისი ძლიერი საკ-რალური „ძაბვის“ წინაშე, ან ის გარბის შეშინებული, როგორც ყმაწვილი ბოემე. თუმცა ჩვეულებრივ მკადრე, რომელიც დანიშნულია ჯვრის მიერ მეგანძურად, უნდა იტანდეს განძის მეტაფიზიკურ ძალას: ამ შეძლებას მას ჯვარი უნდა ანი-ჭებდეს მისი მოწმიდარული ცხოვრების წილ. ან თუ ის მკადრე არ არის და არ გაუვლია მოწმიდარობის განსაცდელი, მაშინ სამეფო შთამომავლობა მას ნებას აძლევს, შეეყაროს განძს, რომელსაც საფარველი ეხდება მის წინაშე. თავისი და ქვეყნის ცხოვრების საბედისწერო უამს ფარნავაზი მზე-ირმის წყალობით მიაგ-ნებს უხსოვარი დროიდან საფარველდადებულ საგანძურს და მით იხსნის საკუ-თარ თავს და, რაც მთავარია, ქვეყანასაც (44). ჰეროდოტეს სკვითურ ანდრეზში მხოლოდ უმცროსი ძე მშობლისა, უმრწემესი სამ ძმაში, შეძლებს მიუახლოვდეს და ხელჰყოს ციდან ჩამოცვენილი ოქროს ნივთები, რომელთაც ცეცხლის ძალით განირიდეს ორი ძმა. უმრწემესის, კოლაქსაისის, წინაშე ცეცხლი ჩაქრა და ოქროს ნივთებმა „თავი დაუთმეს“ მას; ძმებმა აღიარეს უმრწემესი და მთელი ძალაუფლე-ბა მას გადასცეს. მისგან დაიწყო სკვითების სამეფო დინასტია, რომლის საღვთო რელიკვიად ეს ოქროს საგნები გამოცხადდა (ისტორია, IV, 5, 7).

როგორც სკვითური თქმულებიდან ჩანს (ამას ჩვენი ანდრეზებიც ადასტურე-ბენ), განძი მხოლოდ მას „ნებდება“, ვისაც ის იმთავითვე ეკუთვნის ანუ მის კანო-ნიერ მფლობელს – ან მეფედ შობილს, როგორც კოლაქსაისია ან ფარნავაზი; ან ჯვარს, რომელიც მის მოსაპოვებლად გზავნის თავის ამორჩეულ მკადრეს, მოწ-მიდარს ჯვრისას. არალირსთა მიმართ განძი აჩენს თავის შინაგან, ემპირიულად გამოუვლენელ ბუნებას, რაც საფარველით არის დაფარული; ამ დროს, როცა მას მპარავი უახლოვდება, განძი ბრიალებს და ამით იცავს თავს; ის ცეცხლს ისვრის, რადგან ცეცხლოვანი ბუნებისაა. ამიტომაც მისი დამარხვის ადგილებში, ხალხის წარმოდგენით, ღამლამობით ცეცხლის ნათების ხილვა შეიძლება (113-ა, 363). ძველ მითოლოგიებში განძს მიჩენილი ჰყავს გველეშაპი, რომელიც ხშირ შემთხ-ვევაში ცეცხლისმფრქვეველია და განძის შინაგანი ცეცხლოვანი ბუნების გასაგ-ნებას წარმოადგენს, იმის გამოვლინებას, რაც განძში საშინელია; უფრო სწორად, განძის საშინელი ცეცხლი იღებს გველეშაპის სახეს მომხვდურის წინაშე და მომხ-

ვდური უკან იხევს. ჩვენს ანდრეზებში განძის საშიში ბუნება გასაგნებულია ოქროსფერი (ყვითელი) ხზოს სახით, რომელიც რისხვით აბრიალებს თვალებს, ცნობის მიხედმდე აფრთხობს რა თვით ჯვრის მკადრესაც. ანალოგიური წარმოდგენა ცნობილია სლავი ხალხების ფოლკლორიდან: განძი იღებს ცხოველის – ხარის, თხის, ცხენის სახეს, იმ შეფერილობისას, რა ფერისაც არის განძი (თუ ის ოქროა, ცხოველი ყვითელი ფერისაა); განძის თხრის დროს ყვითელი ძალლი ამოხტება და აშინებს ადამიანს (113-ა, 365-6).

არამითოლოგიურ, ყოფით სინამდვილეში გველემაპი – განძის მოდარაჯე დრაკონი გველის სახეს იღებს; ხთონური არსება იცავს განძს, რადგან ის მის სამფლობელოშია დამარხული, ხთონურია. გველისგან დაცულ საგანძურებს ხალხის ცნობიერება ათავსებს ნაციხვარებში, ნასაყდრალეებში, ბუხრეულ ადგილებში, სადაც ყოფითი თუ საკულტო ცხოვრება შემწყდარია დიდი ხნის წინათ და, როგორც ვიცით, მათი წარმოსახვითი ან რეალური არსებობა უქმნის ამ ადგილებს სიწმინდეს, კვრივად ხდის მათ. „ის უნჯი სად ინახვება, მხოლოდ უფროსებმა იციან, თითო-ოროლამ. იქ გველი სდარაჯობსკე“ (40, 104); „ოქროს გუთნებია იქ ჩალაგებული. ისა თხარეს, ფუძისკარი, რო ვეძახით. „იქ გველი მოგვეჩვენაო“; და ანებეს თავი“ (40, 111), – ამბობენ მთიულეთში.

ჩვენ ანდრეზებში განძის ძიება, როგორც წესი, ჯვართან არის დაკავშირებული. ჯვრის რჩეული მკადრეები ჯვრის დავალებით მიდიან სახიფათო ექსპედიციაში განძის მოსაპოვებლად, რომელიც დევების საკუთრებაშია; მკადრე დევს გამოჰგლეჯს განძს, როგორც ჯვარმა, ღვთისშვილმა გამოჰგლიჯა ერთ დროს თავისი საყმოსათვის საცხოვრებელი ტერიტორია. ამ გზით მოპოვებული ოქრო-ვერცხლით და ძვირფასი თვლებით ივსება ან ახლად იქმნება ჯვრის საგანძური, რომელიც, როგორც თავის ადგილზე ითქვა, კულტის გულისგულს შეადგენს; განძი ქმნის თავის გარშემო ჯვრის კვრივს, რომელსაც მკადრე თავისი სიწმინდის ძალით უახლოვდება. განძი თავისთან ახლოს უშვებს მკადრეს, რადგან ის ჯვრის მოწმიდარია. მაგრამ ჯვრის განძის (საუბარია ჯვრის ტერიტორიაზე დაცულ განძზე) პარადოქსი ის არის, რომ მისი შინაგანი ცეცხლოვანი ბუნება უძლურია უწმინდური ძალის წინაშე. ფშავ-ხევსურეთში და გუდამაყარ-მთიულეთში გავრცელებული რწმენა-წარმოდგენის თანახმად, მპარავი მანამ ვერ მიეკარება ჯვრის თას-განძს ამოსაღებად, სანამ კატას არ დაკლავს და მის სისხლს არ ასხურებს მას. ალ. ოჩიაურის მასალებში მოიპოვება ამის დასადასტურებლად თავად მპარავის ნაამბობი, აღიარება:

მანამდინ ახლოს ვერ მიუდევით ამოსაღებად იმ თას-განძს¹⁸, მანამ კატა არ დაეკალით და სისხლი არ დავასხითო. ასე რომ მივიქცით, რაღაცამ წივილი წაილო და ჩვენ ნება მოგვეცა ახლო მისვლისა და განძის ამოღებისაო. მანამდინ კი, რომ მიუახლოვდებოდით, იმ თას-განძიდან ცეცხლი ამოვარდებოდა და ზედ გადმოგვეფინებოდა ალიო და დაწვას გვიპირებდაო (62, 160).

18 იგულისხმება ბაცალიგოს ჯვრის, პირქუშის ჯვრის თას-განძი.

აქ მოთხრობილი ამბავი ძლიერ გვაგონებს სკვითურ თქმულებას, მთიელი მპარავი და კოლაქსაისის ორი ძმა მსგავს სიტუაციაში არიან მოხვედრილნი: განძი შინაგანი ცეცხლის ჩენით იშორებს მათ, რადგან განძი ვერ შეიცნობს მათში თავის ჭეშმარიტ პატრონს, არამედ ხვდება, რომ ისინი მპარავნი არიან: ხელყოფენ იმას, რაც მათ არ ეკუთვნის დასაბამიდან, შობითგანვე, ან რისი ხელყოფის დასტური ჯვრისაგან არ მიუღიათ. ჩვენი ანდრეზის მპარავნი განძის ხელში ჩაგდებას მიზნით მიმართავენ შავ მაგიას – კლავენ უწმინდურ ცხოველს, რათა მისი სისხლით გააუწმინდურონ განძი და მერე ხელყონ. ანალოგიური საშუალება განძის მიგნებისა თუ მოპოვებისა დადასტურებულია გერმანული და სლავური მოდგმის ხალხებშიც: იმ ადგილას, სადაც განძია ჩამარხული, კლავენ შავ თხას ან შავ ქათამს, რაც შემდეგ ხთონური სულებისადმი მსხვერპლშეწირვად იქნა გააზრებული (113-ა, 373). ჩვენი ანდრეზების მპარავნი კატას უკლავენ არა ქვესკნელის სულებს ან ეშმაკს, არამედ კლავენ მას, როგორც „ანტიმსხვერპლს“; რომლის სისხლმაც უნდა წარხოცოს წმინდა საკლავის სისხლი, რითაც განათლულია, როგორც წესი, ჯვრის თას-განძი. მპარავი აქ იყენებს იმ ძველთაძველ საშუალებას, რომელიც მოიშველიეს ლაშარის მუხის მოჭრისას: ზურაბ ერისთავმა მანამ ვერაფერი დააკლო ლაშარის მუხას, სანამ მის ძირში კატა არ დაკლეს და მისი სისხლი არ ასხურეს მის ტანს.

მპარავი, რომელიც უწმინდურ ცხოველს, უსურმაგს¹⁹ სწირავს მსხვერპლად, ეთიშება თავის საყმოს და ჯვარს. უფრო მეტი: ის მტრობს, უარყოფს ჯვარს, ეზიარება რა ეშმაკეულ ძალას. მან უარი თქვა ადამიანობაზე და დევურ სამსახურში ჩადგა. ჯვრისა და თავის თავში ადამიანურის უარყოფის გარეშე ის ვერ ჩაიგდება ხელში ჯვრის განძს, ის უსათუოდ დანაშაულებრივი საქციელის ჩამდენი უნდა იყოს. ზოგიერთი ხალხის წარმოდგენით, განძის მოპოვება მხოლოდ ისეთ ადამიანს შეუძლია, რომელსაც გარკვეული რაოდენობის კაცისკვლა აქვს ჩადენილი (113-ა, 364), ან სული აქვს ეშმაკისათვის მიყიდული (113-ა, 374). ასეთი ადამიანის ბედი კი ყოველთვის ტრაგიკულია, როგორც მურმანისა, რომელმაც შავი მაგიის გამოყენებით ჩაიგდო ხელში ეთერი, რომელიც აბესალომს ეკუთვნოდა, როგორც ნადირობისას მოპოვებული განძი. თას-განძის მპარავის უკუღმართობა კარგად არის გამოხატული სიტყვებით, რომლითაც ის სახუცო ტექსტებში იხსენიება: „ოქრო-ვერცხლის კელუკულმ გამტანი“.

„ოქროს ღილი“

როგორც ჯვარი არის მორიგე ღვთის შვილი და ამიტომაც მას ეწოდება „ღვთისშვილი“ (ღვთისნასახი, ღვთისნაბადები), ასევე ყმა არის შვილი თავისი ჯვრისა. გარკვეული აზრით, ყმა ხომ თავისი პატრონის შვილია; ავთანდილი როს-

19 უსურმაგი – ცხოველი, რომლის ხორცი არ იჭმევა (ცხენი, ძაღლი, კატა და სხვ.) (87, 410). უსურმაგი რომ არ იჭმევა, სწორედ ამიტომ არ შეიძლება მისი მსხვერპლად შეწირვა. უსურმაგი, როგორც მსხვერპლი, უწმინდურთა მსხვერპლია.

ტევანის ყმაც არის და შვილიც. შესაძლებელია „ყმა“ გულისხმობდეს „შვილსაც“, როგორც „ყრმას“ შესაძლებელია, საყმოს ენობრივ ცნობიერებაში ჯერ კიდევ არ წაშლილა ამ ორი ტერმინის სემანტიკური იდენტურობა. აკად. ნ. ბერძენიშვილი ვარაუდობდა, რომ „შვილი“, როგორც სოციალური ტერმინი, შესატყვისი უნდა ყოფილიყო „ყმისა“, რომელიც, მისი აზრით, გვიან დამკვიდრდა ენაში (15, 124). ამ აზრის დასტური შეიძლება იყოს ის ფაქტი, რომ მთის ლექსიკაში ორივე ეს ტერმინი შემონახულია ერთი და იმავე იერარქიული დამოკიდებულებების გამოსახატავად: დამოკიდებული წევრები იერარქიისა გამოხატულია ტერმინებით „შვილი“ და „ყმა“ („ღვთისშვილი“ და „ჯვრის ყმა“).

„მამაშვილურ“ ურთიერთობას ჯვარსა და მის ყმას შორის ადასტურებს თავად რიტუალი ჯვარში მიღებისა: საყმომში დაბადებულ დედიშობილა ვაჟს დროშის ქვეშ შეეგორებენ, საიდანაც ის მეორედ იბადება (57, 261). დროშა კი, როგორც ვიცით, ჯვარს განასახიერებს. ვ. ბარდაველიძე ამ რიტუალში სამართლიანად ხედავს ჯვრის მიერ თავის საყმომში დაბადებული ბავშვის შვილად აყვანის მისტერიას (115, 61). როგორც ჩანს, ფიზიკური დაბადება საყმომში საკმარისი არ არის იმისათვის, რომ ყრმა საყმოს სრულუფლებიანი წევრი ანუ ჯვრის ყმა შეიქნას. უფრო მეტიც: ფიზიკური შობა შვილის სტატუსსაც არ ანიჭებს შობილს. შატილში ამბობდნენ და ეს ნათქვამი ნებისმიერ საყმომზე ვრცელდება: „კისტან შვილს მიუბარებსაც შვილ ნუ გიქვიანავ, იცოდინა შატილ“ (38, №26085).

ხატში გაყვანით ყრმა შეიქნება თემის საკუთარი წევრი და თემის სალოცავის ყმა, *ოქროს ღილი* (106). ამ სიტყვების ავტორი ფშავის სინამდვილეს აგვიწერს. *ოქროს ღილი* ფშაური ტერმინია, რომლის ხევსურული შესატყვისია *ვერცხლის ღილი*. ჯვრის დროშის საკადრისებიდან შობილი *ოქროს ღილად* იწოდება. დროშიდან ის იბადება სრულუფლებიან ყმად, „დროშის ყმად“, და მას ამ დროს ჯვარი, მისი „მშობელი“ „ლილს“ უწოდებს; ის ჯვრისთვის არის „ღილი“, რადგან ყმა თითქოს ღილივით უნდა იყოს მიკერებული კალთას შევრდომების ნიშნად. ხოლო ღილი *ოქროსია* ან *ვერცხლის* იმ აზრით, რომ ახლადშობილი ყმა ამიერიდან არის ჯვრის განძი, ღვთისშვილის უნჯი ყმა, ისეთივე ძვირფასი საკუთრება, როგორც მას აქვს ჯვრის საგანძურის (თას-განძის და სხვა „თეთრეულის“) სახით. ანალოგია, შესაძლებელია, შორეული მოგვეჩვენოს, მაგრამ მაინც აღსანიშნავია, რომ ინდოეთში უფრო მაღალი ხარისხის მოსაპოვებლად ადამიანი საგანგებო რიტუალის გავლით უბრუნდება სამოს, რათა იქ „ოქროს ემბრიონად“ ჩაისახოს. „ოქროს ემბრიონად“ გარდაქმნით ადამიანი *ოქროს* თვისებებს ეზიარება (152, 56). ჯვრის დროშის საშოში ჩასახული *ოქროს ღილიც* ასევე ნაწილიანი ხდება ჯვრისა, რომლის ნიშანი არის *ოქრო*.

„ფშაველებს თავიანთი თავი ამ ხატების ყმებად მიაჩნიათ, ხატები კი ფშაველებს „ოქროს ღილებად“ თვლიან“ (51, 184). აქედან ჩანს, რომ საყმომში ორჯერ შობილი ორი მხრიდან არის განსაზღვრული და სახელწოდებული: ყმა გულისხმობს იერარქიულ დამოკიდებულებას პატრონისადმი, რაც უპირატესად გამოხატავს ადამიანის თვალსაზრისს თავის მდგომარეობაზე ამ ურთიერთობაში; *ოქ*

როს ღილი კი ის მეტაფორული სახეა, რომლითაც ღვთისშვილს სურს, გამოხატოს ეს ურთიერთობა. ამ მეტაფორით განელებულია ის სიმკაცრე, რაც შეიძლება ახლდეს პატრონყმულ დამოკიდებულებას. როცა ღვთისშვილი ამბობს თავის ყმაზე (ქადაგის პირით): „ვერცხლის ღილი მე მყავს აყვანილი, ჩემ კალთას ვაფარებო“ (57, 262), ყმა ისმენს პატრონის მზრუნველ ხმას, არა მკაცრს, რადგან ღილი და კალთა მშობლიურ განცდას ბადებს მასში. ჩვენი მიზანი არ არის ამ მეტაფორის წარმოშობის გარკვევა, მაგრამ უნდა შეინიშნოს, რომ ჩვენ საყმოებს გარეთ, სხვა ტრადიციაში, ერთმანეთის გვერდით გვხვდება ყმა და ოქროს ღილი, რომელიც ამჯერად ყმის სამკაულია. ხალხური ლექსი თამარს ათქმევინებს:

ათასი კაბა ყმა მყავდა, ყველანი ოქროს ღილითა,
ვაჭმევდი დედალ ხოხობსა, ვასმევდი ბროლის ჭიქითა.
ვინც კი შემება, შევები ალალითა და ჯიქითა
აწი თქვენ იცით, მეფენო, ვინც დარჩით ამას იქითა (81, №36).

ცხადი უნდა იყოს, რომ ოქროსლილკაბიან ყმებში თამარის უნჯი საყმო იგულისხმება, რომელსაც ბაგრატიონი დედოფალი ისევე პატრონობს და იცავს მტრებისაგან, როგორც მთის საყმოებს მათი ღვთისშვილი. ხოლო ბაგრატიონი, ჩვენ ვიცით, მოძმეობის კავშირით არის შეკრული მთის ღვთისშვილებთან.

„ღილი“ მიგვანიშნებს ყმათა თანასწორობას საყმოში, რადგან ის გულისხმობს საერთო კალთას, რომელსაც აკერია ღილები. „ღილი“ ემბლემაა თანასწორობისა, რომელსაც გამოხატავს სიტყვა მო-ყმე თავისი მორფოლოგიური აგებულებით: თავსართი „მო-“ ატარებს ყმათა შორის თანასწორობის იდეას. ოქროს ღილთა შორის ჯვარი არავის ანიჭებს უპირატესობას (ყველა ღილი ოქროსია), არავის ანებიერებს, არავის ამყოფებს ფუფუნებაში; თუ ვინმეს გამოარჩევს, ეს გამორჩეულობა უფრო ტვირთია და საკმაოდ მძიმეც, ვიდრე პრივილეგია. ჯვარი არ არჩევს ყმებს ქონებრივი ცენზის მიხედვით; რეალური განსხვავება მდიდარსა და ღარიბს შორის გაქარწყლებულია ჯვრის თვალში. ეს შეგნება ასულდგმულებს საყმოს, რადგან მან იცის, რომ მატერიალური დოვლათი და სულიერი დოვლათი ჯვრის ბოძებულია ყმისათვის იმის პასუხად, რასაც „სამსახურის წაყენებით“ ანუ მსხვერპლის შეწირვისას მოითხოვს:

რასაც წყალობას გეთხოვებოდანთ, გამჩენს მორიგეს, დამრიგეს ღმერთს
შაახვეწნიდით, წინპირა კაცის მეხვეწურნი კაცსა კას დროს მაუმატიდით, ღონე-
ქონეს მაუმატიდით. ველთ ვინ გავიდოდას თქვენის მეხვეწურის ყუდროჩი,
ბედსა-დ დავლათს თქვენს ახსენებდას, თქვენ ბედი დავლათი დაახმარიდით,
შორს მყოფან ახლოს დაუხვდიდით, თქვენს კაბის კალთა ჩაუფარიდით, მიწრიელ-
ქვეცრიელ დაულაგმიდით, მტერზე, ნადირზე გაუმარჯვიდით (56, 19).

ნივთიერი დოვლათი, რომელსაც ფლობს ყმა საყმოში, იმ თხოვნის განაღდებაა, ჯვრის შუამდგომლობით მორიგე ღვთისადმი რომ არის მიმართული. ამიტომაც მდიდარ ყმას არა აქვს საფუძველი და უფლება, იამაყოს შეძენილი სიმდიდრით. ამგვარი სიამაყის ყოველი გამოვლინება და მისგან გამოწვეული სურვილი გამოცალკევების და გამორჩეულობისა საყმოს სამართლიან გულისწ-

ყრომას და უნდობლობას იმსახურებს, რადგან ეს საფრთხეს უქმნის საყმომს ერთიანობას. დოვლათიდან, რაც უპირატესად წარმოადგენს პირუტყვს, მაღლიერი ყმის მიერ გაიღება მსხვერპლი, როგორც საზღაური მონიჭებულისა, როგორც ნათქვამია ერთ საკულტო სიმღერაში – „ცხვარსად უმატე, თევდორე, თუ გინდა რქა-ჯანგიანიო“ (77, №73), სადაც რქა-ჯანგიანი ნიშნავს საკუთრივ იმ პირუტყვს, რომელიც საკლავად არის მიყვანილი ჯვრის კარზე. მსხვერპლი მსხვერპლია – ყმისგან შეწირული ერთი ცხვარი თუ ჰეკატომბა თანაბარი ღირებულებისა არის ჯვრისათვის, რადგან ის მოელის თითოეულისაგან თავისი დოვლათის მიხედვით. ჰეკატომბა, რაც „ანდრეზად არ მოდის“, ჯვრის წინაშე ამპარტავნობად ჩაითვლება; ჯვარი რისხავს გაბუდაყებულს, ვინც გადადის ჩვეულებრივ ნორმას, გადალახავს დასაზღვრულ (თუ დამსაზღვრელ) ზღურბლს. ჯვარი არ „იხდენს“ ისეთ ყმას, რომელიც ცდილობს, ქონებრივი უპირატესობა სოციალურ და საკულტო უპირატესობაში გადაზარდოს, ანუ ქონებრივი დოვლათით გამოწვეული პრესტიჟი აქციოს პატივად და საყმოსაგან ზედმეტი პატივი მოითხოვოს. საქციელს, რომელიც მდგომარეობს სიმდიდრის ნიშნით საყმოსაგან გამოცალკევების ტენდენციაში, გაბუდაყება ეწოდება. ეს მთიულური კილოკავის სიტყვაა და ის ამგვარად განიმარტება ეთნოგრაფების მიერ:

თემი იკვეთდა ისეთ წევრებს საზოგადოებისას, რომელიც ქონების დაგროვებისაკენ მიისწრაფოდა და თემისაგან გამოცალკევებას ცდილობდა. თემი ამას გაბუდაყებას ეძახდა და გაბუდაყებულს იმით სჯიდა, რომ სრულ იზოლაციაში აქცევდა (102, 64).

აღნიშნულია, რომ გაბუდაყებულის მოკვეთა საყმოდან არის „თემის შიგნით შექმნილი პრეროგატივების წინააღმდეგ ბრძოლის ერთ-ერთი საშუალება“ (იქვე), „ასეთ სასჯელს თემი მაშინ მიმართავდა, როდესაც თემის შიგნით ვინმე ეკონომიური თუ სხვა რაიმე უპირატესობის მოპოვებას შეეცდებოდა“ (102, 67).

როგორც ვხედავთ, გაბუდაყებული თავისივე ნებით ემიჯნება საყმოს – ოქროს ღილი თავს იგლვეს ჯვრის კაბიდან – რასაც საყმო მისი მოკვეთით ადასტურებს. ჯვრის კალთას თავისი ნებით აგლვეჯილი ღილი უკვე მოკვეთილია, საყმო მხოლოდ რიტუალურად ადასტურებს ამას.

გავეცნოთ ორიოდ სიუჟეტს, რომელიც შექმნილია გაბუდაყების მოტივზე. ფშავში (ჩარგალში), ივრის ფშაველებში (არტანში, არხალში), გუდამაყარში გავრცელებულია თქმულება გამდიდრებულ კაცზე, რომელიც ცხვარ-ძროხას მაღლა მთაში წველის და რძე მიღებით დაბლა სოფელში მისდის. საყმოს ცნობიერებაში ასეთი ვითარება ანომალურია; ეს არის უკიდურესი სიმდიდრის ნიშანი და გაიზარება ჯვრისადმი მტრობად, რისთვისაც გაბუდაყებული პირები ისჯებიან სრული გადაშენებით, საყმოს სასიკვდილო განაჩენი გამოაქვს მათთვის და ეს ჯვრის დასტურით ხდება. ხმა ღვთისა – ხმა ერისა – ეს ძველი დევიზი აქ სრულ მოქმედებაშია. ეს კარგად ჩანს სულასა და კურდღელას – ჩარგლელ ძმათა ანდრეზში.

იმ სულა კურდღელათ ხალხი არ უშობავ არაგვის ქალაზე, არც ფშაველები, არც კვესურები იმ სულა კურდღელათ ისე შაუწუხებავ ხალხი, რო ამდგარა ლუხუმის

შვილი, ცაბაურთაში წასულა და წელწად დილას სასოვეთ თავის მაღალზე საპარავის ყელისას ნაბდის კლუჩით გადაულაღავ ხალხი და ღალატით დაუტოცნებავ ისეები ხალხი ჩაუსაფრებავ, თავად მეკვლედ მისულა. მიიღეს როგორც დედიძის შვილი. როცა დაითვრნენ, ადგა და შაატყობინა იმ ხალხსა, დეცა ეს ორი სოფელი იმ ორ კაცსა. სულაი ახუნის შასამართს მაუკლავ, კურდღელა გა-მაჰქცევია და ჩარგლის კართ მაუკლავ (67, 116).

ნიშანდობლივია, რომ გაბუდაყებულ ძმებს ერთობლივი სოფელი კლავს, მთელი სოფელი კისრულობს პასუხისმგებლობას, რომ იძულებულია, დაარღვიოს ზნეობრივი კანონი – ახალწლის დილას ღალატით დახოცონ ძმები. თუმცა სოფელი უნდა გრძნობდეს ჯვრის დასტურს ამ სისხლიან საქმეში. ჯვრის ნება მათ დღუპვაში იქიდან ჩანს, რომ სულასა და კურდღელას ნასახლარს ჩარგალში ჯვარი დაეპატრონება. მათი, როგორც ჯვრისაგან შერისხულთა და განწირულთა, ნასახლარი ბუხრეული ხდება. „ჩარგალში ლაშარის ჯვრის ნიშია. სულა-კურდღელათ ეძახიან, იმათ ნაცხივარშია“; „ისენ დაუტოციან ლაშარის ჯვრის ყმათა და რაკი იმის ძალით მომკდარა, მაუკიდებავ იქ კოჭი და ბეღელი დაუარსებავ იქა ლაშარის ჯვარს მაადიდებს (კვეისბერი), ლაშარის ჯვარსა და თამარის ჯვარს იქ ბეღლები აქვ“ (67, 122).

გადმოცემის თანახმად, გაბუდაყებულებს, რომელთაც მთაში ნაწველი რძე დაბლა სოფელში ჩაუდით, ერთდროულად უსწორდებიან თავ-თავიანთ საყმოში: „როგორც სულა და კურდღელა ჩარგალში, ისე არხალში არხალი ყოფილა, არტანში თალლაურა იმ ახალწელს სუყველანი სამგანვე ამოუწყვეტიათ ფშაველებსა“ (67, 116). თუ ჩარგლელი სულა და კურდღელა, არტნელი თავგა თალლაურა და არხლელი არხალი საყმოს უპირისპირდებიან თავიანთი გამორჩეული სიმდიდრით, უძილაურთელი ვინმე და გოგოლაურთელი ყარტაულა ჯვართაც აღარ ეპუებიან და „მეტობენ“ მათზე. უძილაურთელს დაუტრახანია: კოპალას ყმებს წყალი არა აქვთ სასმელად, ჩემი მუშები კი ლუღში ბანაობენო. ჯვარი ასე უსწორდება მას: ქვაბში საკიდლიდან გველი ჩადის, კერძი იწამლება და მის მჭამელს იმსხვერპლებს ყველას; გადარჩება მხოლოდ დედა-შვილი (38, №25606). ასევე იღუპება გოგოლაურთელი ყარტაულა, რომელსაც უთქვამს, ჩემს მამულში უფრო მეტი კაცი მუშაობს, ვიდრე მთავარმოწამეშიო (65, 34-35).²⁰

როცა დოვლათით გაბუდაყებულ საყმოსაგან დამოუკიდებლად გრძნობს თავს, ის ჯვარსაც უარყოფს, როგორც ღვთიურ პატრონს, და დევნის მას. ეს არის გაბუდაყების მწვერვალი, რაც უკიდურეს ინდივიდუალიზმში გამოიხატება. ამ დროს „ღილი“ მოწყვეტილია მიწას და ცას და ის არ შეიძლება არ განადგურდეს. გუდამაყარში ასეთი ანდრეზია შემორჩენილი:

ამ წვერის ანგელოზის სამკვიდრო აქა ყოფილა. სოფლის (იგულისხმება სოფ. გამსი, ზ.კ.) თავზე. ერთი კაცი – მირიანეული გამდიდრებულა ძალიან. ეს ხატი არ იკდენს თურმე ღორების ყოლას. მივიდნენ ეს ღორები (ხატში), სთხრიან,

20 სხვა ვარიანტით, ყარტაულა ცაბაურთელია, რომელიც „მეტობს“ მეზობელ საყმოზე, გოგოლაურთის მთავარმოწამეზე.

გადმოთხარეს იქაურობა. ის ძალიან მდიდარი კაცი ყოფილა. ერთ დღეს ორი ქორწილი უნდა ჰქონდეს. ამიტანა კახეთიდან ღვინოები, მათქვს და გზაში დევცა დიდი ქარიშხალი, გააფუჭა ყველაფერი. – მაცალე, მე მირიანეული ვარო, კიდე ვიყიდო. წავიდა და კიდე მაიტანა. გზაში აღარა ხიფათი არ მოსვლია. გაამზადა ეს მაყრები. წავიდნენ. ორი ქალი უნდა მაიყვანონ ოჯახში და ქორწილი გადაიხადონ. როცა მოდიან მაყრები და მოჰყავთ ქალები, ისეთი წარღვნა მოვიდა, წამოვიდა მიწა, მოიშლელა, მოხვდა და მთელი წაიღო მაყრონი ნიაღვარმა, ხალხიც, პატარძლებიცა. ის ხატი იმაზე გაჯავრდა, ღორებმა რომ ამოთხარეს. აფრინდა ეს ხატი, ზევით ვლოცულობთ, საგულეებელს ეძახიან, იქ დაარსდა. ამ მირიანეულმა გაიგო და იქაც არეკა ღორები. იქიდან აფრინდა (ხატი) და სუ წვერს ავიდა, ჭალისთავის წვერს. ყამირია, იქეთაც და აქეთაც არავინ გასთიბს. არ აქსონთ მამა-პაპას, ვერავინ ვერ გასთიბს. იქ ქვებია გათლილი, ნასაყდრალია. იქ ღორები ველარ ავიდოდა. იმაზე გაჯავრდა და ამიტომ დაღუპა. როცა ესენი დაულუპავ, მემრე გამეცხადა თუ როგორ იქნებოდა და უთხრა მირიანეულს: „გაგერიდე, ზევით წავედი და შამამევე, მირიანეულო. მიგაყენებ და მოგაყენებ, ქალის ქალზე დაგაყენებო. სუ გაწყვეტილა ის ხალხი; მართლაც ქალის ქალი დამრჩალა, სხვა ნათესავები სუ გაწყვეტილან (67, 195).

ადრე გავეცანით ისეთ ანდრეზებს, სადაც ჯვარი კერაში იფნის ამოსვლით ან სხვა რამ სასწაულით დევნის მოსახლეობას მისი ადგილსამყოფელიდან, ახლა კი ვხედავთ, რომ თავად ჯვრის ყმა გამოდის ჯვრის მდევნელის როლში; თუ სხვაგან, ჯვარჩენისა და ჯვართ დაარსების ანდრეზებში საკრალური იპყრობს პროფანულ ტერიტორიას, აჩენს რა ადგილ-ადგილ კვრივებს, გუდამაყრულ ანდრეზში მირიანეული კვრივების დალაზვით იფართოებს საარსო ტერიტორიას იმ საზღვრამდე, სადამდეც კი ფიზიკურად შესაძლებელია. ინგრევა ჯვრის შენებული, შენდება ადამიანი, მაგრამ თუ ადამიანის აშენებას ზღვარი აქვს დადებული, ჯვარი უსასრულოა და მის წინაშე საბოლოოდ ნადგურდება ადამიანი. მირიანეულის მოდგმა საყმოდან ამოირიცხა (ქალის შთამომავალი, მით უმეტეს, „ქალის ქალი“ ვერ აგრძელებს გვარს), გვარმა კი „კოჭის მოკიდებით“ გააჩინა ახალი კვრივი, რომელსაც ფიზიკურად ველარ მისწვდება ადამიანის ხელი. „ჭალისთავის წვერი“, სადაც დევნილმა ხატმა სამკვიდრებელი ადგილი ამოირჩია, ფშავის მთაწმინდათა ანალოგიური მთა არის, აქაც მთელი არემარე მიუკარებელია კაცთაგან („ყამირია, იქეთაც და აქეთაც არავინ გასთიბს“) და მოსახლეობა აქაც ადასტურებს ნასაყდრალებს, საკულტო ყოფის ნიშნებს.

გაბუდაყებულთა აღსასრული ტრაგიზმის მწვერვალს აღწევს, როცა იღუპება ცხრა ძმისაგან შემგარი დიდი ოჯახი. ცხრა კურთხეულობის ნიშანია, მასში ჩადებულია გამრავლების უსაზღვრო პოტენცია. მართლაც, ცხრა ძმა, ცხრა პატარძალი, ცხრა ვაჟი – ეს არის უკვე სოფელი სოფელში. მაგრამ სწორედ აქ მარხია გაბუდაყების თესლი.

ცხრას ავბედითი მხარეც აქვს. თუმცა ქორწილში უსურვებენ „ცხრა ვაჟი და ერთი ქალი“ (40, 75), მაგრამ ამ საკრალური და კურთხეული რიცხვით გამოხატული სიმრავლე საბედისწერო ხდება, როცა ცხრა ძმა ემსგავსება იმ ცხრა გამხვივებულ ანუ გამრავლებულ-გაძლიერებულ ცხრა ძმა დევს, რომელთა უზო-

მო სიმდიდრისა და დაუსაზღვრელი ექსპანსიურობის ნიშანი „ცხრა თავიანობაა: ცხრა თავა დევი ჰყოლიყო, ცხრა შვილთ გამზდელი ქალია“ (67, 151).

ცხრაში მარხია გაბუდაყებულთა ბედისწერა: კურთხევა წყევლად იცვლება, როცა ცხრა ძმა უპირისპირდება სოფელს. ისინი უტევენ სოფელს, მის ხარჯზე იფართოვებენ თავიანთ ტერიტორიას; ამით ეთიშებიან სოფელსაც და ჯვარსაც, ურომლისოდაც ისინი ცდილობენ შეადგინონ საკუთარი, ჯვრისაგან დამოუკიდებელი „საყმო“: გაბუდაყების, მძლავრობის და სხვათაგან გამორჩეულობის ნიშნად ამ ცხრა ძმას ჰყავს თეთრი ხარები (თუ არ ეყოლათ, თეთრ მიტკალს აცმევენ), რომლითაც ხნავენ თავიანთ ყანას ან ანადგურებენ სოფლის ყანებს. ეს თეთრი ფერი, რომელიც (მსგავსად ცხრისა) შეიძლება კურთხეულობის ნიშანიც კი ყოფილიყო, მათი ავბედითი ნიშანია, და აი, გაბუდაყების მწვერვალზე მყოფთ, მათ ეცხადებათ საბედისწერო სასწაულები – თითქოს ჯვარჩენის ნიშნები, რომლებშიც ისინი ამოიკითხავენ თავიანთ აღსასრულს, სათიბში წყალი ეყინებათ, სახლში რძე, აკვანში ბავშვის შარდი. „რძე გამყარდა, ჩვენი ტაზარი (წესი) ასრულდაო“ და ალბათ ჯვრის შეგონებით, რომ ცოდვილიანთა სარჩო-საბადებლით სოფელი არ გაუწმინდურებულყო, სათითაოდ შედიან გამზადებულ აკლდამაში და ცოცხლად ისამარებენ თავს, ტოვებენ რა ბუხრეული ადგილის ხსოვნას დარჩენილთა თაობებში (40, 100-1; 109-ა, 150, 159; 67, 195-6).

სხვა ცხრა ძმა, კვლავ მთიულური ანდრეზის თანახმად, სოფელ გვიდაქეში ციხე-კოშკს აშენებს ბაბილონის გოდოლის მშენებელთა კვალზე. „ეხლა ხო გაგისწორდით, საღვთოო!“ – შესძახებენ თავიანთ ჯვარს, რის გამოც ჯვარი პირწმინდად გასწყვეტს ცხრა ძმას, რომელიც მთელ სოფელს შეადგენდა. ასე გადაშენებულია გვიდაქეს ერთი მოდგმა (40, 101). ასევე გადაშენებულან ჯაუნარნი ლაკათხევში (მთიულეთი); საღვთოს მეხი დაუკრავს ციხის მშენებელი ცრა ძმისათვის, ჯვართან გასწორებას რომ ესწრაფოდნენ, როცა უთქვამთ – „ერთი შემოვალა გვაკლიაო“ (109-ა, 192).

ასევე ცხრა ძმის „დაღვეს“ ამბავს მოგვითხრობს მიდელაურთა ანდრეზი. ხაღამი ერთი სოფელი ეჭირათ გამდიდრებულ-გაბუდაყებულ ცხრა ძმა მიდელაურთ. ერთ-ერთ ძმას დროშითა და ანთებული სანთლით შემოუვლია მთელი ხადისათვის ტერიტორიის დაუფლების მიზნით. ეს საკრალური მოქმედებაა. ასე იქცევა ქადაგი კულტის გენეზისში. როცა ის ხატის წმინდა ტერიტორიას შემოსაზღვრავს. გაბუდაყების გამოვლენა მიდელაურის მხრივ საკრალურ სფეროში შეჭრა – საკრალური რიტუალის უზურპაცია. (შდრ. ალუდას მიერ კურატის თვითნებურად შეწირვა ჯვრის კარზე).²¹ მათ დასასჯელად ეს საქციელიც საკმარისი იქნებოდა. მაგრამ ანდრეზს კიდევ სხვა დანაშაული აქვს შემონახული. ანდრეზი აგებულია ჩვენთვის ნაცნობი მტრედისა და მონადირის მოტივზე.

21 ეს ისეთივე ცოდვაა, როგორც თვითნებურად, ჯვრის დასტურისა და მოწოდების გარეშე დეკანოზობა. „თავის მოწადინებით დეკანოზად წასვლა ცუდია, დაიღუპება. ხატს თავიდი კაცი არ უნდა, ჩვენ დაბალი ვართ“ (გაგონილია გუდამაყარში, 1982 წ.).

ყოფილა სოფელი და ცხრა ძმანი ყოფილან და ერთი მონადირე ყოფილა. და წავიდა ეს მონადირე და სალამოს მოიდა და იარაღი აიყარა და დაჰკიდა ბოძზე ჰოდა, ჩამაცვივნილა ის იარაღი, კიდეც დაუკიდნია, ჩამაცვივნილა და მამას უთქვია, რო სად იყავ, შვილო, დღეს სად იარეო? სადა, რა ნახეო და – არაფერი არ მოუტანია – და ბეგოთ ხატის ტყეში ვიყავიო და მტრედს ვესროლეო, დაეჭერ ფრთაშიო და წავიდა ისიო. გაგიწყრა ღმერთიო, ბეგოთ საღვთო დაგიჭრიაო (გაგონილია ხადაში, იხ. აგრეთვე 40, 51).

ჯვართ დაარსების ანდრეზში მონადირეს მოჰყავს მტრედი – თუმცა არც კი იცის, რომ ის ჯვრის ნიშანია – თავის საყმომში და თავისდაუნებურად სალოცავის დაარსების მონაწილე ხდება. აქ მონადირე არ მოქმედებს, როგორც მონადირე – ის არ ნადირობს, თუმცა წმინდა „ნანადირევით“ ბრუნდება უკან. მიდელაურის ტრაგიკულ ანდრეზში კი მონადირე ცდილობს იმ ფრინველის მონადირებას, რომელზედაც არ ნადირობენ. ის შეეყრება მტრედს (ეს მისი ბედისწერაა!), მაგრამ ვერ შეიცნობს მასში ხატის წმინდა ფრინველს (ესეც მისი და მისი ძმების ბედისწერაა!) და დასჭრის მას. ეს საბედისწერო გასროლა მიდელაურთა დაქცევის ნიშანია. ჯვარი მათივე საკუთარი ხელით უსწორდება გაბუდაყებულ ყმებს.

მეტისმეტეი სიმდიდრე არ არის გაბუდაყების ერთადერთი მიზეზი. ხშირად ხდება, ოქროს ღილს ავიწყდება, რომ მატერიალური დოვლათი, რომელსაც ის ფლობს, ჯვრის მინიჭებულია, როგორც ნადირთ პატრონის ნაწყალობები მისი კერძი ნანადირევი. მაგრამ საყმომში შევხვდებით ისეთ ყმასაც, რომელსაც არ ახსოვს, რომ ჯვრის კალთაზეა დაკერებული და მისი დავლათით (ქარიზმით) აღწევს ყველაფერს, რასაც აღწევს.

ცაბაურთის საყმომში შემორჩენილია ამბავი მთავარანგელოზის ხევისბრის, გამახანურ ხობორდაულის სასწაულებრივი გადარჩენისა (ეს ხევისბერი ერთ-ერთი ცხრა გაბუდაყებულ ძმათაგანია). ჩვენ ეს ანდრეზი ვახსენეთ, როცა საუბარი იყო ჯვრის ძირითად სიწმინდეებზე. ახალწლის დილას ხევისბერი, რომელსაც ხელში დროშა და თასი (სხვა ვარიანტით: დროშა და წილობები, რომლებიც ჯვარში, ბელლის კარზე უნდა მიეტანა ხევისბერს, როგორც ახალი წლის მეკვლეს) ეჭირა, გამოიტაცა ზვავმა და უვნებლად ჩამოსვა სოფლის ახლოს, მზილას, სადაც ახლა კვრივია. ცხადია, დროშაც და თასიც და თავად ხევისბერიც ჯვრის საკუთრებაა, მისი უნჯი, როგორც ოქროს ღილი. მაგრამ ხევისბერი უფრო მეტია ჯვრისათვის, ვიდრე რიგითი ოქროს ღილი. თუ რიგითი ყმა ჯვრის უნჯია, ხევისბერი, როგორც მისი დაჭერილი, მისი უნჯის უნჯია. ამიტომაც ჯვარი დაიცავდა განსაცდელში თავის უნჯის უნჯს და წმინდა საგნებს, რომლებიც ხელთ ეპყრა მას. ეს იცოდა ხევისბერმა ხობორდაულმა, როცა ჯვარი ახსენა და ერთადერთმა ჯვარიონიდან გაბედულად დადგა ფეხი საზვავე ადგილზე. ის გადარჩა ჯვრის დავლათის ძალით, მაგრამ სამშვიდობოს ჩასულმა ეს სასწაულებრივი ხსნა საკუთარ თავს მიაწერა და დაამადლა მთავარანგელოზს: „მთავარანგელოზო, ჩემმა დავლათმა გომეველა, თორო დროშაც დაგეკარგებოდა, თასნიც და ჰევისბერიც მოგიკვდებოდაო“ (65, 228).

ასეთი სულისკვეთება უნდა ამოიძირკვოს საყმოდან მის მატარებელ პიროვნებასთან ერთად, მით უმეტეს, თუ ის ხევისბერია და არა რიგითი ოქროს ღილი,

კულტის მსახური, რომელიც წარმართავს საყმოს რელიგიურ შეგნებას და ცხოვრებას. ანდრეზის ერთი ვარიანტით, ხევისბერს მის ძმებთან ერთად, რომელთა დაღუპვა („დაღევა“) დაუპირებია მათ ჯვარს, ცაბაურთის მთავარანგელოზს ლაშარის ჯვარი, როგორც ფშავის ღვთისშვილთა თავი, გამოსარჩლება და ერთი კოჭლი მჭედელი მიუცია მათ გამოსასყიდად. ასე მოაშორა ისინი იმ ჯვარს და საყმოს, სადაც გაბუდაყდნენ. სხვა ტრადიციით, და ეს უფრო დამახასიათებელია, ცაბაურთის ჯვარი ღუპავს თავის გადიდგულებულ მსახურს.

დავლათი

ხოხორდაულის ამბავი ადასტურებს ვაჟა-ფშაველას სიტყვებს: „ფშაველს ზოგი კაცი ზოგ ხატზე იღბლიანი ჰგონია“ (33, 12). ეს აზრი, რომელიც ალბათ რადიკალურ გამოცდილებას ემყარება, აქა-იქ ბუფთავს საყმოს ცნობიერებაში. ზოგ პიროვნებას თავის სახელოვან მომავალს საკუთარი დავლათის ცოცხალი განცდა აწინასწარმეტყველებს. ანდრეზად შემორჩენილია ლაშარის ჯვრის ხევისბრის, გარა თურმანაულის ჩვენება, რომელიც მას სიყმაწვილეში არაერთხელ უნახავს: ნისლა ხარი ერკინება წითელ ხარს და ამ შერკინებაში ყოველთვის წითელი ხარი გამოდის გამარჯვებულნი. ნისლაში ლაშარის ჯვრის დავლათია განსახიერებელი, ხოლო წითელი გარას განცდაში მისი დავლათის განსახიერებაა (19, №121). როგორ ხდება, რომ ლაშარის ჯვრის დავლათს მისი ყმის დავლათი სძალავს? ლაშარის ჯვარი ხომ „ზოგი“ ჯვარი არ არის? თუმცა არც გარა თურმანაულია უბრალო ყმა, მაგრამ ის მაინც ყმაა. და მაინც მისი მომავალი ამ ჩვენებამ თუ განცდამ გადაწყვიტა. აქედან იწყება მისი გაბუდაყება, რომლითაც აღბეჭდილია მისი ცხოვრების ყოველი გადამწყვეტი წუთი. ამ წუთებში გაბედვის გარეშე, როცა ის ენდობოდა თავის დავლათს, გარა ვერ მიაღწევდა მისაღწევს, რომ არ განეცადა თავის თავში წითელი ხარის ძალა, რომელიც მის ყმაწვილურ ოცნებაში თავის დავლათად ესახებოდა. მაგრამ მიუხედავად ამ გაბუდაყებისა და თავის თავზე უზომო წარმოდგენისა, რასაც ამართლებდა კიდევ, გარას აღსასრული არ ყოფილა ტრაგიკული; მან ღრმა და ბრძნულ სიბერემდე მიაღწია – ლაშარის ჯვარი თავის ნებას აცხადებდა მისი პირით. ლაშარის ჯვარს არ დაუსჯია თავისი ყმა ჯვართან გატოლებაზე ოცნებისათვის. ეს გამონაკლისი შემთხვევაა გაბუდაყებულთა ისტორიაში. ამის მიზეზს მივხვდებით, თუ გავითვალისწინებთ გარას წარმომავლობას და იმ იმედებს, რასაც საბედისწერო განსაცდელში მის შობაზე ამყარებდა საყმო.

გარა თურმანაულთა გვარს ეკუთვნოდა, ხოლო თურმანაულნი შეადგენენ გოგოლაურთა საყმოს ერთ-ერთ გვარს. თურმანაულთა საგვარეულოს სახელოვანი, შეიძლება ითქვას, დავლათიანი წარსული აქვს. მისმა ეპონიმმა – თურმანმა, რომელიც, ანდრეზის თანახმად, ბატონის უსამართლობას გამოქცევია ბარიდან, დააარსა როშკა-ქმოსტის საყმო ხევისბერეთში და ჯვარიც „აღმოუჩინა“ მას. ის, როგორც მონადირე, ჯვარჩენის მხილველი შეიქნა ჭიუხებში და ჯვარი, მტრედის

აღით გამოცხადებული, მოჰგვარა საყმომს (38, №25434). ეს იყო მისი დავლათი, რომელიც გადადის მის შთამომავლებში, როგორც საკუთრება, და ეს ხდება ამ გვარის გაბუდაყების საფუძველი. როგორც გარა არის გაბუდაყებული თურმანულთ საგვარეულოდან, ასევე თურმანულთა საგვარეულოა გაბუდაყებული გოგოლაურთა საყმომში, რომელიც თავის მხრივ, გაბუდაყებულია მთელ ფშავის ხევში, ლაშარის ჯვრის თორმეტ საყმომში. ჩვენ კი ვიცით, რომ ჯვარი და საყმომ არ „ხდენილობენ“ გაბუდაყებას, ამიტომაც ჯვარმა სამგზის მიიყვანა ცალკე თურმანულნი, ცალკე გოგოლაურნი „დაღევაძე“ (მიზეზად ანდრეზი წმინდობის დაუცველობას ასახელებს). საყმომ „ილეოდა“, მაგრამ რაღაც სასწაულით კვლავ აღორძინდებოდა. ანდრეზი მოგვითხრობს, რომ თურმანულნი ჯვარმა ერთ კაცზე დაიყვანა, ოთხმოცი წლის ბერიკაცზე, რომელსაც სხვა გვარის წარმომადგენლებმა მათდამი გაწეული სიკეთის საზღაურად თავიანთი ქალი შერთეს. თურმანულები მესამედ აღორძინდნენ, კვლავ გამრავლდნენ და იმ ბერიკაცისგან მესამე თაობაში იშვა გარა (65, 300), აშკარად გამოხატული გაბუდაყების ნიშნებით.

სხვა გადმოცემის თანახმად, რაღაც დანაშაულისათვის ფშავის თერთმეტმა თემმა გოგოლაურებს ჩაქოლვა გადაუწყვიტა; მოაქუჩეს კიდევ საქოლავი ქვა, რომ დღეობა დღეს ყველანი ერთად ჩაქოლათ. ამ საქმეში მთელი პასუხისმგებლობა გარას ეკისრებოდა, როგორც განსაკუთრებული მეტობის გამომჩინეს საგოგოლაურთში. („მეტობას აკეთებს, თავს წავიდა“ – ასე ხასიათდება მთხრობლის სიტყვებით მისი ქცევა). პირველი დარტყმა მას უნდა მიეღო, მაგრამ გარამ თავის გვარისა და გოგოლაურთის სხვა ყმებთან ერთად გატეხა მაისტი, ქისტების გაუტეხელი ციხე, რაც ქაჯავეთის გატეხას ედრებოდა, და გამორეკა იქიდან უთვალავი ცხვარ-ძროხა ლაშარის ჯვრისაკენ, რომ წესისამებრ ჯვრისათვის შეეწირათ ნათავარი და მერე გაენაწილებინათ ნადავლი. გარას და თურმანულებს და, საერთოდ, გოგოლაურებს, ეს ქმედება დავლათში ჩაეთვალათ და ხევისბრებმა აპატიეს გარას და მერე გოგოლაურებს დანაშაული: „რაკი მაისტი გატეხაო, – უთქვამს მათურის ხევისბერს, – გოგოლაურს მე კი ვირიგებო, დანარჩენ თემებმა თავად იციანო“ და გატყდა. ვერცაღა სხვა თემებმა ქნეს“ (38, №25451).

შესანიშნავია, რომ მაისტის გატეხა პროვოცირებული იყო ლაშარის თავხევისბრის მიერ მისდა უნებურად, რომელსაც გარასთვის, ჯერ კიდევ პირტიტველა ყრმისთვის უთქვამს – „აქაო, რა დიდი გულითა ხარო, რა მაისტის ცხვარ-ძროხა მამიტანეო“ (იქვე). ამ სიტყვებმა აანთო გარას სული, გაახელა „წითელი ხარი“ და, როგორც თქმულება გადმოგვცემს, თხუთმეტი წლის ჭაბუკმა ხელი დაავლო ლაშარის ჯვრის დროშას, არაგვისაკენ დაეშვა, სამგზის იხანა არაგვში და დროშაც გაბანა. მერე ჯვარში ავიდა და ხალხს გამოუცხადა: ქისტეთს მივდივარ, მაისტი უნდა გავტეხოო (38, №25457). ეს სრულიად დაუშვებელი საქციელი იყო – ხევისბრის ფუნქციის უზურპაცია, დროშის ხელყოფა (კვლავ გავიხსენოთ ალუდა ქეთელაურის ანალოგიური ქმედება). მაგრამ გარა არ ისჯება; მან თავისი დავლათით გაამართლა, რაც გაბედა: დროშით ხელში, როგორც ხევისბერმა და მეომარმა, გატეხა მაისტი. თუმცა გარა გამონაკლისია, მისი გაბედვა არ არის ანდრეზად

დადებული; მის საქციელს ვერავინ გაიმეორებს დაუსჯელად. გარას საქციელის ანდრეზად ამლებს იგივე ჩვენება უნდა ჰქონოდა, რაც გარას; ეხილა ჯვართან მორკინალი საკუთარი დავლათი, ან რალაც სხვა ნიშანი გამოცხადებოდა, რაც გააბედვინებდა.

ტრადიციულ საზოგადოებაში წინაპრის საქციელი მაგალითია, რომლის მიხედვით უნდა იქცეოდეს შთამომავლობა. რას ვიტყვით გარა თურმანაულზე? გარა, ცხადია, ანდრეზის გმირია, მაგრამ ის სრულებით არ არის ანდრეზული, მასში არის რალაც განსაკუთრებული, განუმეორებელი, რაც გამოარჩევს მას იმ წინაპრისაგან, რომელთა ქცევანი საფუძვლად უდევს შთამომავალთა ქცევებს. გარას შთამომავალი ხევისბერი ვერ დაიწყებს თავის საკულტო მოღვაწეობას იმგვარადვე, როგორც დაიწყო გარამ – თვითნებურად ვერ დაავლებს ხელს ჯვრის უწმინდეს საგანს, და ვერ გამოაცხადებს თავს საკუთარი ნებით ხევისბრად. ასეთი საქციელის გაბედავს უნდა ესმოდეს დავლათის ხმა, როგორც ხმა ჯვრისა, და ალბათ მაშინ შეიძლება ხევისბრად დადგომის ტრადიციული წესისგან გადახვევა. ასე ხდება მაშინ, როცა დგება ამის გარდაუვალი აუცილებლობა, როცა სხვა გზა არ ჩანს; როცა არ ჩანს კაცი, რომელიც გაბედავს გაუტყნავი ციხის გატყნას, რომ საყმოს ოცნება აღასრულოს. ამის საკუთარი ნებით, საყმოს დასტურის გარეშე აღმსრულებელი ქარიზმატული (დავლათიანი) პიროვნება უნდა იყოს; მასზე უნდა გადმოვიდეს ქარიზმა – მადლი, რაც სრულიად ნორჩ ასაკში აუცილებელი, ტრადიციულად მიმდინარე რიტუალთა გვერდის ავლით შეაძლებინებს ხევისბრობას და საყმოს წინამძღოლობას. დავლათიანი გარა უპირისპირდება ტრადიციას, მაგრამ ის, შესაძლოა, ახალ ტრადიციას უყრიდეს საფუძველს.

გარას უპირატესობა ის არის, რომ გარა საყმოს გენეზისში იბადება, დაღევა მდე მიყვანილი საყმოს ხელახალ გენეზისში. იქ არის მისი ფესვი. ის ბებრის შვილია, როგორც ზამთრის დაღეული მზის შვილი, რომელიც თავის დროზე დაუვალ მზედ იქცევა. აღმავალი ძალა ჩანს მის პიროვნებაში, მის რწმენასა და იმედში დავლათისადმი. მაგრამ გარაში არ არის პიროვნული ინდივიდუალიზმი, რასაც ებრძვის ჯვარი და საყმო. გარა იქცევა ისე, როგორც სჭირდება საყმოს თავისი არსებობის გადამწყვეტ ჟამს, სიკვდილ-სიცოცხლის ზღურბლზე. გარას ინდივიდუალიზმში განახლებული და აღორძინებული საყმოს ინდივიდუალიზმია, რითაც ის უცხო საზოგადოებებს უპირისპირდება. ასეთ დროს საყმოს სულიერი ძალები, რწმენა, იმედი, დავლათიან პიროვნებაშია დაუნჯებული. უნდა ითქვას, რომ გარა აფუძნებს თავის პიროვნულ ანდრეზს, რომელსაც შეიძლება ერთეულები მიჰყვინენ საყმოს ისტორიის გადამწყვეტ განსაცდელელებში. მაგრამ მისი საქციელი ვერ დამკვიდრდება საყოველთაო წესად.

ნიშანდობლივია, რომ გარას დავლათი მისი სიკვდილის შემდეგაც ეტოქება ლაშარის ჯვრის დავლათს. ასეთი თქმულებაა დარჩენილი: გარა რომ მომკვდარა, მისიანებს ველარ გაუმარჯვნიათ ერთხანს. მერე ლაშარის ჯვარს მეენის პირით გამოუცხადებია: გარა ამოეთხარათ, მარჯვენა ბეჭი აეთალათ და ლაშარის დრო-

შისათვის შეებათ. ასეც მოქცეულან – შეუბამთ დროშაზე და კიდევ გაუმარჯვნიათ (38, №25458).

პიროვნებანი, რომლებიც მკვეთრად გამონახული დავლათით არიან აღძრულნი, მწვერვალებივით ჩანან საყმოში. ისინი დავლათის მეოხებით არიან ატყორცნილნი ოქროს ღილის ჩვეულებრივი, ყოფითი დონიდან. მწვერვალზე ყოფნა განსაცდელია და დავლათის პარადოქსი ის არის, რომ დავლათი კაცისა ცხადდება მხოლოდ და მხოლოდ უკიდურეს განსაცდელში, სიკვდილ-სიცოცხლის ზღვარზე, როცა კაცის არსებობა ბეწვზე ჰკიდია. აი, ამ დროს იჩენს თავს დავლათი, როგორც სასწაული. როგორც ჯვარი ეცხადება მკადრეს გადამწყვეტ ვითარებაში, ასევე გამოუქროლებს დავლათი კაცს ცდაში, განსაცდელში და მაშინ მიხვდება კაცი, რომ ის დავლათიანი ყოფილა. ჩვეულებრივ, წყნარ „ამინდში“ დავლათი არ ჩანს, მას თითქოს საფარველი აქვს დადებული.

ფშავ-ხევსურული დავლათი იმავე ტიპის მოვლენაა, როგორც არის ისლანდიური hamingja, რომელიც ხშირად იხსენიება ისლანდიურ საგებში, როცა კონუნგის გაბედულ ნაბიჯზეა საუბარი. აი, როგორ განმარტავს ამ ცნებას ა.გურგენი:

მეფეთა საგებში იღბალი (yдaчa), ბედი – არის თვისება, რომელიც, პირველ ყოვლისა კონუნგს, ბელადს მიეწერება. საზოგადოდ, რაც უფრო წარჩინებული და კეთილშობილია კაცი, მით უფრო მეტი იღბლის მქონეა ის, მით უფრო ადვილად იხვეჭს გამარჯვებას და სიმდიდრეს. ყოველი კონუნგი ფლობს თავის საკუთარ „იღბალს“, „ნაწილს“ (доля), ამავე დროს ის ყველა თავისი წინაპრის იღბლის მემკვიდრეა (120, 55).

იღბალი ვლინდება ადამიანის მოქმედებებში, ამიტომ აქტიური, უყოყმანო მოქმედება მისი საქციელის იმპერატივია. ყოყმანი და ზედმეტი განსჯა შეფასებულია, როგორც იღბლის უქონლობის ნიშანი. ამას გარდა, და ეს არსებითია, იღბლის კატეგორიის გაგებისათვის სკანდინაველებთან, იღბალი არ წარმოადგენს ინდივიდის ისეთ განუშორებელ და მარად თანმხლებ თვისებას, რომ ის არ საჭიროებდეს განმტკიცებას და სისტემატურ გამოცდას მოქმედებაში. იღბლის ხარისხზე, მის ხასიათზეა დამოკიდებული ადამიანის ქცევის სასიკეთო ბოლო, მაგრამ მხოლოდ მორალური და ფიზიკური ძალების მუდმივი დაძაბვით შეუძლია მას მიაღწიოს თავისი იღბლის ცხადყოფას (120, 52-3).

აქ თქმული საგებით გამონახავს დავლათის ცნებას; ამავე დროს, დავლათის ცნება არის ის სასინჯი ქვა, რომელიც ამხელს ძირეულ განსხვავებას ძველ სკანდინავიურ საზოგადებასა და ჩვენს საყმობს შორის. სკანდინავიური დავლათი მხოლოდ კონუნგთა და წარჩინებულთა თვისებაა, უბრალო მოკვდავს, რიგით მებრძოლს ის არ შეიძლება ჰქონდეს. თავის გენეზისში კონუნგობა სწორედ დავლათზეა დამოკიდებული. მას მოაქვს ადამიანისთვის წარჩინება და მეფობა, ხალხის წინამძღოლობა.

ჩვენ საყმოში, რამდენადაც ჯვარმა მოყმენი ოქროს ღილად შობით გაათანასწორა ერთმანეთთან, ყოველი მათგანი პოტენციურად ატარებს დავლათიანობის შესაძლებლობას. ყველა შეიძლება იყოს დავლათიანი – რიგითი ყმაც და მეფე ერეკლეც, ღვთისშვილის მოძმე, თუნდაც ერთხელ თავის სიცოცხლეში გა-

მოავლენს რიგითი მოყმე დავლათს და ეს ყოფნის მას სახელისთვის: „ჭაბუკათ ჩაჩაურასა დავლათ დააჯდა მკარზედა“ მეფის დავლათი მართლაც გრანდიოზულია თავისი მასშტაბითა და ძალით, მაგრამ მაინც დავლათია – ზეადამიანურის შემოჭრა მოკვდავის დასაზღვრულ სიცოცხლეში და შესაძლებლობებში, როცა ღვთიური გაარღვევს ადამიანური შეზღუდულობის ფარგლებს. „ერეკლე ბატონიშვილი ღვთისგან ას დავლათიანი“, ამბობს სიმღერა. ჭაბუკათ ჩაჩაურას ან ვინმე უთურგათ გიორგის დავლათი („არდოტს უთურგის გიორგი, გიქრის დავლათის ქარიო“, 88, №100), თუმცა ვიწროდ შემოსაზღვრულ ასპარეზზე, სადაც მიყრუებულ ხევში ვლინდება, მაგრამ თავისი არსით ის სრულიადაც არ განსხვავდება მეფური დავლათისაგან.

დავლათმა შეიძლება ყველას გამოუქროლოს, ოღონდ მხოლოდ მაშინ, როცა მოყმე მოქმედებს, ხოლო მისი მოქმედება ბრძოლაა ანუ ცდა. ეს არის მისი მნიშვნელოვანი საქმიანობა, სადაც თავს იჩენს მისი ეგზისტენცია. მოყმის დავლათი თავს ვერ იჩენს მშვიდობიანი შრომის დროს, განსხვავებით ბიბლიური იოსებისაგან, რომელსაც თავისი ეგვიპტელი ბატონის სახლში „ყველაფერში ხელი ჰქონდა მომართული“ (დაბ. 39, 2). შესანიშნავია, რომ საყმოს ენაზე ბრძოლას ეწოდება ცდა, სადაც მოყმე ცდის თავს, სადაც უნდა განიცადოს დავლათის ქროლვა, რომლის მოლოდინი არასოდეს სტოვებს მას. ამ მოლოდინით ელის ის ჟამს, როდის ჩაებმება ცდაში და სწუნს მთელი არსებით, როცა არ ეძლევა ცდის საშუალება: „ბრალია მიწისადა, ხან რო არ ექნა ცდისაო“ (88, №103).

ის სიზმრად ხედავს ცდას და მოუთმენლად ელის გათენებას, რომ არ გაუშვას ხელიდან ცდა, რომელიც მისი დავლათის საუნჯეა:

კლდის ძირში დაძინებულსა სიზმარ უნახავს ცდისაო,
მეელის გათენებასა, მასვლა უხარის მზისაო (88, №193).

მაგრამ მოყმემ ისიც იცის, რომ ცდაში მხოლოდ თავგანწირვისას მოდის დავლათი, რომელსაც სიკვდილის სუნთქვა მოაქვს თან; ის თავს იჩენს ისეთ განსაცდელში, სადაც მოყმე სიკვდილ-სიცოცხლის ზღვარზეა, მაგრამ გადარჩენაზე არ უნდა ფიქრობდეს, რადგან „ჭკვიანს“ გაურბის დავლათი; მისი ფესვი ირაციონალურშია. ის ზენა სამყაროდან არის მოფრენილი და, როგორც ჯვრის მტრედი, მხარზე აჯდება მოყმეს, რომ თავისი უხილავი ფრთის შეხებით ერთი წამით მაინც ასწიოს წუთისოფლიდან და მარადიულობას აზიაროს.

ვაჟა-ფშაველას ლექსში „მარტოობა“, რომლის დასაწყისი სიტყვებია „ალარ მესტუმრა არწივი“, გვეცნაურება ხალხური წარმოდგენა დავლათის ბუნებაზე, თუმცა ხალხურ პოეზიაში ვერსად დავადასტურებთ, რომ დავლათი ფრთოსანი არწივი იყოს. ალბათ ეს ვაჟა-ფშაველას პირადი წარმოსახვის ნაყოფია. ამასთანავე ისიც შესანიშნავია, რომ დავლათი ბრძოლის ველიდან მის ლექსში შთაგონებისა და შემოქმედების (ამ სიტყვის ფართო აზრით) ასპარეზზეა გადანაცვლებული. პოეტი ეძახის არწივს, როგორც მკადრეს შეეძლო, მიემართა ჯვრის მაცნისათვის:

მოდი, არწივო, სადა ხარ?
 შორითვე გიცნობ ხმაზედა.
 შენს მოსვლას როცა კი ვიგრძნობ,
 გამოვიცვლები წამზედა;
 მყის ვტოვებ დედამიწასა,
 გადავსახლდები ცაზედა.
 ხან ფანდურს შავაჟღარუნებ,
 ხან დავამღერებ თარზედა.
 ხან ვტირი, ხანა ვლოცულობ,
 ხან ბრახს, შხამს ვანთხევ შხამზედა.
 როცა არწივი თან მახლავს,
 მიზის მარჯვენა მხარზედა, –
 მეფისა მადგა გვირგვინი,
 ვზივარ სამეფო ტახტზედა!
 შეურაცხყოფას ვინ მკადრებს?
 სალამს მიძღვნიან ცდაზედა.
 როცა არწივი წამივა,
 ჩვარი ვარ მცირე ჩვარზედა.
 დამმალეთ, ნუ გამომჩინეთ,
 არ შესცდეთ, დამსვათ ჯარზედა.

პოეტი საკუთარ ცდაში განიცდის დავლათის მიმოქცევას; ამ მიმოქცევაში, რომელიც ედარება ზღვის რიტმს, გადის მისი ცხოვრება. ზოგჯერ ეს შინაგანი ცდა სივრცულ-დროჟამულ გამოხატულებას პოულობს მთა-ბარისა და გაზაფხულ-ზამთრის მონაცვლეობაში (42). მთა და გაზაფხული განცდილია, როგორც სულიერი აღზევების და შთაგონების დრო და ადგილი; ამ დროს და აქ დავლათის ფრინველი არწივი აღწევს თავის მწვერვალს. ხოლო ბარი და ზამთარი დაცემია, მიწიერ ტყვეობაში ყოფნა, როცა არწივი უჩინარდება; შესაძლებელია, სამუდამოდ გაუჩინარდეს.

დავლათი ტრაგიკული ფენომენია.

დავლათის გაუჩინარების, მისგან განწირულობის მუდმივ საფრთხეში გადის დავლათიანის ცხოვრება, რომელიც მთავრდება ტრაგიკულად, რადგან დავლათი არ შეიძლება არ გასწიროს, ან არ დააყენოს გაბუდაყების გზაზე და დაღუპოს. ან ის ვერ აიტანს დავლათის განცდას და გაბედითებამდე მიდის, რადგან ადამიანის ბუნება შეზღუდულია და ვერ უძლებს დავლათის უსასრულობას, თუმცა მისი მოქმედების დრო წამისყოფაშია მოქცეული.

აი, თორღვა, რომლის დავლათიანობის ამომწურავ დახასიათებას იძლევა მასზე შექმნილი ხალხური ლექსები და პროზაული გადმოცემები.

ობლობით ამაიზარდა თორღვა ძაგანის გვარიო,
 ამავს ამაიყოლა ნავთი და ნაკვერცხალიო.
 იორში ამაიჩქვივა, შორით ვინ უგა თვალიო.
 დიდებულობა დაუთქვეს, ბეჭებს უნახეს ჯვარიო.
 მარჯვნივ მზე წერებულებივა, მარცხნისკე მთვარის ნალიო (78, №222).

ობლობაში იმალება მისი განსაკუთრებულობა, მისი დავლათი. ეს ძველი ხალხური წარმოდგენაა – ობლებად დაიზარდნენ ამირანი და ძმანი მისნი, ობოლი იყო ფარნავაზი, რომელიც შემდეგ დიდებას ეწია თავისი დავლათით, ობოლია ზღაპრის ბევრი გმირი, რომელიც საბოლოოდ ხელმწიფებას აღწევს. მაგრამ თორღვას ობლობა ფარავს მის წარმოშობას ბაგრატიონისაგან (გადმოცემით, ის ალექსანდრეს თუ რომელიღაც ბატონიშვილის ნაბიჭვარი ყოფილა); ამათგან გამოჰყოლია მას, როგორც ზემოთ მოყვანილ ნაწყვეტში ჩანს, საგვარეულო დიდებულების ნიშნები, რომელთა შესახებ ქრისტოფოროე კასტელი ლაპარაკობს თავისი ნახატების მინაწერებში (41, №3, №9). ეს არის საიდუმლო დალი, რომელიც, მშობელი დედის გარდა, არავის უნდა ეხილა; მაგრამ ვილაცამ თვალი მოჰკრა („ვინ უგა თვალიო“), როცა ნაბანავები თორღვა ივრის წყლიდან დედიშობილა ამოდიოდა. თუ აღრე „ხთისაგან დავლათიან“ თორღვას ტყვია არ ეკარებოდა, ამ საიდუმლო ნიშნების გამოაშკარავების შემდეგ შვიდ წელიწადს ნაავადარი კაცის მიერ ნასროლი ისრის მსხვერპლი ხდება.

მეორე ვერსიით, თორღვას იფარავდა არა საიდუმლო ნიშნები, არამედ გველემპისაგან ნაჩუქარი ჯაჭვის პერანგი, რომელიც ალბათ მისმა დავლათმა ჩააგდებინა ხელში:

სანადიროში თორღვამა თეთრ ჯიკვს მახკიდა თავლიო,
ფეკი გაუსხლტა თორღვასა, მყინვარმ გაულო კარიო,
ვეშაპ მყინვარში ნამყოფი გაუხდა მეგობარიო,
თორღვასა ჩასაცემელადა აჩუქა სამანქანიო (88, №44-დ).

თეთრ ჯიხვს,²² როგორც ირემს ფარნავაზი, მიჰყავს თორღვა იმ ადგილამდე, სადაც დასაბამითვე ელოდა მას ჯაჭვის პერანგის სახით გინივთებული მისი დავლათი. მისი ეს გამოცდილება ამგვარად არის გადმოცემული პროზაულ თქმულებაში: „თორღვა სანადიროდ ყოფილა, ერთ ალაგას ყინულში ჩავარდნილა, იქ ვეშაპი წოლილა და იმას დასცემია. თურმე სიცივითა და სიმშლით კვდებოდა თორღვა. შეეცოდა ვეშაპს, ამოიღებს თვალს, ალოკებს, გააძღობს და გაათბობს. გაუძმობილდება. იმ ვეშაპს მიუცია ჯაჭვი – ბეგთარი – ტანზე ჩასაცემელად. თურმე ისეთი თვისება ჰქონდა იმ ჯაჭვს, სადაც ხმალს დაარტყამდნენ, ან ტყვია და ისარი მოხვდებოდა, სულ იქ მიიხვეტებოდა თურმე და ველარაფერს აკლებდა იარაღი“ (88, 351).

დიდებულობა, დავლათიანობა, სასწაულებრივი ჯაჭვის პერანგი – ეს ყველაფერი პირად სიჩაუქესთან ერთად ავალეზდა თორღვას, რომ დაეცვა ფშავ-ხევსურეთის და თუშეთის საყმოები, როგორც იცავდნენ მათ მათი კანონიერი პატრონები – ბაგრატიონები, რაკი ის იმათ ნაშიერად აღიარებდა თავს. პოეტური ფრაგმენტებიდან ჩანს, რომ თორღვა ცდილობს თავისი დიდებული წარმოშობის

22 ამავე ეპიზოდის ამსახველ სხვა ლექსში თეთრ ჯიხვს ენაცვლება თეთრი ყორანი, რომელიც თან ჩაჰყვება მიწის ნაპრალში გაუჩინარებულ ჯაჭვის პერანგს (88, №44-ვ).

განაღლებას ხევსურეთის სინამდვილეში – ის თითქოს იკრებს თავის გარშემო საყმომს, ის ბატონობს; ის ცდილობს ტერიტორიის დაპატრონებას:

ვაჟაკანი ევეგეთანი თორღვასა ხყვანდეს ყმანიო (88, №44-დ).
გამიგონიან ჰევსურნი, თორღვას რო ხყვანდეს ყმანია,
თორღვა იკვლევედა ადგილსა, ბატონის ნაბიჭვარია (88, №44-ვ).

თორღვა ცდილობს დაიჭიროს ბაგრატიონი ბატონის ადგილი მთის საყმომებში და, რაკი ბაგრატიონი ღვთისშვილთა მოძმედ არის შერაცხილი, თორღვაც თითქოს „ჯვარობს“ თავის თანამემამულეთა შორის, რაც შეუმჩნეველი არ დარჩენილა. ხალხური პოეზია განსაკუთრებით არ ავითარებს ამ თემას, მაგრამ ზოგიერთი დეტალი თორღვას გარშემო შექმნილ ლექსებში აშკარად მეტყველებს ამ სულისკვეთებაზე: „შამოძუგძუგებს თორღვაი, რო ძუძაური ჯვარიო“, რომელსაც, როგორც მართლაც ჯვარს,²³ საუფლო საკლავს უკლავენ:“ მეოთხედ მოსულს დაგვიკალ თეთრი ქორაი კარიო“ (78, №222).

მაგრამ ნაცვლად იმისა, რომ დავლათიან-ნაწილიანი და შეუვალჯაჭვისპერანგოსანი თორღვა ყოფილიყო თავისი საყმომს პატრონი და მცავი-მფარავი, როგორც ბაგრატიონთ ნაშიერი და ღვთისშვილთა მოძმე, ის ხდება მათი მტარვალი და მოძალადე; ის ვარდება გაბუდაყებაში, რისგანაც მისი სახელის სადიდებელ ლექსშიც კი აფრთხილებენ:

შავაქი, ნუ გაზდიდები, მამა მეცა მყავ კმლიანი,
სამთ შახკრავს შენისთანათა ჯაჭვიანთ პერანგიანი (88, №43-გ).

„მათქვამი“ ქალი ამ უკანასკნელი სიტყვებით გაახსენებს თორღვას, რომ დავლათი არ არის მისი პიროვნული თვისება, რომ მის გარეშე ის უბრალო მოკვდავად იქცევა და მისი მომრევიც მოიძებნება საყმომში.

როცა თორღვას გაბუდაყება მწვერვალს აღწევს, ის ითხოვს დამატებით ბეგარს, თითქოს უმნიშვნელოს ერთი შეხედვით:

მშავლებ, უმატეთ ბეგარსა თითო ტარიგი ცხვარიო,
თითო ნაცრიან ტომარა, მთაზე დაყყარა მშრალიო.
საკარ-ყმოდ შამიკრიფოდით ლალის არწივის მკარიო (88, №44).

თითქოს რა არის ერთი ტარიგი, ტომარა ნაცარი და არწივის ფრთა, მაგრამ ეს გახდა უკანასკნელი წვეთი მოთმინების თასში – სწორედ ამ დროს იწყება მისი დაცემა და ის, დავლათწართმეული, ხდება მსხვერპლი ისეთი კაცისა, რომლის ხელით სრულებით არ მოელოდა დაღუპვას. შესაძლებელია, იმ კაცის მხარზე გადაინაცვლა დავლათმა, რომ გაბედა და თორღვასთანა კაცს დაუმიზნა ისარი. მკვლელი ასე მიმართავს მოკლულს:

23 „კოშკი დგას იელოვანში, თორღვასის ნაბურთვალიო“ (88, №44-ბ) – როგორც ვხედავთ, თორღვასაც გაუჩნდა „კოშკი“, როგორც ჯვრის კვრივი, სადაც „ბურთაობს“ ჯვარი; გავიხსენოთ ჯვართა გაერცელების ეპითეტი „მოზურთვალი“.

თორღვავ, ნუ დამემდურები, ძალისა მოგე ძალიო.
შვიდ წელს ვარ ნაავადარი, სამსა კი – ნაცივარიო.
მუკლით მოვზიდენ ბოძალსა, – კელში არა მაქვ ჯანო (88, №44-თ).

ნაავადარი და აქამდე უსახელო ჩონთა, ასე ერქვა თორღვას მკველეს, მართლაც ვერ შეძლებდა ამ საქმეს, რომ მისი მსხვერპლი მათ შეხვედრამდე არ ყოფილიყო განწირული დავლათისაგან. დავლათმა გაწირა გაბუდაყებულ²⁴ ისევე, როგორც ალთქმის გამტეხელი გველისმჭამელი მინდია, რომელსაც წაერთვა ზებუნებრივი სიბრძნე, რაც საბოლოოდ მისი ტრაგიკული დაღუპვის მიზეზი შეიქნა.

უცხო თვალი, რომელიც ყოველთვის მტრულია, შენიშნავს თორღვას ბეჭებზე აღბეჭდილი ჯვრის, მზისა და მთვარის გამოსახულებებს – მისი ნაწილიანობის პიქტოგრაფიულ ნიშნებს, რომელთა არსებობა მის ტანზე საიდუმლოდ უნდა დარჩენილიყო სიკვდილამდე. ეს ნიშნები, როგორც თილისმა, იცავდა მას განსაცდელში, ვიდრე დღის სინათლე არ იხილეს მათ. თორღვა კარგავს ვეშაპის ნაჩუქარ „სამანქანურ“ ჯაჭვის პერანგსაც, რომელშიც მსგავსად ვახტანგ გორგასლის ვიგრის ტყავისა, არც ისარი და არც ტყვია არ ატანდა. შესანიშნავია, რომ ეს ორივე საბედისწერო დანაკარგი ბანაობის დროს შეემთხვა თორღვას: ერთხელ იორში „ამოჩქევებისას“, როცა „თვალი უგეს“ მის შიშველ ტანს; მეორედ, როცა არჭილოს წყალში საბანაოდ ჩასულმა უყურადღებოდ მიატოვა ჯაჭვი. აი, როგორ გამოითქვა ლექსად ეს ეპიზოდი:

ჩამოდიდნენ ანდაკსა მონადირენი რვანია.
თორღვავი ამანდ ჩამახყვა, რო ყვირილობის კარია.
ბეჩავად რასამ მალბიჯავს, ემჩნევის ნატირალია.
– „ჯაჭვი რა უყავ, თორღვაო, ძმობილის ნაჩუქარია?
– სანადიროჩი გადაველ, ნადირთ მოვავლე თვალია;
ჩავედი არჭილოშია, მოვკელე თბილი წყალია.
მე ჩავედ საბანაოდა, ჯაჭვს გავანებე თავია.
მაშინ დავკარგე ტიალი, ველარ მოვხკიდე თვალია.
ეგრე გაცურდა ე ჯაჭვი, როგორც მდინარე წყალია.
გამაუყენე მდევარი, ვერ მაუკელეს კვალია.
წამოვედ, რალას ვიქმოდი? იმად ვარ ნატირალია (88, №44-ზ).

ბანაობა ძველი მითოლოგიური მოტივია; მობანავე თორღვა, რომელიც კარგავს შობითგან ბოძებულს თუ განსაცდელში მოპოვებულს, ძველი მითოსების პერსონაჟებს ენათესავება, მაგ., გილგამეშს, რომელიც ბანაობის დროს კარგავს უყურადღებოდ მიგდებულ სიჭაბუკის ბალახს, დიდი წვალეებით რომ ამოიტანა ოკეანის ფსკერიდან. ასევე ევფრატიდან შიშველად ამოსულ გმირებს – გილგამეშსა და ენქიდუსს – დაადგა თვალი ქალღმერთმა იშთარმა, რაც ერთ-ერთი მათგან-

24 გაბუდაყებას ერთვის ღალატიც: „ძმობილის მოღალატესა ღმერთმ გიყვას სამართალიო“ (88, №44-თ). ოღონდ გაურკვეველია, ვინ არის ეს ძმობილი. ჯაჭვის პერანგის მჩუქებელი ვეშაპიც მის ძმობილად იხსენიება (ღალატის ეპიზოდი უცნობია).

ნისთვის საბედისწერო შეიქნა (იხ. კარი VI). ქაოსის ფრინველმა, ანზუდმა, ბანაობის დროს მოჰპარა სამყაროს უფალს, ენლილს, ბედისწერის დაფები (46, 90).

წოდებულნი და რჩეულნი

შარმანაულო, შავარდენო,
 მთიბელნი გიხარიანლაეო?
 მთიბელ-მამკლისა სანაყროდაო
 დუმას ზისცვარში ხარშავლაეო?
 ბევრაის ჯიკვის გამგორესაო,
 თოფსა კირიმსა ზიდავლაეო?
 მტრისა ბევრაის გამჯავრესაო,
 წელზე ფრანგულსა იბამლაეო?
 სტუმრის ბევრისა მასახურსაო,
 ტყავსა ქემხითა ხკერავლაეო?
 ბევრაის მტრისა გამრიგესაო,
 ენასა ბჭეში ზიდავლაეო? (79, №149).

ამ ხევესურული ხმით ნატირალში პარადიგმულად არის აღნუსხული ყოველი საქმიანობა, რომელთა აღსრულებაში გადის თითოეული ყმის წუთისოფელი. მოტირალი სათითაოდ ჩამოთვლის მათ დაღუპულის ცხედართან შეკრებილი ხალხის გასაგონად და საგულისხმოა, რომ ყოველივე ამას საყმომ, თითოეული მოყმე, დიაცის პირით ისმენს. რომც არ განმეორდეს ნათქვამი, ამ სიტყვებს ღრმად იბეჭდავს მათი მასსოვრობა. შრომაში, ნადირობაში, ბრძოლაში, მასპინძლობაში, საყმომს თანხმობისათვის ზრუნვაში გადის ცხოვრება შარმანაულისა. ნატირალი თავისი ლაკონიურობით და ამომწურავობით არქექტიპულ მნიშვნელობას იძენს რიგითი ყმის ამსოფლიური ყოფიერებისათვის, თუმცა ის, როგორც ნატირალი, დამწუხრებული გულის უშუალო ამოძახილია: დაი ტირის ძმაზე, დაბადებასა და სიკვდილს შორის მოქცეულ ერთ სიცოცხლეზე, როგორც წუთისოფლის დასასრულზე, რომლის ტრაგიზმს იტვირთავს ორიოდ თითქოსდა უმნიშვნელო მარცვალი – ლაე.

აქ ჩამოთვლილ ხუთი რიგის საქმიანობას უნდა ეწეოდეს ადამიანი, თუ მას სურს (და არ შეიძლება ეს არ სურდეს) იყოს საყმომს სრულუფლებიანი წევრი – ყმა საყმომში, მოყმე მოყმეთა შორის. ეს ნიშნავს: საყმომს წარსულში (უფრო დასაბამში) შექმნილ ყაიდაზე უნდა წარმართოს მან თავისი ცხოვრება. ამ თვალთახედვით, ეს ნატირალი მამათა ანდრების საუკეთესო გადმომცემია, ის საყმომს კოდექსია, სასოწარკვეთილი დიაცის პირით თქმული; ამოძახებული უსასო მწუხარებაში. აი, ეს ანდრებია შთაბეჭდილი შვილის ცნობიერებაში, მას უნდა ასრულებდეს ის, თუკი სურს, ეკუთვნოდეს მამათა საყმომს. ის უნდა ფიქრობდეს, მოქმედებდეს, იბრძოდეს, მასპინძლობდეს, საკლავს კლავდეს, ქორწინდებოდეს, კვდებოდეს, იმარხებოდეს იმგვარადვე, როგორც იქცოდნენ „მას ჟამსა შინა“ მცხოვრები მისი წინაპრები ანუ „წინა ჟამის გმირნი“, როგორც საყმომში

უწოდებენ მათ. რაც მოხდა ერთხელ და ხდებოდა წინათ, ხდება ახლაც და მომავალშიც უნდა მოხდეს, ის არის ნამდვილი; ის უნდა ხორციელდებოდეს განუწყვეტილად, როგორც მოუწოდებს სიმღერის სტრიქონი: „არ ხკარგავთ, ბერდიშვილებო, ნაქნარსა მამა-პაპისასა!“ (78, №61).

ნაქნარი ყმის მოღვაწეობის ყველა სფეროს გულისხმობს, მაგრამ ყველაზე მკვეთრად ის ბრძოლაში გამოიხატება. ეს „ნაქნარი“ უპირველეს ყოვლისა, არის ცდა, რომელიც მამა-პაპას აქვს განცდილი და რაც მისმა შთამომავალმაც უნდა განიცადოს.

ბარაქალ, კევესურთ შვილებო, წინათაც ეგრე ქნიანო!
კმალნი ნაცადნი წინანი, ფრანგულეზ უფრო ჭრიანო (78, №440).

ის, რაც არ არის ნაცადი, რასაც ცდაში არ გამოუვლია, საყმოსთვის მოკლელ-ბულია მნიშვნელობას ან არც კი არსებობს. ხმალი აქ მაღლდება თავის პრაგმატულ დანიშნულებაზე; ის არის არა მხოლოდ ბრძოლის იარაღი, არამედ განუწყვეტელი ტრადიციის, მოდენილობის მატერიალური გამომხატველი, როგორც მამათა ცდის მატარებელი. ის ანივთებს საყმოს ტრადიციულობას. ხმალი ისეთივე ნიშანია საყმოს საერო ასპექტისა (თუმცა ბრძოლაც საღვთო ხასიათს იღებს ხშირად), როგორც დროშა და თასი – საკრალური ყოფისა. რაც უფრო ძველია ხმალი, რაც უფრო მეტის ხელშია გამოტარებული, მით უფრო მჭრელია – „კმალნი ნაცადნი წინანი, ფრანგულეზ უფრო ჭრიანო“; ან როცა მას ლესავენ, ყველა სხვა ახალ ხმალზე უფრო მჭრელია: „წინათა მამათ ნაქონნი დალესნეს, უფრო ჭრიანო“ (78, №259).

ამ „დალესვაში“ ჩანს აუცილებლობა ძველი მოდენილობისა, ტრადიციისა, დროდადრო განახლებისა. ხმალი, გამოჭედილი „წინა ჟამს“; მას ჟამსა შინა, მომდევნო თაობებმა უნდა ლესონ და ლესონ. ეს არის თაობათა საქმე დრო-ჟამის დენაში. „წინათა მამათ ნაქონი“ ხმალი არა მხოლოდ იმარჯვებს, არამედ ქმნის ისტორიას. ის არის დროთა კავშირის ნიშანი, ამავე დროს ის უნდა იყოს ნიშანი საყმოს კონსოლიდაციისა, როგორც გვიცხადებს ერთი ცნობილი სიმღერის სტრიქონები:

ხმალო, ხევესურეთს ნაჭედო, ალვანში თუშმა გაგფერა,
მეფე ერეკლემ დაგლოცა, საომრად ჯვარი დაგწერა.

ეს ხმალი არის ისტორიული ხმალი, ამ სიტყვის ღრმა გაგებით.

საყმო გამსჭვალულია იმ სულისკვეთებით, რასაც მ.ელიადე ხედავს ტრადიციულ საზოგადოებაში, როგორც მის არსებით საფუძველს: რომ „ობიექტი ან მოქმედება იმდენად არის რეალური ან ნამდვილი, რამდენადაც ის ჰბაძავს ან იმეორებს არქეტიპს“ რომ ტრადიციული კულტურის კაცი შეიცნობს თავის თავს, როგორც რეალურს, მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ის წყვეტს თავისთავადობას და ჰბაძავს ან იმეორებს სხვის ქცევებს“ (153, 64). ეს „სხვა“ არის არა ვილაც სხვა, არამედ მისი წინაპარი, რომელიც მან უნდა აღიაროს თავის თავში, თავის ფიქრებში, თავის მოქმედებაში, ქცევაში. წინაპარი მას აკეთებინებს, რასაც ის

აკეთებს და როგორც აკეთებს. საყმო სავსებით, თავის მთლიანობაში, გამოუკლებელი პატრიციულია ანუ ისეთი საზოგადოება, რომელმაც იცის მამა (155, 273). ყოველ შემთხვევაში, ის ეძებს მამას: „ჩვენში იციან კაცისაი: რკინის საკიდლით დაბმულიაო. გინდ საწყალ კაც იყვას, მინც მაკელავს თავის ჩამამავლობის სიტყვას“ (22, 60). რომელიმე ძლიერ საგვარეულოს შეკედლებული, მასთან ხარ-ქვაბით შეყრილი სუსტი გვარი აღიარებს ნათესავად არა მხოლოდ თანამედროვე ნაშიერთ ამ გვარისას, არამედ მის წინაპრებსაც, თვლის რა მათ პირველ-მამას თავის წინაპრად. ახალი მამის აღიარება გულისხმობს, უნდა გულისხმობდეს, საგვარეულო ანდრეზების გათავისებას, მათ ჩაბეჭდვას ცნობიერებაში და, ალბათ, ქცევათა გარდაქმნას ამ საგვარეულოს ზნე-ჩვეულებათა მიხედვით.

ზემოთ მოტანილ ხევესურულ თქმას კაცზე და საკიდელზე, რომელიც წინაპრისაგან მოდენილობის უწყვეტ ჯაჭვს გამოხატავს სიმბოლოურად, ეხმაურება ერთი ცნობილი გამოთქმის ა.გურევიჩისეული პარაფრაზი, რითაც მან სცადა დაეხასიათებინა ძველი გერმანელის (ამ ტერმინის ფართო გაგებით) თვითშეგნება: „მითხარი, ვინ არის შენი წინაპარი და გეტყვი, ვინა ხარ შენ“ (121, 140). საზოგადოდ, ა.გურევიჩის დაკვირვებები ძველ გერმანელთა თუ სკანდინავიელთა, კერძოდ, ისლანდიელთა საზოგადოებისა და მათ წარმომადგენელთა ცნობიერების სტრუქტურაზე, თავისუფლად შეიძლება გამოვიყენოთ ჩვენი საყმომების დასახასიათებლად. ის წერს: „ისლანდიელი არ არის მოწყვეტილი თავის ორგანულ კოლექტივს და მისი გაგება შეიძლება მხოლოდ როგორც ამ კოლექტივის წევრისა. მისი ცნობიერება (შეგნება) არ არის ინდივიდუალისტური, ის აზროვნებს მთლიანის – თავის ჯგუფის კატეგორიებით, ის ხედავს საკუთარ თავს თითქოს გარედან, საზოგადოების თვალთ. რადგან არ შეუძლია შეაფასოს თავისი თავი სხვაგვარად, თუ არა ისე, როგორც მას საზოგადოება აფასებს“ (იქვე).

„ორგანული კოლექტივია“ სწორედ ჩვენი საყმო, რომელიც იქმნება ვერცხლის (ან ოქროს) ღილთა დაბადებით ჯვრის დროშის საკადრისებიდან, საერთო წიაღიდან, როგორც წიაღიდან აბრაამისა. ჯვარში გაყვანის რიტუალის აზრიც სწორედ ის არის, რომ ყმები გათანასწორდნენ პატრონის წინაშე ერთმანეთის მიმართ, რომ გამართლდეს მათი სახელწოდება – მო-ყმ-ე. მართლაც, ისინი არ განირჩევიან ერთმანეთისაგან დამწყალობნების ტექსტში, რომლითაც ხუცესი – შუამავალი საყმოსა და ჯვარს შორის – აკანონიერებს მათ წამოყენებულ სამსახურს, და რომლის ერთადერთი მისამართი არის ჯვარი; რომელსაც ისმენს ჯერ ჯვარი, მერეღა მის კარზე შეკრებილი. ყველასათვის ერთია წარმოსათქმელი, უპირატესობა არავის ენიჭება. ჯვარს სურს, რომ მისი ყმანი თანასწორნი იბადებოდნენ და, რაკი ეს ასე არ ხდება, ის თავის კარზე საღვთო რიტუალით ათანასწორებს მათ. მისთვის მის კარზე ყველანი წოდებულნი არიან, მაგრამ მათ შორის ჯვარი გამოარჩევს თავის რჩეულთ, რათა თავისი სამსახურის მძიმე ტვირთი დააკისროს.

ა. ზისერმანმა მთის საყმომებს „მეომრული საზოგადოებები“ უწოდა (125, 208). მაგრამ ეს ცალმხრივი დახასიათებაა. საყმომები, პირველ რიგში, საკრალური საზოგადოებებია, რადგან მათი ერთიანობის უზენაესი გამოხატულება არის საკრა-

ლური რეალობა – ჯვარი, რომელიც თავის თავში მოიცავს მეომრულ ასპექტსაც. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, საზოგადოების მეომრულ მხარეს, ესოდენ აუცილებელს და ბუნებრივს მის ცხოვრებაში, სანქციას ანიჭებს ჯვარი – თავად მეომარი, რის გამოც ბრძოლა აღქმულია საყმოს ცნობიერებაში როგორც წმინდა საქმე: ის იწყება ჯვრის კარზე ჯვრის გადაწყვეტილებით და მთავრდება ჯვრის კარზევე, სადაც ჯვრის დროშასთან ერთად ბრუნდებიან ნაბრძოლი მოყმენი. ჯვარი იღებს მონაწილეობას მათ ბრძოლებში, როგორც ღვთიური სარდალი, რომელიც ცხენზე ამხედრებული წინ მიუძღვის მათ და თელავს მტრის რიგებს. თუ ჯვრის კარზე ჯვარი უწყინარი მტრედის ალით ეცხადება მკადრეს, ველზე, მოყმეთა ცდაში ის ცხადდება როგორც უწყალო მხედარი, რომლის სახით საყმო ცნობს თავის მფარველს – წმინდანს თუ ანგელოზს: ძლევა მოსილ წმინდა გიორგის და მიქაელ მთავარანგელოზს. ეს არ არის სუბიექტური ჩვენება, რომელიც მხოლოდ საყმოს წარმოსახვაში არსებობს; არა, ჩვენება საყოველთაოა, ობიექტური: ჯვარს მხედრის სახით საყმოს მტრებიც ხედავენ ბრძოლის ქარ-ცეცხლში, როგორც დიდგორის ომში ორივე მხარე – ძლევა მოსილ წმინდა გიორგის (73, 341).

ხომ არ დასცილდა ქისტებსა, სამანს რო დგემდეს ძვლისასა,
თეთრტაიჭოსანს ხედვედეს, მწევარს არხოტის ჯვრისასა? (78, №97)

ჯვარი საყმოს გენებისში, როცა ის გამოუჩნდა პატრონად საყმოს, ხომ მეომარი იყო; ის ახლაც, ისტორიულ ხანაში, ასრულებს ამ საქმეს: ებრძვის საყმოს მტრებს, როგორც „მას ჟამსა შინა“ ებრძოდა დევებს, და საყმოს მტრები ხომ იმ დევების სახეს წარმოადგენენ საკრალური საზოგადოების თვალში.

მტერთან ბრძოლა თუ გამარჯვებით მთავრდება, ჯვარია ამ გამარჯვების სულისჩამდგმელი. მაგრამ უშუალოდ ცდაში, რომელიც აღნიშნავს უკანასკნელ, საბედისწერო შეტაკებას, მონაწილეობენ რჩეული მოყმენი, „კაი ყმები“, რომლებიც ჯვრის „საღვთო ლაშქრის“ მოწინავე რაზმს წარმოადგენენ. ისინი ჯვრის რაინდები არიან, ისეთივე თავგანწირულნი, როგორც თავად ჯვარნი იყვნენ „მას ჟამსა შინა“. ვაჟა-ფშაველა წერს:

გმირი იმდენად თავის თავისთვის არა ცოცხლობს და იმდენს არ აკეთებს, რამდენსაც თემისთვის, მაგრამ ამ სამსახურისათვის სახელის მეტი არაფერი ჰრჩება. მხოლოდ ხატობის დროს ხევისბერი განსაკუთრებულ დიდის თასით გმირს საკარგყმოს (კაი ყმა) ასმევს. სიკვდილის შემდეგ მთელი თემი ჰგლოვობს, ხატობის დროს ოფიციალურად ისმის გმირის შესანდობარი. ჯერ ხევისბერი იტყვის და მერე დიდი და პატარა მოაყოლებს შესანდობარს. დიად, გმირი მსხვერპლია სოფლისა: სხვას აძლობს, თვითონ მშვიერია, სხვის სიცოცხლისათვის თითონ სიკვდილს ეძლევა პირში (26,87).

ცდაში სახელმძღვანელონი, როგორც საყმოდან გამორჩეულნი, საკრალური პირნი არიან და მათი ეს საკრალურობა კიდევ უფრო მატულობს, როცა ისინი საკუთარი სისხლით გაინათლებიან, როგორც „მსხვერპლნი სოფლისა“. მაშინ ისინი ახლოს დგანან ჯვართან. სხვისი სიცოცხლისათვის თავგანწირულ მოყმეთა აპოთეოზი, მათი ამაღლება ჩვეულებრივი დონიდან, კარგად ჩანს ლაშარის ჯვრის

„პიროფლიანთა“ შემთხვევაში: პიროფლიანნი არიან ცდაში დაღლილი მოყმენი, სულიერი შთამომავალნი იმ შვიდი პიროფლიანისა, რომელთაც გარა თურმანა-ულის ხანაში დაღვარეს ცდაში ოფლი და თავიანთი დაღუპვით იხსნეს ლაშქარი. ეს არის ერთადერთი შემთხვევა, როცა ჯვარი ითმენს („ინდენს“) ადამიანის ოფლს, რადგან ის დადენილია ბრძოლის ველზე თავგანწირულის მიერ, მას სისხლის ფასი აქვს მინიჭებული; რადგან ეს ოფლი არ არის ადამიანის სხეულის ზედაპირული გამონადენი; ის იღვრება მისი არსებიდან, რომელიც მის ძვალშია შენივთებული; ის არის მისი მირონი, როგორც მეფე ერეკლეზე გვამცნობს თქმულება, რომ „მირონი ნეფე ერეკლეს ძვლებს ჩამოჰდისო“ (82, №10). რიგით კაი ყმებზე კი ვაჟა-ფშაველა იღუმალი განცდით ამბობს „ბახტრიონის“ შესავალში, რომ „ალარ შფოთობენ საფლავეში გმირთ ოფლის მღვრელი ძვლებით“:

„კაი ყმა“ რომ ჯვრის წმინდაა, ამის დასტურია არა მხოლოდ მისთვის განკუთვნილი საკარგყმო თასი სიცოცხლეში და შესანდობარი სიკვდილის შემდეგ, რომლებიც ხატობაზე შეისმის; ასევე ლაშარის პიროფლიანთა სახსენებელი სასმისი, მოყოლებული უშუალოდ „კელმწიფე-ლაშარის ჯვრის“ სადიდებლის შემდეგ (87, 438), არამედ ქალთა სქესისადმი მათი დამოკიდებულებაც, რაც გამონახულია ერთ-ერთი მათგანის, „სისხლის წვიმების“ დროინდელი გმირის, მამუკა ქალუნდაურის სახელში: ქალ-უნდაური, ანუ კაცი, რომელიც ქალის უნდომელია, „უნდაური.“²⁵ მოვიშველიებთ ვაჟა-ფშაველას დაკვირვებას გმირის ბუნებაზე:

თუმცა კარგად ვიცით, რომ ქალის სიყვარული გმირს გმირობას არ უშლის, არამედ უმატებს კიდევ მხნეობას და სიმამაცეს, მაგრამ ხალხი დიაცის მიყოლას უშლის გმირს, როგორც მისი ღირსების დამამცირებელ საქმეს. ამგვარს შეხედულობას ხალხისას საკუთარი მიზეზი აქვს, რომელიც სულ სხვა სათავიდან მომდინარეობს. ვგონებ, რომ ფშაველის რომანტიკული ბუნება ქრისტიანულ ელემენტს დაუძლევიან. გმირი ერთსა და იმავე დროს მტრის სისხლის მქცევლიც არის და წმინდანიც, როგორც მფარველი თავის თემისა. რაკი იგი მადლის მომქმედია, ბევრს სიკეთესა და მადლსა სთესავს ქვეყანაზე; როგორც ვაჟკაცი წმინდანი, თავის სიწმინდისა და ვაჟკაცობის დასაგვირგვინებლად ქალებსაც უნდა ერიდოს (25, 86).

შესანიშნავი სიტყვები აქვს თქმული ვაჟა-ფშაველას ჩვენი გმირის დასახასიათებლად: „გმირი ერთსა და იმავე დროს მტრის სისხლის მქცეველიც არის და წმინდანიც“ თითქოს პარადოქსია: როგორ შეიძლება იყოს წმინდანი სისხლის, თუნდაც მტრის სისხლის, დამღვრელი; გამანადგურებელი სიცოცხლისა, რომელიც სისხლშია (ლევ. 17:11-14). მაგრამ სიწმინდე მეტრძოლი გმირისა არ არის ზნეობითი კატეგორია; სიწმინდე აქ უნდა გავიგოთ ძველი აღთქმის საკრალური ეთიკის აზრით: წმინდა არის ის, ვინც ყოველდღიურ ყოფას და ადამიანის ბუნებრივ ჩვეულებებს არის განრიდებული; ის, ვინც თმობს ამ ცხოვრებას და სიამეთა ამა სოფლისა, რომ საღვთო საქმის აღსრულების უფლება მოიპოვოს. საკრალურ საზოგადოებაში საღვთო საქმეა ომი, ღვთისმსახურება და ნადირობა, რაც სისხ-

25 შდრ. „ქმარ-უნდაური“ (88, №654).

ლის დაღვრასთან არის დაკავშირებული. ამიტომ ამ საქმეს უნდა ასრულებდეს ან შეუდგეს ისეთი კაცი, ვისაც ჩამოფერთხილი აქვს წუთისოფლის მტვერი და გათავისუფლებულია მიწიერ ვნებათაგან. ხოლო ვნებათაგან ერთ-ერთი უძლიერესი დაკავშირებულია ქალის სქესთან, რასაც გაურბიან მეომარნი და მონადირენი თავიანთი საქმის აღსრულების წინ არა უბრალო კდემამოსილების ან ზნეობრივი პატიოსნების გამო, არამედ იმ მიზნით, რომ სქესმა, როგორც ბუნებითმა სტიქიამ, არ შეერყვნას, არ „დალახოს“ საღვთო საქმე, რადგან ეს საქმე – მსხვერპლის შეწირვა იქნება ის, მტრის კვლა თუ ნადირის ხოცვა – სამიშია, როგორც ყოველი საკრალური. ასეთი წმინდანი, მოწმიდარნი იყვნენ ძველი აღთქმის გმირები – სამსონი, გედეონი და სხვანი, მსაჯულნი და მხსნელნი ისრაელისა გასაჭირში. ასეთივე მოწმიდარნი არიან ჩვენი „კაი ყმანი“, ძველი „პიროფლიანნი“, რომელთა ცხოვრების წესში „ქალუნდაურობა“ შედის, როგორც ერთ-ერთი ძირითადი თვისება. ამ სფეროში „კაი ყმანი“ ბაძავენ ღვთისშვილთ, რომელთა წრეში არათუ საკრალური ანდრები, არამედ ხალხის ლალი ფანტაზიაც კი ვერ წარმოიდგენს სასიყვარულო ურთიერთობებს. პირიქით: ერთ-ერთი ღვთისშვილის ბიოგრაფიაში არის ეპიზოდი, როცა ის, მისი სილამაზით მოხიბლულ დიაცთაგან დაღწევის მიზნით, მორიგე ღმერთს შესთხოვს სახის დამახინჯებას, რასაც უსრულებს კიდევ დამბადებელი და ამგვარად, ულამაზესი ანგელოზი „პირქუშად“ გადაიქცევა (ამ სახელს ატარებს ფშავში ახადისა და ხევსურეთში ბაცალიგოს ჯვარი). ჯვრის სახელი, უფრო სწორად, ფსევდონიმი „პირქუში“ შეიძლება კაი ყმის ეპითეტადაც გამოდგეს, რადგან ის გარეგნული სილამაზით არ არის გამორჩეული. გმირი გარეგნობით არ ჰგავს მზესა და მთვარეს. იგი თავისებურად არის ლამაზი: „სვილისფერი, შავგვრემიანი“, – წერს ვაჟა-ფშაველა (26, 83). „სვილისფერი“ კი, როგორც ცნობილი ლექსიდან ვიცით, წმინდა გიორგის საქებარი ეპითეტია: „ქაჯავთ რას იარები, გიორგივ, სვილისფერაო?..“

„კაი ყმა“ და „ცუდაი“ ყველაზე უფრო მკვეთრად სწორედ დიაცურ საწყისთან დამოკიდებულებით უპირისპირდებიან ერთმანეთს ხალხურ შაირებში.

კაი ყმა ლაშქარ მოკვდება,
სწორების მჯობინობასა.
ცუდაი – ბოსლის ყურესა,
ქალებთან ლოგინობასა (77-ა, №22).

ხილული პათოსი, რაც ზედაპირულად განიცდება, ამ სტრიქონებისა არის „კაის“ და „ცუდას“ ზნეობრივი სახის ჩვენება; მაგრამ მის მიღმა გამოკვეთილია ამ ზედაპირული დაპირისპირების უფრო ღრმა და მნიშვნელოვანი საფუძველი: ერთ მხარეს ვხედავთ კაი ყმას ბრძოლის ველზე, ცდაში, სადაც ის სიკვდილს ელის, სადაც წმინდა სისხლი იღვრება; მეორე მხარეს ვხედავთ „ცუდას“ ბოსელში, მირეულ ადგილას, სადაც ის განცხრომაშია, სადაც უწმინდური სისხლია დაღვრილი. ერთადერთი ღვთისშვილი, რომელთანაც რომანული ეპიზოდია დაკავშირებული ხალხის წარმოსახვაში, ლაშარის ჯვარია. მაგრამ სამართლიანობა მოითხოვს იმის აღნიშვნას, რომ ლაშარის ჯვრის „რომანული“ ბუნება სრულებით გამორიცხავს

ნიშანსაც კი ხორციელ-ვნებითი სიყვარულისას. ანდრეზი ამბობს, რომ ლამას დაუწესებია სწორფრობის წეს-ჩვეულება. შესაძლებელია, სწორფრობის წესი, რომელსაც რიტუალის ცხადი ნიშნები აქვს, სწორედ „მოწმიდარი“ (ამ ტერმინის პირობითი გაგებით) კაი ყმებისათვის იყო დაწესებული და დროთა ვითარებაში გავრცელდა მთელ საყმომში. შესაძლებელია, ამ წეს-ჩვეულების იდუმალებით მოცული გენეზისი კაი ყმის ანუ ჯვრის რაინდის „კულტს“ უკავშირდებოდეს.²⁶ სწორფრობა უნდა ყოფილიყო მოწმიდარის გამოცდა, რომელსაც ჯვარი უწყობს მას; ჯვარმა განსაცდელში უნდა გაატაროს თავისი რაინდი, რომ მოამზადოს იმ ცდისთვის, რომელიც მას ბრძოლის ველზე მოელის. სწორფრობთან ურთიერთობა უნდა დავსახოთ ცდად, რომელიც წინ უძღვის იმ საბედისწერო, სამკვდრო-სასიცოცხლო ცდას (ბრძოლას), როდესაც მან თავისი დავლათის გამოვლენით უნდა დაღვაროს სხვისი სისხლი ან გაილოს საკუთარი. სწორფრობთან მოქცევის დადგენილი წესების დარღვევის (დაულახავი ზღურბლის დალახვის) შემთხვევაში ის გაიუწმინდურებს თავს და უსახელო დამარცხებას პოვებს ამ ცდაში. სწორფრობის ყოფაში ცნობილი არიან „დღიანი“ სწორფრონი (4), რაც ცხადი ანალოგი უნდა იყოს ბრძოლის ცდაში გამოჩენილი დავლათისა და სახელიანობისა. სწორფრობაში შემთხვეულ მარცხს არანაკლები სირცხვილი უნდა მოეტანა მოყმისათვის, ვიდრე ბრძოლის ცდაში დამარცხებას. თუ ერთგან, ერთ ცდაში, თავგანწირულობა უნდა გამოეჩინა ჯვრის რაინდს, მეორეგან, სხვა ცდაში, მას ჯვარი უკიდურეს თავდაჭერას (ამ სიტყვის ძლიერი აზრით) ავალებდა.

აი, ჯვრის რჩეული მამუკა ქალუნდაური, რომლის მეტსახელი (გვარად ის გოგოჭური იყო, გუროელი) გვიცხადებს კაი ყმის ერთ მნიშვნელოვან ნიშანს, ნამდვილი მოწმიდარი, მსგავსი ისრაელის ნაზოროველთა, რომლის ხანმოკლე სიცოცხლე სასწაულებში გადის. ოღონდ ეს სასწაულები თავს იჩენს მხოლოდ და მხოლოდ ცდაში და არა ყოველდღიურ ყოფაში, სადაც ის რიგითი ყმა იყო ჯვრისა, ოჯახის გამოსაკვებად „ხიფხოლაის“ (ველური საკვები მცენარე) მთხრელი. მისი ხმალი ისევე გამოჩნეულია სხვათა ხმლებისაგან, როგორც თავად არის გამოჩნეული სხვა ყმებისაგან; ხმალი არის ხილული ნიშანი მისი ნაწილიანობისა.²⁷ ბესარიონ გაბუური გადმოგვცემს:

როსაც ქალუნდაურს გამარჯვების დღე მაუიოდო მტერზე, მაშინ თუ ქალუნდაურის კმალი – ნაწილიან ყოფილას და – ქარქაშირით თუ ამაიწვევდ, ამით გააგებებდ პატრონს გამარჯვების დღეს. კმალი როსაც ამაიწვევდ, იმ დროს ქალუნდაური სადა გინდა საქმეზე ნამყოფ გაიგებს კმლის ამოწვევას, სხონაირად გახდებოდ (17, 158).

გადმოცემა გვეუბნება ქალუნდაურზე, რომ ხმლის ამოწვევა ქარქაშიდან – რაც ლექსადაც არის აღბეჭდილი – „ქალუნდაურის ფრანგულმა ქარქაშით ამაიწვივა,“ – ომის დაწყების ნიშანს აძლევდა თავის პატრონს და ისიც „სხონაირად გახდებოდ“:

26 სწორფრობაზე ვრცლად იხ. დანართი IV.

27 ნაწილიანობის თაობაზე იხ. ა. არაბულის სადისერტაციო ნაშრომი (1).

თუ როგორ უნდა გავიგოთ ეს „სხონაირად“ გახდომა ანუ ფერისცვალება მისი, მოვიტან კვლავ ბესარიონ გაბუურის ჩანაწერს: „მამუკა ქალუნდაურ ნაწილიან ყოფილას: როსაც სალაშქროდ სად გემართებოდ, წინ მასკვლავივით თუ გაუძღვებოდ სვეტი, ანუ შუქი“ (17, 159), როგორც უფლის რჩეულ ხალხს მიუძღოდა წინ გზის საჩვენებლად ნათლის სვეტი. ქალუნდაურიც ჯვრისაგან დაცულია ამ შეუვალი შარავანდით, როგორც ნათქვამია ლექსში: „მამაუბრუნდა, ფარავდა პირზე მზე, ბეჭებს ფარია“ (81, №152). ამ ფერნაცვალი სახით შედის ის ცდაში: „თან მახყვეს ქალუნდაურსა მამუკას შუქნი მზისანი“ (81, №125), – ამბობს ლექსი.

ასეთნი არიან რჩეული მოყმენი, ცდის კაცნი, რომელთა ოფლითა და სისხლით ჯვარი იცავს თავის ვერცხლის ღილთა თავისუფლებას და ერთიანობას. ისინი ჯვრის რჩეულნი არიან, რაკი ვერცხლის ღილთა დაცვით ჯვარს ემსახურებიან და აუცილებლობით ინაწილებენ მის სიწმინდეს.

კაი ყმის სახელი გარეგან ცდაში ვლინდება; მისი სარბიელი არის ველი, ხოლო ყამი რბოლისა – ის ხანა, როცა ველად გასვლაა შესაძლებელი (ამიტომაც უწოდებენ საყმოში სალაშქროდ გასვლას „ველობას“); ეს არის ბრძოლის ქრონოტოპოსი: დრო გაზაფხულ-ზაფხული, ასპარეზი – გარე სივრცე. ეს ვითარება არის აღბეჭდილი ერთ ხალხურ ლექსში ჭორმეშიონ კაი ყმაზე, მარტია მისურაულზე: „გაზაფხულ რახან მოვიდას, მარტია ველად გაგვივა“ (88, №29).

ჯვრის პატიმარნი

კაი ყმა ცდაში სიკვდილის თუ სისხლის დაღვრის წილ სახელს იხვეჭს, მაგრამ არსებობს ისეთი ცდაც, სადაც სახელი არ არის საძიებელი. პირიქით, ასეთი ცდის წიალ გავლილთ არავინ მიიჩნევს სახელიან ადამიანებად. ასეთი ცდა არ არის შემოზღუდული წელიწადის დროით და არც სივრცით; ის შეიძლება ითქვას, დროისა და სივრცის გარეშე მიმდინარეობს. ეს არის შინაგანი ცდა, რომელსაც განიცდიან ჯვრის მსახურნი. მკადრე ან ქადაგი; ჯვრის მსახურთა იერარქიის უმაღლესი წარმომადგენელი, ცხოვრობს შინაგანი ცხოვრებით, მისი მოღვაწეობის წყარო – დასაბამი შინაგან ცდაშია; ის შიგნით არის შებრუნებული, რისი გარეგანი გამოხატულებაც მისი გზა-სავალი ბედლისაკენ ან დარბაზისკენ, საითკენაც მას გზა ეხსნება ზღურბლის გადალახვის წესის შესრულების შემდეგ. ჩვენთვის ცნობილია, რომ მკადრეთა ხილვები ბელელთან და სიღრმეებთან არის დაკავშირებული: ხანმატელი შიშია წყაროსთაული ხატის ბელელში შედის ჯვრის განძის მოსახილავად; ალიათ უშიშა ჯვარს ჩამოჰყავს მიწისქვეშა მარანში მირონით სავსე ქვევრების სახილველად. ბელელი, როგორც ჯვრის ერთ-ერთი ნაგებობა, ცხადია, შემოზღუდულია სივრცეში, მაგრამ საკრალური აზრით მისი სივრცე განუსაზღვრელია; მანძილი იქ არ იზომება ისევე, როგორც ხმალას სალოცავის მიწისქვეშა დარანში, სივრცული საზომით. მანძილის ერთეულად აქ აღებულია ანთებული სანთელი, რომელიც ერთსა და იმავე დროს ზომავს და ანათებს კიდევ მკადრის გზას საკრალური სიღრმის შუაგულისაკენ; წმინდა სანთელი ზომავს საკრალურს

და არა ფიზიკურ სივრცეს. აი, სად არის, რა სიღრმეებს სწვდება მკადრის თუ ქადაგის ცდა. მათი გზა-სავალი ისევე უხილავია, როგორც გახუა მეგრელაურის გზა დათვისჯვარიდან ქაჯავეთის სამჭედლომდე.

გახუა მეგრელაურზე და სხვა ლეგენდარულ მკადრეებზე ამბობენ, რომ ისინი ანგელოზებში იყვნენ „გართულნი“ და რომ ისინი მათ თავიანთ წრეში შეჰყავდათ და დაატარებდნენ. ესეც მათი სულიერი ცხოვრების ამსახველი ანდრეზული ფაქტებია. როგორც მათ ბეღლიდან და მირონის დარანიდან გამოაქვთ ჯვარ-ხატების საიდუმლო, ასევე უცხადებენ ისინი საყმოს ანგელოზთა საიდუმლოს. მათი ამგვარი გამოცდილებიდან მოდის ყველაფერი, რაც საყმომ იცის თავისი პატრონი ღვთისშვილების სამყაროზე. მკადრე თუ ქადაგი, თავად შთაგონებული ჯვრის მიერ, ანდრეზების შთამაგონებელია საყმომი; მას მოაქვს ის დვრიტა საკრალური სფეროდან, რომელზედაც „ფუვდება“ სიუჟეტი და იქმნება ანდრეზი. ნათქვამია: „ეგ ანდრეზ ას (არის) ნაქადაგარი“ (22, 15).

მკადრის მოღვაწეობა სავსებით სულიერია, მაშინაც კი, როცა მას ჯვრის სიწმინდე – დროშა უპყრია ხელში. ის არ გამოირჩევა ფიზიკური ძალით, ამ „ბეჩავ“ და „ჩიხა“ კაცის, როგორც საყმო მოიხსენიებს მათ, სიღიადე უხილავია, ისევე, როგორც უხილავია მისი ცდის ასპარეზი. ამ მხრივ მკადრე, რომელიც არ ეძებს სახელს და ვერც პოულობს, კიდევ რომ ეძებოს, რომ ჰქონდეს ამის უფლება, სრული ანტიპოდი უნდა იყოს კაი ყმისა. მკადრე თუ ქადაგი სისხლს არ ღვრის და არც არავინ მოითხოვს მისგან თავგანწირვას, მაგრამ მისი ცდა არანაკლებ სახიფათოა ველოზის ცდაზე, იმდენად სახიფათო, რომ ის, მიუხედავად ჯვრის მხარდაჭერისა, ცნობას კარგავს ჯვრის სიწმინდეთა ქვემარტივი სახის ხილვისას, როცა იღუმალებით მოცული „ოქროსფერი ხბო“ თვალებს რისხვით უბრიალებს მას; ის დრკება საკრალურობის წინაშე. მკადრის ცდა-განსაცდელი, რომელშიც გადის მთელი მისი ცხოვრება მოწიფულობის ხანიდან სიკვდილამდე, ერთი სატანჯველია; მასში თითქოს ტანჯული კაცობრობის დრამა იხატება.

ერთ-ერთი სახელწოდება ჯვრის სამსახურისა, რომელიც მიესადაგება ამ სამსახურის იერარქიის ყოველ წევრს, განსაკუთრებით მათ, ვინც ახლოს არიან ჯვართან, არის პატიმარი. „დიდება შენდა ქვეყნის გამაჩინარო, წყალთა და კმელთა დამდგმელო, დიდება შენდა, გიორგივ წყაროს გორზე დაარსებულო, გიორგი, შენ უშველი შენთ პატიმართად“ (63, 4).

პატიმარი საბას განმარტებით არის „შეუკრავად შეპყრობილი“; რაკი ჯვრის მსახურს „პატიმარი“ ეწოდება, ეს იმას ნიშნავს, რომ ჯვრის მსახური ჯვრის მიერ პყრობილია შეუკრავად, ჯვრის პატიმრებს არ აჩნევიათ ფიზიკური ნიშნები ბორკილებისა, რითაც შებორკილნი უნდა ყოფილიყვნენ ისინი. ჯვარს პატიმრად ჰყავს აყვანილი თავისი მსახური, რაკი ჯვრის სამსახურის აღსრულება მხოლოდ იმ ადამიანს შეუძლია, რომელიც გამოცალკეებული იქნება საზოგადოებიდან, საერო ყოფიდან; რომელიც არ იქნება გარეული სხვებში, ანუ *მირეული*, რომელსაც *ნალაქში* არ ექნება ფეხი დადგმული. ქრისტიანული ტერმინოლოგიით რომ გამოვთქვათ, პატიმარი არის იგივე ბერი, განდევილი, რომელიც ღვთის

სამსახურის დაუბრკოლებლად აღსრულებისთვის განმდგარია წუთისოფელს და უდაბნოს გამოქვაბულებში „იპატიმრებს“ თავს. აქ ის უფრო ახლოს არის თავის სალოცავთან, მხოლოდ აქ არის მისი ცდა, მხოლოდ აქ გადის ის აუცილებელ განსაცდელს.

საკრალურ პატიმარს აქვს ერთი გადამწყვეტი ნიშანი, რომელიც უცხოა საერო ტუსაღისათვის. ეს ნიშანი კარგად ჩანს სიტყვა „პატიმარის“ იმ მნიშვნელობაში, რომელიც დადასტურებულია ქართლურ დიალექტში: პატიმარი ნიშნავს წმინდა, სუფთა ღვინოს, წყალს ან ერბოს (76, 348). ძნელი არ არის ახსნა სემანტიკური გადასვლისა პატიმრიდან წმინდისაკენ: ის, რაც გამოცალკევებულია საერთოდან, საეროდან ან საჯაროდან, წმინდაა. რაიმე ნივთი რომ წმინდა გახდეს ან შეინარჩუნოს სიწმინდე, მას უნდა მოშორდეს წუთისოფლის მტვერი. ის არ უნდა იყოს „საწუთროს ფეხით ნალახი“ (გურამიშვილი); ის პატიმარი უნდა იყოს. პატიმრობა აუცილებელია იმისთვისაც, რომ ჯვრის მსახურმა მოიპოვოს შინაგანი ცდის შესაძლებლობა, რადგან ნამდვილი პატიმარი შინაგანი ცხოვრებით ცხოვრობს; ის თავის შიგნით უნდა იყოს ჩაბრუნებული. პატიმრობაში ეცხადება ადამიანს თავისი ჯვარი და სალოცავი, როგორც გურამიშვილს – ხაროში, სადაც ის თავისი ღვთაებრივი პატრონის შთაგონებით ჭეშმარიტ გზას პოულობს; აქ იბადება ის სულის კაცად და პოეტად. ხოლო ვინ არის მკადრე ან ქადაგი, თუ არა ბიბლიური სულის კაცი“ („იმ ჰა-რუახ“, ოსია, 9:7), რომელიც სწვდება საყმოსათვის მიუწვდომელ რეალობებს და სიტყვის ძალით გარეშეთათვის მისაწვდომს ხდის მათ.

„პატიმარი“ თავისი ხევესურულ-ქართლური მნიშვნელობით ზუსტი ადეკვატიანობის სიტყვისა ნაზირ (ქართული ბიბლიის „ნაზოროველი“), რომლის ძირი ნზრ შეიცავს გამოცალკევების, განდგომის იდეას, საიდანაც ვითარდება კონსეკრაციის და შეწირულობის მნიშვნელობა, ასე რომ „ღვთის ნაზირი“ (ნაზირ ჰა-ელოჰიმ, მსაჯ. 13:5) იმასვე გულისხმობს, რასაც „ღვთის პატიმარი“, გინა „ღვთის მოწმიდარი“, როგორებიც იყვნენ სამსონი, გედეონი და სხვანი, მსაჯულთა ეპოქის „ერისმთავრები“, რომლებსაც მოწიფულობის ასაკიდანვე სულიერ-ხორციელი სიწმინდის დასაცავად (თუ მოსაპოვებლად) აკრძალვებში უნდა გაეტარებინათ ცხოვრება. ისინი, როგორც მოწმიდარნი, ნაზოროველნი, მართლაც, პატიმარნი იყვნენ (უფრო სწორად, უნდა ყოფილიყვნენ), არ უნდა გადაელახათ ის საზღვრები, რომლებიც მათ მშობლებს ჰქონდათ მათთვის დასაზღვრული ჯერ კიდევ მათ დაბადებამდე ღვთისადმი აღთქმის დადებისას. ბიბლიურ „ღვთის პატიმარს“ მშობლები თავისი ნებით სწირავენ ღმერთს, რომელიც ხანგამოშვებით ავსებს მათ თავისი სულით და ამარჯვებინებს ისრაელის მტერზე; ღვთის სულის გარდამოსვლა არის ერთადერთი ჯილდო მათი პატიმრობისა, მათი დასაზღვრულ-შეზღუდული მოწმიდარული ცხოვრებისა. მაგრამ ამის საზღაურად არის წამები მათ ცხოვრებაში, თუმცა არცთუ ხშირი, როდესაც ისინი განიცდიან დავლათის ქარის ქროლვას, სიღალეს და თავისუფლებას, რადგან თავად სული, რომელიც მათზე გარდმოდის ამ წამებში, თავისუფლების სულია. განდგომილი, თითქოს გა-

რიყული, აკრძალვებით შებორკილი, წუთისოფლის სიამეთა მთმობელი, მხოლოდ ასეთ წამებში განიცდის თავისუფლებას და მისგან გამოწვეულ ნეტარებას.

ბიბლიური ნაზოროველი არის ნებაყოფლობითი მსხვერპლი, მშობლებისგან გაღებული (ყოველ შემთხვევაში, ეს ასე ჩანს ძველი აღთქმის წიგნებში შემორჩენილი ცნობების მიხედვით); ჯვრის პატიმარს კი თავად ჯვარი ირჩევს საკუთარი ნებით; მკადრე რომ რჩეულია, ის ჯვრის ნებით არის რჩეული. ყმა თავისი ნებით ვერ ჩადგება ჯვრის სამსახურში, თავისი ნებით ვერ მოუწოდებს თავს ამ სამსახურისთვის, რადგან ეს საკრალური სამსახურია, როგორც მღვდელმთავრობის პატივი, რის შესახებაც წერს პავლე მოციქული ერთ-ერთ ეპისტოლეში: „და არვინ თავით თავისით მიიღოს პატივი, არამედ რომელი წოდებულ არნ ღმრთისა მიერ, ვითარცა-იგი აპრონ. ეგრეთცა ქრისტე არა თავისი თვისი ადიდა ყოფად იგი მღვდელთ მოძღვრად, არამედ რომელი-იგი ეტყოდა მას: „ქე ჩემი ხარი შენ და მე დღეს მიშობიე შენ“ (ებრ. 5:4-5).

ყმა დაჭერილი უნდა იყოს ჯვრის მიერ – მხოლოდ ამ გზით ჩაყენებული მის სამსახურში. დაჭერას, რომელიც ადგილობრივი ტერმინია საკრალური მდგომარეობის გამომხატველი ლექსიკიდან, კვლავ „პატიმრობის“ იდეამდე მივყავართ. ეს ტერმინი ჯვრის მოქმედების უფრო ფართო ასპარეზს უნდა მოიცავდეს, ვიდრე პიროვნების საზღვრებია; რადგან ჩვენ ვიცით, რომ ჯვარი თავის საკრალურ ძალას ბუნებაშიც ავლენს; ჩვენთვის ცნობილია ჯვარჩენის ფაქტები, რაც სხვა არაფერია, თუ არა ჯვრის მიერ იმ ტერიტორიის „დაჭერა“; სადაც ის იჩენს თავს. ჯვარჩენის მიზანი სწორედ ეს არის: გამოაცალკევოს ადგილი სირცემი და შემოზღუდოს ის უხილავი საზღვრით, რომლის ყარაულადაც დგება ჯვარი. ჯვრის კვრივი ანუ „დაჭერილი“ ადგილი ჯვრის „პატიმარი“ ადგილია ამ სიტყვის ქართული გაგებით. ისევე, როგორც საყმოს ტერიტორიაში იჭრება ჯვარი და იჭერს ამ ტერიტორიის ადგილს, „პატიმარ-ჰყოფს“ მას, ასევე იჭრება ის საყმომში, საიდანაც გამოარჩევს თავის რჩეულს, რომ თავის „პატიმრად“ გაიხადოს. თუ კვრივი ადგილი არის შედეგი ჯვარჩენისა საყმოს მიწა-წყალზე, მკადრე ან ქადაგი ჯვარჩენის ანაბეჭდია საყმომში. როგორც ადგილია დაჭერილი ჯვრის მიერ და ამ დაჭერით წმინდაქმნილი, ასევე ადამიანია დაჭერილი და წმინდაქმნილი ანუ განრიდებული ყოველდღიურ ყოფას. აი, რას ამბობს თავად ჯვარი (ისევე ქადაგის პირით, რადგან ქადაგია მისი მოენე) თავის „პატიმარზე“:

ჩემ აყვანილიავ ვერცხლის ღილივ, არ ვაძლევავ სხვის ოჯახში შასვლის ნებასავ, არ ვაძლევავ გარეთ მყოფებსთან აძრახდომის ნებასავ (68, 19).

სხვისი ოჯახი და გარე სამყოფელი, როგორც ნალაკი ადგილი, ჯვრის პატიმრისათვის აკრძალული ზონაა, რომლის ზღურბლის გადალახვასაც მას არ ანებებს ჯვარი, მისი „დამჭერი“; ჯვარი უკრძალავს მას შიგნიდან გარეთ ანუ „ულაკიდან“ „ნალაკში“ გამოსვლას არა მხოლოდ გაუწმინდურების საფრთხის თავიდან ასაცილებლად, არამედ იმ საიდუმლოს საიმედოდ დამარხვის მიზნითაც, რომელსაც ქადაგი, ჯვრის გამოცხადების ჭურჭელი, უნდა ინახავდეს „რიომში“ ხალხის უქმი

ცნობისმოყვარეობისაგან. „არ ვაძლევავ გარეთ მყოფებსთან აძრახდომის ნებასავ“ – ბრძანებს ჯვარი.

შეიძლება ითქვას, რომ ჯვრის პატიმარი ისეთივე იდუმალბერივია ხორციელთა შორის, როგორც ჯვრის განძი გარეშე საგანთა შორის. რადგან განძიც, როგორც ჯვრის აყვანილი კაცი, ჯვრის პატიმარია და საიდუმლოდ არის დაცულ-დამარხული საგანგებო სამალავებში, რომ გარეშემ არ ჰკიდოს თვალი. თუ ხორციელნი ერთობლივ თავიანთ პატრონი ჯვრის უნჯი ყმები არიან ანუ მის საუნჯეს შეადგენენ, ამ საუნჯეში ჯვრის უშუალო მსახურნი მისი უნჯის უნჯნი არიან.

ჯვრის პატიმარს, როგორც თავისუფლებადაკარგულ ყმას, მართალია, აკრძალული აქვს გარეთ გამოსვლა და ყველგან ყოფნა, ის ერთი მნიშვნელოვანი უპირატესობით სარგებლობს საყმოში: მას შეუძლია შევიდეს იქ, სადაც მის გარდა ყველას ეკრძალება შესვლა; და შეეხოს ისეთ საგნებს, რომელთა ხელყოფას მის გარდა ვერავინ ბედავს. ეს „შესვლა“ და ეს „ხელყოფა“ ასიმბოლოურებს მის მოწოდებას შინაგანი ცხოვრებისაკენ და ჯვრის საიდუმლოში მონაწილეობას. ეს არის მისი თავისუფლება, რასაც ჯვრის გარდა ვერავინ წაართმევს მას, რადგან ჯვრისაგან აქვს მინიჭებული, როგორც მის რჩეულს. პატიმარი, დაჭერილი, რჩეული – სინონიმური სახელწოდებებია იმ პიროვნებათა, რომლებსაც ჯვარი იახლოვებს, რათა ამსახუროს თავის კულტს. ამიტომაც, ცხადია, ჯვრის საიდუმლო ადგილების დალახვა არ არის უქმი ცნობისმოყვარეობის საგანი; ეს სამსახურია, უპირველეს ყოვლისა, ანუ ბეგარა, ჯვრის მიერ თავის ყმაზე დადებული, რომლის მოსახდელად ის მთელი თავისი ცხოვრებით არის მომზადებული. ეს მზადება კი მისდა უნებურად იწყება, როგორც წესი, მოწიფულობის ასაკიდან, როცა ადამიანი ფსიქო-ფიზიოლოგიურად და სოციალურად ახალ სტადიაში შედის, გადალახავს რა ზღურბლს, რომელიც ორ ასაკს მიჯნავს ერთმანეთისგან. სწორედ ამ გარდატეხის შუალედურ ხანაში ჩასჭიდებს ძლიერად ჯვარი ხელს და დაიჭერს ადამიანს. ადამიანში ხდება ჯვარჩენა და ის მიყენებულია ზღურბლთან, სადაც პროფანული და საკრალური ერთმანეთს ემიჯნება. გარდამტეხი ასაკის სიძნელეებს და მნიშვნელობას და ერთგვარ სატანჯველს, რასაც გრძნობს ყოველი ადამიანი, აძლიერებს და მკვეთრად წარმოაჩენს ჯვარი თავისი ჩენით ადამიანში. ჯვრის რჩეულში ერთმანეთის პარალელურად მიმდინარეობს ფსიქო-ფიზიოლოგიური მომწიფებისა და ჯვრის მსახურად ჩამოყალიბების პროცესი. ისევე, როგორც კვრივთან მიახლოება, კვრივში შესვლა ამიზეზებს ადამიანს, ასევე ჯვრის შესვლა ადამიანში იწვევს ძვრებს მის სულიერ სამყაროში; ადამიანი გადის მძიმე განსაცდელს, რომელიც გრძელდება იქამდე, ვიდრე ადამიანი საბოლოოდ არ გადალახავს ასაკობრივ ზღურბლს და ამასთან ერთად ჯვრის მსახურად არ იგრძნობს თავს. თ. ოჩიაურს მოპოვებული აქვს უნიკალური და უხვი მასალა ჯვრისაგან დაჭერილთა გამოცდილებიდან. მომყავს ზოგიერთი ამონაწერი:

უფროც ბალღობიდგე დაიჭერს. დაიწყებს ავაღობას, ტანჯვას, ღონობას, იტანჯების, გულის წუხილი. ვინც ხუცესი,²⁸ ის ქადაგისგან გაიგებს. ვინც ქადაგი ას,

28 ე. ი. ვინც ხუცესად უნდა ჯვარს.

იმას იმთვნიად შააწუხებს, რო თვითონ უნდა გააქადაგოს ისი. ბაღლს დაიჭერს, მაგრამ როსაც იმთვენი იქნების, რო ყველაფერ გაიგას, ჯვრისა და ხალხის ჟამკარ რო შაუძლავ, მაში გააქადაგებს იმას. მანამდე სრუ იტანჯების. სიზმარჩი ეცხადების, აწვალებს – ისე უნდა მაიქცავ, მე უნდა დამყვავ. ის ისე დაიწყებს, რო ვერვინ გაიგებს ტანჯვასა თუ სხვა რამე შჭირს იმას. ის შაიძლების, რო თვითონ იცოდას, რო ჯვარნი აწუხებენ, მაგრამ თაოდ არ იტყვის. არც ჯვართ სწადიანა, არც თაოდ უნდ, რო თქვას, არ სწადიან (68, 17-18).

ის გიჟდების, ის ქადაგობას დაიწყებს, ლაბუშობას. ის გონთ აღარ იქნების, ის იქნების არეული. რას იძახებს, თაო არ იცის იმანი. რასაც აძახებობებს, იმას იძახებს. პირველად იმანი არაფერი არ იცის, რას იძახის (68, 18).

უთურგამ იამბის: აოდ ვიყვიდივ, ძალიანი ცუდად ვიყვიდივ. სრუ გამეცალე თავ-ზედავ თმაივ, სრუ მეჩვენებოდიანავ. არაფერ არ მტკიოდისავ, – ეეგრ აოდ ვიყვიდივ. დღე-ღამეს ვერ ვიგებდივ, გონი მკდებოდავ, ნახევართხანი არ ვიყვიდივ გონთავ, სრუ უგონთ ვიყვიდივ. კოპალა მეჩვენებოდიანავ, საცხადავ მეჩვენებოდიანავ, ძიღჩიაცავ. სრუ იმათთან, – ანგელოზებთან ვიყვიდივ. მიძინარცავ სრუ იმათას ვიძახდივ. ოცის წლისავ ვიყვიდივ. დიაც არ მყვანდავ მაყვანილივ. წინწინავ რო ანგელოზ გამეჩვენავ, მაში დიაც არ მყვანდავ (68, 18-9).

მანამ ენას გამაიღებს, დაიწყებს სიზმარში ხედვნას, სიზმარში ქადაგობას. მაშიადავ გააწმიდებს. შინ ას, ნალაკში არ გაივლის, არც სწორფრობა შაიძლების. ცოლის მოყვანამდე ას საწამებელი (68, 19).

ავსტრალიისა და აფრიკის ძველი ფორმაციის საზოგადოებებში სრულწლოვანებას მიღწეულ ყმაწვილებს, რომლებიც ტომის სრულწლოვანი წევრები უნდა გახდნენ, ხელოვნურად უქმნიან „მითოსურ გარემოს“; სოფლის გარეთ, სადმე წმინდა ტყეში თუ ტრამალზე, სადაც ისინი ტომის მფარველ სულებსა და წინაპრებს შორის არიან „გართულნი“, რათა ეზიარონ მათ სიბრძნეს (126, 251). ამ საზოგადოებებში ინიციატია კოლექტიური ღონისძიებაა და მასთან მრავალფეროვანი წეს-ჩვეულებებია დაკავშირებული. ჩვენს საყმოებში „ინიციატია“ ინდივიდუალურია, ის უკიდურესად პიროვნულ ხასიათს ატარებს, ის იწყება სრულიად სპონტანურად პიროვნებაში და გრძელდება სხვის ჩაურევლად; ამ დროს ადამიანი მარტოდ არის დარჩენილი ანგელოზთა თუ ღვთისშვილთა წინაშე. რიტუალი მხოლოდ მაშინ შემოდის თავის ძალაში, როდესაც ყველაფერი უკან არის: ჭიდილი დამცხრალია, განსაცდელი განვლილია, გადატანილია. ეს რიტუალი ცნობილია სახელწოდებით – *ზღურბლის დალაკვა*, რომელიც ზუსტად გამოხატავს მის არსს, რადგან ზემოთ გადმოცემული განსაცდელების გმირი ორი სამყაროს ზღურბლზე ცხოვრობს: ხორციელად ფიზიკურ სამყაროში მყოფი ცნობიერებით ის იმ სამყაროში გადადის, რომელიც ანგელოზებით გინა ღვთისშვილებით არის დასახლებული. ის განუწყვეტელ ჩვენებებშია, მისთვის წაშლილია ზღვარი ცხადსა და სიზმარს შორის, დღესა და ღამეს შორის. ეს არის გარდამავალი მდგომარეობა თავის უკიდურეს გამოხატულებაში, როცა ადამიანის ცნობიერება ქაოსს მოუცავს, რაც სულიერი შეშლილობის ნიშანს ადებს მის პიროვნებას. ამ დროს გამძაფრებულია მოზარდის გარდამტეხი ასაკი, როცა მასში იღვიძებს უჩვეულო შეგრძნებანი და განცდები, სხვა სამყაროდან შემოჭრილი რეალობები ხდებიან ხილვის ობიექტე-

ბად, რაც სხვა შემთხვევაში, როცა საქმე გვაქვს მკადრის გამოცდილებასთან, მისტიკურ ხილვად მიიჩნევა, ხოლო ამ დროს, ჭაბუკის მაჭრობის პერიოდში, სიგიჟედ და „უგონთობად“ განიცდება. ორივე შემთხვევაში საყმო ჯვარჩენის ძალას ხედავს ადამიანში. ცნობიერების ასეთ ვითარებას თავისი დასასრული აქვს და ზღურბლის დალაკვის რიტუალი სიმბოლურად გამოხატავს ქაოსის დასრულებას, როცა ისევ გამოჩნდება ორი სამყაროს გამმიჯნავი ზღურბლი, რეალური ზღურბლი დარბაზისა – „იქ დარბაზ ას, საცა უფრო ანგელოზები სხდებიან“ (22, 16), – რათა ერთხელ და სამუდამოდ მოიპოვოს მასში შესვლის უფლება.

ამ გარდამავალ ასაკში მყოფს, შეშლილი ცნობიერების მქონე ყმას, რომელიც ჯვარს ტყვედ ჰყავს ჩაგდებული და აწვალებს, ლაბუში ეწოდება. ეს ადგილობრივი ტექნიკური ტერმინია ჯვრისაგან გამოწვეული შეშლილობის²⁹ გამოსახატავად – „ის გიჟდების, ის ქადაგობას დაიწყებს, ლაბუშობას“; მაგრამ ლაბუშობის ხანა, როგორც ყოველი გარდამავალი ხანა, ეფემერულია და ის უნდა დაიძლიოს, გადაილახოს ისე, როგორც გარკვეული ასაკი გადაილახება. ეს ხდება მაშინ, როცა, როგორც თ.ოჩიაური შენიშნავს, „ავადმყოფობისაგან შეწუხებული ლაბუში ბოლოს ფარ-ხმალს ყრის და ღვთისშვილს მორჩილდება. ამის შემდეგ იგი „ენას გამოიტანს“ (გაქადაგდება). ავადმყოფობა სუსტდება, ახლად „დამდგარი“ ქადაგი თანდათან უკეთ შეიქნება და დაკისრებულ მოვალეობას ჯვრის კარზე სიკვდილამდე ასრულებს“ (68, 20).

ლაბუშობა დიონისური მდგომარეობაა, რომელიც მიისწრაფის აპოლონური-საკენ, სულიერი წონასწორობისა და პლასტიურობისაკენ. ეს არის მდგომარეობა მაჭრისა, რომელიც დუღილში ცდილობს ღვინოდ ქცევას; ის, რაც აღარ არის „ტკბილი“ და ჯერ არ არის ღვინო – მაჭარი სრულიად გამოუსადეგარია საკულტო დანიშნულებისათვის, მაგრამ წარმოშობს წმინდა სასმელს, რომელიც იბადება ვნებული დიონისეს სხეულიდან.

ლაბუში გვაგონებს ე. წ. „მფრინავ ჯვრებს“; მოხეტიალე ხატებს, რომელთაც ჯერ კიდევ ვერ აღმოუჩენიათ თავიანთი მუდმივი საარსო ადგილი, ჯერ კიდევ არ დამაგრებულან კვრივზე, ფესვი არ გაუდგამთ მიწის წიაღში. ამგვარი ჯვარ-ხატების „ჩვეულება“ მუდმივი ხეტიალი ადგილიდან ადგილზე, რის გამოც ისინი ჯაჭვით არიან დაბმულნი, როგორც, მაგალითად, ხევის სიონის ხატი, რომლის თავგადასავალი მოთხრობილია ს.მაკალათიას „ხევში“ (53, 217), ან ეცერის (სვანეთი) ეკლესიაში დაცული ერთი ხატი, რომელიც „უბიათ ძეწკვითა ოქროსათი და იტყვიან: „უკეთუ აუშვათ, დაღეწავს ყოველსავე აქა მყოფსა ხატ-ჯვართა“ (75, 788). ასევე დაუდგრომელი ხასიათისა იყო ანატორის მთავარანგელოზის ხატი, „მფრინავი ჯვარი“; რომელსაც ფეხით დასდევდა ქანცგაწყვეტილი მისი მკადრე, ვიდრე ლურსმნით არ დაუჭედა ფრთები, რის გამოც ჯვარი შემოსწყრა მას და გაუჩინარდა.

29 ეს პრობლემა შესწავლილია პირველად ნ. მინდაძის მონოგრაფიაში „ქართული ხალხური მედიცინა“, თბ., 1981.

ღაბუშობის, როგორც განსაცდელის, გავლა აუცილებელი წესია საკრალური თანამდებობის დასაკავებლად ჯვრის კარზე. მაგრამ ისიც აუცილებელ წესად არის ქცეული, თითქოს რიტუალად, რომ ადამიანი გაურბოდეს თანამდებობას ჯვრის კარზე, რადგან ის მძიმე და საპასუხისმგებლო მოვალეობად მიაჩნია; რადგან მას მოუხდება ჯვართან და მის კვრივებთან სიახლოვე, რაც, შესაძლებელია, მისი დალუპვის მიზეზი შეიქნას, თუ საკმარისად წმინდად არ შეინახა თავი; თუ არ იწმინდა და *მირეული* მიუახლოვდა სიწმინდეს, მას უეჭველი განადგურება მოელის. გაიგონებთ ხუცესად დადგომაზე უარის თქმის მიზეზად, – ვიცოდი, წმინდობას ვერ შევძლებდი, ამიტომაც ვუძალიანდებოდიო ჯვარს (38, №25386). ჯვრის მიერ ნიშანში ამოღებული ხშირად მზად არის გადაიტანოს ჯვრის რისხვა, ვიდრე დაჰყვეს მის ნებას და დაუდგეს მსახურად. განსაცდელი, რომელიც ზემოთ აღიწერა, მხოლოდ მოწიფულობის ზღურბლზე როდი ელის ადამიანს; ის, ჩვეულებრივ, ამ ასაკში იჩენს თავს, მაგრამ ჯვარი, თუ მას სჭირდება, არ დაგიდევს ასაკს ადამიანისას, რომელიც მან თავის რჩეულად გამოაცხადა. პოტენციურად ადამიანი, ჯვრის ყმა, ნებისმიერ ასაკში უნდა ელოდეს ჯვრის ძახილს, მის ჩენას; ხშირად ჯვარი სულიერთან ერთად ფიზიკური ავადობის სახითაც იჩენს თავს ადამიანში; ყმა ხვდება ბატონის ნიშანს, მაგრამ ურჩობს, მისთვის „სიკვდილი და კვეისბრობა ბედენა არ არის“ (38, №25456). აი, ხვეისბროს ნაამბობი, რომელიც ტიპიურია ამ მოვლენისათვის:

ავად ვიყავ საბი წელი. არც წამალი მამიდგა, არაფერი. და მითხრეს, რო უნდა იყო დეკანოზადაო. მეტი გზა არა მქონდა რა. მე კი არ მინდოდა, მაგრამ რას ვიზამდი. ჩავარდი ლოგინად. ჩავარდნილი ვიყავი და არც წამალი მამიდგა, არაფერი არ მამიდგა. გიორგი რო იყო, დეკანოზი, ნახულობდა სიზმარს: სამჯერა შენ გადმოგაბარე დროშაო. სიზმარი ვნახეო, რო სამჯერა შენ გადმოგაბარეო. მე სიზმარი ესე ვნახე, რო ხატში მივდიოდი და ხალხი მხვდებოდა გზაზე და ვერ მიჭერდნენ გზაზე, მაინც მივდიოდი მერე ცეცხლი გამიჩნდა ფეხებში რო გამიჩნდა ცეცხლი, ალი წამოვიდა და გადამიარა და ველარ გავიგე მემრე, რა ვქენ, როგორა ვქენ. მემრე გონთ მამივიდა. მემრე წავედი, მეტი გზა არა მქონდა (38, №25545).

ღამე სიზმარჩი დეკანოზობა დავიწყვიდი. ი ხატჩი უნდა ვყოფილიყავი და მეხუცა, მარტუა ვეყუდი. დამიწყო თვალეზში კლება. ექვს წელს ბრმად ვიყავი. მადლობა ანგელოზებს, თვალი ამეხილა. დეკანოზი უნდა ვყოფილიყავი. არავინ იყო აქ დეკანოზი ხუცობა მესიზმრებოდა ხატში – სუფრა, თას-განძი, ანთებული სანთლები (38, №25386).

ღამეულ ჩვენებაში ის დგას გარიგებული თასებისა და ანთებული სანთლების წინ დეკანოზის პოზაში; ჯვარი თავის მსახურად ასიზმრებს თავს, მაგრამ დღისით რიგით ყმობას არჩევს ჯვრის კარზე ადგილს და გაურბის მის ნებას, როგორც საკუთარი თავის უღირსად შემრაცხველი ქრისტიანი ბერი გაურბის მღვდელმთავრად კურთხევას, რაც თითქოს ტრადიციად არის ქცეული ქრისტიანულ სინამდვილეში.

ქადაგად ან ხუცესად დაჭერილის ურჩობა ჯვრის მიმართ, ამბოხი ხორციელი-სა თავისი ბატონის წინააღმდეგ და შემდეგ ჭიდილი ორი, ერთმანეთისადმი შეუწონადი ნებისა აუცილებელი მომენცია ჯვრის მსახურად დადგომის დრამატულ სიუჟეტში, ნამდვილ დრამაში, რომელიც საბოლოოდ ხორციელის დამარცხებით მთავრდება. ჯვარი მაინც მიიყვანს დაჭერილს თავისი დარბაზის ზღურბლთან.

ზემოთ ნახსენები იყო შესანიშნავი ადგილობრივი (ხევსურული) ტერმინი – ზღურბლის დალაკვა, რომლის სიმბოლური აზრი სანახევროდ მივიწყებულია საყმოში. მის განმარტებას მხოლოდ ტავტოლოგიურად ან რიტუალის ემპირიულად აღწერით თუ ახერხებენ.

ზღურბლის დალაკვა ის არის, რომ კაცი ან გაბეჩავდება, ან გაირყვნება; მკითხავეებთან გაიკითხავენ, ისინი ეტყვიან, კელოსნად გინდა მისვლა, ზღურბლ უნდა დალაკო (24, 47).

ამ განმარტებაში მაინც მკრთალად ჩანს, რომ ზღურბლის დალაკვა მდგომარეობის შეცვლის მომასწავებელი რიტუალია; რომ ის აკანონებს რიტუალად საერთო მდგომარეობიდან საკრალურში შესვლას. ზღურბლის დალაკვა თავისთავად სიმბოლურია, როგორც ყოველი რიტუალური ქმედება, მაგრამ მას თავის მხრივ აქვს სიმბოლური გამოხატულება სხვა ქმედებაში. ზღურბლის დალაკვის რიტუალს, რომელსაც ასრულებენ პირაქეთ ხევსურეთში, შეესატყვისება პირიქით ხევსურეთის საყმოებში გავრცელებული საკელოში ჩადგომის³⁰ რიტუალი, რომელიც შემდეგში მდგომარეობს: „საკელოს პურებს“ წრიულად დააწყობენ „ბორტვზე“; ჯვრის ტერიტორიის წმინდა ადგილზე, და ერთ ადგილას ამ წრეს ღიად დასტოვებენ შესასვლელ „კარად“. პურებზე „კელოსნის სამხვეწროდ“ დაკლული საკლავის ხორცის ნაჭრებს აწყობენ, დადგამენ ლუდის თასებს ზედ დამაგრებული სანთლებითურთ. ხელსანთლიანი ხუცესი და ის პირი, ვინც „საკელოში“ უნდა ჩადგეს, შესასვლელი „კართ“ შედიან წრეში და სანთლებს ანთებენ. ყოველივე იმის მნიშვნელობის დასტურად, რაც აქ ხდება, მამაკაცები ქუდს იხდიან, ჯვრისაგან მოშორებით მდგარი დედაკაცები ფეხზე წამოიშლებიან, „მესაკელოეს“ მშობლები კი მუხლმოყრით არიან, ვიდრე მათი შვილი წრეში დგას. ხუცესი ხუცობს, წამოთქვამს თავის სათქმელს (24, 43-4).

ცხადია, რომ ამ რიტუალში სამსხვერპლო პურებითა და საკლავის ხორციით შემოხაზული წრე ჯვრის ბორტვზე საკრალურ სივრცეს მოიცავს. თუ ჯვრის ბორტვი, როგორც კვრივი, წმინდა ადგილია, წრეში მოქცეული სივრცე წმიდათა წმიდაა, როგორც ჯვრის დარბაზი, სადაც უფრო ანგელოზები სხდებიან. ამ წმიდათა წმიდაში შედის *მესაკელოე*. ეს არის მისგან ზღურბლის დალაკვა.³¹

30 „საკელო“, ისევე როგორც „კელოსანი“ ფეოდალური საქართველოს სახელმწიფო აპარატის ტერმინებია, რომლებიც მთაში საკრალურ თანამდებობას და მის მატარებელს აღნიშნავს. ქართულიდან ნასესხები ეს სიტყვა ფორმით „კალსუან“ სვანეთში „სალოცავის მსახურს“ ნიშნავს (8, 43, 60, 62)

31 „ზღურბლის დალაკვის“ წესი ვაინახთა საქორწინო რიტუალში სრულდება: როცა სიძე პირველად შედის საცოლის სახლში ანუ გადალახავს კარის ზღურბლს, ვალ-

იმ საყმომებში, სადაც ჯვრის სამსახურში ჩადგომის რიტუალს ზღურბლის დალაკვა ეწოდება, დარბაზის რეალურ, ფიზიკურ ზღურბლთან იკვლება საკლავი – ზღურბლის სამლაკაო, რომლის სისხლითაც უნდა გაინათლოს დარბაზის ზღურბლი. მხოლოდ ამის შემდეგ აქვს უფლება ახალბედა ჯვრის მსახურს დალახოს ზღურბლი და შევიდეს დარბაზში, რომელიც, ვაჟა-ფშაველას განმარტებით, წარმოადგენს „იერუსალიმის წმიდა-წმიდათას, სადაც თავი ხევისბერი წელიწადში მხოლოდ ერთხელ შედის, როგორც მღვდელმთავარი წმიდა-წმიდათაში“ (33, 27). პოეტი, შესაძლებელია, აჭარბებდეს – ხევისბერი წელიწადში რამდენჯერმე, დღეობების დროს, შედის დარბაზში – მაგრამ არსობრივად ის ზუსტად წარმოაჩენს დარბაზის მნიშვნელობას საყმოს ჯვრის კულტში. აი, აქ შემოდის ჯვრის დაჭერილი, პატიმარი. ზღურბლი სიმბოლურად გამოხატავს ხილული და უხილავი სამყაროების საზღვარს, დარბაზი – უხილავ სამყაროს, რომელიც ანგელოზებით არის დასახლებული.

მაგრამ ზღურბლამდე მოსვლას და მის გადალახვას წინ უძღვის სიმბოლური ქმედებანი, რომლებიც მის პიროვნულ გარდაქმნას, მის ახალ ადამიანად შობას გამოხატავენ. ის თითქოს ეთიშება გარესამყაროს, გადის საწმიდარში ანუ წმინდობს, იცავს აკრძალვათა მთელ წყებას; ამ დროს ის ცხოვრობს ჯვრის ტერიტორიაზე ან თავისი სახლის ჭერხოში, რომელიც ყოველთვის წმინდად არის დაცული და თითქოს ჯვრის ადგილს წარმოადგენს ადამიანის საცხოვრებელში. ხატობის დღეს ის ცხრა წყაროს წყალზე განიბანება ცხრაგზის, შეიმოსება ახალშეკერილი, უხმარი სამოსელით და უსმელ-უჭმელი („უნაყრო“) მიდის ჯვარში (24, 40-1), რათა იქ დარბაზის ზღურბლის დალახვით რიტუალურად მოიპოვოს საკრალური სტატუსი.

ჯვრის მკადრეებზე ამბობენ, რომ ისინი ანგელოზებში არიან გართულნი (67, 188); მათივე გადმოცემით ისინი მკადრეობის მოწოდებას ანგელოზებისაგან იღებენ. იქიდან მოდის შთაგონება, სახელდობრ, ხუცობის დროს წარმოსათქმელი სიტყვები. სიზმრად ხედავენ გარიგებულ ტაბლას – ლუდით სავსე თასებს და ანთებულ სანთლებს, მაგრამ დუმან, რადგან ჯერ არა აქვთ გამოღებული „საკრალური ენა“. ეცხადებათ „გათეთრებული კაცი“, რომლის სახეშიც ხშირად გამოიცნობა გარდაცვლილი ხუცესი, აწვდის თასს და ჩასჩურჩულებს ხუცობის სიტყვებს (38, №25456). იღვიძებს მკადრე და სიზმრიდან გამოიყოლებს ამ სიტყვებს, რომლებიც უკვე ჩაბეჭდილია მის მენსიერებაში. „ზოგჯერ ძახებას ვერ ვასწრებ, დამარტყამს რაღაც“ (38, №25402). ეს დარტყმა იქიდან, იმ შთაგონების წყაროდან მოდის.

ბოსლიდან ჯვარამდე

ჯვრის მსახური საკრალურობის მაქსიმუმს მაშინ ავლენს, როცა მისი სამსახურის ჟამი დგება; როცა ის დგას იქ, სადაც უნდა შეასრულოს ეს სამსახური.

დებულება სამწლიანი ცხვარი დაუკლას ოჯახს (144, 65). სიძისთვის საცოლის სახლი საკრალურია.

არსებობს შესანიშნავი ადგილობრივი ტერმინი *ჟამ-კარი*, რომელშიც შეიძლება ვიგულისხმოთ ჯვრის ჟამი და ჯვრის კარი; ჟამი, როდესაც სრულდება კულტ-მსახურება, და კარი ანუ ადგილი, სადაც სრულდება იგი. ეს არის საკრალური ქრონოტოპოსი, ერთიანობა საკრალური დროისა და სივრცისა; აქ, ამ ადგილზე და ახლა, ამ დროს უნდა ხორციელდებოდეს ეს სამსახური, ხელახლა იზადებოდეს „ჟამი იგი“ ანუ ცოცხლდებოდეს ის დრო, როდესაც პირველად დაფუძნდა კულტი. ჟამ-კარის გარეშე კულტი არ არსებობს, მაგრამ ის მხოლოდ კონკრეტულ ჟამ-კარში ისხამს ხორცს.

წმინდა ჟამ-კარი, იმისათვის რომ კულტის პოტენცია ამოძრავდეს, აუცი-ლებლობით მოითხოვს მესამე ელემენტს – ეს არის მსახური, რომლის ზოგად სა-ხელწოდებად ჩვენ თავიდანვე ვიყენებდით არქაულ *მკადრეს*, რომელიც თავის თავში ითავსებდა ისტორიული ხანის და დღემდე არსებული ქადაგის, ხუცესის და მედროშის ფუნქციებს (68, 113). მკადრე, ისევე, როგორც ჟამ-კარი, წმინდა უნდა იყოს. ჩვენ ვიცით, რომ მან, განათლულმა და გაწმენდილმა, დალაზა დარ-ბაზის ზღურბლი, რომლის მიღმა ის ტრანსცენდენტურ სამყაროს ეზიარა, ანგე-ლოზების წრეში შევიდა. ამ აქტით ხორციელი ჯვრის სიწმინდესთან ხდება ნა-ზიარები; სიწმინდე არ არის მისი შინაგანი და მუდმივი მდგომარეობა, ამიტომაც ჯვრის მსახური ღირსი რომ შეიქნას წმინდა ჟამ-კარისა, ის პერიოდულად უნდა განიწმინდებოდეს; თუ არ განიხილა თავისი სიწმინდე, ის ვერ მივა დღეობის დღეს ჯვრის კარზე თავისი საკრალური მოვალეობის შესასრულებლად. ის უნდა დადგეს ჯვრის ტერიტორიის ყველაზე წმინდა ადგილას, სადამდეც კი ხორციელს მიესვლება. ასეთი ადგილი ჯვრის ტერიტორიაზე არის ჯვრის ბეღელი, რომლის ზღურბლზე გადაბიჯება და შიგ შესვლა მხოლოდ ჯვრის გამძღოთ ანუ ხუცესებს შეუძლიათ, თუმცა იქ ძილის ნება არა აქვთ (62, 655). ბეღელს მხოლოდ უკიდურე-სი განსაცდელის ჟამს მიაშურებს რიგითი ყმა: ბაცალიგველმა ვაჩემ დევი მოკლა; სხვა დევებისაგან დევნილი ვაჩემ პირქუშის ბეღელში აფარებს თავს, სადაც დე-ვები ვერ ბედავენ შესვლას (62, 588); თუმცა ვაჩეს უწმინდური ძალისაგან ჯვრის გალავანიც დაიცავდა, მაგრამ დევნილმა უწმინდეს ადგილს მიაშურა – ის უშუ-ალოდ ჯვრის უბეს შეეხვეწა.

ქადაგის, როგორც უმაღლესი მოწმიდარობის მატარებელი პირის, ფუნქ-ცია ჯვრის ბეღელთან არის დაკავშირებული: „ქადაგს შაიყვანენ, საცა კვრივი; ბეღელში დასმენ“ (68, 66). აქ, ბეღლის წიაღში ეცხადება ჯვარი ქადაგს და უც-ხადებს თავის ნებას. ჯვრის გამოცხადების სცენა აღწერილია „ბახტრიონის“ V თავში, სადაც ქადაგი უამბობს ხალხს თავის მისტიკურ გამოცხადებას:

წინ მომეგება სიცილით,
ბეღლის კარს მოდგა მზებურა,
ტანთ ეცვა ლურჯი ბექთარი,
თავზე ჩაჩქანი ეხურა.
დიდია ჩვენი ბატონი...

ბელლის კარი ჯვრის წმინდა ნაგებობის კონკრეტული სახეც არის და ამავე დროს ბევრ საყმომში ის ჯვრის კარის აღმნიშვნელიცაა, რითაც მისი სიწმინდეა გამოხატული. როგორც საბრძოლო პოეზიიდან ჩანს, მტერი სწორედ ბელლის კარს უტევს, როგორც ზურაბ ერისთავი ლაშარის ბერძუხას და გუდელას ალვის ხეს:

„მამ ცაბაურთას ჩავიდეთ, ვამტვრიოთ ბელლის კარიო“ (109, 35).

აი, ამ წმინდა ბელელში შესასვლელად, რომლის მისტიკური სიღრმე ცხრა ფენი წმინდა სანთლის შუქით იზომება, ქადაგს სჭირდება პირველმოპოვებული სიწმინდის ხელახლა მოპოვება, რომ კვლავ აღორძინდეს ჯვრის მკადრედ.

საუფლო დღის დადგომამდე, როცა მსახური ჯვრის კარზე უნდა გამოცხადდეს, ის რამდენიმე კვირით ადრე იწყებს წმინდობას. ის საწმიდარში გადის, იწყებს ცხოვრებას ჯვრის ტერიტორიაზე, კერძოდ, საბეროში, მარხულობს, ეკრძალება დედაკაცთან არათუ სიახლოვე, დალაპარაკებაც კი; ის დადის მისთვის განკუთვნილი სავალი ბილიკებით, რომლებიც „ულაკ“ ადგილებზე გადის; სხვის ოჯახში საჭიროების შემთხვევაში მისვლისას (წესით კი ეკრძალება: „არ ვაძლევაგ სხვის ოჯახში შესვლის ნებასავ, არ ვაძლევაგ გარეთ მყოფებსთან აძრახდომის ნებასავ“ (68, 19) ბანს ან ჭერხოს მიაშურებს, როგორც სახლის წმინდად შენახულ ადგილებს; წმინდა წყაროს, არა მდინარის, წყალში იბანება ყოველდღე, რაგინდ ცივი ზამთარი იყოს. ზოგ საყმომებში საწმიდარში გასულნი სრულიად წყვეტენ ოჯახთან კავშირს და ჯვრის კოშკში გადასახლებულნი უმანკო ბავშვების მიტანილი საკვებით იკვებებიან (53, 209). წინასაღღებობ პერიოდი თორმეტჯერ (თუ წლიურ დღესასწაულთა მაქსიმალურ რიცხვს ავიღებთ) უნდა მოდიოდეს წელიწადში და ჯვრის მსახურიც ამ დროს, როგორც ბერი და განდეგილი, თმობს წუთისოფელს და თითქოს უდაბნოში გადის განსაწმედელად. ის ფიზიკურად ცხოვრობს საყმომში, საყმოს ტერიტორიაზე, მაგრამ სულიერად სხვა სამყაროშია გადასული; საყმო ნალაკში ცხოვრობს, ის ულაკში; საყმო ხსნილია, ის მარხული; საყმო თავისუფალია, ის პატიმარი. ის თმობს ბევრ რამეს მთელი წლის მანძილზე, რომ ჯვართან ახლოს მისვლის უფლება მოიპოვოს; სულიერად ემზადება, „იპატიმრებს“ თავს, რომ შევიდეს ჯვრის წმიდათა წმიდაში.

აკრძალვებში, მარხულობაში, პატიმრობაში, განდეგილობაში გადის ჯვრის მსახურის ცხოვრების მეტი წილი. ის არ არის შემოსილი საგანგებო ტალავარით, რომელიც მას რიგითი ყმისაგან განასხვავებდა; მაგრამ მას უხილავი სამოსელი, როგორც სქიმა მონაზვნისა, გადაფარებული აქვს ჯვრის მიერ. თუ მის მოწმიდარობის რეჟიმს მის უკიდურესობაში წარმოვიდგინებთ, ჯვრის მსახური ამ პერიოდში გარეშეთაგან უხილავი უნდა იყოს და მხოლოდ ჟამ-კარზე უნდა ჩნდებოდეს შემოკრებილი და მისი მომლოდინე საყმოს წინაშე ხელხანჯლიანი, თუ ის ხუცესია, დამწყალობნების სიტყვების წარმოსათქმელად და წამოყენებული სამსახურის (ანუ საკლავის) თავის გზაზე დასაყენებლად. აქ უნდა ითქვას, რომ რაც უფრო მნიშვნელოვანი მოვალეობა აკისრია ჯვრის მსახურს ჯვრის კარზე, მით უფრო მკაცრი უნდა იყოს მისი ცხოვრების წესი. ხუცესი თუ დეკანოზი, იგივე ხევისბერი, რომელსაც აკისრია წმინდა და საშინელი სამსახური – სისხლიანი მსხვერპ-

ლის შეწირვა საყმოსა და ცალკეული ყმების სახელზე, ცხადია, მეტი სიწმინდით უნდა იყვნენ მოსილნი, ვიდრე დასტურები, რომლებსაც ევალებათ სადღეობო ლუდის მოხარშვა და ამავე დროს საწმიდარში გასული ხევისბრისათვის საჭმელის მომზადება, რადგან ხევისბრები მხოლოდ განათლული ხელით მომზადებულ საჭმელს ჭამენ. დასტურს თავისი არცთუ ხანგრძლივი მოწმიდარობით უფლება აქვს მოპოვებული ზვარაკის დაკვლისას მიეხმაროს ხევისბერს (ფენები გაუკავოს საკლავს, დარბაზში შეჰყვეს ხევისბერს და სხვ.). ამიტომაც ის გარკვეულ ხანს განდევილობს ოჯახიდან და საგანგებო შენობაში, სადასტუროში ცხოვრობს.

დასტური ვერ შეასრულებს თავის ფუნქციას, თუ *შულტამ* (თუ *ჩანჩხმა*) არ მოუტანა მას სალუდე ქერი და შეშა. რაკი ამ ნაკლებად მნიშვნელოვანი თანამდებობის პირებსაც უხდებათ მონაწილეობა დღესასწაულის, წმინდა ჟამ-კარის მომზადებაში, ისინიც წმინდობენ, მაგრამ მათ არ ევალებათ განსაკუთრებული აკრძალვების დაცვა და მათი მოწმიდარობის ვადაც ხანმოკლეა.

რიგითი ყმები, რომლებიც ჯვარს არ ამოურჩევიან რაიმე სამსახურისათვის ჯვრის კარზე ან არც წილისყრით ევალებათ სამსახური, ან არც რაიმე აღთქმა აქვთ დადებული, თავისუფალნი არიან აკრძალვებისაგან ყოველდღიურ ყოფაში, მაგრამ სწორედ ეს თავისუფლება ართმევს მათ უფლებას, თავისუფლად მოიქცნენ ჯვრის კარზე – იდგნენ და შევიდნენ იქ, სადაც დასტურ-ხელოსნებს და ხევისბრებს უხდებათ ყოფნა. ჯვრის კარზე აშკარავდება პატიმრის უპირატესობა თავისუფლის მიმართ – რიგითი ყმისთვის დაფარულია საიდუმლო, ის მხოლოდ გარედან შესცქერის წმინდა სანთლების ციმციმს ბელელში თუ დარბაზში ან კვირვის სიპებზე და არ შეუძლია უხილავად შემოწერილი საზღვრის გადალახვა, რადგან მას არ დაუღალავს სიმბოლურ-რეალური ზღურბლი დარბაზისა. ეს უთანასწორობა, რაც ჯვართან მიმართებაში აშკარავდება, გაწონასწორებულია იმით, რომ ჯვრისაგან თავისუფალ რიგით ყმას, მაგრამ პროფანული ყოფის პატიმარს, სხვა რეალობაში აქვს უპირატესობა დათმობილი. აი, რას წერს დ.ხიზანიშვილი: „ხევისბერი თუმცა ხატის მახლობელი პირია და ხალხისაგან პატივცემული, მაგრამ კარგი იღბალის მქონედ, „დავლათიან“ ბედნიერ კაცად ის მაინც ვერ ჩაითვლება ფშაველებში. ხევისბერი და მოწმიდარები ხატის „ტუსალები“ და „მონები“ არიან, იღბალი კი ვერ ამოირჩევს თავისთვის ხევის-ბრად და მოწმიდარად ვერ დაამონავეს, რადგან მისი წინააღმდეგი კაცის მოსარჩლე ამ შემთხვევაში ისევ კაცის იღბალია. ფშავლის აზრით, ყველა ხევისბერი, ქადაგ-მკითხავი და საზოგადოდ ხატისაგან დამონავებული კაცი უიღბლოა და თავისუფალ ხალხზე ნაკლებ ბედნიერი“ (108). მართლაც, რა დავლათი და ყისმათი უშველის მას, ვინც ჯვართან სიახლოვის გამო მუდმივ ხიფათში იმყოფება, ვისაც მისი სამსახურის მძიმე ტვირთი აწევს, ხოლო საზღაურად საკლავის ტყავილა რჩება ხელში. ყოფაცხოვრებითი თვალსაზრისით ჯვრის მსახურზე უბედური ადამიანი არ მოიძებნება მთელ საყმოსი. შესაძლებელია, მას იფარავდეს კიდეც ჯვრის დავლათი, ადამიანურ დავლათზე განუზომელად ძლიერი (როგორც ცაბაურთის მთავარანგელოზის მკადრეს, რომელიც ზვავიდან უვნებლად გამოიყვანა ჯვარმა), მაგრამ

ჯვარივე ანადგურებს მას ან „დალევს“ მონაგართურთ მცირედი ამპარტავნობის გამოჩენისა თუ სიწმინდის უნებური შებლაღვისათვის. „როდის იყო, ჯვრის ტყვე-ტუსაღნი კარგად იყვნენ და კარგად კვდებოდნენ? – კითხვას სვამდა ქადაგი და თავადვე პასუხობდა, – არასოდეს. რადგან ჯვარნი უყისმათონი იყვნენ და მათ ვარსკვლავზე დაბადებულებმა კარგი რა უნდა ნახონ?“ (38, №25468).

საყმო არ შედგება დედროვანთაგან, მაგრამ საყმოში ცხოვრობს დედროვანი და მას გარკვეული დამოკიდებულება აქვს ჯვართან. ჯვარი იცავს დედროვანს, თავის ბიჟიონას, როგორც თავად ჯვარი უწოდებს მას (როგორც მამროვანს – ვერცხლის ღილს), მაგრამ იცავს არა ისეთი თავგამოდებით, როგორც მამროვანს, რომელიც ქმნის საყმოს „სხეულს“ დედაკაცი, მოწმიდარიც კი, ვერ უტოლდება სიწმინდით არამოწმიდარ მამაკაცს (107). ასე რომ, საწმიდარში ყოფნა სასვებით ვერ წარხოცავს ბუნებით უწმინდურებას, რასაც დედაკაცში ხედავს ტრადიციული კულტი. დედაკაცის საშოდან მრავლდება საყმო, მაგრამ სწორედ საშოს გამო, რომელიც შობს, მას ეკრძალება ჯვართან სიახლოვე. ჯვრის მთელ სამყაროში დედროვანი ცალკე საზოგადოებას, ბიჟიონათა ცალკე კრებულს ქმნის, რომელიც ჟამ-კარზე გარიდებულია მამროვანთა კრებულს. მაგალითად, ლაშარის ჯვარში ყველა საყმოს დედროვანი ერთ საჯარეში იყრის თავს, მაშინ როცა მამროვანთ თავ-თავისი საჯარეები აქვთ საყმოების მიხედვით. ზოგიერთ ჯვარში, მაგ., ხანმატის წმინდა გიორგის (ნალვარმშვენიერის) ჯვარში, დედაკაცების საჯარე და მათთვის ნებადართული ტერიტორია ბუნებრივი საზღვრით, სტექურას ხევით არის გამიჯნული ჯვრის ტერიტორიის იმ ნაწილისაგან, სადაც მათ გადასვლის უფლება არა აქვთ. დედაკაცს ეკრძალება არათუ ჯვრის სიწმინდეთა ხელისხლება (მის ხელში კი გადის სადროშე ბაღდადი, მაგრამ მას შემდეგ, რაც ის დროშაზე შეიბმის, მისთვის მიუწვდომელი ხდება), არამედ ჯვრის სახელის ხსენებაც კი: საუბარში მას შეუძლია, თავის თუ ხელის მოძრაობით მიგვანიშნოს ჯვარზე, ან განსაზღვროს ის თავისი ქმრის ან მამის სახელით („ჩემი კაცის ჯვარი“, „ჩემი მამის ჯვარი“), ან ზედწოდებით („ქვენა ჯვარი“, „ზენა ჯვარი“), ან ნებისმიერი ნართაული გზით.

დედროვანში განსაკუთრებული სტატუსი აქვთ ორი უკიდურესი ასაკის ქალებს – მოხუცებულთ, რომელთაც შემწყდარი აქვთ დედათქესი და გოგონებს, რომელთაც არ მიუღწევიათ მოწიფულობამდე. მათ არ ეკრძალებათ ხევისბერთა და მოწმიდართა სამყოფელში შესვლა (51, 181); უფრო მეტიც: ისინი საჭირონიც კი არიან ჯვარში. როგორც დავინახეთ, ზოგიერთ საყმოში უასაკო გოგონების ხელით მისდით საწმიდარში გასულ ხევისბრებს საკვები (მაგ., ხევში), სხვაგან კი (არხოტისა და გუდანის ჯვრებში) დასტურების დამხმარედ ჯვარი ხნიერ დედაკაცებს მოითხოვს (62, 693).

დედროვანთა შორის არიან ორ მდგომარეობაში მყოფი ქალები – დედათქესში მყოფნი ანუ მეზოსლენი, რომლებიც საგანგებო შენობაში (სამრელოში) ან ბოსელში განიწმინდებიან; და უკანასკნელ თვეში ჩამდგარნი, რომლებიც ასევე საგანგებო ქონში იმყოფებიან მშობიარობამდე და მშობიარობის შემდეგ. თავად

ისინი და მათი სამყოფელი ადგილი უსასრულო მანძილით (საკრალური აზრით) არიან დაშორებულნი ჯვარს, როგორც მისი ანტიპოდები.

ბოსლის გამოჩენა ასეთ ვითარებაში არ არის მოულოდნელი. მისი ფუნქცია, როგორც უწმინდურობაში მყოფი დედაკაცის დროებითი სადგომისა, ერთ-ერთი უძველესი და მთელ დედამიწის ზურგზე ფართოდ გავრცელებული რეალიაა, რომელსაც მითოსურ-სიმბოლური გააზრებები აქვს. ამავე დროს ის შეიძლება კულტურათა განმასხვავებელი ერთ-ერთი ნიშანიც იყოს. შუამდინარეთის საკრალურ ყოფაში და მითოსში ბოსელი წმიდათა წმიდად არის შერაცხილი სწორედ იმის გამო, რომ ის შობის ადგილია, სადაც იბადება არა მხოლოდ ტაძრის წმინდა ნახირი, არამედ მეფეც და, საბოლოოდ, ეს შენობა ღვთის სახლის მნიშვნელობას იძენს მითოსში, რამდენადაც კოსმიური ბოსელი ღმერთების საშოდ არის წარმოდგენილი (46, 77, 212, 186). ის საკრალური რეალობაა. ასეთივე საკრალურია, ოღონდ საწინააღმდეგო ნიშნით (ლათინური სიტყვის საცერ „წმიდა“ მეორე მნიშვნელობა – „უწმიდური“)³² ბოსელი ჩვენ საყმოებში, სადაც მას სიმბოლური დატვირთვა აქვს, როგორც სიწმინდის ნულოვან ადგილს, საიდანაც იწყება განწმედის გზა, მიმართული ჯვრისაკენ, რომელიც სიწმინდის უმაღლესი გამოხატულებაა. ბოსელი იმის გამო, რომ ის შობის ადგილია ან მომშობიარებულის დროებითი სამყოფელი, უწმინდურია; მაგრამ მისგან, როგორც დედის მუცლიდან, გამომავალი ჯვრისკენ არის მიმართული.

ყმა იბადება „ქოხში“, რომელსაც ზოგიერთ საზოგადოებაში „ბოსელი“ ეწოდება, თუმცა ზოგან ის რეალურადაც ბოსელია. მომშობიარებული ქალი რამდენიმე ხნის შემდეგ ახლადშობილი ყრმითურთ (ის ჯვრის მომავალი ყმაა) გამოდის სამშობიარო ქოხიდან და შედის საქონლის სადგომში, სადაც ხანს დაჰყოფს ახლადშობილთან ერთად, ვიდრე არ განიწმინდება და სამყოფ სახლში შესვლის უფლება არ მიეცემა. განწმედის შემდეგ ის ტოვებს ბოსელს და შედის სახლში, მაგრამ ჯერ კიდევ ეკრძალება ჭერხოში ასვლა, რადგან ჭერხო საწმიდარი ადგილია, როგორც ჯვრის ადგილი ჯვრის ყმის (ის შეიძლება დეკანოზი იყოს) საცხოვრებელ სახლში. ეს გზა, რომელსაც გაივლის დედაკაცი ახლადშობილთან ერთად ბოსლიდან ჭერხომდე, სიმბოლურად გამოხატავს ჯვრისაკენ მიმავალ განწმედის გზას, აღმავალ გზას შობის ადგილიდან ჯვარამდე, სადაც უნდა მივიდეს თუ უნდა მიიყვანონ საყმომში დაბადებული ყველა ვერცხლის ღილი. ბოსელი, როგორც საშო, დედრულია – აქ დედაკაცები ტრიალებენ და წვებიან დასაძინებლად; ჭერხო მამრულია და წმინდაა, როგორც ჯვარი – აქ იძინებს მამაკაცი (54, 136; 55, 187). აქვე იმყოფება ოჯახის „ჯვარი“ ანუ *მეკეზისწვრე ანგელოზი*. სიწმინდე მოემართება ჭერხოდან ქვემოთ, როგორც ემანაციის ნათელი, და იკლებს უქვემოც სართულში, სადაც ჯვრის მსახურთ და მოწმიდარებს შესვლა ეკრძალება.

ადამიანი როცა იბადება, ის უწმინდური იბადება; როცა კვდება ადამიანი, ის კვლავ უწმინდური ხდება. „ცივი“, როგორც მიცვალებულს უწოდებენ ტაბუირებული ენაზე, ჯვრისაგან განრიდებულია; ისევე შორს არის ჯვრისაგან, როგორც

32 იხ. 147, 187-9.

ბოსელში თუ ქოხში ახლადშობილი ყრმა. უძილაურთის საყმომში „ცივის“ არათუ ჯვრის ხელკაცი, რიგითი ყმაც კი ვერ ეკარება; მიცვალებული სხვა სოფლიდან მოსულმა ხალხმა უნდა მიაბაროს მიწას (65, 202). დამმარხველნი ტანს განიბანენ, როგორც ახლადმოლოგინებული და ახლადშობილი იწმინდებიან. ზოგიერთ საყმომში, მაგ., არხოტში, „მიცვალებულს ასვენებენ ბოსელში“ (59-ბ, 44). ჩანს, საყმომ რაღაც საიდუმლო კავშირს ხედავს ადამიანის შობასა და სიკვდილს შორის.

ქადაგი ქალები

დედროვანი, მართალია, უწმინდურად არის შერაცხილი და შორს დგას ჯვრისაგან, მაგრამ ზოგიერთი საყმომ სწორედ მასში ხედავს საკულტო ცხოვრების დასაბამს. ხევსურული ანდრეზით, თამარ მეფეს ხახმატში აუგია ეკლესია და შეუწირავს მისთვის ქრისტიანული რელიგიის უპირველესი ნიშანი ოქროს ჯვარი და ვერცხლის თასები.

ერთი ლექსი ამბობს:

ქალმა თქვა თამარ მეფემა: ხახმატს ავაგე საყდარი,
ვერცხლის თასები შევიღე, შიგ დავაყენე ბერ-მღვდელი (142, 97).

გადმოცემით „კაკმატის ჯვარი წინათ არ იყოვო და თამარ მეფემ ეკლესია ააშენა წმინდა გიორგის სახელზე და ბოლოს გაჩნდა გიორგის ლოცვა და გადაკეთდა კევსურულ რელიგიურ სადღეობოდ“ (60, 116). თამარი, საეკლესიო წმინდანი, ხევსურეთშიც წმინდანად არის შერაცხილი და მისი ნასადგომარის, როგორც წმინდა ადგილის ხსოვნა, უკანასკნელ დრომდე იყო შემორჩენილი ხახმატში. XIX საუკუნის დასასრულის მოგზაური ასეთ ეპიზოდს მოგვითხრობს ხახმატში აგებულ ახალ ეკლესიასთან დაკავშირებით: „კაკმატში კაცები და დედაკაცები რის ვაი-ვაგლახით შევიდნენ საყდარში; დედაკაცებს კენჭები ჩაედოთ პირში. იმიტომ არ შედიან, რომ თვით ადგილი, რაზედაც საყდარი დგას (საყდარი იქვე ხატის გვერდზეა), წმინდა ადგილად მიაჩნიათ: „აქ თამარ მეფის ნასადგომარი ასავ“ (39, 3). როგორც ვხედავთ, თამარის ნასადგომარი ჯვრის ტერიტორიაზე ეგულებოდათ და ისევე ეკრძალებოდათ მისი, როგორც ჯვრის „დაჭერილი“, კვრივი ადგილებისა. თამარი აჩენს საყმომში კვრივ ადგილს, ეს კი კულტის დაფუძნების ბადალია.

თუმცა თამარი კულტის დამმარხველია არა როგორც საკუთრივ ქალი, არამედ როგორც ღვთიური წარმოშობის მეფე; ის ახორციელებს თავის თავში პრინციპს ბაგრატიონთა მოდგმისა, რომელიც ღვთისშვილთა მოძმედ იყო დასახული გარკვეული ხანიდან დინასტიის მთელი არსებობის მანძილზე ვიდრე უკანასკნელ მეფე ერეკლემდე. ამრიგად, ის აფუძნებს თუ განახლებს თავისი ღვთიური მოძმის რელიგიას მთაში, უკვე არსებულ კულტს, რომლის „აღმოჩენაში“ არ მიუღია მონაწილეობა, არ ყოფილა ჯვარჩენის მხილველი და განმცდელი, როგორც ამ რჯულის პირველქადაგნი, რომელთაც ჯვარი ირჩევს თავისი ჭეშმარიტების საქადაგებლად.

ხევესურეთსა და ფშავში არსებობს ანდრეზები, რომელთა მიხედვით ჯვარჩენად გამზადებულმა ღვთისშვილმა მთელ საყმოში ქალი გაიხადა თავის რჩეულად და პატიმრად. ჯვარჩენის ერთ-ერთ ანდრეზს ქალის მონაწილეობით ჩვენ უკვე გავცვანით; ეს იყო კარატის ჯვრის ანუ კოპალას ლიქოკში გამორჩენის ანდრეზი. მისი გმირები იყვნენ უბრალო მწყემსები – მოწიფულობის ზღურბლამდე მისული ქალ-ვაჟი, რომელთაც უბიწო სიყვარულით უყვარდათ ერთმანეთი. ესენი იყვნენ ჯვარჩენის მხილველნი და უშუალო განმცდელნი, მათ ფსიქიკაში გაიარა ჯვარჩენის ფაქტმა და ერთ-ერთ მათგანზე – ეს იყო ქალი – სამუდამო ტვიფარი აღბეჭდა. ანდრეზი ამბობს, რომ ქალ-ვაჟი ვერ იქნებოდა ჯვარჩენის მხილველი, უბიწონი რომ არ ყოფილიყვნენ (60, 127); ქალი იმყოფებოდა სულიერ-ხორციელი სიწმინდის იმ მდგომარეობაში, რომელშიც უქორწინებელი ანდრეზული თამარი იმყოფებოდა, როცა ის თავის სიწმინდეს ლევიტაციის უნართა და მზის სხივის სასწაულით ამოწმებდა (43). თუ ჯვარჩენის პირველხილვისათვის საჭირო იყო სიწმინდე, ის აუცილებელი უნდა ყოფილიყო შემდეგაც და არ უნდა წაბილწულიყო ქალში, რაკი ჯვარმა ის აირჩია თავის მკადრედ. ქალში უნდა გაგრძელებულიყო სულიერ-ხორციელი სიწმინდის ასაკი, მასში არ უნდა ეჩინა თავი იმ ნიშნებს, რომლებიც ჯვრისა და საყმოს თვალში უწმინდურ არსებად ხდის ქალს. ანდრეზი საგანგებო ყურადღებას აქცევს ამ მომენტს: „იმ ქალს არც მეთვეურობის წესს ხქონივას, არც ქმრიანობისა, არც მებოსლეობისა“ (67, 162). მხოლოდ ასეთი ქალი შეეძლო აეტანა ღვთისშვილს თავის მკადრედ; მეორე მხრივ, მხოლოდ ასეთ ქალს შეეძლო „ეკადრებინა“ (გაებედნა) ჯვრის სიახლოვე. „ხელი მე მკადრა მინანმა, ზალტიან-სათითიანიო“ (60, 135), ამბობს კარატის ჯვარი ერთ საკულტო ლექსში, სადაც აღწერილია ჯვრისა და მინანის – ასე ერქვა პირველ ქადაგ ქალს, კარატის ჯვრის „აღმომჩენს“ – მოგზაურობა მთის თემებში ბეგარის ასაღებად, რაც ახალი რეჟულის განმტკიცების ნიშანია (იქ, სადაც ჯვარი ბეგარას აწესებს, ხშირ შემთხვევაში მისი კულტიც არის დაწესებული). ამ სტრიქონში აღსანიშნავია, რომ ჯვრის მკადრე ქალს ქალურობის ნიშნად მხოლოდლა სამკაული – „ზალტე“ (სალტე, სამაჯური) აქვს შერჩენილი სამძიმარივით, რომელიც ასევე დაცლილია ქალურობის ხორციელი ნიშნებისაგან (68, 45).

ჯვარს სურდა, რომ „ზალტიან-სათითიან“ ღიაცს გამოცხადებოდა და მისი ხელით დაეფუძნებინა თავისი სალოცავი; მაგრამ ქალში აღმოფხვრილი უნდა ყოფილიყო სქესი. ეს არის ჯვრის პარადოქსი. ჯვარი არ ეძებს თავის რჩეულს ანომალიებში, მაგრამ თავის „დაჭერილში“ ის წაშლის ფიზიოლოგიურ ნიშნებს, რითაც დედაკაცს გადაიყვანს იმ კატეგორიაში, სადაც მოწმიდარი მამაკაცები და ჯვრის ხელკაცები ირიცხებიან. მხოლოდ ამგვარად განწმედილი ქალის ხელით, რომელსაც არ ემუქრება უწმინდურობა, ჯვარი ავრცელებს თავის რელიგიას ურეჟულო მოსახლეობაში, რათა გაიხადოს ის თავის საყმოდ.

პირველ ქადაგ ქალზე ანდრეზი გადმოგვცემს: „პირველ იმას აუტეხავ ქადაგობა მთელ კვესურეთში, გუდანაც, კაკმატაც. იმ ქალს სრუ მუდამ ხატში უფლავ სალოცავად. მემრ ეკლესია დაუდგამ, დარბას გაუმართებავ, მემრ დღეობებ

დაუწესებავ: ათენგენა, ამალღება, სხვაი იმ ქალს არ უხუცებავ, ეეგრ საქადაგო უუზნავ“ (67, 162). როგორც ვხედავთ, ქალი, რომელმაც შექმნა რელიგიური ცხოვრების საფუძვლები, არ ყოფილა უფლებამოსილი ხუცესის მოვალეობის შესასრულებლად; ის შეიძლება ქადაგი ყოფილიყო, მაგრამ ვერ იქნებოდა ხუცესი, თუმცა ქადაგის რელიგიური სტატუსი გაცილებით მაღალია და საკრალური ხუცესისაზე, რადგან კულტის გენეზისიდანვე მთელ ისტორიულ ხანაში მას ჯვარი სწორედ ქადაგის პირით ირჩევს საყმოდან. „იმ ქალს არ უხუცებავ;“ ისევე როგორც წმინდა ნინოს, რომელმაც მხოლოდ უქადაგა ქრისტეს სიტყვა მცხეთის ერს და მისცა სახე პირველი ეკლესიისა, მაგრამ მისი მომნათველი მღვდლები საბერძნეთიდან გამოითხოვა, რაკი მას, როგორც ქალს, ნათლისცემის უფლება არ ჰქონდა.

ანდრეზის სიტყვები, რომ „იმ ქალს არ უხუცებავ, ეეგრ საქადაგოდ უუზნავ;“ გარდა იმისა, რომ ქადაგობის პირველადობას და ხუცობის მეორადობას ადასტურებს (რადგან ჯერ გამოცხადებაა, მერეღა წარმართვა კულტისა), სხვა მხრივაც არის საგულისხმო: ის ფაქტი, რომ ქალი ქადაგობდა, ხოლო ხუცობა არ შეეძლო, რაც მამაკაცს უნდა ეკისრა ისტორიულად, მიგვანიშნებს ქადაგობის უნარის დედრულ, ხოლო ხუცობის ფუნქციის მამრულ წარმომავლობაზე, რისი საფუძველიც დედაკაცის პასიურ და მამაკაცის აქტიურ ბუნებაში უნდა იყოს ჩამარხული.

ქადაგსა და ხუცესს შორის ძირეული განსხვავება, ცხადია, ჯვართან მათ მიმართებაში უნდა ჩანდეს; მათი წარმოსათქმელი ტექსტები და ფუნქცია სრულიად განსხვავებული წარმომავლობისაა. მათი შედარებისათვის შესანიშნავ მასალას იძლევა ალ. ოჩიაურის ჩანაწერი მოწმას (ხევსურეთი) მთავარანგელოზის ჯვარში, სადაც ხუცესი და ქადაგი ერთი და იგივე პირია.

მიმდინარეობს კულტმსახურება ჯვრის კარზე ახალი დასტურების დასაყენებლად.

ამ დროს ხუცესი გაინათლებოდა-დ' დააკრევდ ანთებულ სანთლებს დარბაზში. თან შასძახნებდ: „დალოცვილო მთავარო ანგელოზო, შამაძახილზე ნუ გამიწყრები, უტი-დ' უმეცარი ორ, კორციელი ორ. შენ უშველი შენთ ყმათ, შენ ნუ მაიწყენ, ნუ მაიძულებ შენდ სამსახურად, თავის სამშვიდობოდ!“ ამ შაძახილს რო გაათავებდ, გამავა-დ' ხალხის სათავეში დაჯდებოდ. ცოტაიხნითგს დაიწყებდ მთქნარებას. ხალხი დაჩუმებულ დასხდებოდა-დ' ელოდეს გაქადაგებას ამთქნარებდ მალ-მალედ, თან ცრემლ დაუწყებდ მადენას. ბოლოს დაიკვილებდ: „ჰაი, ჰაი, მე ორ მთავარანგელოზი, მე მაქე ძალი-დ' შაძლებაი. ჩემ მათ აღარაად გავაჩნიორ. მკარი მკარს გამისწორესა-დ' კისერ კისერს. მათრევენ სიმურშია-დ', რომიანში. აღარაად ვის გავაჩნიორ, მაგრამ მე აისივ მთავარ-ანგელოზ ორ, მე აისივ ძალი-დ' შაძლებაი მაქე. ჩემ ყმათ ურჩევ, რო ჭკვით იყვნან. მე ნუ გადამაგდებენ, თორე ვანან; ჩემს წესს მე არ დავიყრი, რაიც ხთისგან მაქე მალოცვილი (68, 68-69).

საყმოს თვალწინ ხდება ხუცესის გარდაქმნა ქადაგად; ამ სახეცვლილების გარეგანი ნიშანი არის მთქნარება, როგორც ტრანსის პასიურ მდგომარეობაში გადასვლის სიმპტომი. როცა ის, როგორც ხუცესი, წარმოთქვამდა სათქმელს, მისი სიტყვა ქვემოდან ზემოთ იყო მიმართული; ეს იყო ხორციელის მიმართვა ღვთისშვილისადმი, ადამიანური წარმოშობის სიტყვა, რომელსაც წარმოთქვამდა ხუცე-

სი სრული შეგნებით თავისი პირით, როგორც ხორციელთა საყმოს წარმომადგენელი, ჯვრისაგან საკრალური უფლებებით აღჭურვილი, როგორც შუამავალი საყმოსა და ჯვარს შორის. ხუცობაში ხუცესის მოსახსენებელია ის, რაც საყმომ იცის თავის თავზე – რაც უჭირს, რაც ტრიალებს საყმოში, თავის სიბრყვესთან ერთად, რომ ის „უტია და უმეცარი“, რომ მას წამოყენებული ჰყავს სამსახური იმისათვის, რომ ჯვარმა იხსნას ის „ლალის მტრისგან, მწარის სიკვდილისგან“, რომ მიიღოს ეს საცხოვარი „ხსნილადა, კურთხეულადა“; ყველაფერი ეს – წარმეტყველიც და წამოყენებულციც, როცა დაიღვრება მისი სისხლი, ადის მალლა, უფრო სწორად უნდა მიიღწიოს ჯვარამდე, რადგან ის მის კარზე წარმოითქმის და კეთდება, რომ ჯვარმა უხილავი შიბით თუ კიბით მორიგე ღმერთთან აიტანოს. ასე დგას ხუცესი – ხორციელი უხილავი ჯვრის წინაშე და თავისი სახელით ლაპარაკობს; თუმცა მისი წარმოსათქმელი სიტყვები მისი შეთხზული არ არის, ის შეიქმნა მას ჟამსა, საკულტო ცხოვრების გენეზისში და მის შექმნაში ამ ხუცესის წინაპრები იღებდნენ მონაწილეობას. ეს ხუცესი სწავლობს ხუცობის სიტყვებს ცხადში თუ სიზმარში თავისი წინამორბედისაგან; სიტყვები ჯვრისაგან არ არის შთაგონებული, ხუცესი წარმოთქვამს ადამიანურ სათქმელს, როგორც ხორციელი, და ეს პროცესი ხუცობისა სავსებით აქტიურია და ცნობიერი.

თუ ხუცესის სიტყვები ღვთისშვილის გასაგონად იყო წარმოთქმული, ქადაგის ნათქვამს საწინააღმდეგო დანიშნულება აქვს: ის საყმომ უნდა შეისმინოს, მის გასაგონად არის ნათქვამი. ხუცესის სიტყვები, როგორც ყოველი ლოცვა-ვედრება, ხორციელ სამყაროში იბადება და აღივლინება სულიერისაკენ; ნაქადაგარი კი თავისი არსით ჯვარული წარმოშობის არის და ზემოდან გარდამოდის საყმოზე, ხორციელზე. რაკი უხორცო ჯვარს არ შეუძლია წარმოთქვას საყმოს ხორციელი ყურთასმენისათვის გასაგონი სიტყვა, თავის სათქმელს ის ქადაგის სამეტყველო ორგანოებით წარმოთქვამს; წარმოთქვამს იმას, რაც არ იცის საყმომ და ვერც შეიცნობს თავისი ჭკუით, რადგან ხორციელი „უტია და უმეცარი“, მისთვის მომავალს, მოსახდენს თუ მოწევნადს საფარველი აქვს დადებული. თავად ღვთისშვილი რასაც ხედავს მომავალში, მორიგე ღვთის კარზე ხედავს, როცა მას იქ ასვლა მოუწევს; ამიტომაც ნაქადაგარი ხშირად გაისმის, როგორც გაფრთხილება: „გამითხილდითავ, ყმანო, ცუდ საქმეი მაქვავ ხთის კარზედავ მახილულივ. მთხილათ იყვენითავ, ჩემნო ყმანო“ (68, 70). ჯვარი, როგორც „პრეისტორიული“, იმ ჟამის გმირი, მისტირის თავის წარსულ დიდებას და ქადაგის პირით ამხნევებს საყმოს:

სადალ მაქვ ძალი-დ' შაძლებაი, სადალ მაქვ! ჩამამეყარ სუყველაფერი, – ქეროქრონიც, ჭიქა-დიდებანიც, ზღვენ-ულუფანიც, კარ-კურეტიც. მაშინ მქონდ ძალი-დ' შაძლება, როსაც დევ-დედაბერთ ვლაგმევედი, ცხრა ადლ მიწა-მყარს ვახვიებდი. მაგრამ ეეხლად ყმათ საშველად სახოიშნოდ იქავ ხთის კარზე დავედიორ იმით რო მიმიძვირდეს ყმანი. ქერ-ოქრონ ვერ გამავილენ სრულად. მზექალ შავვიჯდ მაღალზედ, მაგაყოლნ ცის ხორხოშნი, გამინადგურნ ჩემ ხოდაბურნი, ჩემ ყმათ ქერ-ოქრონიც. მერიგემ ღმერთმ დამიძრნ ბაგენი და ჯიკვის თავ-რქან გადმამყოლნ სამ პირად. უმთხილდით თავს, აგებ გადავიცილ ჩემმა გამარჯვებამაცა და მერიგეს ღმერთისამაც. შავესრევ კარ-მანიშთ, აგებ გადავილოცავ,

დავიმკრობ კვირავს, დავხქრთამავ ბნელ-სისკრის თევით, ზღვენ-სამსახურთ შასროლით. გიორგის შავხვეწები, გიორგის მოღე ყელ-ლილიანთ – დახმარება გამიწიეთავ, ენით ხართავ ლაქარდიანნივ. გიორგიმ კაკმატის ჯვარმ შახკაზმ თავის ნისლისფერი, ცის გიდელ-გიდელთ დააწყვიტ, გაშალ წყალობის მასკვლავნი. ნულარ გეშინისთ, იმედიანად იყვენით (68, 70).

რასაც საყმო ისმენს ქადაგისგან, არ არის მოცემული ქადაგის ცდაში; მთელი ნაქადაგარი წარმოადგენს ღვთისშვილის ცდას, მის ხილვას მორიგე ღვთის კარზე. ეს ხილვა რომ მისაწვდომი გახდეს ხორციელთათვის, ჯვარმა ის უნდა ჩაადოს ხორციელის წიაღში, როგორც თესლი, და აშობიოს მას, როგორც სიტყვა. ეს წიაღი არის ქადაგის მთელი არსება და არა მხოლოდ მისი სამეტყველო ორგანოები, რადგან ჯვარი არის ჩასახლებული ქადაგში და შიგნიდან მეტყველებს მისი ბაგეებით, როგორც დელფური მისანი პითია (150, 70), რომელთანაც ჩვენი საყმოების ქადაგს ბევრი რამ აქვს საერთო, თუნდაც ის, რომ აპოლონის წინასწარმეტყველება ჩვენი ნაქადაგარის მსგავსად, როგორც წესი, პირველი პირით არის გადმოცემული (150, 70-1). ეს პირი დელფოში აპოლონია, ჩვენთან ჯვარი. ქადაგი ინსტრუმენტია, საყვირია ჯვრის ხელში, რომლითაც ჯვარი ახმიანებს თავის ხილვებს. ამიტომაც ქადაგი, თუნდაც იგი მამაკაცი იყოს (და ესეც არის ისტორიულ ხანაში), პასიურია, როგორც საშო, საიდანაც ჯვარმა დედრული კერიიდან აღმოცენებული იფანივით უნდა ამოუშვას თავისი სიტყვა.

წმინდა ნინოს, რომელიც მისდამი მიძღვნილ კონდაკში ნახსენებია როგორც „ქადაგი სიტყვისა ღვთისა“, ტროპარში მიმართავენ „სულისა წმიდისა ქნარო“, რაც ნიშნავს, რომ წმინდა ნინო არის ქნარი სულიწმინდის ხელში, რომლითაც ის ახმიანებს თავის ჭეშმარიტებას. ეს მეტაფორა სხვა რამესაც გულისხმობს, ოღონდ ალბათ არ არის გაცნობიერებული ტროპარში, სახელდობრ, ქადაგობასა და პოეტურ შთაგონებას შორის ძირეულ კავშირს, რასაც კვლავ დედრულ საწყისამდე მივყავართ. ნაქადაგარი არ არის უბრალო პროზაული გადმოცემა იმისა, რასაც ჯვარი ხედავს მორიგე ღვთის კარზე ან რისი ცნობებაც მას სურს თავისი საყმოსათვის; ქადაგი მიდრეკილია ლექსითი მეტყველებისაკენ, როგორც ყოველი ექსტატური მეტყველება, რომლის ფესვი არაცნობიერში ძევს (მაგ., ყურანის უკანასკნელი სურები, რომლებიც, როგორც ცნობილია, ტრანსისა თუ შეპყრობილობის მდგომარეობაშია წარმოთქმული მუჰამედის მიერ), მაგრამ ჩვენთვის მნიშვნელოვანი ის არის, რომ ტრადიციულ ნაქადაგარებში იგივე საზომი დასტურდება, რაც ხმით ნატირლებში; ეს არის ურითმო ცხრამარცვლიანი ლექსი, „მთიბლურად“ წოდებული. ხოლო ხმით ნატირლები, რომელთა შორის ბევრი პოეტური შედეგია, დედაკაცების მიერ არის შექმნილი, ისევე როგორც ეს ძველ ცივილიზაციებში არის დადასტურებული (მაგ., შუმერის ქალღმერთის, ინანას ნატირლები დუმუზიზე, 46, 244-5).

ნაქადაგართა ფორმისმიერი იგივეობა ხმით ნატირლებთან, ცხადია, შემთხვევითი არ უნდა იყოს და ჩვენ სრული უფლება გვაქვს ვილაპარაკოთ, არა მხოლოდ ანალოგიის გზით, მათ დედრულ წარმომავლობაზე; მით უფრო, თუ

ანდრეზიც ქადაგობის „ამტეხად“ მთელ ხევესურეთში ქალს ასახელებს. ბუნებრივია, ქადაგობა უკვე გულისხმობს გარკვეული ტექსტის რეალურ არსებობას „მას ჟამსა“, რომლის კვალი, ალბათ, დღესდღეობით გამოვლენილ და ცნობილ ტრადიციულ ნაქადაგარებშია საძიებელი. სანიმუშოდ მომყავს ნაქადაგარის ტექსტი, სადაც ქადაგის პირით ლაპარაკობს არხოტის ჯვარი (მიქიელ მთავარანგელოზი), რომელიც აქ ყმისა და მასზე გამწყრალ ღვთისშვილს შორის შუამავლის როლში გამოდის:

გეხვეწებო, მიქიელიო, აპატივეო, აუტიეო,
უტი ასა და უმეცარიო, შენ გეხვეწების კორციელიო,
შენ აპატივე უმეცარსაო, მე გამავითხოვ ბულაურსაო,
თუ გამიგონებ მიქიელსაო, ნუ ჩაუჭურებ საგებელთაო,
თორ დაგჭირდების მიქიელიო, როსაც შავკლები ხთის კარზედაო,
იქ მე მაქვ ძალი შადლებაო, იქ მე მაქვ ხთიშვილთ მეტობარიო (60, 11).

(ამ საზომის – მთიბლურის – საკულტო წარმომავლობაზე ისიც უნდა მოწმობდეს, რომ კარატის ჯვრის დაარსების ანდრეზის ერთი ვარიანტის თანახმად იმ ვაჟს, რომელიც თავის „მოდესთან“, პირველ ქადაგთან ერთად, კოპალას ჯვარჩენის დამსწრე შეიქნა, მთიბლური ერქვა სახელად: „იმ კაცს მთიბლურს ძახნილან, ქალს მინან ქვივნებულ“ (67, 180).

სანათა. დედაკაცის სახელს უკავშირდება ერთ-ერთი საერთო-ფშაური სალოცავის ჯვარჩენაც. დ.ხიზანიშვილი ასეთ ანდრეზს გადმოგვცემს:

„ღელის გორზე, სადაც თამარ მეფის სალოცავია, ვიდრე იგი „თავს იჩინდა“, გაბიდაურების თემის ფშავლებს უცხოვრიათ. როცა თამარ მეფემ „თავი იჩინა“, გაბიდაურები სხვა სოფელში, ხოშარაში გადაუსახლებია. სალოცავის გამოჩენა სანათას „უნარი“ ყოფილა. პირველად მას დაუწყია სანთლების ანთება ამ ადგილში და თამარ მეფის ხევისბრულად დიდება, მას ურჩევია აქ მცხოვრებთათვის, დაეთმოთ ეს ადგილი თამარ მეფისათვის და სხვაგან გადასახლებულიყვნენ. მათ არ დაუჯერებიათ სანათასთვის, რის გამოც თამარ მეფე განრისხებულა: ერთმანეთი ირმებად მოუჩვენებია და შვილდისრით ამოუწყვეტია. რამდენიმე კომლი გადარჩენილა, არ გასახლებულან, უთქვამთ: სანამ გასალეწად გაშლილ კალოს თავისთავად ცეცხლი არ წაეკიდება, ფიწლის ტოტებზე და ხარის რქებზე კელაპტრის ალივით არ გამოჩნდება, არ გადავსახლდებითო. თამარ მეფეს ეს სასწაულიც მოუხდენია, მაშინ იძულებული გახდნენ გადასახლებულიყვნენ“ (108). იგივე ანდრეზი, ოღონდ ჯვრის „აღმომჩენი“ დედაკაცის სახელის მოუხსენიებლად, გადმოცემული აქვს ალ. ოჩიაურსაც (65, 8).

სოფლის მთელ მოსახლეობაში ერთადერთი ქალი გრძნობს, რომ სოფელი კვრივ ადგილზეა გაშენებული; რომ ის ადგილი, სადაც სოფელი დგას, წმინდა მიწაა (როგორც მოსეს აფრთხილებდა უფლის ხმა სინაის მთაზე, მაცვლოვანში); კვრივის ანუ საკრალურის განცდა არის სწორედ ის „უნარი“ სანათასი, როგორც დედაკაცისა. კარატის ჯვრის დაარსების ანდრეზისაგან განსხვავებით, ფშაური თქმულება სოფლის ახალ ტერიტორიაზე დასახლების ანდრეზიც არის. ასე რომ,

დედაკაცი – სანათა დგას ხოშარის დასახლების გენეზისში. მის მიერ „ალმოჩენილი“ ჯვრისაგან გაბილოურთა სოფლის დაკავების შემდეგ მოსახლეობა გადადის ხოშარაში, რომლის ტერიტორია საიმდროოდ წმინდა გიორგიმ (ხოშარის „სახუთმეტომ“ ან „სახუთმეტო ძელის ანგელოზმა“) დევებისაგან გაათავისუფლა (65, 1). თამარის ჯვარჩენა უშუალოდ მოსდევს ხოშარაში საყმოს დაარსებას და ამ დასაბამიერ აქტში ლომის წილი უდევს სანათას.

ხევსურ მინანისგან განსხვავებით ფშაველი ქალი არ კმაყოფილდება იმით, რომ ის ქადაგებს თამარის კულტს და აფრთხილებს სოფელს – წინააღმდეგობა არ გაუწიონ ახლადჩენილ ჯვარს; სანათა იტვირთავს ხევსურის ფუნქციასაც – ანთებს სანთლებს, აღიდებს ღვთისშვილს, რასაც ვერ „კადრულობდა“ (ვერ ბედავდა) მინანი, თუმცა ის კარატის ჯვრისაგან არჩეული პირველი მკადრე იყო. შესაძლებელია, აქ ცხადდებოდეს ფშავის ტრადიცია, რომელიც დედაკაცებს განსაკუთრებულ ღირსებას ანიჭებს, რაც მათ გამოარჩევს ხევსურეთისა და მთის საყმოთა დედროვანთაგან. ვაჟა-ფშაველა წერს: „თუმცა დედაკაცი დაჩაგრული იყო, მაგრამ ზოგ-ზოგის საგვარეულოს ქალებს საპატიო ადგილი სჭერიათ. ზეპირგადმოცემა მოგვითხრობს, რომ ლაშარის „საბჭეო“ სკამზე ორი თაობა მჯდარა გოდერძაულების გვარის ქალი: „საბჭეო“ სკამი თავხევისბერს ეკუთვნოდა“ (34, 75). ამ ტრადიციის შუქზე, თუმცა „საბჭეო სკამი“ მაინც საერო სამსახურშია, მოულოდნელი არ უნდა იყოს, რომ სანათა იჭრება საკრალურ სფეროში და თითქოს მისი სახელიც (სანათა) სანთლის დანთებით გამოხატულ კულტმსახურებაზე მიგვანიშნებს. მაგრამ უნდა ვიფიქროთ, რომ მამაკაცის როლი – საერო თუ საკრალური – დედაკაცს მხოლოდ კრიტიკულ ვითარებაში ეკისრება.

ხალხური პოეზია იცნობს ხოშარელ სანათას – „ენით, სიტყვით გამამხნევებელ დიაცს“ (ვაჟა-ფშაველა), რომელიც ვაჟა-ფშაველასავე თქმით, „ეკუთვნის იმ შავსა და ბნელ დროს, როცა ფშაველები და თუშები ერთი მეორესა ჰლაშქრავდნენ, არ იყო მათ შორის ძმობა და თანხმობა“ (31, 322). ეს არის ხოშარისათვის საბედისწერო ხანა, როცა საყმო „სახუთმეტო ძელის ანგელოზისა“ დაღვეის ზღვრამდე იყო მისული; საყმო იხსნა რამდენიმე გმირმა, რომელთა შორის ლექსი ახსენებს სანათას:

დაგვლივნა ხოშარის გორმა, იქ წყლის არ გამოდენამა,
ვიწრო-ვიწრომა ხევ-ხუვმა, მოკლედ ფშაველების დენამა,
წოწკორაულის ისარმა, სანათაისა ენამა (78, №226).

არც ლექსი, არც პროზაული ანდრეზი არ აზუსტებს, რა სიტყვებს წარმოთქვამდა ხოშარელი ქალი მოისართა თუ ხმლით მკვეთებელთა გასამხნევებლად, რომელთაც ალბათ ესაჭიროებოდათ გამხნევება, როგორც ერთ დროს ისრაელის მსაჯული ქალის, დებორას თანამემამულეთ. „სიცოცხლე ჩაკვდა ისრაელის დაბასოფლებში, ჩაკვდა, ვიდრე არ აღვდექი მე, დებორა, ვიდრე არ აღვდექი მე, დედა ისრაელში!“ (მსაჯ. 5:7). აი, ამ კრიტიკულ უამს, როცა ყველაფერი ჩამკვდარია, გამოჩნდება დებორას „უნარი“, როგორც ხოშარელი სანათასი, რომლის ენამ „დალივა“ მტერი.

არის კიდევ ერთი სანათა, „ბახტრიონის“ გმირი, მართლაც „დედა ფშავში“, რომლის გმირული ოჯახი – ბრძოლაში დაღუპული ათი შვილი და ქმარი – განასახიერებს ხოშარის „დაღუპულ“ საყმოს. „სიცოცხლე ჩაკვდა ისრაელის დაბასოფლებში!“ ეს სიტყვები ზუსტად გამოხატავს ხოშარის (ანუ ფშავის, განზოგადებულად) მდგომარეობას და სანათას სულისკვეთებას. სიცოცხლე ჩამკვდარია ხოშარაში და ეს ყველაზე უფრო ცხადი ხდება დღესასწაულის დღეს, როცა:

აქ არც ხევისბრის ხმა ისმის,
არსად ფშაური ღრეობა,
ვინ გიჟი იტყვის იმასა,
რომ დღეს აქ იყო დღეობა?!
ბრალადა ბუჭავს სანთელი.

ეს ერთადერთი სანთელი დანთებულია სანათას – ქმარშვილამოწყვეტილი დიაცის მიერ, რომელიც კისრულობს საკულტო ცხოვრების აღორძინებას უყმოდ დარჩენილ ჯვარში:

მარტოს აუნთავ სანთლები,
და ხატიც უდიდება,
მარტოს დაუკლავ საკლავი,
თვითონვე უტყავებია,
მარტოდმარტოსა დიაცსა
ხატ-ღმერთი უხსენებია.

სანათა სჩადის ისეთ საქმეს, რომლის უფლება მას, როგორც დედაკაცს, ტრადიციულად არა აქვს; მისი საქციელი გაუგონარი საქციელია საყმოს თვალში, რომლის თვალსაზრისს აქ გამოხატავს ავტორი პოემისა და ამ უჩვეულო სცენის ერთადერთი შემსწრე – კვირია. ავტორი გაკვირვებით კითხულობს – „საჯარეს დიაცს რა უნდა, არ თუ ეშინის დავისა?“ კვირია კი ქვეყნის დასასრულად აღიქვამს ამ ვითარებას, როცა ყველაფერი თავდაყირაა:

დიაცს ვინ მოგცა ის ნება,
საქმე აკეთო მამრისა?
ვფიქრობ, დროება დამდგარა
იმ მეორმოსვლის წამისა.

კვირია არ ცდება: ხოშარაში კატასტროფის შემდეგ დამდგარია „მეორმოსვლის წამი“, როცა ყველაფერი თავიდან უნდა იწყებოდეს, უნდა განმეორდეს იმ პირველ სანათას ქმედება, რომელმაც ჯვარი და საცხოვრებელი ადგილი აღმოუჩინა „დაღუვამდე“ მისულ ხოშარის წინაპრებს. „ბახტრიონის“, ამ ესქატოლოგიური პოემის, დასაწყისში ამ სანათას ეს ერთი შეხედვით უჩვეულო, მაგრამ ანდრეზულად ჩვეულებივი, არქეტიპული საქციელი იმედს იძლევა, რომ ხოშარაში აღდგება საყმო.



„სისხლის წვიმების დროები“

საყმოს თავგადასავალი – წარსული ცხოვრების მთელი გამოცდილების რჩეული, როგორც განძი, ანდრეზებშია დაუნჯებული. ეს არის წინაპართა, „წინა ჟამის“ გმირთა, ჯვრის უნჯ ყმათა ღვაწლი, უპირატესად, საქმენი საგმირონი, რომელნიც მათ ჩაიდინეს უკიდურეს განსაცდელში, როცა საყმო – და ეს პერიოდულად ხდებოდა – დალევის პირზე იყო მისული. ამ დროს თავს იჩენდა ძალა, რომელიც მტრული გარემოცვის მიმართ წინაღობით იხსნიდა და კვლავ აალორძინებდა საყმოს. ეს ის ძალაა, რომელმაც თავის დროზე, „მას ჟამსა შინა“ შექმნა საყმო; ის ჯვრის სახით იყო მაშინ გამოჩენილი. საყმოს შექმნასთან ერთად, როგორც დავინახეთ, იქმნებოდა კულტი – საკრალურ-ზნეობრივი შუაგული, რომლის, როგორც კერიის ირგვლივ, თავს იყრიდა ადამიანთა საზოგადოება. არ არის პარადოქსი – ეს საყმოს ისტორიულ ცდაშია მოცემული – რომ ამ შუაგულის შენარჩუნებას ან ხელახლა განმტკიცებას ხელს უწყობდა მისი დანგრევის მოწადინე მტრული ძალა, პერიოდული შემოტევები. ადამიანი ფხიზლობდა, ის არ იძინებდა „მაგარი ძილით“, რომ კერაში ცეცხლი არ ჩაქრობოდა. აი, ასეთი მღვიძარების პერიოდები არის ალბეჭდილი ანდრეზში. აქ ვერ ნახავთ მშვიდობიან დროებას – ისინი არ შემოუნახავს საყმოს ცნობიერებას, არ აღუბეჭდავს ანდრეზში, რადგან ამ დროს სამაგალითო არაფერი ხდებოდა. საყმოსათვის, მისი მომავლისათვის, მნიშვნელოვანი და შთამბეჭდავი მხოლოდ დიდი ველობის პერიოდებში ხდებოდა, ცდებში, რომლებიც მწვერვალებივით მოსჩანს მათ წარსულ თავგადასავალში.

საყმოს მეხსიერება გადაარჩევს წარსული ცხოვრების მნიშვნელოვან ფაქტებს და მათ საფუძველზე ქმნის ანდრეზულ ისტორიას, რომელიც ძლიერი ეპოქით არის აღნიშნული. ძლიერ ხანას საფუძველი რეალურად მომხდარ მოვლენაში აქვს, მოქმედი პირებიც სავსებით რეალურნი და ისტორიულად ცნობილნი არიან; მაგრამ ანდრეზული ისტორიის დროჟამულ-სივრცულ ასპარეზს კვებავენ სხვა ხანიდან მოხმობილი პიროვნებანიც და რეალიები, რომლებიც მნიშვნელოვნების გამო ველარ ეტევიან თავიანთ წარმავალ ეპოქაში. ყოველი საუკეთესო ადამიანური აქტი, რაც ოდესმე ჩაუდენია საყმოს ერთობლივ და მის ცალკეულ წარმომადგენელს, გადმოდის ამ ძლიერ ხანაში და კიდევ უფრო აძლიერებს მას. შესანიშნავია, რომ საყმოს მეხსიერება არ გაურბის და არ იშორებს, არამედ სამარადისოდ, შესაძლოა საგანგებოდაც, ალბეჭდავს მარცხსაც და ღალატსაც, რაც კი ოდესმე შემთხვევია და ჩაუდენია მოყმეს; რასაც თავისი ბედისწერული ნიშნით შეუძრავს ოდესმე საყმოს შეგნება და სინდისი, და წარმოსახვა. წარსულის ფაქტების შემარჩეველი, მაგრამ ობიექტური მეხსიერება საყმოსი ინახავს მტრის სახელს, როგორც შეუნახავს ადამის ძის მტერთა – დევ-კერპთა – სახელი და სრულიად

არ ცდილობს მის დამცირებას, რომ არ გაუფასურდეს მომავლის თვალში მის წინააღმდეგ ბრძოლაში დაღვრილი სისხლი.

დღემდე შემორჩენილ ზეპირსიტყვიერ მასალაში შეიძლება სამი ძლიერი ხანა გამოიკვეთოს:

I. ღვთისშვილთა და დევ-კერპთა ბრძოლების ხანა, როცა ღვთისშვილნი მორიგე ღვთის განგებით განდევნიან დევებს ადამიანთათვის განკუთვნილი მიწა-წყლიდან და აარსებენ ჯვრის თაყვანისმცემელთა ანუ რჯულიანთა საყმოებს გათავისუფლებულ ტერიტორიაზე. ამ ხანაზე უკვე იყო საუბარი.

II. ზურაბ ერისთავთან ბრძოლების ეპოქა; ხანა, როდესაც საყმოებს უხდებათ მათთვის მოპოვებული მიწა-წყლისა და რჯულის დაცვა. ზურაბისა და მისი ლაშქრის სახით ისინი თითქოს პრეისტორიიდან მოვლენილ დევებს იგერიებენ.

III. ხანა თავგანწირული ბრძოლებისა მეფე ერეკლესათვის; ხანა, როცა სისხლით მოპოვებულ თავისუფლებას და სიცოცხლეს საყმოები უანგაროდ მიუძღვნიან ბაგრატიონ ბატონს, რომელსაც ისინი თავიანთ ღვთისშვილთა მოძმედ თვლიან.

სამივე ეს ხანა „სისხლის წვიმების დროა“ პირველ ხანაში იღვრება ღვთისშვილთა სისხლი, ადამიანთა ხსნისათვის მორიგე ღვთის განგებით დათხეული. მეორე ხანაში საყმო ღვრის სისხლს საკუთარი თავის გადასარჩენად; საყმო ამ ხანაში დგას ადამიანის სახით მოვლენილი იმავე ძალის წინაშე, რომელთანაც პრეისტორიაში ომი ჰქონდა ღვთისშვილს გამართული. მესამე ხანაში სისხლი წმინდა მსხვერპლია, საზღაურის უმოლოდინოდ გაღებული, რადგან უნდა გასწორებულიყო პრეისტორიული ვალი ღვთისშვილთა წინაშე. ამ სისხლის სანაცვლოდ, რომელიც დაღვარეს ღვთისშვილებმა საყმოს შესაქმნელად. საყმო ღვრის თავის სისხლს ერეკლე მეფის საშველად, რადგან ის, მათი რწმენით, მფარველი ღვთისშვილის მოძმეა.

დევების მობრუნება

ზურაბის შემოსევები მთის საყმოებში ორმნიშვნელოვანია: ერთი მხრივ, ისინი საფრთხეს უქმნიდა საყმოთა დამოუკიდებლობას და მათ ფიზიკურ არსებობასაც კი; მეორე მხრივ, და ეს გადამწყვეტია ამგვარი მოვლენების შეფასებისას, ისინი ხელს უწყობდა საყმოს შინაგანი სტრუქტურის განმტკიცებას და ცალკეულ საყმოთა კონსოლიდაციას. ამ „სისხლის წვიმების“ ხანას უფრო ნაკლები მნიშვნელობა არ ჰქონია საყმოთა ისტორიაში, ვიდრე ღვთისშვილთა ბრძოლების ეპოქას. თუ მაშინ ღვთისშვილებს აწვავთ მთელი ტვირთი დევური ძალების მოგერიებისა, ახლა მათი ყმები ისტორიულ ხანაში იგერიებენ დევურ შემოტევებს, სწორედ დევურს, რაკი საყმოს აღქმაში ზურაბის სახით დევები ემუქრებიან ჯვრის საყმოს. პრეისტორიაში ჯვარი ებრძოდა დევს, ისტორიულ ეპოქაში მისი ხორციელი ყმები იმეორებენ ბატონის საქმეს, იცავენ რა ღვთისშვილთა მონაპოვარს – საყმოს. ზურაბთან ბრძოლების პარალელურად მიმდინარეობს საყმოს კონსოლიდაციის

პროცესი, ანალოგიური იმ აქტისა, რომელიც დევების დამარცხების შემდეგ საყმითა დაარსებაში გამოიხატა.

ზურაბ ერისთავი არაგვისა იმავე ბატონის ყმაა, ვისაც ხევსურები და ფშავლები არიან შევედრებულნი, ვის საყმოსაც ისინი შეადგენენ. ეს არის ბაგრატიონი მეფე, რომელიც თავის თავს თვლის გუდანის საღვთოსა და ლაშარის ჯვრის მოძმედ ტრადიციულად, რაც საისტორიო წერილობით დოკუმენტებშიც არის ასახული. ასე რომ, ზურაბ ერისთავი და საყმო საერთო ბატონის მიმართ იერარქიის თანაბარ საფეხურზე დგანან. და აი, საყმითა ანდრეზულ ისტორიაში ზურაბ ერისთავი ჩაწერილია, როგორც თავისი ბატონის წინააღმდეგ აღმდგარი ყმა, გაბუდაყებული ყმა, რომელიც ცდილობს თავი გაუთანაბროს ბატონს. გაბუდაყებული ყმის ჯანყი გამოიხატება იმაში, რომ ის ცდილობს თავის გავლენაში შემოიყვანოს სამეფო დომენი, „სახასონი მეფისანი“:

ზურაბ ერისთავი უძლიერესი ფეოდალი იყო თეიმურაზის სამეფოში. ძლიერი საფეოდალო ზურაბმა მემკვიდრეობით მიიღო. ჯერ კიდევ მისი მამა ნუგზარ ერისთავი ძლივს ცნობდა პატრონად ქართლ-კახეთის მეფეებს. ზურაბ ერისთავი კიდევ უფრო გაძლიერდა.

1618 წელს ერისთავის წინააღმდეგ მთიულეთი და ხევი აჯანყდნენ (ძველთაგანვე მეფე ამ ქვეყნებს თავის საკუთრებად სთვლიდა და ერისთავი აქ მეფის დიდმოხელე იყო. თავისუფლების მოყვარე მთიელები აქამდისაც არაერთხელ აჯანყებულებიყვნენ, არაერთი ერისთავი გაესტუმრებინათ „საიქიოს“ და ბატონობის უღელი თავიანთ ფიცხელი ქელიდან არაერთხელ გადაეგდოთ, მაგრამ არც მეფის ფეოდალური ხელისუფლება ცდილობდა ნაკლების დაუჩინებთ ამ მნიშვნელოვანი ქვეყნების დამორჩილებას. გვიანფეოდალურ ხანაში მეფის ხელისუფლების დასუსტებასთან დაკავშირებით არაგვის ერისთავებმა მთიულეთისა და ხევის დასაკუთრება განიზრახეს).

აჯანყებულ მთის წინააღმდეგ ზურაბ ერისთავმა დიდ თავადს ბარათა ბარათაშვილს სთხოვა დახმარება. ფეოდალის ლაშქარმა გატეხა მთის წინააღმდეგობა. ზურაბმა დაიმორჩილა, მძიმედ დახარკა და საბოლოოდ გაისაკუთრა მთიულეთი და ხევი.

1620 წელს ზურაბ ერისთავმა ფშავ-ხევსურეთის დამორჩილება განიზრახა. მრისხანე ფეოდალი სასტიკი წინააღმდეგობას წააწყდა. ზურაბ ერისთავი თავისი აზნაურებით შეიჭრა ფშავ-ხევსურეთში, დაბუგა სოფლები, დაანგრია სალოცავები, მაგრამ არ იქნა და ფშავ-ხევსურეთი ვერ დაიმონა. სასტიკი ბრძოლა რამოდენიმე წელს გრძელდებოდა. მრავალი ლომგული ვაჟკაცი შეაწყდა ზურაბის ხროვა-აზნაურებს, მაგრამ თავისუფლების გამირებმა მტერს არანაკლებ „აწითლებინეს ქვიშანი“:

მედიდური ერისთავი ადვილად არ დაეხსნებოდა შეუპოვარ მთიელებს, რომ თვით არ გადაჰყოლოდა დაუსრულებელ შფოთს (15, 248).

აი, სულ ეს არის, რაც შეიძლება არსებითად ითქვას ზურაბ ერისთავზე, როგორც ისტორიულ პიროვნებაზე. საქართველოს ისტორიის მასშტაბით მისი მოვლენა ეპიზოდურია, მაგრამ მთის, განსაკუთრებით, ფშავ-ხევსურეთის საყმოები-სათვის მას საბედისწერო მნიშვნელობა ჰქონდა. ზურაბის ბრძოლები, როგორც

ადრევე ითქვა, შეადგენს ამ საყმოების ისტორიის ბირთვს, მის შუაგულ ნაწილს, რომლის შემდეგაც ბევრი რამ განისაზღვრა მათ მომავალ ცხოვრებაში. მეფის საყმოში გაბუდაყებული ერისთავი მეფეს უტოლებს თავს – ის ცდილობს მისი უნჯი ყმების დამორჩილებას და მათ ბატონად თავის გამოცხადებას. უნჯი საყმოების შეგნებაში კი ეს ნიშნავს იმას, რომ ერისთავი უპირისპირდება არა მხოლოდ ხორციელ ბატონს – მეფეს, არამედ უხორცო ბატონსაც, ანგელოზს, ჯვარს. ერთი ოსური ანდაზა ამბობს: „მთაში ბევრი ჯვრებია, ბარად – ბევრი ბატონებიო“ (136, 300); მთიელი თავყანს სცემს და ემორჩილება ჯვარს, და არ სცნობს ბარიდან ამოსულ ბატონს, რომლის წინააღმდეგ ბრძოლა მას რჯულისათვის ბრძოლად მიაჩნია. ზურაბის „ერისთაობა“ ამ ბრძოლების კონტექსტში იძენს უფრო ღრმა მნიშვნელობას, ვიდრე მას სოციალურ პლანში აქვს მინიჭებული; საყმოს შეგნებული აქვს, რომ „ერისთაობა“ პროფანული ძალაუფლებაა, რომელიც ლამობს საკრალურ საყმოში დამკვიდრებას ანუ ჯვრის კანონიერი მორიგე ღვთის განგებით დადგენილი ძალაუფლების დასაკუთრებას.

კევსურეთია, ზურაბო, ვერ იქამ ერისთობასა.

გაგიწვრილდების კისერი, ვერ შესძლებ ქვეითობასა (81, №114),

– მიმართავს ზურაბს საყმო. ზურაბი ვერ შეძლებს „ერისთობას“, რადგან საყმოში ერისთობას ახორციელებს განუზომლად ძლიერი ბატონი – ის ერთადერთი, ვინც ამ ტიტულს იმსახურებს წარმომავლობით – ვიდრე ბარიდან ამოსული უზურპატორი. დაპირისპირება შეუწონადია, მაგრამ ერისთავი არ არის წარმოდგენილი უსუსურ მტრად. არა, ზურაბი იმდენად ძლიერია, რომ საყმო მზად არის თითქმის „ჯვარად“ დაისახოს ის, თუმცა ჭეშმარიტი ჯვრის ტერიტორიაზე შემოჭრილს მაინც „გაუწვრილდება კისერი“. გამოთქმა გულისხმობს, რომ ერისთავი მსხვილკისერაა ანუ ძლიერი ქედის მქონეა, როგორც ჰიმნებში არიან დახასიათებული უშამდინარეთის მბრძანებლები („მსხვილი ქედი“ ძლიერების მეტაფორაა უშემერულ-აქადურ ენებში); ზურაბს, როგორც ჯვარსა და მეფეს, ჰყავს თავისი საყმო: „როგორც ერეკლეს კევსურნ, ეგრ ზურაბს: ოსი და მოკვევე ზურაბის ყმა ყოფილა“ (88, 316). ეს სიტყვები საგრძნობი მოწიწებით არის ნათქვამი ზურაბზე: ვისაც საკუთარი ყმა ჰყავს, ვისაც ეყმობიან (ნებით თუ დაძალებით), ის პიროვნება ვერცხლის ღილის თვალში არ არის უბრალო მოკვდავი. ლექსებში სალაშქროდ მიმავალ ზურაბთან ერთად მისი ყმებიც არიან ნახსენები: „ზურაბ ჩამოჯდა როშკის გორს, თანახყონ თავის ყმანია“ (81, №140-ბ). დამარცხებულს (ჯვარიც ხომ მარცხდება) თან მიჰყვება თავისი საყმო: ადგა, წავიდა ზურაბი, მორთული თავის ყმითაო“ (81, №143).

ზურაბის გამოჩენა საყმოს ტერიტორიაზე მართლაც ჯვრის, ოღონდ მტრული ჯვრის, გამოჩენაა, რაც შეიძლება საყმოს თვალში აღქმული იქნას დევური ძალების შემობრუნებად პრეისტორიიდან – დევთა ჩენად:

როშკის გორ ზურაბ ჩამოჯდა, შუქ ჩამუტივნა მზისანი.
როშკას აწიწდეს ციხენი, ბლოს ბანნი ქვითკირისანი:
გვეშინოს, დაგვეცემიან ნაზლობნი საძელისანი (81, №125).

მტრული ჯვარი დევური ნიშნებით, როგორც არემარის დამანგრეველი ძალა, ეცხადება როშკას და მეზობელ საყმოებს, სადაც, ანდრეზის თანახმად, სახლობდნენ ისინი, ვიდრე მათ იახსარი, კოპალა, წმინდა გიორგი თუ მთავარანგელოზი არ აპყრიდა. ზურაბი ცდილობდა ჯვრის ნებით დასახლებული საყმოების აყრას და მათი ადგილების დაკავებას; ის იქცეოდა, როგორც ჯვარი, მაგრამ ანტიჯვარი იყო: ვერ აჩენდა თავის ფეხის დანადგამზე კვრივს, მისგან გაბუნრეულებული ადგილი საკრალურობას ვერ იძენდა, ისევე როგორც მისი ეფემერული ყმები ვერ გარდაიქმნებოდნენ უნჯ ყმებად მის ხელში, იმ ბატონის ხელში, რომელსაც მხოლოდ საბატონოდ ჰყავდა ისინი დაჭერილი, არა საპატრონებლად. აი, სად იყო განსხვავება ჭეშმარიტ ჯვარსა, რომელშიც ბაგრატიონი მეფეც იგულისხმება, და ზურაბს – ანტიჯვარს შორის.

ანტიჯვარმა აპყარა უკანახოვლები – ბექაურთა და წიკლაურთა წინაპრები, რომლებმაც თავი შეაფარეს გუდამაყრის ხეობას; ასევე აოხრებულ ბუჩუკურთიდან გადარჩენილნი ზურაბის ვერაგულ ხმალს, გაიფანტნენ ხევსა და მთიულეთში; მაგრამ ვერც ერთ ბუნრეულ ადგილზე ზურაბმა ვერ მოიკიდა ფეხი, ვერ ჩაასახლა თავისი დამონებული ყმები, ანუ ვერ მისცა ტერიტორია თავის ანტიჯვარულ საყმოს.

ამ წრის საგმირო პოეზიაში ის ხანაა ასახული, როდესაც საყმო „დალევის“ ზღვარამდეა მისული; ზურაბის პერიოდული („ზურაბ რატისშვილს სამჯერ დაულაშქრავ კევსურეთი მეშვიდე-მეშვიდე წელს“ 88, 298) შემოტევებისაგან შეწუხებულნი იმგვარადვე მიმართავენ მას, როგორც შეიძლება მიემართა საყმოს თავისი მრისხანე ჯვრისთვის, რომლის „მაგარი ხელით“ ის დალევამდე იქნებოდა მისული. საყმოს სიტყვები სამართლიანია: „დადეგ, დაგვეხსენ, ზურაბო, ნარჩომნ ორთ შენის კმლისანი“. მაგრამ ამ სიტყვებში – „ნარჩომნ ორთ“ – გაისმის ტრაგიზმიც და მუქარის ხმაც, მუქარის გარდა სიამაყეც საყმოს უკეთესი ნაწილისა. *ნარჩომნი კმლისანი* წარმოადგენს, შეიძლება ითქვას, სისხლით გადარჩეულ და შექმნილ ერთ მუჭა უნჯ საყმოს, *ნარჩომს* ანუ რჩეულს. ტრაგიკულია, მაგრამ ამავე დროს სამომავლოდ იმედიანი „ნარჩომნი ხმლისანი“ ეს ეხმაურება იმ ესქატოლოგიურ ვითარებას, როცა ღვთის რჩეულებში სისხლის წვიმების დროს მრავალთა დაცემის შემდეგ რჩეულთა შორის რჩეულნი რჩებიან. ეზეკიელის წიგნში უფალი მიმართავს თავის ერს: „და დაეცემიან დახოცილნი თქვენ შორის და გაიგებთ, რომ მე უფალი ვარ, მაგრამ დაგიტოვებთ მახვილს გაარჩენილთ“ (6, 7-8).

„მახვილს გადარჩენილნი“ (*ფლიტე ხერებ*) არის შეუთუსვრელი ნაწილი საყმოსი, რომელსაც ვერა ძალა ვერ სძლებს ამ წუთისოფელში, რომელიც გასტანს წუთისოფლის დასასრულამდე. აი, მისი უნჯობის ძირითადი შინაარსი. მაგრამ ეს *ნარჩომნი კმლისანიც* მზად არიან დაიხოცონ, ოღონდ დარჩნენ უნჯ საყმოდ თავიანთი ჯვრისა სამარადისოდ. ლ.მ. გუმილიოვს გამოთქმული აქვს აზრი: „ყველა

ეთნოსი როდია თანახმა შეინარჩუნოს სიცოცხლე მტრისადმი მორჩილების ფასად“ (119, 87). ასეთ ეთნოსად ჩამოყალიბდა და განმტკიცდა ჯვრის საყმო. ასეთი იყო ნარჩოთა სულისკვეთება ზურაბ ერისთავის წინააღმდეგ ბრძოლებში.

ჯვარი, რომელიც საყმოს გენეზისში ანადგურებდა მოსახლეობას, აღარ ერჩის თავის გამორჩეულ ნარჩომს ღვთიური კანონის ძალით, საიდანაც დასაბამს იღებს ადამიანური კანონიც: როგორც ერთი თოფით ასი ჯიხვის მოკვლის ანუ აზარის შესრულების შემდეგ თოფი იმარხება, რომ ცოდვა არ დაედოს მის პატრონს, ასევე იკრძალება ერთი შეტაკებისას თორმეტზე მეტი მტრის მოკვლა; მეცამეტე მოკლული ცოდვად დააწვება მეომარს, თუნდაც ეს იყოს ქალუნდაური – ბეგენგორის გმირი (17, 160). მაგრამ ზურაბი, როგორც ანტიჯვარი, არ ეხსნება მისგან დალეულ საყმოს; ის მისდევს არა ღვთისმშვილურ და კაცურ, არამედ დევურ კანონს, რომლის თანახმად კაცმა კაცს ძმის ხორცი უნდა აჭამოს მის დასაძლევად, ან ნიშნად ძლევისა. ეს არის უკიდურესი ღონისძიება, რასაც მიმართავს ანტიჯვარი. კაცის ხორცის ჭამა კაცისათვის დევური სტუმარ-მასპინძლობის წესჩვეულებათაა, რომელიც სრულდება მათ ქორწილში:

დევებსა ჰქონდათ ქორწილი, სიმღერა ამოდოდა.
შეგვიპატიჟეს, შევედით, ამირანს პური ჰშიოდა,
დედობილების ნაცხობი ქადა კეცებში შხიოდა,
შამაჰჭრეს, შამაყენეს, კაცის თავ-ფეხი დიოდა (93, 318).

უფრო ძლიერად ეს ჯოჯოხეთური ვითარება გადმოცემული აქვს ვაჟა-ფშაველას ერთ ლექსში – „დევების ქორწილი“, რომელსაც საფუძვლად მთიულური წარმოდგენები დასდებია, როგორც ლექსის ქვესათაურიდან („მთიულური“) ჩანს. დევების სტუმარი მოგვითხრობს თავის ჯოჯოხეთურ განსაცდელს:

დევებსა აქვის ქორწილი,
დიდი დარბაზი ზრიალებს.
მეც დამპატიჟეს, შევედი, –
რა მქისე სუნი ტრიალებს?!
სამ პირად ცეცხლი დაენტოთ,
ზედ სამი ქვაბი შხიოდა,
სტუმრების წინა ხონჩებზედ
კაცის თავ-ფეხი დიოდა,
უკვენას ყურეშიითა
კვენისის ხმა გამოდოდა:
„ძმის ხორცი როგორა ვსჭამო?“ –
ყმა ვინმე გამოჰკიოდა.
უსმელ-უჭმელი გაეძენი,
ყელშიც ამომდოდა.

თ. ჩხენკელის განმარტებით, მსგავსი განსაცდელებიდან ის აზრია გამოსატანი, რომ დევები ადამიანს უგვანო და საშინელი საქმის აღსრულებას აიძულებენ, რათა დათრგუნონ მათში **კაცური** და მით **დევურს** აზიარონ (94, 116). ზურაბში

დევი მოქმედებს, როცა ის ძმის ხორცის ქმევით ხევსურ ბურჟუურთა მოტენას ცდილობს (72, 511); ამასვე ჩაადენინებს ერთ ფშაველ მოყმეს – ლაშარის მუხის მოჭრის საიდუმლოს გაცხადებაზე უარის მთქმელს, რითაც ეს მოყმე თავის კაცურ ღირსებაზე მაღლა ჯვრის საიდუმლოებას აყენებს.

ზურაბს მისი *ხმლის ნარჩომნი* ებრძვიან. *ნარჩომნი* იმასაც ნიშნავს, რომ საყმომ საბოლოო ძალისხმევით ებმის უკანასკნელ ბრძოლაში. ეს საბედისწერო მომენტი – *ნარჩომთა* ტრაგიკული სულისკვეთება გამოხატულია საყმოსავე სიტყვებით, რომლითაც ის მიმართავს მომხდურს:

ამაგით გითხარ, ზურაბო, „ქვესური კაცი უტია“;
აგერ ბეგენ-გორს გახენე, ფუტკარ ლგავ, გამაუტია (81, №126).

საგულისხმოა, რომ საყმო ამ მუქარის სიტყვებში იმავე სახით – „უტი“ – წარმოუდგენს თავს მოსისხლე მტერს, როგორც მას სურს აჩვენოს თავი თავის ჯვარს, როცა ხუცესის პირით მიმართავს მას ჯვრის კარზე: „ჩვენ კორციელნი ორთ, უტნი, უმეცარნი, ჩვენს უცოდრობას ნუ შააფერებ, მაგივეც რჩევა-დარიგებანი“ (64, 743); საყმო „უტად“ და „უმეცრად“ წარმოსახავს თავს, რაც იმას გულისხმობს, რომ საყმო თავზე ხელაღებულია, შეიძლება ითქვას, და სავსებით იხსნის პასუხისმგებლობას: ჯვარს ის შესთხოვს, აპატიოს მას უტობა-უმეცრებით ჩადენილი ცოდვა; მტერს ემუქრება, რომ შე-უტევს, როგორც უტი, როგორც თავზეხელაღებული.

საყმოს სიტყვებში „გახენე, ფუტკარს ლგავ“, რომლითაც ის ასურათებს თავის შეტევას, „ფუტკარი“ სიმრავლეს არ გულისხმობს – ხევსურთა ლაშქარი მცირერიცხოვანია ზურაბის, შეიძლება ითქვას, ურდოს (როგორც ის ჩანს საყმოს თვალში) წინაშე – ფუტკარი ნიშნავს მათ თავგანწირულობას, რომ ისინი მზად არიან უგმირონ ნესტარი და შეაკვდენ მტერს.

ფუტკარი ნიშნავს აგრეთვე საყმოს წევრთა მჭიდრო კავშირს და მიმართებას საერთო შუაგულისადმი, მაგრამ გარკვეულ ზღვრამდე: საკმარისია ფუტკარი გადასცდეს ამ შუაგულის გავლენის ზონას, ის იღუპება. ასევე საყმო – გამოვა თუ არა თავისი ჯვრის მფარველობის ზონიდან, ის ექცევა ზურაბის მომხუსხავი გავლენის ქვეშ და მაშინ ძლევს მას ზურაბის დავლათი. საყმო ძლიერია იქ, სადაც ვრცელდება მისი ჯვრის კვრივების ძალა, ბერძენთა ანტიგოსივით, რომელიც მშობელ დედამიწასთან შეხებით იკრებს ძალას. ჯვარი თავის ტერიტორიაზე, თავის დედამიწაზეა ძლიერი და ის უძლურდება, როცა შორდება მას. ჯვრის მფარველობა კლებულობს, ძლიერდება მტრის დავლათი. ასე მოხდა თრუსოში, ჯვრის კვრივებიდან შორს, როცა სანადიმოდ მიპატიჟებულ ხევსურებს, როგორც სტუმრებს, ღალატით იარაღი აახსნევინა და ამოხოცა. ხევსურებმა იარაღი შეიხსნეს, თითქოს ჯვრის კარზე ყოფილიყვნენ საღვთო სუფრაზე, როგორც იქცევიან ჯვრის სტუმრები; მათ ყური არ ათხოვეს მრჩეველს, რომელიც წინათგრძნობდა ზურაბის ღალატს:

გახუა პეტეშაური კევსურთ კარგს ეუბნებაო:

– „კმლებს ნუ დაიქსნით, კევსურნო, ზურაბ არ დაინდობაო.“

არ დაიჯერეს, შაიქსნეს, ეტლი ზურაბის რევდაო (82, №141-ლ).

„ეტლი ზურაბის რევდაო“ – იგულისხმება, რომ ზურაბის ეტლი ანუ დავლათი, სძლედა საყმოს ეტლს ანუ დავლათს, რაც იგივე ჯვრის ეტლი და დავლათია. თრუსომდე ველარ სწვდება ხევსურთა ჯვრის გავლენა. აქ სხვა ძალა მოქმედებს, აქ ანტიჯვარია მბრძანებელი.

აი, ეს თრუსოს ნარჩომნი უწევენ წინააღმდეგობას ზურაბს, იბრძვიან სანამ დგანან მათი სალოცავები: ხევსურეთში ხმალას მთავარანგელოზი და ფშავისხევში – ლაშარი. ზურაბმა იცის, რომ ის ვერ დაიმორჩილებს საყმოებს, სანამ ამ სალოცავებს არ შებღალავს:

ზურაბს ჯავრი კლავს ორისა: ზენ მთისა, ქვემოთ ბარისა,

კევსურეთს ჭორმეშავისა, ფშავში ლაშარის ჯვრისა (81, №113-ბ).

ან, როგორც ამბობს ის სხვა ლექსში: „აგებ ჯავრს ამოვიყრიდი ფშავში ლაშარის ჯვრისასა“ (81, №136).

ჩვენ ვიცით, რას ნიშნავს ჯვარი, მფარველი ღვთისშვილი საყმოსათვის; ახლა წარმოვიდგინოთ, რა არის, კერძოდ, ლაშარის ჯვარი ფშავის თორმეტი საყმოსათვის.

თუ ცალკეულ საყმოებში ჯვრის თაყვანისცემით, როცა დგება მის კარზე მისვლის და მის წინაშე სამსახურით წარდგომის ჟამი, როცა სრულქმნილია ჟამკარი, მოყმენი ადასტურებენ თავიანთ ერთიანობას და ცოცხლად, თვალნათლივ განიცდიან, რომ შეადგენენ და ეკუთვნიან ერთ საყმოს, ასევე ხმელგორზე „შახდომილი“ ფშავის თორმეტი საყმო, საიდანაც არ უნდა იყვნენ ისინი მოსულნი, თავისი უზენაესი პატრონის წინაშე ადასტურებს თავის ერთიანობას, რომ თორმეტივე საყმო ლაშარის წმინდა გიორგის დიდ საყმოში არის გაერთიანებული. სათემო ჯვრის მფარველობა ვრცელდება მხოლოდ მისდამი მორიგე ღვთის მიერ განგებით რწმუნებულ საყმოზე, მაგრამ ლაშარის ჯვარი, როგორც იერარქიულად მასზე მაღლა მდგომი, თავის მფარველობას და ძალაუფლებას ავრცელებს ფშავის ხევის თორმეტივე საყმოზე და იმ ტერიტორიაზე, სადაც ისინი დაასახლა მათმა ღვთისშვილმა. ლაშარის ჯვარი, იგივე წმინდა გიორგი, მთელი ფშავის ხევის პატრონია, რის გამოც ეწოდება მას „ხელმწიფე ლაშარის ჯვარი“; როგორც ის მოიხსენიება ფშავის ხევისხერთა სიტყვებში. ამრიგად, ის ფშავისხევის საყმოების შუაგულია, როგორც იერუსალიმის ტაძარი, როგორც სიონი, ისრაელის თორმეტი ტომისათვის და მისი მიწისათვის; თუმცა ლაშარის ადგილი არ არის რაღაც განსაკუთრებული, რაიმე ნიშნით გამორჩეული მასზე დაქვემდებარებულ საყმოთა ჯვარების ადგილებისგან, – ის არც მაღალზე მდებარეობს, როგორც ცალკეულ საყმოთა მთაწმინდები და არც ფშავისხევის გეოგრაფიულ ცენტრში; ის ერთი ხრიოკი ადგილია, სრულიად შეუმჩნეველი გარეშე თვალისათვის, რაც თავად მის სახელწოდებაშია ასახული – „ხმელგორი“ (ასეთივე ხრიოკია ანუ ხმელი გორი სი-

ნაის მთა, სადაც მოსეს ჰქონდა უფლის გამოცხადება და სადაც მიიღო რჯული. ეს სიხმელე მის ერთ-ერთ სახელში ჩანს: *ხორებ*). როგორც ერთი ავტორი წერს, „ლაშარის ჯვარს თავისი ხრიოკობა საყვედურად მიაჩნია. იგი ხშირად უბრძანებს თავის „ყმას“, რომ მან არ დაივიწყოს ლაშარის ჯვარი და ერთს ან ორს წელში მაინც „შეხდეს იმის ხმელგორზედ“ (106). „თუ დაგივიწყე, იერუსალიმ, დამივიწყოს მარჯვენამ ჩემმა!“ – თუნდაც კედლის ნანგრევილა იყოს დარჩენილი მისგან. ამ ამოძახილის სულისკვეთებით უნდა ყოფილიყო გამსჭვალული თითოეული ყმა თავისი დიასპორის მხარეში. ის ყმა შორიდანაც მოდის, ბრუნდება როგორც ფუტკარი თავის სკაში, რადგან ის არის მისი იერუსალიმი.

ლაშარის ხმელგორზე, როგორც იერუსალიმში, იკრიბება თორმეტი საყმო; ეს ხდება ახალკვირას. ამ დროს თავს იყრის თორმეტი საყმოს თორმეტი დროშა, რომელთაც ლაშარის დროშა ეგებება, როგორც მასპინძელი. მაგრამ ვიდრე ხმელგორზე „შახდებოდნენ“, ისინი გზადაგზა ხვდებიან ერთმანეთს ერთუთრთის სალოცავ ადგილებში. ხმელგორზე „ამომხდარნი“ კვრივში დაბრძანდებიან, სადაც ადასტურებენ როგორც თავიანთ ერთიანობას, ისე ერთიანობას ლაშარის ჯვართან (65, 359). ლაშარი საერთო შესაკრებელია, დროშით აქ წარმოდგენილია ღვთისშვილი და მისი საყმო. ხოლო თითოეულ საყმოს ამ შესაკრებელში თავისი საჯარე აქვს. „საჯარეები ისე იყო მოყოლებული, მრგვლად, როგორც თემები არის მოყოლებული ფშავის–კევის გაღმა-გამოღმა მრგვლად“ (65, 369). ხმელგორზე, როგორც აქედან ჩანს, მთელი ფშავისხევის ტოპოგრაფია იყო ასახული. აქ უხილავად, წელიწადის ყველა დროს არის წარმოდგენილი მთელი ფშავისხევი; ხმელგორზე მისი ტვიფარია აღბეჭდილი.

ლაშარი არის არა მხოლოდ ის შუაგული, სადაც ერთიანობას განიცდიან ფშავის საყმოები, არამედ, ქვეყნიერების შუაგულიც, სადაც გარღვეულია ცა მორიგე ღმერთსა და საყმოს შორის კავშირის დასამყარებლად. ერთხელ კიდევ გავიხსენოთ ლექსი – ლეგენდურ მკადრეთა ხილვა, სადაც ეს ზებუნებრივი რეალობაა ასახული:

ბერი გიორგი მეც ვიყავ, ცას ვები ოქროს შიბითა,
ხმელ გორზე მედგა ბერმუხა, ზედ ავდიოდი კიბითა,
ჩემ საყმით შემონაზენი ღმერთთან ამქონდა იქითა.

ამ საკულტო ლექსის ყოველი ელემენტი მოწმობს, რომ ხმელგორი იმ ადგილად არის წარმოდგენილი, სადაც გადის სამყაროს ღერძი. აქ გამავალი ღერძი იმას ნიშნავს, რომ ამ ადგილას შეიქმნა სამყარო და სამყაროსთან ერთად ფშავის შუაგულიც. ასე რომ, ქვეყნიერების შუაგული ფშავის შუაგულიც არის, სადაც ჩამარხულია ლაშარის ჯვრის კულტის საიდუმლო. ლაშარის ბერმუხასთან, როგორც მისი კულტის სიმბოლოსთან, არის დაკავშირებული ეს საიდუმლო, რომელსაც ინახავს საყმო თავისი სიმტკიცითა და დაურღვევლობის საწინდრად.

თუ ლაშარის ჯვარი თავისი ბერმუხით ავლენს შუაგულის იდეას, ხმალას მთავარანგელოზს ხევსურეთში უდგას ალვის ხე, რომლის წვერი აგრეთვე ცას არის გამობმული ოქროს შიბით ანგელოზების ანუ ღვთისშვილთა სამიმოსვლოდ.

შუაგულის იდეა კიდევ უფრო ძლიერდება იმით, რომ, ანდრეზის თანახმად, ამ ალვის ხიდან ჩამონადენი მირონი მის ძირში ჩამარხულ ქვევრებში გროვდებოდა, რათა შემდეგ მთელი ხევსურეთის სალოცავებს განაწილებოდა. მირონი კულტის საიდუმლოა და ამიტომაც მის მიწისქვეშა დარანს „საფარველი ზღებივ“ (62, 572). ლაშარი, მისი ხმელგორი, ფშავის ხევის ცენტრია, როგორც საზოგადოებრივი, ისე საკრალური; ასეთივე ცენტრია ხევსურეთის თემებისათვის გუდელა, სადაც ეს „მირვნის ხე“ იზრდება. მაგრამ ხევსურული ანდრეზებისათვის ეს შორი წარსულია, იმდროინდელი ხანა, როცა გუდანი, სამაგანძუროს ადგილი, ჯერ კიდევ არ იყო გამოჩენილი ხევსურთა ისტორიის ასპარეზზე. გუდელა, ხმალას ალვის ხე, – წინარეწარსულია, რომელიც უშუალოდ ებმის ამ ადგილებში ქრისტიანული სარწმუნოების დანერგვას, რაც მირონის სიმბოლური ხით არის გამოხატული. აქ არის მირონის წყარო, როგორც სვეტიცხოველში და, როგორც სვეტიცხოველია ქრისტიანული საქართველოს შუაგული, ასევე გუდელა თავისი მირონმდინარი ალვის ხით არის ხევსურეთის შუაგული. „აქით თუ ებმოდ წინავ სალაშქრო დროშიც, მანამ გუდანის ჯვარი გაძრვილდებოდა--დ' ის გადაიქცეოდ საერთო ხევსურეთის სალოცავად“ (62, 570). ჟამი შეიცვალა და ახლა გუდანში დაიწყეს საერთო სახევსურეთო დროშის აბმა, ახლა გუდანის წმინდა გიორგის ჯვარი (უფრო ცნობილი სახელწოდებით: გუდანის საღვთო) უძღვებოდა ლაშქარს, რადგან ხმალას სალოცავმა შეწყვიტა არსებობა, რასაც ანდრეზი ზურაბის ლაშქრობებთან, უფრო სწორად, ერთ გადამწყვეტ ლაშქრობასთან და შინაურის ღალატთან აკავშირებს.

ამ საკრალურ შუაგულებს – ხევსურეთში ხმალას და ფშავისხევიში ხმელგორს – უტევს ზურაბ ერისთავი, კაცის სახით გამოცხადებული დევი თუ ქაჯი, თუ ანტიჯვარი, რათა მისი დანგრევით დაანგრეოს საყმო და აილოს მისი მიწა-წყალი. ვაჟა-ფშაველა წერს ამის თაობაზე: „ყველა, ვისაც კი ფშავის დამორჩილება ედვა გულში, როგორც სხვადასხვა ზეპირგადმოცემა გვეუბნება, ბრძოლას უსათაუოდ თავდაპირველად ლაშარის ჯვართან იწყებს. ასე მოიქცა ზურაბ ერისთავი; იმან განიზრახა ხატის შემუსრვა, მაშასადამე, უმთავრეს მოწინააღმდეგე ძალად იმას ლაშარის ჯვარი მიაჩნდა, რისთვისაც მოსჭრა დიდი მუხა, რომელსაც ჰქონდა კენწეროზე „ციდან მოსული ოქროს ჯაჭვი ანგელოზების ასასვლელ-ჩასასვლელად“ (28, 236).

მტერი ფიქრობს და ხშირად მას უმართლებს ფიქრი, რომ თუ ის დაესხმის საკრალურ შუაგულს საზოგადოებისას, ბრძოლა მოგებული აქვს. ეს მომენტი გაიეღვებს თითქოს ნაკლებმნიშვნელოვანი შინაბრძოლების ამსახველ ლექსში, ეპიზოდურად: „მამ ცაბაურთას ჩავიდეთ, ვამტვრიოთ ბეღლის კარიო“ (82, №148).

სად უნდა მიემართა საყმოს განადგურების მსურველ მტერს თავისი მახვილი, – მაშინაც კი, როცა მტერი ცალკეული მოყმის კარ-მიდამოს ესხმის თავს, ის პირველ რიგში სახლის საკრალურ შუაგულს – ჭერხოს უტევს: „ნაკვეთაურის ჭერხოსა შენ შეხსენ რკინის კარიო“ (82, №146),

– რას უნდა დასცემოდა პირველად, თუ არა ბეღელს, რომელიც, როგორც ვიცით, ჯვრის კვრივის კვრივია, სადაც არათუ უცხო კაცი, შინაური რიგითი ყმაც

კი ვერ ბედავს შესვლას. რაკი ბელლის დახშული კარი სიმბოლურად გამოხატავს კულტის საიდუმლოს, გასაგები უნდა იყოს, რას ნიშნავს ბელლის კარის მტვრევა.

მოსახლეობის დასამორჩილებლად მტერი ისე იქცევა, თითქოს უცხო მიწაზე უცხო რჯულის ხალხს ეომებოდეს:

ჯიმშერ, არაგვის პატრონი, შაუბრალეები ყმისაო,
პევეში ცხიებეს მტვრეველი, არაგვზე საყდრებისაო (40, 70).

საყდრის მტვრევა უკიდურესი საშუალებაა საყდრის საყმოს დასამორჩილებლად; მტერი ამ გზით ეძებს გამარჯვებას. ის შეიძლება იმარჯვებდეს კიდევ, მაგრამ იმარჯვებს გადარჯულების ფასად, რადგან ამ დროს მტერი კარგავს ადამიანურ სახეს: ის დევურ გზას ადგას. ჯიმშერ არაგვის ერისთავი ზურაბ ერისთავის გზას მისდევს, მაგრამ ზურაბის ლტოლვაში ლაშარის მუხისაკენ სხვა შური ჩანს. ზურაბი თავისი „ჯავრით“ ფშავისხევის სიწმინდის მიმართ მოგვაგონებს აქადელ ნარამსინს, რომელმაც შუმერის დამოუკიდებელ ქალაქ-სახელმწიფოთა („საყმოთა“) ხელში ჩასაგდებად შეუტია ქვეყნის შუაგულს ნიპურში, რომლის მთავარ ტაძარში, შუმერელთა რწმენით, მსოფლიო უხილავი ღერძის ნიშნად დიდი სვეტი (დიმ-გალ) იყო აღმართული. ერთი შუმერული პოემის თანახმად აქადის მეფემ სახურავი ახადა შუმერელთა ტაძარს, „გააშიშვლა“ ის, რათა აქადელს, გარეშე კაცს, ჩაეხედა მის საიდუმლოში (46, 29). ნიშანდობლივია, რომ შუმერელთა შეგნებაში აქადის დინასტიის დაცემა ამ უღვთო აქტს – სიწმინდის შელახვას დაუკავშირდა.

ლაშარისა და ხმალას ხეთა (მუხისა და ალვის ხის) სიმტკიცე, როგორც კულტის სიმტკიცე, საზოგადოდ, საიდუმლოებასთან არის დაკავშირებული: ვიდრე საიდუმლო არ გასულა საყმოს ფარგლებიდან, ამ ხეებს მტერი ვერ მოერევა. საიდუმლო საყმოშია დაცული, როგორც საიდუმლო თას-განძისა, მისი სამალავისა, რომელიც მხოლოდ მეგანძურმა იცის. ასე მთელ საყმოს შეიძლება სცოდნოდა ბერმუხის თუ ალვის ხის საიდუმლო, როგორც ზღაპრებში იციან რომელიმე პერსონაჟის სულის საიდუმლო ადგილსამყოფელი, თუ სად ინახება მისი სული. აი, დგას საყმოს შუაგულში – ფშავში მუხა, ხევისურეთში ალვის ხე, რომელთა არსებობა, როგორც საკრალურ ხეთა, მხოლოდ საყმომ იცის: მათი არსებობა საიდუმლოებრივია, გარეშე თვალი ვერ ხედავს მათ, ვერ უნდა დაინახოს, თითქოს მას საფარველი აქვს დადებული. მაგრამ, როგორც ერთი ხალხური ლექსი ამბობს, „ჟამი მოალის, კარ გაიღების თავადა“, ასევე დგება დრო ამ საიდუმლოებრივ ხეთა გაცხადებისა. მათ არსებობას თავად მათივე ფოთოლი გასცემს. ფშაური ანდრეზის თანახმად, ლაშარის მუხას ფოთოლიც სხვანაირი ჰქონია; არაგვის მიერ ჩამოტანილი ფოთოლი ზურაბს ყინვალში უნახავს და მიმხვდარა, რომ ხეზე ოქროს შიბი იყო და მოუნდომებია ხის მოჭრა (65, 251). ასეთივე თქმულებაა დადასტურებული ხევისურულ ალვის ხეზე: „ამ ალვის ხეს სთველთ რომ ფოთოლი ჩამაუყრავ, ერთ ფოთოლი არაგვიჩი ჩავარდნილა-დ’ ქალაქჩი წაუღავ წყალს“ (62, 573).

მორონმდინარი და ოქროსშიბიანი ხეები, რომელთა საიდუმლო არსებობას მათივე ფოთოლი გასცემს, – კულტის სასიცოცხლო სიმბოლოებია, – მტრისათვის

ხელში ჩასაგდები განძია. ის ცდილობს მის მოპოვებას, რადგან, ჩვენ ვიცით, ქვეყნის დაპატრონების მოწადინე მის განძს უნდა ეძიებდეს, რომ მისგან დაცარიელებით დააუძღვროს ქვეყანა.

მაგრამ ზურაბი ფიზიკური ძალით ვერ აიღებს განძს, მუხაში თუ ალვის ხეში დაუნჯებულს; მან შეიძლება ფიზიკური ძალით „დალვის“ ზღვრამდე მიიყვანოს საყმო, მაგრამ ის ვერ მოჭრის საკრალურ ხეს. „დახკრიანავ ხესად ცულიო-დ' იქავ გაიკურნისავ“ (62, 573), – ამბობს ხევსურული გადმოცემა ხმალას ალვის ხეზე. ამიტომ ზურაბი ცდილობს გამოსტყუოს საყმოს კულტის საიდუმლო, რისთვისაც ის ლაშარის საყმობებს სათითაოდ საბედისწერო განსაცდელში აგდებს. ზურაბის „ხმლის ნარჩომნი“ უნდა გამოიცადონ ლაშარისადმი ერთგულებაში – გასცემს თუ არა საყმო მუხის მოჭრის საიდუმლოებას, თუ როგორ უნდა მოიჭრას ათასწლოვანი ხე. მუქუს ღვთისმშობლის ყმები – წოწკორაულნი უმაღ გველის ჭამას არჩევენ, ოღონდ არ გასცენ საიდუმლო; ზურაბი გველის ხორცს აჭმევს მათ, რისთვისაც „მუცელგველიანების“ სახელი დაიმსახურეს. ცაბაურნი მზად არიან ძაღლის ხორცი ჭამონ, ვიდრე უღალატონ ჯვარს. ჯვრის ერთგულებაში გამოცდილნი არად აგდებენ დამცინავ შაირს:

იქით მიმიდეგ, ცაბაურო,
ძაღლის მჭამელო გოგოჭუროო.

მესამედ რომელიდაც – ანდრეზი არ ასახელებს – საყმოს ყმას, ტრაგიკული დილემის წინაშე მდგარს, არაადამიანურ საქციელს – ძმის ხორცის ჭამას აიძულებს დევური ქორწილის წესით (65, 309). ასეთი არჩევანის ფასად უჯდებათ ყმებს ლაშარის ბერძუხის საიდუმლო.

საიდუმლოს გასცემს შინაური კაცი; შინაგამცემი აღმოჩნდება ახადის თემში, პირქუშის საყმოში, ვინმე შალიკაური, რომელიც მუხის მოჭრის ხერხს აფციანურს ასწავლის (65, 251). სწორედ მისი სახელი შემოინახა სიმღერამ: „სულ-კრულმა აფციანურმა ამამიბრუნა ძირითა“.

მაინც რა იყო ეს საიდუმლოება, რომლის გარეშე ზურაბის რაზმელი – გუდამაყრელი აფციანური ვერ ახერხებდა ოქროსშიბიანი მუხის, ხოლო ხევსურეთში სხვა ვინმე მირონმდინარი ალვის ხის მოჭრას? რა საიდუმლო გასცა ფშავში ახადელმა შალიკაურმა და ხევსურეთში, როგორც ანდრეზს შემოუნახავს, ვინმე ბერმა არეშაულმა, ჯვრის ხელკაცმა?

ხევსურული ანდრეზი მოგვითხრობს:

„ერთ ღულელ კაც ყოფილ გვარად არეშაული, ხნიერი-დ' ჯვრის კელკაცი. მასულებს გაუგავ, რო მაგან იცისავ როგორ მეჭურებისავ ეგ ხეიო-დ' დაუქრთამავ ეს არეშაული. იმას უსწავლებავ: ერთ ციცა მაიყვანეთავ, იმით განათლეთაო-დ' ხთიშვილ ახკდებისაო, მემრ მეჭურებისავ. თორე მანამ ხთიშვილი ხპატრონობსავ, მაგას სულ არ გაუჭრისავ. მაუყვანავა-დ' დაუკლავ ციცაი ხის ძირში. ახკდომივ ხთისშვილი-დ' მაუჭრავ ხეი. ხე რო წაქცეულ, წვერზე გამბულ ჯაჭვ გაწყვეტილა-დ' წივილით ცაში წასულ“ (62, 573).

ეს ამბავი ამგვარად არის გამოთქმული სიმღერაში:

ერთიც ეტანა ღულელი, არიშაული ბერია.
სახელს სუმელჯას ეტყოდეს, ანდრეზში ეგრე სწერია.
ანგელოზთ ეცხადებოდა, გასთეთრებიყო წვერია
აღბათ ასწავლა ღულელმა ალვის ხეთ დასაჭრელია:
„თქვენ მაიყვანეთ კატაი ხეთ ძირში დასაკვლელია!“
ხენი დანათლეს სისხლითა, ეგ უფრო საკვირველია.
ალვის ხე გადააქცევს, ძირ არ გაწირეს, წვერია.
შიბ გაწყდა, ცისკე წავიდა, წიოდა როგორც გველია (88, №541).

ანალოგიურ ანდრეზს ყვებიან ფშავში ლაშარის მუხაზე:

ბოლოს ახადელმა შალიკაურმა ასწავლა (აფციაურს): მუხის ქვეშ ციცა დაკალი და მერე მოიჭრებო. დაკლა ციცა. ოქროს შიბი მოსწყდა მუხას და ზეცაში წივილი წაიღო. მუხა წაიქცა და წვერი გაღმა მხარეს საკვირაოს დაკრა (65, 251).

ზურაბ ერისთავი (რადგან ის არის მათი საქციელის წამქეზებელი და მაიძულელებელი, მთელ პასუხისმგებლობასაც ის უნდა კისრულობდეს) ისევე იქცევა, როგორც თას-განძის მპარავი, როცა ის წმინდა განძისა და კვრივი ადგილის „გამონათვლის“ მიზნით – რათა მისი ხელყოფა შეძლოს – უსურმაგ ცხოველს სწირავს მსხვერპლად. ერთ-ერთი უსურმაგი ცხოველი კატაა, რომლის სისხლი, როგორც ანტიმსხვერპლისა, ძალას უკარგავს სიწმინდეს, ის „აფრთხობს“ ჯვარს, იმ ანგელოზს, დავანებულს მის კვრივში; უსურმაგის სისხლი განაქარვებს იმ ძალას, რომელიც წმინდად ხდის წმინდას და კვრივს – კვრივად. კატის სისხლნასხურებს მუხას ტოვებენ ანგელოზები, წყდება შიბი – კავშირი ცისა და მიწისა და მორიგე ღმერთს უბრუნდება, რაკი ის, როგორც რელიგია, ზეციური წარმოშობისაა. შიბის გაწყვეტა რელიგიის, კულტის გაუქმების სიმბოლური გამოხატულებაა, რადგან შიბი, როგორც ღურანქი, თავად რელიგიის სიმბოლოა, ცისა და მიწის კავშირის განმანხორციელებელი. საკულტო ცხოვრების, თავად კულტის ჩაქრობასვე გამოხატავს სიმბოლურად მირონის წყაროს დაწყვეტა ხმალას ალვის ხის მოჭრის შემდეგ; ამ აქტმა გააუქმა კულტი გუდელაში, ხევსურეთის თავდაპირველ შუაგულში.

ლაშარის მუხის მოსისხლე ზურაბ ერისთავი მოქმედებს, როგორც თას-განძის მპარავი. მაგრამ ის კიდევ გვაგონებს იმ ქაჯებს, რომლებიც „ციცას“ თავ-ფეხით იგერიებენ შემოტეულ ღვთისშვილებს ქაჯავეთის მისადგომებთან, და წარმატებითაც, რადგან ღვთისშვილებს აფრთხობს და აუძლურებს უსურმაგის მიკარება, როგორც მათგან სხურებული სისხლი. უსურმაგი ქაჯთა (და აღბათ დევთაც) იარაღია ანგელოზთა წინააღმდეგ. ამიტომაც, რაკი ზურაბ ერისთავი უსურმაგის მსხვერპლს სწირავს, ეწევა შავ მაგიას, როგორც ქაჯთა სამყაროდან მოვლენილი, ფშავ-ხევსურეთის საყმოთა წარსაწყმდელად, მის წინააღმდეგ ბრძოლა საღვთო ომია, სადაც უნდა გაიმარჯვოს ჯვრის ძალამ. ზურაბ ერისთავი უნდა დამარცხდეს, როგორც მარცხდება ანდრეზული მტერი, მაგალითად, იმავე „სისხლის წვი-

მების“ დროინდელი შაჰ-აბასი, რომელიც ზურაბივით თავს ესხმის ფშავის სიწმინდეს, ლაშარის განძს, რათა მისი დაპატრონებით საყმოს ბატონი შეიქნას (51, 23).

მართალია, ანდრეზის თანახმად, ზურაბ ერისთავი ეწევა საწადელს – ჭრის ლაშარის მუხას და ხმალას ალვის ხეს, მაგრამ ის მაინც ვერ იმორჩილებს ღვთისშვილთა საყმობს. ის მაინც ვერ ჩაიგდებს ხელში ოქროს შიბს, ვერც ალვის ხისას და ვერც მუხისას, რელიგიის წმინდა ნიშანს; ხის წვერს მოწყვეტილი შიბი თუმცა დაუბრუნდა ცას, საიდანაც ის, როგორც კარატის ჯვრის ანდრეზი მოგვითხრობს, იყო წარმოშობილი (მსგავსად ოსური ანდრეზების საკიდლები-სა, რომელთაც ცაში ამზადებდნენ ღვთაებრივი მჭედელი საფა); თუმცა შიბი გაუჩინარდა, რასაც უნდა მოესწავებინა რელიგიის გაქრობა ამ მიწა-წყალზე, და მასთან ერთად საყმობის დაცემა, მაგრამ მის გარშემო შემოკრებილი ხალხი დარჩა ისევ საყმოდ, რადგან იმ მუხის კუნძში, „ნარჩომი“ ზურაბის ხმლისა (მსგავსად ყმათა) იქვე დარჩა, როგორც წმინდა, თუმცა დახავსებული ნაშთი სამყაროს შუაგულისა და კულტის სიმბოლოსი, რომელსაც კვლავ ძველ პატივს მიაგებენ, როგორც თვითმხილველის ჩანაწერიდან ჩანს (125, 231), ლაშარის გორზე ამხდარნი „ნარჩომნი“ ზურაბის ხმლისანი ანუ გამარჯვებული (ეს ღვთისშვილთა ცნობილი ეპითეტია), აღმდგარი საყმო. ლაშარის კულტის აღორძინება, ანდრეზის თანახმად, უკავშირდება ბერმუხის ნაფოტებს, რომელთაგან ერთი ივრის კუდებისკენ გადავარდნილა, სადაც მან დასაბამი მისცა ლაშარის ხატის ჯვარჩენას ივრის ფშავლებში; მეორე იქვე დაცემულა, ადგილობრივ, როგორც თესლი, რომელიც უნდა აღორძინებულიყო; მესამე ნაფოტის ბედი უცნობია, გადმოგვცემს ანდრეზი (9, 106), მაგრამ ცხადია, იმ უცნობ ნაფოტს სადღაც უნდა მიეცა დასაბამი ახალი სალოცავისათვის. ბერმუხის ნაფოტების ანდრეზი იმის გამომხატველია, რომ მიუხედავად საკულტო მუხის მოჭრისა, საყმოს არ დაუკარგავს კულტი, რომ საკულტო ცხოვრება არ შეწყვეტილა და, როგორც თვითმხილველის სიტყვებიდან ჩანს, ძველი ლაშარის კულტის განუწყვეტლობის სიმბოლური ნიშანი ყოფილა მუხის ნაფოტები, რომლებიც წმინდად იყო შერაცხილი და დიდი სასოებით, როგორც საიდუმლო, ხატში ინახებოდა (125, 232). ზურაბ ერისთავმა ლაშარის მუხის მოჭრით, მართალია, ვერ დაანგრია საყმო, მაგრამ მისი გაფანტვა მაინც მოახერხა. თუ ბირთვი ისევ ლაშარის ტერიტორიაზე დარჩა, როგორც მოჭრილი მუხის კუნძთან დავარდნილი მთავარი ნაფოტი, როგორც საწინდარი საყმოს აღორძინებისა, დანარჩენი ნაწილი ამ საყმოსი მუხისგან ასხლეტილ სხვა ნაფოტებს გაჰყვა ფშავისხევის გარეთ; თუმცა სხვა მიწაზე გადატყორცილნი მაინც არ კარგავენ კავშირს ძირეულ სალოცავთან და, როგორც ვაჟა-ფშაველა წერს, „მუდამ წელს ბარელების მოსვლა სალოცავად ლაშარის ჯვრისა უმიზეზო არ არის. ამკარაა, რომ ისინი გადასახლებაში არიან ფშავიდან და არ ივიწყებენ თავისის მამა-პაპის ძველს სალოცავს. ეს დაუჯერებელია მით უმეტეს, რომ ფშავში არის სოფ. ყვარა. გადასახლებულთ თავისის სოფლის სახელი თან წაუღიათ. ხალხიც ამტკიცებს ამ გადასახლებას და მიზეზად ზურაბს ასახელებს, რომელსაც დაუწიოკებია ხალხი და გაუბნევია, დაუქსაქსია“ (29, 57).

სხვა ანდრეზის თანახმად, ზურაბის მიერ მუხის მოჭრა არის ის მიჯნა, რომლის შემდეგაც ახალი საკულტო ცხოვრება იწყება ხმელგორზე: თქმულება ამ-

ბობს, რომ ლაშარის გორზე ჯვრის მუხის მოჭრამდე მხოლოდ ბერები ცხოვრობდნენ, გარეშე კაცი იქ ვერ ადიოდა და დაბლიდან ილოცავდა ჯვარს (65, 251). ახალ ეპოქაში ლაშარის გორზე, სადაც აღარ დგას ოქროსშიბიანი ძველი მუხა, მაგრამ ღვთისშვილის გზა ჯვრის კარიდან მორიგე ღვთის კარამდე მაინც არსებობს (თუმცა საფარველი აქვს დადებული), გარეშე კაციც ადის თავისი სამსახურის მისატანად და თავის საყმოსთან ერთიანობის დასადასტურებლად.

ვერც ხმალას ალვის ხის მოჭრით დაიმორჩილა ხევსურეთში ზურაბმა საყმოები, საბოლოოდ ვერ ამოძირკვა კულტი; თუმცა აქაც მოსწყდა ოქროს შიბი და ცაში გაუჩინარდა, საფარველი გადაეფარა მირონის წყაროს, რომლის ხილვა მხოლოდ და მხოლოდ ჯვრის მკადრეთა მისტიკურ გამოცდილებაში გახდა შესაძლებელი; მაგრამ საერთო სახევესურეთო (იგულისხმება ბუდე-ხევსურეთი) საკულტო ცხოვრების შუაგულმა გუდანში გადაინაცვლა, სადაც კერიაში ამოსულმა იფანმა აუწყა ღვთისშვილის ჯვარჩენა ახალ ადგილზე. ახლა გუდანში იბმის სალაშქრო დროშა და აქ მუშავდება, რათა გავრცელდეს სხვა საყმოებში სავალდებულო რჯული.

მიუხედავად ნგრევისა და განადგურებისა, რასაც სამგზის ყოველი შვიდი წლის გამოშვებით მოჰყვებოდა ხოლმე საყმოთა ნაწილის ან ზოგიერთ საყმოთა მთლიანი გაფანტვა, ზურაბის ლაშქრობებმა საყმოთა შორის დაბადა სოლიდარობის ძლიერი შეგნება, რომელიც ძუნწად, არა მყვირალა სიტყვებით გამოითქმოდა იმ „სისხლის წვიმების“ ეპოქის ამსახველ სიმღერებში, თუმცა კერძოდ, არა განზოგადებული სახით, რაც, შესაძლებელია, მეტ ძალას და სარწმუნოებას ანიჭებდა ნათქვამს:

უთურგი მეწყინაისძე ხევსურთ გულისად კვდებო,
ამლას ესხდიან ცოლშვილნი, მაგას რა წაუხდებო (81, №124).

არხოტიონი, ვის საყმოსაც არ ემუქრება ზურაბი, თავს სწირავს არაგველ ხევსურთა გადასარჩენად; უყმო ყმა სისხლს ღვრის იმ საყმოს ჯვრისათვის, რომელიც არ მოითხოვს მისგან თავგანწირვას და სისხლს. ასეთი გმირი, როგორც არის ნაკლებად გამოჩენილი უთურგი, ამლიონი, რომელიც სხვა საყმოსათვის სწირავს თავს, არ არის გამონაკლისი ამ ეპოქაში, ამ ბრძოლებში. იყო ქალუნდაური, გუროელი, რომლის სახლ-კარს გუროში, მთის იქით, ალბათ ვერ მისწვდებოდა ზურაბის ხელი; სწორედ ის გახდა ამ ეპოქის გმირი, გმირი ბეგენგორისა, სადაც მტერზე გამარჯვების ნიშნად არაგვიდან მოტანილი რიყის ქვა „ჩააყუდა“ სამანად – ეს კი, როგორც ისტორიულ-ანდრეზული აქტი, სიმღერის სიტყვებითაც აღიბეჭდა სამარადისოდ:

თან მახყვეს ქალუნდაურსა მამუკას შუქნი მზისანი,
ბეგენგორ ჩამოეწივა, ყმან ჩაჭრნა ზურაბისანი.
ამანდით ამაბრუნვილმა სამან ჩახყუნა ქვისანი (81, №125).



შენიშვნა

ის ეპოქა აღბეჭდილი იყო მტრის ნიშნით, ამას კი, რომელზედაც ახლა იქნება საუბარი, პატრონის ბეჭედი ადევს; პატრონისა, რომლისთვისაც თავს სწირავს გადარჩენილი საყმო. ეს ეპოქები საყმოს შეგნებაში არ ემიჯნებიან ერთმანეთს ქრონოლოგიური ნიშნით; ისინი, შესაძლებელია, ერთდროულად არსებობენ ან-დრეზულ წარსულში. ჩვენ განვიხილავთ მათ დროულ მონაკვეთებად, რაკი ვიცით, რომ ერეკლეს ხანა მოსდევს ზურაბ ერისთავის ხანას; მაგრამ საყმოსათვის ეს ეპოქები, ერთმანეთში შეღწევადნი, უფრო მოდალური მდგომარეობებია საყმოსი, რომელთაც ქმნის *დეკურისა* და *ღვთაებრივის* (თ.ჩხენკელი) ურთიერთმონაცვლეობა საყმოს თავგადასავალში. როცა ღვთაებრივი, ჯვრის სახით წარმოდგენილი, უკან იხევს, მაშინ წამოიწევა „მას უამსა შინა“ დათრგუნული დეკური ძალა. ზურაბ ერისთავი მაშინ აღზევდება, როცა ბაგრატიონის ხელისუფლება დაუძღურებულია. ჯვარი – ბატონი უკან იხევს და ტოვებს საყმოს ბედის ან მისი ადამიანური დავლათის ანაბარა.

ზურაბ ერისთავი იმავე ბატონის ყმაა, ვისაც ფშავ-ხევსურნი არიან შევედრებული-შეხვეწილნი. ის არის ყმა ბაგრატიონ მეფისა, რომელიც თავის თავს თვლის (რასაც საყმოც ადასტურებს) გუდანის საღვთოსა და ლაშარის ჯვრის მოძმედ, რომელსაც კონკრეტულ ისტორიულ პერიოდში მეფე თეიმურაზი წარმოადგენს. ზურაბ ერისთავი სხვა არავინაა, თუ არა გაბუდაყებული ყმა, რომელიც ცდილობს თავისი ბატონის ადგილის დაჭერას, რაც მხოლოდ მისი დაუძღურების შემთხვევაშია შესაძლებელი: „დალივნა ბაგრატიონნი, თავად ბატონად ზისაო“ (88, №54).

ეს სიტყვები სხვა ისტორიულ ვითარებაზეა ნათქვამი, მაგრამ ისინი კარგად მიესადაგება გაბუდაყებული ყმის სულსკვეთებას და საბოლოო სურვილს.

ზურაბ ერისთავის ბატონი (ყოფაცხოვრებაში მისი სიმამრი) თეიმურაზ მეფე ამგვარად არის შექებული ერთ ხევსურულ პოეტურ ფრაგმენტში, რომელიც ზუსტად გამოხატავს საყმოს შეგნებაში არსებულ წარმოდგენას თავის ხორციელ ბატონზე:

აიმ ადგილის ჭირიმე, სად თეიმურაზი ბზანდება:

დაიცემს წითლის კარავსა, ზედ ოქროს სვეტი დადგება (98, №34).

ეს „ოქროს სვეტი“ არის გამოძახილი იმ „ნათლის სვეტისა“, რომელიც ღვთის-შვილთა ჯვარჩენის ერთ-ერთი სახეა. თეიმურაზს, როგორც ბაგრატიონ მეფეს და ღვთისშვილის მოძმეს, თან ახლავს ღვთისშვილთა ანუ ჯვართა, „ცით სვეტად ჩამოსულთა“, ატრიბუტები. წითელიც ხომ ღვთისშვილთა განსაკუთრებული ნიშანია:

სანება ხკაზმებს ზერდაგსა, სამწყარსა, სამის წლისასა,
დაახვეს მასართავებსა წითელის ატლასისასა (6, 97).

„წითელი ატლასი“ ჯვრის უპირველესი სიწმინდის – დროშის მასალად გვევლინება ერთ ხმით ნატირალში:

დროშათ ქვე ვინაღ აგვიბემდაო,
კმალას წითლითა ატლასითაო (79, №157).

ცხადია, ატლასის წითელი არ არის უბრალო, ბუნებრივი ფერი, რომელიც ჩვეულებრივ საგნებს მოსავს; ის საკრალური ფერია, როგორც ძოწეული.

თეიმურაზი, ზურაბ ერისთავის ბატონი (და მერე სიმამრი მისი), ერთი წარმომადგენელია იმ მოდემისა, რომლის ძირს ბაგრატიონთა დინასტიური ლეგენდა ისრაელის მეფეში – დავითში ხედავს. ამ მოდემაში იშვა ქრისტი, ასე რომ ბაგრატიონები თავად მაცხოვრის ნათესავები არიან. ამ ლეგენდას, რომელიც წერილობით არის დადასტურებული ქართულ საისტორიო წყაროში (75, 371-2), ემაჯობება ერთი ხევესურული ეპიზოდური ანდრეზი მეფე ერეკლეზე, რომელიც სვეტიცხოვლის ტაძარში სულის ძალით ზეატაცებული ლოყით ეხუტება გუმბათზე გამოსახულ ქრისტი-პანტოკრატორის ლოყას (38, №25401).³³ საისტორიო წყარომ შემოინახა ხალხური წარმოშობის გადმოცემა, რომლის თანახმად პირველი ბაგრატიონი გუარამი, „ერისთავი ქართლისა და მამა ბაგრატიონთა“, ირმის ძუძუნაწოვარია, მსგავსად შუმერის ლეგენდარული მეფეებისა, რომლებიც ღვთაებრივმა ფურებმა გამოზარდეს თავიანთი „მადლიანი რძით“ წმინდა ბოსლებში თუ მთებში. ვახუშტის „აღწერაში“ ეს ლეგენდა ამგვარად არის გადმოცემული: „ვგონებ, ვითარცა სიტყვა არს ივერიელთა შინა, რამეთუ ირემმან განზარდაო ბაგრატიონი; იყო ესე გუარამ რაჟამს მოუკლეს მამა და მიუღეს ბერძენთა ბოლო კლარჯეთისა, ამას ეძიებდნენ და დამალეს გამზრდელთა და მწირობასა შინა ყრმა ესე შეეგუა ირემსა, აწოვებდა და აღივსის და ავლინებდა. შემდგომად იხილეს საკვირველი ესე კლარჯთა, ჰსცნეს ბაგრატიონება მისი, მიიყვანეს და ჰყვეს კვალად ერისთავ-ერისთავად“ (75, 694, შენ.1).

გადადის ბაგრატიონთა თაობები – ლეგენდა რჩება უცვლელი, ოღონდ იცვლება სახელი დინასტიის დამაარსებლისა, ირმის ძუძუნაწოვარი ყრმისა, იკარგება ხსოვნა გვარამზე, „ბაგრატიონთა მამაზე“, და ხალხის ცნობიერებაში თავს იჩენს ლაშა-გიორგი პირველ ბაგრატიონად, რომელსაც შობს თამარი უბიწო ჩასახვით მზის სხივისაგან; თამარი შობს ყრმას, რომელსაც ასევე გამოზრდის ირემი – მზიური ცხოველი (გავიხსენოთ მზე-ირმის სიმბოლიკა ფარნავაზის გამეფების ანდრეზში (44). პირველი ბაგრატიონის მზიურ წარმოშობას, საიდანაც ხალხური ანდრეზით დასაბამს იღებს საქართველოს ისტორია და, საზოგადოდ, დრო-ჟამი (43), ადასტურებს თამარის მემკვიდრის („ისტორიათა და აზმათა“ ავტორის) სიტყვები, რომ „ლაშა“ აფსართა ენაზე „სოფლის განმანათლებელს“ ნიშნავს (74, 58).

ლეგენდა ბაგრატიონთა რჩეულობაზე დასტურდება კასტელის ჩანაწერებში, სადაც ვხვდებით ღმერთთან მათი წილნაყარობის იდეის გამოხატულებას. იტალიელი ბერი იმერეთის მეფეთა (ალექსანდრე III და ბაგრატ IV) ნახატების ქვეშ ათავსებს წარწერებს, რომლებიც თავისებურად გადმოსცემენ დინასტიურ ლე-

33 ლოცვის დროს ლევიტაციის უნარს მიაწერენ ქრისტიანობის ისტორიაში წმ. ეკატერინეს, წმ. თომა აკვინელს და სხვ., ხოლო ქართულ ანდრეზებში – თამარ დედოფალს, ვიდრე ის ქალწულობას ინახავდა.

გენდას: „ყოველ ქართველს სჯერა, რომ როდესაც მეფე ბაგრატი ქუდმოხდილი ლოცულობდა ტაძარში, ციდან ჩამოეშვა ხილული შუქი და ძვირფასი ქვებით მოჭედული ოქროს გვირგვინი თავზე დაადგა იმასაც ამბობენ, რომ მარჯვენა ბეჭზე ჯვრის ნიშანი აქვსო, რასაც საჯაროდ აცხადებენ ამ სამეფოებში“ (41, 75); ალექსანდრე მეფეზე ის წერს: „დაბადებისთანავე მას ზურგის ორივე მხარეს ჯვარი ჰქონია გამოსახული ამბობენ, რომ ბეჭებზე პატარა ჯვარი აქვსო“ (41, 76). ბეჭებზე გამოსახული ჯვარი არის ერთ-ერთი ხილული ნიშანი ბაგრატიონი მეფის წილნაყარობისა თავის ღვთიურ ნათესავთან; ეს არის მისი ნაწილიანობა, რაც ნახსენები იყო თორღვასთან კავშირში, რომლის შობას ხევსურული ანდრები აკავშირებს ერთ-ერთი ბაგრატიონის ყოფნასთან შატილის თუ მუცოს საყმოში. თავისი მამისგან ჰქონდა მას გამოყოფილი საგვარეულო ნიშანი ნაწილისა – ჯვარი და ჰერალდიკურად განლაგებული მზე და მთვარე ბეჭებზე –

დიდებულობა დაუთქვეს, ბეჭებს უნახეს ჯვარიო,
მარჯვნივ მზე წერებულიყვა, მარცხნისკე მთვარის ნალიო... (78, №222).

ბაგრატიონის მოქმედების კვალს ვხედავთ ფშავ-ხევსურეთის საყმოთა კულტის გენეზისში, სახელდობრ, როცა სამეფო ტახტისგან განმდგარი ფხოველნი, რომელთა რელიგიური აღმსარებლობა ამგვარად აქვს გამოხატული XIII ს-ის მეისტორიეს – „ფხოველნი ჯუარის მსახურნი არიან და ქრისტიანობასა იჩემებენ“; კვლავ დაიმორჩილა თამარმა, რასაც უნდა მოჰყოლოდა მათი ხელახალი მოქცევა ქრისტეს რჯულზე – მათ მიერ აღიარებული ჯვრის თაყვანისცემაში ჯვრის ჭეშმარიტი რელიგიის აღდგენა (74, 111). ამ ისტორიულ-პოლიტიკური აქციის გამოძახილი უნდა იყოს ტრადიციული ცნობები თამარის მიერ ხევსურეთის საზოგადოებებში ეკლესიის აგებაზე და თას-განძის შეწირვაზე, რაც კულტის დაარსებას ნიშნავს; ან მის ნაბინავარზე ზოგიერთი ჯვრის, მაგ., გუდანში ნახარელას ღვთისშობლის დაარსება (38, №25967); და განსაკუთრებით, თამარის კულტის – თამარ-აქიმ-დედოფლის სახელით, და ლაშა-გიორგის ჯვრის არსებობა ფშავის ხევეში, სადაც ისინი ცენტრალური სალოცავებია, რომელნიც თავის გარშემო იკრებენ ფშავის თორმეტ საყმოს. ფხოვეში წარუშლელ კვალს ტოვებს ბაგრატიონი – მის ერთ ნაწილში (ხევსურეთში) ის კულტის დამაფუძნებელია, ხოლო ფშავში თავად არის გადაქცეული სალოცავად, ღვთისშვილად, ჯვრად, რომელიც ჰპატრონობს ფშავის ხევის საყმოებს, როგორც ერთ მთლიან საყმოს.

ფშავ-ხევსურეთის საყმოები პიროვნულად იცნობენ ერთადერთ წარმომადგენელს ბაგრატიონთა დინასტიისას – ეს არის მეფე ერეკლე მეორე. ერეკლე სავსებით რეალურია მათ წარმოდგენაში, ის მათი ხორციელი ბატონია, რომელსაც დაჰყვებიან ბრძოლებში, მაგრამ მისი წარმოშობა ისევე ლეგენდარულია, როგორც ლაშა-გიორგისა. ისიც შობითგანვე გადაადებულია ტყეში და ირმის ძუძუთია გაზრდილი:

ბატონიშვილს ერეკლესა ირმის ძუძუ უწოვნია,
წყალი უსვამს ალგეთისა, თრიალეთზე უძოვნია,
დაკარგულა საჩალეში, მონადირეს უპოვნია (82, №1).

ყრმა ერეკლე არათუ იმეორებს თავის წინაპრის, ლაშა-გიორგის ანდრებულ თავგადასავალს, არამედ მის ადგილსაც კი იკავებს, გვევლინება რა, ხევსურუ-

ლი ანდრეზების თანახმად, თამარის ძედ და პირველ ბაგრატიონად (82, № №43-ი, 43-კ). ის არის პირველი და ამავე დროს უკანასკნელი: ის იწყებს ისტორიას და ისვე ამთავრებს მას; თამარსა და ერეკლეს შორის უკიდურესად შეკუმშულია წუთისოფლის დრო-ჟამი; ისე რომ, ერეკლეს გარდა, ბაგრატიონთა დინასტიის სხვა წარმომადგენელს არ რჩება ადგილი. საყმოს ცნობიერებაში თამარი და ერეკლე ერთჟამობაში არიან მოქცეულნი: „ხალხს სწამს, რომ მეფე ერეკლე და თამარ-მეფე ცოცხლები არიან ღმერთთან და როცა გაუჭირდება საქართველოს, მიემგებებიანო“ (88, 365). თამარი და ერეკლე ერთი ღვთაებრივი სიწმინდით არიან მოსილნი და ერთგვარად ადასტურებენ ამ სიწმინდეს; თამარზე ამბობენ, რომ ლოცვისას იატაკზე არ იდგა, არამედ ნახევარი ადლის სიმაღლეზე ჰაერში იყო გაჩერებული (81, 239), რომ „მისი ტანისამოსი ეკიდა სარკმლიდან შემონათებულ სხივზე“ (81, 81); ასევე, „ერეკლე როცა ლოცვაზე დადგებოდა, ხმაღს მზის შუქზე დაჰკიდებდა ხოლმეო და ლოცვას როცა გაათავებდა, ი სხივიდგან ისევე აიღებდა კმალსა“ (88, 365); სვეტიცხოველში ლოცვისას ის ზეალიტაცებოდა და მაცხოვრის ხატს ეხუტებოდა (38, №25468).

სვეტიცხოვლის ტაძარი, კულტის გენეზისის ადგილი, სადაც მისი საფლავია, არის ის ადგილი, საიდანაც მეფე ცად ამალლდა:

ცხეთას დგას თეთრი საყდარი, შიგ ნათობს კელაპატარიო,
შიგ იდგა ოქროს კუბოი, გამოხატული ჯვარიო.
შიგ იწვა ნეფე-ერეკლე, ბაგრატიონთა გვარიო.
ზეცას წავიდა ერეკლე, ქრისტესთან წილნაყარიო (88, №58-გ).

„შიგ იწვა“ ახლა ზეცას არის წასული და დაბრუნდება, როგორც მესია – ამგვარად უნდა გამოხატულიყო ბაგრატიონთა ღვთიური წარმოშობა, მათი ქრისტესთან ნათესაობა იმ კონკრეტულ წარმომადგენელში, რომელსაც, როგორც უკანასკნელს, უნდა ეტვირთა თავისი დინასტიის მთელი სიმძიმე. „არ მოკვდა, ღმერთთან წავიდა, ძმა არი, წილნაყარია“ (88, №58-ი). მეფის, როგორც ღმერთთან წილნაყარის, არსება წარმოდგენილია მირონის წყაროდ – „მირონი ნეფე ერეკლეს ძელებს ჩამოჰდისო“,³⁴ გვაუწყებს ხალხური თქმულება, რომელსაც ისტორიული მეფე სვეტიცხოვლის ან კულტის დასაბამში გადაჰყავს, იმ ანდრეზულ ხანაში, როცა საუფლო კვართზე აღმოცენებული ხიდან მირონი წვეთავდა, ამ ადგილას კი ახლა მისი საფლავია. ხოლო ხევსურის რელიგიურ შეგნებაში სვეტიცხოველს სწორედ ამ საფლავის გამოც ენიჭება საკრალურობა, როგორც სალოცავს. ლაშა-გიორგისა და თამარ მეფის საფლავებზე აღმოცენდა, ფშაველთა რწმენით, ლაშარისა და თამარ-ღელის სალოცავები; ისინი იქ მარხიან, ამიტომაც იქ არის დაარსებული მათი ჯვრები. „კალმასობაში“ ეს თქმულება ამგვარად არის გადმოცემული: ბერი იოანე ასე ეუბნება ფშავლებს, გაახსენებს მათსავე ანდრეზს, რაც მათ უნდა სცოდნოდათ: „იმან (ლაშა-გიორგიმ, ზ. კ.) მოგაქცივათ თქვენ, რომელიც ახლა იქ ფშავში მარხია და თავის უნჯ ყმათ გამოგელოდათ“ (10, 82).

34 ქრისტიანობის ისტორიაში ცნობილი არიან მირონმდინარენი – წმ. დიმიტრი თესალონიკელი (III-IV სს.) და ღირსი სვიმეონ სერბეთის მთავარი (XII-XIII სს.).

ერეკლე, როგორც ღვთის ცხებული მეფე, ხევსურეთისა და ფშავის საყმობებში ღვთისშვილის ღირსებაშია აყვანილი. მისი პოვნაც ისეთივეა, როგორც ღვთისშვილის ჯვარჩენა.

ბატონიშვილ ერეკლესა ირმის ძუძუ უწოვნია,
გადუგდიათ საჩალეში, მონადირეს უპოვნია.

საჩალე (ხევსურეთში) ცნობილია, როგორც ჯვარჩენის მთა, სადაც დაარსდა ერთ-ერთი ჯვარი წმინდა გიორგისა – „საჩალეს სვეტად ჩამოსული, სამკიბალ შუქის დამკრავი“. მონადირის ხსენებაც არ არის ამ ფრაგმენტში მოულოდნელი: გავიხსენოთ ის მონადირე, რომელსაც, როგორც მკადრეს, ჩამოჰყავს ნაპოვნი ჯვარი თავის საყმობში. ასევეა ნაპოვნი ერეკლე ღვთისშვილად ხევსურეთისა და ფშავის საყმობისათვის.

ერეკლე ნაპოვნი, როგორც ანდრეზული პატრონი საყმობისა, მაგრამ მას თავად ჰყავს მოპოვებული საყმო, ის თავად ქმნის თავის საპატრონებელ საყმოს, რაც რეალური ისტორიული ფაქტით არის გაპირობებული.

ქრონიკონს უმგ (443) = 1755 წ. ამა ხანთა შინა ხევსურის ქვეყანა აღარ დაემორჩილა კახს ბატონს და პირველისამებრ აღარ მონებდნენ. ჩამობრძანდა კახეთი-დამ კახი ბატონი ერეკლე ქალაქს და მოსთხოვა ფარვანი მამასა თვისსა ქართველს ბატონს მეფეს თეიმურაზს, ინება ხევსურეთისა დალაშქვრა, გაისტუმრა მამამან ცხებულმან ძეი თვისი მეფე ერეკლე და გასცა ბრძანება თავადთა ქართლისათა, რათა იახლნენ თან: მობრძანდა მეფე ერეკლე ანანურს, შემოეყარნენ იქ ქართველნი ამორჩევით დიდებულთა შვილნი და აზნაურშვილნი ზემო ქართლისანი და ერისთავები ორივე დავით და ჯიმშერ, წაბძანდა ანანურიდამ, მიბრძანდა თიანეთს, იქ შემოეყარნენ ჯარი კახეთისა. ზამთარი იყო, თოვლი დიდი და გზა საჭირო. დაიქვეითეს ყოველთა, თვინიერ მეფისა და იმანცა ბევრჯერ იარის ქვეითად. მივიდნენ, ფშავნი მიეგებენ, ფშაველნი დახვდნენ, რაც იმ ქვეყანას გაეწყობოდა, მოართვეს მოსართმევი. ენებათ იქილამ გადასვლა ქვეყანაში ხევსურეთისა. რა შეიტყვეს ხევსურთ, შემოეხვეწენ ხევსურნი და ითხოვეს დანაშაულისა მიტევება. შეუნდო ცდომა მათი და შემოირიგა. იახლნენ უფროსნი კაცნი და მოართვეს ჯორნი, ძროხანი და ცხვარნი ფეშქაშად და დაიდვეს თავს სამსახური, რაცა ძველთაგან კახ ბატონებისაგან სდებოდათ, გამოართო მეფემან მძევლები და განუტევა ხევსურნი მშვიდობით (54, 39).

მეფე ერეკლე – თამარის ანდრეზული მემკვიდრე რეალურადაც იმეორებს თამარის ქმედებას, როგორც არქეტიპულ საქციელს წინაპრისას: მეორდება XIII ს-ის ვითარება, როცა თამარს მოუხდა ფხოვის შემომტკიცება და იქ ჯვრის სარწმუნოების განახლება, რასაც თავის მხრივ არქეტიპული მაგალითი აქვს IV ს-ში, როცა წმინდა ნინო გაემართა მთიელთა (კერძოდ, ფხოველთა) მოსანათლად.

ერეკლე განაახლებს, ხელახლა ქმნის ქრისტიანულ თემს ხევსურეთში, აღადგენს საყმობს, რაც ბუნებრივად რელიგიური აქტით არის განმტკიცებული: ამ ლაშქრობის დროს ერეკლე (ჯერ კიდევ უფლისწული) ნათლავს ორმოცდაოთხ ხევსურ ბავშვს (54, 40) და, ამრიგად, ნათლის მამად ევლინება კვლავ შემომტკიცებულ საყმოს. ის უწესებს მათ ყოფა-ცხოვრების საკრალურ რეჟიმს; ტრადიციით, ერეკლეს დაუწესებია ხევსურეთისათვის ორშაბათის უქმე – „კვირაის საპატიო

დღე“ (37, 59) და თავისი წილი დაუდევს მათი კულტის უწმინდეს საგანში: იგი ზარს შეაბამს გუდანის საღვთოს დროშას. არსებობს გადმოცემა, რომ ერეკლეს გუდანის წმ. გიორგის ჯვრისათვის მიუძღვნია განთქმული დროშა – „გაჟეკაური“; რომლის ხმა არაგვის ქალაში ისმოდა სანედან.

ერეკლე, როგორც საკულტო ცხოვრების ამაღორძინებელი ხევსურეთის საყ-
მოებში (რაც ანდრეზული ხანის პირველდამფუძნებლის ღვაწლის განმეორებად
უნდა დავსახოთ ისტორიულ ხანაში), შერაცხილია გუდანის ჯვრის მოძმედ, რაც
იმას ნიშნავს, რომ ხორციელი მეფე იერარქიულად ღვთისშვილისა და ჯვრის
საფეხურზე დგება. ის ახორციელებს ღვთისშვილებსა და ბაგრატიონებს შორის
ადრითგანვე დაწესებულ მოძმობას, რასაც, თავის მხრივ, ღვთისშვილთა მოძ-
მეობის ინსტიტუტში აქვს საფუძველი (7). ზემოთ ითქვა, რომ ამ ურთიერთობას
თამარისა და ლაშა-გიორგის ხანაში დაედო საფუძველი, რაც ასახულია ანდრე-
ზულ გადმოცემებში. მოგვიანო ხანის წერილობითი დოკუმენტები მოწმობენ ამ
ტრადიციული მოძმობის სიცხოველეს ბაგრატიონთა დინასტიურ შეგნებაში.
კახეთის მეფეები წყალობის წიგნებში ლაშარის ჯვარს თავიანთ მოძმედ, ხოლო
ლაშარის ჯვრის ყმებს, ფშავლებს, თავიანთ ყმებად იხსენიებენ, რითაც ადასტუ-
რებენ თავიანთ თანასწორობას ღვთისშვილთან, ლაშარის წმინდა გიორგისთან,
რომელთანაც პირველად, „მას ჟამსა შინა“, ლაშა-გიორგიმ დაამყარა მოძმეობა. ამ
ტრადიციას კახეთის თვით გამაჰმადიანებული მეფეებიც კი ინახავდნენ: „ჩვენსა
დიდათ ერთგულათ ჭირნახულად ნამსახურსა ჩვენის ძმის ლაშარის-ჯვრის ყმათ,
ერთობით ფშაველთ“ ვკითხულობთ ერეკლე პირველის ძის დავითის (იმამყული-
ხანის, 1703-1722) წყალობის წიგნში (5, 400); კონსტანტინე ერეკლეს ძე (მაჰმადყუ-
ლი-ხანი, 1722-1732) მიმართავს ლაშარის ჯვარს:

მოუშლელი ძღვენი და შესაწირავი მოგართვით და შემოგწირეთ თქვენ ყოვლად
დიდებულსა და ყოვლად ქებულსა მხედარსა ღუთისასა, მოძმესა ჩვენსა წმიდასა
გიორგის ლაშარის ჯვარსა და კვალად მიუბოძეთ მოყმეთა, მოლაშქრეთა, დეკა-
ნობთა, ქადაგთა და სრულიად ფშაველთა (5, 42).

ერეკლე II ფშავის სალოცავს თავისი „მოძმის კარს“ უწოდებს: „ეს განაჩენის
წიგნი დაგვიდვია ჩვენ, მეფე ერეკლეს: ასე რომ გრიგოლ სახლთუხუცესი გავგ-
ზავნეთ ფშავს, ჩვენი მოძმის კარზე იყო და ფშაველთ სტუმარი იყო“ (5, 44).

კანონზომიერია, რომ ლაშარის ჯვარს, როგორც მეფის მოძმეს, თავის ბატო-
ნად აღიარებს მეფის ყმა, ქვეშევრდომი ერისთავი:

თქვენ დიდსა და ამაღლებულს და აღმატებულსა, ზღვითი ზღვამდე გათქმულსა,
მთისა და ბარისა სალოცავსა, პატიოსანსა და მრავალჯერ მესასოესა, კეთილად
გამარჯვებულსა დიდსა ლაშარის ჯვარსა გიორგისა და სულ ერთობით თქვენს
სალოცავსა და თქვენს კარგს ყმათ ფშაველთა: ასე რომ ჩვენი მამა-პაპამდინ
თქვენის ერთგულებისა და სამსახურისა მე და შენი ვყოფილვართ არც ჩვენს
სიცოცხლეში მანამდინ ჩვენის მამის თესლი ამ ქვეყანას ვიყვნეთ, არც თქვენს
სამსახურზედ და ერთ-გულობაზედ პელი ავიდოთ (5, 41).

ბაგრატიონ მეფეთა მოძმეა აგრეთვე ხევსურეთის (კერძოდ, სამაგანძუროს)
ძლიერი სალოცავი გუდანის წმინდა გიორგის ჯვარი, ბერ ბაადურად წოდებუ-
ლი ადგილობრივ ტაბუირებულ ენაზე. თუმცა ცნობილი არ არის მათი მოძმეობის

ამსახველ-დამადასტურებელი სამეფო წერილობითი დოკუმენტები, მაგრამ საყმომში თავის დროზე ძლიერად ჰქონდა ფესვი გადგმული ამ რწმენას და, როგორც მოსალოდნელი იყო, ბაგრატიონ მეფეთა შორის ერთადერთ ერეკლეში ხედავდნენ გუდანის წმინდა გიორგის ხორციელ მოძმეს. ერეკლეს პიროვნებაშია დაუნჯებული დინასტიური კრებითი პიროვნება, რომელიც ახორციელებს მოძმეობის პრინციპს. როგორც საკრალური პიროვნება, ერეკლე ზედროულობაში მყოფობს, ერთი მხრივ, თამართან ერთად, რომელთა შორის გასული რეალური დრო-ჟამი წარხოცილია ან უკიდურეს ზღვრამდეა შეკუმშული; მეორე მხრივ, გუდანის წმინდა გიორგის გვერდით, რომელთანაც მორიგე ღვთის განგებით წილს ჰყრის. „ღთის ნასახთ ბატონი რომენი ვიყოთ, და ხორციელთი რომენიო. ხორციელთ ბატონობა ერეკლეს რგებია და ღთისნასახთი (ხატებისა) ბერ ბაადურს“ (77, 303), – ამბობს ანდრეზი.

როგორც ვხედავთ, თითქოს შემთხვევის (წილისყრის) წყალობით გადაწყვეტილა, რომ ერეკლეს რგებოდა გუდანის ხორციელთა საყმოს ბატონობა. წილისყრის ფაქტი მათ შორის ადასტურებს საყმოს თვალში მათ პოტენციურ თანასწორობას, კერძოდ იმას, რომ ერეკლე პოტენციურად ფლობდა ღვთისშვილთა ბატონობის უნარს, როგორც თავად ღვთისშვილი. ერეკლეს, როგორც ხორციელთ საყმოს პატრონის, ბედი ცაშია გადაწყვეტილი; აქ ჩააბარეს და მიიღო მან თავისი უნჯი საყმო – თავისი წმინდა მხედრობა, ლაშქარი.

მეფე პერიოდულად ადის გუდანში, და, როგორც ქადაგი, შედის ჯვრის წმინდათა წმინდაში თავისი მოძმის წინაშე პირისპირ შესაყრელად. ალ.ოჩიაურის ჩანაწერებში ამგვარად არის გადმოცემული ხორციელ-უხორცო მოძმეთა ურთიერთობა:

„ხევსურებს მეფე ირაკლიც ისე მიაჩნდათ, როგორც ღვთაება და ეძახოდნენ გუდანის ჯვრის მოძმეს. იგიც ამოდიოდა ხევსურეთში, ხევსურთ გუდანის ჯვარში მოუყრიდა თავს და თვითონ ბელელში შევიდოდა და ისმოდა ხმამალალი ლაპარაკი. ხევსურებს ეგონათ, გუდანის ჯვარს ირაკლი პირადად ელაპარაკებოდა, ჩვენ ვერ ვხედავთ გუდანის ჯვარს, რადგან საფარველი აძევსო და როგორც მისი მოძმე და თვითონაც წმინდა კაცი, როგორც ღვთაება, ირაკლი თვალთ ხედავს და ერთად ბაასობენო“ (60, 143-4); „ის რომ ხევსურეთში მოვიდოდა ხევსურთ გასაყვანად ჯარში, მაშინ პირველად გუდანში ავიდოდა, შევიდოდა გუდანის ჯვრის ბელელში და იქიდან საუბარი ისმოდა ირაკლისა და გუდანის ჯვრისა ერთად. იგინი საუბრობდნენ ხევსურთ საჭირბოროტო და აგრეთვე საქართველოს საკითხებზე. გუდანის ჯვარს ხევსურნი ვერ ხედავდნენ, ირაკლის კი პირადად ეცხადებოდა და როგორც მოძმეს ესაუბრებოდა. საუბარს რომ გაათავებდნენ, ირაკლი გამოვიდოდა და გუდანის ჯვრის სურვილს შეყრილ ხევსურთ უამბობდა. ხშირად ყოფილა შემთხვევა, რომ გამოსული გამოაცხადებდა ირაკლი: „გუდანის ჯვარი ბრძანებს, ჩემნი ყმანი ხევსურნი მოემზადენით, ჩემი დროშა ააბით, საქართველოს მტერი შემოესევა, უნდა დავეხმაროთ. ხთისგან გამარჯვება ვითხოვე და მიბოძა. მე ჩემს ფხასისხლიან ხმალს შემოვირტყამ და თქვენთან ერთად ომში ვიქნებო. როგორც დამბადებელმა მიბოძა, გამარჯვება და დავლა მე და ჩემ ყმათ დავგრჩებო“ (62, 662).

ხორციელ და უხორცო ბატონებს ერთი საერთო საზიარო საყმო ჰყავთ: გუდანის წმინდა გიორგის საყმო იმავდროულად ერეკლეს უნჯი საყმოც არის და ისევე ემსახურება მას, როგორც ჯვარს. უნჯი ყმა ვალდებულია მიაშუროს, გაჰყ-

ვეს თავის პატრონს პირველსავე დაძახილზე; მაგრამ ეს ვალდებულება პატრონის ნებით არ არის ნაკარნახევი, ის ბუნებრივად, რაიმე განსჯის გარეშე იბადება საყმოს შეგნებაში, როგორც მისი შინაგანი მოთხოვნილება. ის ივალეებს, სისხლი დაღვაროს თავისი პატრონისათვის და, სახელის გარდა, არ ელის სხვა საზღაურს დაღვრილი სისხლის წილ. ამ სულისკვეთებით არის გამსჭვალული ფშავ-ხევსურული საგმირო პოეზია იმ „სისხლის წვიმების“ დროებისა, როცა მათი საგმირო ცხოვრების სულისჩამდგმელი და მათი ისტორიის წარმმართველი მეფე ერეკლეა; როცა ის, როგორც ჯვარი, გარს იკრებს თავის უნჯ საყმოს და გაჰყავს იგი თავისი მხარის ვიწრო საზღვრებიდან უცხო ქვეყანაში საქართველოს მტრის წინააღმდეგ საბრძოლველად; ისინი, როგორც წმინდა მხედრები, უანგაროდ ემსახურებიან ბატონს და არ კადრულობენ, რომ რაიმე ნივთიერ დოვლათზე მიჰყიდონ მას თავიანთი ერთგულება. აი, ეპიზოდი პატრონ-ყმის ურთიერთობისა, რომელიც გულმართლად გამოხატავს საყმოს უშუალო გულისპასუხს:

მიშველეთ, ჩემო კევსურნო, უნჯნი ყმანი ხართ ჩემნია.
ფულს მაგცემთ მაგოდენასა, რო არ ზიდავდეს ცხენია...

კევსურთ სწყენიოს ეს სიტყვა, რომაც „ჩვენ მეფემაც ეს რაად გვითხრავ, რო „ფულს მაგცემთაც“? ჩვენ განა ფულის გულისად ვომობთაც“? მაშინ ერთკმად უთქომ ხალხს:

თავს ვერ გაგიხრით კევსურნი, – უნჯნი ყმანი ვართ შენნია;
თეთრს ვინც აიღებს კევსური, ვინაც მახკიდას კელია,
გაუწყრას, ნეფვე ერეკლევე, ის სალოცავი ჩვენია! (17, 162-3).

ამ დროს ის სრულიად ქართველთა ჯვრისათვის იბრძვის, ჯვრისათვის, რომელიც საყმოს ისტორიის ამ ეპოქაში ერეკლეს სახით წარმოუდგება მას; ის ამ დროს არ იბრძვის თავის გადასარჩენად, რადგან მას არც დევები და არც გაბუდაყებულები ფეოდალი არ ემუქრება; ის გადარჩენილია წინამავალ „სისხლის წვიმების“ ხანაში; ის „ლალის მტრის“ მახვილისაგან არის „ნარჩომი“ და სწორედ ამან გახადა თავისი ჯვრის უნჯ საყმოდ, რომელსაც ამიერიდან მფარველობს მისი ღვთაებრივი პატრონი. პატრონის ვალი საყმოს მიმართ გადადის ერეკლე მეფეზე, უნორცო პატრონის მოძმეზე, და ისიც არ სტოვებს მათ გასაჭირში: „გაფრინდი, ჩემო ცხენო, სადაც ყმანი იკოცებიან, ერეკლეც იქ იყოს!“ – უთქვამს მას. ბაგრატიონი მეფე თავისი მოქმედებით საყმოს ცნობიერებაში აღვიძებს თავისი მოძმის და ნათესავის, ლაშარის წმინდა გიორგის ხატს, რომელიც ამგვარად არის აღბეჭდილი ერთ ხალხურ ლექსში:

ლაშარელაის ლურჯასა ფაფარი ჰსხავის გიშლისა,
შაჯდება, გაემართება, კოტორ გაჰყვება ნისლისა,
თავის ყმათ მიშველება ხან რომ არ იყოს მისვლისა (77, 48).

ქმოდისგორობის წინ¹

მუქუ, 10 ივლისი, პარასკევი, 1981 წელი. გოგოლაურთის ხუცესის, პეტრე კუწაშვილის, სახლში. ღამეა. წვიმს. ოთახში ბნელა, მხოლოდ ღუმელის ცეცხლი ანათებს. პეტრე-პავლობის წინა დღეა. ხვალ ხატობაა გოგოლაურთის ხატში: მლოცველი ბეღლის კარზე და მის ზემოთ ქმოდისგორზე იკრიბება.

1. ხუცესი პეტრე კუწაშვილი (კუწათ პეტრე), 84 წლის მარტოხელა კაცი, თავად უვლის მეურნეობას და უძღვება ხატის საქმეს. ხალისიანი მოუბარი, მხიარული, დახვეწილი, რბილხმელი სახე. ცხოვრობს არა გოგოლაურთაში, თავის თემში, არამედ მუქუში, მუქუელის სახლში, მუქუს ხატსაც ემსახურება, რადგან მუქუს ხატი „დაქვრივებულია“, რა ხანია, საკუთარი არც ხუცესი ჰყავს, არც დასტურ-ხელოსნები. ყმები თავის ანაბარა არიან მიტოვებული. ბედად აქ ცხოვრობს პეტრე, გოგოლაურთის ხუცესი. „მე მახვეისბრებენო“, – ამბობს პეტრე. რა თავისებურება ჰქონდა მუქუს ხატის მსახურებას? იცის პეტრემ? პეტრე გამოცდილი ხუცესია, მაგრამ მაინც ფრთხილად იქცევა სხვის ხატში, თითქოს მობოდიშებით ასრულებს რიტუალს.
2. ნინო 63 წლის ქალი, ხოშარელი, გაბიდაური, ცხოვრობს სართიჭალაში. იქ არის გათხოვილი, ჰყავს ქმარ-შვილი. ზორბა აგებულების ქალია, მსხვილი ნაკვთები, ენერგიული. უყვარს ხუმრობა, ზოგჯერ შეიგინება კიდევ მამაკაცურად. სამართლიანი ქალია. თუმცა გაბიდაურთ თემს ეკუთვნის, მაგრამ მაინცდამაინც გოგოლაურთის ხატი ქმოდისგორის წმ. გიორგი „ეძახის“, რომლის ხუცესი პეტრეა. მასთან სტუმრობს. მოდის ყოველ წელიწადის ამ დროს (ან სხვა დროსაც), მოილოცავს ხატს, დაასუფთავებს მარტოხელა ხუცესის კარმიდამოს, დაურეცხავს ტანისამოსს, ყველაფერს წესრიგში მოიყვანს და გაბრუნდება. ეს არის მისი მოვალეობა. ეს ეთვლება მას ხატის სამსახურში. ამჟამად იგი მოსულია თავის ამხანაგთან, მარიამთან ერთად, რომელიც ახლა მეორე ხუცესის, ბეწინა ბალიაურის სახლში ათევს დღესასწაულისწინა ღამეს. ხვალ ორივენი ქმოდისგორისკენ გასწევენ. ლაპარაკის დროს ნინო ფეხზე დგას და წელში გამართული, ომახიანად ლაპარაკობს, უფრო ხშირად პეტრეს მიმართავს.
3. კოლა ჩოლაგაური, დაახლ. 50 წლის კაცი, ჭიჩოელი, ცხოვრობს ახმეტაში. ჭიჩოს ადგილი კარგად ჩანს პეტრეს სახლიდან. ნასახლარია,

1 პირველად დაიბეჭდა ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ კვლევათა უფროსი „კადმოსში“ №1, 2009 (ჩანაწერი ინახება: 38, № 25468).

ერთი სახლიდა შემორჩენილი, დანარჩენზე ტყეს გადაუვლია. ვერტმფრენიდან, რომელიც ახლახან გაჩნდა ამ არემარეში (აქაური მკვიდრების ჭირნახული, ძირითადად, რძის ნაწარმი, ბარში მიაქვს) მოჩანს ნასახლარები, ხატის ნანგრევები... მუქუში ბარიდან ამოსული კოლაც ენმარება ხუცესს, უვლის მის ძროხებს, კარმიდამოს. ამ ზაფხულს აქ იქნება. მერე ჩავა ბარად. განზრახული აქვს აქ, მუქუში, დასახლდეს, იყოლიოს საქონელი და ა შ. დაცარიელებულ ჭიჩოში ვერ დადგება. ამ დღიდან ორი წლის შემდეგ მარიამობას ვნახე, პეტრესთან შემოვარდებოდა მთვრალი და გაყვიროდა, „რა დამაძინებს ჭიჩოში, ცოტა ხალხიაო!“ მაგრამ საბრალო ვერ მოესწრო ოცნების აღსრულებას: რამდენიმე წლის შემდეგ შევიტყვე, რომ კლდეზე გადაჩეხილიყო.

ნინო: ...ჩემ კარებზე უნდა იყო, მოენეგ, მჭირდები... ორშაბათ დილით დროშები უნდა გავიდეს, გაჰყვე ლაშარშიო, დროშას მიჰყვეო და იქიდან რო დადბრუნდებიო, მერე გამოგიცხადებ, რა იქნებიო. მაშა, ქა, მე იმდენს შავძლებ, რო ქმოდისგორ ავიდე, იქიდან ჩამოვიდე, ხოშარას გავიდე და ორშაბათს ლაშარში ავიდე?... (1)

კოლა: შაგაძლებინებს, განა ყველას შაუძლია...

ნინო: მემრე კი ალბათ ფრთებსაც შამამბენ და ზეცაში გამაგზავნიან. ეხლა როგორ არი, რო გამეღვიძა, მართლა ისე არი. აქათ ქმოდის წმინდა გიორგი არი, იქით თეთრი გიორგი არი. და ესე ხელებ გავშალე და ესეც გიორგი არი და ესეც გიორგი არი, ორივეს ვენაცვალეო, მაგრამ რა ვქნაო, ჩემი ხო არიო, არაო? ჩემ სალოცავში წავალ, ვემსახურებიო და აქ რა მესაქმებაო. ჰმ, შენ შარშან და შარშანწინაც უნდა მაძულიყავ აქაო და ამ პეტრემ გაიცინა. და ამან რო გაიცინა, მე ბრაზი მამივიდა, რომ შარშან რალაცას ვხუმრობდით. ჩვენ აქ თუ შარშასწინ იყო, არ ვიცი, როდისაცა ვხუმრობდით აქა და ეხლა მე გამეცინა, რო ამას გავეცინა და მე ბრაზი მამივიდა სიზმარშია. ვეუბნები რო, მე გენაცვალეთო, მე ჩემი ხატი მატეო და არაო, შარშან და შარშასწინაცაო დაგიძახეთ, არ მოხვედიო და კაი ქალი ხარ, აბა, ეხლაც ნუ მოხვალო! აბა რალას ვიქმოდი მემრე. დავიწერე პირჯვარი, შავებვეწე, რო ოლონდაც ნუ გამაუბედურებთ-მეთქი, გზას იქით ნუ გადამაგდებთ, აი, ეს შვილები კარგათა მყვანდენ და, შამაძლებინეთ და წამოვალ. ფული არ მეზოგება, თუ რამე მჭირდება. არაო, მე ულუფა შენო არაფერი არ მინდაო, შენი ხმელი ჯოხი და შენი ოქროს ენაო. მაინც უნდა ამაძღვეო. (2)

პეტრე: უნდა გამააცხადოთ, რაც საჭირო არი.

ნინო: ისეთ დღეში ჩამაგდო, ლაშარს რო წავედით ამ ზაფხულა, მაშინ ხო გითხარ, ესე, ესე არის ჩემი საქმეო. რო ავედით ლაშარში არა, ზოგები მისული იყვნენ, ზოგები მემრე მივედით. ეს ლაშა იქ იყო, უძილაური

ბიჭები, შალვა იქ იყო, იოსები იყო, ყრუა იოსები იქ იყო, შენი ჭირიმე, ესენი აქ სოფლის ხალხი ძალიან ბევრი იყო. ისე გამაპასუხა (3) და ისეთ დღეში ჩაცვივდენ, რო სულ მუხლის ჩოქზე იყვნენ მთელი ხვეისბრები და დროშებიც ხელში ეჭირათ. რო მანდ მიდენილა ხუთი დროშა ერთ-ბაშად, ერთგვარად. მთაწმინდის დროშაც მიდენილა, აი, ეს ჩვენი ქმოდისგორიდან, მთავარმოწამიდან...

პეტრე: თორმეტ თემიდან.

ნინო: ჰო. სად არის ჩემი დროშებიო, სად არი ჩემი მსახურნიო. რატოა, მიბრ-მაცრუვდენო ჩემებით, რომელი მსახური მყავ მეო, რო პირმარხულიო, ჩემთან შემოვიდესო და დროშა მხარზე გაიდვასო. სად არი სულის ცხენებითო. დროშის ამლებს უნდა თავის დღეში ჰყავდეს ცხენი და იმის ცხენსა აღვირს ხელი არ უნდა მაჰკიდოს... ჩვენ ჭკვაზე გამოვცდითო. თქვენ მინამ ცოცხალ-ლა ხართო, დაიცევით თქვენი მომავალიო. ისეთ ამბავში იყვნენ ეს ჩვენი ჰვეისბრები, რომ სუ პადრუჭკითა და ხელისგულით-ლა მატარეს, აღარ იცოდნენ, რასა შვრებოდნენ და რას არა. დრო იყოო, იოსებმა თქვა, წინათ ყოფილა, როცა ჩვენ დავდეგით და ჩვენ გადმოცე-მა გვქონდაო, სწორეთ ეგ ხანა და ეგ დრო იყოო. ჰო, მერე კიდე ჩავედით საკვირაოში. საკვირაოშიც კიდე ისე... დაკოცეს საკლავები, გამააცხადა ლაშარმა და კვირამა, რო თემისიო და სასოფლო უნდა იყოს წელგამოვ-ლილიო, არა ყვლირტიო. არ მიილო. აი, ბატკნები ჰყვანდა, პეტრე, აი, ლოპრიანები, აი, ბეჩაგები, რო საჭმელად გეზიზღებოდა. და აი, ესაც არ მიილო, სასჯელი დაყდო, რო ესეო, რა არი ესო, თქვენ მოგწონთო, რო ჩვენაო ზეცას გავაფრინოთო... (4)

პეტრე: ვითომ ვალს კი იშორებენ, რა!

ნინო: ვითომ წესს აყენებენ, მაგრამ რა წესს აყენებენ. წელგამოვლილი და ორი თვის ბატკანი ერთია? (5)

პეტრე: ჩვენ საქონელი არ გვინდა და ხატს მოვაწონოთ, კაცო?

ნინო: აბა! ერთ ლუკმა პური და ერთ ჩიჩქნა კორცი არა შამაჭამა. არ გინდაო, უფლის მოენეო, ერიდეო საზიზღარსაო. არ გვინდაო, არ არიო მიღებუ-ლიო და როგორ შაშქამო..... არც ფერი აქვის, სუნიც სხვანაირი აქვის. მე სუ არ გადამახედებს იმ სუფრას. აი, რო ცოცხალი არი ცხვარი და მივა ხატის კარებზე, უკვე ვიცი, რომენიც არი იმათი. და რო დაიკვლება ის, იმისი კორცი ისე იხედება, როგორც სარკე. და რომენიც არ არი მი-ღებული, შავად, ლურჯად და ადამიანს გული არ მისდის.

პეტრე: სწორია.

ნინო: ძაან გაჭირდაო, გავვიჭირდაო. უხილავი ძალო, წინათ ვიყავით კორ-ციელებიო (6), ჩვენ ეგრე გვიჭირდაო. გვიშველეთ და გიშველეთო.

გადით გარეთაო, გაპატიებთ გასვლასაო, გამააცხადეთ უბან-უბანაო, სოფელ-სოფელაო, რო მეო, დედამზრდელსაო, თქვენ გამზრდელსაო, გული დამილპაო ამდენი ღმერთის ცრემლითაო და თქვენ, კორციელ-ნიო, უგნურებიო და კერპები, არ დაილაღენითო? ამდენი წყალი რო იღვრება ზეციდანაო? მამამაო კელი აილო, ცელი გაიდვაო, ცელით უნდა გავთიბო ქვეყანა, იძახისო. კვირა აღარ იციანო, დედიდა აღარ იციან, მამიდა აღარ იციან, ცოლი აღარ იციან,

პეტრე: სწორია რა!

ნინო: შვილი აღარ იციან,

პეტრე: ნათელ-მირონი აღარ იციან.

ნინო: მეზობელ აღარ იციან, ნათელ-მირონ არ იციან, დედაშვილობა გადაადგდესო (7) და რაღად მინდა მე ეს ქვეყანა, აღარ მინდაო – ღმერთი იმას იძახის. საკლავი არ მინდაო, რად მინდა ისეთი საკლავიო, რო მაიპარავთო და სასწორზე შამიგდებთო. საკურთხედან კურთხეტი აღარ გამოდისო, საღუდედან ლუდი აღარ გამოდისო, სადროშედან დროშა აღარ გამოდისო (8), მსახური პირმარხული აღარა მყავო და მე რაღა წყალში ჩავარდევო, მე, უფალი მამაო. აი, ეგეთ რამეებსა. ისე მაკვივლა, ისე, ისე, რო, მოკლეთ, აღარ შემეძლო მეტი. აიმ გიჟ კაცის სინებარა დავაგდე, დავყარე სუყველაი (9) და რაც გინდა რა უყვან, ჭირი მომჭამონ.

პეტრე: ეჰ, ნინო, ნეტაი იმის ყისმათსა, ვინც თავისუფალია, ამათ კელში არ ჩავარდა. (10)

ნინო: ჰო, აბა, მა რა! გინდა უქელო ვყოფილიყავ, გინდა უფეკო ვყოფილიყავ, გინდა, როგორიც გინდა, ყველაფერს გადავიტან იმით, რომ შვილები მყავ, ხან იმასთან წავალ, ხან იმასთან, ხან იმ... რაღაცას დავისვენებ, უკვე ასაკი მაქვ, კაცო, სამოცდა...სამი წლის დედაკაცი ვარ. და დავიღალე მენაც ხო... მაგრამ ახლა ვერსად ვერ წავალ, არ შემეძლია.

პეტრე: ?

ნინო: ერთ ღამეს ლამარასთან წაველ, ძან ცუდად იყო და დეპეშა მოიდა, რო დედა ჩამოიდეს საჩქაროდო. წავედი იმ ღამეს, არც დავწოლილვარ და არც დამიძინია. აბა ესე გავათენე. დამისივდა ფეხები, ისე გამინდა ფეხები, რო ფეხსაცმელში კი ველარ ჩავდგი! იმის ფლოსტები შემოვიცვი და ისე წამოვედ შინა. მოედ, ცივ წყალში დავიბანე. (11)

პეტრე: ორჯერ, აი, ცეცხლ გამჩინდა, ვერ დავიძინე. ბაბაბაბა.

ნინო: ჰო, არ შემეძლია.

- პეტრე: იგრე მგლეჯს კორცსა, კაცო... ვამბობ, კაცო, რა შამხვდა, კანის ავადმყოფობა არი, ლეკებთან ვიყავი, კაცო, და ალბათ ი მირეულ სახლები აქვთ, კაცო.
- ნინო: აბა, მა რა! ენლა წმიდა სახლ სად არი!
- პეტრე: ისე კაი ლოგინში დამაწვინეს, რომა სულ... შიგ ჩავეფლე, იმ ლოგინში. ვინ არ დაისვენებს. აბაბაბაბა.
- ნინო: არ მინდა მე...
- პეტრე: ავილე საცვლები... გარეთ კუშეტკა იყო, გამოველ და წამოვწევი, თან მეხათრება, რას იტყვიან, თორემ აღარ მეძინებოდა. დამძინებიყო და დამესვენა, კაცო, გამელვიდა, მამაგონდა, აბა, ის ქინთლუშები, რო არაფერი აღარ მეტყობოდა.
- ნინო: ჰო, ეგრეა.
- პეტრე: რა ვი, რას აჩვენებენ, კაცო, როგორ არი.
- ნინო: ავანტყოფი, ბედნიერი ის არი, რომენსაც აქვის კუჭი დაზიანებული, გასჭრიან, ამააცლიან და ან ისა აქვ გაფუჭებული, ან ისა. რო გასჭრიან ექიმები და გაჰკერავენ და ეს არი. რო ავად არა ხარ, ექიმთან მიდიხარ, სატკივარ არა გიჩან, პენცია არ გენიშნება, პატივს არავინ არა გცემს, ავანტყოფობას გი...გი...გიკარგავენ. არა ხარ ავად და! ექიმების ხელში. გამოსვალ და ხელები შენი ნება არ არი, ფხეები შენი ნება არ არი და ჭკვა შენი ნება არ არი. აბა, რა გააკეთოს ადამიანი?
- პეტრე: მარხვას კიდევ იჭერ?
- ნინო: მაშა! აი, ამითი კიდევ სული მიდგა, რო აი, ამ მარხვას ვინახავ.
- კოლა: აპელაცია არი უფრო გრიჟისა იოლი, კუჭის აპელაცია ყველაზე ძნელია და ღვიძლისა. (12)
- ნინო: ნეტაი სუყველა გამეკეთა და აი ამ დღეში არ ჩავვარდნილიყავი. მადლობა უფალს, ვენაცვალე ღმერთს, ნუ მიწყენს ამ სიტყვაზე. კორციელები ვართ და გვაპატიე.
- პეტრე: ეე, არც მაგის თქმა ვარგა, ნინო, არა.
- ნინო: არ ვარგა, აი ესე...
- პეტრე: ვარსკვლავზე, რაზედაც დაიბადე, ისე უნდა იყოს, კაცო! ჩვენი ძალით არაფერი არ იქნება.
- კოლა: ამან ძაან... კუჭის ავანტყოფობა ჩემ მტერს. (13)

- ნინო: წუხელ ყრუათას მეძინა. არც დაღლილი ვიყავი, არც ნერვებაშლილი ვიყავი, არც ისე და, ჯერ ლოგინი რა აქვ, მაგრამ მე მაინცდამაინც ბალაჯიაობა არ ვიცი, არც საჭმლისი, არც ლოგინისი, არც ხალხისი, როგორც გინდა, იყოს. ჰა და დავსწევ. ბაბაბაბაბა, დავსწევ, სუ იქ მოიდა, თუ სად რა ქვეყანაზე ან დანა იყო და ან ხანჯარი და ან ნემსი.
- კოლა: ის ხვეისბერი არ არი? ყრუათა. გამოდმა რო არი, პეტრე, იმას იძახის?
- ნინო: შენი ჭირიმე...
- პეტრე: კაცი ხვეისბერია და იქ...
- ნინო: ...მაცხრუებს, მაცხრუებს, მაცხრუებს, მაცხრუებს, ისეთ დღეში ვარ, მაკანკალებს, რო სუ მალლა-მალლა ვხტი. უუჰო! რადა გყავ იაკსარი შამამწყრალიო! დამაუბნა ესე. უხ, კორციელნო, თქვე კერპნო და თქვე კემუტებო, სისხლი როგორ დადღვარეთ ძმებმა იაკსრის სალუდეშიაო! ვაიმე, რასა ვჩივი? პარასკევ საღამოა, მარიამო, რა არი ეს, ქალო. პარასკევ საღამოა. დაუძახა იოსებს. შემოიდა იოსები, შემოიდა მარიამი, შემოიდა თემური. დაწოლილები ვართ, სინათლე ანთია, ლოგინში ვწევარ. ვხტი მალლა-მალლა, მალლა-მალლა, რო სუ მაკანკალებს... სწორია, სწორია, სწორია. ვუუჰ, შე კერპო, გაგანადგურებო მე, ლალი იაკსარიო, შეგდგები ზედაო, გამოგარჩევ სწორებიდანაო, წაგართომ სიცოცხლესაო. შენ მალლაო რა უნდა მრეცხელსაო, რადა დგები შვილების ცოდვაშიაო? თურმე ქალი მალლა წევს და იოსები კიდე პადვალშია წევს. არ გაგკდი დროშის ღირსსაო, არ გაგკდიო უფლის ღირსსაო, არ გაგკდი ღმერთის ღირსსაო. რასა სჩადიო, რასა ჰკერპობო, რას ჰკემუტობო. (14)
- პეტრე: კაცო, ე კაცი ფრთხილია და რა მაფდის, რო წმიდად ველარ არის.
- ნინო: ვერ ვერევიო, დაიწყო, ტირილი დაიწყო. რაღა გავაკეთო. ცოლია – მაუბედურებსო, შვილებია – მაუბედურებენო. თავის ქმარი ჰყავ, თავის შვილები, თავისთვი ოთახი დაიჭიროს და იყოს იქაო, მაგრამ – არაო, ეს ცხოვრება და ეს ქონება უნდაო, რო გაწვრილოს, გაიტანოს და მენაც ესე მრევენო. ტიროდა საწყალი, შემენანა იოსები.
- პეტრე: არა, არა, მოშიში კი არი ეგ კაცი.
- ნინო: გომურში ძროხებთან ის შედის, გენაცვალე. ახლა ძროხა რო მაიგებს, თურმე იქ მივარდება (15). როგორ შაიძლება! ჰო. აი, რო ცოლი არა ჰყვანდეს, შეიძლება აპატიოს ერთი-ორჯერ, სამჯერ. აი, რო დამხმარე არა ყვანდეს. სავსე კაცია ყველაითა და დამკმარებელი ჰყავ.
- პეტრე: აი, მე ვინა მყავ, მაგრამ არც მე მპატიობენ, კაცო.

ნინო: არც შენ გაპატიებენ იმით, რო უკვე მოხუცი ხარ (პაუზა). არა, გაპატიობენ, გინახავენ, იმითვინა, რო ამდენი წელია, აი, აქ რო მოვდივარ, რამდენი წელი, არ ვიცი, ერთი ცხრა-ათი წელი მაინც იქნება. მოვალ, მოუვლი რო-გორც თავის ოჯახი, თავის ძმისი, თავის მშობლებისი, სუყველაფერს გულიანად მივაკეთებ, მოვაკეთებ და წავალ, მინამ მეორედ მოვალ, ყოფნის ამას, მე რასაც დავუსუფთავებ, გავუკეთებ და მოუვლი. (16)

პეტრე: ნახევარ ტანისამოსი ჯერ არ...

ნინო: ჰო. აი, გაპატიობენ და გიგონებენ და გინახავენ ისენი, თორო მე ჩემი ქმრის ტანისამოსი ვერ დამირეცხნია და იმის უფლება არა მაქ და შენ ტანისამოს ისე დავრეცხ, როგორც აი... (17) ოთარისი, სიყვარულით და სისუფთავით და ხათრით და გემრიელად. არც მეზიზღება, არც მეჯავრება, არც... იმით, რო ძალა არი. ჰო. ეხლა შენ ქმოდისგორ მეძახის კიდევ.

პეტრე: იქ გაგიყვანო... არაო, იქაო, ხოშარის... (18) ჰაჰაჰა (იცინის).

ნინო: ხო მე გაჯობე.

კოლა: ნინო, ჰა ნინო!

ნინო: ჰა!

კოლა: ხვალე გაიდარებს ხატისთვის, ხალხისთვის? (19)

ნინო: ჰაა?

კოლა: ხატისთვის და ხალხისთვის გაიდარებს?

ნინო: ხვალა?

კოლა: ჰო. ხვალაცა, კვირასაცა.

ნინო: თავის დღეში რო არ ეწვიმა, ხვალ მაინც იწვიმებს, ხვალ საღამოსა.

კოლა: ეგრე იცის?

ნინო: თევის ღამეა (ღიმილით), მა რა? ჰა (იცინის). შეიძლება გაიდაროს, აი, ეს დღეობები რო მორჩეს... (20)

კოლა: ...დღეობებისთვის მაინც გაიდარებსო...

პეტრე: ზურაბ!

ზურაბი: ბატონო.

პეტრე: ახლა, ბიჭი რო გაგვიჩდება, შეიძლება თქვენთანაც იცოდეთ, ბიჭი რო გაგვიჩდება ჩვენ, უნდა მივიყვანოთ ხატში საკლავით, გავიყვანოთ ის, ვილოცოთ იქა... მონათლული კი უნდა იყოს.

ნინო: ხო მანათვლეს ის ვაჟი? (21)

პეტრე: არ ვიცი. შენი ჭირიმე და, ქალი რო გაჩნდება, მაგას საკლავი არ უნდა, ქადა უნდა, ქადა იციან და პირისახოცი რაღაც... ფული კიდე ცოტა. ეს წესია და ეხლა ეს ქალი გაბიდოურია, კოშმარელი ქალია ძირითა. ჰოდა, იქ ხატში გასაყვანი ვარო, იქ გამამყეო და ხატში გამიყვანეო, მითხრა. ამ ქალმა... რაღა იქ, შორეს, კაცო, რაღა იქ გავიყვანო, იქ შორია, ჩემი ხატი ახლოა, ჩემ ხატში გავიყვანო, ვუთხარ. დაიწყო სიცილი ეხლა იმან... (იციინის). (22)

ნინო: ვხუმრობდით. ამან რომ ხატში გამიყვანოს, ამაზე ჯვარდაწერილი უნდა ვიყო. მერე მოხდა ისრე, რო ამან უარ მითხრა და წავედ. მეორე დღეს მოიდა ესა და ჩემ ჭედილა ამან დაკლა იქ, ჩემ ხატში. და მე უთხარ, რო აი, მადლობა ღმერთსა, ვენაცვალე-მეთქი ჩემ სალოცავსა, ეხლა მე გავიყვანე ჩემ ხატში და შენ კი გამიყვანეო და ეხლა (იციინის), ეხლა მამი-არა. ჰო, აბაო, შენ შარშან და შარშასწინ რო გაპატიეთო, მადლობელი არა ხართო?

პეტრე: ჰოდა, მე მიგონებს, რასაც ვეტყვი ჩემ ხატსა. რად არ შენ გიგონებს...

ნინო: მე გამიგონა. და შენ რო უთხარ, ახლა იმით გამომიძახა და მე კიდე მაინც არ მინდა, რო ხათრი გავუტეხო (იციინიან).

პეტრე: დაილოცოს... არ მიწყენონ.

კოლა: რად გიწყენენ, კაცო, განა იმათ არ იციან ხუმრობა! ნინო: ბევრი ხუმრობა არი, რო ისეთი ლაწანი შემხვდება თავში, რო...არ მასწონ აი, ხშირად. მე აი ისეთი ხუმრობა ვიცოდი, აი, იცოდენ ხოლმე სამუშაოზე, რო, ნინო, ოღონდ წამოდი და ნუ იმუშაებ, მარტო გაგვართვეინებ, ქალო. შე რასაც იტყვი, ჩვენ მაინც გავერთობთ და რაღაც... მარა აი, ეხლაც ხანდინხან ხასიათი წამამკრავს ისე, რო რაღაც სიტყვას ვიტყვი, გავიხუმრებ, მაგრამ იმათ არ მადსწონთ, ჩამამბევენ ენას ხელათ. (23)

კოლა: შენ ხო იცნობდი დედაჩემსა? (24)

ნინო: ჰო.

კოლა: მაგაზე მორწმუნე არავინ არ იქნებოდა და ისე მოკვდა, რო არც ერთი შვილი სახში არ ვიყავით. ხატშიით ქალი არ წამაყვანინა. ის ქალი ცოდვას უყრის და მეცა. რად გაკეთდა ეგრე?

პეტრე: ვინა?

კოლა: დედაჩემი.

ნინო: როდის იყო, რო მონა-მორჩილნი და ტყვე-ტუსალნი რო კარგათ კვდებოდნენ ან კარგა იყვნენ.

პეტრე: ან საბოლოოთ, არა?

- ნინო: ან საბოლოოთ. არასოდეს, გენაცვალე. ის იმიტომ, რომ ისენი იყვნენ უყისმათო ხალხი, დაიწვნენ, დაიდაგნენ, იომეს, იბრძოლეს, ტყვე-ტუსა-ლები იყვნენ, უბედურები იყვნენ და იმათ ხო დარჩა მასკვლავი თავისი, იმათ მასკვლავზე დავიბადენით ჩვენა და თავის დღეში არ უნდა კარგი ვნახოთ. (25)
- კოლა: ესე შჩანს, დედაჩემმა რო გამაჩინა, მეც ისე უნდა მოგკვდე, რო ბალღე-ბი სხვაგან უნდა იყვნენ წასულები, ისე მეუბნები, არა? (26)
- ნინო: აბა! ხიდი როგორც არი დადებული, ისე გაივლი.
- პეტრე: გაიგე? ცუდად არი საქმე, კოლა (იცინის).
- ნინო: ძველთაძველი აი, ხე რო ამოვარდება, გახმება რა, ძირს ფესვი თუ დარჩა, ისივ ისეთი ხე ამოვა. კირცხილაზედა წიფელი არასოდეს ამოვა.
კოლა: აი, ჭიჩოში რო დავსახლდე, პეტრე, მეც ცოცხალი ვიქნები, აღარ მოგკვდები, ეს ისე მეუბნება. აღარ წავალ ბარში.
- პეტრე: მამა-პაპის ფუძე...
- კოლა: ჰო.
- ნინო: ნეტარება იმას...
- კოლა: უნდა გავიდე და ვიცხოვრო აქა...
- ნინო: ეხლა, კოლავ, ნეტავ იმის წუთისოფელსა, რომელნიცა დაბადებიდან დაწერილი აქვ თავისი ბედის ცოლი, თავი ბედის ქმარი და თავის მამა-პაპური ბინა,
- კოლა: ჰო, ბინა სწორია, ხოლო...
- ნინო: მკვდარიც მკვდრებში მაღალია და ცოცხლადაც კარგად იქნება.
- კოლა: ბინა სწორია, საცა დაიბადები, ხოლოთ ქალი მოგონილია, ქალისას რას გაიგებ!
- ნინო: ეხლა, შენ შენი ბედი ხო გაქ, აი, რომენიც შენი ბედი იყო დაწერილი, რო შენ ის უნდა გყოლიყო ცოლად... ნეტარება იმას, ვინც აი, ემაგ სამ რამეში მოხვდება... მაგრამ სველი ვარ და უნდა გავიშრო...

(საუბრის დასასრული)

დიალოგის ფრაგმენტი

- კოლა: დედამ ჯოჯოხეთიდან გამამიყვანა...
- პეტრე: დედის მუცელი ჯოჯოხეთი თუ არი...

განმარტებები

- (1) ნინო სიზმარს ყვება: ნინოს ხატი, რომლის მოენეც თვითონ არის, ლაშარობისთვის ამზადებს მას. როცა გოგოლაურთის ხატიში მოთავდება დღეობა, ანუ როცა კვირადღე გადავა, იწყება ლაშარობა. ორშაბათს დროშებს უნდა გაყვეს ხატის მეენე. ნინოს თითქოს ეჭვი ეპარება, როგორ შეძლებს ამდენი მანძილის დაძლევა: ქმოდისგორზე ასვლას, მერე ხოშარაში გასვლას, ხოშარიდან ლაშარის გორზე ასვლას. დღეს პარასკევია, ხვალ, შაბათ დილით, ქმოდისგორზე აღიან; საღამოთი ძირს ჩამოვლენ, რათა კვირას კვლავ ავიდნენ, გაათიონ ღამე, რომ ორშაბათს ლაშარისკენ გაემართონ. კოლას სიტყვებში პასუხია გაცემული ამ ეჭვზე: „შაგაძლებინებს...“ ნინოს მონოლოგში არაერთხელ გაისმება ეს მოტივი.
- (2) თეთრი გიორგი ხოშარაშია, საიდანაც ნინოა წარმოშობით. წესით ნინო ხოშარის წმიდა გიორგის უნდა ემსახურებოდეს, მაგრამ ქმოდის წმიდა გიორგიც მოითხოვს მის სამსახურს. და ძლევს ქმოდის გორი ხოშარის გორს. სიზმარში პეტრე, ქმოდისგორის ხუცესი, ამუნათებს ნინოს, რომელსაც თავისი ხატისკენ მიუწევს გული, აშინებს კიდევ. არც შარშან მოხვედი, არც შარშანწინო... რას მოითხოვს ქმოდისგორი ნინოსგან? არაფერს, გარდა ხელჯოხისა და „ოქრო ენისა“, რომელიც მეენის, ქადაგის, ერთადერთი იარაღია. ამით ფასობს ის ხატის კარზე.
- (3) „გამაპასუხა“ – გამაქადაგა, ანუ მალაპარაკა. ხატი თავისი ნების გამოსაცხადებლად მეენის ენას იყენებს.
- (4) „ზეცას გავაფრინოთო...“ – საყმოს შეწირული მსხვერპლი ჯვრის კარიდან ჯვრის მეოხებით ზეცად მიდის მორიგე ღმერთთან.
- (5) წელგამოვლილს, როგორც მსხვერპლს, ორი თვის ბატკანთან ის უპირატესობა აქვს, რომ მასზე შრომაა დახარჯული და მისი შეწირვა ადამიანის მხრიდან ჯვრისადმი გულუხვობას ადასტურებს, ორი თვის ბატკანისა კი – ხელმოჭერილობას და სიძუნწეს. ეს იდეა, რომელიც ცენტრალურია მსხვერპლშეწირვის ონტოლოგიაში, რელიგიურ მორალსა თუ ფსიქოლოგიაში, ნინოს მომდევნო სიტყვებში პოულობს განვითარებას.
- (6) „წინათ ვიყავით ხორციელებიო“ – არსებობენ ნახორცივლარი ჯვარნი (ღვთისშვილნი): ისინი, როცა მორიგე ღმერთმა დევების ძალმომრეობისგან ადამიანთა ხსნა დააკისრა ხორციელნი (ადამიანები) იყვნენ; მისიის შესრულების შემდეგ უსხეულო არსებებად გადაიქცნენ და უხილავად იცავენ და პატრონობენ მათ მიერ გამოხსნილ საყმოს.
- (7) „დედაშვილობა დაივიწყესო...“ აქ ნინო ამხელს დეგრადირებულ საზოგადოებას.

- (8) ქადაგი ლაპარაკობს წმიდა რიტუალების პროფანაციაზე: სამსხვერპლო კურეტი, ლუდი და დროშა – ჯვრის სიწმიდეები.
- (9) „აიმ გიჟ კაცის სინაბარა...“ – ნინო გულისხმობს თავის ქმარს, რომლის ანაბარა დატოვა ოჯახი და ჯვრის მეენედ და პეტრე ხუცესის საპატრონოდ ამოვიდა ფშავში.
- (10) „...ვინც თავისუფალია, ამათ ხელში არ ჩავარდა“ – საყმოს წარმოდგენით, ჯვრის მსახურნი, ქადაგნი, რომელთაც ჯვარი ირჩევს, მის წინაშე პასუხისმგებლობის ტყვეები არიან. ჯვრის რისხვა ჯერ მის მსახურთ ატყდებათ თავს. ისინი თითქოს მათი რისხვის მეხამრიდები არიან. ამ იდეას ნინო ავითარებს ქვემოთ.
- (11) ქადაგი სხვის სახლში უხერხულად გრძნობს თავს. სხვისი სახლის აურას ნინო ცივ წყალში განბანით იცილებს.
- (12) კოლას შემოსვლა საუბარში ოპერაციის („აპელაცია“) თემით თითქოს ამიწებს ქადაგის დისკურსს, რომელიც სხვა რიგის ავადმყოფობას გულისხმობს. საქმე სწორედ ის არის, რომ ჯვრისგან მოვლენილ სნეულებას ექიმი ვერაფერს შევლის; კოლას კი სურს (ვერ ხვდება, რაზეა საუბარი?) პროფანული სნეულების თემა შემოიტანოს. როგორც ვაჭყობთ, მოსაუბრენი მხარს არ აუბამენ ჭიჩოელ კოლას.
- (13) პეტრეს მეტაფიზიკურ განაზრებას კოლა აინუნში არ აგდებს და კვლავ თავის ბანალურ, მაგრამ საჭირბოროტო თემას ავითარებს.
- (14) სხვის სახლში ღამის მთევველ ქადაგს გამახვილებული აქვს გრძნობა იქ არსებული პროფანულ-საკრალურის აღრევისადმი, როცა მრეცხელი (იხ. ლექსიკონი) მაღლა სართულზე წევს, მოწმიდარი კი – სარდაფში. სალუდეში სისხლის დაღვრა, რომელიც ხილვაში გამოუცხადა ხატმა ქადაგს, პროფანაციის (სიწმიდის შებღალვის) უკიდურესი გამოხატულებაა. შეიძლება გავიხსენოთ ხევსურული ბალადა „იონეური“, რომელიც სალუდეში სამკვდრო-სასიცოცხლო ორთაბრძოლით და მასში სისხლის დაღვრით მთავრდება.
- (15) ხუცესს, ხევისბერს, სასტიკად ეკრძალება გომურში საქმიანობა, მით უფრო, როცა ძროხა ხბოს იგებს (როგორც ცხოველის, ისე ახალშობილი ბავშვის შეხებაც აუწმიდურებს მას).
- (16) ნინო ამბობს, რომ მის ხელში ხევისბერი წმიდად არის. არ არის მართალი, როცა ამბობს, „არც შენ გაპატიებენ იმით, რო უკვე მოხუცი ხარ.“ პირიქით არის, ჯვარი უფრო ახალგაზრდისგან მოითხოვს სიწმიდის დაცვას, მოხუცის ასაკი მისთვის „მიმზიდველი“ არ არის.

- (17) აქ ნინო ერთხელ კიდევ ზღვარს ავლებს პროფანულსა და საკრალურს შორის: ქმრის გარემო პროფანულია, ამიტომაც ამბობს, „უფლება არ მაქ“: მისი მოწოდება პეტრეს, საკრალური პირის, მოვლაა, რაც თითქოს ჯვრის სამსახურთან არის გათანაბრებული: „ეხლა შენ ქმოდისგორ მე-ძახის კიდევ“.
- (18) პეტრეს ამ ფრაგმენტულ ფრაზაში იგულისხმება შემდეგი: მე ქმოდისგორის ხუცესმა ხოშარის ხატში გაგიყვანო? არ არის სავსებით გასაგები, რას გულისხმობს ნინო თავის პასუხში „ხო მე გაჯობე“: თუმცა თემა მოგვიანებით გრძელდება.
- (19) კოლა კვლავ ცდილობს თავისი პრაგმატული ინტერესით ჩაერთოს საუბარში. ვატყობთ, რომ მან შეაწყვეტინა საუბარი ქადაგს და ხუცესს. ნინოს სიტყვები „მე გაჯობე“ უპასუხოდ დარჩა.
- (20) მაინც კოლას კითხვამ ქადაგის მხრიდან მეტად საგულისხმო პასუხი გამოიწვია. რა აზრს დებს იმაში ქადაგი, რომ ქმოდისგორზე, როცა ხალხი სადღეობოდ შეიკრიბება, უსათუოდ წვიმა უნდა მოვიდეს? მკაცრი ქადაგი არ დაუშვებს იმაზე ფიქრს, რომ მოდელსაწაულე ხალხმა კომფორტულად იგრძნოს თავი ქმოდის გორზე; რადგან ეს გართობა და დროის ტარება არ არის, ეს სამსახურია.
- (21) გაუგებარია, რომელ „ვაჟის“ გულისხმობს ქადაგი.
- (22) ზემოთ კოლას ჩარევით შეწყვეტილ თემას პეტრე ხუცესი განაგრძობს. რასაც პეტრე ამბობს, ხუმრობის კილოზეა ნათქვამი. აქ არის სიტყვის თამაზი, რომელიც ხატში გაყვანაზეა აგებული. ხატში გაყვანა, პირველ რიგში, როგორც ქმდება, გულისხმობს ბავშვის ან მოზრდილის ინტეგრირებას საყმოში (იკვლის საკლავი, ქალისთვის, როგორც პეტრე ამბობს, ცხვება ქადები). საქმე ის არის, რომ პეტრეს, ქმოდის გორის ხუცესს, არა აქვს უფლება, ხოშარის ხატში გაიყვანოს ხოშარის მკვიდრი, მისი უფლებამოსილება ქმოდის გორით შემოიფარგლება. ამიტომ ეუბნება ხუმრობით, ხოშარა შორს არის, აგერ, ჩემი ხატი ახლოს არის, აქ გაგიყვანო. თუმცა პეტრე ხუცესს მაინც მოუხდა ნინოს ჭედილას დაკვლა ხოშარის ხატში. ცხადია, ეს არ იყო გაყვანა. სამაგიეროდ, ნინო ეხუმრება, მე ხომ გაგიყვანე (ანუ: მოგიყვანე) ჩემ ხატშიო...
- (23) საუბარი ხატის ირგვლივ ხუმრობას შეეხო. კოლა პროფანული თვალით უყურებს ამას: „...განა იმათ არ იციან ხუმრობა!“ ქადაგი, რომელსაც თავისებური გამოცდილება აქვს, სხვაგვარად ფიქრობს. აქ დასაფიქრებელია: ჯვარი ქადაგად ირჩევს ადამიანს, რომელიც ხუმრობის უნარით (და ჩვევითაც) გამოირჩევა. ეს უნარი ერთმნიშვნელოვნად პროფანული სფეროს კუთვნილებათ. ქადაქის ვალია, ჩაუკლას იგი. გამოეთხოვოს ამ ლაღობას. „იმათ არ მაღსწონთ“.

- (24) ჩანს, კოლა თავისი ფიქრებიდან ამოატივტივებს ამ კითხვას, რომელიც რაღაც, ჩვენთვის მიუწვდომელ ლატენტურ კავშირში იმყოფება ხუმრობის თემასთან (კოლას ფიქრების რომელ ხვეულებში აღიძრა დედის მოგონება?). კოლას კითხვის პირველი ნაწილი თუ სავსებით გასაგებია, მეორე ნაწილზე ამას ვერ ვიტყვით. არც ნინოსთვის არის გასაგები: ვინ არის ქალი, რომელიც „ხატშიით“ (ხატიდან) არ წააყვანინა და ვინ იყო ის, ვინც არ წააყვანინა. „ის ქალი ცოდვას უყრის და მეცა. რად გაკეთდა ეგრე?“ ნინოს კითხვაც კანონზომიერია: „ვინ?“ თუმცა ნინომ პასუხი კოლასთვის კარდინალურ და მტკივნეულ კითხვას უნდა გასცეს: რატომ მოხდა, რომ მორწმუნე ქალი მარტოდმარტო შეეგება სიკვდილს? რატომ მოხდა, რომ არც ერთი შვილი ამ დროს შინ არ იყო?
- (25) კოლამ ვერ მიიღო პირდაპირი პასუხი ამ კონკრეტულ შემთხვევაზე, რაც მას, როგორც ჩანს, აწუხებდა, მაგრამ ნინო გამოთქვამს თვალსაზრისს ღვთის რჩეულთა ტრაგიკული ბედის (ყისმათის) გამო, რომელიც მათ ვარსკვლავზე დაბადებულთა ბედისწერას ქმნის. ნინო ლაპარაკობს ჯვრის „ტყვე-ტუსალებზე“, რომელთა მისია და, შესაბამისად, ხვედრი არ ყოფილა კეთილდღეობა და მშვიდი ცხოვრება. როგორც ჩანს, ნინო ამ ადამიანების კატეგორიაში აქცევს მორწმუნეებსაც, რომელთა ერთადერთი ყისმათი რწმენაშია.
- (26) კოლა, ჩვენი ჭიჩოელ-ახმეტელი, კვლავ თავის კითხვას უბრუნდება. ნინოს დებულება მან თავის კითხვაზე უშუალო პასუხად ჩათვალა. მაშ, კოლა, რაკი ამგვარად გარდაცვლილმა დედამ შვა, თავის ვარსკვლავზე შვა? კოლამ საბოლოოდ, პრიორიტეტი მოუპოვა თავის კითხვას, რომელიც სრულიადაც არ აღმოჩნდა ბანალური. კოლამ დასვა კითხვა, რომელმაც საშუალება მისცა ქადაგს, პროვიდენციული პრობლემის წამოჭრით დაესრულებინა საუბარი. ვარსკვლავზე შობის და ფესვიდან აღმოცენების იგავში კოლამ თავისი უკვდავება ამოიციო. თუმცა ესოდენ ამაღლებული თემიდან ქადაგის საბოლოო სიტყვებმა წვიმიანი დღის ყოფით რეალობაში დაგვაბრუნა: „მაგრამ სველი ვარ და უნდა გავიშრო“.

ლექსიკონი

ბალაჯიაობა – აზიზობა.

იახსარი – შუაფხოს თემის მფარველი ღვთისშვილი.

კემუტი, კემუტობა – ჯიუტი, ჯიუტობა.

კვირა – ღვთისშვილი, რომელსაც მორიგე ღმერთის კართან აქვს კარავი. გაშლილი (“კვირაე კარავიანი”), ღვთისშვილთა მეუფროსე.

კირცხილა – რცხილა.

ლოპრიანი – ლორწოიანი, ახალმოგებული პირუტყვი.

მოენე – უფლის მეენე, იგივე ქადაგი.

მთავარმოწამე – გოგოლაურთის თემის ერთ-ერთი ხატი (მთავარმოწამე წმიდა გიორგი).

მთაწმინდა – ცაბაურთის თემის სამთო სალოცავი.

მირეულ სახლები – უწმიდური, წარყვნილი სახლები.

მონა-მორჩილნი – ჯვარ-ხატის მსახურნი და მის მიერ დაჭერილნი

მრეცხელი – დედათ წესში მყოფი.

პირისახოცი – წვრილმანი შესაწირავი ხატში.

საკვირაო – სალოცავი ხატი ლაშარის ჯვარს და ხოშარას შორის. ლაშარის ჯვრის გასწვრივ, არაგვს გაღმა. ქმოდისგორობის მომდევნო ორშაბათი ლაშარის არის, სამშაბათი კი – საკვირაოს ეკუთვნის.

საკურეტე – პირუტყვის სადგომი ჯვრის ტერიტორიაზე, სადაც დაბინავებული არიან სამსხვერპლო კურეტები ჯვრის მონა-მწყემსების მზრუნველობის ქვეშ.

„სულის ცხენები“ – მიცვალებულის სახელზე შეთქმული ცხენები.

ტყვე-ტუსალნი – ჯვარ-ხატის მიერ დაჭერილნი.

ქინთლუშები – კანის გალიზიანების ნიშნები.

ყვლირტი – იგივეა, რაც ლოპრიანი (იხ. ზემოთ).

წელგამოვლილი – ერთი წლის ცხვარი.

ხატში გასაყვანი – ბავშვი თუ მოზრდილი, რომელსაც საყმოში ინტეგრირების მიზნით ხატში გაყვანისთვის ამზადებენ.

უძილაური – უძილაურთის თემის მკვიდრი.

მთა და გამოქვაბული¹

მთა და გამოქვაბული – რას გვიმხელს ეს ორი ურთიერთსაპირისპირო რეალობა, როდესაც ისინი ფუძემდებლურ მითოსში ერთმანეთის გვერდით, უფრო ზუსტად, ერთმანეთთან მონაცვლეობაში გვხვდებიან? ცალ-ცალკე თითოეული მათგანი წარმოადგენს სულიერი შუაგულის სიმბოლოს. ვერ დავასახელებთ მითოლოგიურ ტრადიციას იაპონიიდან მოყოლებული სკანდინავიამდე, სადაც „მსოფლიო ღერძი“ მთის სახით არ მონაწილეობდეს. ეს ერთ-ერთი ფუნდამენტური უნივერსალია. მაგრამ ჩვენ გვექნება საუბარი „მთის“ არა ღერძულ, არამედ იმ სიმბოლიკაზე, რომელსაც ის „გამოქვაბულთან“ კავშირში იჩენს. მსოფლიო ღერძი ხომ სწორედ სიღრმის შუაგულში გადის. მაგრამ ამჟამად ჩვენ ყურადღების საგანი არ არის მთისა და სიღრმის ღერძული სიმბოლიკა.

ეგრემ ასური შეახსენებს მეუდაბნოეთ: „გამოქვაბულში ცხოვრობდა ელია, მთის წვერზე – ელისე, უდაბნოში – იოანე“ (Святой Ефрем Сирин, Творения, том 5, 1995, 211). თითოეულ ამ სფეროს თავისი საკუთარი თვისობრიობა და განზომილება აქვს: გამოქვაბულს – სიღრმე, მთას – სიმაღლე, უდაბნოს – სივრცე, გაშლილობა. თუ სამყაროს კოსმოლოგიური სტრუქტურის ტერმინებს გამოვიყენებთ, მთა ზესკნელია, გამოქვაბული – ქვესკნელი, უდაბნო – გარესკნელი.

უდაბნო უპირისპირდება მთასაც და გამოქვაბულსაც, მაგრამ მათ სამივეს ერთი საერთო ნიშანი აქვთ. ეს არის ტრანსცენდენტურობა ამ ყოფითი რეალობის, წუთისოფლის მიმართ. ქართულ პოეზიაში მთის ტრანსცენდენტულობა ილია ჭავჭავაძემ მყინვარის სახით შთამბეჭდავად აჩვენა. განყენებული, მედიდური.... წუთისოფლისგან განრიდებული ბერების სამყოფელი. უდაბნო, როგორც დასახლებული ადგილის გარეთ არსებული რეალობა, იმავე ტრანსცენდენტურობით ხასიათდება, როგორითაც მთა, ერთგვარად საშიში, მაგრამ მთასავით ისიც სიწმინდით მოსილი. მთა ვერტიკალურ ღერძზე, უდაბნო ჰორიზონტალზე – ორივენი განრიდებულნი არიან კაცთა საცხოვრისს. მაგრამ ორივეს ახასიათებს სივრცის დაუბრკოლებელი ხილვადობა: მთას – ვერტიკალზე და უდაბნოს – ჰორიზონტალზე. ერთი აღმართულია, მეორე გაშლილია. მთის განდეგილი და მეუდაბნოე სინონიმებია; პრინციპულად მეუდაბნოეც განდეგილია, სოფლისგან განმდგარი; მათ შორის მხოლოდ ფენომენოლოგიური განსხვავებაა, არა არსებითი.

მთა ის ადგილია, როგორც გრიგოლ ნოსელი წერს „მოსეს ცხოვრებაში“, სადაც ხდება ამაღლება საკუთარ თავზე. მთა არა მარტო თავად არის მაღალი, არამედ ადამიანის ამაღლების პირობაცაა; მთაზე ასვლის პროცესში ადამიანი განუწყვეტილად მაღლდება საკუთარ თავზე და, ამრიგად, მთა სულიერი ამაღლების

1 ამ სახით სტატია იბეჭდება პირველად.

მეტაფორაა. „ვინ აღვიდეს მთასა უფლისასა?“ (ფსალმ. 23:3), „ვინ დაემკვიდროს მთასა წმიდასა შენსა?“ (ფსალმ. 14:1).

არის მთად აღსვლა, ამაღლება, როგორც მოსეს შემთხვევაში, და არის სიმაღლის დაკარგვა, დაცემა (რასაც მოთქვამს ვაჟა-ფშაველა ერთ თავის „სიმღერაში“), მაგრამ არის მთის გულში შეღწევა, ღრმად შესვლა, ჩაღრმავება. ერთია ძირს, მეორე – ღრმად, შიგნით. როგორც პირველი, ისე მეორე წყვილი მონაცვლეობენ ერთმანეთში.

მთის (სიმაღლის) და გამოქვაბულის (სიღრმის) მონაცვლეობა ხილვადობა-უხილვადობის მიხედვით, რაც ამჟამად ჩვენი ინტერესის საგანია, განხილული აქვს რენე გენონს სტატიის „მთა და გამოქვაბული“ (René Guénon, *Symboles Science sacrée*, Calimard, 2002, 201-204). რ. გენონი განიხილავს მათ სულიერი ცოდნის (resp. ჭეშმარიტების) ხილული სფეროდან უხილავში გადასაცვლების კუთხით. ის ამახვილებს ყურადღებას „მთის“ ხილვადობასა და „გამოქვაბულის“ დაფარულობაზე. და მიუხედავად იმისა, რომ ამ ორ რეალობას ერთდროული არსებობა აქვთ, პრინციპულ პლანში, „მთა“ პირველადია, „გამოქვაბული“ კი – მეორადი. რას მიანიშნებს ეს? ეს იმას მიანიშნებს, რომ „მთა“ შეესაბამება კაცობრიობის საწყის პერიოდს, როცა ჭეშმარიტება ყველასათვის (ტოტალურად) მისაწვდომი იყო. ინდურ ტრადიციაში ამ ხანას ეწოდება *სატვა-ეჟა* ანუ „ჭეშმარიტების ხანა“, ელინურ ტრადიციაში მას შეესაბამება „ოქროს ხანა“, ირანულში – დიმა მეფის ხანა, ბიბლიურში – *ედემი...* ქართულში – ბრუტსაბძელას თამარის მარადიული გაზაფხული. ამ ხანაში ჭეშმარიტებას ეგზოტერული ხასიათი აქვს და ის ყველასათვის მისაწვდომია, არავისათვის საიდუმლოს არ წარმოადგენს. ის თუმცა მაღლაა, მაგრამ „გარეთ“ არის, „გარეთყოფნა“² მისი თითქოს თავდაპირველი ონტოლოგიაა, ის არავისთვის დაფარული არ არის. და ეს დაუფარაობა, გაშლილობა და ღიაობა ყოველთვის მთასთან, სიმაღლესთან არის დაკავშირებული (და, ხშირად, გაიგივებულიც).³ მთა ჩანს. გვახსოვს ბიბლიიდან (გამოსვლათა წიგნი), რომ თავდაპირველად სინას მთის მწვერვალი, სადაც იდგა მოსე უფლის გამოჩენის მოლოდინში, ყველასათვის ხილული იყო და ხალხს უშუალოდ ესმოდა ღვთის სიტყვა. მაგრამ ასე დიდხანს არ გაგრძელებულა: სინას მთა ნისლმა დაბურა და მოსე გაუჩინარდა ამ ნისლში. ეს უკვე იმ ეპოქის სურათია, როცა ჭეშმარიტება დაფარულია ბევრისათვის, უფრო სწორად ყველასათვის, გარდა მოსესი. ჭეშმარიტება „შიგნით“, სიღრმეში გადაინაცვლებს... ისრაელის ცხოვრებაში უკიდურესი შეკუმშვით აისახა კაცობ-

2 *გარეთყოფნა* – ამბივალენტურია; ერთ შემთხვევაში თუ, როგორც უდაბნო, ამ სოფლის გარეთ არის და, ამდენად, მასთან დაპირისპირებულია, როგორც სიწმინდისა და საიდუმლოს ადგილი, და აქედან გამომდინარე განდევნილი სოფლის გარეთ არის, მისგან განმდგარია, სხვა შემთხვევაში, როცა ის სიღრმეს უპირისპირდება, ზედაპირულობისა და პროფანულობის (resp. ეგზოტერულობის) გამომხატველია, რაც შინაგანისა და გარეგანი უნივერსალური დაპირისპირების კერძო სახეს წარმოადგენს, როგორც, მაგალითისთვის, საღვთო მწერლობა versus გარეშე მწერლობა.

3 გავიხსენოთ ვაჟა-ფშაველას „სიმღერიდან“ ეს სტრიქონები: „მთას ვიყავ, მწვერვალზე ვიდგე, თვალწინ მეფინა ქვეყანა...“ მთის სხვა ასპექტებზე ვაჟა-ფშაველას პოეზიაში იხ. ჩემი ესე „ვაჟას მთა და ბარი“ (ზ. კიკნაძე, ცეცხლი და ბურუსი, 2015).

რიობის ორი თანამიმდევარი მდგომარეობა – მდგომარეობა ჭეშმარიტების ხილვადობისა, როგორც „მთისა“, და მდგომარეობა ჭეშმარიტების დაფარულობისა, როგორც ნისლისა, „გამოქვაბულისა“. მაგრამ ისე არ უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს ჭეშმარიტება რეალურად ინაცვლებდეს ადგილს. არა, ის კვლავ ჰგვიყვამის იქ, სადაც ეგო. მთა სიმბოლურად გამოხატავს ადამიანის ცნობიერების ყოვლისმომცველობას, „გამოქვაბული“ კი – მისი შემეცნებითი თვალსაწიერის დავიწროებას, რადგან „მთა“ მაღალია, „გამოქვაბული“ კი – ვიწრო, თუმცა ღრმა. *სიღრმე* აქ *სივიწროვის* კომპენსაციაა, რაც ხსნის ამ უკანასკნელის (ვიწროობის) ნეგატიურ საზრისს და მას პოზიტიური რეალობის რიგში აქცევს. აქ უნდა შეინიშნოს, რომ სულიერი მნიშვნელობით „სიმაღლე“ და „სიღრმე“ თითქოს სინონიმებია, მაგრამ მათ შორის, გარდა იმ განსხვავებისა, რომ სიმაღლე ეთიური კატეგორიის ცნებაა, სიღრმე კი – ინტელექტუალური, კიდევ ის განსხვავებაა, რომ პირველი საყოველთაოა, მეორე – ელიტარული, მხოლოდ რჩეულთათვის შედგენადი სფერო. ეს იმას ნიშნავს, რომ „გამოქვაბულის“ ხანაში, რომელიც მეორეულია და, ამასთანვე, ეზოტერული (შინაგანი), მხოლოდ მცირედნი თუ სწვდებიან ჭეშმარიტებას.⁴ ამ ხანაზე ითქმის, რომ „მრავალნი არიან ჩინებულ და მცირედნი რჩეულ“ (მ. 20:16).⁵ აბსოლუტური „მთის“ ხანაში ჭეშმარიტება ყველასთვის მისაწვდომია, ამდენად არ არსებობს რჩეულობის ცნება და ინსტიტუტი: ყველა რჩეულია და ამავე დროს არავინ არის განსაკუთრებულად რჩეული. რჩეულობა თავს იჩენს მხოლოდ „გამოქვაბულის“ ხანაში. „გამოქვაბულის“ სივიწროვე ჭეშმარიტების მხილველთა ანუ რჩეულთა სიმცირის სიმბოლური მინიშნებაა, ხოლო მისი სიღრმე ამ რჩეულთა შინაგან ხედვასა და გამოცდილებაზე მიგვანიშნებს, ასევე სიბრძნეზე – ჩვენი ენა ხომ სიღრმესა და სიბრძნეს აიგივებს ერთმანეთთან ან ამ უკანასკნელს პირველის ატრიბუტით მოსავეს (მაგ., გამოთქმაში „ღრმა აზრი“, „აზრის სიღრმე“, მაგრამ „ზნეობრივი სიმაღლე“). მთის ეპოქაში სიბრძნე არ არის საჭირო, ყველაფერი ყველასთვის ჩანს და მისაწვდომია; გამოქვაბულის ხანაში ის, რაც მთაზე იხილვებოდა, გამოქვაბულის სიღრმეში სიბრძნის სახეს იღებს: ის ძალისხმევით არის მოსაპოვებელი.

რ. გენონი წერს, რომ ამ მეორეულ პერიოდში, როდესაც ადამიანის შემეცნებითი უნარები ჩამოქვეითებულია, „გამოქვაბული იქცა სულიერი შუაგულის და შემდეგ მის ხატზე შექმნილი საინიციაციო ტაძრების უფრო შესაფერის სიმბოლოდ...“ სულიერმა ცენტრმა მთიდან მის სიღრმეში ანუ გამოქვაბულში გადაინაცვლა, რამაც აღნიშნა ჭეშმარიტებისადმი ადამიანის დამოკიდებულების შეცვლა. ადამიანისათვის ამ ეპოქაში ჭეშმარიტება და საიდუმლო (დაფარულობა) სინონი-

4 პლატონთან შებრუნებით: მღვიმის მკვიდრნი მოჩვენებითი ცოდნის ხალხია, ჭეშმარიტების მოსაპოვებლად გარეთ უნდა გავიდნენ; მღვიმე იდეების სამყაროს საპირისპირო, ჩრდილებს, ცდომილებს ადგილია. თუმცა სიღრმის, როგორც სიბრძნის სათავსოს, იდეა პლატონისთვის უცხო არ უნდა იყოს.

5 ახალ ქართულზე უფრო გასაგებად: „წვეული ბევრია, რჩეული კი – ცოტა“.

მებია, რასაც ვადასტურებთ ახალ აღთქმაში, კერძოდ და განსაკუთრებით, პავლე მოციქულის ეპისტოლეებში (1კორ. 14:2; 15:51 და სხვა).⁶

რამდენადაც ქრისტიანობაში ერთდროულად „მთაც“ და „გამოქვაბულიც“ ჭეშმარიტების ადგილებია, უნდა ვიფიქროთ ამის საფუძველზე, რომ ქრისტიანობამ მოხსნა მათი დაპირისპირება – სახარებაში არის ქვაბი, როგორც ქრისტეს შობის ადგილი, და არის თაბორის მთა, ქრისტეს ღვთიური არსების ჩენის ადგილი. ან ამგვარადაც შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მოციქულები, ვინც „თაბორის ნათელის“ გამოჩინებას შეეწონნენ, თავიანთი შემეცნებითი უნარებით, თავიანთი ფიზიკური და სულიერი ბუნებით „მთის“ დასაბამიერ ხანაში იმყოფებოდნენ (იხ. ფერისცვალების ნატის კომპოზიცია), მათთვის ჭეშმარიტება მთლიანად ხილული იყო, არა იგავურად შეფარული, არამედ უშუალოდ, შიშვლად გადმოცემული. კაცობრიობასთან მიმართებაში, მოციქულნი, განსაკუთრებით სამი მათ შორის (პეტრე, იაკობი და იოანე), რჩეულნი არიან: რაც მათთვის „მთაა“, სხვებისთვის „გამოქვაბულია“ ანუ დაფარულია. ნიშანდობლივია ქრისტიან ასკეტთა ლტოლვა გამოქვაბულებისკენ, სადაც ისინი ეძებენ იმ ჭეშმარიტებას და ნათელს, რომელიც თაბორის მთაზე იხილა სამმა მოციქულმა. შიო მღვიმელის ცხოვრება ამის დადასტურებაა. ასკეტურ მოძრაობაშიც ეს ორი ხანა სულიერებისა – „მთის“ ხანა და „მღვიმის“ ხანა ერთდროულობაშია მოცემული. ეს ორი ხანა თითქოს ნაწილდება განსხვავებული მიდრეკილების ასკეტთა შორის. ერთი მხრივ, თუ ვხედავთ ასკეტს (სახელდობრ, იოანე ზედაზნელს) მთის მწვერვალზე მყოფს, მეორე მხრივ, ვხედავთ სხვა ასკეტს (შიოს) მღვიმეში ჩაღრმავებულს. ორივეგან ასკეტი ერთსა და იმავე ნათელს (ჭეშმარიტებას) ჭვრეტს.⁷

მღვიმე, მთისგან განსხვავებით, უხილავისა და საიდუმლოებრიობის, ან სხვაგვარად: უხილავი საიდუმლოს თუ ჭეშმარიტების და, ამდენად, მიღმურობის ნიშანია.⁸ „მღვიმე წარმოადგენს ყოველი უხილავი პოტენციის სიმბოლოს, რამდენადაც მღვიმე ბნელია და მისი პოტენციების არსი მიუწვდომელია მზეურისათვის“ (Порфирий, О пещере нимф, *Вопросы классической филологии VI*, Изд. Московского университета, 1976, 31). ყველაფერი, რაც მთაზე ხილული იყო, გამოქვაბულის ბნელში უხილავი ხდება. ეს უხილავი ადამიანის ფიზიკური თვალისთვის მიუწვდომელია. გამოქვაბული, მღვიმე, ყოველი ღრმული – საიდუმლოთა გამოხატულებაა და, ყოველივე, რაც მიწაში ხდება, ფიზიკური თვალისათვის დაფარულია. ადამიანი ვერ ხედავს, როგორ კვდება და იხრწნება თესლი, და მის ამ კვდომასა და ხრწნილებაში, მის სახეცვლილებაში, როგორ იბადება ახალი

6 პლატონი პირიქით ფიქრობს: ჭეშმარიტება – $\alpha\lambda\eta\theta\text{-}\epsilon\iota\alpha$ არის ის, რაც და-უ-ფარავია, გამოაშკარავებულია.....

7 და ვხედავთ კიდევ სხვას – დავითს უდაბნოში, საიდანაც წარმოდგება მისი ზედწოდება გარეჯელი (გარეთ სჯა, გარეთ მყოფი ასკეტი).

8 ზოგიერთი ვნა ამ სემანტიკას ლექსიკურად გამოხატავს კიდევ. მაგ., ჩინურში მღვიმის აღმნიშვნელი სიტყვა (tong), გარდა ბუნებრივად სიღრმისა, საიდუმლოსა და ტრანსცენდენტულობის იდეას შეიცავს (Eliade Mircea. Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth, Harper Torchbooks, New York, 1965, 58).

სიცოცხლე. ეს პროცესი საიდუმლოებრივია, ის მიწის ჭეშმარიტებაა, რომელსაც საფარველი აქვს გადაფარებული.

თუ მთაზე ასკეტი დაკავშირებულია გარე სინამდვილესთან, ხილულთან, მღვიმე არის ის ადგილი, სადაც ის სრულიად ემიჯნება გარესამყაროს და მთლიანად შინაგანის განზომილებაში გადადის. აქ მთის ჰაერი აღარ ისუნთქება, აქ სხვა ჰაერია. მღვიმე არა მხოლოდ სიღრმის, არამედ დაფარულის და, აქედან გამომდინარე, გამოუთქმელი საიდუმლოს გამოხატულებაა. მაქსიმე აღმსარებლის თქმით:

გამოქვაბული არის გონებითი დაფარულობა სიბრძნისა და, ვინც მასში შევა, საიდუმლოდ შეიცნობს ზეგრძნობად ცოდნას, რომელშიც ითქმის ღვთის ყოფნა. ამიტომ ყველა, ვინც დიდი ელიას მსგავსად ჭეშმარიტად ეძიებს ღმერთს [...], გამოქვაბულში დამკვიდრდება, ანუ სიბრძნის დაფარულობაში შევა, როგორც მჭვრეტელი... (წმ. მაქსიმე აღმსარებელი ჭეშმარიტი ცოდნის შესახებ (გამონაკრები), „გზა სამეუფო“, 1996, 23-24).

„მთისა“ და „გამოქვაბულის“ სიმბოლოთა ურთიერთდამოკიდებულება თუ ურთიერთმონაცვლეობა კარგად ჩანს ქრისტიანული ეკლესიის შინაგანი სივრცული სტრუქტურის, სახეცვლილებების მაგალითზე: ადრექრისტიანულ ხანაში, როცა კანკელი ეკლესიაში ჯერ კიდევ არ არსებობდა, მრევლისათვის სრული იყო ხილვადობა იმისა, რაც საკურთხეველში ხდებოდა. შეიძლება ითქვას, რომ საიდუმლო (მისი რიტუალური მხარე) ხილვადი იყო. საკურთხეველის „მთის“ პერიოდი შეცვალა „გამოქვაბულის“ პერიოდმა, როცა მორწმუნეთა თვალწინ აღმართულმა კანკელმა, რომელმაც საკურთხეველს „გამოქვაბულის“ სახე მისცა, დაფარა მათ თვალთაგან ყველაფერი, რაც საკურთხეველში ხდება. კანკელი აღიმართა ნიშნად იმისა, რომ საიდუმლო ამიერიდან მხოლოდ რჩეულთათვის არის მისაწვდომი. მათთვის, ვისი მზერაც ვერ აღწევს კანკელს მიღმა, ვერ სწვდება იქ აღსრულებულ საიდუმლოს, როგორც ლიტურგიულ ქმედებას, საიდუმლოებრივი „ნისლი“ ფარავს. ის, ვინც კანკელს მიღმაა, მოსეა, რომელიც დგას ამ ნისლში და უფალს ესაუბრება.

როგორც დავინახეთ, განვითარების დიდ ციკლში (რ. გენონის ტერმინით) არსებული კანონზომიერება შეიძლება გამოვლინდეს ნებისმიერი კერძო კულტურის სხვადასხვა დონის ფარგლებში, თუმცა ისიც აღსანიშნავია, რომ მისი დადასტურება, თუკი ტრადიცია რაღაც მიზეზთა გამო ჩამკვდარია ან გადაგვარებული, შეუძლებელი ხდება. არ უნდა იყოს საკვირველი, რომ ძველინდური მაღალი სულიერების მქონე კულტურაში წერილობით შემონახული ტრადიცია გავუტოლოთ ჩვენი ხანის სრულიად უჩინარი, უდამწერლობო სუბეთნოსის რელიგიურ ტრადიციას. ჩვენ ვგულისხმობთ ხევსურულ ანდრეზებს, ზეპირსიტყვიერ ტექსტებს, რომელთაც ჩვენამდე შეურყვნელი სიცხადით მოაქვს ის შინაარსი, რაზეც ზემოთ იყო საუბარი. „მთა“ და „გამოქვაბული“ (და სემანტიკურად მასთან გათანაბრებული რეალობები) მყარად ზის იმ ანდრეზებში, რომლებიც შეიცავენ მითითებას ჭეშმარიტების პერიოდულ გამოცხადებებზე და მათ პერიოდულ დაფარულობაზე.

ანდრეზებში, რომლებიც ხევსურეთის საყმოების საკრალურ წარსულზე მოგვითხრობენ, მთავარი ყურადღება ჰიეროფანიებს ანუ წმინდის, სიწმინდეთა, გამოცხადებებს ექცევა. გამოცხადება, როგორც წესი, ხდება მთის მწვერვალზე და გამოცხადების საგანი მიწის სიღრმეში გადაინაცვლებს. აქ არის ანალოგია: ორ ასკეტ მამათაგან ერთი – იოანე მთის მწვერვალზეა, მეორე – მღვიმის სიღრმეში; ერთი ზედაზნელია, მეორე – მღვიმელი. სიღრმეში გადაინაცვლებულ, ჩაძირულ სიწმინდეს განძის სახე აქვს მიღებული, ხოლო ის, რასაც ჩვეულებრივ განძს ვუწოდებთ, არ შეიძლება ზედაპირზე, თუნდაც უმაღლეს მწვერვალზე იდოს. ის სიღრმეში უნდა იყოს ჩაფლული.

ფშავის საზოგადოებებში (საყმოებში) შემონახულია ხსოვნა „მთაწმინდებზე“, რომლებიც ინახავენ ქრისტიანობის პირველდამამკვიდრებელ ბერთა სასწაულებრივი არსებობის კვალს. მთაწმინდა ასახავს იმ პერიოდს, რომელიც გამოხატულია მითოლოგიით – „საჩალეს სვეტად ჩამოსული“ (ანუ: საჩალის მთის წვერზე გამოცხადებული). ამკარაა, რომ ბერების ხანა ისეთსავე ურთიერთობაშია ჯვარხატების აქტუალურ ხანასთან, როგორც მთა – გამოქვაბულთან. ამავე დროს, ეს ხსოვნა გამოხატულებაა იმ რელიგიური შეგნებისა, რომელიც „მთაწმინდის“ საკრალურ წარსულში ჯვართა თაყვანისცემის (შდრ. XIII ს-ის ცნობა „ფხოველნი ჯუარის მსახურნი არიან...“) დასაბამს ხედავს.

ანდრეზის თანახმად, ჯვარ-ხატთა კულტის გენეზისის პირველი ჰიეროფანიები (ჯვარჩენები) მაღალ მწვერვალებთან არის დაკავშირებული. ერთ-ერთი მათგანი გვამცნობს, რომ მორიგე ღმერთმა გერგეტის მთაზე ჩამოუშვა ღვთისშვილნი და იქ დაასახლა თავ-თავიანთ წილხვედრილ საყმოებში გასანაწილებლად. მაგრამ გერგეტზე არის გამოქვაბულიც, რომელიც ასევე ღვთისშვილთა სამყოფელია, რომლის წიაღში შეღწევა მხოლოდ ჯვარ-ხატთა რჩეულების ხვედრია. ამიტომაც ყოველი საიდუმლო, რასაც გამოქვაბული ინახავს, ამ რჩეულთა გამოცდილების შინაარსს შეადგენს და მათი პირით არის გაცხადებული.

ვახუშტი ბატონიშვილის „აღწერა სამეფოსა საქართველოსი“ შეიცავს ჩვენს თემისთვის მეტად მნიშვნელოვან ცნობას, რომელსაც მისი ზოგადი თვალსაზრისით მნიშვნელოვნობისთვის კვლავ ვიმოწმებთ:

მყინვარის კლდესა შინა არიან ქუაბნი, გამოკუთეილნი ფრიად მაღალსა და უწოდებენ ბეთლემსა. გარნა საჭიროდ ასავალი არს, რამეთუ არს ჯაჭვი რკინისა, გარდმოკიდებული ქუაბიდან, და მით აღვლენ. იტყვიან უფლის აკვანსა მუნ და აბრაჰამის კარავსა, მდგომსა უსუეტოდ, უსაბლოდ. და სწუათაცა საკვირველთა იტყვიან, არამედ მე ვღუმებ (ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა (საქართველოს გეოგრაფია), თბ., 1941, 67).⁹

„ბეთლემის გამოქვაბული“ იმ პერიოდს ეკუთვნის, როცა ჯვრის ჭეშმარიტება საყოველთაოდ სახილველი მთიდან, გერგეტიდან, სიღრმეშია გაუჩინარებული, რათა მხოლოდ რჩეულთა მცირე რიცხვისათვის დარჩეს მისაწვდომი. ხევსურუ-

9 ვფიქრობ, კომენტარების გარეშეც გასაგებია, თუ რას წარმოადგენს ის სიწმინდენი, რომელთაც ბეთლემის გამოქვაბული ინახავს.

ლი ანდრეზით, გახუა მეგრელაურმა, გუდანის ჯვრის მსახურმა (მკადრემ), ერთადერთმა საყმოში იხილა „ბეთლემის სახლის“ შიგთავსი. იხილა ოქროს აკვანი ყრმითურთ, რომელსაც მტრედები არწევდნენ და იფქლის მარცვლებით კვებადნენ. აქვე იხილა მან ფუტკრებივით მორიალე უამრავი ჯვარ-ხატი, რომელთაგან ერთ-ერთი მტრედის სახით გუდანამდე წაუძღვა მას, რათა გუდანის ჯვრის ბელლის სიღრმეში დამკვიდრებულიყო და გარეშე თვალს მიფარებოდა. ამრიგად, თუ გავყვებით ჯვრის (ღვთისშვილის) გზას, დავინახავთ, რომ ის იწყება გერგეტის მთაზე საყოველთაო ხილვადობის მდგომარეობიდან და მთავრდება ბელლის სიღრმეში გაუჩინარებით.

თუ ინდური ტერმინოლოგიით ვილაპარაკებთ, ჯვარი გაივლის სატმა-მუგას (სრული ჭეშმარიტების) პერიოდს და შედის კალი-მუგაში („ბნელ ხანაში“), როცა ის საფარველდადებულია ანუ ბნელში (კალი) მყოფია, როგორც საიდუმლო, და მხოლოდ მის მკადრეთა თვალისათვის არის სახილველი. ძალზე მკაფიოდ ეს გადანაცვლება საყოველთაო ხილვადობიდან დაფარულისკენ გადმოცემულია ხევსურეთის ერთ-ერთი საყმოს – უკანხადუს ანდრეზში. უკანხადუს სამების საყმოს ამგვარად ესახება მათი საკრალური წარსულის სახე, რომელიც ტიპური უნდა იყოს ყოველი საყმოს წარსულისთვის. ცროლის მთაზე, სამების ხატის პირველ დაარსების ანუ პირველი ჰიეროფანიის ადგილზე, თოვლიან ზამთარში ახალი წლის წინა ღამით გასათევად ასული მლოცველი სასწაულის მოწმე ხდებოდა: საკლავის ხორცი თოვლზე უცეცხლოდ იხარშება, სანთელი მისი პატრონის სიწმინდის წყალობით თავისთავად ენთება. „ისეთ თბილ ყოფილისავ, რო მთელ ღამესავ ოფლ გადასდიოდისავ. ხელ მიგებლათავ, ქვაიც თბილ იყვისაო-დ’მიწაიცავ“ (ზ. კიკნაძე, ანდრეზები: აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის რელიგიურ-მითოლოგიური გადმოცემები, 2009, 79). ამ დროს სიწმინდეს ფიზიკური, ხელშესახები გამოხატულება აქვს. საყმო სიწმინდეს განიცდის გრძობის ორგანოებით, რადგან თავად სიწმინდე ნივთიერია, შეგრძნებადია. სიწმინდის შეცნობა არ მოითხოვდა ადამიანისგან განსაკუთრებულ, მეტაფიზიკურ უნარს. ეს გამოცდილება საყოველთაო იყო, რაკი სიწმინდეც საყოველთაო იყო და არა მხოლოდ რჩეულთა ხვედრი. როცა ცროლის წვერზე საყმოს თვალწინ ღვთისშვილი გამოჩნდებოდა (ჰიეროფანია), გვამცნობს ანდრეზი, იქაურობას ნათელი ეფინებოდა. და ამ ნათელში იმყოფებოდა მთელი საყმო. მაგრამ საყმოში თანდათან იკლო რწმენამ და სიწმინდე და ღვთისშვილიც „თანთან ახდ“ (გაუჩინარდა). ამის შემდეგ არც საკლავი მოხარშულა უცეცხლოდ და არც სანთელი დანთებულა თავისთავად. ზამთარი შემოვიდა ცროლის წვერზე მთელი თავისი ძალით და ასე დაედო საფარველი წმინდა სინამდვილეს.¹⁰

მანგია მონადირე სიზმარში¹¹ აღმოჩნდება მისთვის აკრძალულ ადგილას, ჯვრის დარბაზში, სადაც მხოლოდ ჯვრის ხელკაცებს შეესვლებათ. ყველას მზე-

10 სინამდვილის ანალოგიურ ტრანსფორმაციაზე მოგვითხრობს თამარის ანდრეზიც.

11 სიზმარი, როგორც შიგნითა სინამდვილე საპირისპიროდ გარესი ანუ ცხადისა, შეესა-

რისთვის საფარველდადებული დარბაზის შიდარეალობა ამ მონადირისთვის მი-საწევლომი ხდება, რადგან ის შიდაში, როგორც სიზმარია, იმყოფება.

ცროლის ანდრეზში სემანტიკურად ერთმნიშვნელოვანია წყვილები, ერთი მხრივ, მთა და სიცხადე, მეორე მხრივ, მღვიმე და სიზმარი. მთა თუ სიფხიზლის ადგილია, სადაც მლოცველმა უნდა იფხიზლოს, რადგან პირისპირ დგას სასწაულ-თან, მღვიმე, როგორც ღამე, ძილის ადგილი და დროა, თუმცა დროის განზომი-ლება მღვიმეს არ ახასიათებს, განსხვავებით მთისგან, იქ დრო არ გადის: არ არის არც გუშინ, არც დღეს, არც ხვალ, თუმცა უფრო სწორი იქნება, თუ ვიტყვით, რომ მღვიმეში განხორციელებულია განუწყვეტელი დღეს („დღე დღესინდელი“), მარა-დიული ახლა, მუდმივი ჟამი ესე და, ამდენად, მღვიმეში მყოფი მარადიულობის განცდაშია, როცა მის თვალწინ ყველაფერი ერთბაშად არის წარმოდგენილი. თა-ვად ენა ინახავს თავის სემანტიკაში სიბნელისა და მარადიულობის თანაარსობას: სა-უკუნ-ე და უკუნ-ეთ სივრცობრივ-დროჟამულად გამოხატავენ იმ რეალობას, რომლითაც გამოქვაბულია სახვე. მეორე მხრივ, თუ მთა ხმეირია, მღვიმე დუმი-ლის საუფლოა; ამოდ არ ამბობს ვახუშტი ბეთლემის ქვაბის აღწერის ბოლოს: „სხუათაცა საკვირველთა იტყვიან, არამედ მე ვდუმებ“. „საკვირველი“, რომელიც ამ ტექსტში და კონტექსტში საიდუმლოს სინონიმია, დუმილს მოითხოვს. ენა, ყოველ შემთხვევაში ქართული, ეტიმოლოგიურად გამოხატავს ამ ასპექტს. საიდუმლოს ბუნება რომ დუმილია (და დუმილშია), თავად ამ ორის სიტყვის საერთო სემანტი-კა აცხადებს: საი-დუმ-ლოა ის, რაც სა-დუმ-ილოა. ეს ის რეალობაა, რაზეც დუმან. „მე ვდუმებ“ იმიტომ, რომ საიდუმლოა. საიდუმლოს დუმილის საფარველი ადევს. ეს არის სწორედ იდუმალეობა, რომელიც მთას, როგორც უსაფარველოს (რომ არ ვთქვათ, საფარველახდილს), არ გააჩნია. სხვა კუთხით, როგორც რ. გენონი ამბობს, „საიდუმლო გამოუთქმელია და მისი მხოლოდ ჭვრეტაა შესაძლებელი“. მაგრამ – ჭვრეტა როგორი თვალით?

გამოქვაბული უხმაურო, მდუმარე (ამიტომაც ი-დუმ-ალი) სიზმრების საუფ-ლოა; დახურულობის ნიშნით სიზმარი და მღვიმე ჰომოგენურია; როგორც სიზმა-რია უხილავი ფიზიკური თვალისთვის, ასევე უხილავია მღვიმის სიბნელე, მაგრამ სიზმარში იხსნება სულიერი (შინაგანი) თვალი, რომელიც შეაძლებინებს იქ მოხ-ვედრილს, იხილოს მისი შიგთავსი, ის რეალობა, რომელიც გარეთ, მთაზე ყვე-ლასთვის იხილვებოდა; მღვიმეში შენახულ-დაფარული და სიზმარში ნახილვები რეალობა მხოლოდ ერთეულების ხვედრია; როგორც სიზმარია რჩეულთა საკუთ-რება და მასში სხვა ვინმე, დამსიზმრებლის (სიზმრის პატრონის) გარდა, ვერავინ შედის, ასევეა მღვიმე, დარბაზი და, ბოლოს, ბელელი, რომელსაც (მის შიგთავსს) ასევე დაფარულის, უხილავის სტატუსი აქვს.

სიწმინდეთა ჩენა-დაფარვის მონაცვლეობა კარგად ჩანს მითოლოგიურ ფრა-ზაში, რომელიც თუმცა ერთ კონკრეტულ ხატს მიემართება, მაგრამ მისი ზოგა-დობა აშკარაა: „საჩალეს სვეტად ჩამოსული, სამკიბალს შუქის დამკრავი“, სადაც საჩალე მალალი მთაა, სამკიბალი კი – სოფლის ადგილი. მითოლოგმა გვეუბნება,

ბამება გამოქვაბულს, დაფარულს, სადაც სატმა-მუგას მომდევნო ეპოქაში ხდება შე-საძლებელი ჭეშმარიტი სინამდვილის ხილვა.

რომ ჯვარჩენა მთაზე მოხდა, მაგრამ ჯვარმა საბოლოოდ ბარში, სამკიბალში და-
ივანა. საჩაღე სოფელ ჩირდილს დაჰყურებს თავს, სამკიბალში კი, სადაც დარბაზი
და ბელელია, ჯვარია დაარსებული, იგი მთის ანტიპოდად – გამოქვაბულად უნდა
ვიგულოთ. ასევე, მათურის მთავარანგელოზი საყაჭის წვერზე გამოჩნდა, მაგრამ
აქედან გაფრენილა და სადღაც კვრივებში ჩამარხულა.

დღესასწაული – დაფარულის მანიფესტაცია

მთისა და გამოქვაბულის მითოლოგემა თუ სიმბოლიკა თავს იჩენს არა მხო-
ლოდ ჩენილი სიწმინდის (ჯვრის) მსვლელობაში მისი საბოლოო დამკვიდრების
ადგილამდე, არამედ დღესასწაულისა და უქმის მონაცვლეობაში. დღესასწაული
უნდა განვიხილოთ, როგორც ჯვარ-ხატების სიწმინდეთა მანიფესტაციის პე-
რიოდი, როდესაც, ამ ჟამამდე საგანგებო ადგილას დაფარულნი, ისინი საყმოს
ფიზიკური თვალთ სახილველნი ხდებიან. დღესასწაულთა შორის პერიოდებში
ისინი უქმად მყოფობენ საგანგებო სამალავებში, რომელთა არსებობა მხოლოდ
მეგანძურებისთვის არის ცნობილი. დღესასწაული, როგორც დაფარულის გამოც-
ხადება, შინაგანის დღის სინათლეზე ყველას მონაწილეობისთვის გამომზეურება
ერთი საყოველთაო უნივერსალური პრინციპის კერძო სახეა. საერთო სახალხო
ქმედება – ლიტურგია თავისი ბუნებით საიდუმლოებრივია, მისტერიულია იმ აზ-
რით, რომ იგი შეიცავს საიდუმლოს, რომლის გამოცხადება *ამ ჟამს* და *ამ ადგი-
ლას* ხდება, არა ყოველთვის და ყველგან. ეს ჟამი და ეს ადგილი საიდუმლოებრი-
ვია, ამდენადვე წმინდაა; თუმცა მისი მანიფესტაცია ხდება, მაგრამ პარადოქსუ-
ლად საიდუმლო საიდუმლოდვე რჩება, მიუხედავად იმისა, რომ ჯვრის თას-განძი
ყველასთვის ხილულია და მათი საშუალებით ხდება, რაც დღესასწაულზე ხდება.
დღესასწაულზე ჩენილ თას-განძს სიწმინდეს ანიჭებს სამალავიდან გამოყოლილი
ტრანსცენდენტულობა. წმინდა საგანი ერთსა და იმავე დროს *აქაც* არის და *იქაც*.
ეს ორჭოფულობა მანიფესტაციასა და დაფარულობას შორის თან სდევს დღესას-
წაულის ჟამს. საყმო ხედავს ჯვრის ნიშნებს, მაგრამ მანვე უწყის, რომ ისინი სა-
იდუმლოებრივნი არიან და მხოლოდ დროებით იმყოფებიან მათ თვალსაწიერში,
ამ ნიშანთა, როგორც სიწმინდეთა, ბუნება დაფარულობა და მიუწვდომლობაა,
რასაც მხოლოდ განსაზღვრული (შეზღუდული) დროით ეხდება საფარველი. და-
ფარულში მყოფი და დღის სინათლეზე, ყველას სახილველად გამოტანილი საგ-
ნები სიწმინდის ხარისხით არსებითად არ განსხვავდება, მაგრამ *გასაჯაროება*
პროფანაციის საფრთხეს უქმნის მათ, რისგანაც ისინი სამალავებში საიმედოდ
დაცულნი არიან. დაცულობა და დაუცველობა – მათი მდგომარეობის ორი, ერთ-
მანეთის მონაცვლე მხარეა. ერთი მხრივ, თუ ჯვრის საგნები თავიანთი ფუნქციის
მაქსიმუმს ახორციელებენ დღესასწაულზე, რაც ყველაზე უკეთ თასის, კერძოდ,
სახუცო კოჭობის, მაგალითზე ჩანს, სამალავის დაფარულობაში, სადაც მათ შეწ-
ყვეტილი აქვთ ფუნქციობა, ანუ სრული უქმობის მდგომარეობაში იმყოფებიან,
მათი, როგორც ჯვრის ნივთის, სტატუსი სწორედ ამ *უქმობის* გამო გაცილებით
მაღალია – აქ ისინი დაცვილინი არიან დღესასწაულისთვის აუცილებელი პრაგ-
მატიზმისგან, გამოხატავენ რა ჯვრის, როგორც აბსოლუტური სიწმინდის, სახეს,

რომელიც გარეშე თვალისგან დაფარული უნდა იყოს. მათი დაყოვნება მზის სინათლეზე თუნდაც მცირე დროით დღესასწაულის დასრულების შემდეგ პროფანაციის საფრთხეს შეიცავს. ფარულობა ამ საგნების კონსტიტუტიური თვისებაა, რამდენადაც ისინი ჯვრის მეტაფიზიკურ სახეს გამოხატავენ, რაც თავისთავად ფიზიკური თვალისთვის მიუწვდომელია. ამრიგად, ფილოსოფიური ენით რომ გამოვხატოთ ვითარება, ჯვრის სიწმინდე (წმინდა საგნები, თას-განძი), როგორც საგნები, ორგვარ მდგომარეობაში იმყოფება: თავისთვის და თავისთავად. ერთი მისი ნამდვილი სახეა, მეორე ის სახე, რომელსაც დღესასწაულზე ხედავს მლოცველი.

შესაძლებელია, საიდუმლო სამალავი, როგორც გარეშეთა ხელყოფისა და მზერისგან განრიდებული ადგილი, რომელიც აქტუალურ დროში ყველა ჯვარს აქვს, ჯვარ-ხატთა თაყვანისცემის დეკადანსში გახშირებული მპარაობის მიზეზით იყოს წარმოშობილი, მაინც უნდა ვიფიქროთ, რომ მისი იდეა პირველადია და ბუნებითად ახლავს თას-განძიდ წოდებულ ამ საგნებს. ოღონდ თუ მანამდე თას-განძი ხატში საყმოს წინაშე მსახურების შესრულების შემდეგ დარბაზის სიღრმეში გადაინაცვლებდა, რათა საყოველთაო ხილვადობა დაფარულობით შეცვალილიყო, ანუ ხილვის მდგომარეობიდან ფარულ მდგომარეობაში გადასულიყო, სიმბოლურად დაბრუნებოდა თავის მეტაფიზიკურ სახეს, მპარაობის ხანაში დარბაზს, რომლის ადგილსამყოფელი ყველასთვის ცნობილია, ცვლის ყველასათვის, გარდა ორი მეგანძურისა, უცნობი, ხელყოფისგან მიუწვდომელი სამალავი. დარბაზის საკრალურ სივრცეში დაცული თას-განძი გარიდებულია ხელყოფას, როგორც პროფანაციას, ხოლო სამალავში გადამალული – ხელყოფას, როგორც ქურდობას.

ფშავ-ხევსურულ ანდრეზებში ბელელი, რომელიც ყოველი ჯვარ-ხატის აუცილებელი ნაგებობაა და თავისი საკრალიზმით დარბაზს უტოლდება („ბელელი ესხდეს უფროსნი, ვინც უწინდელნი ბერნია“), სამალავისა და გამოქვაბულის ნიშნებს ატარებს. რაკი შინაგანის ხილვა ჯვრის მკადრეთა გამოცდილების არსებითი ნაწილია, გამოცდილება კი ყოველთვის შინაგანია და მისი სიმბოლური გამოხატულება გამოქვაბულის სახეს იძენს. ჯვარი თავის მკადრეს მიუძღვება გამოქვაბულში, რომლისკენაც გზა ბელელზე გადის და სადაც განძის სახით ჯვრის სიწმინდეა დაცული. თუმცა ეს ბელელი განსაკუთრებულია, მას პირდაპირი ფუნქცია დაკარგული აქვს, მაგრამ მას საკრალიზმი არა თუ შენარჩუნებული, არამედ, როგორც ყოველ ნანგრევს, გაძლიერებული აქვს. დიდი ხნის მიტოვებული ნაგებობა, რომელსაც მისია ამოეწურა და უკვე ნანგრევია, სხვა სტატუსში გადაინაცვლებს, რომელსაც სახელიც არა აქვს. მას მაინც ბელლის სახელი შერჩა. ამ სახეცვლილი ბელლის ანდრეზი მკადრის გამოცდილების, მისი ერთგვარი ინიციაციის კონტექსტში მოვიყვანეთ, ახლაც მოგვყავს ეს ტექსტები განსხვავებული ასპექტით მათ გასააზრებლად. ხევსურულმა ზეპირსიტყვიერებამ შემოინახა ორი სხვადასხვა ჯვრის მკადრეთა იდენტური გამოცდილება, სახელდობრ, მათ წილად ხვდათ, ეხილათ ჯვრის სიწმინდეები იმ სახით, რა სახითაც ისინი სამალავებში იმყოფებიან ანუ როგორც თავისთვის არიან.

ერთხან უთქომ შიშიაისად კაკმატის ჯვარს, რო წადიო დ'უკანამშავ მამიციადე-
ვო დ' მიაც იქ მაოლაგ. იქავ ერთ საქმეი გვაქვავ გასაკეთებელიო დ'ის გავაკეთა-
თავ. წამასულ შიშიაიო დ' მასულ უკანამშავ. უცდავ აქ ორს დღესა დ' არცად მას-
ვლივ ჯვარი. მესამეს დღეს კელზე მასვლივ ტრედის აღით. უნახავს უკანამშავ-
ლებსაცა დ' მაუყვანავ კვამლის საკლავი, საკლავებ რო დაუხოცავ, შიშიაისად
გაუწევავ წყაროსთავისკე ჯვარს. წყაროსთავ რო მისულან, ერთ ბედელ ყოფილ,
სადაც არვინ არ მიდიოდ. მისულ მფრინავ ხატი დ' მიხყოლივ, შასულ ხატ-ბედ-
ლის ნანგრევშია დ' შახყოლივ შიშიაიც. იქავ ერთ დიდ სიპ იდვაო, ჯვარმა საით
დამიყენავ, რო ეგ სიპ ახტადევ. აუქდავ სიპი დ' ერთ ქვავ ამაჩენილ, ოქრო-ვერც-
ხლით სავსე. ზედავ ერთ კბო იწვავ ყვითელიო დ' აბოზინებდავ წითელ თვალ-
თავ. შიშიას რო კბო უნახავ, დაშინებულა დ' გონთ ახტლივ. გონთ რო ამავედივ,
გამევეყვანევ მშავლებსაო, წყა ლს მასხემდესავ. მემრ აღარც ვინ მიხკარებევ ამ
ბედელს... (ზ. კიკნაძე, ანდრეზები, №19)

არსებითად იმასვე გადმოგვცემს ტრადიცია ლექოკელ ხუცეს ომაზე
(იგივე, №63).

გამოქვავულის შიგთავსი რომ იდუმალეხასთან არის ასოცირებული, ხალ-
ხის ყოველდღიური ცნობიერების დონეზეც ცნობილია; ასევე არ არის უჩვეულო
მოლოდინი, რომ გამოქვავული რაღაც გადამალულ განძს ინახავს თავის წილ-
ში. განძის ძიება ან შემთხვევით წაწყდომა ხალხურ გადმოცემებში საკმაოდ
თემატიზებულია და ყველგან, სადაც კი აღმოჩნდება, გამოქვავული ფიგური-
რებს. მისი დამმარხველის ვინაობა და დამარხვის მოტივი ხშირ შემთხვევაში
ბურუსით არის მოცული ან, თუ დასახელებულია, როგორც ყოველი ხალხური
ეტიმოლოგია, ისიც სინამდვილეს არ ასახავს. ბურუსიანობა, როგორც წესი,
თან ახლავს განძის მითოლოგიას – ეს მისი ბუნებრივი შემადგენელია. ზემოთ
მოყვანილი ორი ტექსტი არ ასახელებს განძის შენახვის ვითარებას და მოტივს,
რაც იმის მიმანიშნებელია, რომ იგი ამ სიღრმეებში დაუსაბამოდ არსებულად
არის წარმოდგენილი, ყოველ შემთხვევაში, იმ დროიდან, როცა ჯვარი დაარს-
და, ჯვრის დაარსება კი წინარეანდრეზულ ხანას მიეწერება, რომლის ხსოვნა
საყმოს არ გააჩნია. ჯვარი და განძი ერთმანეთის თანადროულნი ან თანამარა-
დიულნი არიან. ჯვარს მუდამ ახლავს თავისი ატრიბუტები, მათ შორის, განძი
(საყმოს ენაზე თას-განძად წოდებული) და ამიტომ არის, რომ განძის ელემენტე-
ბი (თასი, ჯვარი, შიბი) ჯვრის მანიფესტაციის ნიშნებია როგორც პირველდარ-
სებისას, ასევე დღესასწაულის დროს. ჯვარი თავის თავს მათი საშუალებით
აჩენს, ამიტომაც განძისადმი მიმართული პატივი თავად ჯვარამდე, უსხეულო
არსებამდე, აღწევს. თუ ზემოთ მოყვანილი ორი ანალოგიური სიუჟეტი უკვე
არჩეული მკადრის (ჯვრის ხელკაცის, რწმუნებულის) ინიციაციას გადმოგვ-
ცემს, სახელდობრ, თუ როგორ, რა საშუალებით ეცნობა იგი ამ ოქრო-ვერცხლ-
ში განივთებულ ჯვრის საიდუმლოს, ცროლის ანდრეზში საიდუმლოს მხილველი
არის არა მკადრე, არამედ მონადირე, ისეთივე „მონადირე ხელოვანი“, როგო-
რიც ფარნავაზი იყო. თუ შიშია და ომა ჯვარს თავისი ინიციატივით მიჰყავს
„განძთა ქვავში“, მანგია მონადირე და ფარნავაზი შემთხვევით აღმოჩნდებიან

მის წინაშე. ფარნავაზს, როგორც განგებით ქვეყნის პატრონად განწესებულს, ჰყოფნის კადნიერება მასში შესასვლელად და, ამ ტიპის ანდრეზის ლოგიკით, იქიდან ხელცარიელი არ უნდა გამოვიდეს. მონადირე მანგიას შემდგომი ბედი არ ვიცით, მაგრამ უნდა ვივარაუდოთ, რომ იგი ჯვრის მსახური ხდება, როგორც ბევრი სხვა მონადირე, რომლებიც თუ გამოქვაბულში არა, სანადირო ადგილებში აღმოაჩენენ სხვადასხვა აღით მანიფესტირებულ ჯვარს, რათა სოფელში ჩამოუძღვნენ და ახალ სალოცავს მისცენ დასაბამი.



სწორფრობა ხევისურეთში¹

„სწორფრობა ხთვის გაჩენილ ას“
(ხალხური ანდრეზი)

„სწორფრობა ღერძი ას
ხევისურთ ცხოვრებისაი“
(ნათელა ბალიაური)

კაცობრიობა, ერი, საზოგადოება, პიროვნული ყოფა – აი ეს საფეხურები, სადაც ადამიანს უხდება თავის უნართა, თავის შესაძლებლობათა, თავის შინაგანის რეალიზაცია. ადამიანი, სადაც კი უხდება მას ცხოვრება, თუნდაც იყოს მიუვალ მთებსა და უდაბნოს ხრიოკებს შეხიზნული, ყველგან ქმნის თავის გარშემო ადამიანურ – კაცობრიულ სამყაროს, ის ყველგან აღვივებს თავის თავში კაცობრიულ მარცვლებს, რომლებიც ნაყოფს იღებს საზოგადოებრივ ყოფაში, ადამიანურ ურთიერთობებში, ადამიანური კულტურის ყოველ გამოვლენაში – ქცევაში, ფიქრთა წყობაში, ადამიანის საარსებო ფიზიკურ გარემოშიც კი. ამ მხრივ ჩვენთვის ფასეული არა მხოლოდ მსოფლიო ცივილიზაციები, ეს მონუმენტური შენობები, რომლებიც აღიმართა ადამიანთა ერთობლივი ცხოვრებითა და ძალისხმევით, არამედ ცივილიზებული მსოფლიოსთვის უჩინო საზოგადოებანიც, დედამიწის სხვადასხვა კუთხეში, პერიფერიებში გაფანტულნი, რომელთა ხშირ შემთხვევაში კვალიც არ დაუტოვებიათ თავიანთი არსებობისა. მაგრამ ეს უკვალობაც შეიძლება მათი ღირსებაც იყოს, რადგან კვალი მატერიალურია, ეს ხალხი კი სულიერ ღირებულებებს ქმნის.

ყოველი კულტურის ფესვი ადამიანშია და, რაკი ადამიანი, როგორც ასეთი, ერთია, ერთი ადამიანსგან არის წარმომავალი, განსხვავებულ კულტურულ ტრადიციათა ხშირად თვალშისაცემი სიუცხოვე და უჩვეულობა არ უნდა ქმნიდეს პრინციპულ დაბრკოლებას მათი გაგებისა და განცდისათვის. ადამიანს შეუძლია, ყველგან ამოიციოს საკუთარი თავი, განიცადოს ის უცხოც, თავის კულტურაში, თავის ყოველდღიურობაში თუ წეს-ჩვეულებებში გამოუვლენელიც, რომელიც ადამიანურ ურთიერთობათა ახალ გზებს გაუხსნის და ახალ სიღრმეებში ჩაახედებს. ეს ურთიერთობანი, პიროვნებათა შორის ეს დამოკიდებულებანი, სტუმარ-მასპინძლური იქნება მამაკაცთა შორის თუ სასიყვარულო ქალ-ვაჟს შორის, ადამიანის სულის უშუალო გამოვლენაა, როგორც სიმღერა. ეს სულიერი კულტურაა თავისი წმინდა სახით. მის დასადასტურებლად არ უნდა ვეძიოთ მაინცდამაინც

1 პირველად დაიბეჭდა „ქართულ-ევროპული ინსტიტუტის“ ჟურნალ „ივერიაში“ №1, თბილისი-პარიზი, 1992, გვ. 58-66.

რაფინირებული ცივილიზაციის წიაღი. მას შეიძლება მივაკვლიოთ ნებისმიერ კუთხეში დედამიწისა, ერთ თემში, ერთ ჩაკეტილ საზოგადოებაში, რომლის ისტორია შეიძლება ათასწლეულებს არ ითვლიდეს, იქნებ არც ასწლეულებს, არამედ რაღაც მონაკვეთს დროისას, რომელსაც ისტორიაც არ ეთქმის. ბოლოს და ბოლოს, რა უფრო ძვირფასია ჩვენთვის – რომელიმე დიდი ცივილიზაციის, მაგალითისათვის, ფარაონელი ეგვიპტის მწვერვალები თუ უბრალო დიალოგი ადამიანთან, რომელიც გვიყვარს, რომელსაც გულს ვუხსნით, როდესაც განვდიცდით ასეთ სასწაულს? განა სწორფერთან საუბარი დაუსრულებელ დამეში არ გადაწონის მთელ ეგვიპტეს ბაბილონთან ერთად? განა ამ დროს არ გრძნობს კაცი იმ გამოუთქმელ სიღრმეებს, ადამიანის გულის საიდუმლოს, რომლის განცდა, მარტოდენ განცდა, მხოლოდ ასეთ ურთიერთობაში არის შესაძლებელი.

* * *

წინამდებარე წერილი დაიწერა არხოტიონი ხევსური მანდილოსნის ნათელა ბალიაურის (1986-1988) წიგნის „სწორფრობა ხევსურეთში“ (თსუ, 1991) კითხვისას და პირად საუბარში მიღებულ შთაბეჭდილებათა საფუძველზე. ამ უნიკალური წიგნის ხელნაწერი დაცულია საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში სათაურით „სწორფრობა არხოტსა და პირაქეთ ხევსურეთში“. ნ. ბალიაურის ნარკვევები განსაკუთრებულად იმით არის ღირებული, რომ მათში სწორფრობა დანახულია შიგნიდან ამ წეს-ჩვეულების მონაწილისა და თვითგანმცდელის მიერ სწორედ იმ ხანაში, როდესაც იგი მთელი თავისი ცხოველმყოფელობით მოქმედებდა. ნარკვევები იმითაც არის ფასეული, რომ მათი ავტორი აღწერს სწორფრობას არა როგორც თვითკმარ მოვლენას, არამედ როგორც ხევსურთა (კერძოდ, არხოტიანთა და პირაქეთელთა) საყმობის საზოგადოებრივი ურთიერთობების ორგანულ ნაწილს ცოცხალ ყოფაში, ხშირად, კონკრეტული დოკუმენტური ეპიზოდების სახით. სწორფრობის ცხოველმყოფელობის დროინდელი ეს ამბავი, სწორფერ ქალ-ვაჟთა ზოგჯერ ტრაგიზმში გადაზრდილ ურთიერთობას რომ მოგვითხრობენ, უფრო მეტს გვამცნობენ მისი შინაარსისა და ფუნქციის შესახებ, ვიდრე ეს შეიძლება სამეცნიერო გამოკვლვამ მოგვცეს. სწორფრობის მაგალითზე, რაც უნდა მოულოდნელი იყოს, დასტურდება ქალის პიროვნების თავისუფლება საზოგადოებაში, რომ ქალთა სქესი თავის პიროვნულ დამოუკიდებლობას ამ წეს-ჩვეულებაში პოულობს. თუმცა ისიც კარგად ჩანს, რომ სწორფრული ურთიერთობა არ იფარგლება პიროვნებათა ურთიერთობით; საბოლოო ჯამში, იგი პიროვნებასა და საზოგადოებას შორის ურთიერთობაში გადაიზრდება. სწორფერნი პასუხისმგებელნი არიან საზოგადოების წინაშე.

ბოლოს, სწორფრობის წესებისა, აკრძალვათა და მოთხოვნათა მთელი ამ ზნე-ჩვეულებით სისტემის ზერეულად გაცნობაც კი გვარწმუნებს იმ, თითქოსდა უბრა-

ლო, სიტყვების ჭეშმარიტებაში, რომლებიც ნათელა ბალიაურმა ანდაზასავით გამოჭედა: „ხევსურეთში ქალობა არც ადვილ საქმე ას“.

„სწორფრობა ხთის გაჩენილ ას“ – რას გვამცნობს ეს სიტყვები ამ იდუმალე-ბით მოცულ წეს-ჩვეულებაზე, რომლის ჭეშმარიტი არსი თითქმის სრულებით უცნობია ქართველი საზოგადოებისათვის? არც ვიწრო სამეცნიერო წრეებში აფენია მას ნათელი. არავის უცდია შესწავლა, თუმცა ის ქართველი ხალხის თუნდაც ერთ ცალკეულ ტომში განსახიერებელი სულიერი კულტურის განუმორებელი ნაწილია. „სწორფრობა ხთისგან გაჩენილ ას“ – ეს სიტყვები გულისხმობს არა მხოლოდ იმას, რომ სწორფრობას საკრალურობის რაღაც ნიშანი ადევს, რაკი ის ღვთისგან არის, არამედ იმასაც, რომ მისი წარმოშობა საიდუმლოებრივია, რაკი რაც ღვთისგან არის, მისი დასაბამი კაცთათვის მიუწვდომელია. ან იქნებ არც უნდა ვეძებოთ დასაბამი, იქნებ არც გვაქვს მისი ჩხრეკის უფლება.

არსებული ეთნოგრაფიული მასალის სიმწირემ, მოგზაურთა ზერელე აღწერილობებმა, მცდარმა თუ ნაძალადევმა ინტერპრეტაციებმა უკუღმართი წარმოდგენა შეუქმნეს ამ წეს-ჩვეულებებს ქართველი საზოგადოების ცნობიერებაში. არაადეკვატური ნაწარმოების მიზანდასახულობას აშკარად თვითნებურად მისადაგებული სახით მოხვდა იგი მწერლობაში, რამაც თავის დროზე სამართლიანი გულისწყრომა დაიმსახურა ამ წეს-ჩვეულების შინაგანად მცოდნის მხრიდან (მხედველობაშია ალექსი ოჩიაურის გამომამაურება მიხეილ ჯავახიშვილის „თეთრი საყელოს“ იმ პასაჟზე, სადაც მწერალი სწორფრობის სახელწოდებით აღწერს არაარსებულ, წარმოსახვით ჩვეულებას). გავრცელებულ, ტრადიციად ქცეულ წარმოდგენაში სწორფრობის შესახებ სწორედ ისეთი მომენტებია ჩართული, რომლებიც მის ბუნებასთან სრულიად შეუთავსებელია. შეცდომით და ამაოდ ეძებდნენ მასში საკრალური ქორწინების (ეროც ყაიოც) კვალს – სინამდვილეში კი სწორფრობა სავსებით გამორიცხავს ქალ-ვაჟს შორის ხორციელ კავშირს, აკრძალული ზღურბლის გადალახვას. სწორფრულ ურთიერთობაში ჩაბმული ქალ-ვაჟისათვის ეს ზღურბლი ისეთივე ხელშესახებია და მკვეთრი, როგორც ორ სხეულს შორის ჩადებული ორღესული.

სწორფრობის სულიერი, პლატონური და, იქნებ ერთგვარი ასკეტური შინაარსი მისებური გამჭრიახობით ამოიცნო გრ. რობაქიძემ (იხ. მისი „ენგადი“ – „თავისუფლების ტრიბუნა“, 1981, 35; „მნათობი“, 1987, № 8). ამ შთაგონებულ და ამავე დროს დოკუმენტურ აღწერას ისეთი კონკრეტული ცოდნა უდევს საფუძვლად, რომ მკითხველს ექმნება შთაბეჭდილება, თითქოს მწერალი ამ მოთხრობაში, რომელიც პირველი პირით არის გადმოცემული, თავის განსაცდელს პიროვნულ გამოცდილებას აღწერდეს. ენგადი არის ერთი იმ იშვიათ შემთხვევათაგანი მწერლობაში, როცა მწერალი მისთვის უცხო ეგზოტიკურ ფენომენს არ ანაცვლებს თავის მხატვრულ ფანტაზიას. რა შეიტანა მწერალმა საკუთარიდან სწორფრობის აღწერაში? მხოლოდ სხვა თვალი, რომელიც არის, ამავე დროს, „სხვაი ჩემი“ (მისსავე თქმას რომ მივმართოთ) და მხოლოდ იმ მიზნით, რომ რაც შეიძლება ღრმა და მძაფრად

განგვაცდევინოს რიტუალის ხარისხამდე ასული ხალხური წეს-ჩვეულების ეგზისტენციალური სიღრმე და იდუმალება.

მეცნიერება მოვალეა იკვლიოს ამა თუ იმ მოვლენის გენეზისი, მაგრამ სწორფრობის შემთხვევაში, საეჭვოა, რაიმე წარმატება იქნას მიღწეული. მისი დასაბამი ბუნდოვანი რჩება და, თუმცა იგი ათასეულ წლებს არ უნდა ითვლიდეს, მისი ძიების ყოველი ცდა, შეიძლება, განწირულიც კი იყოს. ის ფაქტი, რომ ადგილობრივი ხალხური ტრადიცია აბესალომ და ეთერის უნიკალურ ამბავს უდებს ანდრეზად მის გენეზისს, მრავლისმთქმელია: „სწორფრობა ხთვის გაჩენილი(ა). რაიც კაცნ გაჩენილანავ, იმის მემრივ ქალ-ვაჟს სრუ სდობნივავ ერთუცივ. წინავ უფრო სდობნივას ერთმანეთი, სურულით (სურვილით) ხოცილანავ წინავ კაცნივ, იციან (ამბობენ). ერთად წოლა ქვე არ ყოფილ. ეგერ თუ (რმე) უაზრებდიან ერთუცს. მემრ ღმერთს ათერი დ, აბურსელ (აბესალომი) უნახიან სურვილით დახოცილნი. ამდგარა დ' სურული ქალ-ვაჟისად მაუშორებავ, ირმის რქაზე, თამაქოზედა, ქალის ფარავზე გადაუტანავ...“ ეს, ერთი შეხედვით, გულუბრყვილო ანდრეზი, რომელშიც, შესაძლოა, პლატონური „ნადიმის“ დვრიტა“ მოჩანდეს, საგულისხმოა ამ წეს-ჩვეულების არა წარმოშობის, არამედ არსის გასაგებად (პირუკუ: აბესალომ-ეთერის ტრადიკული სიყვარულის ამბავი სწორფრობის შუქზე ახლებურად წარმოგვიდგება). არათუ წარმოშობა სწორფრობისა, მისი დანიშნულება, მისი ფუნქციაც კი საზოგადოებაში ბოლომდე არ არის ნათელი. ყოველი მისი ახსნა საზოგადოების წევრის მიერ, ეჭვი არ არის, არასწორი იქნება, როგორც ყოველი ხალხური ეტიმოლოგია. თუმცა ადვილი მისახვედრი უნდა იყოს, რომ სწორფრობა რაღაც სხვა, ყოველდღიურობისათვის უჩვეულო ფსიქიკურ და განცდით შრეებს წარმოაჩენს ქალ-ვაჟის ურთიერთობაში. ცხადი უნდა იყოს, რომ სწორფრობა მხოლოდ თავისუფალ საზოგადოებაშია შესაძლებელი, სადაც ფასდება პიროვნების გამორჩეულობა და განუმეორებლობა. ასეთი საზოგადოების წევრი უნდა იყოს თავისთავადი, რაღაც განსაკუთრებულის მატარებელი მკვეთრად გამოხატული ინდივიდუალური თვისებებით აღბეჭდილი, „საინტერესო“ (ჩვენი „დაცემული გამოთქმით“) ბუნების, აღსავსე პირადი და ანდრეზული („ანდრეზიან კაც ას“) ღირსებებით, რომ შეძლოს სწორფრული დიალოგის ღირსეულად ატანა მოპირისპირე სქესთან ფიზიკურ სიახლოვეში. რაოდენ ზერელება ამ ჩვეულების შედარება ძველ საზოგადოებათა ე.წ. ჰეტერიზმთან, ან მით უფრო, საკრალური ქორწინების რიტუალთან. თუ იქ წაშლილია პიროვნების საზღვრები ან თუ ბუნების კანონს არის დამორჩილებული, მის ბორბალზეა დაბმული, როგორც რომელიმე „ღმერთი“ პანთეური რელიგიისა, აქ ისეთი ნიჭია ადამიანში (ქალში თუ ვაჟში), რომელიც მხოლოდ სწორფრობის დროს შეიძლება გამოვლინდეს. სწორფრობა არის სასინჯი ქვა მოყმის დღიანობის გამოსაცდელად. დღიანობა არის მთლიანპიროვნული მზაობა სწორფრული დიალოგისათვის, რომელიც სხვა რა არის, თუ არა განსაცდელი, ცდა, სადაც ადამიანი უნდა გამოიცადოს მოპირდაპირე სქესის წინაშე – შეძლებს თუ არა დიალოგის ატანას სწორფრობისათვის დადგენილ სიმაღლეზე? ხომ არ დაეცემა სიტყვიერად (საუბრის სიწრფელეში) და ხორციელად (ვნების დაოკებაში)? ორ შემთხვევაში

გამოიცდება ყმა, მოყმე, ერთგან საბრძოლო ცდაში სიკვდილის წინაშე, მეორეგან „წოლა-დგომაში“ აკრძალულ ზღურბლზე. იქნებ სწორედ სწორფრულ ცდაში, ასეთი ღამის განსაცდელში უფრო უნდა გამოჩნდეს მოყმის სიმტკიცე, ვიდრე „ველო-ბისას“ ანუ ბრძოლის ველზე, დღის სინათლეზე.

სწორფრულ სიყვარულში მონაწილეობს სქესის შინაგანი, სულიერი მხარე და მხოლოდ აქ, ამ ადამიანურ ყოფა-განსაცდელში, არა სხვაგან სადმე, ხვდებიან ერთმანეთს და ურთიერთობენ ანიმა და ანიმუს, დედრული და მამრული საწყისები, დედაკაცი და მამაკაცი თავიანთი დაწმენდილი ბუნებით. ამ დროს ისინი, ყოველდღიურობას განყენებულნი, იმ დაუსრულებელ ღამეში, მათი შეხვედრის უამს, უთუოდ გაგვახსენებენ რუსთაველის მიჯნურებს, რომლებიც იქმენ „სოფლისა თიობასა“ და სიძვა არ არის მათ შორის.

რუსთველურ მიჯნურობას ხომ თავისი წესი და კანონი აქვს, მისი არსებობის პირობას ხომ მიჯნურის თვისებათა მთელი ერთობლიობა ქმნის. ის, რაც ხვესურულ სწორფრობაში დღიანობად იწოდება, შეიძლება ამოვიკითხოთ გაშლილი სახით „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგში. სადაც პოეტი „მიჯნურთა ზნეობაზე“ ლაპარაკობს და ჩამოთვლის იმ ადამიანურ თვისებებს, რომლებიც აუცილებელია ჭეშმარიტი მიჯნურისათვის. როცა ვეცნობით სწორფრობის ამსახველ ჩანაწერებს, ვრწმუნდებით რომ მიჯნურობა და სწორფრობა ერთ ზნეობაზეა დაფუძნებული. სწორფრობაში, ისევე როგორც მიჯნურობაში, თავის რეალიზაციას პოულობს ისეთი სულიერ-ფსიქოლოგიური თუ განცდითი მხარეები ადამიანისა, რომელთა სრული გამოვლენის ნიადაგი ყველაზე ნაკლებად ცოლქმრული ურთიერთობაა. „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორსაც ხომ უნებურად არ გამორჩენია „მიჯნურთა ზნეობაზე“ მსჯელობისას ისეთი მნიშვნელოვანი სოციალური მოვლენა ორი სქესის ურთიერთობაში, როგორცაა ქორწინება – ბეჭედი ცოლქმრული კავშირისა. მართალია, პოემის გმირები ქორწინდებიან, მაგრამ ეს აქტები, რომლებიც ქორწილებად იწოდება, ესქატოლოგიური მნიშვნელობისაა და გაწმენდილია ყოფით, დროუამული შინაარსისაგან. პოემაში გამართული ეს ქორწილები ყოფისეულ ინსტიტუტად ე.წ. აღორძინების ხანამ გაიაზრა და რამდენიმე თაობის შთამომავლობაც კი შესძინა მის გმირებს. ასეთი გაუგებრობა „ვეფხისტყაოსნისა“, რა თქმა უნდა, საზოგადოების სულიერი კულტურის დაქვეითებით უნდა აიხსნას, რაც ქრისტიანობამ განიცადა იმ ეპოქაში. როდესაც პოემის ავტორი წერდა მიჯნურობაზე, „იგი სხვაა, სიძვა სხვაა, შუა უზის დიდი ზღვარი“, სიძვასთან დაპირისპირებულ ამ იგო-ში ის არ გულისხმობდა ხორციელ კავშირს, თუნდაც კანონიერი ქორწინებით კურთხეულს.

სწორფრობა არა მხოლოდ სიძვას გამოირიცხავს, არამედ მკაცრად კრძალავს საქორწინო კავშირსაც კი სწორფერთა შორის. სხვა ტერმინი, სწორფრობის ბადალი, „დობილ-ძმობილობა“, სწორედ მის ამ არსებით მხარეს წარმოაჩენს და ადასტურებს. ამ აზრით, შეიძლება ითქვას, რომ მრავალ არიან სწორფერნი, ძმობილ-დობილნი კი მცირედნი. სწორფერთა შორის, საზოგადოდ, თუ კიდევ შეიძლება მოხდეს ქორწინება, ამკრძალველი კანონის მთელი სისასტიკე ძმობილ-დობილთა ატყდება თავს. ჩანს, ძმობილ-დობილობა სწორფრული ურთიერთობის მწვერვა-

ლია; ამ მაღალ საფეხურზე დაკრისტალებული ამ წეს-ჩვეულების მთელი არსი. სწორფრობა, რომლის იდეამ ძმობილ-დობილობაში პოვა განსრულება, სიტყვიერი გამოხატულებითაც იმიჯნავს თავს: ამ ურთიერთობაში გაურბიან თქმას „მიყვარხარ“, „მიყვარს“, რომლის საგანი შეიძლება იყოს ყველა და ყველაფერი, გარდა სწორფროსა, რომლისადმი გრძნობის გამოსახატავად ითქმის: „მამწონს“, „მინდ“, თუ ეკითხებიან: „გინდავ? ქვე გინდავ?“ (აქედან „ნანდაური“ – ის, ვინც ვინმესთვის სანდომია, ვინც უნდათ). სიტყვა „სიყვარულს“ ტაბუ აქვს დადებული, „ყვარება“ ცუდი სიტყვაა და მის წარმოთქმას ერიდებიან, მით უფრო, თუ სწორფროულ ურთიერთობაზეა საუბარი. თუმცა კი სწორფრობა სიყვარულის წრფელ გრძნობაზეა დაფუძნებული, რაც ცოლქმრული ურთიერთობისათვის არ არის აუცილებელი. სწორფრობაში შენახულია სიყვარული თავისი წმინდა სახით, როგორც ქალ-ვაჟის ურთიერთობა, რომელიც პიროვნულ საფუძველზე აღმოცენებული და მისით საზრდოობს. ხოლო ქორწინება, ცოლქმრული ურთიერთობა საზოგადოებრივი საქმეა, ის გვარის გაგრძელებას ემსახურება და პიროვნების ინტერესებს უგულვებლყოფს. სწორფრობა უპირისპირდება გვარს პიროვნების გადასარჩენად და შესანარჩუნებლად. სწორფრობა არის გარღვევა გვაროვნობაში პიროვნების სასარგებლოდ, ის არის ოაზისი, რომელიც თავად საზოგადოებამ დაუშვა მდუმარე დასტურით, რომ პიროვნებას, როგორც უნიკალურს, განუმეორებელს, სასუნთქი არე შექმნოდა, არ ჩათრეულიყო ყოვლის გამათანაბრებელ დინებაში. სწორფრობას საზოგადოება მფარველობს, წესებს უწესებს, „არჯულებს“ (კანონიერს ხდის) მას და ზრუნავს კიდევ, რომ ეს წესი და რჯული ყოველგვარი გამონაკლისის გარეშე იქნას დაცული. ნ. ბერდიაევის სიტყვები – „ლეგალური სიყვარული მკვდარი სიყვარულია. ლეგალურობა მხოლოდ ყოველდღიურობისთვის არსებობს, სიყვარული კი სცილდება ყოველდღიურობას. როცა სიყვარული იძირება ყოველდღიურობაში, იგი ცვდება და ქრება...“ – ზედმიწევნით გამოხატავს სწორფრობის ფენომენს, მის საზრისს.

ნდომა-მოწონების, სიყვარულის სწორფროული საფუძველი არათუ უსარგებლოა, სრულიად გამოუსადეგარიც არის ოჯახის მოწყობისათვის. უფრო მეტიც: იქნებ საზიანოც იყოს, რადგან ეს ურთიერთობა განსხვავებულ საწყისზეა აღმოცენებული, სხვა წყაროთი იკვებება, ვიდრე საქორწინო ურთიერთობა. აქ „მზრდელი სიყვარულისა“ პიროვნების სხვა სიღრმეში პოულობს ფესვებს. როდესაც რუსთველი ჭეშმარიტ მიჯნურთა ზნეობის ერთ-ერთ ნიშნად მოცალეობას ასახელებს, რას უნდა გულისხმობდეს იგი ამ ცნებაში, თუ არა თავისუფლებას წუთისოფლის ჭაპანწყვეტისაგან; ნამდვილი მიჯნური და სწორფროერი ის არის, ვისაც მოცალეობა აქვს, ვინც იცლის ნდომა-მოწონებისათვის, ვისაც გადანახული აქვს ერთი საათი მაინც სწორფროული დიალოგის წარსამართად.

სწორფრობისა თუ ძმობილ-დობილობის მიზეზიც და მიზანიც სიყვარულია, თავისი არსით ეს არის ინდივიდუალურ-პიროვნული განცდა, ცოლქმრული ურთიერთობა კი სოციალური მოვალეობაა საყმოს წევრისა, მისი მიზანი საოჯახო მეურნეობისა და ახალი თაობის შექმნაა. ეს აუცილებელი, გარდაუვალი, თითქმის

ფატალური ვალია მოყმისა თუ ქალისა, სიყვარული კი პიროვნების თავისუფლების გამოხატულებაა, რომელიც შეიძლება არც კი ახლდეს ცოლქმრულ კავშირს, არც იყოს მისი მიზეზი და საფუძველი. ასე იყო ყველგან, ტრადიციულ საზოგადოებებში (მთელი ძველი აღთქმის ფონზე უნიკალურია იაკობ-რახილის ცოლქმრობა, რომელიც მხოლოდ სიყვარულზე იყო დაფუძნებული). ეს გამიჯნულობა სიყვარულსა (სწორფრულ „ნდომა-მოწონებისა“) და საგვარეულო ტრადიციით დაკისრებულ მოვალეობას შორის სავსებით გაცნობიერებულია ხევსურულ საზოგადოებაში, როგორც თავისთავად ცხადი რეალობა. „მერე რა, რომ არ მოგწონს, – ეუბნებიან ქალს, რომელსაც არ მოსწონს მისთვის შერჩეული საქმრო, – სწორფერი ხომ არ არის, რომ მოგწონდესო? სიყვარული გინდა, აგერ შენი სწორფერი, იმას მისთხოვდიო... „რას მიუგებს ქალი ამ ირონიულ წინადადებაზე? ქალმა იცის, რომ ეს შეუძლებელია, რომ ისინი თითქოს ერთი სისხლისანი არიან, ერთმანეთის უზვედრენი, როგორც და-ძმანი. „ცოლად ძმას გახყვ, ისიც წოლა-დგომით, სწორფერს. წეს დაარღვივ... არ დაიჭირ არც დედ-მამის ხათრი, არც ჯვარ-ჯვრის კარისაი. თავის სწორფერს ქმრად დაუწყე შახედვნი.“ ცხადია, ეს სხვა რიგის უზვედრელობაა. უზვედრელობა ხომ, ჩვეულებრივ, სისხლ-ხორციით ნათესავთა შორის არის დაწესებული. მაგრამ სწორფერნი? ისინი იქნებ რომელიმე კერძო შემთხვევაში ნათესავებიც იყვნენ ერთმანეთისა, მაგრამ მათ შორის ქორწინება მხოლოდ ამ ნათესაობის გამო არ იკრძალება. მაშ, რა მიზეზით? იქნებ უფრო სწორი იქნება, თუ ვიკითხავთ არა მიზეზს, არამედ მიზანს ამ აკრძალვისა? იქნებ მიზანი მარხავდეს და ამდენადვე ამხელდეს სწორფერობის საიდუმლოს, რაც საბოლოოდ სიყვარულისა და, კიდევ მიღმა, მის სუბსტრატში – პიროვნების საიდუმლოში გვახედებდეს. გრიგოლ რობაქიძე წერს ენგადში: „ეხლა გავიგე საბოლოოდ, რომ ხევსურისათვის სქესი და სიყვარული სხვადასხვა რამაა. ჩემი თანამგზავრი სიტყვაძვირი იყო. ვსდუმდი და ვუცდიდი: მსურდა კიდევ რამ გამეგო მისგან. ბოლოს, როგორც იყო, ჩამოაწვთა მან ორიოდ სიტყვა: „ღვთიურ არს სიყორულ. ხორციელ იგემებ – მოჰკლავ მას. იწვოდ მხოლოდ!“ ჩანს მიზანი ამ აკრძალვისა სიყვარულის შენახვა ყოფილა. სწორფრობა თავისი შემზღუდველი წესებით ინახავს სიყვარულს, იფარავს მას სქესის ძალმომრეობისაგან. „იგი სხვაა, სიძვა სხვაა...“ ადვილი შესაძლებელია, აქ იყოს აბესალომისა და ეთერის ტრაგიკული ურთიერთობის სათავე. როცა ხალხური თქმულება ამბობს, „აბესალომ და ეთერი ღმერთმა შეჰყარა ერთფერიო“, იქნებ ეს ერთფერობა, თუ მას ხევსურული სწორფრობის ბაღლად ჩავთვლით (ერთი სწორი), მათ უზვედრელობას გულისხმობდა და მათ შორის წუთისოფლის წესით ქორწინებას კრძალავდა. ეთერის სნეულება იქნებ ამ აკრძალვის გამოხატულება იყო.

უნდა ვიფიქროთ, რომ სწორფრობისა და ხორციელი ქორწინების დრო-ჟამი სხვადასხვა მდინარებას ეკუთვნის, ისინი არ კვეთს ერთმანეთს, მაგრამ როცა კი გადაკვეთს და ეს ხდება ხოლმე, გადაკვეთა – სწორფერთა შეუღლება – ტრაგიკულად მთავრდება. სწორფრობა, ქალ-ვაჟობა არ უნდა გადაიზარდოს ცოლ-

ქმრობაში, კაც-დიაცობაში, ეს ცოდვია. მათი საზღვრები მკვეთრად უნდა იყოს გამიჯნული.

სწორფერმა იცის, ვაჟმა თუ ქალმა, რომ, ერთხელაც იქნება, და დასრულდება სწორფრობის ხანა, რომ ეს გარდაუვალია, და „ქალ-ვაჟობას“ „კაც-დიაცობის“ წუთისოფელი შეცვლის; რომ სოფლის წესით შეეგებებიან თავის „ბედს“, თავადაც და მისი ძმობილიც. ქალის უანგარო ძმობილ-დობილური ნდომა-მოწონება იქამდე მიდის, რომ იგი საცოლესაც კი ურჩევს სწორფერს, მთელი გულით მოწადინებულია, კარგი ქალი შეხვდეს, მასავით დღიანი. ქალი თავის ძმობილს სხვა ქალებთანაც, ვისაც ღირსეულად მიიჩნევს, დააწვევს სწორფრული „წოლა-დგომის“ წესით. მაგრამ თუ შეიტყო, რომ ამ „წოლა-დგომისას“ ერთურთის ნდომა-მოწონებამ გაიღვიძა მათ შორის, ქალი გაშორდება ძმობილს და ახლა სხვაში ცდილობს თავისი დღიანობის განსხივებას, რათა „სწორფერთაში წილუდები“ არ დარჩეს. ხდება ისიც, რომ ცოლ-ქმრობაშიც („კაც-დიაცობაში“) გაჰყვება ქალ-ვაჟს ერთმანეთის სწორფრული ნდომა. მაგრამ დაქორწინების შემდეგ თუ ვაჟს საზოგადოებისაგან ჩუმი დასტური აქვს სწორფრობის გაგრძელებაზე, – ისე, რომ ხშირად მას ცოლთან დაწოლის დროც აღარ რჩება, – ქალს, რომელსაც სწორფრობას ვერავინ დაუშლის ოჯახში, მთელ საგვარეულოში, ვერავითარი ავტორიტეტი ვერ ათქმევინებს უარს თავის სწორფერზე, გათხოვების შემდეგ ეკრძალება სწორფრული ცხოვრება, „არ შეიძლება“ – ან „ქალვაჟობას“ უნდა დაანებოს თავი ან ქმარი დაანებებს თავს. ბუნებრივია, ხშირია შემთხვევები, როცა ქალს არ ეთმობა სწორფერნი, თავისუფალი სწორფრული რომანტიკული ცხოვრება. უნდა ვიფიქროთ, რომ საზოგადოებაში არსებობენ შობითგანვე სწორფრობის ნიშანდებულნი, რომლებიც ადვილად ვერ დათმობენ ნდომა-მოწონებაზე აგებულ ურთიერთობას. ისინი, თითქოს სწორფრობის კულტს შეწირულნი („სწორფრობა ხთის გაჩენილ ას“), უქორწინებლად განლევენ წუთისოფელს. ამგვარ „შეწირულთა“ წრიდან მოდის კიცხვა-ირონია იმათ მიმართ, ვინც წყვეტს სწორფრულ ურთიერთობებს დაქორწინების შემდეგ. „ცოლისკე დაყმედილ (დამშეული) ყოფილაო“, – იტყვიან მასზე. ისინი უკვე „შინით გამაუვალთა წრეში არიან ჩარიცხულნი“.

სწორფრობა სქესის, თუმცა არა მისი ხორციელი მხარის, საიდუმლოს გახსნაა, შესვლა ამ ურთიერთობაში, ეს ბუნებრივია, მაინც მხოლოდ სქესობრივი მომწიფების ასაკში იწყება. როგორც მაღალი წრის ახლადმოწიფული ქალიშვილი გამოჰყავთ საზოგადოებაში მეჯლისზე და ეს მისი „პირველი მეჯლისია“, ასევე შეჰყავთ სწორფრობაში მოწიფული ხევსური ქალი. ეს თექვსმეტ-ჩვიდმეტი წლის ასაკში ხდება. ვინ არის ის პირი, რომელიც აწყობს ამ პირველ შეხვედრას? ეს ელჩია. „უელჩოდ კაცსთან დაწოლას ქალ როგორ გაიბედავსა?“ – ამბობს ლექსი. მით უფრო, როცა პირველ დაწოლაზე, „ინიციაცურ“ წოლა-დგომაზეა ლაპარაკი. ელჩი აუცილებელი პირია, რადგან ქალ-ვაჟი ერთმანეთისადმი სწორფრულ ნდომას არასოდეს გაამჟღავნებს – არც სიტყვით, არც აშკარა ცქერა-თვალთვალით, არც რაიმე საქციელით. თანშეზრდილი სწორფერნიც კი, ნანდაური ძმობილ-დობილნი, უბრად და უკმეხად არიან საზოგადოებაში, ან თუ ხმის გაცემა იქნა, მხოლოდ კილ-

ვა და ირონია, თუ შეხედვა – მხოლოდ წარბის შეკვრა და კუმჭი მზერა (მაგრამ იქნებ სწორედ ეს ამხელდეს მათ ნდომა-მოწონებას).

ელჩი ადამიანის ბუნების მცნობი უნდა იყოს, უნდა იცნობდეს სასწორფროდ შერჩეული ქალ-ვაჟის ხასიათს, მათ ზნეს და თვისებას, თუ რამდენად შესაფერნი იქნებიან ერთმანეთისათვის, შეიქმნებიან თუ არა ნამდვილი სწორ ფერნი ერთმანეთისა. ელჩი ფსიქოლოგია: ქალ-ვაჟის საუბარში, მკვახე მოპყრობაში საზოგადოების თვალწინ მათი გულისნადები უნდა ამოიკითხოს, რათა შეუცდომლად წარმართოს თავისი საქმიანობა მათ დასასწორფერებლად. ელჩი, ჩვეულებრივ, ყმაწვილი ქალი, თავად უდღეო და უსწორფრო, სხვისი დლიანობის გასაბრწყინებლად იღწვის. ელჩი ნამდვილი „ბებია-ქალია“, დლიანობის გამღვიძებელი „ნეოფიტში“, ახალუხალში; ელჩი მიდის ქალთან როგორც სოკრატეს დიოტიმა, საუბარს გაუმართავს სწორფრობაზე, განუმარტავს, რომ ეს წესია წუთისოფლისა, რომ „ხთისგან ას გაჩენილ“ და სხვა. ქალი უარზეა, ამგრამ „ელჩი ქალს გველის ღობეში გააძერენსო“, – ამბობენ. ელჩი გამოტეხავს ყმაწვილ ქალს, თუ ვინ „მასწონს“, თუ ვინ „უნდ“, რომ მოუხერხოს მასთან დაწოლა. ელჩი მერე ვაჟთან წავა ქალის თანხმობის შესატყობინებლად. ამის შემდეგ ელჩს ქალი მიჰყავს იქ, სადაც ვაჟს ჩვეულებრივ სძინავს, ან ღამეს ათევს, ან სადაც თავად ვაჟი დაუთქვამს, ნიშანსაც („ლიშან“) დათქვამენ, რომ ვაჟი გაფრთხილდეს და მზად იყოს დასახვედრად. პირველ დაწოლისას, როცა ერთმანეთისთვის, როგორც სწორფერნი უტხონი არიან, წოლა-დგომის წესებს მკაცრად იცავენ; მას შემდეგ კი, რაც ერთმანეთს შეეთვისებიან და ნდომას ნდომა გააცისკროვნებს, შემზღუდავი წესები ზედმეტი ხდება, არც ერთი მოძრაობა სახიფათო აღარ არის – ისინი ველარ გადავლენ ზღვარს: ისინი უკვე ძმობილ-დობილები არიან. წესისამებრ, ვაჟი ქალის სხეულს ყველგან ვერ შეეხება. მოსარიდებელი ადგილებია: საყელო, ფარავი (სამკერდული), ფარავის ღილი, როგორც სწორფრობის ერთ ლექსშია, „ძალივით უნამუსოსა, ქალისად ღილის მხსნელსაო“, იღლიები, მკერდი, რომლის ხელის ხლება დიდ სირცხვილად და სათაკილოდ ითვლება. დაცულია ფერხთა სიშორე და მუხლთა შეუხებლობა. მკლავზე გადაწვენას, კოცნას თავისი დადგენილი წესები აქვს. საკმარისია, ქალმა იგრძნოს ვაჟის გადამეტებული სილაღე და „უტხო ცეცხლი“, ის დგება საწოლიდან და მიდის. ეს კი ვაჟისთვის სამარცხვინოა, თუმცა ქალისთვის წასვლა ბუნებრივია: ქალი თავისი ნებით მიდის ვაჟთან და თავისივე ნებით ტოვებს ვაჟს. ეს წესი – ქალის სტუმრობა სწორფერთან ფარავს ვაჟის სირცხვილს, რადგან ვაჟის შერცხვენა აუტანელია: ვაჟი არ უნდა შერცხვეს ქალთან სწორფრობაში. ამიტომაც ქალი მიდის ვაჟთან და არა ვაჟი – ქალთან, როგორც ფშაურ წაწლობაში, რომელიც სრულიად განსხვავებულ საფუძველს ემყარება (ან შეიძლება ეს წაწლობა ხევსურული სწორფრობის დამახინჯებული ფორმა იყოს). ასეთი წესი ქალს საშუალებას უტოვებს ვაჟის მხრიდან არასწორი მოპყრობა წასვლით აიცილოს, რასაც ვერ მოახერხებს ვაჟის სტუმრობის შემთხვევაში. ისიც შეიძლება მოხდეს, რომ ვაჟმა ქალი თავდაჭერილობის მიზეზით ააგდოს საწოლიდან და საბოლოოდ შეწყვიტოს მასთან წოლა-დგომა. სწორფრობაში უწესობის ჩამდენს (ეს არასოდეს არ იმა-

ლება), თუ ვაჟია, ჯვარში არისხებენ, ხოლო ქალს სწყევლიან. თუ ვაჟი უფროსია, სწორფრობაში გამოცდილი, ქალი კი – უმცროსი, ელჩის ხელით ახალმოგვრილი, ჯერ კიდევ ხამი, ვაჟი ცდის მას, აკვირდება, აბა, როგორ იქცევა მამაკაცთან, თავდაჭერილია თუ არა. ელჩიც ეკითხება მეორე დღეს თავის მოყვანილზე, როგორ იქცეოდაო, როგორი სწორფერი დადგებაო და სხვა.

რა არის საგანი სწორფერთა საუბრისა? მათთვის განკუთვნილი დრო-ჟამი ხომ საუბარში გადის? სწორფრობის დროს თუ დუმილი ჩამოვარდა, ეს ცუდი ნიშანია: მათ არ მოსწონებიათ ერთმანეთი. მათი გულები დახურული ყოფილა ერთურთისთვის და ეს შეხვედრა არასოდეს განმეორდება. საუბრის საგანი ისევ და ისევ ერთმანეთის პიროვნებებია, ანუ ის, რაც თითოეული მათგანის ერთადერთი საკუთრებაა. ეძიებენ ერთმანეთის ამ ერთადერთს, მსგავსებას ერთმანეთში და ამ მსგავსებაში დაფარულ „თავის სხვას;“ ეს არის ცნობა ერთურთისა, არა ზედაპირული ნაცნობობა, არამედ ცნობა (სწორფრული ტერმინოლოგიით) ადამიანის თვისების, მისი დაფარულის და, საბოლოოდ, მისი „დღიანობის“ უშუალო ცოდნა, რომლის მოპოვება მხოლოდ სწორფრობაში თუ არის შესაძლებელი.

მაგრამ ურთიერთობის უმაღლეს საფეხურზე, როცა სწორფრობა და-ძმობილობის ხარისხში არის აყვანილი, მათ შორის ჩამოვარდება დუმილი, რომელსაც ვერ ცვლის ვერავითარი სიტყვა.



ჯვარ-ხატების რელიგიური სისტემის ქრისტიანული სუბსტრატი¹

არქაიზმი და წარმართობა – აი, ამ ორმა ცნებამ იმთავითვე განსაზღვრა და დღესაც განსაზღვრავს ჩვენს წარმოდგენებს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საყმოთა ტრადიციულ საზოგადოებრივ და საკულტო ყოფაზე. ის არის ჩათვლილი არქაიზმისა და წარმართობის ოაზისად, რომელიც თითქოს დაკონსერვებულად ინახავს საქართველოს სოციალური და კულტურული განვითარების ადრეულ ეტაპს. როგორც არქაიზმი, ისევე და, განსაკუთრებით, წარმართობა განუსაზღვრელი ცნებებია და დაზუსტებას საჭიროებს, რაც არ ხდება მათი მისაღაცებისას კონკრეტული მოვლენებისადმი. აღვნიშნავთ, რომ ერთია ისტორიული წარმართობა, კლასიკური პაგანიზმი, კერძოდ, რომელიც არსებობდა ქართლის გაქრისტიანებამდე და გარკვეულ ხანს მის შემდეგაც, და სხვაა წარმართობა, რომელიც სტიქიურად აღმოცენდება ნებისმიერ ეპოქაში, თუ მისი გაჩენის პირობები შეიქმნა.

ძნელია ქართულ სინამდვილეში პაგანიზმზე, როგორც რელიგიურ სისტემაზე ლაპარაკი. როგორი სახე ჰქონდა მას საქართველოში, უცნობია. ერთადერთი საისტორიო წყარო, საიდანაც ჩვენ გვაქვს მწირი წარმოდგენა წარმართულ პანთეონზე, ქართლის მოქცევის ამსახველი ტექსტია, სადაც არმაზი, გაცი და გაიმი, ზადენი, აინინა და დაინინა (თუ ინინა) მიჩნეული არიან ქართლის მფარველებად, ნაყოფიერებისა და კეთილდღეობის გარანტებად. მათი კერპები მცხეთაში მტკვარგაღმა მაღალ მთაზე მდგარან და როგორც მცველები გადმოჰყურებდნენ ქალაქს. ხალხური გადმოცემები მათ შესახებ დუმს. არ ჩანს, რომ ისინი საისტორიო წყაროებით ცნობილ თვალსაწიერში, ან რელიქტურად რომელიმე კუთხეში კულტის ობიექტები ყოფილიყვნენ.

წარმართობა არის ქერქი, რომლის შიგნით ჩვენ შეგვიძლია ქრისტიანული შინაარსი დავინახოთ. ვითარება თითქოს პარადოქსულია: რაც უფრო მოვდივართ სიღრმეში, მით უფრო ვადასტურებთ ქრისტიანობის კვალს, რაც იმას ნიშნავს, რომ ქრისტიანული შრე უფრო ძველია, ვიდრე წარმართული ელემენტი. ის სუბსტრატული ფენაა და არა შემდეგდროინდელი დანაშრევი.

და თუ მაინცდამაინც ცნებას „წარმართული“ გამოვიყენებთ ამ საზოგადოებათა რელიგიური ყოფის მიმართ, მისი შინაარსი მხოლოდ პირობითი იქნება. კლასიკურ წარმართობასთან საქართველოს მთიანეთის „წარმართობას“ შეხების საერთო წერტილი ვერ გამოეძებნება. ამ საზოგადოებებში არ დასტურდება წარმართობის არც ერთი ნიშანი. აღარ ვლაპარაკობ იმაზე, რომ საყმოს საკულტო

1 პირველად დაიბეჭდა ალავერდის ეპარქიის სეზონურ გამოცემაში „ალავერდი“ №2/10, ზაფხული, 2015, გვ. 86-103.

ტექსტებში „ღვთაების“ ვერც ერთ სახელს ვერ მივაკვლევთ. მთიანეთის საზოგადოებათა რელიგიურმა ცნობიერებამ (შეგნებამ) არ იცის მრავალღმერთიანობა, მისთვის წარმოუდგენელია სიტყვა „ღმერთი“ მრავლობითში, არ იცის არც დედრი ღვთაების, როგორც მამრი ღვთაების მეუღლის, სახე და სხვა, რის გარეშეც წარმართობა კარგავს თავის სახეს.

რა თქმა უნდა, ძნელია აღმოსავლეთ საქართველოს ტრადიციული საყმოს გაიგივება ქვეშარიტ ქრისტიანულ თემთან, მაგრამ პაგანიზაციას ბოლომდე არ წაუშლია მისი ქრისტიანული სუბსტრატი. ჩვენ შეგვიძლია რამდენიმე სფეროში აღმოვაჩინოთ თავდაპირველი შრეები, რომლებიც მეორეულმა სტიქიურმა წარმართობამ, ან, უფრო მართალი ვიქნებით, თუ ვიტყვით, ხალხურმა კულტურამ შემოქმედებითმა ნაკადმა გადაფარა.

პაგანიზმი და პაგანიზაცია

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საზოგადოებათა სოციალურ-რელიგიური რაობა სრულიად უცნობია იმ ხანის საისტორიო წყაროებისთვის, როცა ისინი სისხლსავსე ცხოვრებით ცხოვრობდნენ. თანამედროვე ეთნოგრაფიულ მეცნიერებას კი მხოლოდ ის შეუძლია თქვას, რომ ისინი არქაული საზოგადოებათა გადმონაშთებია, თუმცა ისტორიულ დროში მათთვის ადგილის მიჩენა პრობლემატურია. სინამდვილე კი ის არის, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საყმობები დღემდე ცოცხალი ორგანიზმებია და ძნელდება იმის გარკვევა, თუ მათი სახით რომელი ეპოქის არქაიზმს გულისხმობს თანამედროვე ეთნოგრაფია... შესაძლებელია კი, როგორც ლევი-სტროსი სვამს კითხვას, გარჩეული იქნას ნამდვილი არქაიზმი ფსევდოარქაიზმისგან, როცა არ გვაქვს შესადარებელი მასალა? მისივე თქმით, ეთნოგრაფმა თუ ეთნოლოგმა, რომელიც ცოცხალ და თანამედროვე საზოგადოებებს სწავლობს, არ უნდა დაივიწყოს, რომ ვიდრე ეს საზოგადოებები ასეთნი გახდებოდნენ, როგორიც დღეს ჩანან ჩვენ წინაშე, მათ ხანგრძლივი დროის განმავლობაში უნდა ეარსებათ, მაშასადამე, უნდა შეცვლილიყვნენ. ის ნიშნები, თუნდაც მთელი სტრუქტურა, რომელიც დღეს არქაულად გვაჩვენებს თავს, შესაძლოა, რაღაც ნამდვილად არქაული ფორმის ცვლილების, გარდაქმნის შედეგი იყოს. ლევი-სტროსი, საბოლოოდ, ასკვნის, რომ ნამდვილი, რეალური არქაიზმი არქეოლოგებისა და პირველყოფილური საზოგადოებების ისტორიის საქმეა და, შესადარებელი მასალის არარსებობის პირობებში ძნელია, ერთმანეთისგან გავარჩიოთ ფსევდოარქაიზმი და ნამდვილი, რეალური არქაიზმი (К. Леви-Стросс, Понятие архаизма в этнологии: Структурная антропология, М., 1985, გვ. 101). დღევანდელი არქაიზმი ანაქრონიზმია. როგორ წარმოვიდგინოთ, რომ არქაული ურთიერთობები, არქაული წყობა, რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები ზურგით მოიტანეს დღემდე ცოცხალმა ადამიანებმა და დღემდე უხდებათ მისი ზიდავა.

არქაიზმთან ერთად ეთნოგრაფები ამ საზოგადოებებში წარმართობას ხედავენ. არქაიზმი და წარმართობა – აი, ამ ორმა განზომილებამ იმთავითვე, ამ საზოგადოებათა მეცნიერული შესწავლის დაწყებისთანავე, განსაზღვრა და დღესაც განსაზღვრავს ჩვენს წარმოდგენებს საქართველოს ამ კუთხეთა ტრადიციულ საზოგადოებრივ და საკულტო ყოფაზე. ის არის ჩათვლილი არქაიზმისა და წარმართობის ოაზისად, რომელიც თითქოს დაკონსერვებულად ინახავს საქართველოს სოციალური და კულტურული განვითარების ადრეულ ეტაპს. როგორც არქაიზმი, ისევე და, განსაკუთრებით, წარმართობა განუსაზღვრელი ცნებებია და დაზუსტებას საჭიროებს, რაც არ ხდება მათი მიყენებისას კონკრეტული მოვლენებისადმი. აღვნიშნავთ, რომ ერთია ისტორიული წარმართობა, კლასიკური პაგანიზმი, კერძოდ, რომელიც არსებობდა ქართლის გაქრისტიანებამდე და გარკვეულ ხანს მის შემდეგაც, და სხვაა წარმართობა, რომელიც სტიქიურად აღმოცენდება ნებისმიერ ეპოქაში, თუ მისი გაჩენის პირობები შეიქმნა.

საქართველოში დღესდღეობით აქტუალურად პაგანიზმის მხოლოდ ცალკეული ფრაგმენტული, არასისტემური გამოვლინებები შეიძლება დავადასტუროთ. პაგანიზმის გამოვლენაა, მაგალითად, რომ ქსნის ხეობაში ორი სხვადასხვა სოფლის წმ. გიორგიდან ერთი მამრია, მეორე დედრი და დღეობაზე მათი დროშებიც მათი სქესისდა მიხედვით დაეწყობოდნენ. პაგანიზმის ნიმუშია სოფელ ალმატის წმ. ბარბარესა და ნეკრესის წმ. გიორგის სასიყვარულო ურთიერთობა, რომელსაც რიტუალური გამოხატულებაც ჰქონდა. პაგანიზმის გამოვლენაა საქართველოს ბევრ კუთხეში გავრცელებული რიტუალი საღმრთოს (საღვთო, სახვთო) სახელწოდებით, როდესაც ცალკეული ადამიანი, ოჯახი ან მთელი საგვარეულო, ზოგჯერ სოფელიც კი შეუთქვამს ამა თუ იმ ქრისტიანულ წმინდანს საკლავს, ხარი იქნება თუ ცხვარი, ან მამალი, რომელთაც შეწირვამდე ეკლესიის გარშემო შემოატარებენ. სამაგიეროდ, წმინდანისგან პრინციპით *do ut des* სამაგიეროს მოვლიან. ეს ყოფითი ფრაგმენტი წმინდაწყლის პაგანიზმია, მაგრამ სოფლის ცნობიერებაში იგი სავსებით უთავსდება ქრისტიანობას, რამდენადაც სისხლიანი მსხვერპლის შეწირვის რიტუალი, რომელიც ქრისტიანულმა ეკლესიამ გააუქმა, ეკლესიის გალავანში ხდება. თუმცა ბოლომდე ვერ გამოვრიცხავთ ქრისტიანულ მომენტს ამ ჩვეულებიდან: მსხვერპლი არ იწირება ცოდვის გამოსასყიდად, ანუ მას სოტერიოლოგიური ფუნქცია არ აკისრია, არამედ სამადლობელია, რომელიც წინასწარ ან *post factum* შეიწირება. ქრისტიანობამ გააუქმა სისხლიანი მსხვერპლი, როგორც რიტუალი, მაგრამ პირუტყვის დაკვლას ლეგიტიმაცია დაუწესა. დღემდე ძალაშია და ეკლესიას მარაგად აქვს, თუმცა პრაქტიკულად ნაკლებად გამოიყენება, კურთხევანის ტექსტები, რომელთაც მღვდელი წარმოთქვამს პირუტყვის დაკვლისას (დიდნი კურთხევანი, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და სქოლიოები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ I, თბ., 2002, 386). მიზანი ცხადია: საკლავი რომ კანონიერი იყოს, იგი კურთხეული უნდა იყოს (მკაცრი ქრისტიანული აზრით, სხვაგვარად დაკლული პირუტყვის ხორცი არც იჭმევა). დღესასწაულებზე ეკლესიის გალავანში დაკლულ საქონელს ახლავს გარკვეული ლეგიტიმურობა, თუმცა დამკვლელი, ჩვეულებრივ,

საერო პირია; ზოგიერთ კუთხეში ამ ფუნქციას ოჯახის ან გვარის უხუცესი წევრი ასრულებს, ზოგან (მაგ., სამეგრელოში) – უფლებამოსილი, საკულტო სტატუსის მქონე პირი, რომელიც სხვადასხვა სახელწოდებით არის ცნობილი.

„ჯვრის მსახურნი“

ქრისტიანულ ეპოქაში ყოველ გადახვევას საეკლესიო კულტმსახურებიდან შეიძლება პაგანიზმის კვალიფიკაცია მიეცეს, მაგრამ ვერ ვილაპარაკებთ კლასიკური წარმართობის გადმონაშთებზე, ან მის აღდგენაზე, ან, თუნდაც, მის ადაპტაციაზე ქრისტიანობასთან. ერთადერთი ტერმინი, რაც შეგვიძლია ამ მოვლენას მივუყენოთ, ეს არის პაგანიზაცია, ანუ მეორეული პაგანიზმი (ლიტერატურული ნაწარმოების ფოლკლორიზაციის ანალოგიურად). ეთნოლოგიურ ლიტერატურაში დადასტურებულია მოვლენათა მეორეულად აღორძინების ფაქტები სხვადასხვა (სოციალურ, რელიგიურ, მხატვრულ...) სფეროდან. კერძოდ, ლაპარაკია ფოლკლორული სიუჟეტების, დიდი ოჯახის, ყავლგასული არტეფაქტების და სხვა მოვლენათა ხელახლა წარმოშობაზე სხვადასხვა ისტორიულ პერიოდებში. ჩვენი თემისთვის განსაკუთრებით საინტერესოა გვაროვნულ-ტომობრივი სამხედრო ორგანიზაციის არქაული ფორმების აღდგენის ფაქტი იუგოსლავიის შავმთელებში (Черногорцы), რომლებიც ზემო ზეტის მთებში გაიხიზნენ თურქი დამპყობლების წინააღმდეგ ბრძოლის გასაგრძელებლად (К. В. Чистов, Традиционные и “вторичные” формы культуры, *Расы и народы, Ежегодник*, 5.1975, 532-41).

პაგანიზაცია არის ქერქი, რომლის შიგნით ჩვენ შეგვიძლია ქრისტიანული შინაარსი დავინახოთ. ვითარება თითქოს პარადოქსულია: რაც უფრო მოვიდვართ სიღრმეში, მით უფრო ვადასტურებთ ქრისტიანობის კვალს, რაც იმას ნიშნავს, რომ ქრისტიანული შრე უფრო ძველია, ვიდრე წარმართული ელემენტი. ის სუბსტრატული ფენაა და არა შემდეგდროინდელი დანაშრევი. მომყავს სამი მაგალითი.

I

კართანის ცნობილი ანდრეზის კოპალას ქვა, რომელიც დევმა მოიტაცა არაგვის დასაგუბებლად, სხვა არაფერია, თუ არა ეკლესიის ნანგრევებიდან კართანაში გადმოვარდნილი საკურთხეველის ქვა. ცხადია, კოპალასა და დევის შერკინების ეპიზოდი გაცილებით გვიანდელია, ვიდრე ქრისტიანული ეკლესია. შეიძლება ითქვას, რომ „წარმართული“ ანდრეზი ეკლესიის ნანგრევზეა დაშენებული (ჟინვალის ექსპედიცია, მეორე სამეცნიერო სესიის მასალები, თბ., 1981) „კუჭეჭის მთის ძეგლის მაგალითზე“ – ვკითხულობთ ანგარიშში, – „ჩვენ შეგვიძლია დავინახოთ ისიც, თუ როგორ გამოიყენეს დაქცეული ქრისტიანული ეკლესიის ნაშთი და მის ადგილზე გვიანდელ ხანაში როგორ გამართეს ხატ-სალოცავი“ (იქვე, გვ. 75).

II

„ხმალაში მდგარა ერთი ძალიან მაღალი ალვის ხე. მირონი გამაზდენივ. ამ ალვის ხეს ძირში დარანი ხეონივა დ' მაღლა ალვის ხის გვერდზე დიდი ციხე მდგარ. ალვის ხის ძირი შიგ ამ დარანში ყოფილასა დ' ამ დარანს საფარველი ზღებევ. გახუა რო ყოფილ, ხეთეშაური, ის ანგელოზთან წილნაყარ ყოფილა დ' იმათთან უვლავ. ერთხან გუდანის ჯვარ მიუყვანავ გახუა ხმალაშია დ' ჩაუხდენავ დარანში. იმ სიღრმე ჩასავალ იყვავ, იცოდისავ გახუამავ, რო ცხრა ფეხ სანთელივ ჩასავს დამჭირდაო დ' ცხრა ფეხ სანთელივ ამავსასავ. რო ჩავხედივ, იქაობაივ სანთლებით იყვავ გარაპრაპებულიო

დ' ათასის რიგის ხთიშვილნ ად-ჩადიოდესაო დ' გახეონდივ მირონივ. ძირშიავ ქოთან ედგაო დ' შიგ ეწვეთებოდავ აის მირონივ. ერთ ანგელოზი ედგა თავზედაო დ' რომენიც ხთიშვილ მავიდოდავ, მახეონდავ სამირონე ოქროს ბოთლებიო დ' ის ანგელოზივ უსხემდავ მირონსაო დ' ისტუმრებდავ ყველასავ. ოქროს საწყავაი ხეონდაო დ' იმით ქვე უწყევდავ. მია დ' გუდანის ჯვარსაც მავცესავ მირონიო დ' წამავედითავ. საკვირელ სანახაობა იყვავ იქაობაივ, რო სრუ რაპრაპ იყვაო დ' ხმაამაულებლად შადგადიოდესავ ხთისნასანნივ“ (ზურაბ კიკნაძე, ანდრეზები: აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის რელიგიურ-მითოლოგიური გადმოცემები, 2009, გვ. 13).

დღევანდელი ბარისახოს მახლობლად მდებარე ხმალა გუდანის დაწინაურებამდე ისეთივე ცენტრი იყო ხევსურეთისა, როგორიც მცხეთა სრულიად საქართველოსი. ხევსურული ანდრეზი ინახავს იმ დროის ხსოვნას, როცა ხევსურეთის ჯვარ-ხატებში გამოიყენებოდა მირონი, რაც არსებული ჩანაწერების მიხედვით და, მით უმეტეს დღეს, საკულტო პრაქტიკაში აქტუალურად არ არის დადასტურებული. ანდრეზი, რომელიც მოგვითხრობს „მითიურ-წარმართული“ მირონის განაწილებაზე ხევსურეთის ჯვარ-ხატებს შორის, იმაზე ადრე ვერ შეიქმნებოდა, ვიდრე მცხეთაში, საქართველოს ქრისტიანულ ცენტრში, არ დაიწყებოდა მირონის დუღილი და იქიდან მისი განაწილება საქართველოს ეკლესიებში. ხევსურული ანდრეზის ამ წყაროდან წარმომავლობას დამატებით ისიც ადასტურებს, რომ ზემო თიანეთში, სადაც თავი მოიყარა ხევსურეთიდან გადმოტანილმა სალოცავებმა, ხმალა და სვეტიცხოველი ერთმანეთის მეზობლები არიან. ასევე მეზობლობენ ისინი კახეთის სოფლებში – საბუესა და ალმატში.

III

ფშავისა და ხევსურეთის დღეობათა რიგი ქრისტიანულ საეკლესიო კალენდარზეა გაწყობილი. დღესასწაულთა, რიცხვით თორმეტის, დასაწყისის გასაღები ფშავში პეტრეპავლობის, ხოლო ხევსურეთში – ათენგენობის თარიღში ძვეს. თუ ეს თარიღები დაიკარგა, ჯაჭვი მთელი წლის დღესასწაულებისა ჩამოიშლება. ამიტომაც შენახულია ფშავში პეტრეპავლობის დღე 29 ივნისი, რომლის მომდევნო

კვირას გოგოლაურთის თემი იწყებს დღეობას, ორშაბათს – ლაშარში იკრიბება 12 თემის დროშა, სამშაბათს – თამარ-ლელეში (თამარის სალოცავში), ოთხშაბათი მარხვის დღეა, საკლავი არ იკვლის, ჯვარ-ხატი დღეს; ხუთშაბათი ეკუთვნის იახსარს, პარასკევს საკლავი არ იკვლის და ა. შ. ასე პეტრეპავლობის შემდგომ კვირაზე მიბმით მისდევს ერთმანეთს ფშავისხევის 11 საყმოს (მე-12 ხახაბოა, რომელიც მილმახევეში მდებარეობს) დღესასწაულები.

რაც შეეხება ათენგენობას, საეკლესიო კალენდრის მიხედვით, იგი რვა დღით უსწრებს წინ პეტრეპავლობის დღეს. „თთუშსა ივნისსა კთ (29) კსენებაა წმიდათა მოციქულთა პეტრესი და პავლესი ჰრომეს შინა უწინარეს რვისა დლისა ვარდობისა“ (კეკელიძე 1956:130). ხევსურულ კალენდარში ისევე, როგორც ძველ საეკლესიო კალენდარში, ვარდობა და ათენგენობა ერთმანეთს ემთხვევა („დღესა ვარდობასა წამებაა ათენაგე მღუდელმოძღურისადა“). როგორც კ. კეკელიძე აღნიშნავს, საეკლესიო ცხოვრებაში ძველად ათენგენობის პოპულარობა იმით იყო განპირობებული, რომ ამ წმინდანის ხსენება ორი საეკლესიო პერიოდის მიჯნად იყო მიჩნეული (კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტურჯიის ისტორიიდან I, თბ., 1956, გვ. 128). ხევსურეთში კი ათენგენობის პოპულარობა დაკავშირებულია ამ პერიოდიდან მთის გზების გახსნასთან, როცა ბარში მცხოვრებთ საშუალება ეძლევათ, დაესწრონ დღესასწაულს, რის გამოც ყველაზე ხალხმრავლობა ამ დღესასწაულზე მოდის. ცხადია, საყმოს, ყოველ შემთხვევაში დღეს, წარმოდგენა არა აქვს წმ. მღვდელმოწამე ათენოგენე ეპისკოპოსზე, რომელიც IV ს-ში ეწამა, მაგრამ ეს სახელი, რომელიც ხალხური დღესასწაულის სახელწოდებად (ათენგენობა, ათინგენობა, ათენაგობა) იქცა, იმდენად შეეზარდა ხევსურულ (და არა მხოლოდ ხევსურულ, არამედ მთის რაჭის, დიდი ლიახვის) ჯვარ-ხატთა სისტემას, რომ ზოგიერთი მკვლევარი მას წარმართულ ღვთაებადაც მიიჩნევს (ს. მაკალათია, მთის რაჭა, 1987, გვ. 87). გაუგებრობა ასევე ლაპარაკი „ათენაგეს კულტზე“ (კ. კეკელიძე, ეტიუდები... გვ. 128). ათენგენობის დღესასწაულზე ემსახურებიან არა ათენგენას, არამედ იმ ჯვარს, ღვთისმშვილს (წმ. გიორგი, მთავარანგელოზი მიქაელი და სხვა), რომლის საყმომიც სრულდება დღესასწაული.

არსებობს ქართველ მთიელთა სარწმუნოების კლასიკურხანისეული ლაკონიური, მაგრამ ტევადი დეფინიცია, რომელიც მისი სარწმუნოების ობიექტურ და სუბიექტურ მხარეებს განსაზღვრავს. „ისტორიათა და აზმათა“ ტექსტში ვკითხულობთ (1212 წ.):

მათ უკუე ჟამთა იწყეს მთეულთა განდგომად, კაცთა ფხოველთა და დიდოთა. დიდონი უკუე ბუნებითა მშთვართა და უხარშავსა ჭამენ, და მრავალნი ძმანი ერთსა დედაკაცსა მიიყვანებენ ცოლად. რომელნი უწინარსა რასამე ეშმაკსა თაყუანის-ცემენ და ზოგნი უწინროსა შავსა ძაღლსა, და ამას ჰყოფენ. ხოლო ფხოველნი ჟუარის მსახურნი არიან და ქრისტიანობასა ირემებენ. ამათ იწყეს რბევად და კოცად და ტყუეობად ცხადად და ღამით (ქართლის ცხოვრება I:111).

იგივე ტექსტი ქრისტიანებს ურჯულოთა საპირისპიროდ მოიხსენებს როგორც „ჯვრის მსახურთ“. „სპარსნი, რომელნი პირველითგან მოაქამამდე და წალ-

მართ მიუკუნიხამდე მტერ არიან ჯუარისმსახურთანი...“ (ქართ. ცხ. I, 191); „... და წარგწყმიდეს შენ და ქუეყანა შენი და დაიპყრეს წარსაწყმედელად ყოველთა ჯუარისმსახურთა, ჭეშმარიტად ამას იმზადებ თავისა შენისათვის და ყოველთა ჯუარის მსახურთათვის“ (იქვე) და ჯვრის მოსაგებს“ („მოსავნი ჯუარისანი“), რაც ცხადია „ჯვრის მსახურის“ სინონიმია (შდრ. ტერტულიანეს *crucis religiosi*). ფრაზის მეორე ნაწილი „ქრისტიანობას იჩემებენ“ ფხოველთა რელიგიურ თვითშეგნებას გამოხატავს ანუ მემატიანეს თუ ქრონისტს, რომელიც განდგომილთა დასასჯელად წასულ ათაბაგს ახლდა, სურს თქვას, რომ ისინი თავიანთ თავს ქრისტიანებად მიიჩნევენ. თუმცა მის მიერ ნახმარი ზმნის ფორმა „იჩემებენ“ იმაზეც მიუთითებს, რომ იგი ექვდება მათი ქრისტიანობის ნამდვილობაში. ცხადია, იგი დაინახავდა საგრძნობ განსხვავებას ბარში არსებულ ქრისტიანობასა და იმ საკულტო პრაქტიკას შორის, რისი თვითმხილველიც საქართველოს მთიანეთში გახდა. საგულისხმო აქ ის არის, რომ რაც მოხვდა ქრონისტს თვალში და რამაც განსაზღვრა მისთვის ფხოველთა რელიგიის სახე, ეს ჯვრის ნიშანი იყო. ფხოველთა საპირისპირო სურათს ვხედავთ იმ ტომის ასევე ლაკონიურ, თუმცა მანაც კონკრეტულ აღწერილობაში, რომელიც ფხოველებთან ერთად განუდგა ტახტს. ესენი დიდოელები არიან.

თუ სადმე წააწყდა ქრონისტი წარმართობას, ეს დიდოელთა საზოგადოება იყო. კონტრასტი აშკარაა. ჩანს, ფხოველები და დიდოელები არა მხოლოდ სხვადასხვა რელიგიის აღმსარებლები არიან, არამედ განსხვავებულ კულტურულ ფორმაციებში იმყოფებიან. უნდა მივაგოთ პატივი უსახელო ქრონისტს ამ ცნობის შესაშურ პროფესიონალურ დონეზე ჩამოყალიბებისთვის. სწორედ ასე იქცევა თანამედროვე ეთნოლოგი უცხო საზოგადოების აღწერის დროს – სამ პარამეტრში განიხილავს მის ყოფას. შესაძლოა, მას უფრო მეტი დრო დასჭირებოდა ამისთვის, ვიდრე XIII ს-ის ქრონისტს, რომელსაც, უნდა ვიფიქროთ, არავითარი კვალიფიკაცია არ ექნებოდა და არც მეთოდი, რომლითაც ხელმძღვანელობა შეეძლებოდა. სამ თვეში, რამდენ ხანსაც ათაბაგი იმყოფებოდა იმ არემარეში, ქრონისტმა შეძლო, შეეცნო დიდოელთა საზოგადოების ხასიათი და თითქოს ინტუიტიურად გამომუშავებული გეგმის მიხედვით, აღეწერა იგი. ქრონისტმა დაგვანახა მათი კულტურული ვინაობა სამი ნიშნის მიხედვით რომელთაც ძველ დროში ტომთა ერთმანეთისგან გასარჩევად იყენებდნენ (მაგ., შუმერლები, ჩინელები...). რას ჭამს ხალხი, როგორი აქვს სოციალური ურთიერთობა, როგორი აქვს სარწმუნოება. გარეშე რაიმე სურვილისა, რომ მკაცრი შეფასება მიეცა დიდოელთა ყოფისთვის, ქრონისტი ერთადერთი კომენტარით კმაყოფილდება: „და ამას ჰყოფენ“ დაე, მკითხველს განესაჯა რა მანძილი აშორებს ერთხმად აჯანყებულ დიდოელებს და ფხოველებს – გავიმეოროთ და ჩავყვეთ ბოლომდე წყაროს ცნობას: „ხოლო ფხოველნი ჯუარის მსახურნი არიან და ქრისტიანობასა იჩემებენ. და ამათ იწყეს რბევად და კოცად და ტყუეობად, ცხადად და ღამით“ ჩანს, პოლიტიკური მიზნების ერთიანობა სრულიადაც არ მოითხოვს კულტურულ-რელიგიურ ერთგვარობას. ამ ბოლო წინადადებაშიც ჩანს ქრონისტის ანალიტიკური თვალი: რბევა, ხოცვა

და ტყვეობა სამი სხვადასხვა რიგის ქმედებაა, რომელთაც ფხოველ-დიდოელნი სჩადიან. აქ ისინი ერთნი არიან, მაგრამ როგორც არ უნდა გავიგოთ ფხოველთა სარწმუნოების ქრონისტისეული შეფასება, რომელიც სიტყვაში „იჩემებენ“ გამოჩინდა, დიდი ზღვარია, ერთი მხრივ, ჯვარსა და, მეორე მხრივ, „უჩინარ ეშმაკსა“ და „უნიშნო ძალს“ შორის.

სხვა პასაჟში „...და მოუწოდეს მთეულთა, პირუტყუთა სახეთა მათ კაცთა, ჭართალელთა, ფხოელთა, წილკანელთა და გუდამაყრელთა“ დიდოთა რიგის ტომები ასევე გამიჯნული არიან დანარჩენი მთიელებისგან, მაგრამ, სახელდობრ, რომელნი არიან ეს „პირუტყუთა სახენი“, წყარო არ აკონკრეტებს.

ჯვარი, ხატი და ღვთისშვილი

ორიოდე სიტყვა „ჯვარზე“, როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა თაყვანისცემის ობიექტზე. ზემოთ ჩვენ ქრონისტის „ჯუარის მსახურნი“ იმავე ტექსტის „ჯუარის მოსავს“ გავუთანაბრეთ. მაგრამ სამამულო ეთნოგრაფიის სკეპტიკური აზრი ამ ორ ჯვარში ერთმანეთისგან დიამეტრულად განსხვავებულ რაობებს ხედავს. მისი შეხედულებით, ფხოველთა ჯვრის მსახურებას არავითარი კავშირი ქრისტიანულ ჯვართან არა აქვს. ფხოველთა ჯვარი და დღევანდელ ხევსურთა ჯვარი, მისი აზრით, ქრისტიანობამდელი წარმართული ჯვარია; ჯვრის თაყვანისცემა ქრისტიანობამდელი ფაქტია. რა შეგვიძლია ვთქვათ ამის თაობაზე? მართალია, ჯვრის ნიშანი არქეოლოგიურად ქრისტიანობამდე გაცილებით ადრეა დადასტურებული საბეჭდავებზე ან სხვადასხვა ინვენტარზე (სუზა, შუმერი), მაგრამ ეს მხოლოდ ნიშანია და არა საგანი, რომელიც შეიძლება თაყვანისცემის ობიექტი გამხდარიყო. თავად ჯვარი, როგორც შექმნილი საგანი – არტეფაქტი, რომელიც ერთმანეთზე გარდიგარდმო დაწყობილ ძელებს ან სხვა მასალის ღეროებს გულისხმობს, არც ერთ ქრისტიანობამდელ არქეოლოგიურ შრეში არ აღმოჩენილა. დღეს ბევრი საუბარი შეიძლება ჯვრის, როგორც ნიშნის (signum crucis), სემანტიკასა და სიმბოლიკაზე, მაგრამ რაც აქამდე თქმულა, ქრისტიანული საზრისებით არის ნათქვამი და ჯვარი, გააზრებულია როგორც ყველაფერ იმის შეჯამება, რაც ქრისტიანობამ მოიტანა და ჩადო მასში (საკმარისია, გადავხედოთ სიმბოლიკის ნებისმიერ ენციკლოპედიას). მაგრამ რას ხედავდა ძველი კაცი ჯვრის ნიშანში, რომელიც, მაგალითისთვის, ხარებთან ერთად არის გამოსახული სუზის დამწერლობამდელ საბეჭდავზე, ძნელი ამოსაცნობია. ჩვენ არ შეგვიძლია მივაწეროთ ჯვრის ამ კონკრეტულ გამოსახულებას ის სემანტიკა, რომლითაც იგი უკანასკნელი ორი ქრისტიანული ათასწლეულის განმავლობაში დაიტვირთა. აქედან გამომდინარე არ გვაქვს უფლება ქრონისტისეული კვალიფიკაცია „ჯუარის მსახურნი არიან“ მოვწყვიტოთ ქრისტიანულ კონტექსტს და ჯვრის ჰიპოთეტურ წარმართულ კულტთან გავავიგოთ. ჩვენ საშუალება გვაქვს, გავცნოთ ამ „ჯუარის მსახურთა“ კიდევ ერთ

შეფასებას რელიგიური კუთხით. ოთხ-ნახევარი საუკუნის შემდეგ 1770 წლის აღწერის ტექსტი ამგვარ სურათს გვიხატავს:

არს კვესურეთი კერძო ქრისტიანე, ჩვენის მოუცლელობით და ჟამთ ვითარებით სჯულზედ წამკდარნი. კომლი ათას ორასი.

არს ფშავი მართლმადიდებელი ქრისტიანე. კომლი ათასი.

არს თუშეთი, მართლმადიდებელი ქრისტიანე. კომლი ათას ოთხასი.

არს დიდოეთი, ლეკისგან წართმეული ამ ასს წელიწადში. კომლი ოთხი ათასი

(გ. გამრეკელი, ზ. ცეციტიშვილი, 1970 წლის 5 აპრილის დემოგრაფიული ნუსხა, მაცნე, ისტორიის სერია, 1, 1973, გვ. 152-153).

ამ ხანისთვის, როგორც ვხედავთ, ისტორიულ ფხოველში მოსახლენი ხევსურებად და ფშავლებად იწოდებიან. ვახუშტის ცნობა „აწ უწოდებენ ფშავ-კვესურსა, რომელთა პირველ ეწოდათ ფხოელნი“ (ბატონიშვილი ვახუშტი, „აღწერა სამეფოსა საქათველოსა“, *ქართლის ცხოვრება IV*, 1973 გვ. 523) მიუთითებს, რომ ფხოველ ტერიტორიის სახელწოდებაა, ხოლო ფხოველნი – მასზე მოსახლე საზოგადოებებისა, რომელ ეთნიკურ თუ ენობრივ ჯგუფს არ უნდა ეკუთვნოდნენ ისინი. საგულისხმოა, რომ აღწერის ტექსტშიც, მსგავსად ქრონისტის ცნობისა, ფხოველთა „შთამომავლების“ – ფშაველ-ხევსურთა გვერდით კვლავ დიდოელები იხსენიებიან, თუმცა მათ რელიგიურ მდგომარეობაზე აღწერის ტექსტი არაფერს ლაპარაკობს. არ ვიცი, რა ცვლილებებით მოაღწია დიდოელთა ეშმაკისა და უნიშნო ძალის თაყვანისცემამ XVIII ს-ის დამლევს, სამაგიეროდ, ჩნდება ტოპონიმი თუშეთი, რომელიც მართლმადიდებლებით არის დასახლებული. ეს ის მხარეა, რომელსაც, ლეონტი მროველის წყაროს თანახმად, ქრისტიანობის უარყოფელმა ფხოველებმა (ალბათ მათმა ნაწილმა) შეაფარეს თავი: „ხოლო ფხოელთა დაუტევეს ქვეყანა მათი და გარდავიდეს თუშეთს“ (*ქართლის ცხოვრება I*, გვ. 125). ტექსტი მეტყველებს ფხოველთა შორის რელიგიური ნიშნით ერთგვარ დიფერენციაციაზე. მართლაც, XIII ს-ის ჯვრის თაყვანისმცემელ ფხოველთაგან XVIII ს-ის ბოლოს ერთნი, ხევსურნი, ნახევრადქრისტიანებად („კერძო ქრისტიანე“) იწოდებიან, მეორენი, ფშაველნი – მართლმადიდებლებად. გვეჩვენება, რომ ქრონისტის „ფხოველნი ქრისტიანობას იჩემებენ“ სრულ თანხმობაშია აღწერის ფრაზასთან „კვესურეთი კერძო ქრისტიანე“. ერთი და მეორეც იმას ამბობს, რომ XIII ს-ის ფხოველთა და XVIII ს-ის ხევსურთა ქრისტიანობა, მიუხედავად მათი თვითრწმენისა, ჭეშმარიტ ქრისტიანობად არ ჩაითვლება. ამის მიზეზად XVIII ს-ის სამეფო ტახტი სუბიექტურ („მოუცლელობა“) და ობიექტურ („ჟამთ ვითარება“) მიზეზებს ასახელებს. ეს მოუცლელობა და ჟამთ ვითარება თანაბრად შეგვიძლია XIII ს-ზეც გავავრცელოთ. მაშინ ტახტმა მხოლოდ ჯანყის ჩასაქრობად მოიცალა, როცა ისინი განდგნენ, დანარჩენი ხანი „ჟამთ ვითარებას“ არის მიხედობილი. ეს კი ნაყოფიერ ნიადაგს ქმნის პაგანიზაციისთვის თუმცა, და ეს მნიშვნელოვანია, პაგანიზაციის პროცესი იმ ზღვრამდე არ მიდის, რომ აღარ „დაიჩემონ“ ქრისტიანობა, ანუ იმის თვითრწმენა, რომ ქრისტიანები არიან, არ წაიშალოს. XIII ს-ში ამ ზღვარს არ გადასულა პაგანიზაციის პროცესი და არც XVIII ს-ის დამლევსთვის წასულა

მასზე შორს. ქრისტიანობის თვითრწმენა არც XIX-XX სს-ში წაშლილა. არ გვაქვს საბუთი ვამტკიცოთ, რომ ის რელიგიური სურათი, რომელსაც XX ს-ის პირველი ნახევრის ჩანაწერები ასახავს და დღესდღეობით მეტ-ნაკლები სისრულით დასტურდება ფშავ-ხევსურეთისა და სხვა კუთხეთა საზოგადოებებში, რადიკალურად განსხვავდება გვიანი შუასაუკუნეების მდგომარეობისგან. ყოველ შემთხვევაში, აპრიორულად უნდა ითქვას, რომ ზურაბ ერისთავის ბრძოლების ხანაში (XVII ს-ის ოციანი წლები), „სისხლის წვიმების დროს“, როგორც ხალხში უწოდებდნენ ამ ხანას, ჯვარ-ხატთა სისტემა უკვე საბოლოო სახით ჩამოყალიბებულია. ამ დროს მხოლოდ საერთო მტრის პირისპირ დარჩენილი საყმოების კონსოლიდაცია მოხდა. ამ დროს ჯერ კიდევ ეს საყმოები მეფის დომენს არ შეადგენენ. გაბუდაყებული ფეოდალის წინააღმდეგ თავდაცვითი ბრძოლების შემდეგ ისინი, როგორც ფეოდალური ფორმაციის ნაწილი, უმტკივნეულოდ ჩაეწერნენ პატრონყმულ ურთიერთობებში. ისინი ჩაბარდნენ მეფეს და მეფემაც, როგორც პატრონმა, შეიფარა ისინი და თავის უნჯ ყმებად გამოაცხადა. ფეოდალურ პატრონყმულ სისტემაზეა აგებული საყმთა ურთიერთობა თავიანთ პატრონ ღვთისშვილებთან (ჯვარ-ხატებთან): ტერიტორია ეკუთვნის ღვთისშვილს, რომელმაც, მსგავსად ფეოდალისა, თავისი იარაღით რომ მოიპოვა მიწა-წყალი, თავისი ლახტის ძალით გამოსტაცა დევებს, რათა ადამიანებს მშვიდობიანად ეცხოვრათ მასზე. მითოსური ხდომილება ისტორიულ-ემპირიულ ენაზე ამგვარად შეიძლება გადმოიციეს: ადამიანებმა მოძებნეს პატრონი და ეყმენ ისევ და ისევ უსაფრთხოებისა და მშვიდობიანი არსებობისთვის. მოდი, დაგვიფარე და გეყმობით, ან, პირუკუ, მოდი გეყმობით და დაგვიცავი. ამ მხრივ, ჩვენ შეგვიძლია პარალელი გავავლოთ ნებისმიერ ქრისტიანულ სოფელთან, რომლის მოსახლეობა შემოკრებილია ეკლესიის გარშემო და შედის მის მფარველობაში, ერთნი წმინდა გიორგის, მეორენი მაცხოვრის, მესამენი წმ. ბარბარესი და ა. შ. ან, სხვაგვარად, როცა სოფელი თავისი მიწა-წყლით და ადამიანებით ეკუთვნის ეკლესიას ან მონასტერს, რომელსაც ემსახურებიან (ე. წ. საეკლესიო ყმები, იგივე საყმო). ჩვენს შემთხვევაში ზეციერი უხილავი ბატონის, ღვთისშვილის, და მიწიერი მეფის სახით ორი პატრონი ჰყავს საყმოს, რა მიზეზითაც ღვთისშვილი და მეფე ერთმანეთის ძმანი და მოძმენი არიან.

...ჩვენის ძმის ლაშარისჯვრის ყმათ და ჩვენს ყმათ ერთობით ფშაველთ, ასე და ამ პირსა ზედან ბატონს მამაჩვენს თიანეთით ერთი კომლი კაცი თავისი მამულთ ჩვენის მოძმის ლაშარისჯვრისთვის შეუწირავ...“ (ვერა ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ტომი I, ფშავი, 1974, გვ. 40); „ჩვენი ბრძანება არის: ჩვენო უნჯნო ერთობრივ ფშაველნო, მერმე ჩვენის მოძმის მიწებს მოხნავდეთ ხოლმე მარილისს და თავის დასტურს ღალასაც მისცემდეთ... (იგივე, გვ. 47).

ეს სიგელები სამეფო კარიდან არის გაცემული, ერთი მათგანი მაჰმადიანი მეფის იმამ ყულიხანისგან არის და, როგორც ვხედავთ, ბაგრატიონი მეფე, როგორც „ღვთივ ზეცით გვორგვინოსანი“, თუნდაც მაჰმადიანი, იერარქიულად ლაშარის

წმინდა გიორგის დონეზე განიხილავს თავს, მათზე მაღლა კი მორიგე ღმერთთა და ორივენი მის შვილებად ითვლებიან („ღვთისგან არს ყოვლი ხელმწიფე“). ორივეს ერთი საყმოს ჰყავს და ორივენი თანაბრად არიან მორიგე ღმერთის წინაშე მასზე პასუხისმგებელნი. ხევესურთა გადმოცემით, ერეკლე მეფე თავისუფლად შედიოდა გუდანის ჯვრის დარბაზში, სადაც შესვლა რიგით მოყმეს ეკრძალება. გამოსვლისას უთქვამს, მე გუდანის ჯვრის მოძმე ვარო. გუდანის საყმოს მეფური პატრონობისა და მფარველობის დასტურად მეფეს ორმოცდაოთხი ხევესური ბავშვი მოუნათლავს და ნათლიაც თავადვე ყოფილა (ს. მაკალათია, ხევესურეთი, 1935, გვ. 40). ქრისტიანული ნათლობის აუცილებელი პირობა ჯვარში ბავშვის გასაყვანად ბოლო დრომდე შემორჩა ტრადიციად საყმოებს.

რა თქმა უნდა, ძნელია საყმოს გაიგივება ჭეშმარიტ ქრისტიანულ თემთან, მაგრამ, როგორც ითქვა, პაგანიზაციას ბოლომდე არ წაუშლია მისი ქრისტიანული სუბსტრატი. ჩვენ შეგვიძლია, რამდენიმე სფეროში აღმოვაჩინოთ თავდაპირველი შრეები, რომლებიც მეორეულმა სტიქიურმა წარმართობამ, ან, უფრო სწორი ვიქნებით, თუ, გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად, ვიტყვი, ხალხურმა ნაკადმა გადაფარა. ჯერ ორიოდ სიტყვა ზოგიერთ სიტყვა-ცნებაზე, რომელთა კონცეპტუალური არსი მთლიანად ადგილობრივი წარმოშობისაა.

საზოგადოებას, თემს (communitas), საყმოს, როგორც რელიგიურ-სოციალურ ერთობას, რომელიც ერთგვარი მონადის სახეს ატარებს, აერთიანებს უხილავი მფარველი, რომლის საზოგადო (საერთო) სახელწოდება არის „ჯვარი“. მაგრამ საქმე ისაა, რომ საყმოს წარმოდგენაში „ჯვარი“ არ უკავშირდება თავად გამოსახულებას, ანუ ნივთიერ საგანს, რომელიც შექმნილია ურთიერთგადაჯვარედინებული ძელებით. ის აბსტრაქტირებულია ამ სიტყვით გამოხატული საგნისგან და აღნიშნავს უსხეულო და უხილავ არსებას – ანგელოზს, რომელიც ხშირად მის სინონიმად იხმარება. „ჯვრის“ ამგვარ მნიშვნელობას აქვს საკმაოდ საფუძვლიანი ქრისტიანული წყარო, სადაც ის წარმოდგენილია, როგორც სულიერი, დინამიური არსება (იხ. ჯვრის საკითხავი (ალექსანდრე კვიპრელის ქრონიკა, 1978 78-82). „ჯვარი“, როგორც სულიერი არსება, თავის „განსხეულებას“ პოულობს ნივთიერ ჯვარში ანუ ხევესურული დიალექტით „ხატში“, რომელიც, თავის მხრივ, ასევე ქრისტიანული წარმოშობისაა (ხატი – ეიკონე). ქრისტიანობაში ხატი ისევე, როგორც ჯვარი, ჯვრის ნიში (სიგნუმ ცრუცის) დინამიკური არსებაა; როგორც წესი, ხატი მოქმედებს იმ არსების ძალით, რომელსაც გამოხატავს. ხატში მყოფობს მისი არქეტიპი. ამგვარი პრინციპი მოქმედებს საყმოში: მისთვის უხილავი არსება – წმინდანი თუ ანგელოზი, ზოგადად ღვთისშვილი, რჩება უხილავადვე, იგი გამოუსახველია, იგი მხოლოდ სიმბოლური სახით (მტრედი, ცეცხლის ბურთვი, გირკალი, ნისლის კოტორი...) ევლინება საყმოს. საყმოს რელიგიისთვის უცნობია წმინდანთა გამოსახულებები, ხატები, რასაც წარმართობაში ვერ ჩავუთვლით. ქრისტიანობიდან გადახრა კი ნამდვილად არის. მაგრამ ეს გადახრა უფრო ხატმებრძოლობას გვაგონებს, რამაც მშვიდობიანი აღორძინება მოგვიანებით პროტესტანტიზმში ჰპოვა. ხატმებრძოლობა კი თავის დროზე (VII-VIII

სს.) კერპთაყვანისცემად გაგებულ ხატთაყვანისცემას დაუპირისპირდა. რა თქმა უნდა, საყმობის ფორმირების ეპოქაში ვერ დავადასტურებთ და არც არის მოსალოდნელი, რომ არსებულიყო, ხატების წინააღმდეგ ლაშქრობა, მაგრამ ფაქტია, რომ საყმომ არ მიიღო ხატი, რომლის გარეშე დღეს ქრისტიანული ეკლესია წარმოდგენილია. მაგრამ საყმო ძლებს ხატის გარეშე, მაგრამ მისი წარმოსახვა სხვა მიმართულებით მუშაობს: საყმოს რწმენის თვალი იმაგინაციურია. რას ვგულისხმობთ? გავიხსენოთ დიდგორის ბრძოლის ეპიზოდი დავით აღმაშენებლის მატინიდან. ბრძოლის აღწერის ნაცვლად ტექსტში ბრწყინავს ხატი, რომელიც სიტყვიერად ამგვარად არის გადმოცემული: „წმიდა მოწამე გიორგი განცხადებულად და ყოველთა სახილველად წინაუძლოდა მას და მკლავითა თუსითა მოსრვიდა ზედამოწევილთა უსჯულოთა მათ წარმართთა“ (ქართლის ცხოვრება I, გვ. 341). ანალოგიური ხილვები, როგორც ხსნის მითოლოგემები, ჩვეულებივია საყმოს პოეზიაში. აი, ამის საუკეთესო მაგალითები:

ლაშარელაის ლურჯასა ფაფარ ასხავის გიშრისა,
ქორებულ გაემართება, კოტორ გაჰყვება ნისლისა,
თავის ყმათ ჩაეშველება, ხან რომ არ იყოს მისვლისა
(ხალხური პოეზიის ანთოლოგია, 2010, №9).
სანება ხკაზმებს ზერდაგსა, სამწყარსა, სამის წლისასა,
დაახვევს მასართავებსა, წითელის ატლასისასა,
აღვირ-ავშარას ამასდებს, წვრილ-წვრილის მასკვლავისასა,
ზედ თაოდ გადაბძანდების, კიდურს აჭეხებს ცისასა (იგივე, №32).

ეს და მსგავსი ხილვები საყმოს ვერბალური ხატებია, რომლებიც მყარად ზის მის ცნობიერებაში, რომელიც არ მოითხოვს ფიზიკური თვალით სახილველ სახვით ხატებს. ვიზიონი ფართო სივრცეშია გაშლილი ისევე, როგორც ჯვართა ტერიტორიაზე გაფანტული საკრალური ობიექტები (კოშკები, ბეღლები, საზარეუბი...). კულტის საიდუმლოება შიდა სივრციდან გარეთ და ღია ცის ქვეშ გამოდის, თითქოს ხილულია, მაგრამ საიდუმლო მაინც შიგნით რჩება. ეს არის ჯვარ-ხატთა რელიგიის ერთი თავისებურება.

ის ფაქტი, რომ საყმოს საკრალურ ლექსიკონში ჯვარმა და ხატმა თავისებურად იცვალეს სემანტიკა, ყურადღებას იმსახურებს და, შესაძლოა, ამხელდეს მათი რელიგიური მენტალიტეტის ფუნდამენტურ საწყისს. რატომ მოხდა, რომ ჯვარმა, როგორც ცნებამ, სუბლიმაცია განიცადა და სულიერ არსებათა – ანგელოზთა ზოგადობის გამოხატვა იტვირთა. ჯვარი ეწოდა არა მხოლოდ თავისი ბუნებით (წარმოშობით) უხორცო არსებებს, რომელთაც ანგელოზებად მოიხსენებს ქრისტიანული ლიტურატიურა, არამედ იმ უხილავ არსებებსაც, რომლებიც წმინდანთა დასს ეკუთვნიან. სულიერ არსებათა ამ ორ კატეგორიას საყმო მკვეთრად განასხვავებს: პირველნი ბუნებით უსხეულონი არიან, მეორენი – მათთვის საგანგებო ტერმინია შექმნილი – „ნაკორცივლარნი“. ქრისტიანულ სულიერ სამყაროშიც ამგვარ იერარქიას ვხედავთ, რომელიც ვიზუალურად ეკლესიის კედლებზეა გამოსახული. საკურთხევის ზემო რეგისტრში თუ ანგელოზები და მთავა-

რანგელოზებია – ბუნებით უსხეულონი, ქვემო რეგისტრში წმინდანები მაღლით ანგელოზთა სტატუსში მყოფნი. ზოგადად, მიუხედავად ამ განსხვავებისა, მათი საერთო სახელწოდება არის ჯვარი ან ღვთისშვილი. ორივე ეს სახელწოდება ქრისტიანული წარმოშობისაა. ისინი ამ არსებათა სხვადასხვა ასპექტს გადმოსცემენ. მაგრამ არსი ერთია: ისინი მეოხენი არიან საყმოსი (აღამიანებისა) მორიგე ღმერთის წინაშე. და კითხვა, თუ რა იყო ჯვარში ისეთი, რომ მან იტვირთა მებრძოლი ანგელოზის ან ღვთისშვილის ზოგადი სახელი, ისევე და ისევე ქრისტიანობისკენ გვაბრუნებს, კერძოდ, მას მძლეველი ჯვრის იდეასთან მივყავართ. ჯვარი, როგორც დევე-კერპთა მბრძოლი, თავის თავს ქრისტიანულ ძეგლებში პოულობს: „ჯუარი წარმომტყუენებელი არს ეშმაკთაჲ“ (ალექსანდრე კვიპრელის... გვ. 80), „ჯუარი განმდევნელ არს ეშმაკთა“ (იგივე, გვ. 81), „ჯუარი დამკსნელი არს კერპთმსახურებისაჲ“ (იქვე), „ჯუარი მცველი არს ქალაქთაჲ და მფარველო ყოვლისა დაბნებისაჲ, „ჯუარი საფუძველი არს ეკლესიათაჲ და დამამზობელი საკერპოთაჲ“ (იგივე, გვ. 80)... და, ბოლოს, ყველაზე მკაფიოდ ჯვრის ღვაწლი ჩანს ფორმულაში, რომლითაც „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ აუწყებს ქრისტიანობის ტრიუმფს კერპთაყვანისმცემლობაზე:

„და ვითარცა აღემართა ნიში ჯუარისაჲ ქუეყანასა მას ქართლისასა, მეყსეულად მას უამსა დაეცნეს ყოველნი კერპნი, რომელნი იყვნენ საზღვართა ქართლისათა, და შეიმუსრნეს და საკერპონი დაირღუეს“ (ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები წიგნი I 1964, გვ. 54).

რაც შეეხება საყმოს პატრონთა მეორე სახელწოდებას – ღვთისშვილს, მასაც ფესვი ქრისტიანულ მოძღვრებაში აქვთ გადგმული. ის გზა, რომელიც წმინდანებს აქვთ გავლილი, იგივე გზაა, რომლის გავლითაც კოპალა, გიორგი და სხვანი ღვთისშვილები ხდებიან. მაგრამ მათი ისევე, როგორც წმინდანთა, აპოთეოზი ღვთაებამდე ამალლებას არ ნიშნავს. გავიხსენოთ, როგორ განმარტავს „ღვთის ძეთ“ ანუ ღვთისშვილთ პავლე მოციქული: „რომელნი სულითა ღმერთისაჲთა ვლენან, ესენი არიან ძენი ღმერთისანი“ (რომ. 8:14). მთიელთა ღვთისშვილნი ანუ „ძენი ღმერთისანი“ არიან სწორედ ის არსებანი, რომლებიც მორიგე ღმერთის ნებით მოველინენ აღამიანებს საშველად – დევე-კერპთაგან მათ დასახსნელად (ეს არის მითოსის ცენტრალური თემა), ამიტომ ეწოდება მათ ღვთისშვილნი, რაც ცხადია, არ გულისხმობს ფიზიკურ შვილობას, როგორც მოსალოდნელია წარმართულ-პოლითეისტურ რწმენასა და მითოლოგიაში. ღვთისშვილთა ყოველი მოქმედება ღვთის ნებით არის განსაზღვრული: რასაც ჯვარნი თავიანთი საყმოსათვის სჩადიან, ყველაფერს „მორიგე ღმერთის“ ნებით სჩადიან – იგი შემოარტყამს მათ მახვილს და იგივე შეხსნის მათ მახვილს.

იმავე ეპისტოლეში პავლე მოციქული მიუწერს რომაელთ: „რამეთუ თვით იგიცა დაბადებული განთავისუფლდეს მონებისაგან ხრწნილებისა აზნაურებასა მას დიდებისა შვილთა ღმერთისათა“ (8:20). ამ ესქატოლოგიური სიტყვებიდან ჩანს, რომ ღვთისშვილობა აღამიანის მომავალია, რომელიც ამ წუთისოფელში წმინდანებმა უკვე მოიხვეჭეს თავიანთი სისხლით თუ სულიერი მოქალაქეობით.

საყმოს მითოსი გვამცნობს მნიშვნელოვან ესქატოლოგიურ ჭეშმარიტებას, რომელიც ქრისტიანულია თავისი არსით, რომ „ნაკორცივლარი“ ღვთისშვილი – კოპალა, წმინდა გიორგი, იახსარი და სხვანი ამაღლდნენ ბუნებით ღვთისშვილთა დიდებაში, გათავისუფლდნენ რა ხრწნილებისაგან, მას შემდეგ, რაც დედამიწაზე აღასრულეს ღვთის მიერ მათზე დაკისრებული ვალი ადამიანთა ხსნისა დევ-კერპთა ბატონობისაგან.

ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში ღვთისშვილთა „ღვთაებებად“ მოხსენიების უმარტებულო პრაქტიკაა დამკვიდრებული, თუმცა ეს ტერმინი საერთოდ უცნობია რელიგიურ-საკულტო ტერმინოლოგიით არცთუ ღარიბი საყმოს ლექსიკონისთვის. ასეთი ტერმინის გამოყენება ფშავისა თუ ხევსურეთის რელიგიური სინამდვილის მიმართ წარმართობისა და პოლითეიზმის ილუზიას ქმნის და დასაწყისიდანვე მცდარ გზაზე აყენებს მკვლევარს. ღვთისშვილთა სიმრავლე ისევე არ ნიშნავს მრავალმერთიანობას, როგორც წმინდანთა სიმრავლე არ ნიშნავს მრავალმერთიანობას. საყმოს სწამს ერთადერთი ღმერთი, მორიგე ღმერთი, და ღვთისშვილები.

ტრადიციულად მიჩნეულია, რომ იახსარი, კოპალა, შუბნური, თერგვაული, ბერი ბაადური ფშაველთა და ხევსურთა უძველესი წარმართული სალოცავების სახელებია და თითქოს წმინდა გიორგის (ან სხვა ქრისტიანული სახელის) უკან რომელიღაც წარმართული საკულტო სახელი უნდა იმალებოდეს. ვითარება კი სრულიად საწინააღმდეგოა: უფრო ძველია არა შუბნური, ბერი ბაადური, კოპალა თუ იახსარი, არამედ სწორედ წმინდა გიორგი. ბერ ბაადურს მიიჩნევენ ღვთისშვილის უძველეს საკუთარ სახელად მაგრამ იგი არც საკუთარი სახელია და არც უძველესი. ბერი ბაადური გუდანის წმინდა გიორგის (იმავე გუდანის საღვთოს) ზედწოდებაა. დავსვათ კითხვა: რომელი სახელი უფრო ძველია – გიორგი თუ „ბაადური“ – მონღოლური წარმოშობის სიტყვა (ბალათურ, ბათირ, რუს. богатырь...), რომელიც არ შეიძლება მონღოლების გამოჩენამდე არსებულიყო ჩვენს ენაში?

კარგა ხნის გარკვეულია (ცნობილი ირანისტის ვ. აბაევის მიერ), რომ ფშავ-ხევსურთა ჯვრის სახელი „იახსარი“ ოსური წარმოშობისაა – აეხსარ ნიშნავს „ძლიერს“, რომლის შესატყვისები ძველირანულ ენებში ასევე ანგელოზთა ეპითეტად არის გამოყენებული (მაგ., ხშათრა). ამ სესხებას თავისი ქრონოლოგიური საზღვარი აქვს: ათასწლეულების იქით ქრისტიანობამდელ წარმართობას ის არ უკავშირდება. ასევე ფართოდ გავრცელებული სახელი ღვთისშვილისა „კოპალაც“ ზედწოდებაა, თუმცა მისი მნიშვნელობა ბოლომდე არ არის გარკვეული (არსებობს აზრი, თითქოს კოპალა „კომბლიანს“, „ლახტიანს“ ნიშნავს). არის ცნობები, რომლებიც აშკარად მიგვითითებს, რომ მისი სახელის უკან წმინდა გიორგი იმალება. მაგ., სოფ. ნაფარეულთან არის ეკლესია, რომელსაც „კოპალე წმინდა გიორგის ეკლესია“ ეწოდება; უძილაურთის (ფშავისხევი) კოპალის ხატის ერთ საკულტო ნივთზე ასეთი წარწერაა: „... შემოგწირამ წმიდა გიორგისთვინ კოპალისთვინ...“ ან სახუცო ტექსტიდან: „ძალო ღვთისაო, ძალო წმიდა გიორგი კოპალესაო“ (ჯვარ-ხატთა სადიდებლები, 1998, გვ. 27). ჩანს, იახსარი

და კოპალა, ასევე პირქუში და ბერი ბაადური წმ. გიორგის მხოლოდ ეპითეტები, რომლებიც შეენაცვლა საკუთარ სახელს, შესაძლოა, მისი ნამდვილი სახელის ტაბუირების მიზნით.

ბევრი დაწერილა კვირიას სახელზე და ამ სახელის მატარებელი ღვთისშვილის თაობაზე. იგი მიჩნეულია ქართველთა უძველეს(!) წარმართულ ღვთაებად. საკულტო ტექსტებში კვირია ღვთისშვილს განსაკუთრებული ადგილი აქვს; მას არც კი რევენ სხვა ღვთისშვილებში, კვირია რანგით მათზე მაღალია, მას მორიგე ღმერთის კარზე აქვს კარავი გაშლილი, ამას გულისხმობს მისი მუდმივი ეპითეტი, რომელიც ერთგვარ ევფონიაშია მის სახელთან: „კვირია კარავიანი;“, „ხთის კარზე კარავიანი“, „დიდის (ვარ. მალლის) ხთის მოკარვე“ მისი ეპითეტი „ანგელოზთ მუფროსე“ (ჯვარ-ხატთა სადიდებლები, 1998, გვ. 40,49). განსაზღვრავს მის ადგილს ჯვარ-ხატთა იერარქიაში. სახუცო ტექსტებში კვირიას სახელი, როგორც წესი, მორიგე ღმერთის ხსენებას მოსდევს და, რაც მთავარია, მისი სახელი სამართალთან არის ასოცირებული: „დიდება გამარჯვება ძალ ღვთისას, სამართალს კვირიასას...“; „ძალო ღვთისაო, სამართალო კვირიასაო...“ (ჯვარ-ხატთა..., 1998, გვ. 26,54). კვირია ერთადერთია ღვთისშვილებს შორის, რომელიც მორიგე ღმერთთან ერთად იძლევა წყალობას. ხუცესი ასე ეხვეწება თავის ჯვარს, ღვთისშვილს: „შენ მორიგე ღმერთს გამაუთხოვიდი [წყალობას], დიდ კვირავს შახვეწინიდი“ (ჯვარ-ხატთა..., 1998, გვ. 15); „მარიგე ღმერთს, დიდი კვირავს გამოუთხოვიდი“ (ჯვარ-ხატთა..., 1998:16). „გინდოდესთ, ღმერთს მააკსენეთ, გინდოდესთ, კვირასა...“ (ჯვარ-ხატთა..., გვ. 118). კვირია ღვთისშვილი ფუნქციურად მორიგე ღმერთთან არის გათანაბრებული. სადიდებელში კვირიას ამ ფუნქციასთან ერთად – იყოს წყალობის მომფენელი – მისი ვინაობაც არის ექსპლიციტურად გაცხადებული: „კვირავ ცხოველო, ხვთისა და ხვთიშვილით შუამდგომელო, ქრისტეო და ღმერთო, დასწერე ჯვარი...“ (ჯვარ-ხატთა..., 1998, გვ. 121). ეს ქრისტეა, მხოლოდშობილი ძე, რომელსაც მამის მარჯვენით უკავია ადგილი, მეტაფორულად კარავი აქვს გაშლილი. ერთადერთი მკვლევარი, რომელმაც კვირია ქრისტეს დაუკავშირა ანდრო ლეკიაშვილი იყო (ა. ლეკიაშვილი, კვირია – მაცხოვარი, „მნათობი“, №11, 1986; აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა თეონიმიიდან: ღვთაება კვირიას სახელები და ეპითეტები, *მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის* XXII, 1987), მაგრამ მისი ნაკვლევები უყურადღებოდ, გამომხაურების გარეშე დარჩა. არადა, აშკარაა, რომ სახელი – კვირია – სხვა არაფერია, თუ არა ბერძნული კვირიოს „უფალი“, რომელიც ქრისტეს სახელად არის დამკვიდრებული ქრისტიანულ მწერლობასა და სალიტურგო პრაქტიკაში. ქრისტეა ერთადერთი, ვისაც ამ ზედწოდებით მიმართავენ („უფალო იესო ქრისტე“).

„რჯულზე წამხდარნი“

...ჟამის წირვა შესდგება ჟამნიდან, სახარებიდამ, ქრისტიანულის ლოცვებიდამ ამონაგლეჯ ალაგებისაგან, რომელნიც თავისებურის ჩამატებულის სიტყვებით

არის გაბლანდული... თვითონ ღუღელი ხევისბერი, ღერენა ქისტაური, გამომიტყდა და სთქვა, რომ მართალია, ჩვენი ჟამის წირვა არეულიაო. მიზეზად არევისა შემდეგი ლეგენდა მიაბო: ხევსურეთში ბოლო დროს ერთი მღვდელი დარჩენილა. მაშინ საქართველო თათრებს სჭერიათ. ორმოცი წელიწადი ამ მღვდელს განუშორებლად ხევსურეთში უცხოვრია და ისე დაბერებულა რომ წვერი დაბლა მიწაზე უთრევია. ორმოცი წლის განმავლობაში ცოლ-შვილი არ უნახავს. ბოლოს ამბავი მოუტანიათ მისთვის: საქართველოში დიდი არევ-დარევაა, თათრები უწყალოდ ჰხოცავენ ქართველებს, თვითონ ქართველებიც მოლაღატებენ ძმა ძმას აღარ ინდობს, შვილი მამასო. ამ ამბის გამგონე, ჯერ სიბერისაგან დასუსტებული, ჭკუიდან შეცვლილა, წირვა-ლოცვაც არევით უსრულდება და ხევსურებისთვისაც არევით გადმოუცია ჟამის წირვა (ვაჟა-ფშაველა, „ხევსურული ქორწილი“, თხზ. სრული კრებ., ტ. VII, 1956, გვ. 156).

მეტად მნიშვნელოვანია ეს ანდრები. იგი ეხმაურება დემოგრაფიული დოკუმენტის ცნობას „მოუცლელიობით და ჟამთ ვითარებით სჯულზედ წახდომის“ თაობაზე, ვითარებაც დაკონკრეტებულია: კუთხე მოწყდა ქვეყანას, ქვეყანა არეულია (პიროვნების, კულტის მსახურის ბედში ირეკლება ქვეყნის ბედი და ამ ერთი კუთხისაც, ორმოცი წელიწადი – საკრალური ხანგრძლივობაა დრო, რომელიც ეგვიპტიდან გამოსულმა ერმა გაატარა უდაბნოში ქვეყნისაგან მოწყვეტით) – იზოლირება და არეულობა დაღს ასვამს კულტს. ამავე დროს, ჟამისწირვის ქრისტიანულ წარმოშობასთან ერთად ანდრები ადასტურებს ხევისბრების მოდენილობას საეკლესიო იერარქიისგან (ცნობილია, რომ მთის თემებში კულტის მსახურთა სახელწოდებად იხმარება არა ბარული წარმოშობის ხევისბერი, რომელიც საერო თანამდებობა იყო ისტორიულად, არამედ საეკლესიო წარმოშობის ხუცესი ან დეკანოზი). ქრისტიანულ თვითშეგნებას იხანავს ეს ანდრები და იგივე თვითშეგნება ახლავს ხუცესთა თუ დეკანოზთა წარმოსათქმელ სადიდებლებს – „დიდება ღმერთსა, მადლი ღმერთსა, დიდება დღეს დღესინდელსა რჯულ ქრისტიანთა... ძალო ღვთისაო, ძალო წმინდა გიორგი კოპალესაო, შენ გეძახიან, გეხვეწებიან, შენ ნუ მოუწყენ და ნუ მაიძულებ ქრისტიან ხალხსა, შენსა მლოცავსა...“

„რჯულ ქრისტიანთა“

ამჯერად და, საბოლოოდ ამ სტატიაში, ჩვენი დაკვირვების საგანია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საზოგადოებებში (ხევსურეთში, ფშავში, გუდამაყარში, მთიულეთში, ხევში, თუშეთში) მეტ-ნაკლებად შემონახული ზეპირი საკულტო ტექსტები, რომლებიც დღემდე სხვადასხვა რელიგიურ დღესასწაულებზე წარმოითქმის კულტის მსახურის მიერ. ისევე, როგორც კულტის მსახურთა სახელწოდებანი (ხუცესი, დეკანოზი) და რიტუალური ტერმინები (სეფე, სეფისკვერი, ტრაპეზ-სასუფეველი, ბარძიმი, ჟამისწირვა, ლიტანიობა...) ძირითადად ქრისტიანული წარმოშობისაა, ასევე ტექსტების ქსოვილსაც ატყვიათ ქრისტიანული წარმოშობის კვალი. ძირითადად და არსებითად, ეს ჯვრის კვალია. საეჭვოა, ამ ტექსტების ანალიზმა „ქართველი ტომების უძველესი რელიგიის“ სურათი დაგვი-

ხატოს (ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს ქართველი მთიელების სასულიერო ტექსტები, *მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის* I, 1938, გვ. 10).

იმის გამო, რომ ამ ტექსტებში მლოცველი საყმო, მისი თითოეული წევრი ჯვრის ყმა), ღვთისშვილებს მიმართავს თხოვნით, რომ გაუწიონ შუამდგომლობა მორიგე ღმერთის წინაშე, აიტანონ მორიგე ღმერთის კარზე საყმოს გასაჭირი, მათ ვერც არაქრისტიანულად მივიჩნევთ და ვერც, მით უმეტეს, წარმართულად. რა არის იმაში არაქრისტიანული ან სპეციფიკურად წარმართული, რომ უხილავი სამყაროსადმი პიეტეტით აღვსილი ადამიანი მოითხოვს თავისი უხილავი პატრონისგან შემწეობას და მფარველობას ყველა იმ უხილავი თუ ხილული მტრისგან, თუ სტიქიურ უბედურებათაგან, რომლებიც ჩასაფრებულნი არიან მის გასანადგურებლად. მაინც რა უნდა აწუხებდეს პირქუშ ხეობებში ბარის საქრისტიანოს მოწყვეტილ ადამიანებს, რა პრობლემები უნდა ავსებდნენ მის ყოველდღიურობას? მას სურს, მისი ცხოვრების ყველა სფერო ნაკურთხი და დალოცვილი იყოს, რომ მორიგე ღმერთის წყალობა იყო მასზე ყველა საქმიანობაში: შრომა იქნება, ნაოფლარს ჯვარი დაუწეროს, ბარაქა მისცეს; შესაწირავი იქნება, ჯვარდაწერილი იყოს („ქრისტემ დაგწერასთ ჯვარ თქვენ ზღვენთა დ' სამსახურ“); ოჯახი იქნება, წული უმრავლოს, ქუდოსან-მადილოსანი კეთილად ამყოფოს, სნეულება ამოშორს; ბრძოლა იქნება, გაამარჯვებინოს; ნადირობა იქნება, ხელი მოუშართოს; მგზავრობა იქნება, „წალმ გახყვეს“.. სათხოვარი არცთუ მრავალფეროვანია, იგი შეზღუდულია პირველადი საჭიროებებით; საყმო იმაზე მეტს არ მოითხოვს, რაც მისი ადამიანური არსებობისთვის არის აუცილებელი. მაგრამ არც სულიერი მხარეა დავიწყებული. თუ ორთოდოქსი ქრისტიანი „მამაო ჩვენოში“ შესთხოვს ღმერთს, ნუ შეიყვანს განსაცდელში და იხსნას ბოროტისაგან, ჯვრის ყმა საყმოში გამოიშუავეებული ტერმინოლოგიით ამასვე შესთხოვს: „დაღირებულს მარკე ახკადიდი, გადაუგდიდი, ქვეცრიელ-მიწრიელ დაულაგმიდი“ (ჯვარ-ხატთა... გვ. 25), „მაცილის საქმე ეღირებოდეთ მთისად და ბარად, მაცილს დაამორიდი“ (ჯვარ-ხატთა... გვ. 27). ყმა გამსჭვალულია იმის შეგნებით, რომ იგი პასუხისმგებელია არა მხოლოდ თავისი საყმოს მფარველი ღვთისშვილის წინაშე, არამედ სხვა ღვთისშვილთა წინაშეც, რადგან ისინი ყველანი, როგორც ერთი მამის – მორიგე ღმერთის – შვილები, ერთ საძმოს შეადგენენ: „სხვანი ღვთისშვილნი თუ რას უწყებოდნენ, მაღლ ხოეშანი დაუთხოვე“ (ჯვარ-ხატთა... გვ. 27). საყმო აღვსილია იმედით, რომ მორიგე ღმერთისგან გადმომავალი წყალობა და მაღლი გადაამეტებს მის ცოდვებს და იცის, რომ მრავალსიტყვაობით არ იზომება წყალობა და მაღლი, და რომ ცოდვა ადამიანურია და არსებობს შენდობა: „რასაც მე ჩემ ენა-პირით ჰსენება-დიდებას დაგაკლებთ, თქვენ თქვენ წყალობას ნუ დააკლებთ“ (ჯვარ-ხატთა... გვ. 26), „თუ რას შაგცოდვან ან უღირსლობით, ან უმეცარობით, ან პირის ქართი, ან ფეკის ნალით, ყმა შაუწყენი, ბატონ შაუნდობარი არ იქნების“ (ჯვარ-ხატთა... გვ. 33).

„ქრისტიანობას იჩემებენ“ – ამ შეფასების ხარისხი, თუ რამდენად შეესატყვი-
სება ქრისტიანად ყოფნის თვითრწმენა ანუ რას იჩემებენ ფხოველთა დღევანდელი
მემკვიდრენი ამ მიწაზე, შეგვიძლია ხუცობის დასაწყისი ფრაზებით შევამოწმოთ:

„დიდება ღმერთსა, მადლი ღმერთსა! დიდება დღეს დღესინდელსავ, რჯულს
ქრისტიანთასავ, სამართალს ღვთისასავ, მზესავ, მზისმყოლს ანგელოზსავ! დიდება
დიდს კვირაესავ, მაღლის ღვთის მოკარვესა! ღვთისაგან გამარჯვება შენდა,
გიორგი ნაღვარშუენიერო...“ (ჯვარ-ხატთა... გვ. 23).

დიდება ღმერთსა“ და „რჯულს ქრისტიანთას“ – ამ ორ მიმართვაში საყმო ხუცე-
სის პირით ადასტურებს რწმენას, რომ არსებობს ერთი ღმერთი და ქრისტიანთა
რჯული, არსებობს „ქრისტიანობის გამჩენ ღმერთი“ (ჯვარ-ხატთა... გვ. 19) და
საქრისტიანო, რომელსაც თავად ეკუთვნის და იხვეწება: „ნუ მაიძულებ ქრის-
ტიან ხალხს (ჯვარ-ხატთა... გვ. 27).

* * *

თუ გადავხედავთ ჩვენი ეთნოგრაფების ნაშრომებს, რომლებიც ხალხურ
რწმენა-წარმოდგენებს ეძღვნება, ორი რამ არის თვალში საცემი. პირველი, ეს
არის ქრისტიანობის სრული უგულვებლყოფა, მისი აშკარა არათუ კვალის, არა-
მედ ზედაპირზე მდებარე პლასტის მიფუჩეჩება. თითქოს ქრისტიანობა არც კი შე-
ხებია ხალხის ყოფა-ცხოვრებას და ცნობიერებას. მეთოდოლოგიურად სრულიად
გაუმართლებელია, როცა, მაგალითისთვის (რაც სიმპტომატურია), ძვ. წ. პირველი
ათასწლეულის ჯვრის გამოსახულებებს და მთიელთა სალოცავებში დადასტურე-
ბულ ჯვრებს ერთ სიბრტყეზე აყენებენ, თითქოს მათ შორის უწყვეტი მოდენილო-
ბითი კავშირის არსებობა დადასტურებული ფაქტი იყოს. არც წერილობით და არც
არქეოლოგიურ მასალას ეს არ დაუდასტურებია. გამოხატავს ასეთი თვალსაზრი-
სი „ისტორიულ ჭეშმარიტებას“, და რაზე აპელირებენ „წარმართობის“ მკვლევარ-
ნი? იმის ნაცვლად, რომ შევიჭრათ ორი ათასი წლის სიღრმეში ჯერაც გამოუცნობ
ეთნიკურ წრეში შექმნილი ძეგლების, კერძოდ, ჯვრის გამოსახულებების დასა-
მოწმებლად, უპირიანი იქნებოდა, გავგეხსენებინა ადრექრისტიანული ხანის ჯვრი-
ანი სტელები და ქვაჯვარები, ესოდენ გავრცელებულნი ჩვენს ტერიტორიაზე და
შექმნილნი ჩვენი უშუალო წინაპრების მიერ. ამ ქრისტიანული არტეფაქტების
უგულვებლყოფას, უკეთეს შემთხვევაში გულმავიწყობას, ალბათ ქვეშეცნეულად
ის საფუძველი ჰქონდა, რომ „ქრისტიანული ჯვრის ფუნქცია უზომოდ არ გაფარ-
თოებუდიყო წარმართული ჯვრის ადრინდელი ფუნქციის დამცრობის ხარჯზე“, არ
გაზვიადებულიყო ქრისტიანული ჯვრის და, საზოგადოდ, ქრისტიანული რელი-
გიის როლი მთიელთა კულტის ჩამოყალიბებაში.

ნუთუ ვინმე სერიოზულად შეუდგება იმის მტკიცებას, რომ ყველა ქვეყანაში
ქრისტიანობა ადგილობრივ სუბსტრატზე დაემყნო, რომ ადგილობრივი წარმარ-
თული პანთეონიდან ისესხა ქრისტიანული სიმბოლიკა და დოგმატები? რა აზრი
აქვს გამუდმებით იმის მტკიცებას, რომ ქრისტიანობას წარმართული ფესვები

აქვს? ასეც რომ იყოს და ჭეშმარიტებად მივილოთ ეს აბსურდი, ეს „ფესვები“ ხომ ქართული წარმართობის ფესვები არ არის?

მეორე ეს არის – ჩვენი ეთნოგრაფიული სკოლის გატაცებას წარმართობით და მის ძიებას მთის საზოგადოებებში სტიმულს აძლევს ე. წ. „გადმონაშთების თეორია“. რაოდენ შეუსაბამოა ამ საზოგადოებათა კვლევის კონტექსტში გადმონაშთებზე ლაპარაკი, როცა გადმონაშთებად შერაცხილი რეალიები, როგორც სისტემის ნაწილები, ემსახურება საზოგადოების (საყმობის) წევრთა (ყმათა) კონსოლიდაციას და იდენტობის პერიოდულ დადასტურებას ჯვარ-ხატების კარზე, მათ მფარველ ღვთისშვილთა წინაშე. აქ ვერ „მუშაობს“ გადმონაშთების თეორია, რომელიც, თავის მხრივ, წარმოადგენს XIX საუკუნის დარვინისტული სოციოლოგიის გადმონაშთს; ვულგარულ-ევოლუციონისტური კონცეფცია უგულებელყოფდა საზოგადოებრივი და რელიგიური ყოფის სისტემურობას და მის წიაღში გადმონაშთებად გამოცხადებული ცნობიერებისა და ყოფითი ფაქტების ურთიერთგანპირობებულობას. ის, რაც ასრულებს თავის ფუნქციას და, ამდენადვე, ცხოველყოფელია, არ შეიძლება გადმონაშთად შევრაცხოთ. სანამ არსებობს ეს საზოგადოება სწორედ ამ და არა სხვა სახით, არსებობს და ცოცხლობს „გადმონაშთიც“.

დასასრულ, წარმართობაზე საუბრისას მისი აპოლოგეტები ავტორიტეტებს იმოწმებენ. ჩვენც დავიმოწმეთ ავტორიტეტი. როდესაც ივ. ჯავახიშვილი ქართული წარმართობის საკითხს ეხება, იგი წერს:

მაგრამ თვით საგანი მეტად რთულია და დიდი სიფრთხილე და კრიტიკული წინდახედულობაა საჭირო, რომ უცხო ქართულად არ ვიცნაოთ, ახალი ძველად არ გვეჩვენოს (ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. I, 1979, გვ. 78).

აი, ჭეშმარიტად ყოველი მკვლევარისათვის სახელმძღვანელო სიტყვები, რომლებიც დღეს დავიწყებულია. ამ სიტყვების ავტორმა ისტორიული მეცნიერების ბევრ სფეროში გაიტანა კვალი, მაგრამ მისი ფუძემდებლური ღვაწლი არ გვაიძულებს სიტყვასიტყვით ვიმეორებდეთ საუკუნის წინათ მის მიერ გამოთქმულ შეხედულებებს. სახელგანთქმული ისტორიკოსი ფშავ-ხევსურეთისა და, საზოგადოდ, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის რელიგიისა და მითოლოგიის შესწავლისას ეყრდნობოდა XIX საუკუნის პრესაში გაბნეულ მწიერ მასალებს, ხშირად შემთხვევითსა და მეორეხარისხოვანს. მისი მოღვაწეობის პერიოდში ბევრი წყარო არ იყო გამოვლენილი, თავადაც საკმარისად არ იცნობდა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა საყმობის საკულტო ცხოვრებას. ადგილზე, მათ ცოცხალ ყოფაში რომ გასცნობოდა, მისი დასკვნები განსხვავებული იქნებოდა. დღეს სრულიად სხვა ვითარებაა. დღეს, თუ მკვლევარი ობიექტური იქნება და არ იხელმძღვანელებს წინასწარმიღებული თვალსაზრისით, დასკვნებიც რეალობის ადეკვატური იქნება.

ლიტერატურა

1. არაბული ა., მითოლოგიური საწყისები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ხალხურ პოეზიასა და ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში. თბ., 1982 (სადისერტაციო ნაშრომი, ინახება შოთა რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის ბიბლიოთეკაში).
2. არდაშირ პაპაკის ძის საქმეთა წიგნი. ფალაურიდან თარგმნა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო თეო ჩხეიძემ. „მეცნიერება“, თბ., 1975.
3. არჯევანიძე ე., ანოტირებული ბიბლიოგრაფია “СМОМІІК”-ში გამოქვეყნებული ქართული ხალხური სიტყვიერების მასალისა. „მეცნიერება“, თბ., 1971.
4. ბალიაური ნ., სწორფრობა ხევსურეთში, თსუ, თბ., 1991.
5. ბარდაველიძე ვ., აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ტ. I, „მეცნიერება“, თბ., 1974.
6. ბარდაველიძე ვ., აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ტ. II, „მეცნიერება“, თბ., 1982.
7. ბარდაველიძე ვ., მთისა და ბარის მოსახლეობის ურთიერთობის ისტორიიდან საქართველოში (მომძეობის ინსტიტუტი) („მაცნე“, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიის და ხელოვნების ისტორიის სერია, 1971, №3).
8. ბარდაველიძე ვ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ), თბ., 1941.
9. ბარდაველიძე ვ., ივრის ფშავლები, *ენიმკის მოამბე*, XI, 1941.
10. ბატონიშვილი იოანე, კალმასობა, ტ. I, „სახელგამი“, ტფილისი., 1936.
11. ბატონიშვილი იოანე, კალმასობა, ტ. II, თბ., 1948.
12. ბედუკიძე ლ. ხალხური ავეჯი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, „მეცნიერება“, თბ., 1973.
13. ბეზარაშვილი ც., რიტუალური სამოსელი (კრებ. „ქსნის ხეობა“, თბ. 1975).
14. ბერძენიშვილი ნ., საქართველოს ისტორიის საკითხები, წიგნი III, „მეცნიერება“, თბ., 1966.
15. ბერძენიშვილი ნ., საქართველოს ისტორიის საკითხები, წიგნი VI, „მეცნიერება“, თბ., 1973.
16. გამრეკელი ვ., ცქიტიშვილი ზ., 1870 წლის 5 აპრილის დემოგრაფიული ნუსხა („მაცნე“, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 1, 1973).
17. გაბუური ბ., კევსურული მასალები პროფ. აკაკი შანიძის რედაქციით, ქართული საენათმეცნიერო საზოგადოების წელიწადული, I-II, ტფ., 1923-1924.
18. გვასალია ჯ., არაგვის ხეობის ისტორიული გეოგრაფიის საკითხები (საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული, V, „მეცნიერება“, თბ., 1975).
19. გიგინეიშვილი ი., თოფურია ვ., ქავთარაძე ი., ქართული დიალექტოლოგია, I, თსუ გამ-ბა, თბ., 1961.

20. გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტ. II, „მეცნიერება, თბ., 1965.
21. დიდი სჯულისკანონი, „მეცნიერება“ თბ., 1975.
22. დოლიძე გ., ხევსურული ტექსტები, თსუ გამ-ბა, თბ., 1975.
23. ელიავა გ., აბაშისა და მარტვილის რაიონების ტოპონიმოკა, „მეცნიერება“, თბ., 1977.
24. ერიაშვილი ჟ., უძველესი სოციალურ-რელიგიური ინსტიტუტები საქართველოს მთიანეთში, „მეცნიერება“, თბ., 1982.
25. ვაჟა-ფშაველა, ბერდინა (სურათები ფშაველების ცხოვრებისა), *თხზულებათა სრული კრებული, ტ. VI*, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1964.
26. ვაჟა-ფშაველა, გმირის იდეალი ფშაური პოეზიის გამოხატულებით, *თხზულებათა სრული კრებული, ტ. IX*, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1964.
27. ვაჟა-ფშაველა, დროშა, *თხზულებათა სრული კრებული, ტ. VII*, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1964.
28. ვაჟა-ფშაველა, ლაშარის ჯვარის დღეობა ანუ ლაშარობა, *თხზულებათა სრული კრებული, ტ. IX*, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1964.
29. ვაჟა-ფშაველა, ლაშარობა, *თხზულებათა სრული კრებული, ტ. IX*, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1964.
30. ვაჟა-ფშაველა, რამე-რუმე მთისა, *თხზულებათა სრული კრებული, ტ. IX*, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1964.
31. ვაჟა-ფშაველა, ფიქრები „ვეფხისტყაოსნის“ შესახებ, *თხზულებათა სრული კრებული, ტ. IX*, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1964.
32. ვაჟა-ფშაველა, ფშაველი დედაკაცის მდგომარეობა და იდეალი ფშაური პოეზიის გამოხატულებით, *თხზულებათა სრული კრებული, ტ. IX*, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1964.
33. ვაჟა-ფშაველა, ფშაველები, *თხზულებათა სრული კრებული, ტ. IX*, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1964.
34. ვაჟა-ფშაველა, ფშაველების ძველი სამართალი და საოჯახო წესები, *თხზულებათა სრული კრებული, ტ. IX*, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1964.
35. ვაჟა-ფშაველა, ხევსურები (საზოგადო შენიშვნები), *თხზულებათა სრული კრებული, ტ. IX*, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1964.
36. თაყაიშვილი ე., არქეოლოგიური მოგზაურობა და შენიშვნები, „ივერია“, 1901, №2.
37. თევდორაძე გ., ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში, ტფ., 1930.
38. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორული არქივი (ფოლკლორისტიკის კათედრა).
39. იქაური, ერთი კვირა ხევსურეთში, „ივერია“, 1892, №163.
40. კაიშაური ლ., მთიულური ტექსტები, „მეცნიერება“, თბ., 1978.
41. კასტელი დონ კრისტოფორო, ცნობები და აღბომი საქართველოს შესახებ, „მეცნიერება“, თბ., 1977.

42. კიკნაძე ზ., ვაჟას მთა და ბარი („ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, 1980, №3).
43. კიკნაძე ზ., თამარის ანდრეზული ხანა („მნათობი“, 1982, №10).
44. კიკნაძე ზ., ფარნავაზის სიზმარი („მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, №1, 1984).
45. კიკნაძე ზ., ქართლის მოქცევის ფოლკლორული ვარიანტები („მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1982, №1).
46. კიკნაძე ზ., შუამდინარული მითოლოგია, „მეცნიერება“, თბ., 1979.
47. კოტეტიშვილი ვ., ხალხური პოეზია, „საბჭოთა მწერალი“, თბ., 1961.
48. კოხი კ., სპენსერი ო., ცნობები საქართველოს შესახებ, „მეცნიერება“, თბ., 1981.
- 48-ა. ლეკიაშვილი ა., აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა თეონიმიდან (ღვთაება კვირიას სახელები და ეპითეტები), *მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის*, XXIII, 1987.
49. მაკალათია ს., თუშეთი, ტფ., 1933.
50. მაკალათია ს., მთიულეთი, ტფ., 1930.
51. მაკალათია ს., ფშავი, ტფ., 1934.
52. მაკალათია ს., ქსნის ხეობა, თბ., 1968.
53. მაკალათია ს., ხევი, ტფ., 1934.
54. მაკალათია ს., ხევსურეთი, ტფ., 1935.
55. მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და ხელოსნობის ისტორიისათვის, „მეცნიერება“, ტ. I, თბ., 1976.
56. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, 1, სსრკ მეცნ. აკად. საქართველოს ფილიალის გამ-ბა., ტფ., 1938.
57. მაჭავარიანი ე., ბავშვის მოვლა-აღზრდის წესები მთიულეთში (ს. ჯანაშიას სახ. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. XIX-A და XXI-B, 1957).
58. მოლოდინი დ., ჯალაბაძე გ., საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის დროშების კატალოგი, თბ., 1962.
59. ონიანი ა., სვანური მითოლოგიისათვის, თქმულებები ღვთაებათა შესახებ ქვემო სვანეთში, 1939 (საქართველოს მეცნ. აკადემიის ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი, M 21).
- 59-ა. ორტეგა ი გასეტი ხ., მასების ამბოხი, ესპანურიდან თარგმნა ბ. ბრეგვაძემ, თბ., „ხომლი“, 1993.
- 59-ბ. ოჩიაური ალ., სტუმარმასპინძლობა ხევსურეთში, „მეცნიერება“, თბ., 1980.
60. ოჩიაური ალ., თქმულებები ხევსურულ ღვთაებათა და ღვთისშვილთა შესახებ, 1938 (საქართველოს მეცნ. აკადემიის ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი, M 15).
61. ოჩიაური ალ., ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი (არხოტი), 1938, (იქვე, M 16).

62. ოჩიაური ალ., ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი (ბუდე-ხევსურეთი), 1939, (იქვე, M 17).
63. ოჩიაური ალ., ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი, VII (პირიქითი ხევსურეთი, ხახაბო, არდოტი), 1939 (იქვე, M 18).
64. ოჩიაური ალ., რელიგია ბუდესხევსურეთისა და შატილის თემში, 1940 (იქვე, M 32).
65. ოჩიაური ალ., ფშაური ხალხური დღეობები (იქვე, M 83).
66. ოჩიაური ალ., ხევსურული მასალები, I (იქვე, M 86).
67. ოჩიაური თ., მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, „მეცნიერება“, თბ., 1967.
68. ოჩიაური თ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის გამ-ბა, თბ., 1954.
69. ჟორდანიას თ., ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა, წ. II, ტფ., 1897.
70. რაზიკაშვილი ვ., მამაჩემი ვაჟა-ფშაველა, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1966.
71. სანიკიძე თ., გერგეტის ხუროთმოძღვრული ანსამბლი, „მეცნიერება“, თბ., 1975.
72. ქართველ მთიელთა ზეპირსიტყვიერება, მთიულეთ-გუდამაყარი, ტექსტების მომზადება, რედაქცია, გამოკვლევა და შენიშვნები ელ. ვირსალაძისა, საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის გამ-ბა, თბ., 1958.
73. ქართლის ცხოვრება, ტ. I, „სახელგამი“, თბ., 1955.
74. ქართლის ცხოვრება, ტ. II, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1959.
75. ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, ბატონიშვილი ვახუშტი, „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1973.
76. ქართული დიალექტის ლექსიკონი (მასალები), „მეცნიერება“, თბ., 1981.
77. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. I, მითოლოგიური ლექსები, „მეცნიერება“, თბ., 1972.
- 77-ა. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. III, საგმირო ლექსები, „მეცნიერება“, თბ., 1974.
78. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. IV, საგმირო ლექსები, „მეცნიერება“, თბ., 1975.
79. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. V, საწესჩვეულებო ლექსები, „მეცნიერება“, თბ., 1976.
80. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. VIII, საყოფაცხოვრებო ლექსები, „მეცნიერება“, თბ., 1979.
81. ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, ტ. I, ტექსტების მომზადება, რედაქცია, შესავალი და შენიშვნები ქსენია სიხარულიძისა, საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის გამ-ბა, თბ., 1961.

82. ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, ტ. II, ტექსტების მომზადება, რედაქცია, შესავალი და შენიშვნები ქსენია სიხარულიძისა, საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის გამ-ბა, თბ., 1964.
83. ღვთაების ეკლესია თელავში („მწყემსი“, 1887, №16).
84. ლლონტი ალ., ქართული ხალხური ნოველები (ტექსტები), თბ., 1956.
85. ყაზბეგი სოლ., ყაზბეგის მთა („ივერია“, 1895, №197).
86. ყუბანეშვილი სოლ., ვაჟა-ფშაველა, „სახელგამი“, თბ., 1937.
87. შანიძე აკაკი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. I, „მეცნიერება“, 1984.
88. შანიძე აკაკი, ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურული, „სახელგამი“, ტფ., 1931.
89. შარდენის მოგზაურობა სპარსეთისა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში (ცნობები საქართველოს შესახებ), „მეცნიერება“, თბ., 1975.
90. შატბერდის კრებული, „მეცნიერება“, თბ., 1979.
91. ჩიტაია გ., ეთნონიმიკური ხალხური გადმოცემები (ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, I, საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის გამ-ბა, თბ., 1955).
92. ჩიტაია გ., ხევსურული სახლის სენე (ანალები, ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, I, საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა, თბ., 1947).
93. ჩიქოვანი მ., მიჯაჭვული ამირანი, თსუ გამ-ბა, თბ., 1947.
94. ჩხენკელი თ., ტრაგიკული ნიღბები, „განათლება“, თბ., 1971.
95. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I (V-X სს.), „მეცნიერება“, თბ., 1964.
96. ძველი ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. II, „მეცნიერება“, თბ., 1965.
97. ძიძიგური ვ., მასწავლებლის მოგონებები, „საბლიტგამი“, თბ., 1957.
98. ჭინჭარაული ალ., ხევსურულის თავისებურებანი, ტექსტები და ინდექსი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამ-ბა, თბ., 1960.
99. ხალხური სიბრძნე, ტ. III, ქართული ეპოსი, „ნაკადული“, თბ., 1964.
100. ხალხური სიტყვიერების მასალები, შეკრებილი ჯ. სონლულაშვილის მიერ, ელენე ვირსალაძის რედაქციით, საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის გამ-ბა, თბ., 1955.
101. ხარაძე რ., ხევსურული ანდრები – ხალხური სამართლის წყარო (საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის ინსტიტუტის მიმომხილველი, ტ. II, თბ., 1951).
102. ხარაძე რ., რობაქიძე ალ., მთიულეთის სოფელი ძველად, „მეცნიერება“, თბ., 1965.
103. ხახანაშვილი ა., ქართული სიტყვიერების ისტორია (უძველესი დროიდან XVIII საუკ. გასულამდე), ტფ., 1904.
104. ხიზანიშვილი ნ., ეთნოგრაფიული ნაწერები, სსრკ მეცნ. აკადემიის საქართველოს ფილიალის გამ-ბა, თბ., 1940.
105. ხიზანიშვილი დ., ფშავეთი და ფშაველები („ივერია“, 1899, №140).

106. ხიზანიშვილი დ., ფშავეთი და ფშაველები („ივერია“, 1899, №178).
107. ხიზანიშვილი დ., ფშავეთი და ფშაველები („ივერია“, 1899, №179).
108. ხიზანიშვილი დ., ფშავეთი და ფშაველები („ივერია“, 1899, №183).
109. ხიზანიშვილი დ., ფშაური ლექსები, ტფ., 1887.
- 109-ა. ხორნაული გ., მთები და სახელები, თსუ გამ-ბა, თბ., 1983.
110. ჯაფარიძე გ., შორის ნათელსა და შორის ბნელსა („ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, №2, 1981).
111. ჯაფარიძე გ., წმიდა დაფები (ენისა და ლიტერატურის განყ. არსებული ფოლკლორის საკოორდინაციო საბჭოს XXIII სამეცნიერო კონფერენციის თეზისები, თბ., 1984).
112. ჯაყელი თ., საუფლო ხე ალვა („ჯვარი ვაზისა“, №2, 1990).
113. Аверинцев С. С. Золото в системе символов ранневизантийской культуры, Византия, Южные славяне и Древняя Русь, Западная Европа. Искусство и Культура. Сб. Статей в честь В. Н. Лазарева, «Наука», М., 1973.
- 113-ა. Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу, т. 2, М., 1868.
114. Бакрадзе Д. Кавказ в древних памятниках христианства, Тифлис, 1875.
115. Бардавелидзе В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Изд. АН ГССР, Тб., 1957.
116. Бубер М. Избранные произведения, Иерусалим, 1979.
117. Гегель Г.В.Ф. Философия истории, Сочинения т. VIII, Госсоц.-эк. Изд. М.-Л., 1935.
118. Гумилёв Л. Н. Внутренняя закономерность этногенеза (Ландшафт и этнос), Вестник ЛГУ, № 6, 1973.
119. Гумилёв Л. Н. Этногенез и биосфера земли, ВИНТИ, 1979.
120. Гуревич А. Я. История и сага, «Наука», М., 1972.
121. Гуревич А. Я. Эдда и сага, «Наука», М., 1979.
122. Диоген Лаэртский, О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, «Мысль», М., 1979.
123. Дрезден М. Мифология древнего Ирана, «Наука», М., 1977.
124. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология, «Наука», М., 1976.
125. Зиссерман А. Я. Двадцать пять лет на Кавказе (1842-1867), С.-Петербург, 1879.
126. Иорданский В. Б. Хаос и Гармония, «Наука», М., 1982.
127. Кавказский календарь на 1851 год. Тифлис, 1850, отд. III (Константинов О.).
128. Кикнадзе З. Жертва, жрец, охотник. Кавказско-ближневосточный сборник VII, «Мецниереба», Тб., 1984.
129. Ковалевский М. Закон и обычай на Кавказе, т. 1, М., 1890.
130. Мелетинский Е. М. Миф и сказка, Фольклор и этнография, «Наука», М., 1970.
131. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа, «Наука», М., 1976.
132. Мелетинский Е.М. Эдда и ранние формы эпоса, «Наука», М., 1968.

133. Мифы народов Мира, т. 1, «Сов. Энциклопедия», М., 1980.
134. Младшая Эдда, «Наука», М., 1970.
135. Натроев А. Мцхета и его собор Светицховели, Тифлис, 1900.
136. Осетинские (Дигорские) народные изречения, «Наука», М., 1980.
137. Раде Г. Хевсурия и хевсурь, Тифлис, 1881.
138. Стурлуссон Снори, Круг Земной, «Наука», М., 1980.
139. Уваров А.С. Христианская символика, ч. 1, М., 1908.
140. Фейербах Л. История философии, т. 1, «Мысль», М., 1967.
141. Хрестоматия по истории Древнего Востока, под. ред. акад. В. В. Струве и Д. Г. Редера, «Наука», М., 1963.
142. Худадов Н.А. Заметки о Хевсурии, Зап. Кавк. Отд. ИРГО, кн. ХИВ, вып. 1, Тифлис, 1890.
143. Чибириков Л.А. Осетинское народное жилище, Цхинвали, 1970.
144. Шамалов А. Религиозные культы чеченцев и ингушей и пути их преодоления, Грозный, 1963.
145. Шейфер Д. П. Культурная среда общины: Пространство и коммуникация, ж. «Культура», 1, 1983, UNESCO.
146. Яйленко Б. П. Архаическая Греция и Ближний Восток, «Наука», М., 1990.
147. Benveniste E. Le vocabulaire des institutions indo-européennes, 2. pouvoir, droit, religion, P., 1969.
148. Buchholz H.-C., Karagerghis V. Altagais und Altkypros, Lpz., 1972.
149. Charachidze C. Le Système Religieux de la Géorgie paienne, P., 1968.
150. Dodds E. R. The Creeks and the Irrational, University of California Press, Berklay, 1970.
151. Eliade M. Patterns in Comparative Religion, New American Library, New York, 1974.
152. Eliade M. Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth, New York, 1965.
153. Eliade M. Le Mythe de l'éternel Retour, Archetypes et Repetition, Galimard, 1949.
154. Eliade M. The Sacred and Profane, The Nature of Religion, New York, 1959.
155. Fustel de Coulanges. Le Cité Antique. Étude sur la culte, le droit les institutions de la Grèce et de Rome, P., 1908.
156. Harwood Fr. Myth, Memory and Oral Tradition, "American Anthropologist", vol. 78, 4, 1976, pp. 783-796.
157. Robertson Smith W. Lectures on the Religion of the Semites, Edinburgh, 1889.

საძიებელი

- აგამემნონი 34
ადამ და ევა 39
ავერინცევი, სერგეი 26
ავისგორი 9, 12, 18, 24, 25, 91
ათენგენობა, ათენგენა 102, 118, 170, 241, 242
ათნობი (გუდამაყარი) 49
აკვანი 44, 45, 71, 73, 127, 136, 221
ალექსანდრე III, იმერეთის მეფე 193
ალექსანდრე ბატონიშვილი 144
ალექსანდრე მაკედონელი 51
ალვის ხე 11, 33, 34, 75, 89, 90, 112, 125, 164, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 240
ალიათ უშიშა 122, 123, 154
ამეშა სპენტა 19
ანატორის მთავარანგელოზი 52, 58, 160
ანგელოზი, ანგელოსი 11, 18, 19, 21, 26, 31, 35, 41, 45, 46, 47, 48, 49, 54, 51, 52, 54, 56, 58, 60, 71, 74, 88, 89, 90, 93, 97, 101, 105, 108, 112, 115, 119, 123, 125, 134, 150, 152, 155, 159, 160, 161, 162, 163, 168, 171, 175, 180, 185, 186, 189, 241, 247, 248, 249, 250, 254
ანგრი-მაინუ 19
ანდრეზი 9-12
ანდრია მოციქული 42
ანზუდი 147
ანტიჯვარი 181, 182, 184, 186
აპოლონი 51, 81, 160, 173
აპოლონური (მდგომარეობა) 160
არდოტი 27, 53
არდოტის ჯვარი 53
ართა 20
არიმანი 19
არისტოტელე 12
არიშაული ბერი 11, 189
არპაქსაი 40
არტანი 133
არშის ციხე 55
არხოტის ჯვარი 89, 150, 167, 174
ასათაშვილები 35, 36
აფციური, აფციურები 64, 67, 188, 189
აშექალი 96
აწყურის ღვთისმშობელი 69
ახალჯვარი 33
აჰურამაზდა (ორმუზდი) 19, 20
ბაბილონის გოდოლი 136
ბაგრატ IV, იმერეთის მეფე 194
ბარათაშვილი, ნიკოლოზ 71
ბარდაველიძე, ვერა 11, 35, 42, 108, 114, 131
ბარძიმი 79, 80, 81, 252
ბეგენგორი 191
ბეგენგორის გმირი 182, 191
ბეგოთ საღვთო 27, 49, 59, 137
ბეთლემი, ქრისტეს შობის ადგილი 43, 44, 59, 61
ბეთლემის სახლი 46, 51, 52, 57, 61, 126, 221
ბეთლემის ქვაბი, გამოქვაბული 43, 44, 45, 46
ბეთლემის წმ. გიორგი 45, 127
ბერები 43, 50, 54, 55, 57, 65, 89, 115, 116, 126, 127, 191, 216, 220,
ბერი არეშაული 11, 189
ბერი ბაადური 198
ბერი ბაადური 250, 251
ბერი გიორგი 90, 110, 113, 185
ბელელი 27, 46, 96, 123, 124, 126, 127, 134, 137, 154, 155, 164, 165, 166, 186, 187, 198, 201, 221-225, 248
ბელის კარი 96, 137, 164, 165, 186, 187, 201
ბოემე იაკობ 124, 128
ბოსელი 168
ბრუტსაბძელა, მთა 216
ბულალაურთა 39
ბუნველა 52
ბუხრეული 29, 30, 116, 121, 129, 134, 136, 181
გაბიდაური ნინო, ქადაგი 201
გაბრიელ მთავარანგელოზი 89

გაბუდაყება 145, 146
 გაბუდაყებუღი 133, 134, 135, 136, 138, 146, 192
 გაბუღური, ბესარიონ 103, 153, 154
 გაბუხრეულებუღი 181
 გაიდაური 107
 გამახარე ხოხორდაული 106, 137
 განძი 26, 120, 121, 122, 123, 124, 128, 129
 გარა თურმანაული 138, 140, 151
 გახუა მეგრელაური 10, 52, 57, 74, 124, 126, 127, 155, 221
 გენონი, რენე 216, 217, 219, 222
 გერგეტი 41, 42, 43
 გერგეტის ბეთლემი 47, 52, 61, 126, 127
 გერგეტის მთა 43, 45, 77, 126, 127, 220, 221
 გერგეტის სამება 32, 42, 43, 44
 გვარამი, ბაგრატიონთა წინაპარი 193
 გველეშაპი 18, 22, 112, 128, 129
 გველეშაპის საჩუქარი 144
 გველი 35, 36, 112
 გვიდაქე 50, 136
 გილგამეში 146
 გიორგი ნღვარმშენიერი 167
 გორგასალი 42, 146
 გრიგოლ ნოსელი 215
 გუღანის საღვთო 35, 192, 250
 გუღანის ჯვარი 12, 30, 35, 45, 52, 56, 59-61, 96, 98, 105, 107, 120, 125-167, 286, 197, 198, 221, 241, 247
 გუმილიოვი, ლევ 12, 181
 გურამიშვილი, დავით 27, 43, 71, 156
 გურგეიჩი, არონ 141, 149
 დაევა 19
 დავით აღმაშენებელი 248
 დავით ებრაელთა მეფე 64, 193
 დავღათი 138, 140, 141, 142, 143
 დავღათიანი 140, 145
 დათვისჯვარი 74, 75, 155
 დატიობა (დღესასწაული) 27
 დედღღვთისმშობელი 35
 დევები 18, 21, 22, 178
 დევი 19, 20, 22
 დევე-კერპები 19, 21, 24, 25, 177, 178
 დევეური 17

დეკანოზი, დეკანოზები 52, 67, 103, 136, 161, 165, 168, 197, 252
 დეკანოზობა 161, 136
 დიდგორის ჯვარი 61
 დიოგენე 77
 დიოგენე ლაერტიუსი 81
 დიონისური (მღღგომარეობა) 160
 დუმაცხო 52, 64, 65, 67
 დუმაცხოს ზეგარღის წმ. გიორგი 64
 დუმაცხოს საღვთო მღღღლი 52, 67
 დუმაცხოს წმ. გიორგი 65
 ეგვიპტე 44, 70, 72, 73, 142, 228
 ეღია, წინასწარმეტყველი 215, 219
 ეღიადე, მირჩა 28, 119, 148
 ეღისე, წინასწარმეტყველი 215
 ენღიღი 147
 ენქიღუ 77, 146
 ერეკლე მეფე 45, 151, 178, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200
 ეფრემ ასური 215
 ვაჟა-ფშავეღა 11, 13, 26, 27, 43, 44, 54, 83, 87, 88, 89, 103, 104, 106, 121, 138, 142, 150, 151, 152, 163, 175, 182, 186, 190, 216, 216
 ვახუშტი ბატონიშვიღი 26, 27, 45, 50, 119, 126, 127, 193, 222, 345
 ვერცხღის ღიღი 132, 149
 ზეგარღის წმ. გიორგი 67
 ზისერმანი ა. 106, 149
 ზურაბ ერისთავი 75, 130, 165, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 246
 ზღურბღის გაღღღღღღღ 27, 159, 162, 163
 ზღურბღის დაღღღღღ 26
 თაგვა თაღღღღღ 134
 თამარ-ღეღღღ, საღღღღღღ 242
 თამარი, თამარ მეფე 26, 42, 49, 96, 105, 116, 132, 169, 170, 174, 175, 193-198, 221
 თამარის მირაღღღღღი გაზღღღღღღ 116
 თამარის საღღღღღღღ 174
 თამარის სამეფო 116
 თამარის ტახტი 116

- თამარის უნჯი ყმანი 132
 თამარის ჯვარი 134
 თას-განძი 43, 77, 79, 103, 122, 124, 125, 129-131, 161, 187, 189, 194, 223-225
 თასი 77, 78, 79, 80
 თასი საყეინო 80
 თეთრი გიორგი (ხოშარაში) 202, 210
 თეიმურაზ მეფე 179, 192, 193, 196
 თელავის ღვთაება 63
 თერგვაული 59, 60, 250
 თილიძე 95
 თორღვა ძაგანი 95, 143, 144, 145, 146, 194
 თურმანი 61, 96, 138
 თუშეთი 9, 95, 144, 245, 252
- იაკობის კიბე 33, 90
 იასხარი 9, 14, 18, 21, 24, 25, 46, 88, 91, 181, 213, 242, 250
 იგდრასილი 34, 111, 112
 იერემია, წინასწარმეტყველი 44
 იერუსალიმი 13, 44, 57, 63, 64, 163, 184, 185
 იერუსალიმის ტაძარი 184
 იოსებ მოხვევ 127
 იოსები, ბიბლიური 142
 იოსები, ელიზბარაშვილი, იახსრის დეკანოზი 203, 206
 ირემთ კალო 18, 23
 იშთარი 146
- კავკაზური 35, 37
 კარავი 41, 43, 44-46, 126, 127, 192, 213
 კარატე 24, 25, 88, 91
 კარატის ჯვარი 38, 41, 170
 კარატის ჯვარი კოპალა 96, 105
 კარატისწვერი 9, 38, 39, 40, 41, 48, 50, 51, 78, 80, 88, 91
 კატა 129, 130, 189
 კვირა, კვირაე, კვირია 41, 46, 173, 203, 213, 251
 კვრივი 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 44, 49, 158
 კვივრენა 29
 კიდობანი 47, 48
 კისტნის მთა 59
 კისტნის ჯვარი 59
- კოლაქსაი 128, 130
 კონსტანტინე, მაჰმადყული-ხანი 197
 კონსტანტინე, ქართლის მეფე 70
 კოპალა, კოპალე 9, 14, 18, 21, 23, 38, 41, 46, 62, 96, 105, 107, 119, 134, 159, 170, 174, 181, 240, 249, 251
 კოპალას ქვა 240
 კოპალე წმინდა გიორგი 57, 250
 „კოჭის მოკიდება“ 47
 კუწაშვილი პეტრე, სუცესი 201
- ლაკათხევი 64, 65
 ლაშა უძილაური, ლაშარის ხევისბერი 202
 ლაშა-გიორგი 26, 193, 194, 195, 197
 ლაშარის გორი 75, 96, 190, 191, 210
 ლაშარის მუხა 33, 189
 ლაშარის წმ. გიორგი 26, 57, 86, 95, 184, 197, 199
 ლაშარის ჯვარი 13, 83, 95, 134, 138, 140, 152, 167, 184, 185, 186, 197, 214
 ლევიტაცია 51, 170, 193
 ლიპოქსაი 40
 ლიქოკის კოპალა 38
 ლომისის მთა 27
 ლომისის წმ. გიორგი 68
 ლომისის ხატი 71
- მათურის მთავარანგელოზი 26, 114, 223
 მაისტი 139
 მამუკა ბერი 127
 მამუკა ქალუნდაური 151, 153, 154, 191
 მარტია მისურაული 85, 154
 მაჭენას მუხის ნერგი 48
 მეგანძური 120, 224
 მეკეზისწვერე ანგელოზი 168
 მეტერლინკი, მორის 36
 მეშველა მალხაურისძე 43, 77
 მზექალი 97
 მთავარანგელოზი 11, 26, 35, 48, 52, 58, 73, 89, 93, 106, 114, 125, 137, 138, 160, 171, 181, 184, 185, 223
 მთავარმოწამე 68, 134, 214, 203
 მთაწმინდა 30, 106, 114 -117, 135, 214
 მთიულეთ-გუდამაყარი 9, 49, 63, 66, 68
 მიკენი 34

- მირვნის ხე 186
 მირიანეული 49, 134, 135
 მირიანი, მეფე 20
 მირონი 125, 186, 196
 მირონმდინარე ალვის ხე 33
 მიქიელ მთავარანგელოზი 174
 მიქიელი 174
 მეენე, მოენე ჯვრის 41, 96, 100, 140, 210, 21, 203, 214
 მოკარვე 41, 46, 251, 254
 მონადირე 10, 59, 60-63, 65, 66, 84, 118, 136-138, 146, 152, 194, 196, 221, 222, 225, 226
 მონა-მორჩილნი 215
 მორიგე ღმერთი 17, 21, 23, 24, 34, 41, 45, 46, 51, 89, 90, 94, 110, 111, 112, 113, 114, 126, 130, 132, 152, 172, 173, 178, 180, 184, 185, 189, 191, 198, 210, 213
 მოსე (ბიბლიური) 27, 28, 40, 44, 59, 73, 114, 116, 174, 185, 215, 216, 219
 მოწმას მთავარანგელოზი 171
 მოწმიდარი 212
 მრეცხელი 212, 215
 მტრედი 79
 „მტრედის სახლი“ 64
 მურმანი 130
 მუქუ 201, 202
 „მფრინავი ჯვარი“ 52, 54, 56, 57, 61, 78, 160
 მცხეთა 20, 42, 50, 125, 171, 237, 241
 მწყემსი 40, 41, 51, 57, 57-60, 78, 87, 92, 96, 123, 170
 მწყემსი ხალხები 92
 მჭედლობა 22

 ნაბელლარი 124
 ნალაკი, ნალახი 27, 155, 157
 ნარამსინი 187, 190
 ნარჩომნი 181, 183, 188
 ნაცივარი 29, 61, 78, 120-122, 129
 ნახარელას (ნაკარელას) ღვთისმშობელი 35, 194
 ნესტანი 74, 97
 „ნესტორის თასი“ 79
 ნიპური 187

 ნისლის კოტორი 42, 56, 57, 247
 ნოე 59

 ოდისევსი 77
 ოთხრქა ოთხყურა ცხვარი 24, 25
 ომა, ჯვრის ხელკაცი 122
 ორტევა ი გასეტი, ხორხე 38
 ოქროს ღილი 131, 132, 141, 149
 ოქროსფერი კბო 122, 155
 ოჩიაური, ალექსი 15, 16, 84, 106, 118, 126, 122, 126, 129, 171, 174, 198, 229
 ოჩიაური, თინათინი 99, 100, 160

 პავლე მოციქული 81, 157, 218, 249
 პატიმარი 155, 156, 158, 163
 პეტრე იბერი 57
 პეტრე, ხიტალეს ჯვარი 79
 პიროფლიანები 150, 151
 პლატონი 217, 218, 229, 230

 უამ-კარი 163, 164
 უინვალი 187

 რაზიკაშვილი, ვახტანგ 88
 რებეკა (ბიბლიური) 72
 რკონის ღვთისმშობელი 32, 68, 71
 რობერტსონ სმითი 92
 როშკის მთავარანგელოზი 35
 რუსიშვილი, მისი სიზმარი 63
 რჯული 8, 9, 11, 12, 18, 19, 44, 47
 რჯულიან-ურჯულოთ სალოცავი 12
 რჯულის კიდობანი 44

 საგანძური 124
 სადროშე 205
 საკვირაო 215
 საკიდელი 76, 84-86, 88, 90, 95, 118
 საკურეტე 205, 215
 სალუდე 212
 სამაგანძურო 198
 სამანქანური ჯაჭვის პერანგი 146
 სამეზა 32, 42, 43, 44, 47, 55, 58, 80
 სამეზა ცროლის წვერისა 47
 სამძიმარი 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 107, 170

- სანათა 73, 174, 175, 176
 სატია-ფუგა 216, 221, 222
 საღვთო მაღალი 49, 52, 65, 67
 საყვინლო თასი 80
 საჯარე 185
 სვეტიცხოველი 33, 186, 193, 195
 სიზმარი 7, 28, 31, 34-36, 63, 82, 90, 118, 142, 159, 161, 163, 172, 202, 210, 221, 222
 სინაის მთა 27, 28, 40, 59, 73, 114, 116, 174, 184-5, 216
 სიონი, თბილისის 54, 56, 63, 125
 სიონი, ხევის 54, 55, 61, 160
 სიონი, ისრაელის 184
 სიონის ღვთაება 54, 55, 61
 სიონ-საყდარი 63, 125
 სისაური 54, 57, 58
 სოფოკლე 34, 28, 77
 სპარსანგელოზი 31, 61, 71
 სულა და კურდღელა 133, 134
 სწორფრობა 101
- ტარგიტაი 40
 ტერტულიანე 8, 64, 243, 263
 ტყვე-ტუსანდი 209, 214, 215
 უბისთავი 18, 91
 უთურგათ გიორგი 142
 უთურგი მეწყინანისძე 191
- უნჯი 72, 73, 110, 119
 უნჯი საყმო 110, 181, 199, 200
 უნჯი ყმა, ყმები 180, 181, 199, 200
 ურჯულო 68-73, 98, 110, 112
 უსურმაგი 189
 ფარნავაზი 7, 62, 121, 128, 144, 193, 221, 225, 226
- ფიუსტელ დე კულანჟი 67
 ფოცხვერა, დეკანოზი 52, 67
 ფუტკარი 183
 ფუძის ანგელოზი 18, 21, 108
 ფშავისხევი 46, 184, 185, 186, 187, 190, 242, 250
 ფშავ-ხევსურეთი 9, 10, 12, 15, 20, 74, 85, 129, 179, 189, 194, 246, 250, 255
- ქადაგი 213, 214
 ქარჩაიძე 64, 65, 67
 ქაჯავეთი 74, 75, 76, 77, 80, 96
 ქერაული 47, 63,
 ქვაბ-საკიდელი 118
 ქვექვეური ჯვარი 89
 ქმოდის გორი 201, 202, 203, 207, 210, 212, 214
 ქმოსტის კოპალა, „უნჯის ანგელოზი“ 119
- ლაბუშობა 159, 160
 ღვთის კიდობანი 32, 72
 ღვთისნასახი, ხთისნასახი 113, 125, 130, 241
 ღულის კოპალა, „უნჯის ანგელოზი“ 119
- ყვითელი კბო 122, 123, 129, 225
 ყრუა იოსები 203, იხ. იოსები, ელიზბარაშვილი
 ყრუათა 206, იხ. იოსები, ელიზბარაშვილი
- შალიანის ხატი 49
 შალიკაური 188
 შარაშიძე, გიორგი (ჟორჟ) 56, 107
 შარმანაული 147
 შვიდი ბრძენი 81
 შიბი 39, 40, 51, 88, 91
 შიშია, ხახმატის ჯვრის მკადრე 12, 123, 124, 152, 154, 225, 226
 შუბნური ჯვარი 78
 შუმერი 173, 187, 193, 244
- ჩოლაგაური კოლა, ჭიჩოელი 201, 202, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213
 ჩოხის წმ. გიორგი 62
- ცირასები, მთა 61, 62
 ციხეგორი 18
 ცოფური 54, 55, 57, 59
 ცროლის სანება 48, 77
 ცროლის წვერი 42, 47, 48, 58, 115, 115, 118, 221, 222, 225
 ცროლის წვერის სანება (სამება) 47, 48, 63, 77

ცხრა ძმა 136, 137
ცხრა-ცხრა ფეხი სანთელი 112, 126

ძარწემის წმ. გიორგი 31

წმინდა გიორგი კოპალე 252
წყაროსთაული ხატი 123, 154

ჭალაისოფელი 39
ჭერხო 39
ჭიჩო 114, 115, 201, 202, 209

ხადას ბეგოთ საღვთო 27-28
ხუცესი 26, 27, 53, 59, 81-83, 92, 97, 113,
149, 158, 161-165, 171, 172
ხადუს სანება 47

ხევისბერი 27
ხეთის მთვარანგელოზი 48
ხმალას ალვის ხე 33, 186, 187, 188, 191
ხმალას მთავარანგელოზი 11, 125, 185
ხმელგორი 184, 185, 186, 190
ხოშარა 174, 213
ხოშარის სახუთმეტო ძელის ანგელოზი 175
ხოშარის წმ. გიორგი 210
ხოშარის ხატი 212
ხუცესი 27

ჯავახიშვილი, ივანე 255
ჯავახიშვილი, მიხეილი 229
ჯაჭვის პერანგი 144
ჯვარჩენა 26, 35, 37, 38, 39, 40, 47, 50, 55,
56, 72, 86, 88, 170, 190, 191, 192