

ამ წიგნის სათაური ფიგურალურიც არის და არსებითიც. პირველი წერილობითი მითოლოგიური ტექსტი ერთიანი საქართველოს პირველი მეფის ფარნავაზის სიზმარია, რომელიც ქართლის მატთან შემოგვინახა. და „ქართული მითოლოგიის“ წინამდებარე ეს მეორე წიგნიც, განსხვავებით პირველისგან („ჯვარი და საყმო“), რომელიც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთით შემოიფარგლა, მთელი საქართველოს მითოლოგიურ მემკვიდრეობას ეხება, ცხადია, არასრულად – შერჩევით. სიზმარი კი, ვიცით, სიღრმისეულად მითოსის მონათესავე მოვლენაა. მცხეთელი ჭაბუკის ფარნავაზის, თამარ დედოფლის, გორგასლის და დავითის სიზმარ-მითოსთა მითოლოგიებისა და მოტივების განშტოებებმა და ერთმანეთთან გადაძახილებმა მთელი წიგნის შინაარსი შეადგინა.



ილიას
სახელმწიფო
უნივერსიტეტის
გამომცემლობა
ILIA
STATE
UNIVERSITY
PRESS

ISBN 978-9941-18-245-7



9 789941 182457 >

ზურაბ კიკნაძე

ქართული მითოლოგია

2

ზურაბ კიკნაძე

ქართული მითოლოგია

2

ჯანაყაზის სიზმარი





Zurab Kiknadze

Georgian Mythology 2
Pharnavaz's Dream

Tbilisi
2016

ზურაბ კვიციანი

ქართული
მითოლოგია

2

ფანჯარის სიხარული

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 2016

რედაქტორი: მერაბ ლალანიძე

სარედაქციო

კოლეგია: ნატა ვაჩიშვილი
თეა ქიტოშვილი

კომპიუტერული

უზრუნველყოფა: ქეთევან ღონღაძე

დიზაინი: ქეთევან გოგავა

წიგნი გაფორმებულია თენგიზ მირზაშვილის ნამუშევრებით

© ზურაბ კიკნაძე, 2016

© ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2016

ISBN 978-9941-18-243-3

ISBN 978-9941-18-245-7

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

ILIA STATE UNIVERSITY PRESS

3/5 Cholokashvili Ave, Tbilisi, 0162, Georgia

სარჩევი

წინათქმა	7
I. მეფობის მითოსი	11
II. მარადიული გაზაფხული	33
III. გადაგდებული ბავშვი	63
IV. თამარი და ზღვა	84
V. მეფის აკოთეოზი	94
VI. დავითი დროჯამის მძღვეველი	104
VII. შინ და გარეთ	125
VIII. მონადირის სამყარო	145
IX. შენირული ირემი	206
X. გველვეშაპი	228
XI. „კუდიანთ წუხრა“	254
XII. მაქსიმეს მითოსი და რიტუალი	315
ბოლოთქმა	332
ლიტერატურა	333
საძიებელი	345

წინათქმა

„ქართული მითოლოგიის“ მე-2 წიგნი „ჯარნავაზის სიზმარი“, რომლის გამოცემა კარგა ხნის წინ იყო განზრახული, ოცი წლის დაგვიანებით ქვეყნდება. რამდენიმე მონაკვეთი ამ მეორე ნაწილიდან წაკითხული იქნა კონფერენციებზე და სტატიების სახითაც დაიბეჭდა პერიოდულ სამეცნიერო პრესაში. წიგნის ძირითადი ნაწილი რამდენიმე წლის წინ უკვე დასრულებული და დასაბეჭდად გამზადებული იყო, მაგრამ მონოგრაფიის კომპოზიციის შეცვლამ მისი დროულად გამოცემა შეაფერხა.

მკითხველი შეამჩნევს, რომ პირველი წიგნის, „ჯვარი და საყმოსგან“ განსხვავებით, „ჯარნავაზის სიზმარი“ პირობითი სათაურია და თემატურადაც საგრძობლად სხვაობს მისგან. თუ „ჯვარი და საყმო“ ძირითადად აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მითოლოგიური მასალით არის შემოფარგლული, მეორე წიგნის მასალა დანარჩენი ბარის საქართველოს ზეპირსიტყვიერი – მითოლოგიური თუ ფოლკლორული გადმოცემებია. მაგრამ არსებითი განსხვავება მასალის მხოლოდ წარმომავლობაში არ მდგომარეობს. წიგნები ერთმანეთისგან ფუნქციონალურად განსხვავდებიან. თუ მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთის საყმოებში, როგორადაც ადგილობრივი საზოგადოებები მოიხსენებიან წიგნში, ბრონისლავ მალინოვსკის სიტყვებით რომ ვთქვათ, სოციალური ინსტიტუციების ფუძემდებლურ ფუნქციას ასრულებენ, საქართველოს ბარში ისინი ამ დანიშნულებას მოკლებულნი არიან იმ მარტივი მიზეზის გამო, რომ საყმოების ტიპის საზოგადოებები, აქა-იქ უმნიშვნელო გამონაკლისის გარდა, რომლებიც მხოლოდ ჩრდილია მათი, აქ არ არსებობს. ბარის საქართველოს მითოლოგიური სიუჟეტები, რომელთაც მთაში საკრალური ხასიათი აქვს, ბარში დესაკრალიზებულია, სეკულარულ სფეროშია გადანაცვლებული. ცნება ანდრეზისა, რომელზეც დაფუძნებულია აღმოსავლეთ საქართველოს რელიგიური და საზოგადოებრივი ყოფა, ბარში უცნობია. მაგალითისთვის, თუ კეთილ ძალთა და დევების ბრძოლა საყმოებისთვის „საღვთო ომია“, რაც სოციუმის ფუძემდებლური ანდრეზის შინაარსს შეადგენს და მის შეგნებაში სიწმინდით არის შემოსილი, ბარის საქართველოში ანალოგიური ნარატივები საკრალურობისგან დაცლილი, ოდენ ფოლკლორული გადმოცემებია. ერთიც, რაც არანაკლებ მნიშვნელოვანია, ის არის, რომ განსხვავებით ბარის მითოლოგიური გადმოცემებისგან, მთის ანდრეზები ერთიან სისტემას ქმნიან, რითაც ისინი საყმოების სოციალურ სისტემას ასახავენ (ან თუნდაც პირუკუ). სოციუმის სტრუქტურა ანდრეზებში პოულობს სიტყვიერ-მენტალურ ასახვას და, რამდენადაც მთის საზოგადოებებში ყველაფერი – ყოფა და წარმოდგენები ჯვარ-ხატებთან არის დაკავშირებული, ანდრეზების სიწმინდეს და საკრალურობას ჯვარ-ხატების სიწმიდე და საკრალურობა განაპირობებს. ამ ურთიერთასახვის გამო იყო, რომ „ჯვარი და საყმო“ პირველ გამოცემას სათაურად „ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა“ (1985) ეწოდა. თუმცა აქ

სიტყვა „ქართული“ pars pro toto არის ნახმარი: ის ამ სათაურში „ფშავ-ხევსურულ-თუშურ-მთიულურ-მოსხვეურ“ გადმოცემათა სისტემას გულისხმობდა.

დასტურდება თუ არა ზოგადქართულ მითოლოგიურ მემკვიდრეობაში ამგვარი სისტემა, რომელიც თვალსაჩინოა საქარველოს მთიანეთის აღნიშნულ კუთხეებში? ანუ, სხვაგვარად, თუ არსებობს/არსებობდა პრიმორდიალური ქართული მითოლოგია და მისი ერთი ფუძემდებლური ანდრეზი, როგორც ღვთისშვილთა და დევების ბრძოლის ეპოპეაა, როგორც არქეტიპი კეთილისა და ბოროტის ბრძოლისა, რომლის შედეგად სრულიად ქართული ერთობა საცხოვრებელ ტერიტორიას იმკვიდრებს. ხომ ჰიპოთეზაზე უფრო მეტია თვალსაზრისი საერთოქართველური წინარეენიდან სამი მონათესავე ენის მომდინარეობის შესახებ და რატომ არ უნდა დავუშვათ, თუნდაც ჰიპოთეტურად, საერთოქართველური მითოსის არსებობა, როგორც ინდოევროპული ერთობის მიმართ (ივანოვი, ტობოროვი...) იქცევიან? ამ მითოსს კონკრეტული სახე უნდა ჰქონოდა, რამდენადაც იგი სიტყვიერი ტექსტის სახით იქნებოდა წარმოდგენილი. მაგრამ რა სახით – ეთნიკური თუ უნივერსალური სახით? თუ თავსვიდებთ სხვადასხვა კუთხეებში სამივე ქართველურ ენაზე შემორჩენილი მითოლოგიური ტექსტების არქეოლოგიურ ძიებას, ბევრ უნივერსალურ ნარატივს თუ მითოლოგიას აღმოვაჩინებთ, რომელთაც ასევე შეგვიძლია ადგილობრივ შექმნილის კვალიფიკაცია მივანიჭოთ. უნივერსალურს სხვა არსებობა არა აქვს, თუ არა ადგილობრივ-კონკრეტულის სახით. ყოველ ადგილობრივში, ვთქვათ, ეთნიურში უნივერსალური გამოსჭვივის და უნივერსალური ადგილობრივ-ეთნიურშია ხორცშესხმული. ამდენად, ქართული მითოლოგია უნივერსალური „მეტაფიზიკური“ თუ არქეტიპული მითოსის ერთი გამოვლინება და განშტოებაა.

სამწუხაროდ, და ეს ჩვენი წერილობითი ტრადიციის საყოველთაო ნაკლია, მითოლოგიური ტექსტების ჩანაწერები, უმნიშვნელო გამონაკლისების გარდა, XIX ს-ს არ სცილდება. ჩვენთვის უცნობია, რა სახე ჰქონდა მათ არათუ საქართველოს კლასიკურ ეპოქაში, არამედ ე. წ. აღორძინების ხანაში (XVII-XVIII სს). ზოგიერთი მითოლოგიკა გამოყენებულია „ვეფხისტყაოსანში“, ზოგიერთი დალექილია „ამირანიანის“ ფრაგმენტებში, რომელთა ჩანაწერები უკლებლივ XIX ს-ს ეკუთვნის. ერთადერთი მითოლოგიური ნარატივი, რომელსაც ამ წიგნში განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა, სახელდობრ, ფარნავაზის ამბავი, ლეონტი მროველისეულმა ტექსტმა შემოინახა. ეს არის ქართულ ენაზე მითოსის ყველაზე ძველი წერილობითი დადასტურება. მაგრამ ჩვენ არ შეგვიძლია დაბეჯითებით ვთქვათ, რომ ეს მითოლოგიური, სიზმრის სახით წარმოდგენილი ძალზე ლაკონური ტექსტი, ფარნავაზის ხანას (ძვ. წ. III ს) ეკუთვნის. მითოლოგიკების, მითოლოგიური ნარატივების, უბრალოდ, იმპლიციტურად მოცემული წარმოდგენების დათარიღება, მათი მიკუთვნება რომელიმე ისტორიული ეპოქისადმი, არათუ შეუძლებელი, არამედ გაუმართლებელიც არის. სრულიად საქართველოს მასშტაბით ძნელი წარმოსადგენია ეპოქა, როცა ამ მითოლოგიკებს და ნარატივებს ისეთივე ფუნქცია ჰქონდა სოციუმში, როგორც აღმოსავლეთ მთიანეთის ანდრე-

ზებს, რომლებიც დღემდე, საყმოების დაკნინების ხანაშიც ასრულებენ ტრადიციულ ფუნქციას. ამისთვის, ჯერ ერთი, სულ ცოტა, ერთიანი რელიგიური ცენტრი უნდა არსებულებოდა, რაც წარმართული პლურალიზმის პირობებში წარმოუდგენელია. და მეორეც, ეს მხოლოდ მცირერიცხოვან სოციუმებშია შესაძლებელი, როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საყმოებია. ამ რეგიონის გარეთ მხოლოდ მცირე გამონაკლისის სახით ვადასტურებთ ტრადიციული ფუნქციით დატვირთულ მითოსს, როგორც ტექსტისა და რიტუალის ერთიანობას. ასეთად წმინდა მაქსიმეს ექსკლუზიურად ლეჩხუმური ანდრეზი და გარეული ცხოველის, კერძო შემთხვევაში, ირმის მსხვერპლად თვითშეწირვის ნარატივი წარმოგვიდგება, რომელიც მხოლოდ დასავლეთ საქართველოს ბარის ვიწრო სოციუმებშია დადასტურებული.

უმრავლესობა მითოლოგიური ხასიათის ტექსტებისა, რომელთაც „ქართული მითოლოგიის“ მეორე წიგნში განვიხილავთ, მოწყვეტილია მათი შემნახველი სოციუმის საკულტო და საზოგადოებრივ ყოფას. იმასაც ვერ ვიტყვით, თუ ოდესმე ჰქონოდათ მათ იმგვარი ფუძემდებლური მნიშვნელობა, როგორც ტრადიციულ საზოგადოებაში აქვს მითოსს. ძნელი მოსააზრებელია, მაგალითისთვის, ისეთი უნივერსალური მითოსის კავშირი რიტუალთან, როგორც მარადიული გაზაფხულის ნარატივია. ამ უნივერსალის ქართული თავისებურება ის არის, რომ იგი დაკავშირებულია ისტორიულ პირთან, თამარ მეფესთან. უძველესი, შეიძლება ითქვას, კაცობრიობის პრიმორდიალური, სხვა სიტყვით, ნოსტალგიური მითოსი გადმოტანილია ისტორიულ ეპოქაში, რითაც ეს ეპოქა დასაბამიერი ხანის, უფრო სწორად, უდროჟამობის ნიშნით არის აღბეჭდილი. უთუოდ თამარის „ოქროს ხანამ“, როგორადაც მისი მეფობა და სამეფო იქნა წარმოსახული მომდევნო თაობების ისტორიულ ხსოვნაში, მისცა სტიმული სამოთხის მითოსს. ამ ვითარებიდან ის კანონზომიერება გამომდინარეობს, რომ მითოსს, მითოლოგიას, დროჟამული განზომილება არა აქვს – მისი მისადაგება ნებისმიერ ისტორიულ ეპოქასთან არის შესაძლებელი. იმ მითოლოგიური კონცეფციის თანახმად, რომელიც საფუძვლად უდევს თამარის სამოთხის ანუ მარადიული გაზაფხულის მითოსს, ისტორიული ხანის მარადიულობის დროჟამულ განზომილებად გარდაქმნის შედეგია.

თამარის გარდა, საქართველოს კიდევ ხუთმა მეფემ მოიპოვა მითოსურ პერსონაჟთა სტატუსი ქართულ მითოლოგიაში. ესენია: ფარნავაზი, ვახტანგ გორგასალი, დავით აღმაშენებელი, ლაშა-გიორგი, ერეკლე. მათ განვიხილავთ როგორც ცენტრებს, რომელთა გარშემო მითოლოგიებია შემოკრებილი, მითოლოგიებით არის შეთხზული მათი მითოსური სახე-პიროვნება, ისინი ქმნიან მათ მითოსურ ინდივიდუალობებს.

ჩვენ შეგვეძლო, ყველა იმ მითოლოგიებისთვის, რომლებითაც შეძერწილია ამა თუ იმ მეფის მითოსური სახე და ცხოვრება, მიგვეძღვნა ცალკე ეტიუდი, მაგრამ ისინი მოწყვეტილი აღმოჩნდებოდნენ იმ ბუნებრივი ცოცხალი გარემოსგან, რასაც მათი მატარებელი შუაგული, როგორც სუბსტრატი, – მეფის პიროვნება შეადგენს. ჩვენ გვსურდა, ამ მითოლოგიების საშუალებით გამოგვეკვეთა თი-

თოეული მათგანის ინდივიდუალობა, რამდენადაც შეიძლება ინდივიდუალობაზე, ინდივიდუალურ ხასიათებზე ლაპარაკი მითოლოგიაში. ჩვენი მიზანი იყო, წარმოგვედგინა მეფის, როგორც მითოსური პერსონის, სახე არა ზოგადად, არამედ თითოეული მათგანი ცალკე, კონკრეტულ გამოხატულებაში (ხშირად მითოლოგემის საფუძველი ამა თუ იმ მეფის რეალური ისტორიული ღვაწლი ხდება). ზოგან ერთი მითოლოგემაა წინ წამოწეული, ზოგან – მეორე; ზოგი მეფე დახუნძლულია მითოლოგემებით, როგორც საახალწლო ნაძვის ხე, ზოგიც შედარებით მწირია...

ჩვეულებრივ, ეს ტექსტები, რომლებიც გამითიურებული მეფეების ღვაწლს გადმოსცემენ, ისტორიული ზეპირსიტყვიერების უნარის კუთვნილებად არის მიჩნეული, რასაც იმ კორპუსის სახელწოდებაც მოწმობს, სადაც ისინი არიან თავმოყრილი – „ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება“, რომლის სამი ტომი ქსენია სიხარულიძის რედაქტორობით გამოქვეყნდა 1961, 1964, 1967 წლებში.

ყოველი მითოლოგიური ტექსტი შეიცავს უნივერსალური მითოსის ამა თუ იმ უნივერსალიას. ყოველი კონკრეტული მითოლოგიის სპეციფიკას მათი ხვედრითი წონა, მათი ერთმანეთთან ურთიერთობა, ურთიერთშერწყმა, ურთიერთგადაკვეთა, მითოსური სამყაროს აგებაში მათი თავისებური მონაწილეობა ქმნის. ჩვენ წინასწარვე, ახლავე შეგვიძლია დავასახელოთ ის მითოლოგემები თუ მითოლოგიური რეალიები, რომლებიც სიმბოლოთა სახით წარმოდგენილი არიან ფუნდამენტურ ან აქციდენციურ მითებში. დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ პირველივე მითოლოგიური ტექსტი, რომელიც წერილობით არის დადასტურებული, შეიცავს სწორედ იმ მითოლოგემებს, რომელთა საშუალებით, როგორც ხიდებით, შეგვიძლია დავუკავშირდეთ სხვა მითოლოგიურ ტექსტებს, სადაც ისინი წარმოჩინდებიან განსხვავებული სახით განსხვავებულ შენაერთებში, რათა ახალ-ახალ სიმბოლოებად იჩინონ თავი, ახალ-ახალი საიდუმლოებები წარმოადგინონ ჩვენს წინაშე. ეს ტექსტია „ფარნავაზის სიზმარი“, რომელიც ლეონტი მროველისადმი მიწერილმა „მეფეთა ცხოვრებამ“ შემოგვინახა. ვიწყებთ ამ ტექსტით, რომელიც არა მხოლოდ მეფის, არამედ არსებითად, თავისი მიზანდასახულობით, მეფობის, როგორც ასეთის, მითოსიც არის. ფარნავაზი ჩვენს ისტორიაში პირველი მეფეა მამასახლისობის შემდგომ. ეს ტექსტი გვაუწყებს, თუ რა პირობები და სიმბოლური ნიშნები უძღოდა წინ მის გამეფებას.



I. მეფობის მითოსი

„გრძნეული სიზმარი და უბრალო სიზმარი იმით განსხვავდება ერთმანეთისგან, რომ პირველი მომავალს წინასწარმეტყველებს, მეორე კი აწმყოზე მიუთითებს...“ (I,1).
„რაზეც აქ არ ზრუნავ და არ გაწუხებს, იმას სიზმრად ვერ იხილავ... კნინ ადამიანს სიზმრად არ დაესიზმრება დიდი საქმეები, რომლებიც მის უნარს აღემატება“
არტემიდორი (I,2).

ზიგმუნდ ფროიდისა და განსაკუთრებით კარლ გუსტავ იუნგის გამოკვლევათა შემდეგ მითოსის არსებითი კავშირი სიზმართან ეჭვს არ იწვევს. მათ აქვთ საერთო სიმბოლოები. მითები, როგორც ამბობენ, კაცობრიობის სიზმრებია და, პირიქით, სიზმარი, რომელიც ადამიანს ესიზმრება, მისი კერძო, პირადი მითოსია.

გავიხსენოთ იოსების სიზმრები, რომლებმაც მითოსურად გამოხატა მისი მომავალი ბედი. მზისა და მთვარის წარმოდგენა მშობლებად, ხოლო ვარსკვლავებისა – ძმებად ბევრი მითოლოგიის მოტივია (მითოლოგემა). ეს მითოლოგემა შემონახულია მეგრულ ლექსში: „მზე დედაა ჩემი, მთვარე – მამა ჩემი, კაშკაშა ვარსკვლავები და და ძმია ჩემი“.

ბიბლიაში გადმოცემულ ფარაონის სიზმრებში (დაბ. 41:1-7), რომელთაც თომას მანმა, ცნობილი სიზმართმცოდნის არტემიდორის კვალზე, „სახელმწიფოებრივი სიზმრები“ უწოდა („იოსები და მისი ძმები“), მითოლოგიურად არის გადმოცემული ქვეყნის ბედი: შვიდი ნაყოფიერი და შვიდი უნაყოფო წელიწადი (ეს მოტივი ნაყოფიერი და უნაყოფო პერიოდების მონაცვლეობისა ფინიკიურ-ქანაანური (სახელდობრ, უგარიტული) მითოლოგიის ერთ-ერთი მთავარი თემაა. ფარაონის სიზმრების საპირისპიროდ იოსების სიზმრები, რომლებიც მან თავისი მამის სახლში იხილა, შეგვიძლია მის პიროვნულ სიზმრებად ჩავთვალოთ (დაბ. 37:6-9), რადგან ისინი მის მომავალ დიდებას მოასწავებენ, მაგრამ ამ დიდებამ, რომელიც მან ეგვიპტეში მოიპოვა, ხსნა მოუტანა თავის საგვარეულოს. ასევე ინდივიდუალურ-პიროვნულია ის სიზმრები, რომლებიც ფარაონის კარისკაცებმა (მწდეთუხუცესმა და მეპურეთუხუცესმა) იხილეს (დაბ. 40:9-19).

ზოგიერთ ხალხებში (მაგ., ავსტრალიელებთან) პირველ საგანთა შექმნის მითოლოგიური ხანა „სიზმრების ხანად“ იწოდება: ალჩერა, ალტირა. მითოლოგიური ხანის ადამიანები, რომლებიც ქმნიდნენ პირველ საგნებს და მოვლენებს, სიზმრებში ევლინებიან რჩეულებს. სიზმრების წყალობით არსებობს მათ შესახებ

ცოდნა საზოგადოებაში. მათი წარმოდგენით ყველა ცოცხალი არსება (ცხოველები, ფრინველები, მწერები და სხვა) „სიზმრების ხანაში“ ადამიანი იყო, მაგრამ რატომღაც განაწყენდნენ და სხვა არსებებად გადაიქცნენ – ზოგი ცხოველად, ზოგი ფრინველად და ა.შ., ზოგი მნათობებადაც (მზედ და მთვარედ, ვარსკვლავებად) და ნებისმიერ ქმნილებად, რაც კი მათ თვალსაწიერში და გამოცდილებაში იყო. ისინი ადამიანების წინაპრები ანუ ტოტემები არიან. თავიანთი თავდაპირველი სახით ევლინებიან ისინი ადამიანებს სიზმარში და უცხადებენ პირველქმნილებათა საიდუმლოს.

ყველაზე უკეთ მეფის მითოლოგიური სტატუსი ფარნავაზის მითოსში გამოჩნდა. თუმცა აქ თავად სიტყვა „მეფე“ ნახსენებიც არ არის. ეს სიტყვა-ცნება (კონცეპტი) მდუმარედ და უხილავად მონაწილეობს მასში, ის არის მისი შუაგული და დაგვირგვინება. და მეფე ხომ თავად არის გვირგვინოსანი.

„მეფობა“ ფარნავაზის სიზმრის ცენტრალური მითოლოგემაა. ეს სიტყვა სქემაზე კვადრატის შუაგულშია მოთავსებული, ყველა მასში მოქმედი მითოლოგემა-სიმბოლოს გადაკვეთაზე. ფარნავაზის სიზმარი ხომ მისი პატრონის გამეფების მითოსია. ფარნავაზი მითოსურად, და ისტორიულადაც (ის არ იყო მეფის შვილი), პირველი მეფეა. ის პირველად ქმნის საქართველოს ქვეყანას იმ სახით, რა სახითაც ის ისტორიულ სინამდვილეში, თუნდაც, მისი ჩაწერის ხანაში არსებობს. ფარნავაზი საქართველოს დემიურგია: ყველაფერი, რასაც ჩვენ ვადასტურებთ ისტორიულ ხანაში, მისი შექმნილია. ეს არის: ქვეყნის გამოხსნას უზურპატორისგან, სამეფო გვირგვინის მოპოვება, ქვეყნის დანაწილება, საერთო კულტის დაწესება, მწიგნობრობის შექმნა და ქართული ენის ჰეგემონიის დამყარება და განვრცობა მთელი ქვეყნის მასშტაბით.

ცნობილი ტექსტი, ლეონტი მროველის ავტორობით, რომელსაც სათაურად უზის „ცხოვრება ფარნავაზისი“ წარმოადგენს კომპოზიციურად შეკრულ, ერთ მთლიან ნაწარმოებს თავისი დასაწყისითა და დასასრულით. დასაწყისია: „მას ჟამსა იყო ჭაბუკი ერთი მცხეთას ქალაქსა შინა, რომელსა ერქუა სახელი ფარნავაზ; ხოლო დასასრული – „და მოკუდა ფარნავაზ და დაფლეს წინაშე არმაზისა კერპისა:“ ამ ორ ცხოვრებისეულ სამანს შორის მოქცეულია სავსებით რეალისტურ-ისტორიული თხრობა – ამბავი ფარნავაზის გამარჯვებისა უზურპატორ აზონზე (ვარ. აზოზე), ერთიანი ქვეყნის აშენებისა, მისი ორგანიზაციისა, ქართველთა პირველი მეფის კულტურულ-სახელმწიფოებრივი ღვაწლისა. ამ ტექსტში ჩართულია ერთი, ასევე დასრულებული მონაკვეთი თავისი დასაწყისითა და დაბოლოებით, რომელიც, როგორც თვითკმარი ტექსტი, შეიძლება საკუთრივი ანალიზის საგანი შეიქნას. ამ სიუჟეტს ის თავისებურება აქვს, რომ მისი ამბავი ორგონის არის გადმოცემული – ერთხელ სიზმარში (ანუ სიმბოლური სახით), მეორედ – ცხადში. აი, ეს ორნაწილიანი თხზულება:

I. „მას ჟამსა იყო ჭაბუკი ერთი მცხეთას ქალაქსა შინა, რომელსა სახელი ერქუა ფარნავაზ. ესე ფარნავაზ იყო მამულად ქართლელი, ნათესავი უფლოსი, მცხეთოსის ძისა, და დედულად სპარსი ასპანელი. და იყო იგი ძმისწული სამარისი, რომელი მოსლვასა მას ალექსანდრესა მცხეთელ მამასახლისი ყოფილიყო.

ესე სამარ და ძმა მისი, მამა ფარნავაზისი, მოკლულ იყო ალექსანდრესგან. ხოლო დედასა ფარნავაზისა წარეყვანა ფარნავაზ, სამისა წლისა ყრმა, და შელტოლვილ იყო კავკასიად და მუნ აღზრდილ იყო და მოსრულ იყო მცხეთას, მამულსა თვისსა.

ხოლო ესე ფარნავაზ იყო კაცი გონიერი, მკედარი შემმართველი და მონადირე კელოვანი. და იმაღვიდა იგი სიკეთესა თვისსა აზონის შიშისაგან. ხოლო მონადირეობითა მისითა იქმნა მეცნიერ აზონისა, და შეიყუარა იგი აზონმან მონადირეობისათვის. ევედრებოდა ფარნავაზს დედა მისი: შვილო ჩემო, ეკრძაღე აზონს და ნურა-რას იჩინებ თავისა შენისა სიკეთესა, ნუ უკუე მოგკლან შენ. და იყო შიში და ძრწოლა მას ზედა. და ვითარ განმრავლდა შიში აზონისი მათ ზედა, რქუა ფარნავაზს დედამამან მისმან: შვილო ჩემო, დაუტევე საყოფელი მამათა შენთა და წარმიყვანე მამულსა ჩემსა ასპანს, ძმათა ჩემთა თანა, და განერე შენ ცოცხალი კელისაგან აზონისა.

და დაამტკიცეს განზრახვა ესე: წარსლვა ასპანისა. ჭირ უჩნდა ფარნავაზს დატეგება საყოფელსა მამათა მისთასა, არამედ შიშისაგან დიდისა დაამტკიცა წარსლვა.

II. მაშინ იხილა ფარნავაზ სიზმარი, რეცა იყო იგი სახლსა შინა უკაცურსა და ეგულვებოდა განსლვა და ვერ განვიდა. მაშინ შემოვიდა სარკუმელსა მისსა შუქი მზისა და მოერტყა წელთა მისთა და განიზიდა და განიყვანა სარკუმელსა მას. და ვითარ განვიდა ველად, იხილა მზე ქვე-მდაბლად, მიჰყო კელი მისი, მოჰკოცა ცუარი პირსა მისასა და იცხო პირსა მისსა. განიღვიძა ფარნავაზ და განუკვირდა და თქუა: სიზმარი იგი ესე არს: მე წარვალ ასპანს და მუნ კეთილსა მივეცემი.

ხოლო მას დღესა შინა განვიდა ფარნავაზ და ნადირობდა მარტო და დევნა უყო ირემთა ველსა დილომისასა. და ივლტოდეს ირემნი ღირღალთა შინა ტფილისისათა. მისდევდა ფარნავაზ, სტყორცა ისარი და ჰკრა ირემსა. და მცირედ წარვლო ირემმან და დაეცა ძირსა კლდისასა. მივიდა ფარნავაზ ირემსა ზედა. და დღე იგი მწუხრი გარდახდა. და დაჯდა ირემსა მის თანა, რადთამცა დაყო მუნ ლამე და დილეულმცა წარვიდა.

ხოლო კლდისა მის ძირსა ქუაბი იყო, რომლისა კარი აღმოქმნულ იყო ქვითა ძუელად, და სიძუელითა შეჰქმნოდა დარღუევა შენებულსა მას. მაშინ დაასხა წვიმა მძაფრი. ხოლო ფარნავაზ აღმოიღო ჩუგლუგი და გამოარღვია კარი ქუაბისა მის, რადთამცა მუნ შიგა დაიმშრალა წვიმისა მისგან, და შევიდა ქუაბსა მას. და იხილა მუნ-შინა განძი მიუწდომელი, ოქრო და ვეცხლი და სამსახურებელი ოქროფსა და ვეცხლისა მიუწდომელი.

მაშინ ფარნავაზ განკვირდა და აღივისო სიხარულითა. და მოეგონა სიზმარი იგი“ [ქართლის ცხოვრება 1955:20-22].

ამ სიტყვებით – „მოეგონა სიზმარი იგი“ ჩანს, ფარნავაზი აკავშირებს სიზმარში ხილულს ცხადში ნანახთან, მაგრამ ღრმად ცდება როცა ამგვარად განმარტავს მას: „სიზმარი იგი ესე არს: მე წარვალ ასპანს და მუნ კეთილსა მივეცემი.“ ძველ ეპოსებში სიზმრის ამხსნელი, როგორც წესი, მდებდრია – ის ან დედაა („გილგამე-შიანი“), ან დაე (დუმუზის მითოსი). ასევე ხეთური მითოსის მონადირეს, სახელად

ქესის, დედა ჰყავს ერთადერთ მრჩეველად და სიზმრების ამხსნელად [არმაღანი 1982:23]. ძველი ეპოსებიდან ისიც ვიცით, რომ სიზმარი სიმბოლურად გადმოსცემს ცხადში მომხდარს და, ამდენად, სიზმრისა და ცხადის რეალიები ურთიერთშესატყვისი არიან. ფარნავაზსაც ჰყავს მრჩეველად გამჭრიახი დედა, მაგრამ ის ღუმს. ჩანს დედას არ მოუსმენია შვილის სიზმარი: ფარნავაზი ხომ, მონადირეთა წესისამებრ, დილადრიანად და უბრად გავიდა შინიდან. მეორე მხრივ, უნდა ვიფიქროთ, რომ ტექსტის ავტორმა სიზმრის საზრისის გამოსააშკარავებლად საკმარისად მიიჩნია ყველაფერი ის, რაც ფარნავაზს ცხადში შეემთხვა. ცხადში მომხდარი თავისთავად არის უკვე ღამეული ჩვენების განმარტება, როგორც კლტემნესტრას სიზმრის შემთხვევაში [კიკნაძე 2012], ამიტომაც მისი ინტერპრეტაცია ტექსტში თემატიზებული არ არის. მაგრამ რაკი ჩვენი ამჟამინდელი ინტერესის საგანი მითოლოგიური სიმბოლოები და რეალიებია, შევუდგებით სიზმრის ანალიზს იმ რეზუმპციით, რომ სიზმარ-ცხადის ხდომილებანი, როგორც თხრობაში გამოვლინდა, სასწორის თანაბრად დატვირთული პინებივით არის გაწონასწორებული: არაფერია ისეთი სიზმარში, რომელსაც ცხადში გამოძახილი არ ჰქონდეს. სიზმრის სიმბოლიკა რეალური საგნების სახით არის გაცხადებული. თუმცა თითოეულ მათგანს დამოუკიდებელი მნიშვნელობები აქვს, ისინი ერთმანეთთან სიღრმისეულად არიან დაკავშირებული.

პირველ რიგში, უნდა დავინტერესდეთ სიზმრის სუბიექტით, ანუ, როგორც ბიბლიაშია ნათქვამი იოსებზე, „სიზმრების პატრონით“ (ბაყალ ხალომთ). რაც უფრო მნიშვნელოვანია პიროვნება, მით უფრო წონიანია მისი სიზმრები. არტემიდორი წერს თავის „სიზმრების წიგნში“: „მეფეებს და სხვათ, ვინც საზოგადო საქმეებზე ზრუნავენ, შეუძლიათ ჰქონდეთ ამათ შესახებ სიზმრები არა როგორც კერძო პირებს, არამედ როგორც ხელისუფალთ, რომლებიც საზოგადო საქმეებზე ზრუნავენ“ [არტემიდორი 1963: 10]. ფარაონის წყვილი სიზმრის, „სახელმწიფო სიზმრების“ (თომას მანი), სწორად ახსნაზე იყო დამოკიდებული მთელი ქვეყნის კეთილდღეობა. ასევე შეიძლება ვუწოდოთ ფარნავაზის ღამეულ ხილვას „სახელმწიფო სიზმარი“, რადგან ისიც მოასწავებდა არა მხოლოდ მისი პატრონის პირად, არამედ მთელი ქვეყნის კეთილდღეობას, ბედს. მართლაც, ფარნავაზის სიზმარს სწორი განმარტება ესაჭიროებოდა. როგორც ტექსტიდან ჩანს, სიზმრიდან გამორკვეულმა ფარნავაზმა სიზმარში სასიკეთო ნიშნები დაინახა, თუმცა შეცდა, როცა იფიქრა, რომ ეს ნიშნები ასპანში უნდა ამხდარიყო. ამ შემთხვევაში სიზმარი მისი, როგორც კერძო კაცის, პირადი ბედის განმსაზღვრელი იქნებოდა. მაგრამ სანადიროზე მომხდარმა ეპიზოდმა აჩვენა, რომ სიზმარი გაცილებით უფრო მნიშვნელოვან ამბავს იმარხავდა, ვიდრე ერთი ადამიანის კეთილდღეობაა. განძის ხილვამ ფარნავაზი დაარწმუნა, რომ განძში ქვეყნის ბედი იყო განივთებული.

ფარაონი ეგვიპტის პატრონი იყო და მისი სიზმრები ეგვიპტის სიზმრებია, მათში ეგვიპტის მომავალია ჩაშიფრული. მაგრამ ვინ იყო ფარნავაზი, რომელსაც დაესიზმრა სახელმწიფო მნიშვნელობის სიზმარი? ვინ არის ფარნავაზი, რომლის ზეცნობიერში ამგვარი სიზმარი „გამოიჩეკა“?

ისტორიულ რეალობაში ფარნავაზი მცხეთელი მამასახლისის, სახელად სამარის (ან სამარას) ძმისწულია; მისი მამა სახელითაც კი არ არის მოხსენიებული. ფარნავაზი არაფერია – ის მხოლოდ ძმისწულია მამასახლისისა და მას არ შეიძლება ჰქონდეს პრეტენზია არც მცხეთის მამასახლისობაზე და, მით უმეტეს, მეფობაზე. ჯერჯერობით ის მხოლოდ „მონადირეა კელოვანი“ და სწორედ ეს არის საყურადღებო მის პიროვნებაში.

ჩვენ ვიცით ისტორიულად, რომ ფარნავაზი პირველი მეფეა საქართველოში – მეფე არც მისი უსახელო მამა ყოფილა, არც მისი სახელიანი ბიძა – სამარი, მამასახლისის მცხეთისა. ობოლი (ობლობა მისი პრივილეგიაა) ყრმა იწყებს დინასტიას. ის თაურმდგენია. ამიტომაც ის არაჩვეულებრივი წარმომავლობისა უნდა იყოს. მაგრამ არაჩვეულებრიობა ისტორიულ თხრობაში შესუსტებულია, ვამჩნევთ მხოლოდ მკრთალ ნიშანს, ანარეკლს: ფარნავაზის მამა უცნობია, მატთანემ არ იცის მისი სახელი. ფარნავაზს მხოლოდ ბიძის მეშვეობით გვაცნობენ. ფარნავაზი თავის ქვეყანაში თავს გერად გრძნობს, ის განწირულია, თუ არ გადაიხვეწება ქვეყნიდან. მხოლოდ დედა – გვერდით მეტი არავინ ჰყავს – განჭვრეტს მის შესაძლო მოწვევას, როცა შეუმცდარი ინტუიციით ურჩევს „განერე შენ ცოცხალი კელისაგან აზონისა“.

ფარნავაზის უმწეობა, ხელაღუპრობლობა მოსალოდნელი საფრთხის წინაშე აშკარაა. ამიტომაც მის გარშემო არსებულ სინამდვილეში არაფერი ჩანს ისეთი, რაც მისი სიზმრის დამადასტურებელი იქნებოდა. მაგრამ მაინც მას ესიზმრა ეს სიზმარი, რამაც დაადასტურა ის ჭეშმარიტება, რომ ფარნავაზი მართლაც მოწოდებულია ქვეყნის პატრონად, რადგან, ვისაც ბედი განძს მიაგნებინებს, სწორედ ის არის ქვეყნის პატრონი, სხვა არავინ. ამაზე ქვემოთ. ახლა კი მივუბრუნდეთ ზემოთ მოყვანილ ტექსტს, რომელიც კიდევ ორ ქართულ საისტორიო ნაწარმოებში მოხვდა პარაფრაზის სახით, სახელდობრ, ვახუშტის თხზულებაში „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“ [ვახუშტი 1973:55] და იოანე ბატონიშვილის „ისტორია ქართლისაში“ [ახვლედიანი 1977:131]. ესენი, როგორც გარდათქმული ტექსტები, ახალს არაფერს იძლევიან მითოლოგიური რეალიების მხრივ. უფრო საინტერესოა ამ მონაკვეთის ძველი სომხური თარგმანი, რომელიც დედნის შექმნიდან ერთი საუკუნის შემდეგ არის შესრულებული [აბულაძე 1953:29-30]. ეს თარგმანი რამდენიმე პუნქტში დედნის თავისებურ ინტერპრეტაციას (თარგმანებას) იძლევა (იხ. ქვემოთ).

ამ ტექსტში ერთი ამბის ორი ნაწილი – სიზმარი და ცხადი – სასწორის პინეზივით არის გაწონასწორებული. ამ წონასწორობას ქმნის შესატყვისობა, ერთი მხრივ, სიზმრის, მეორე მხრივ, ცხადის რეალიებსა და მოქმედებებს შორის. ამოვკრიბოთ ტექსტიდან ეს რეალიები:

სიზმარი: 1. ფარნავაზი უკაცურ სახლში, 2. მზე, მისი შემწეობა, გასვლა ველად, მზის პირისპირ დგომა, 3. მზის ცვარი, 4. ცვრის ცხება, 5. გამეფება.

ცხადი: 1. ფარნავაზის სანადიროდ გასვლა ველად, 2. ირემი და მის კვალზე სვლა, 3. გამოქვაბული, 4. განძის პოვნა.

„უკაცური სახლი“

დავიწყით „უკაცური სახლით“ რამ წარმოშვა ეს რეალია, რომელიც უთუოდ სიმბოლური მნიშვნელობისაა? გავიხსენოთ „ჭირ უჩნდა ფარნავაზს დატევება საყოფელსა მამათა მისთასა“ და ის გარემოება, რომ მცხეთაში ყოფნა მისთვის თავისთავად იყო გასაჭირი. ჩვენ ვხედავთ ფარნავაზს უკიდურეს გასაჭირში, საიდანაც ერთადერთი გამოსავალი სამშობლოდან გასვლაა. ფარნავაზს ესიზმრება თავი „უკაცურ სახლში“, საიდანაც, როგორც სამშობლოდან, სურს გასვლა, მაგრამ ვერ გასულა. მისი შეჭირვებული, თითქმის უიმედო მდგომარეობა იწვევს სიზმარეულ ხატს „უკაცური სახლისა“: უკაცური სახლი – ეს მისი ქვეყანაა, სადაც არის მტერი და არ არის შემწე, სადაც მარტოა ჭაბუკი ფარნავაზი. „უკაცური სახლი“ და, საზოგადოდ, „უკაცურება“, „უკაცრიელება“ მითოლოგიურად „მკვდართა სახლის“ (სამეფოს) ევფემიზმია, რადგან თავად უდაბნო „ქვესკნელის“ კონოტაციას შეიცავს (ასეა შუამდინარულ მითოლოგიაში). ამავე დროს, „უკაცური სახლი“ ბნელი სახლიც არის, რამდენადაც მოკლებულია მზის სინათლეს, რომელიც გარეთ, „ველად“ სუფევს. როგორც „უკაცური“, ის დუმილის სახლია, კაცთა სამკვიდრების საპირისპიროა. ამრიგად, სიზმარში მყოფი ფარნავაზი ქვესკნელის, ბნელეთის, მკვდრული მდუმარების ტყვეა, მას თავი „მკვდართა სახლის“ ტყვეობაში ესიზმრება. ის მკვდარია, ის უნდა ამოვიდეს ქვესკნელიდან, გაცოცხლდეს. მაგრამ საკუთარი ძალებით ფარნავაზი ვერ განთავისუფლდება.

მზე – ინიციატორი, „მზის ცვარი“

მზე, უპირველეს ყოვლისა, ამ სიზმრის სიუჟეტში მხსნელია. მზე – მხსნელი ფართო გზას უხსნის ფარნავაზს, ამოჰყავს ქვესკნელიდან და გამოჰყავს „ველად“, სიფართოვეში, ნათელში. მაგრამ მხოლოდ ეს აქტი – „ამოყვანა“ არ არის საკმარისი იმისათვის, რომ ფარნავაზი, როგორც „კაცი“, როგორც ცოცხალი, დაუბრუნდეს ცოცხალთა ქვეყანას.

მზეს გამოჰყავს ფარნავაზი „უკაცური სახლიდან“ და ის დგას „ველად“ მის წინაშე, მაგრამ ის ჯერ კიდევ მკვდარია. „მზის ცვარი“ ის ნივთიერებაა, რომელმაც უნდა გააცოცხლოს ფარნავაზი, როგორც „მზის პირის ნაბანი“ აცოცხლებს მზისგანვე დასჯილ ზღაპრის უფლისწულს, რომელიც დღისით მკვდარი წევს უღრანი ტყის საყდარში [ხალხური სიბრძნე 1964:15-24].

მაგრამ მაცოცხლებელ ცვარს დამატებით სხვა დატვირთვაც აქვს: „მზის ცვარის“ ცხებით ფარნავაზი ეზიარება მზის ბუნებას, ხდება მისი წილი, რაც მომავალში, ანუ ცხადში, მის მეფობას მოასწავებს. ასე რომ, ფარნავაზი არა მხოლოდ გაცოცხლებულია „მზის ცვარის“, ერთგვარი მზიური ამბროზიის ცხებით, არამედ ცხებულია მეფედ. ფარნავაზი იზადება მეფედ, რასაც წინ უნდა უძღვოდეს კერძო, თავისთვის მყოფი კაცის სიკვდილი. ასეთი სიკვდილით იყო ფარნავაზი მკვდარი „უკაცურ სახლში“.

გაცოცხლება და მეფედ ცხება ერთდროული აქტია. თავისებურება ფარნავაზის მეფედ გახდომისა ის არის, რომ ინიციაციის რიტუალი არა ცხადში, არამედ სიზმარში უშუალოდ მზის ხელით ჩატარდა. რიტუალი, რომელიც კერძო ადამიანის სიკვდილს და მეფის რანგში გაცოცხლებას გულისხმობს, თავისთავად სიმბოლურია, სიზმარი კი გახაზავს ამ სიმბოლიზმს. უნდა გავყვეთ ინიციაციის ლოგიკას და ვთქვათ, რომ ფარნავაზი მეორედ იბადება – სრულდება მასზე „გადასვლის რიტუალი“ (Van Gennep, Rite de passage), რითაც წინასწარ მზადდება მისი გამეფების პირობა. რათა ახალ, უფრო მაღალ სტატუსში აღორძინდეს, ის უნდა მოკვდეს ადრინდელი ცხოვრებისთვის. ოღონდ ჯერ განძის მფლობელი უნდა გახდეს. თუმცა მზის წილის თუნდაც სიზმარში მიღების გარეშე, განძი მისთვის მიუწვდომელი იქნებოდა. როგორც მზემ მას უკაცური სახლის სარკმელი გაუღო, ასევე გაუღო მას გამოქვაბულის კარი. მაგრამ მზემ ამ ფუნქციისთვის სახე იცვალა – ციური მნათობი ირმის სახით მოველინა.

შენიშვნა. არქაული საფეხურებიდან მოყოლებული, ჭაბუკთა ხელდასხმა შეიცავს რიტუალების სერიას, რომლის სიმბოლიზმიც თვალშისაცემია: იგი წარმოადგენს ახლად ხელდასხმულის ჩანასახად ტრანსფორმაციას მისი ხელახლა დაბადების მიზნით. ხელდასხმა მეორედ დაბადებას ნიშნავს. ხელდასხმით ჭაბუკი ერთდროულად სოციალურად პასუხისმგებელ და კულტურულ არსებად იქცევა. საშოში დაბრუნებას მიგვანიშნებს ნეოფიტის ქონში ჩაკეცვა, ან ურჩხულის მიერ მისი სიმბოლური შთანთქმა, ან საკრალურ ბინაში ჩასვლა, რაც მიწა-დედის საშოსთან არის გაიგივებული [ელიადე 1963:100-102; ელიადე 2009:71].

მზე-ირემი

ცხადში მზეს ჰყავს თავისი ორეული – ეს არის ირემი, რომელსაც მისდევს ველად სანადიროდ გასული ფარნავაზი. ირემი მზიური ცხოველია, მზე და ირემი ერთმანეთს ენაცვლებიან სიზმარ-ცხადში. სხვაგვარად, უფრო არსებითად რომ ვთქვათ, ის ქმნილება, რომელიც ცაში მზედ იხილვება, დედამიწაზე ირმის სახით დადის. ამ მითოლოგიის ძალით არის, რომ ზემოხსენებულ ქართულ ზღაპარში მოინადირე უფლისწულმა გაუჩინარებული ირმის ნაცვლად ისარი მზეს ესროლა, რისთვისაც ისჯება [ხალხური სიბრძნე 1964:20]. მზე-ირმის არსობრივი ნათესაობის მითოსური ფაქტის უძველეს დადასტურებას შუმერულ ტექსტებში ვხვდებით, თუმცა არა ნარატივის, არამედ მითოლოგიის სახით. ურუქის I დინასტიის (ძვ. წ. IV ათასწლეული) მეორე მეფეზე, ენმერქარზე, რომელიც ბევრი მითოლოგიური ეპოსის გმირია, ნათქვამია: „ჭეშმარიტი ფურირმის შობილი მთიანეთში, ენმერქარი, ძე მზისა (უთუსი)“ [კრამერი 1952:სტრ. 185-186]. ხეთური მითოლოგია ასევე მითოლოგიურად ადასტურებს ამ იგივეობას, რასაც სახვითი ხელოვნების ნიმუშებიც ეთანხმება. მზე-ირმის სახე ჩართული იყო ხეთურ დინასტიურ კულტში და რიტუალში. ხეთების სახელმწიფოში არსებობდა ირმის დღესასწაული, რომლის დროსაც მსხვერპლშეწირვა ხდებოდა ერთ წმინდა მთაზე (პისკურუნუ-

ვა) მზის ტაძარში, რომლის გარშემო მზის ქალღმერთს ირმები ჰყავდა გაშვებული. ჩვეულებრივ, ხეთების დინასტიურ მითოსში მეფე ჭექა-ქუხილის განსახიერება იყო, დედოფალი კი – მზის ქალღმერთისა. შესაბამისად უნდა ვიფიქროთ, რომ მეფის სიმბოლო თუ ხარი იყო (ასეა ქანაანურ მითოსში: ბაალის წმინდა ცხოველი ხარია და თავადაც ხარის სახეს იღებს), ქალღმერთისა ირემი იქნებოდა. შემონახულია შტანდარტი ირმისა ორივე მხარეს ხარების გამოსახულებებით. ირემი ხარებზე მოზრდილია და თავისი ფიგურით ხარებზე ბატონობს [არეშინი 1988:99].

მზე-ირმის მითოლოგიური იგივეობის გამოა, რომ ჩვენს სიუჟეტში ისინი პარალელურად გადიან გზას: ერთი ცაში, მეორე – მიწაზე, ველზე. დავუკვირდეთ: როდესაც დაეცემა დაჭრილი ირემი, მაშინ ჩახდება მზეც... „და მცირე წარვლო ირემმან და დაეცა ძირსა კლდისასა. მივიდა ფარნავაზ ირემსა ზედა და დღე იგი მწუხრი გარდახდა.“ ისე გამოდის, რომ დღეს ავსებს ირმის დევნა, როგორც გზა მზისა: ირმის სირბილი მზის ერთი დღეა.

ერთმანეთისგან განსხვავებულ (ნანაურ, ამერიკელ ინდიელთა, ციმბირის ხალხების) კულტურებში ვადასტურებთ მზე-ირმის იდენტიფიკაციას. ნანაურ მითოსში მონადირე დაჭრის მზეს, რის გამოც ის დასავლეთისკენ იხრება [გოლანი 1993:39]. მზე ნადირობის ობიექტია, როგორც ირემი, ლოსი. ირმის რქები თითქოს მზის ტრანსპორტია, რომლის მეშვეობითაც ის მოძრაობს ცაზე. „ირმის გზა მზის გზაა; არსებობს გამოსახულებები ირმისა, რომელსაც მზე უჭირავს რქებით [ბრინჯაოს ხანა 1974:71-2]. ციმბირული ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, ლოს-ირმის კავშირი მზესთან ერთ-ერთი უძველესი მითოლოგიამაა, რომელიც კლდის გამოსახულებებზეც არის დადასტურებული [ანისიმოვი 1959:13-14].

და ბოლოს, მზის, ირმის (და დამატებით ოქროს, ზოგადად, განძის) იდენტიფიკაცია კარგად ჩანს ოსური ნართების პერსონაჟის, მზის ასულის, აცირუხსის ბუნებაში, ოქროსბეწვიანი ირმის სახით რომ მოეგლინება სოსლანს, რომელიც თავისთავად ატარებს მზის ნიშნებს. მზის პირველი სხივები მის რქებს ეფენება, მისი ბეწვი ოქროსავით ბრწყინავს [დიუმეზილი 1990:106-107]. განსხვავებით ფარნავაზის ირმისა, ისრებს არ იკარებს. თუმცა იგი განძის ტოლფასია, რომელიც გამოქვაბულში ინახება: სოსლანისგან დევნილი ეს ირემიც ხომ გამოქვაბულში აფარებს თავს.

ამრიგად, იმ არსებას, რომელმაც ფარნავაზი სიზმარში „უკაცური სახლიდან“ გამოიყვანა, ახლა ცხადში ირმად გამოცხადებულს გამოქვაბულთან მიჰყავს, სადაც განძი ინახება. მაგრამ ფარნავაზი ვერ მიაგნებდა განძს, უკეთუ მზე არ ყოფილიყო მისი შემწე და მხსნელი, და არა მხოლოდ მხსნელი, არამედ ფარნავაზი მისი ცვრით ცხებულებიც იყო. ცხებულება კი, როგორც მეფობის ნიშანი, წინასწარვე ვთქვათ, განძის მიგნებისა და მისი დაუფლების წინაპირობაა.

სამეფო განძი

ისმის კითხვა: ვისია ეს განძი, ვის ეკუთვნის ის? – განძი ეკუთვნის მას, ვისაც ეკუთვნის ის მიწა, ვის ტერიტორიაზეც არის ჩამარხული იგი, ანუ განძი ქვეყნის აქტუალური თუ პოტენციური პატრონისაა. ვახუშტი ბატონიშვილს თავის „აღ-

წერაში“ მოჰყავს ფშაველ-ხევსურთა ღირსშესანიშნავი ჩვეულება: „ვერცა ფშავი, ვერცა ჰევსური, უკეთუ იშოვნოს ოქრო ან ვეცხლი, ვერარაიდ იკმარებენ თავისად, არამედ მიუძღუნის ლაშას ჯუარსა...“ [ვახუშტი 1941:533]. აღიარებენ რა ლაშარის ჯვარს არა მხოლოდ თავის პატრონად, არამედ მთელი ადგილის პატრონად, ფშაველ-ხევსურნი მთავრად იხსენიებენ ნაპოვნი ოქრო-ვერცხლს არა მხოლოდ როგორც საპატიო ძღვენს, არამედ როგორც მის კუთვნილ ქონებას.

განძის კუთვნილების პროვიდენციულობას ააშკარავენ სკვითური მითოსი სკვითებში მეფობის წარმოშობის შესახებ, რომელიც ჰეროდოტეს აქვს მოთხრობილი.

როგორც სკვითები ამბობენ, მათი ხალხი ყველა ხალხზე ახალგაზრდაა. აი, ამგვარია მისი წარმოშობა. პირველი კაცი ამ უდაბურ მიწაზე ყოფილა ვინმე სახელად ტარგიტაოსი. ამბობენ, მე კი არ მჯერა, ამ ტარგიტაოსის მშობლები ზევსი და მდინარე ბორისთენის ასული იყვნენო. ასეთი იყო ტარგიტაოსის წარმოშობა. თავად მას კი სამი ვაჟიშვილი ჰყოლია: ლიპოქსაი და არპოქსაი და უმრწემესი კოლაქსაი. მათი მთავრობის დროს სკვითების მიწაზე ციდან ოქროს საგნები ჩამოცვენილა: გუთანი უღლითურთ, საომარი ცული და თასი. პირველად ისინი უფროსს დაუნახავს და მიახლოებია ასაღებად. მაგრამ მიახლოებისას ოქრო აბრიალებულა და მას უკან დაუხვეია. და, როცა მეორე ძმა მიახლოებია [საგნებს], იგივე მომხდარა. ოქროს ბრიალმა განაგდო ისინი. მაგრამ მესამე, უმრწემესი ძმის მისვლისას ბრიალი ჩამქრალა და მას თავის სახლში წაუღია ისინი. ამის გამო უფროს ძმებს მთელი მეფობა უმცროსისთვის გადაუციათ (Herod. IV, 5. თარგმანი დედნიდან ზ. კიკნაძისა).

თუმცა ამ საგანთა შორის არც ერთი უშუალოდ არ წარმოადგენს მეფობის იდეას, მაგრამ რამდენადაც ისინი საზოგადოების სამეფნოვან, გინდა სამეარნოვან სტრუქტურას – მიწისმუშაკობას (გუთანი), მხედრობას (ცული) და ქურუმობას (თასი) – გამოხატავენ, მეფობა ამ სიმბოლურ საგანთა ერთობლიობაში, როგორც ზემოთ მოყვანილ კვადრატში, უხილავად იგულისხმება. მეფობა პირველი ვარნაა, რომელიც ამ სამ ვარნაზე მეფობს და ძალუძს მორჩილებაში მათი მოყვანა, რასაც ხატოვნად ოქროს ცეცხლოვანი ბრიალის ჩაქრობა მიანიშნებს. ცეცხლი განძის, ამ შემთხვევაში, ოქროს, დამცველია, უფრო სწორად, ოქრო თავად იცავს თავს, რადგან ცეცხლი მისი შიდა ბუნებაა. ჯერ ბრიალმა გამოავლინა ისინი, რომელთაც განძი არ ეკუთვნის, და მერე მისმა ჩაქრობამ – ის, ვისაც ეკუთვნის. სხვანაირად რომ ვთქვათ, სამეფო საგნები ნებდებიან მას, ვინც იმთავითვე პროვიდენციულად არის სამეფოდ განწესებული. კოლაქსაი ის უმრწემესი ვაჟია, რომელიც ჯადოსნურ ზღაპრებში ყოველთვის მამა-მეფის ნების ერთგული აღმსრულებელი და მისი ტახტის ერთადერთი მემკვიდრეა. მაგრამ განსხვავებით ზღაპრისგან, უფროს ძმებს არათუ შური აღედრებათ, არამედ ქედს იხრიან განგების წინაშე და უსიტყვოდ უთმობენ მეფობას.

ირმის კვალზე განძის აღმოჩენას საწინააღმდეგო შედეგით მოგვითხრობს პანკისური გადმოცემა თორღვას შესახებ. თორღვას პიროვნება, როგორადაც ის წერილობითაა წყარომ და ხალხურმა სიტყვიერებამ შემოინახა და, თუმცა

ისტორიულ თორღვასა და ზეპირსიტყვიერების თორღვას ერთმანეთისგან ხუთი საუკუნე მანაც აშორებს, ვფიქრობთ, რომ ხალხური მახსოვრობა მათგან გაბუღა-ყებულ-განდგომილი დიდებულის ერთიან განზოგადებულ სახეს ქმნის. პირველი თორღვა მონღოლების ხანაში მეფის დაწინაურებული პირია, რომელსაც ბათო ყაენთან წამავალმა მეფემ კახეთი „შევედრა“, მან კი „ჰგონა არღარა მოსლვა მეფისა, უკუღდა პანკისს ციხესა და თვსად დაიჭირა კახეთი და არღარა მორჩილებდა დედოფალსა...“ , რისთვისაც იგი დაისაჯა კიდეც: „წარიყვანეს კლდე-კართა და გარდამოაგდეს“ [ქართლის ცხოვრება 1959:230-231]. ხალხურ თორღვას რაც შეეხება, იგი, როგორც ბაგრატიონის ნაბიჭვარი, ცდილობს დაეპატრონოს მთის საყმოებს და იბატონოს მათზე ხარკისა და სხვა ვალდებულებათა დაკისრებით და სწორედ ამ მცდელობისთვის ისჯება იგი [ანდრეზები 2009:№№249,158 ანთოლოგია 2010:№№137,138; ჯვარი და საყმო, გვ. 187-191].

განძიც, რომელსაც მან ირმის კვალზე მიაგნო ციხის ნანგრევში, არ „ნებდება“ მას, რადგან არც ციხე და არც ტერიტორია, მას, როგორც მეფის დანიშნულს, არ ეკუთვნის [ანდრეზები 2009:№272]. თქმულების დასასრულს მთხრობელის სიტყვები, „თუ განძი თვითონ არ გეძღვის, არც შენ შეგერგება და არც შენს გვარსო“ ადეკვატურად გამოხატავს დაფლული განძის სტატუსს.

მეფობა და ოქრო

ამ ორი რეალობის ურთიერთკავშირი ზედაპირზე ძვეს და არ უნდა მოგვიხდეს ხანგრძლივი და შორეული ექსკურსები ძველი და ახალი ხალხების კულტურებში. ფორმალური თვალსაზრისით, არსებობს პარალელიზმი მეფობის რჩეულობასა და ოქროს რჩეულობას შორის, მეფობის უნიკალობასა და ოქროს უნიკალობას შორის. თუ მეფობა ღვთაებრივი წარმოშობის არის, ოქროზე უკეთეს ლითონს ვერავინ ვერსად ვერ იგულებს მეფობის ნიშნად. ნამდვილად, ოქრო არა მხოლოდ ლითონთა მეფეა. როგორც მეფეა ადამიანთა შორის არქეტიპული, ასევე ოქროსია ყოველი არტიფაქტის არქეტიპი. ამას გვიდასტურებს ჰეროდოტეს სკვითური მითოსი, და ხევსურული ანდრეზი ქაჯავეთიდან მოტანილ განძზე, სადაც ნივთების უმეტესი ნაწილი (ფანდური, ზარი, საცერი...) ოქროსია [კიკნაძე 1996:87].

ფარნავაზისგან განსხვავებით, არღამირი იტაცებს სამეფო დავლათს (ფარნას) – მოტაცება მისი მოპოვების ერთ-ერთი გზაა, რადგან ნებით ხელისუფლებას არავინ დათმობს. ასე მოიქცა არღამირი და ამის სრული უფლება ჰქონდა, რადგან მეფობა მას, როგორც სამეფო გვარის ნაშიერს, იმთავითვე ეკუთვნოდა არღამირი. ასევე იტაცებენ არგონავტები ცნობილ ოქროს საწმისს, რომელიც იმ ოქროსბეწვიანი ვერძის ტყავია, უფლისწული ფრიქსე რომ გადაარჩინა მსხვერპლად შეწირვას. ახლა გადარჩენილმა ფრიქსემ შესწირა თავისი მსხნელი არესს აიეტის ქვეყანაში. ამრიგად, უფლისწულის ანუ ტახტის მემკვიდრის სანაცვლოდ შეწირულ ოქროს ვერძის ტყავში განივთდა მეფობის პრინციპი. და მას, როგორც სამეფო განძს, იბრუნებენ ბერძნები. ოქროს საწმისი, როგორც სამეფო ხელისუფ-

ლების ნიშანი [გრეცისი 1992:179, 306], აიეტის სამეფო დავლათის განსახიერება იყო, რომლის მოტაცების შემდეგ მეფობა მისი ძმის ხელში გადავიდა.

ოქროსბეწვიან სხვა კრავსაც იცნობს ბერძნული მითოლოგია. ეს კრავიც მეფობის დავლათის მატარებელია. იგი ატრეცის ფარაში დაიბადა ჰერმესის ნებით. მასში იყო მისი სამეფო დიდება განივთებული. აეროპამ, მისმა მოლაღატე ცოლმა, იგი მის ძმას თიესტეს გადასცა, რამაც ატრეცს მეფობა დააკარგვინა [ტრიპი 1974:123].

შენიშვნა. უნდა ითქვას, რომ ბერძნულ მითოლოგიაში ოქროს საწმისის, ეგზომ მნიშვნელოვანი ნატურფაქტის (არტეფაქტის საპირისპიროდ), მოტივი დაჩრდილა მედეამ, რომლის პიროვნება და ბედი ტრაგიკოსებმა აიტაცეს. მედეა ოქროს საწმისის, როგორც სამეფო პრინციპის, ალტერნატივაა: მედეას მოტაცებაც საკმარისი იქნებოდა იმისათვის, რომ აიეტის მეფობა დამცრობილიყო ან სხვას (კერძოდ, ტრადიციულიად ძმას) მიეტაცებინა. ნიშანდობლივია, რომ ერთი გადმოცემით, მედეა ბრუნდება კოლხეთში და დაუბრუნებს მამას დაკარგულ მეფობას [აპოლოდორი 1972:I. 9.27]. მედეა რომ მეფობის პრინციპია, ეს კარგად ჩანს პავსანიას ცნობით: ე. წ. კოპსელის კიდობანზე სხვადასხვა სიუჟეტებს შორის არის სცენა, სადაც გამოსახულია ტახტზე დაბრძანებული მედეა, იასონი კი მის ხელმარჯვნივ დგას [პავსანია 1939:V.18.1]. მედეას, როგორც პროვიდენციულად მეფობის მატარებლის, წყალობით გამეფდა იასონი კორინთოში [პავსანია 1939: II.3.8], რაც თავისთავად მეფობის ინტერნაციონალურ ბუნებაზე მეტყველებს. მედეა ლტოლვილების შემდეგაც ინარჩუნებს მეფობის პრინციპს: კოლხეთში დაბრუნებული კლავს ტახტის მიმტაცებელს, როგორც რომულუსი, და მამას მეფობას უბრუნებს. ანალოგიურადვე, სანამ ნესტანი ტყვეობაშია, ინდოეთის მეფობა დაკნინებულია და მხოლოდ მისი დაბრუნების შემდეგ აღორძინდება. მისი წყალობით ტარიელიც მოიპოვებს მეფობას. მითოსურად რომ ვიაროვნოთ, განძი და ასული ერთი და იმავე ღირებულების მოვლენებია. მეფის ასულებში, როგორც სამეფო განძში, მეფობის პრინციპია დაუნჯებული.

მონადირიდან მეფემდე

ბევრი ხალხის თქმულებებში განძის პოვნა (შემთხვევით წაწყდომა) მონადირეთა პრივილეგიაა. ფარნავაზი კი იმ დროიდან, როცა მას ვეცნობით, პირველ ყოვლისა და მხოლოდ და მხოლოდ, მონადირეა. მონადირეობის გარდა, მას სხვა ღირსება არ გააჩნია, მაგრამ მონადირეობა იმარხავს სხვა, თავისზე უპირატეს სტატუსს – მეფობას. მონადირის სტატუსის ასპექტებზე საგანგებოდ იქნება საუბარი მას შემდეგ, რაც თავ-თავის ადგილზე განვიხილავთ მონადირის მითოსის ვარიანტებსა და ასპექტებს. ამჟამად კი ჩვენ მის მიერ განძის პოვნის მოტივი გვინტერესებს. განძი კი ამ შემთხვევაში იმ რეალობის განსახიერებაა, რომლის აღმოჩენა ახალ პერსპექტივებს აჩენს ადამიანთა ცხოვრებაში. იგი სხვადასხვა ხალხის მითოლოგიებში სრულიად განსხვავებული სახით იჩენს თავს. ეს განძი შეიძლება იყოს მდულარე წყლები (როგორც გორგასლის ლეგენდა გვაუწყებს),

რომელიც ქალაქის გაშენების ნიშანს იძლევა ან „წინაპართა ქვეყანა“; სადაც იპოვება ყოველი დოვლათი, რომელიც ადამიანური კულტურის აუცილებელ ელემენტებს შეადგენს.

შორს თუ წავალთ, აფრიკული, სახელდობრ, ბანტუს ტომი, მითოსი მოგვითხრობს მონადირეზე, რომელსაც ვირთხა მიიყვანს ლეზა-ღმერთის ქალაქში, სადაც ის პოულობს მზეს, მთვარესა და ცეცხლს, პირველ წყვილს, რომელთაც დასაბამი უნდა მისცენ ადამიანთა საზოგადოებას [კოტლიარი 1975:45]. ეს მონადირე კულტურული გმირია, რომელიც კულტურის დაფუძნების სათავეში დგას, ან თავად არის დამაფუძნებელი. ამ ტიპის მითოლოგიის თავისებურებაა, რომ მონადირე, კულტურული გმირის როლში, ცხოველის სახით არის წარმოდგენილი, და ეს სრულიადაც არ არის მოულოდნელი, რადგან სინამდვილეში სწორედ ცხოველს (ან ფრინველს) მიჰყავს მონადირე ფარული საგანძურისკენ.

ნიშანდობლივია ისიც, რომ განძისაკენ გზის გამკვალავი არ არის უბრალო ცხოველი, არამედ ის მონადირის წინაპარია. აფრიკულ ტომებში ეს შეიძლება იყოს ზღარბი ან „მილცხვირა“ (Трехнозуб), სხვაგან რომელიღაც მწერი ან იაგუარი – არსებები, რომლებიც ამ ტომთა ტოტემები არიან. ამგვარი ტოტემია (ცხადია, პირობითი აზრით) გორგასლისათვის ხოხობი, რომელიც მას ქალაქის დაარსების ადგილამდე მიიყვანს, და ფარნავაზისათვის – ირემი, რომლის წყალობით გარდატეხა ხდება არა მხოლოდ მონადირის, არამედ მთელი ქვეყნის ცხოვრებაში. ირემი ფარნავაზის მითოსში აშკარად სამეფო ცხოველია, რამდენადაც ის მზის განსახიერებაა, მზე კი სამეფო მნათობია. შეგვიძლია დავიმოწმოთ ერთი ბაბილონური თქმა: „მეფე – ღმერთების ხორცი, მზე – თავისი ხალხისა“, ეგვიპტური სამეფო მითოსი (მზიური ოსირისის ფარაონთა ტოტემობაზე) და, შორს რომ აღარ წავიდეთ – „ვეფხისტყაოსანი“; სადაც ამქვეყნიური მეფენი მზის წილნი არიან, რომლის წმინდა ცხოველი ლომია. „ვეფხისტყაოსანი“ თითქოს არ იცნობს ირემს, როგორც მზიურ ცხოველს, მაგრამ ირმის ამ ასპექტს ჩვენ შევხვდებით ლაშას ლეგენდაში, რომელიც სამეფო დინასტიის წარმოშობის მითოსია: თამარის ნაშიერი, რომელიც მზის თესლისაგან არის ჩასახული, ირმის გაზრდილია. რამდენადაც ირემი ბაგრატიონთა წმინდა ცხოველია, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ფარნავაზის მითოსი ჩვენამდე მოღწეული სახით ბაგრატიონთა ხანაში იყოს ჩამოყალიბებული. ჩვენ ისიც შეგვიძლია ვთქვათ, ასევე პირობითად, რა თქმა უნდა, რომ მზე ფარნავაზის „ტოტემია“ ანუ მისი წინაპარი, რომელიც კაცებრივი სახით გამოეცხადა მას სიზმარში, იმ არქეტიპულ რეალობაში, სადაც წინაპრები ევლინებიან ადამიანებს და უცხადებენ მათ ყოფიერების საიდუმლოებებს (შდრ. ავსტრალიელ ტომთა ცნობილი *ალჩერინგა* – „სიზმრების ხანა“ ანუ „წინაპართა ხანა“). ასევე გამოეცხადა ფარნავაზს სიზმარში მზე, „ქვემდაბლად“ მოვლენილი, რომელიც ნამდვილად უნდა იყოს ფარნავაზის „ტოტემი“; მაგრამ არა, როგორც კერძო კაცისა, არამედ როგორც მეფისა, რადგან მზე სამეფო მნათობია, მეფენი მისი წილნი არიან. მეფის მზისწილობა სამეფო იდეოლოგიაა ბევრ ძველ ხალხში (დღემდე იაპონიის იმპერატორები მზის შთამომავლებად ითვლებიან). „ვეფხისტყაოსანში“ ეს იდეოლოგია ერთ-ერთი ძირითადი თემაა. ავტორი ვერ ილაპარაკებდა ტარიელისა და ავთანდილის მზისწილობაზე და მზესთან მათ თანაზიარობაზე, რომ მათგან ერთი მეფეთა შთამომავალი, მეორე პოტენციური მეფე არ ყოფილიყო.

ფარნავაზის სიზმარში ის დრო-ჟამია მობრუნებული, როცა მზეს ანთროპომორფული ბუნება ჰქონდა, ადამიანი იყო – ამას აღნიშნავს ფრაზა „და იხილა ფარნავაზ მზე ქვე-მდაბლად“. ფარნავაზი, მამასახლისთა შთამომავალი, არ იყო მეფური წარმოშობის, მაგრამ მას ევლინება მეფეთა „ტოტემი“ და ცვრის ცხებით აზიარებს თავის ბუნებას.

მზე და ოქრო, ირემი

არ უნდა იყოს საგანგებოდ საძიებელი მასალა იმის საჩვენებლად, რომ ოქრო მზის ლითონია. შეიძლება ითქვას, რომ ოქრო მატერიალიზებული მზის სხივებია. ოქრო მიწაშია ჩამარხული და, ამ აზრით, ოქრო მზის მყოფობაა მიწის ბნელში. ოქრო მზის სხივების დანალექია მიწის გულში, მათი განუწყვეტელი „წვიმების“ შედეგი. მზე თავისი სხივებით რწყავს მიწას და წარმოშობს ოქროს. ინკას ხალხის იმაგინაციით, ოქრო მზიური წარმოშობისაა, იგი მზის ცრემლებია, მზე ტირის ოქროს ცრემლებით [როსტოცკაია 1975:52], ხოლო აცტეკები „მზის ღმერთის ექსკრემენტს“ უწოდებენ მას [კაზენავი 1998:480]. „ოქრო არის შენივთებული სხივი მზისა...“ წერს ვ. ბარნოვი, ჩანს, საკუთარი შემოქმედებითი ინტუიციით [ბარნოვი 1962:33].

ოქრო საკუთარი ნათელით ანათებს, მისი ნათება იმ ცეცხლის გამოსხივებაა, რომელიც მის სუბსტანციას შეადგენს. ეს ცეცხლია, რომელიც იცავს მას ხელყოფისგან. ცეცხლის მითოსურ-ზოომორფული სახე ცეცხლისმფრქვეველი გველეშაპია, ის სახე, რომლითაც მზე ეცხადება განძის ხელმყოფელს.

ფარნავაზმა გამოქვაბულში იხილა მზის ნივთიერი ხატი, თავისი შემწისა და მხსნელისა, მისი წარმომადგენელი მიწაზე, მისი ხთონური სახე, რამდენადაც ოქროს შობის, და დამარხვის ადგილი, და სამყოფელი გამოქვაბულია.

მზემ იხსნა იგი სიკვდილისგან და მეფედ ცხო, მისმა მიწიერმა ჰიპოსტასმა, ირემმა, კი ცხადში მეფობა და გამარჯვება მოუტანა.

ირემი – მზის ცხოველი, თავად მზის ნასახი დედამიწაზე, ფარნავაზს მიიყვანს გამოქვაბულში, სადაც მზე ოქროს სახით იპოვება. მაგრამ თავად ირემიც, არა მხოლოდ მზის გაშუალებით, აჩენს ოქროს ბუნებას.

ერთ ქართულ ზღაპარში დალუპული მონადირის შვილი, თავად მონადირე (შეიძლებადა მოლოდინი გვექონოდა, რომ ფარნავაზის მოკლული მამაცი მონადირე იყო) მოკლავს ირემს, რომელიც მიტანისას გაცოცხლდება და ბეწვიდან თვალმარგალიტსა და ოქრო-ვერცხლს ჩამოიბერტყავს. ღარიბი და შევიწროებული დედა-შვილი მდიდრდება, ობოლი მონადირე ქვეყნის ხელმწიფე ხდება [ხალხური სიბრძნე 1:173].

მზე და რძე

„მზის ცვარს“, რომელიც იცხო პირზე ფარნავაზმა ჯერ სასიცოცხლოდ და მერე სამეფოდ, მიყვავართ რძესთან, რძეს კი, ბუნებრივია, ირემთან, და, საბოლოოდ, კვლავ მზესთან: მზის ცვარი-რძე-მზე.

რა არის მზის ცვარი? თუ არსებობს ბუნებაში ასეთი ნივთიერება? – ეს იგივე მზის ნამია, მაგრამ კითხვა კვლავ დაისმის: რა არის მზის ნამი ან, თუნდაც, ქართული ზღაპრების „მზის პირის ნაბანი“? თუმცა მითოლოგიური ტექსტების განხილვისას არ უნდა დაისვას საკითხი ამ ტექსტებში მონაწილე ნივთების („უმთა“ თუ „მოხარშულთა“) რეალურ-ფიზიკურ არსებობაზე.

ხევსურულ დიალექტზე „რძის“ აღმნიშვნელი ჩვეულებრივი, გავრცელებული სიტყვაა „ზისცვარი“, რომელიც უნდა მომდინარეობდეს კომპოზიტიდან „სძის ცვარი“ სძ კომპლექსის სპირანტიზაციის – ზ-ში გადასვლის შედეგად, მაგრამ იგი შეიძლება გაგებულ იქნას, როგორც „[მ]ზის ცვარი“ და ჩვენ მითოლოგიურ სფეროში მოვექცევით. ამავე ფონეტიკური პროცესის ნიადაგზე, მეგრულის ანალოგიურად, დაემთხვა ერთმანეთს ინგილოურშიც მზისა და რძის სახელწოდება – „ზედ“. მართალია, დამთხვევა ფონეტიკურ ნიადაგზე მოხდა, მაგრამ ეს არ არის შემთხვევითობა. არ უნდა გამოირიცხოს მითოლოგიური პლანის დამატებითი მიზეზი. სახელდობრ, ფონეტიკური კანონი შეიძლება მივიჩნიოთ არხად, რომლის საშუალებითაც ენა ქმნის მითოსურ რეალიებს, მითოსურად ერთიანობაში მყოფ სიტყვებს ფონეტიკურადაც ამთხვევს ერთმანეთს. ასე წარმოიშვა „ბჟა“ „მზისა“ და „რძის“ მითოსური იდენტურობის გამოსახატავად. ამ გაიგივებას მხარს უჭერს, როგორც მისი ილუსტრაცია, მეგრული თქმულება:

ორ ბიჭს ქვრივი დედაკაცის ქალიშვილი შეუყვარდა. ერთხელ ქვრივი ძროხას წველის. ბიჭები ახლოს მიადგნენ მწველავ ქალს და ყურება დაუწყეს. მწველავმა მოსაშორებლად, წველის პროცესი რომ არ გათვალულიყო, ფუნა ესროლა ორივეს. მთვარე სწრაფად ავიდა ცაში და შერჩა ფუნის ლაქები (ამიტომ აქვს მთვარეს ლაქები). მზემ რძით მოიბანა პირისახე და ისე ავიდა ცაში. ამის შემდეგ, ასკვნის თქმულება, მზესა და რძეს ერთი სახელი აქვს – „ბჟა“ [ქობალია 1903: 90].

ის, რაც მზეს სცხია პირზე, არის სწორედ მისი ცვარი – მზის ცვარი. ამიერიდან მზე და რძე ბუნებაზიარნი არიან. ეს ნიშანია, რომელიც კოსმიურ მზეს მიკრო-კოსმიურ რძესთან ანათესავებს.

ვარიანტი I

მზე და მთვარე ლამაზი ქალიშვილები იყვნენ, რომლებიც ერთი ქვრივი დედაკაცის ვაჟებთან ატარებდნენ დროს. ტყეში მათი აღერსით ტკბებოდნენ, მოღზე საუცხოო სასმელ-საჭმელს შეექცეოდნენ. დედამ იფიქრა, ესენი შვილებს წამართმევნო და ძროხის ფუნა ესროლა ორთავეს. ერთი წყლის თუნგში ჩაძვრა და განიბანა, ცაში ავიდა და მზედ იქცა. მეორემ არ დაიბანა ტანი და ისე წავიდა ცაში. ის მთვარე გახდა, ამიტომაც აქვს ლაქები.

ვარიანტი II

და-ძმა სახლიდან იპარებიან ხოლმე და ერთ უღრან ტყეში დიდ მუხასთან მზისა და მთვარის საზოგადოებაში ერთობიან. მათ წინ გაშლილია ნუგბარი საჭმელები. დედამ მოუსწრო და გაბრაზებულმა ახალი ფუნა ესროლა მზეს და მთვა-

რეს. მზემ მოასწრო და წყლით ჩამოიბანა პირი, ხოლო მოუხერხებელი მთვარე პირმოთხვრილი დარჩა. ამიტომ აქვს მას ლაქები.

პირველი ვარიანტი მოგვითხრობს, თუ როგორ გადაიქცნენ „ლამაზი ქალიშვილები“ (მეგრული ვერსიის „ბიჭები“) მზედ და მთვარედ და, ამასთან ერთად, როგორ შეიძინა მთვარემ ლაქები. როგორც ტოტემისტური მითები გვიხსნის საგანთა და არსებათა წარმოშობას რალაც მიზეზით გამწყვრალი ადამიანებისგან, ასევე აქაც: შეურაცხყოფილი ვაჟები ტოვებენ მიწას, ადამიანთა საზოგადოებას და ცაში მზედ და მთვარედ განაგრძობენ არსებობას. ეს ტიპური ტოტემური მითოსია. ის გარემოება, რომ მეორე ვარიანტი მზეს და მთვარეს იმთავითვე მზედ და მთვარედ წარმოგვიდგენს, არ უნდა იყოს მხედველობაში მისაღები. ისინი იმ არსებათა სახელწოდებით მოიხსენებიან თავდაპირველადვე, რანიც პერსპექტივაში უნდა გახდნენ. ხოლო პირველი ვარიანტის „ლამაზი ქალიშვილები“ მზე და მთვარედ გახდომის შესაძლებლობას ატარებენ.

ერთი არსებითი ჩავარდნაა მითოსის აფხაზურ ვერსიაში. მზედ ქცევამდე მშვენიერი ასული წყალში იბანება და არა რძეში, წინააღმდეგ მეგრული ვერსიისა, რომლისთვისაც სწორედ რძეა არსებითი (ბჟა – რძე/მზე, რაც ამ მითოსის მეგრულ ენობრივ ნიადაგზე წარმოშობას მოწმობს); აფხაზური ენობრივი სამყაროსთვის რძე არაფრისმთქმელია. მაგრამ ნარატივის რჩება ლაქების წარმოშობის ეტიოლოგია, როგორც მითოსის ზედაპირული შრე და ასევე შენარჩუნებულია მითოსის სიღრმისეული შრეც. ფსიქოლოგიური მოტივი – დედის შიში (შვილები არ წაართვან „ლამაზმა ქალიშვილებმა“) ამართლებს მათ შეურაცხყოფას ფუნის სროლით. შეურაცხყოფა კი იწვევს მათ მიერ ადამიანთა საზოგადოების დატოვებას. ეს არის სწორედ მითოსის სიღრმისეული საზრისი.

რაც შეეხება მზისა და მთვარის სქესს (მეგრულის „ბიჭები“ და აფხაზურის „ქალიშვილები“), რაც ქმნის წინააღმდეგობას მეგრულ და აფხაზურ ვერსიებს შორის, არ უნდა მიექცეს ყურადღება. ქართულ მითოსურ ცნობიერებაში მზისა და მთვარის სქესი განურჩეველია.

დამატებითი მოსაზრებები მეგრულ მითოსზე მზისა და მთვარის შესახებ

რა არის მთავარი საზრისი ამ მითოსისა? ის, რომ „მზესა“ და „რძეს“ ერთი და იგივე სახელი აქვს? ეს იქნებ ასეც იყოს, მაგრამ ეს საზრისი ზედაპირულია. ეს ერთი შრეა იმ საზრისთა შორის, რომლებიც მის უკანა პლანზე იხილვება.

რა შეიძლება იყოს ამოსავალი საზრისი?

1. მითოსი გვიხატავს ეპოქას, როდესაც მზე და მთვარე ადამიანები იყვნენ და დედამიწაზე დადიოდნენ. მითოსი გვამცნობს მზისა და მთვარის ანთროპომორფულ წარსულს. აქ არა აქვს მნიშვნელობა ამ არსებათა სქესს: ისინი შეიძლება იყვნენ და-ძმანი, შეიძლება იყვნენ ძმები. შეიძლება პირობითად ვილაპარაკოთ მზესა და მთვარეზე, როგორც ამ მითოსის ადამიანთა „ტოტემებზე“, მზეზე, როგორც ფარნავაზის და, ზოგადად, მეფეთა „ტოტემზე“.

რა არის ტოტემი? მარტივად რომ ვთქვათ, ტოტემი არის ტომის წინაპარი, რომელიც ადამიანი იყო, ანთროპომორფულ სახეს ატარებდა პრეისტორიაში. რაღაც მიზეზის გამო (ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში მიზეზი სხვადასხვაა) წინაპარი ტოტემს ადამიანობას და იქცევა სხვა არსებად (ცხოველად, ფრინველად, მწერად, მნათობად, კლდედ, მდინარედ – ბუნების რაიმე ქმნილებად). ტოტემი გულისხმობს არქეტიპულ (სიზმრისხანისეულ) ადამიანს, რომელმაც აღარ ისურვა ადამიანად ყოფნა თუ ადამიანთა საზოგადოებაში ცხოვრება და სხვა არსებად იქცა, როგორც ჩვენი მეგრული მითოსის ბუა. მზედ თუ სხვა არსებად ქცეული წინაპარი ტოტემს ადამიანებს, მაგრამ კონტაქტი საბოლოოდ არ წყდება. ადამიანებს შეუძლიათ სიზმარში იხილონ თავიანთი ტოტემები და, რაც ადამიანებმა მათ შესახებ იციან, სიზმრების წყალობით იციან.

რატომ დატოვებს დედამიწა – ადამიანთა საცხოვრისი – მზემ და მთვარემ? სხვა არსებად სხვადასხვა მიზეზთა გამო იქცევა წინაპარი, მაგრამ ამოსავალი ბევრ შემთხვევაში სირცხვილის ან შეურაცხყოფის გრძობაა. მზე და მთვარე შეურაცხყოფილი არიან მწველავი ქალისგან, რომელმაც ძროხის ფუნით მოსვარა ისინი. მიწიერი სიბინძურე სამარადისო ნიშნად შერჩა მთვარეს, მზე კი განიწმინდა, მაგრამ შეურაცხყოფა დარჩა. ისინი აღარ დაბრუნდებიან დედამიწაზე.

2. წარმოიშვა განსხვავება მათ შორის. ტყუპი ძმები თავდაპირველად არ განსხვავდებიან ერთმანეთისგან. რაღაც ზღვრამდე აბსოლუტურად მსგავსნი არიან. ეს ზღვარი იყო მწველავი დედაკაცის ქმედება. ზღვრულ სიტუაციაში როგორ მოიქცეოდა ერთი (მთვარე) და როგორ მოიქცეოდა მეორე (მზე), რომლებიც აქამდე ყველა სიტუაციაში ერთნაირად იქცეოდნენ. ეს „ყველა სიტუაცია“ ერთი და იმავე ქალიშვილის სიყვარულით და კენჭების სროლით გამოიხატა. კენჭებს ესროდა დედაკაცს როგორც ერთი, ისე მეორე. მაგრამ გადამწყვეტ მომენტში მათი მოქმედება განსხვავებულია. აქ იყრება მათი გზები. შეიძლება ვილაპარაკოთ განსხვავებულ არჩევანზე. ერთმა გადარჩინა არჩია, სწრაფად განერიდა დედამიწას, მეორემ ღირსება აირჩია – განწმენდილ-გასუფთავებული განრიდებოდა ქვეყანას. ეს არის სწორედ მეფური ბუნება, რომელიც მიიღო მზემ თავისი არჩევანით. მთვარე, როგორც ცნობილია, არც ერთი ხალხის მითოსში მეფობის წყარო არ არის.

3. გარდა ძირითადი ეტიოლოგიური შინაარსისა (რატომ იწოდება „მზე“ და „რძე“ ერთი და იმავე სიტყვით), ეს მითოლოგიური მოთხრობა შეიცავს კიდევ სხვა ეტიოლოგიურ შრეს. მზე-მთვარისა და მწველავი დედაკაცის კონფლიქტის მიზეზი ორგვარი ტაბუს დარღვევაა: პირველი, მათ შეიყვარეს ერთი და იგივე ქალი; მეორე, მათ თვალი ჰკიდეს წველვის პროცესს, რაც აკრძალულია. მეტ-ნაკლები სიმკაცრით ეს წესი დაცულია საქართველოს სხვადასხვა კუთხის სამეურნეო ყოფაში. უნდა ვიფიქროთ, რომ მზისა და მთვარის კაცებრივ პერსონებს პირველად უხდებათ ამ ტაბუს დარღვევა (ვიცი, რომ მითოსში ყველაფერი, რაც ხდება, პირველად ხდება), რაც რეალობის საფუძვლიანი გარდაქმნის მიზეზი ხდება.

შენიშვნა. მზისა და რძის ერთბუნებიანობას გვიდასტურებს ვედური ჰიმნი-ბი, სადაც წევრთა პარალელიზმის (ძველი პოეტური ხერხი ე. წ. parallelismus

membrorum) საშუალებით არის გამხელილი ეს მითოლოგიური ჭეშმარიტება. ჰიმნი მიმართულია ინდრასადმი, როგორც დემიურგისადმი: „შენ ჩააყენე უმში მოხარშული, // შენ აიყვანე ცაში მზე“ [ზლერი 1961:24].

(ვედების მითოლოგიურ ენაზე „მოხარშული“ გულისხმობს რძეს, „უმი“ – ფურს. ანალოგიურად: ცა, როგორც ფური, უმია; მზე კი, როგორც რძე, მოხარშული). ეს პარალელური სტრიქონები გვაუწყებს, რომ ის, რაც ფურში რძეა, ცაში მზის სახით იმყოფება. ეს ორი სტრიქონი იმასაც გვაუწყებს, რომ მითოლოგიური მეტაფორით მზე სხვა არაფერია, თუ არა ცის რძე, რადგან ცა და ფური იდენტური საგნებია. სხვა ვედურ ჰიმნში ეს მითოლოგემა ამგვარად არის გადმოცემული: „ქვემოთკენ ქრის ქარი, // ქვემოთკენ მხურვალეებს მზე, // ქვემოთკენ იწველება ფური“ [გელდენერი 1951:225].

ამ იგივეობას ერთი შეხედვით ესოდენ შეუსატყვისი საგნებისა, მეგრულის გარდა, სხვა ენებზე ამოწმებენ, მათ შორის ებრაული: მეტაფორულად მზე იწოდება როგორც რძე („ნაღები“) – ხემა (ეტიმოლოგიურად „მხურვალე“). მზისა და რძის იგივეობა ბიოლოგიური აბსურდია, მაგრამ ეს იგივეობა სულიერ-მატერიალური სამყაროს შესაქმნის ერთიანი გეგმის კერძო გამოვლენაა. ეს მითოსური ჭეშმარიტება ცხადდება არა მხოლოდ სიტყვიერად, არამედ სიტყვაშიც, ენობრივ დონეზე, როცა ენა აღადგენს მას არაცნობიერად, ფონეტიკური ბრმა საშუალებით.

ფარნავაზის სახელი

სახელი ირანული წარმოშობის არის და ორი ნაწილისგან შედგება: ფარნა+ვაზ. *Farnah* ძველი სპარსულია და ნიშნავს „დიდებას“, „ბრწყინვალეობას“, მეფეთა მიმართებით მეფურ დიდებას, სვეს („როსტევან, მეფე ღვთისაგან სვიანი“), დავლათს. ამ სიტყვის ფალაური (საშუალო სპარსული) და ავესტური ფორმა *xwarānah* შეიცავს მზის აღმნიშვნელ სიტყვას *xwarr*, რასაც ირანისტთა უმრავლესობა ფონეტიკურ დამთხვევად მიიჩნევს. ვფიქრობ, ეს ორი ლექსემა არ უნდა გაიმიჯნოს ერთმანეთისგან; შესაძლებელია, ისინი, როგორც განშტოებანი, ერთი საერთო სემანტიკის შემცველი ძირიდან მომდინარეობდნენ. თუმცა კიდევ რომ არ იყოს ეს ორი სიტყვა საერთო წარმომავლობისა, მითოლოგიური განჭვრეტით მათ იდენტობას არაფერი აბრკოლებს, ისევე როგორც მზე-რძის შემთხვევაში მათი განსხვავებული სუბსტანციები არ არის დამაბრკოლებელი (მითოსმა ხომ ისინი ფონეტიკურადაც დაამთხვია ერთმანეთს). ფარნავაზის სიზმარეული გამოცდილებაც ემოწმება ამ მითოსურ იდენტურობას: მზის ცვრის (სხვა სიტყვით რძის) ცხებით ფარნავაზი მზის წილს იღებს, მის სახელშიც აისახა; მზის მეშვეობით მასზე გადმოდის მადლი, რაც ირანულ ენებში *ფარნა/ხვარენა* სიტყვით გადმოიცემა.

ფარნავაზის სახელით ირანულ სამყაროში მეფეთა შორის არავინ ჩანს, (ფარნას შემცველი თეოფორული სახელებიც იშვიათია). ცნობილია ფრიგიის სამი სატრაპი ფარნავაზი ერთი საგვარეულოდან (ძვ. წ. V-IV სს). „ქართლის ცხოვრებაში“

დადასტურებულია სპასპეტი ფარნავაზი [ქართლის ცხოვრება 1955:51,52,3]. ცნობილია ფარნავაზიანთა სახლის მეხუთე მეფე სახელად – „ფარნაჯომი“; რომელიც, სავარაუდოდ, უნდა ნიშნავდეს „ფარნის მძებნელს“ [ანდრონიკაშვილი 1966:501]. მსგავსი სემანტიკის სახელს ატარებდა ინდო-პართელი მეფე ჩვ. წ. პირველი საუკუნისა ვინდაფარნაჰ, რაც თითქოს „ფარნის მპოვნელს“ ნიშნავს.

შენიშვნა. ასეთი ირანული აურის – *ფარნა/ხვარენას* მატარებელი იყო მეფე მირიანი, როგორც სპარსელი უფლისწული და შაჰინშაჰის ხელდასხმული მეფე ქართლის ტახტზე. „ქართლის მოქცევის“ ტექსტში არმაზის დღესასწაულზე მეფე გამოჩნდა „თვალშეუდგამთა ხილვითა“; რაც მის ბრწყინვალე ფარნაზე მიუთითებს. ტექსტში იმაზეც არის მითითება, რომ ეს ბრწყინვალეა არმაზისგან (აჰურამაზდასგან) მოდის, როგორც წილი მისი. წმინდა ნინოს კითხვაზე, თუ რას ნიშნავს ეს ბრწყინვალე სახე მეფისა, მცხეთელი დედაკაცი პასუხობს: „ღმერთი ღმერთთა მათთა უწესს მას, არმაზ...“ [ძეგლები 1964:118-119]

რაც შეეხება ფარნავაზის სახელის ზუსტ განსაზღვრებას, მისი სემანტიკა იმისდა მიხედვით აიხსნება, თუ რა მნიშვნელობას ჩავდებთ მის მეორე ნაწილში. ამოდიან რა ამ სახელის ბერძნული ფორმიდან *Φαρναξαιος*, გამოყოფენ ბაზუს-„ხელი“ და განმარტავენ მას როგორც „ხელბედნიერს, ბრწყინვალე ხელის მქონეს“. მაგრამ არსებობს სხვა ამოკითხვაც: ფალაური *ვაზ/ვარ* – „სიტყვა“ და, ამრიგად, *ფარნაჰ-ვაზ* შეიძლება ნიშნავდეს „დიდებული სიტყვის მქონეს“, „მჭევრმეტყველს“ [ანდრონიკაშვილი 1966:499]. ჩემი ფიქრით, არსებობს მესამე შესაძლებლობა: თუ ვაზ სილაბში ვიგულებთ ვაზრაკას – „დიდი“ – შემოკლებულ ვარიანტს. ფარნავაზის სახელი ამგვარად ამოიკითხება: „დიდი ფარნას მქონე“, „დიდფარნიანი“ (ქართულად „დიდსვიანი“).

ფარნავაზის ფარნა სიზმარში გამოჩნდა, ეს იყო მისი მეფური დიდება, რომელიც მას რეალურად ცხადში უნდა მოეპოვებინა და ასეც მოხდა, როცა სირიის მეფემ ანტიოქოსმა უზურპატორზე გამარჯვებულ ფარნავაზს მისგან მიღებული ძღვენის სანაცვლოდ სამეფო გვირგვინი (ოროს კონკრეტული გამოხატულება) გამოუგზავნა

ამან ფარნავაზ წარავლინა მოციქულნი წინაშე მეფისა ანტიოქოს ასურასტანი-სა, და წარსცა ძღუენი დიდძალი. და აღუთქვა მას მსახურება, და ითხოვა მისგან შეწევნა ბერძენთა ზედა. ხოლო ანტიოქოს შეიწყნარა ძღვენი მის დ უწოდა შვილად თვსად, და წარმოსცა გვრგვინი... [ქართლის ცხოვრება 1955:23].

თუმცა ფარნავაზს სიზმარ-ცხადამდეც ახლდა ფარნა და ეს იყო მისი, როგორც „მონადირე ხელოვანის“, დავლათი. როგორც სპარსელ მეფეთა რელიეფები მოწმობს, ისინი იმდენადვე ფლობდნენ მონადირეობის ფარნას, რამდენადაც მეფობისას.

ხვარნა-ფარნას მანიფესტაციები, რომელთაც ვხედავთ ფარნავაზის ეპიზოდში: სიზმრად გამოცხადებული მეფური დიდება ანთროპომორფული მზის სახეს იღებს და, შესაძლებელია, მზის ცვარი, რომელსაც ფარნავაზი სახეზე იცხებს,

ხვარნას ნივთიერი სახე იყოს. ასევე ირემი, როგორც მზის კორელატი დედამიწაზე, ხვარნას განსხვავებულად მივიჩნით, როგორც მისი ცხოველური სიმბოლო და მანიფესტაცია სხვებთან ერთად (არწივი, ტახი, ოქროსრქიანი მოზვერი, ყვითელყურებიანი და ოქროთი მოკაზმული ცხენი, დოვლათით დატვირთული აქლემი, გარეული ცხვარი).

„ფარნავაზის სიზმრის“ სომხური თარგმანი

ლეონტი მროველის სახელით ცნობილი თხზულება „მეფეთა ცხოვრება“ XII ს-ის II ნახევარში ითარგმნა სომხურად, საკმაოდ ზუსტად, თუმცა არცთუ უმნიშვნელო გადახვევებით. მოგვყავს სომხური ტექსტის ილია აბულაძისეული თარგმანი.

ხოლო ფარნავაზს ეძნელებოდა თავისი სამშობლოს დატოვება. იხილა სიზმარი, ვითომც იდგა იგი მეტად ვიწრო (ნელ) სახლში, ლამობდა გამოსვლას და ვერ ახერხებდა. უცბად სარკმლიდან შემოანათა მზის შუქმა, მოერტყა მის წელს და გაითრევედა მას გარეთ. გასვლისას ხედავდა თავს მზის ახლოს, წმენდდა ოფლს (ქირტნ) და იცხებდა სახეზე. გაეღვიძა და გაოცდა. განიზრახა მერმე, რომ წავალ ასპაჰანს, კეთილი იქნება ჩემთვისო. და დაასკვნა წასვლა.

იმავე დღეს გავიდა მარტო სანადიროდ. დაინახა ერთი ნადირი (ერე) ტფილისის ღელე-ღულეებში. ესროლა მას ისარი, დაეცა ნადირი კლდის ნაპრაღში და მიჰყვა მას. ჩავიდა მზე და დარჩა იქ ღამით. მოვიდა თოვლნარევი წვიმა და იძია ფარნავაზმა საფარველი. და ნახა იქ ძველი დროიდან ქვებით დახშული ერთი შესასვლელი, რომელიც დარღვეული იყო. გააღო და ნახა ერთი ფართო გამოქვაბული (ნდარძაკ) ოქროსა და ვერცხლის განძით სავსე. გაეხარდა და მოაგონდა სიზმარი. წავიდა და დაუძახა თავის დედას და ორ დას. ამოთხარეს განძი თხუთმეტ ღამეს და დაიცვეს ხელ ქვეშ სხვადასხვა ფარულ (მიყრუებულ) ადგილს [აბულაძე 1953:29-30].

მართალია, თარგმანის გადახვევები, შესაძლო (და ალბათ ასეც არის), არღვევდეს ჩვენ მიერ დედანში გამოვლენილ სისტემას, სომხური თარგმანი საგანთა შორის ისეთ მიმართებებს ქმნის, რომლებიც დედანს არ გააჩნია. ამიტომაც, შეიძლება ითქვას, რომ, გარკვეულწილად, სომხური ტექსტი ქართულისგან დამოუკიდებელ ღირებულებას იძენს.

სომხური თარგმანი ახალ ასპექტს შლის „უკაცური სახლისა“ ეს არის „ძალზე ვიწრო სახლი“ ამგვარად დახასიათებული სახლი ასახავს ფარნავაზის შევიწროებულ მდგომარეობას საკუთარ ქვეყანაში და იქიდან გასვლისას მორალური ხასიათის სიძნელეს – შეჭირვებას.

მზის ცვრის შენაცვლება სომხურ თარგმანში მზის ოფლით მთლიანად არღვევს ქართულ ტექსტში გამოხატულ მეფედ ცხების სიმბოლიზმს. თუ მზის ცვარს რაღაც მეტაფიზიკური გამართლება მაინც აქვს, მზის ოფლი ძალზე დამიწებული რეალობაა, მას არავითარი კავშირი მეფედ ცხებასთან არა აქვს. თუ ცვარი მა-

ცოცხლებელი სუბსტანციაა („მოიწიენ ჩუენ ზედა ცუარი უკუდავებისაჲ“), ოფლი ცოდვისა და მისგან გამომდინარე შეჭირვების ნიშანია. ბიბლიის თანახმად, ის, რაც ძეძვი და ეკალია მიწის პირზე, ადამიანის პირზე ოფლია (დაბ. 3:18-19). ოფლს, როგორც ადამიანის სხეულის ყოველ გამონადენს, ნეგატიური ასპექტი აქვს. მაგ., აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ხატის მსახურებს ეკრძალებათ ოფლის მოდენა, ბიბლიური სიტყვით რომ ვთქვათ, ეს აბინძურებთ მათ.

ძნელია, თუ შეუძლებელი არა, ამოცნობა მოტივისა, თუ რატომ ამჯობინა მისთვის გაუგებარ და ძნელად წარმოსადგენ მზის ცვარს სომეხმა მთარგმნელმა არანაკლებ ძნელად წარმოსადგენი მზის ოფლი, თუმცა, შესაძლოა, სომხურ სიტყვას ქირტნ ჰქონოდა ცვრის მნიშვნელობა, როგორც აქციდენციურად ქართული ცვარი ოფლის ნიუანსს შეიცავს იდიომატურ გამოთქმებში (მაგ., „დაცვარული შუბლი“, „სასიკვდილო ოფლი მცვარავს“).

ქართული დედნის ირემს სომხურ თარგმანში ენაცვლება ერე, ნადირის ზოგადი სიტყვა, რომელშიც ნებისმიერი ნადირი მოიაზრება, თუნდაც ტახტი. თუმცა ირემ-მზის, ასევე, რძე-მზის მითოლოგემა არ არის უცხო სომხური ფოლკლორისთვის, მაგრამ რატომღაც ქართული ტექსტის თარგმანში არ ასახულა. ერთ სომხურ სააკვნო სიმღერაში დედა ასე უმღერის ჩვილს: „ფურირემი რძეს არ ზოგავს ჩემი ბიჭუნასთვის; ზემოდან მზე უნათებს ჩემს ბიჭუნას, დღისით ძიძობას უწევს“ [სომხური [1972:112].

ამ ჩავარდნების, თუ მზის ოფლს და განუსაზღვრელ ნადირს (სომხ. ერე) ჩავარდნად მივიჩნევთ, საკომპენსაციოდ, სომხურ თარგმანს ერთი მნიშვნელოვანი უპირატესობა აქვს დედანთან მიმართებით.

სომხურ ტექსტში ვიწრო სახლს ფართო გამოქვაბული უპირისპირდება. ქართულ დედანში გამოქვაბულს ეპითეტი არ ახლავს. სომეხ მთარგმნელს ინტუიცია ამ ადგილას სიღრმისეულ თარგმანს კარნახობს, უფრო სწორად, შთააგონებს. ეს ამდიდრებს გარემოებას, რომლის მხილველ-განმცდელი ფარნავაზი ხდება. ქართულ დედანს აკლია ეს სიღრმე, თუმცა დედანში სხვა არანაკლებ მნიშვნელოვანი დაპირისპირებაა წარმოდგენილი: უკაცური (ცარიელი) სახლიდან ფარნავაზი შედის ოქროულობით სავსე გამოქვაბულში. ქართულ დედანში ამ დაპირისპირებას აქვს საზრისი პერსპექტივაში, სომხური ტესტი კი დამატებით ახალ კონოტაციას იძენს, ისეთს, რასაც კლასიკურ ტექსტებში ვადასტურებთ.

ფსალმუნებში შემკვრივებულად, მითოლოგემურად არის გადმოცემული ეს ფუნდამენტური დაპირისპირება: „ჩემს სივიწროვეში განმიფართე მე“ (4:2), „სივიწროვეში შევღალადე უფალს, სიფართოვეში ხმა გამცა უფალმა“ (118:5). იგივეა ნათქვამი „რიგვედას“ ერთ-ერთ ჰიმნში: „მითრამ მოუპოვა ადამიანებს ფართოება ვიწროებაში, სამკვიდრებელისკენ გასასვლელი“. ფსალმუნი და რიგვედა ზედმიწევნით გამოხატავს ფარნავაზის სიზმარში (უფრო მის სომხურ ვერსიაში) შექმნილ ვითარებას: ფარნავაზი ვიწრო სახლიდან გამოჰყავს მზეს (მზიური ღვთაებაა მითრაც) და გაჰყავს სიფართოვეში, ველად, ე. ი. უფართოებს გზას, გაუხსნის სასიცოცხლო სივრცეს, ხელახლა ბადებს მას. ამასვე ვკითხულობთ ფორმულის სახით „ბალავარიანში“: „...ყრმამან რაჲ დაუტევის სიიწრე საშოდსა და იხილის ფართე-

ბად და ნათელი სოფლისად“ [ბალავარიანი 1957:153]. ეს დაპირისპირება – სიიწრე-ფართება, როგორც მეტაფორა, ყოფიერების სხვადასხვა სფეროებს მოიცავს. მასში შეიძლება ამოვიკითხოთ ან მისი საშუალებით გამოვხატოთ სოციალური, ეკონომიკური, სულიერი, თუნდაც ფიზიოლოგიური (მაგ., სისხლძარღვების შევიწროება-გაფართოება) ასპექტები. და ბოლოს, ის გულისხმობს სოცეროლოგიურ ასპექტს, რასაც მოწმობს ზემოთ მოყვანილი რიგვედული ჰიმნის ნაწყვეტი და ერთი ადგილი იოანეს სახარებიდან: „სოფელსა ამას იწროებით იყვენით, არამედ ნუგეშინისცემულ იყვენით, რამეთუ მე ვსძლიე სოფელსა“ (ი. 16:33). აშკარაა, რომ „სოფლის ძლევა“ ხსნის სინონიმია – ხსნის სუბიექტი არის სიტყვა. ასევე იხსნის ფარნავაზს მზე. გავამახვილოთ ყურადღება ზემოთ მოყვანილ ადგილზე „ბალავარიანიდან“; სადაც „ფართებად“ და „ნათელი სოფლისად“ სინონიმებია. ასე ვავიდა ერთდროულად იწროებიდან და სიბნელიდან ფარნავაზი ფართეზე და მზის ნათელში.

ალბანთა განძი

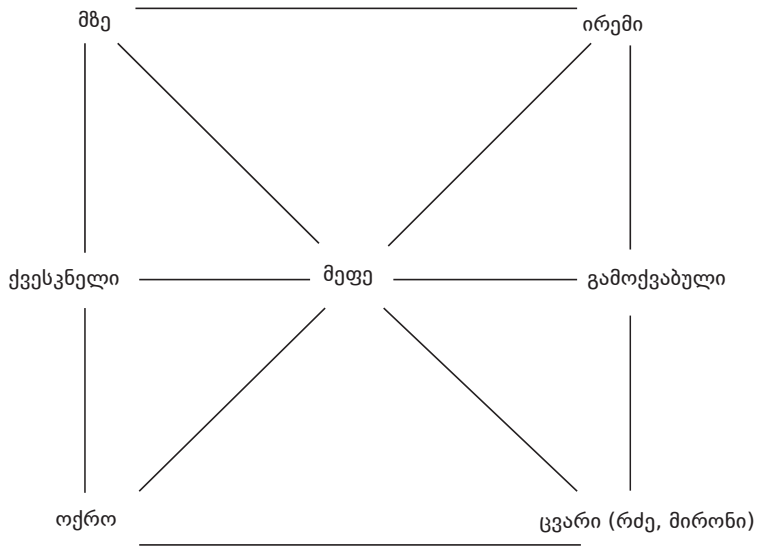
ფარნავაზის მითოსის ანალოგიური ტექსტი შემოუნახავს VII საუკუნის სომეხი ისტორიკოსის თხზულებას „ალბანთა ისტორიას“, სადაც ფარნავაზის ორეული სივნიელი წარჩინებული ბაბიკი, თავისი ქვეყნიდან – სივნიეთიდან გადახვეწილი, კვლავ ბრუნდება სამშობლოში და ირმის კვალზე მიდევნებით მიაგნებს ადრევე ჩაფლულ განძს. ირემი კი არ კვდება, არამედ უჩინარდება სწორედ იმ ადგილას, სადაც ჩამარხულ ეკლესიაში განძია ჩაფლული. „ნაპოვნი განძი ხდება ქვეყნის აღდგენისა და უსჯულოთა ქრისტიანობაზე მოქცევის საფუძველი“ [ალექსიძე, 154]. მართალია, როგორც ზ. ალექსიძე ფიქრობს, ფარნავაზის მითოსს მეტი არქაულობა აქვს, მაინც უნდა ითქვას, რომ ირმის გაუჩინარება მითოლოგიურად უფრო გამართლებულია, ვიდრე მისი მოკვლა. ბაბიკის მიერ განძის მიგნებას ფარნავაზის შემთხვევისგან განსხვავებით წინ არ უძღვის სიზმარი, სამაგიეროდ, მნიშვნელოვანია განძის ჩაფვლის ეპიზოდი, რომელიც მის აღმოჩენასთან ერთად პროვიდენციულ მნიშვნელობას იძენს. ფარნავაზის მითოსში თავად ფარნავაზია მთავარი პერსონაჟი, მის ალბანურ ვარიანტში კი წინა პლანზე განძის ისტორიაა წამოწეული.

ტექსტი:

...თავისი მეფობის პირველ წელს სანადიროდ გასული ბაბიკი მოიხილავდა უკაცრიელ არემარეს. ამ მოხილვაში მიაღწია შალატს და ავიდა ერთ ბორცვზე. უცებ საიდანღაც გამოხტა ირემი და პირდაპირ ბორცვისკენ გაიქცა, რომლის ქვეშაც ეკლესია იყო. ბაბიკი დაედევნა ირემს, მაგრამ იგი ბორცვზე გაუჩინარდა. როცა ბაბიკი ბორცვზე ავიდა, მოულოდნელად მისი ცხენის ფლოქვები მიწაში ჩაეფლო. შიშმა აიტანა ბაბიკი, დაქვეითდა და ძლივს ამოათრია საფლობიდან ცხენი. მერე დაიწყო მიწის თხრა და გადაყრა, ბორცვის ქვეშ კი დიდებული ეკლესია აღმოაჩინა, იგი სავსე იყო ღვთიურ განძით, რომელიც სურნელებას აფრქვევდა ირგვლივ. ეს ამბავი ჰორის თვის პირველ რიცხვში მოხდა. და ეს დღე დიდი

დღესასწაულით აღნიშნეს. შეიკრიბა უამრავი ხალხი და ბევრმა მათგანმა, ვინც იქ შეესწრო, კურნება მიიღო. ამის შემხედვარე ორი წარმართი ძმა – გორი და გაზანი მოინათლნენ [კალანკატუაცი 1984:67].

დამატება



ეს მარტივი სქემა-კვადრატი აჩვენებს მითოსის პრინციპს, რომლის მიხედვითაც „ყოველივე სიმრავლე ეზიარების რაითამე ერთსა“ (პროკლე დიადოხოსი) და რომ „ამ სოფლად არ არსებობს და ვერც მოიაზრება რაიმე არსებული თვითკმარად, რაიმე სხვასთან კავშირის გარეშე“ (სპინოზა). დიაგრამაზე ფარნავაზის სიზმრისა და ცხადის ნივთები და რეალიები არა მხოლოდ ერთმანეთთან იგივეობას ამხელენ, არამედ ერთ, მეფობის კონცეფტში ერთიანდებიან, პოულობენ რა მასში თავიანთ საზრისს და განსრულებას.



II. მარადიული გაზაფხული

„ზღვაში ჩავიდა, მთაზე ავიდა.“

შუმერელ მეფეთა სია

„ლალ ზაფხულის ბუნებაც,

მამშვენო თვალთა, სმენისა,

თამარ-დედოფლის სახეო,

თავზე გვირგვინი გშვევისა...“

ვაჟა-ფშაველა

შუმერელი მესქიაგაშერის, ურუქის I დინასტიის მეფის, მითოსის ეს მითოლოგიურად შემორჩენილი ერთადერთი ფრაგმენტი შუმერელ მეფეთა სიიდან – „ზღვაში ჩავიდა, მთაზე ავიდა“ [იაკობსენი 1939:86], არაფერს ამბობს იმის თაობაზე, თუ რას წარმოადგენს კონკრეტულ სახეებში ეს ზღვა და ეს მთა და რა ხდება და რა იხილა მან ზღვაზე ან რა ჰორიზონტი გადაიშალა მის თვალწინ ამ მთიდან. მაგრამ ჩვენ ვხვდებით, რომ ეს არის უმაღლესი ადგილი ხმელეთისა, რომელიც ანტიპოდურად უპირისპირდება ქვენა სამყაროს, ქვესკნელს, ზღვის სტიქიით გამოხატულს. მთა არის „დიდი ღერძი“, რომელიც აერთებს (ასევე მიჯნავს) ცას და მიწას. ის არის *დურ-ან-ქის* კლასიკური განსახება [კიკნაძე 1979:137]. ეს არის სამყაროს ცენტრალური ადგილი, სადაც, ერთიანდებიან მიწიერი და ზეციური ძალები და ამიტომაც ეს ადგილი საუკეთესოა ადამიანთა საცხოვრებლად. ჩინელები ასეთად მიიჩნევენ თავიანთ ქვეყანას, რომელსაც დღემდე მითოსურად უწოდებენ *ჯუნ-გოს* – „შუა სამეფოს“ – ქვეყანას, რომელიც სამყაროს შუაგულში მდებარეობს, განსხვავებით *ვაი-გოსი*, პერიფერიისა, სადაც გარეშე ხალხები მოსახლეობენ. ყველა ადგილი, სადაც *ჩვენ* არ ვცხოვრობთ, ქაოსით არის მოცული და მტრულია.

ქველი ხალხის მესხიერებაში შემონახულია მათი წარსული ცხოვრების რამდენიმე ისტორიულად თვალსაჩინო პერიოდი, მაგრამ მათ შორის საარაკოდ არის მიჩნეული ერთი რომელიმე ხანა, როგორც მიუღწეველი ან დაკარგული სინამდვილე. ხალხის ცნობიერებაში თაობიდან თაობამდე ანდრეზულად მომდინარე ე. წ. „ძლიერ ხანად“ გარდაქმნილი ამ ისტორიული დროის ხატი, როგორც ერის განზოგადებული წარსული, თავისთავად არის ბუნებრივი გამოხატულება ადამიანის ოცნებისა კაცობრიული ცხოვრების საუკეთესო დრო-ჟამზე, ამქვეყნიურ სამოთხეზე, რომელიც ხან წარსულში არსებულად, ხან მომავალში მყოფადად

ეგულება მას. თითქმის ყველა ხალხის შეგნებაში ეს „ძლიერი ხანა“ (მ. ელიადეს ტერმინოლოგიით: „ჟამი იგი“ *illud tempus*) გაზაფხულის ნიშნებით არის აღბეჭდილი.

პირველ რიგში განვიხილოთ მარადიული გაზაფხულის მითოლოგემა, რა ნიშნებით არის წარმოდგენილი მისი ჟამი და სივრცე მსოფლიო ხალხთა ფოლკლორში. განსაკუთრებით გამოკვეთილია ეს მითოლოგემა თურანული მოდგმის ხალხების სიტყვიერებაში. მარადიული გაზაფხულის სურათით, როგორც წესი, მთავრდება ალთაური ეპოსი და ზღაპარი. ამრიგად, იგი ესქატოლოგიურია თავისი საზრისით.

მის მშობლიურ ალთაიში ზამთარ-ზაფხულ გუგუნებენ გუგულები. მის მშობლიურ ტყეებში ზამთარ-ზაფხულ ხარობს კენკრა. მის მშობლიურ ალთაიში ზამთარს ზაფხულისგან ვერ არჩევენ. იქ ზაფხული არის მარადი. იქ ბალახი მთელი წელი მარადმწვანეა, თეთრი და ლურჯი ყვავილები ჰყვავიან [ქოგუთე 1980:120].

ანალოგიური სურათით მთავრდება მონღოლ-ოიროტების ტრადიციული ეპოსი:

არ ჰყავდათ მტერი, მბრძოლი მათი; არ იყო ზამთარი, გამუდმებული ზაფხული იყო; არ იყო სიკვდილი, ყველაფერი მარადიული გახდა. არ იყო ხმელი ბალახი, ყველგან ჯეჯილი იყო; ფიქრები მშვიდი ჰქონდათ, ჭურჭლები – საესე [ვლადიმირცოვი 1923:102].

ზოგან მარადიული გაზაფხული, აღთქმული ქვეყანა, როგორც ბიბლიური სამოთხე, წარსულშია ნაგულები. მაგალითად, იაკუტების „ოლონხოში“ მარადიული ზაფხული „პირველგაჩენილი ხალხის“ ხვედრია:

...არ იყო იქ ზამთარი, სულ მუდამ ზაფხული იდგა [ემელიანოვი 1980:70]; ამ მიწაზე ზამთარი არ არის; გამუდმებით გუგუნებენ გუგულები; ხე და ბალახი მარადმწვანეა [ემელიანოვი 1980:76]; უხსოვარ დროს ქვეყანაში, სადაც წყალი არ იყინებოდა, ხეები სულმუდამ მწვანე იყო და ფრინველები არ მიფრინავდნენ... [ემელიანოვი 1980:89];

ამ აღთქმულ მიწაზე, როცა პირველგაჩენილმა ხალხმა არ უწყოდა მძიმე ცოდვა, არ უწყოდა ბოროტება, იმ ხანად სნეულება არ იყო, სიძაბუნე ხალხს არ ჩაგრავდა, ხველა, ჭირი მათ ვერ ერეოდა, განუწყვეტილად გუგუნებდნენ გუგულები [ოლონხო].

გუგული ბევრი ხალხის ფოლკლორში გაზაფხულის მაცნეა, გაზაფხულის მომყვანია. აქ ის თავისი განუწყვეტილი გუგუნით ახანგრძლივებს გაზაფხულს. უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს გუგული, რომელშიც გაზაფხულის მომყვანს ხედავენ, ტაროსის მომყვანი თუ დრო-ჟამის გამომწვევი არსების – ცისკრის ვარსკვლავის თუ ფრთოსნის (სულღუმის) საპირისპირონია.

უგრო-ფინული მოდგმის ტომი მანსი (სხვანაირად ვოგულები) თავიანთ წინარე სამშობლოდ თვლიან ტუეს – გაზაფხულის ქვეყანას, საიდანაც, მათი ანდრეზის თანახმად, წამოსულა მანსის ხალხი და დასახლებულა იმ მხარეში, სადაც ამჟამად, ისტორიულ ხანაში, ცხოვრობს. აი, როგორ არის გადმოცემული ეს ამბავი ეპიკურ ტექსტში:

...მოვედით ბოროტი ღმერთის, მეიკის ქვეყანაში იმ შორეული ქვეყნიდან, სადაც მარადიულად ბრწყინავს მზე, სადაც მარადიულად სუფევს ტკბილი გაზაფხული... წამოვედით და მზის სამეფოსკენ უკანდასაბრუნებელი გზა დაგვარგეთ...

აქ ვხედავთ შეუფარავი სახით დაკარგული სამოთხის მითოსს, რომლის არქეტიპი, შესაძლოა, წერილობით პირველად, ჰარმონიული უმტერო ყოფის სახით შუმერულ ენაზე იყოს დადასტურებული

ოდეს გველი არ იყო, მორიელი არ იყო,
აფთარი არ იყო, ლომი არ იყო,
ძალღი არ იყო, მგელი არ იყო,
შიში არ იყო, ზარი არ იყო...¹

[კიკნაძე 1987:3]

მაგრამ არც აქ და არც მანსის ანდრეზებში არ ჩანს მოტივი ჰარმონიული ყოფის შეწყვეტისა, ან იმისა, თუ რატომ დატოვა ხალხმა თავისი პირველსაცხოვრიბი.

კლასიკური სახით სამოთხის მითოსი ჩამოყალიბდა, ერთი მხრივ, ძველ ალთქმში, მეორე მხრივ, მისგან განსხვავებული ქარგით ინდოევროპელი ხალხების ცნობიერებაში, სადაც წარმოიშვა და განვითარდა იდეა კაცობრიული ყოფის თანდათანობითი გაუარესებისა, დაცემისა პირველარსებული მაღალი და სრულყოფილი მდგომარეობიდან, რომელსაც ბერძნულ-რომაულ ტრადიციაში „ოქროს ხანა“ ეწოდება, ხოლო ინდურში – „სრული საუკუნე“ (კრიტა-მუგა) ან „ჭეშმარიტი საუკუნე“ (სატვა-მუგა), რომელიც ოთხ ფეხზე მყარად მდგარი ხარის სახით ან, სხვა ტრადიციით, „სპეტაკი ვიშნუს“ მეუფებით არის გამოხატული. ამ საუკუნის მბრძანებელი ვიშნუ დილის ანუ გაზაფხულის ფერით არის შეფერილი. მომდევნო საუკუნეში ხარი სამ ფეხზე დგას, რაც დჰარმის (მადლის) მესამედით შემცირებას ასახავს. შემოდის ცოდვა, რომელიც იწვევს ამ საუკუნის დასასრულს და ყოფიერების გადასვლას მომდევნო დაცემულ საუკუნეებში, რომელთა განმავლობაში ვიშნუ ფერს იცვლის საუკუნის ადამიანთა სულიერ-ზნეობრივი მდგომარეობისდა მიხედვით, ბოლოს კი, უნდა დადგეს უკანასკნელი საუკუნე – კალი-მუგა, „შავი ხანა“, „შავი ვიშნუს“ მეუფების ხანა [მაჰაბჰარატა III:390]. სხვანაირად ეს ხანა „რკინის ხანადაც“ იწოდება, რაც ეხმიანება ბერძნულ (ჰესიოდე, „სამუშაოკონი და დღენი“, სტრ. 109-201) და რომაულ – ერთმანეთის მონათესავე ტრადიციებს. აღსანიშნავია თამარის ანდრეზთან მიმართებით, რომ პირველი ხანა ოვიდიუსის ტექსტში [მეტამორფოზები 1980:44-45] მარადიულ გაზაფხულად არის გააზრებული (*Ver erat aeternum*). ისიც უნდა შეინიშნოს, რომ ერთმანეთის მომდევნო საუკუნეები ლითონების სიმბოლიკით არის სახელდებული – ოქრო-ვერცხლი-სპილენძი-რკინა, რომელთა, შესაძლოა, არქეტიპული შესატყვისი ძველინდურ ტრადი-

1 თუმცა შუმერული ტექსტი სხვაგვარი თარგმანის საშუალებას იძლევა, რასაც საყოველთაო ჰარმონიის სუფევა ესქატონში გადაჰყავს: „როცა გველი არ იქნება, მორიელი არ იქნება...“ [კიკნაძე 2009:99]. ამ პერსპექტივით ამ სტრიქონებს ეხმიანება ესაიას ესქატოლოგიური ხილვა (ესაია, 65:25).

ციაში ფერებით არის წარმოდგენილი: თეთრი-ყვითელი-წითელი-შავი. ოქროში სრულყოფილად დაუნჯებული ნათელი (თეთრი) თანდათანობით იბინდება და, ბოლოს, რკინაში, ქრება. აქ არ შეიძლება არ გაგვახსენდეს ერთი ქართული ლექსი, რომელიც, მიუხედავად თავისი ყოფითობისა, ძირში, სიღრმისეულად აღნიშნული მითოლოგიის შემცველია:

დილით ოქრო ხარ სტუმარო, საღამოს ვერცხლად იქცევი,
თუ კიდევ მოგიგვიანდა, სპილენძად გადაიქცევი.

ძველი აღთქმის ტრადიცია ეთიკურ-რელიგიურ ჭრილში წარმოგვიდგენს მარადიული გაზაფხულის საკაცობრიო ყოფას. გაზაფხულს, კაცობრიობის დილას, აქ ეწოდება „ედემის ბაღი“, რომლის მდებარეობა აღმოსავლეთში (დაბ. 2:8) ცინცხალი, „დილის ქვეყნის“ ასოციაციას იწვევს (შდრ. 3. ჰესეს მოთხრობის სახელწოდების ორმაგი საზრისი Die Morgenlandfahrt: „მოგზაურობა დილის/აღმოსავლეთის ქვეყანაში“). ამავე დროს, რაც ჩვენი თემისათვის უფრო მნიშვნელოვანია, ბიბლიური სამოთხე („ედემის ბაღი“) ქრისტიანულ ტრადიციაში წარმოდგენილია, როგორც მთა, როგორც უმაღლესი ადგილი დედამიწაზე და, აქედან გამომდინარე, სამოთხიდან განდევნა მაღალი ადგილიდან, მთიდან ჩამოგდების ბადალია, რაც სივრცულ კატეგორიაში თვალნათლივ გამოხატავს ჩვენს პირველწინაპართა დაცემას. ცოდვით დამძიმებულნი ისინი დაეშვნენ მთიდან ბარად (შდრ. ვაჟას სიძღერა „მთას ვიყავ...“), მარადიული სოფლიდან წუთის-სოფელში, რომელიც მათი საცხოვრებელი შეიქნა. აქედან დაიძრა დრო-ჟამის დინება, რასაც სამყაროში შემოჰყვა ხრწნილება და სიკვდილი.

ქართულ მითოლოგიაში ასეთი ხანა არის თამარის ხანა, რომელიც ხალხის ცნობიერებაში „ოქროს ხანის“ სახელით დამკვიდრდა.

ვიდრე განვიხილავდეთ ხალხში შემონახულ თამარის ანდრეზებს (ანუ მითოსს თამარის ხანაზე), გავიხსენოთ, როგორია თამარის სამეფო და მისი მზრძანებლის თამარის ხატი მატიანეში სახელწოდებით „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“. ამ საისტორიო ტექსტში გაცხადებულ თამარის სახეს თავისი შესატყვისი ორეული, როგორც ერთგვარი ანარეკლი, ჰყავს საქართველოს (და მისი მეზობელი მხარეების) თითქმის ყოველი კუთხის ანდრეზულ ტრადიციაში.

მატიანის ანონიმ ავტორს თამარის სამეფო (მის დროულ-სივრცულ განზომილებაში) განსაკუთრებულ სინამდვილედ აქვს დასახული. ამ ნაწარმოებიდან ვიგებთ, რომ ქვეყანაში შექმნილია საკრალური ვითარება ბაგრატიონთა დინასტიის ირგვლივ. როგორც დავით წინასწარმეტყველის შთამომავალმა და მისი მეოხებით თვით იესო ქრისტეს ნათესავმა, თავისი წარმოშობით შარავანდით მოსილმა, მიაღწია მწვერვალს და გახდა „ძისა ღვთისა სწორი“, „ტარიგი უმანკო, მსგავსი ქრისტესი“. თამარი მარადქალწული მარიამის რანგში ამალლდა, როცა „მიუდგა თამარ განწმედილითა გონებითა და ტაძრისა ღმრთისა აღმსჭვალული-სა სანთლითა სხეულისათა, მკურვალითა გულითა და განათლებულითა სულითა ტაბაკმელისა ბეთლემყოფელმან მუნ შვა ძე, სწორი ძისა ღმრთისა“ [ქართლის

ცხოვრება 1959:56]. თამარი არის „თვალი უღამო და დღე უუკუნო“, „მზე იგი მზეთა და ნათელი ნათელთა.“ ამგვარი ეპითეტებით, ჩვეულებრივ, ჰიმნოგრაფები ამკობენ არათუ წმინდანთ და განკაცებულ მაცხოვარს, არამედ მხოლოდ გამოუთქმელ მამა ღმერთს. მატიანის ანონიმი ავტორი გვარწმუნებს, რომ თამარის მეფობაში მისი საპატრონებელი ქვეყანა ერთი საფეხურით ამაღლდა სოციალურ კიბეზე, რაც, ავტორის რწმენით, უთუოდ მთელი სინამდვილის ერთი ხარისხით ამაღლებაზე უნდა მიანიშნებდეს: თამარის დროს „გააზნაურდეს ქუეყანისა მოქმედნი და გადიდებულდეს აზნაურნი და გაკელმწიფდეს დიდებულნი“ [ქართლის ცხოვრება 1959:34]. იერარქიული კიბის ხარისხები ამოძრავდა, დინამიური გახდა, მიიღო აშკარად ესქატოლოგიური, აღმავალი პროცესის დამასრულებელი მიმართულება, თუმცა ამ ერთგვარ მითოლოგიურ წინადადებაში საბოლოო საფეხურის თაობაზე ავტორი დუმს. იგი არაფერს გვეუბნება, თუ რომელ ხარისხზე შედგა მეფე-ხელმწიფე, რომლის ადგილი დიდებულებმა დაიჭირეს. მაგრამ ტექსტის სხვა ადგილას ვკითხულობთ ცნობილ ფრაზას, რომელიც თავსატეხს უჩენს მის კომენტატორებს: „...სამებასა თანა იხილვების ოთხებად თამარ, მისწორებული და აღმატებული“ [ქართლის ცხოვრება 1959:25] და კიდევ: „იხილვების ღმრთისაგან ღმერთქმნილად“ [ქართლის ცხოვრება 1959:64]. ის ღმერთია, თუმცა მაღლით ღმერთქმნილი, არა ბუნებით არსებული, ღმერთი უკვდავების გარეშე, მაგრამ ღვთიური ატრიბუტებით შემოსილი.

ამიტომაც თამარი, როგორც სამებას მისწორებული „ზეხელმწიფე“, თუმცა მაინც ხორციელი ადამიანია, არ არის ჩვეულებრივი, დღევანდელი დაცემული წუთისოფლის მკვიდრი, არამედ სამოთხეში მყოფი ეშმაკის მიერ ჯერ კიდევ შეუცდენელი ევა, განუხორციელებელი უკვდავების პერსპექტივით: „... და მუნ შინა ჰგიეს ულიქნავი სატანას და გველისა მიერ“ [ქართლის ცხოვრება 1959:29]. აშკარად შეესაბამება ერთმანეთს თამარის დახასიათება, ვითარცა ედემის ბაღის უცოდველი ბინადრისა და მისი სურვილი ქალწულად დარჩენისა: „მოწამე არს ჩვენდა ღმერთი, აროდეს ყოფილა გული ჩემი მოწადინე ქმროსნობისა, არცა პირველ, არცა აწე...“ [ქართლის ცხოვრება 1959:47], ეს მისი სიტყვებია და მათ ავთენტურობაში დაეჭვების უფლება არ გვაქვს. ოღონდ აღვნიშნავთ, რომ ქალწულობა თავის ბუნებრივ ადგილს, ცხადია, მხოლოდ სამოთხეში თუ ჰპოვებდა, როგორც წერს ნეტარი იერონიმუსი: „ევა სამოთხეში ქალწული იყო, ტყავის სამოსლის შემდეგ დაიწყო მისი საქორწინო მდგომარეობა.“ მაგრამ მემატიანეს სურს, რომ თამარის სამეფო მისი ბუნების თანაზიარი იყოს. თამარი, როგორც „ტაბაკმელისა ბეთლემ-მყოფელი“ [ქართლის ცხოვრება 1959:56], თუ ღვთისმშობელს ედარება, ამ გამოთქმით იგი არა მხოლოდ „ღვთისა ძისა სწორი“ ძის მშობელია,² არამედ შობის შემდეგ, ცხადია, ვირტუალურად, ქალწულობის შემნარჩუნებელია. როგო-

2 სხვაგან ამავ ტექსტში თამარის დედა, ბურდუხან, დახასიათებულია, როგორც „სწორი ძისა ღმრთისა დედისა“ [ქართლის ცხოვრება 1959:22], რაც მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ, ავტორის ხედვით, თამარი, როგორც ღვთისმშობლის სწორის ასული, თავადაც ღვთის ძის სწორია.

რია თამარის სამეფო ავტორის თვალთ? იგი მისივე სიქალწულის შესატყვისია, ანუ „ვითარცა სამოთხე, დასხმული კელითა ღმრთისათა“ [ქართლის ცხოვრება 1959:29]. თამარის საქართველო ის ქვეყანაა, საიდანაც ადამიანის (კერძოდ, გიორგი რუსის) ექსორია შეიძლება შეედაროს ედემის ბაღიდან, კაცობრიობის პირველსამშობლოდან, შემცოდე ადამისა და ევას განდევნას: „ვინათგან ოდესმე იგივე რუსი, ამის სამოთხისაგან ექსორიაქმნილი...“ [ქართლის ცხოვრება 1959:61]. საქართველო ამქვეყნიურ სამოთხედ მიჩნეულია იმის ძალით, რომ მას სამოთხიდან გაუძევებელი, შეიძლება ითქვას, უხილავი სამოთხის მკვიდრი, პირველცოდვაუქონელი თამარი პატრონობს. თამარის საბრძანებელი მომავლის ის ქვეყანაა, სადაც ხორცშესხმულია ესაია წინასწარმეტყველისგან ხილული ყოფა, რომელიც ამგვარი პერიფრაზით აქვს აღწერილი მათიანის ავტორს: „ერთბაშად ძოდვეს ლომი და კარი, და იხარებდეს ვეფხი და თიკანთა თანა, და მგელი ცხვართა თანა“ [ქართლის ცხოვრება 1959:55].

ასეთია თამარი და მისი სამეფო სახელმწიფო საისტორიო დოკუმენტის მიხედვით, ანუ ისინი იზომორფულნი არიან ერთმანეთთან.³ ახლა ვნახოთ, როგორ აისახა ამ სამეფოს ხატი მითოსში.

ანდრეზი თამარის სამოთხეზე რამდენიმე ვარიანტად არის გავრცელებული. გავეცნოთ თითოეულ მათგანს.

ვარიანტი I.

ზაფხულ-ზამთრის გამჩენი შუქურვარსკვლავი თამარ დედოფალს დატყვევებულ და ჯაჭვებით დაბმული ჰყოლია, ამიტომაც თურმე საქართველოში ზამთარი და ზაფხული არ ყოფილა. თამარ დედოფალს, როცა უნდოდა, შუქურვარსკვლავს ცხენად გადააქცევდა, ზედ შეჯდებოდა ხოლმე და ისე სეირნობდა. შუქურვარსკვლავს, როცა ცხენად იყო გადაქცეული, პირიდან ალვირს არ წამოჰყრიდნენ ხოლმე, თორემ მაშინვე გაქრებოდა სადმე. ერთხელ ცხენად ქცეული შუქურვარსკვლავი თამარის გამდელმა წყალზე წაიყვანა. ცხენმა უთხრა, წამომყარე ლაგამი, რომ წყალი დავლიო. თამარის გამდელმა ცხენს ალვირი წამოჰყარა და შუქურვარსკვლავი იმწამსვე გაუჩინარდა. თამარმა დაადევნა თავისი ჯარები, მაგრამ შუქურვარსკვლავმა ატეხა ქარი, თოვლ-ბუქი და ჯარს გზა აურია. წავიდა შუქურვარსკვლავი და იალბუზზე დაჯდა და იქიდან გვიგზავნის ხან ზამთარს, ხან ზაფხულს [სინარულიძე 1961:№44-ბ].

ვარიანტი II.

თამარის დროს იალბუზის მთაზე თოვლი არ მოდიოდა. იგი სანაქებოდ იყო ყველას წინაშე. თამარ მეფესაც ერთი მშვენიერი სასახლე ჰქონდა გაკეთებული. სასახლეს გარშემო დიდი გალავანი ეკრა, გალავანში ერთი დიდი თორმეტოთახიანი კოშკი იყო. გალავანს შუა მშვენიერი ბალახი იზრდებოდა, თამარ მე-

3 ამასთან კავშირში საგულისხმოა, რომ მანუს კანონების თანახმად, კრიტას, ტრეტას, დეპარვას და კალის საუკუნეები (იუგები) შეესაბამება თითოეული ამ ხანის მეფეთა საქციელს [მანუ 1960:IX, 301]. როგორც მეფეა, ისეთივეა საუკუნეც და პირუკუ.

ფის გარეული თხა, კანჯარი და ირმის ჯოგიც შიგვე იყო გაშვებული და ბალახს ძოვდნენ. ერთხელ თამარ მეფე საქართველოს ადგილების დასათვლიერებლად წაბრძანდა. და თავისი თორმეტოთახიანი კომისის დასაცავად თავისი გამდელი დატოვა. გასაღებები ჩააბარა და ასე დაარიგა: თერთმეტი ოთახის გაღება შეგიძლია, მეთორმეტე არამც და არამც არ გაალოო. თამარის წასვლიდან მცირე ხნის შემდეგ გამდელს ცნობისმოყვარეობა აღეძრა, მეფემ მეთორმეტე ოთახის გაღება რატომ ამიკრძალა, ნეტავ რა უნდა ჰქონდეს იქ დამალულიო. სულმა ვედარ გაუძლო და პირველად მეთორმეტე ოთახი გაალო. ამ ოთახში თამარ მეფეს თოვლის ვარსკვლავი ჰყოლია დამწყვედელი. კარების გაღებისთანავე თოვლის ვარსკვლავი გამოფრინდა.

ეს ამბავი ბარში ჩასულმა თამარმა მალე შეიტყო და საჩქაროდ გამოემშურა მთისკენ, მაგრამ ვარსკვლავს ველარა უშველა-რა. ამ ამბის შემდეგ იალბუზზე მუდამ დიდი თოვლი მოდის და მარადიულად აფენია მწვერვალს. თამარმა ამის გამო გამდელი დაწყევლა. დაწყველილი გამდელი ტარტაროზად გადაქცეულა და კუდიანების დასში შერაცხილა [სინარულიძე 1961: №44-გ].

ამ ვარიანტიში უთოვლობა (მარადიული ზაფხული) თითქოს იალბუზის მითითებით შემოიფარგლება და თამარის მთელ სამეფოზე არ ვრცელდება. გალავანი მიუთითებს სწორედ იმაზე, რომ მარადიული გაზაფხული შემოზღუდულია, ის მხოლოდ თამარის სასახლის გარშემო არსებობს – გალავნის შიგნით მძოვარი პირუტყვი სამოთხის სახეს აჩენს.

შენიშვნა. სამოთხე, როგორც ბალი, არის არა მხოლოდ როგორც მარადმსხმოიარე ხეხილით გამშვენებული, არამედ როგორც შემოზღუდული არე. თავად სამოთხის აღმნიშვნელი ირანული წარმოშობის სიტყვა *ფარდესა*, საიდანაც მოდის ბერძნული *παρδεισος* (აქედან თანამედროვე ევროპულ ენებში), სწორედ შემოზღუდულ სივრცეს ნიშნავს (შდრ. *ქართული ფარდა*). ის დაცულია როგორც საკრალური არე, როგორც ნაკრძალი.

ვარიანტი III

როდესაც თამარ მეფემ შუქურვარსკვლავი დაიჭირა და ყუთში დაამწყვდია, საქართველოში ზამთარი სრულებით ამოიკვეთა, რადგან ზამთარი შუქურვარსკვლავის ძალით მოდიოდა. ამოკვეთის შემდეგ თამარ მეფე რომ ბალდადში მიბრძანდებოდა მონასტრის ასაშენებლად, მოახლეს ჩააბარა ყუთი შუქურვარსკვლავით და უბრძანა, არამც და არამც ყუთი არ გაელო.

მონასტერს ქერი-ლა აკლდა, რომ მოახლემ ყუთს ახადა. შუქურვარსკვლავი ყუთიდან ამოფრინდა და ცისკენ გაფრინდა. თამარ მეფეს კალატოზებმა მოახსენეს, მონასტრისთვის დამზადებულ ქვას ჩირხლი მოჰკიდებია, ვედარ ვეწევითო. თამარ მეფე მიხვდა, ზამთრის მოსვლის მიზეზი უთუოდ შუქურვარსკვლავის გაშვება იქნებაო. იმწამსვე წყეული მოიხმო, ღვთის ნაკურთხი ლავამი პირში ამოუდო და საქართველოსკენ გამოსწია. იალბუზის მინდვრებთან მოვიდა თუ არა, დაინახა თოვლით გადალესილი იალბუზის მთები, სადაც მეფეს სამუდამოდ საცხოვრებელი სასახლე ჰქონდა. გასწია თავის სასახლისკენ, მაგრამ ძლიერმა ქარ-ბუქმა უკან დააბრუნა [სინარულიძე 1961: №44].

ვარიანტი IV

თამარ დედოფალი თათრის ხელმწიფის ძალზე ლამაზი ასული ყოფილა. რაკი გათხოვების წინააღმდეგი იყო, მამას მიუვალ კოშკში გამოუმწყვდევია სატანჯველად. თამარი შევედრებია ღმერთს, ოღონდ აქედან დამიხსენი და ქრისტიანად მოვინათლებიო. ღმერთმაც საშუალება მისცა თამარს, გამოფრენილიყო კოშკიდან და ბრუტსაბძელას მთაზე დაფრენილიყო. ინატრა სასახლე და საყდარი, რომლებიც ღვთის ნებით აშენდნენ. ღვთის ნებითვე თამარმა ცისკრის ვარსკვლავი შეიპყრო და სასახლის მეშვიდე ოთახში გამოამწყვდია, რათა ცაზე აღარ გამოჩენილიყო [აკაკის კრებული 1898].

მერე ყველაფერი ისე მოხდა, როგორ ჩვენთვის ნაცნობ ტექსტშია: მოახლემ დაარღვია აკრძალვა... ბარად ჩასული თამარი ვეღარ ავიდა ბრუტსაბძელაზე და ასე დაწყველა მთა: „შენს თოვლს თოვლმა მოასწროსო.“ და მართლაც, ბრუტსაბძელაზე ძველ თოვლს ახალი თოვლი ასწრებს... თოვლი მთაზე მარადიულად ძვეს. მარადიული ზაფხული მარადიულ ზამთრად შეიცვალა.

ეს ვარიანტი რამდენიმე კუთხით იწვევს ჩვენს ინტერესს. პირველ ყოვლისა, თამარის თათრული (resp. წარმართული) წარმოშობა მიგვანიშნებს, რომ თამარი პირველი ქრისტიანია, რომელიც წარმართულ ქვეყანაში, უფრო მეტი, მთელ ქვეყნიერებაში, რამდენადაც მითოსის პათოსი უნივერსალობაზეა ორიენტირებული, აარსებს იდეალურ ქრისტიანულ სამეფოს ქალწულებრივ საწყისებზე. აქედან ჩანს, რომ ქრისტიანობის არსებით პრინციპად ქალწულობაა წარმოდგენილი და მისი სრულყოფილი რეალიზაცია მარადიული გაზაფხულის პირობებშია მხოლოდ შესაძლებელი. ამ ასპექტს ქვემოთ შევხებით, აქ კი გაკვირით აღვნიშნავთ, რომ ამ ნარატივის მიხედვით ტოლობის ხაზია გავლებული ქალწულობასა და მარადიულ გაზაფხულს შორის, რასაც სხვა ვარიანტებში ვერ ვადასტურებთ.

აქ სრულიად კანონზომიერად, შეიძლება ითქვას, სიღრმისეულად, ერწყმის ერთმანეთს კოშკში ქალწულის გამომწყვდევისა და მარადიული გაზაფხულის ჩვენთვის ცნობილი მითოლოგიები. ამ რთულ სიუჟეტში უნდა დავინახოთ, თუ როგორ მიღწია სურვილს მარადიული სიქალწულის მოსურნე თამარმა, რაც მარადიული სამეფოს დედოფლობით დასრულდა. მისი ქალწულობა მარადიულ ზაფხულად გარდაიქმნა.

თამარის ანდრეზის ვარიანტების გათვალისწინებით, ასეთ, პირობითად არქეტიპულ, ტექსტს მივიღებთ:

თამარს ტახტი მაღალ მთაზე უდგას და იქიდან მართავს სამეფოს, სადაც მარადიული გაზაფხული სუფევს, რადგან მას დატყვევებული ჰყავს დრო-ჟამის მომყვანი ცისკრის ვარსკვლავი (ფრთოსანი სულღუმი). თავის სამეფოს მოსახილველად ბარად ჩამავალი თამარი გამდელს თუ მოახლეს უტოვებს გასაღებს აკრძალვით, არ გააღოს ესა და ეს ოთახი თუ სკივრი. აკრძალვა, როგორც წესი, ირღვევა, გაღებული სათავსოდან ამოფრინდება ცისკრის ვარსკვლავი თუ ფრთოსანი და მთელი ქვეყანა თოვლით დაიფარება. ბარიდან მობრუნებული თამარი ვეღარ ადის მთაზე თავის საბრძანისში, სადაც უკვე მარადიული ზამთარია დასადგურე-

ბული. ამის შემდეგ იწყება დრო-ჟამის დინება: გაზაფხულს ზამთარი ცვლის და ა.შ. და ა.შ.

შენიშვნა. ხეთურ მითოლოგიაში ერთ-ერთი უძველესი და მნიშვნელოვანი ფიგურაა „მთის ქალბატონი“. საზოგადოდ, ამ სამყაროში მთა, ტახტი და დედოფალი თავდაპირველ ერთიანობაშია: სადაც მთაა, იქ დედოფალიც არის, სადაც დედოფალია, იქ ტახტიც არის [ჰაასი 1977:12]. ოღონდ მარადი გაზაფხულის იდეას ხეთური მითოსი, ყოველ შემთხვევაში, დღემდე გამოვლენილთა შორის, არ იცნობს.

შემთხვევით არ არის მიჩნეული ქვეყნის უმაღლესი ადგილი (მაღალი მთა) მარადიული გაზაფხულის ადგილად, რადგან მთა და გაზაფხული ერთმანეთის თანაზიარი მოვლენებია, რომელთაგან ერთი სივრცული, ხოლო მეორე დროჟამული განზომილებით წარმოსახავს სამოთხის ქრონოტოპს. ორი რეალობა ერთიანდება თამარის ამ მითოსში: მთა და გაზაფხული და ორივენი სამოთხის მითოსში ჰპოვებენ განსრულებას, რადგან მთაც და გაზაფხულიც – ორივენი სამოთხის ნიშნებს შეიცავენ. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, გაზაფხული თავის სრულყოფილებას მაღალ მთაში აღწევს. გაზაფხული წელიწადის არეთა დასაწყისია და, როგორც დასაწყისი, აბსოლუტური სიახლის შემცველია. როცა მთის მოყვარული პოეტი ამბობს „ვენაცვლე გაზაფხულის სულს, ის მარჩენს თავის ძალითა“, გაზაფხულის სულში ის სამოთხეს გულისხმობს, საიდანაც მოდის სიცოცხლე და ხსნა. „სამოთხის ფერი დაიდევს არე-მარეთა ტყიანთა“ („გაზაფხული“), „კიდევ ველირსე გაზაფხულს, ცი-დამ მანანის დენასა“ („გაზაფხული“). წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი გაზაფხულს „წელიწადის დედოფალს“ უწოდებს და მას „აღდგომის დღეს, დღეთა დედოფალს“ უტოლებს. ამრიგად, რაც არის მთა დედამიწის ზედაპირზე, იგივეა გაზაფხული დროჟამულ განზომილებაში – წელიწადის ბრუნვაში. ამიტომაც მათ საზიარო ნიშან-ატრიბუტები აქვთ.

რენე გენონი წერს, რომ „სულიერი ცენტრის წარმოდგენა მთის სახით შესაბამეობა კაცობრიობის საწყის ხანას, რომლის დროსაც ჭეშმარიტება ყველასთვის მთლიანად და, დავძენ, უშუალოდ და ერთბაშად მისაწვდომი იყო, საიდანაც მოდის საწყისი პერიოდის სახელწოდება სატმა-აჟუა „ჭეშმარიტი ხანა“ და მთის მწვერვალის სახელი სატმა-ლოკა „ჭეშმარიტი ადგილი“ [გენონი 1962:201]. კრიტა („სრულყოფილი“) და სატმა („ჭეშმარიტი“) ერთი და იმავე მეტაფიზიკური მდგომარეობის სხვადასხვა გამოვლენებია. ასეთია სამოთხის ნიშნები და მასთან ერთად ნიშანი ადამისა, რომელიც იყო სრულყოფილი არსება და უშუალოდ ფლობდა ჭეშმარიტებას. სრულყოფილება და ჭეშმარიტება ადამმა დაკარგა ურჩობის გამო, როცა მან დაარღვია ღვთის მცნება – აკრძალვა. თავისუფალი არჩევანი, რომელიც მას ღვთისგან ჰქონდა გაჩენისთანავე მომადლებული, აკრძალულის ხელყოფისთვის გამოიყენა. ჭეშმარიტებასთან ერთად მან დაკარგა უკვდავება, ანუ უნარი მარადიული გაზაფხულის პირობებში ცხოვრებისა. მოხდა ქრონოტოპული კატასტროფა: დაიკარგა სრულყოფილი ადგილი და სრულყოფილი ჟამი.

მარადიულობა უამთასვლამ შეცვალა, უკვდავება – ხრწნილებამ. თავდაპირველი ქრონოტოპული ერთიანობა დროჟამად და სივრცედ დაიშალა.

აკრძალვა იფარავდა სამოთხეს და აკრძალვამვე გადაკეტა მისკენ მიმავალი გზა.

აკრძალვა

აკრძალვა საყოველთაოდ გავრცელებული მოტივია მსოფლიო ფოლკლორში. შეიძლება ითქვას, რომ ის ნამდვილად უნივერსალური მოვლენაა და სცილდება საკუთრივ ფოლკლორის, როგორც სიტყვიერი შემოქმედების, საზღვრებს. უფრო სწორად, აკრძალვა ექსისტენციალური სფეროს კუთვნილებათა, ის ადამიანის ყოფიერებიდან შემოდის სიტყვაში, როგორც ერთ-ერთი საზღვრბლო მდგომარეობა, რომელიც საბედისწერო განსაცდელის (გამოცდის) წინაშე აყენებს ადამიანს. აკრძალვით გამოხატულ განსაცდელს ყოველი ადამიანი მეტ-ნაკლები სიმძაფრით და მნიშვნელოვნების განცდით ხვდება თავის ცხოვრებაში ბავშვობის ასაკიდან მოყოლებული და, ხშირად, ის განსაზღვრავს მის მომავალს.

სულხან-საბა ორბელიანის „სიტყვის კონაში“ კრძალვა განმარტებულია როგორც „სიფრთხილე, გინა რიდება“ (CD), ან უფრო ვრცლად: „კრძალვა არს სიფრთხილით დამარხვა რასამე, ანუ დარიდება“ (E), „დაკრძალვა – ფრთხილად შენახვა“. ამ განმარტებებში ერთდროულად ვეცნობით საკრალურის სფეროსთან კრძალვის მიმართების ორ ასპექტს – განრიდებულობას და სიფრთხილეს, რომლის უკან კრთის მოწიწება და მერე შიში: საკრალური განრიდებელია და, ამავე დროს, საშიშიც. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შესაძლებელია, „ნაკრძალი“ საკრალურის (sacrum, Sacred) აღმნიშვნელ ტერმინად გამოდგეს. ამისთვის ის ყველა პირობას აკმაყოფილებს.

სიტყვის ძირი კრძ გარდა სიტყვისა „აკრძალვა“, გვხვდება სიტყვებში „მოკრძალება“, „დაკრძალვა“, რაც იმას მიანიშნებს, რომ აკრძალვის სემანტიკა საკრალურის შინაარსს შეიცავს. ხოლო ამ ცნების გამოსახატავად ქართულში გარკვეული ზუსტი ტერმინი არ არსებობს, რაც ხშირად უხერხულობას ქმნის, როცა საჭირო ხდება საკრალურ-პროფანულის (Sacred-Profane) დაპირისპირების ვერბალურად გამოხატვა. თავის მხრივ, „დაკრძალვა“ გამოხატავს მოქმედებას, როცა განსაკუთრებული რიდით და უაღრესი პიეტეტით იმარხება რაღაც, ყოფიერების რომელ საფეხურსაც არ უნდა ეკუთვნოდეს იგი. ის, რაც მოსაკრძალვებელია, იკრძალება, ხოლო, რაც აკრძალულია, ხელშეუხებელია ანუ ვირტუალურად დაფარული და, ამდენად, უხილავი. ეს არის იმ რეალობის დამარხვა-დაკრძალვა, რომლის გამჟღავნება (მანიფესტაცია) არ არის ნებადართული. სიწმიდეზე, საკრალურზე მიუთითებს თავად ამ სიტყვების ეტიმონი (ძირი) კრძ, რომელიც თავის სიღრმეში შეიცავს იმის შესაძლებლობას, რომ მიიღოს „ხვედრის“, „წილის“ (კერძის) მნიშვნელობა, რაც თავის მხრივ უახლოვდება სიწმიდის, როგორც მეტაფიზიკური რაობის, სემანტიკას. მართლაც, „განკერძოებული“, „განცალკევებული“ („კერძო“ და „ცალკე“ გარკვეული მნიშვნელობით სინონიმებია) იმავე იდეას გამოხატავს,

რასაც ებრაული კდშ და, შესაძლებელია – ლათინური *sacer*. ეს არის განსაკუთრებული ზონა, რომელიც აბსოლუტურად განსხვავებულია ყოველდღიური, პროფანული რეალობისგან და, ამდენად, უაღრესად ფასეულია, ფასდაუდებელია, რისი დაკარგვაც სულიერი კატასტროფის ბადალია. იგი, რუდოლფ ოტოს განმარტებით, „სრულიად სხვა“ (*Ganz andere*) ჩვეულებრივი, სადაგი რეალობის მიმართ და, ამდენად, მოსაკრძალვად.

აკრძალვამ განსაკუთრებული გასაქანი ზღაპრებში, კერძოდ, ჯადოსნურ ზღაპრებში ჰპოვა. ის იმდენად ჩვეულებრივია პერსონაჟის თავგადასავალში, რომ ზღაპრის მკვლევარები არც კი ამახვილებენ მასზე ყურადღებას. ეს მოტივი თითქმის შეუსწავლელია. მას ორი მხარე აქვს: ა) ფენომენოლოგიური და ბ) მეტაფიზიკური, რაც გულისხმობს მის არსს დამოუკიდებლად გამოხატულებისა და ამ გამოხატულების კონკრეტული ფორმისა. პირველ ყოვლისა, აკრძალვა ჯადოსნური ზღაპრის აუცილებელი ელემენტია. ვლ. პროპის მიხედვით, იგი არის ერთ-ერთი პირველი იმ ფუნქციათაგან, „რომლებიც წარმოადგენენ ზღაპრის ძირითად ელემენტებს, რომლებზედაც მოქმედების მსვლელობა იგება“ [პროპი 1984: 112]. ფუნქციათა ან, სხვანაირად, სვლათა ჯაჭვში, ვლ. პროპისეული ანალიზით, აკრძალვას მეორე ადგილი უჭირავს. იგი არის ის „ძრავა“, რომლის მოქმედებითაც ვითარდება სიუჟეტი. იგი ზამზარის ის თავია, რომელიც ხელში უჭირავს მთხრობელს და მზად არის ხელი უშვას, რათა ზამზარის გაშლით დაიწყოს ამბავი. ერთი შეხედვით, აკრძალვა არაფრის მთქმელია, თითქოს უბრალო გაფრთხილებაა („ეზოდან არ გახვიდე“, „ამ საკუჭნაოში არ შეიხედო“, „სიტყვა არ დაძრა“, „დას არ აკოცო“, „ყუთი არ გახსნა“ და სხვა მისთანანი).

აკრძალვა, სადაც კი გვხვდება იგი, ყოველთვის დარღვევასთან არის დაწყვილებული, როგორც სიზმარი და ცხადი (ანუ მისი ახდომა). როგორც არ შეიძლება სიზმარი არ ახდეს, ასევე არ შეიძლება აკრძალვა არ დაირღვეს. თავად განგებამ დააწყვილა ისინი, რადგან ერთი (აკრძალვა) თავის თავშივე მოიცავს მეორეს (დარღვევას), როგორც სიზმარი – გაცხადებას. ამდენად ის აუცილებელია და ამდენადვე – საბედისწერო. აკრძალვა თითქოს იცავს ხელყოფისგან აკრძალვის ობიექტს, ნაკრძალს, მაგრამ იმავდროულად ააშკარავებს მას, ამხელს მის არსებობას. თითქოს აკრძალვამ უნდა შეინახოს საიდუმლო, რომელიც აკრძალვის ობიექტში იმალება და, თუმცა მის შინაარსს არ ამხელს, მაგრამ მის მყოფობას და, უფრო მეტი, მის ადგილსამყოფელს ამხელს. იგი მიუთითებს საიდუმლოზე, ის ამბობს: არსებობს საიდუმლო და აი, აქ არის ის, რომლის ხილვა შენ გეკრძალება. ეს შეიძლება შევადაროთ იმ წარწერას გზაჯვარედინზე, რომელიც ააშკარავებს იმ გზას, საიდანაც არავინ ბრუნდება. აკრძალვა ის გასაღებია, რომელიც ადებს საიდუმლო კარს. აკრძალვა არის აბრა, რომლის წარწერა გვეპატიჟება, გვიწვევს შესასვლელად, მიუხედავად აკრძალვისა ან სწორედ ამ აკრძალვის ძალით, და არ არსებობს ძალა, რომელიც დააკავებდა ადამიანს მისი დარღვევისგან. ოდისევსი ვერავითარმა ძალამ ვერ დააკავა სირონობთა ხმის ყურთასმენისგან, თუმცა მას

მოსმენილი ჰქონდა ტრაგიკული ნარატივი და იხილა კიდეც ამ ხმათაგან დაღუპულთა ძვლები.

აკრძალვის დარღვევის აუცილებლობას ვლ. პროპი მეტად საგულისხმო განმარტებას უძებნის. ის წერს, რომ აკრძალვის შემდეგ „ზღაპარში მოცემულია მოულოდნელი, თუმცა ერთგვარად შემზადებული უბედურების მოსვლა“ [პროპი 1984:72]. და კიდეც, რომ ზღაპრის ექსპოზიციაში დახატული აკრძალვამდელი ან აკრძალვის საფარქვეშ არსებული ბედნიერება და კეთილდღეობა მომავალი უბედურების კონტრასტული ფონია. ჩანს, ახლოს არის უბედურება, და ვლ. პროპი ამბობს, რომ სწორედ აქედან მოდის აკრძალვები, რათა აცილებული იქნას საფრთხე, გზა გადაეკეტოს მოსალოდნელ უბედურებას. ეს სწორედ ის არის, რასაც წერს მორის მეტერლინკი ზღაპრის ბედნიერი დასასრულის შესახებ, რომ სწორედ ამ დროს უნდა გაისმოდეს ბედისწერის ნაბიჯების ხმა. მაგრამ რასაც ბელგიელი პოეტი-მისტიკოსი წერს, სამართლიანია მხოლოდ ზღაპრის დასაწყისი სიტუაციისთვის და არა ზღაპრის აბსოლუტური დასასრულისთვის. ამგვარად უნდა დავაყენოთ საკითხი:

ამკარაა, რომ აკრძალვა წარმოითქმის პირველყოფილი წესრიგის, ჰარმონიის, კეთილდღეობის შესანარჩუნებლად. აკრძალვა არის ის ბეჭედი, რომელმაც უნდა დაიცვას status quo, ამოსავალი ვითარება, დასაბამიერი სიმყუდროვე. მაგრამ ისიც ამკარაა, რომ როგორც ონტოლოგიურად, ისე სიუჟეტურ დროში, რაღაც ცვლილებები, გარდაქმნები ხდება, ანუ „ხდება ხდომილება“, ირღვევა ჰარმონია, status quo, ამის მიზეზი კი აკრძალვის დარღვევაა. ამიტომაც დარღვევა აუცილებელია.

შენიშვნა. ჩვენი თემისთვის ნიშანდობლივია ეპიზოდი („სვლა“) რუსული ჯადოსნური ზღაპრიდან, რომელიც იმავე პარადიგმაზეა აგებული, რაზეც დატყვევებული სულდუმის მითოსი. ივანე უფლისწულს უკრძალავენ ერთ-ერთ საკუჭნაოში შესვლას. იგი არღვევს აკრძალვას, ალებს საკუჭნაოს, სადაც ჯაჭვით აბია კაშჩეი, რომელიც გაწყვეტს ჯაჭვს, გამოფრინდება და გაიტაცებს უფლისწულის დას [პროპი 1984:191].

ალსანიშნავია, რომ მიუხედავად იმ დადებითისა, რომლის შესანარჩუნებლადაც არის მოწოდებული აკრძალვა, იგი ნეგატიურია თავისი შინაარსით და ფორმით („ნუ“, „არ“). დარღვევა ამ ნეგატიურის უარყოფაა, მისი მოხსნაა, ანუ ახსნა, შეკუმშული ზამბარის გათავისუფლება, რათა განვითარდეს მოქმედება. მოქმედების დინება თავისთავად უკვე დადებითი მოვლენაა, როგორც ონტოლოგიურ, ასევე სიუჟეტურ პლანში. ამრიგად, დარღვევა აკრძალვის ბეჭდის ახსნაა, რომლითაც დაბეჭდილია უძრაობის status quo, სიმყუდროვე. და ეს მდგომარეობა დარჩებოდა ამგვარადვე სამარადისოდ, თუკი არ მოხდებოდა დარღვევა. აქედან ჩანს დარღვევის აუცილებლობა და ისიც, რომ ეს წყვილი „აკრძალვა-დარღვევა“ ერთმანეთს განაპირობებენ და, მიუხედავად და სწორედ ერთმანეთის მიმართ დაპირისპირებულობისა, მათ არ შეუძლიათ უერთმანეთოდ არსებობა. ისინი დასაბამიერი წყვილია.

აკრძალვა მოითხოვს უმოქმედობას („ეს არ გააკეთო“) და დუმილს („ხმა არ გასცე“) და, რამდენადაც ნეგატიურობა არ შეიძლება ამოსავალი ვითარება იყოს, იგი აუცილებლობით გადადის თავის უარყოფაში, დარღვევაში. უარყოფის უარყოფა კი იწვევს დადებითს და ეს არის ზღაპრის ასპარეზი.

ახლა სხვა კუთხით შევხედოთ ამ ფუნქციას – აკრძალვას. მისთვის, ვისაც აკრძალვას უცხადებენ, ახალი რეალობა იჩენს თავს. აკრძალვა რასაც კრძალავს, მასვე ამხელს. ის ადასტურებს თავისი თავით (თავისი არსებობით) რაღაც სხვა სინამდვილეს, რომელიც დაფარულია, დაკრძალულია („დამარხულია“), რამდენადაც იკრძალება. აკრძალვა, ცხადია, ვერბალურია, მაგრამ ის ონტოლოგიური მნიშვნელობისაა, სინამდვილეზე, თუნდაც დაფარულზე, მიანიშნებს. აკრძალვის უკან საიდუმლოა. ეს არის ის „რაღაც“, რომელიც უნდა გამოაშკარავდეს, რადგან არ არის საიდუმლო, რომელიც არ გაცხადდება. ის იმალება აკრძალვის უკან, აწვევა მის კედლებს და, საცაა, უნდა გამოჩნდეს.

რაკი ვიცით, რომ აკრძალვა „რაღაცას“ იცავს, ეს „რაღაც“ უკვე აღარ არის საიმედოდ დაცული: ჩვენს ხელთ არის მისი გასაღები. თამარის მოახლეს თუ გამდელს ხელში აქვს იმ მეთერთმეტე ოთახის გასაღები: აკრძალვის გამოცხადებით მას ეცნობა მეთერთმეტე ოთახის საიდუმლო და, რაკი მან იცის, რომ ეს საიდუმლოა, ის უკვე აღარ არის საიდუმლო.

არსებობს კიდევ ერთი კუთხე, რომლითაც შეიძლება შევხედოთ აკრძალვას. მისი არსებობა გზას უხსნის გმირს თავისუფალი არჩევანისკენ: ან უნდა შესრულდეს აკრძალვა, ან უნდა დაირღვეს იგი. თუმცა ამ ალტერნატივებს შორის არსებითი განსხვავებაა: აკრძალვის დაცვით სრულდება სხვისი ნება, დარღვევა კი გმირის კუთვნილებაა, მის ნებაზეა, შეიძლება ითქვას, მისი მონაპოვარია, მისი ბედისწერაა დარღვევის აქტის საუბედურო თუ სასიკეთო შედეგებთან ერთად. ეს მისი გზაა, რომელიც მან აირჩია და ეს არის სწორედ თხრობის მიზანი, რომ აჩვენოს გმირის სვლა თავის საკუთარ გზაზე (ყოველი ამგვარი არჩევანის არქეტიპული მაგალითია ადამისა და ევას მიერ აკრძალვის დარღვევა სამოთხეში).

არც იმის აღმოსაჩენად არის საჭირო საგანგებო კვლევა, რომ აკრძალვის დარღვევის შემდეგ რაღაც იცვლება რეალობაში, რომელშიც გმირი მოქმედებს. ზოგჯერ ეს ცვლილება რადიკალურია, არსებითია. გმირი გადადის სრულიად განსხვავებულ სინამდვილეში. ვლ. პროპის სქემით, ამ დროს თავს იჩენს ანტი-გონისტი, რომელიც სწორედ მისთვის გამოჩნდება და ბოლომდე თან სდევს მას, ვიდრე მისი გზა არ დასრულდება. მასთან ბრძოლა, მისი ხლართებიდან თავის დაღწევა შეადგენს თხრობის შინაარსს.

თუ ბიბლიურმა გამოცხადებამ ადამის დაცემა ყოველ ქმნილებასთან ერთად აკრძალვის დარღვევას დაუკავშირა, ასევე აკრძალვის დარღვევით არის ახსნილი მითოლოგიურ წარმოდგენაში ჩვენი წუთისოფლის ბედი, მისი დღევანდელი სახე, უფრო სწორად, *სოფლის* გარდაქმნა (სახეცვლილება) *წუთი-სოფლად*.

აკრძალვა საზღვარია, რომლის იქით იწყება გამოუცნობი სფერო, მიღმური რეალობა. საზღვარი თავისთავად გულისხმობს გასაღებს, რომელსაც შეუძლია

მიღმურის კარის გახსნა; აკრძალვა იძლევა ნიშანს, რომ საზღვრის გადალახვა შესაძლებელია და გარდაუვალიც.

და საბოლოოდ, ფიგურალურად რომ ვთქვათ, მხოლოდ იმ კლიტით, რომელითაც დაკეტილია საიდუმლო, არის შესაძლებელი მისი გაღება. და ეს კლიტე, ჩამკეტ-გამღები ცნობისმოყვარის ხელშია, ხოლო ცნობისმოყვარეობა ან, თუნდაც, სულმოკლეობა, როგორც ფსიქოლოგიური ფაქტორი, მხოლოდ და მხოლოდ საშუალებაა იმისათვის, რომ დარღვევისკენ ნაბიჯი გადაიდგას.

შენიშვნა. ხეთურ მითოსში, ქალღმერთ ინარასა და ჰუფასიაზე, ინარამ ერთ მაღალ კლდეზე სასახლე აიშენა და საცხოვრებლად თავისი მოკვდავი სატრფო, გველუშამებრძოლი ჰუფასია მოიწვია, რათა ისიც მასავით უკვდავი ყოფილიყო. ერთხელ, როცა ინარამ ბარად ჩასვლა განიზრახა, გააფრთხილა ჰუფასია, სარკმელში არ გაიხედო, თორემ ცოლ-შვილს დაინახავ, მოგენატრებიან და ამ მთაზე ვეღარ გაჩერდები. როგორც კი ბარად ჩავიდა ინარა, ჰუფასიამ დაარღვია აკრძალვა და გაიხედა სარკმელში. დაინახა თავისი ცოლი და მოენატრა. როცა ინარა ბარიდან დაბრუნდა, ჰუფასია შეეხვეწა, შინ გამიშვიო, რაზეც ქალღმერთმა მიუგო, ვერასოდეს მოესწრები სარკმლის გაღებასო და მოკლა იგი [არმადანი 1982:8-9]. ასე დააკარგვინა აკრძალვის დარღვევამ მოკვდავს მარადიული სამეფო.

„ქართული მითოლოგიის“ პირველ წიგნში („ჯვარი და საყმო“) საუბარი იყო ცროლის მთის სამოთხისეულ ნიშნებზე [კიკნაძე 2016:115-118], ახლა შეგვიძლია იგი თამარის სამოთხის კონტექსტში განვიხილოთ. გავიხსენოთ ანდრეუბი – როგორც გვაცნობს იგი ცროლის მთას, რომელიც საკულტო ტექსტებში მოიხსენიება როგორც „ყინვრისლოგინიანი, ნისლის კოტორში გახვეული“:

„წინავე ცროლს ყოფილ დარბასიც, საქვაბეიც სანების ჯვარისაი. იქ უდენავ ხადუელთაც, კალოთანელთაც ზამთარ-ზაფხულ სადღეობოდ. იქ წასულს ხალხსავ არც სციოდისაო დ' არც ზვავ მაუვიდისავ. აქ ტყე არ ასა დ' ზამთრის შემავერცაით უზიდავა დ' ხორცივე უცეცხლოდ დუღდისავ დარბასშიავ. საკლავ რო მიგვყავდისავ, თოვლზედ ისრ გაიარისავ, რო თოვლ არ გაუტყდისავ. იქ წასაყვან საკლავი ხალხს წინ თუ[რმე] დაუდგისა დ' თაო შახდის ცროლს ზამთრის. სხვაკან რო ქარბუქ იყვისავ, იქავ თბილ იყვისავ... მეკვლეთ მიხქონივ მარტო სანთელი დ' ღამე იქ უთენებავის. სიცივე არ სცოდნივ. ისეთ თბილ ყოფილასავ ხალხივ, რომ მთელს ღამესავ ოფლ გადაზდიოდისავ. ხელ მიგეხლათავ, ქვაიც თბილ იყვისაო დ' მიწაიცავ. მიხქონებივ სეფეები, როგორც მეკვლეთ წესი ასა დ' სეფეებზე დაკრულ სანთლებსაც თაოდ გაეკიდისავ. თუ ვინ ან წმინდად ნამყოფ არ მივიდოდაო დ' ან სოფელჩი ნამყოფს ნალალატარ რა ვისად ექნებოდ, იმის სანთელს არ მეეკიდისავ ცეცხლიო დ' მეკვლენ თუ მასთხოვდეს მადლსა დ' შეხვეწებოდეს: „დალოცვილო წმიდაო სანებაო, აპატივევ ზღვნითაო დ' სანთლით გადაახდივე. ჩვენ ორთავ თავზდებნივ ერთიანა შენ მეკვლე-პატიმარნივ.“ დამნაშავე უნდა გატეხილიყვა დ' მეკვლეთად ეთქვ თავის შანაცოდგარი დ' ზოგს კი მაეკიდისავ ცეცხლივ იქავავ სანთელისაო დ' ზოგს კი აღარ მაეკიდისავ.

სანების ჯვარ რახან მავიდისავ, განათდისავ იქაობაივ, თვალით კი ვერაი ვნახი-
დითავ, სცოდნივ წინათ, ნახისავ ან მკადრემო დ' ან ხუცესმაო დ' იმას გამაუცხა-
დისავ თავის ბძანებაი. მაშინ ძალიან წამება ყოვილას, ძალიან სიწმიდე. ჯვრის
ხელკაცს არ შეეძლიევ დიაცის ახლოს გაველ ან დასტურსა დ' ან ხელოსანს, ან
ხუცესს. დიაცის ახლოს კი არა დ' რასაც გზაზე დიაცებ დადიოდეს, იმ გზაზე
გავლაივ არ შეეძლიევ. ხუცესს სრუ ცალკე იევ ჭერხოში. იმის სამყოფრი ვერც
კაც შევიდოდა დ' ვერც დიაცი... მემრ ეს წამება თანთან დაიკარგ, აღარ სწამს
ხალხსა დ' ხთიშვილივ თანთან ახხდ. აღარც ხორცმ დაიწყ უცეცხლოდ დუღილი,
აღარც სანთლებს ეკიდებოდ ცეცხლი. ხალხსაც სციოდა დ' ქარბუქვისგან ველარ
დადიოდესა დ' დაანებეს თავი წვერს სიარულსა დ' გააჩინეს დაბლა სალოცავი
[ანდრეზები 2009:79-80].

მართალია, ცროლის მთაზე თოვლი დევს, მაგრამ მას წართმეული აქვს ბუ-
ნებრივი თვისებები, ძალა – იგი სიცივის ნაცვლად სითბოს წყაროა; ცროლის მთა-
ზე დღეობების დროს სანთლები თავისთავად ინთება, ქვაბი უცეცხლოდ დუღს,
ღვთისშვილივ მოდის და იქაურობას ანათებს (თუმცა ნამდვილი სახით მხოლოდ
მკადრეებს და ხუცესებს ეცხადებათ). ანდრეზის შემნახველი ცროლის მთაზე ამგ-
ვარ ყოფას საყოველთაო სიწმიდეს (ჩადენილ ცოდვას – „ნაღალატარს“ გულწრ-
ფელი საჯარო აღიარება მოყვებოდა) აწერს. აქ სიწმიდეს უჭირავს სტიქიონები
და მბრძანებლობს მასზე. ტიპოლოგიურად ეს ის ხანაა, რომელსაც ინდური ტრა-
დიცია კრიტა-მუგად (ან სატმა-მუგად) სახელდებს. ეს არის კაცობრიული და (ალ-
ბათ კოსმიური) არსებობის პირველი საწყისი პერიოდი, როცა რეალობაში მადლი
სრულყოფილად, მთელი სისავსით არის წარმოდგენილი. ასეთი მადლი სუფევს
თამარის ბრუტსაბძელაზე და ხევსურეთის ცროლზე, რომელსაც, მართალია, არა
აქვს საკაცობრიო მასშტაბი, იგი ლოკალურია, შემოფარგლულია მხოლოდ ერთი
საყმოს გამოცდილებით, მაგრამ თავის მიკროკოსმოსში მაკროკოსმოსს მოიცავს.
სიწმიდის თანდათანობითი (არა ერთბაშად, როგორც ბრუტსაბძელაზე) დეგრა-
დაციის შედეგად გადადის ცროლი კრიტა-მუგას ხანა და დგება ყოფიერების აქ-
ტუალური პერიოდი, რომელსაც „წუთისოფლად“ სახელდებს ქართული ენობრი-
ვი შეგნება.

და როგორც თამარის მითოსში აკრძალვის დარღვევის შედეგად დაიკარგა
მთა ბრუტსაბძელა და კაცთაგან მიუწვდომელი შეიქნა, ასევე სიწმიდის დაკლე-
ბამ და, შესაძლოა, ზღვრულმა შეკვეცამ (ასეთია ინდური ტრადიციის კალი-მუგა,
დღევანდელი საუკუნე) გამკაცრდა ცროლი, „ნისლის კოტორში“ გაეხვია და ყინუ-
ლის ლოგინი დაავო. ცროლი სტიქიონების თარეშს დაექვემდებარა. საბოლოოდ,
ადამიანებმა იძულებით მიატოვეს მთა და „გააჩინეს დაბლა სალოცავი.“ ანუ, თუ
თამარის მითოსის ენით ვიტყვით, დარჩნენ ბარად, ველარ ავიდნენ მთაზე.

„მხრიანი სულლუმი“

ცნობილია კოსმოგონიური ფრინველი – კალევალას გიგანტური იხვი, რო-
მელმაც გადაუქროლა ოკეანის ქაოსს, სადაც ჩააგდო (თუ ჩაუვარდა), კვერცხი.
კვერცხიდან კი სამყარო გამოიჩეკა. ასე ხდება ინდურ მითოსშიც: პრაჯაპატი

მიწის, ცისა და მათ შორის არსებული სივრცის შემქმნელი, ოკეანეში განუსაზღვრელი დროით მოცურავე კვერცხიდან გამოვიდა. ეს პარალელი, შესაძლოა, შორეული იყოს, მაგრამ მოგვყავს იმის დასტურად (სხვაც ბევრია), რომ ფრინველი სამყაროს გენეზისში იმყოფება და, გარკვეულწილად, განაგებს მის შემდგომ ბედს. ამის ნათელი დასტურია შუმერულ-ბაბილონური მითოსი ანზუდის შესახებ, რომელმაც სამყაროს ბედისწერის დაფები მოსტაცა ენლილს და სადღაც იდუმალ ადგილას, შესაძლოა, გამოქვაბულში გადაამალა. შუმერული *ქურ* ერთდროულად ნიშნავს მთასაც და მის ქვეშ არსებულ ღრმულსაც (ქვესკნელის გამოქვაბულს). „გაფრინდა ანზუდი და თავის მთას შეაფარა თავი;“ – ვკითხულობთ ტექსტში [ჰრუშკა 1975:132]. ამ მითოსში საინტერესო ჩვენთვის ის არის, რომ ფრინველი კრავს კოსმიურ წრეს: ყველაფერი იწყება მისი კვერცხიდან და მთავრდება ესქატოლოგიური ქარიშხლით, რომელსაც ფრინველი საბოლოოდ დაატეხს სამყაროს. ბედისწერის დაფების გარეშე, რომლებიც შეიცავენ სამყაროს „კონსტიტუციას“; სამყარო ქაოტურ მდგომარეობას უბრუნდება, იმ პირველსახეს, რომელიც მას შესაქმემდე ჰქონდა. ამიტომ უწოდებენ ანზუდს ქაოსის ფრინველს. ფრინველი ხშირად ესქატოლოგიური ფიგურაა მითოლოგიებში. ამრიგად, ფრინველის ამოქმედება, მისი გამოსვლა კოსმიურ ასპარეზზე, სამყაროული წესრიგის ცვლილებას იწვევს, რომელიც კატასტროფულია. საბოლოოდ, „ბედისწერის დაფები“ ენლილის შურისმაძიებელი ძის ხელით უბრუნდება სამყაროს და კვლავ აღდგება წესრიგი – ხელმეორედ შეიქმნება კოსმოსი. და ასე, მითოსური პათოსით კვლავ გამოჩნდება ანზუდი, კვლავ იტაცებს „დაფებს“, კვლავ იტვირთავს ენლილის ძე კოსმიური წესრიგის აღდგენას და ა. შ. და ა. შ. *ad infinitum*, როგორც მითოსის წესია. ასე ენაცვლება ერთი კოსმიური ეპოქა მეორე კოსმიურ ეპოქას.

მივუახლოვოთ ჩვენი თხრობა ბრუტსაბქელას „მხრიან სულღუმს“, რომელსაც მითოლოგიური ტრადიცია ქარიშხლის ფრინველს უწოდებს. ქართული მითოსის მიხედვით, ეს არსება (ქმნილება – ვისი შექმნილია?) სავსებით დამოუკიდებელია, ავტონომიურია. მის არსებობას თავისი საზრისი აქვს: მისი მოქმედება კოსმოსში იწვევს იმ მდგომარეობას, რომელშიც იმყოფება ჩვენი აქტუალური საუკუნე, კერძოდ, ის საუკუნეც, როდესაც შეიქმნა ეს მითოსი. ახლა, შესაძლოა, უარვყოთ ჩვენი ნათქვამი ბრუტსაბქელას უდროჟამო ყოფის (მარადიული გაზაფხულის) პრიმორდიალური ხასიათის შესახებ. ამ მითოსის თეზისი – „თამარს დატყვევებული ჰყავდა შუქურ-ვარსკვლავი“ – აშკარად ანალოგიურია დავითის მითოსის თეზისისა – „დავითს ეშმაკი ჰყავდა დატყვევებული“. თუ ანალოგიას გავადრმავებთ, უნდა ვალიაოთ, რომ ოდესღაც ჯორადქცეული ეშმაკის მსგავსად შუქურ-ვარსკვლავიც თავისუფალი იყო და თავისი მეუფება ჰქონდა დამყარებული. ეს იყო ყოვლის დამანგრეველი დრო-ჟამის მეუფება. როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ ეს ნგრევა? რა იყო აშენებული ქაოსში, თავდაპირველ არსებობაში, რომ დანგრეულიყო? ნგრევას ხომ წინ შენება უნდა უსწრებდეს, როგორც დავითის მითოსში ვხედავთ: დავითის ნაშენებს ეშმაკი ანგრევს. მისი აღმშენებლობითი ღვაწლი, სამი ტაძრის შენებაში გამოხატული, მხოლოდ უეშმაკო რეალობაში შეიძლებოდა

განხორციელებულიყო. რა შეიძლება ითქვას შუქურვარსკვლავის შესახებ? არ უნდა შეგვაცდინოს ზედაპირულმა ანალოგიამ ჯორად თუ ცხენადქცეულ ეშმაკთან. შუქურვარსკვლავი თუ სულღუმი არქექტიპულია ამ ეშმაკის მიმართ – ისინი სხვადასხვა დროს ეკუთვნიან: შუქურვარსკვლავი შესაქმემდელი არსებაა, დაცემული ანგელოზი, რომელიც თავად მისი შემქმნელი ღმერთის ანტიპოდად გადაიქცა „უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა“: მისი ნასხლეტები არიან ეშმაკები, რომელთაც მოაქვთ ნგრევა აქტუალურ წუთისოფელში, სადაც დავითი მოღვაწეობს. მაგრამ დავითი შეძლებს დროებით დაასადგუროს თავის სამეფოში სამოთხისეული ჰარმონია, სადაც ადამიანზე თავსმობვეული დროისა და სივრცის კანონები უქმდება. თამარის ბრუტსაბძელა კი პირველდაარსებული სამოთხეა, რომლის ჰარმონიულ წყობას შუქურვარსკვლავი ემუქრება და დაანგრევს კიდეც, როგორც კი თავს დაიხსნის. იწყება ახალი ერა, რომელსაც დასაბამი ადამიანის სულმოკლეობამ დაუდო. ეს ერა ცისკრის ვარსკვლავის თუ შუქურვარსკვლავის ნიშნით არის აღბეჭდილი.

ცისკრის ვარსკვლავი

ცის მნათობები, მათ შორის ცისკრის ვარსკვლავიც, დრო-ჟამის ანუ წამთა, დღეთა, წელიწადთა მზომელად არის გაჩენილი. შესაძლოა, ის ოქროს მამლის ციური არქექტიპი იყოს. ყოველ შემთხვევაში, ამ მითოლოგემას უნდა ჰქონდეს უნივერსალური ხასიათი: ბევრ ტრადიციაში მამალი ცისკრის ვარსკვლავთან და მზესთან არის დაკავშირებული. ის არა მხოლოდ გათენების მაუწყებელია, არამედ წინ უძღვის მზეს, მისი მახარობელია. ამიტომ სწირავენ მამალს მზიურ ღმერთებს – აპოლონს, აჰურამაზდას, მითრას, იაპონელთ ამატერასუს [მითები II, 310]. მზის ქალღმერთი ამატერასუ მღვიმეს აფარებს თავს, ვიდრე სუსანოო მის სანახებში ქაოსს ასადგურებს და, როცა დგება მისი გამოსვლის ჟამი, სწორედ მამალია, რომელიც ამცნობს მას ამ ჟამის დადგომას [მითები I, 65-66]. ანუ ეს ფრინველი მზის ამოსვლის წინამორბედი.

ცისკრის ვარსკვლავი თავისი „მამლური“ ბუნებით ადვილად გარდაისახება ფრთოსნად, რომლის ფუნქცია დრო-ჟამის მომყვანი არსებისა, ამ ფრთოსნობით კიდე უფრო ძლიერდება. ამიტომ შემოდის ჩვენს მითოსში ვარიანტად „მზრიანი (ანუ ფრთიანი) სულღუმი“. მამალი ყივის და ამ ყივილით ღამის იღუმალებას, მარადისობის ხატს, მონაკვეთებად ანაწილებს, ზღვარს უდებს; ან ასეც შეგვიძლია ვილაპარაკოთ: არსება ცისკრის ვარსკვლავის, მამლის თუ „მზრიანი სულღუმის“ სახით გამოდის ღამიდან თუ გამოქვაბულიდან (გამოქვაბული ღამის ხატია, მთა – დღისა), რათა ამცნოს არა მხოლოდ მზის ამოსვლა და დღის დადგომა, არამედ დრო-ჟამის დაწყება, და ეს სხვა რა არის, თუ არა მარადისობის გაბზარვა. ამიტომაც მითოსის ერთ ქრილში ცისკრის ვარსკვლავი ნეგატიურ არსებად არის წარმოდგენილი – ის მარადისობის მკვლეელია, მისი დროჟამულ მონაკვეთებად დამაქუცმაცებელი, ბრუტსაბძელას მარადიული გაზაფხულის მტერი. ოსებში გავრცელებული ვარიანტის მიხედვით, აკრძალვის დამრღვევი მოახლისა თუ გამ-

დელის ნაცვლად მამალს ვხედავთ. მამალმა გაათავისუფლა დატყვევებული ცისკარი, რომელმაც იალბუზზე თოვლი მოიყვანა. ეს მამალი კი დღემდე იმყოფება იალბუზის წვერზე და გათენებისას, ცისკრის ვარსკვლავის ამოსვლისას, სამჯერ დაიყვილებს ხოლმე და მის ყვილს ბანს აძლევენ მთელი ქვეყნის მამლები [მწყემსი 1885:11].

შუმერლებს ჰქონდათ ასეთი ანდაზა: „რასაც დრო ჭამს, მტერს აბრალებენ; რასაც მტერი ჭამს, დროს აბრალებენ“ აშკარაა ნეგატიური დამოკიდებულება დროისადმი, თუმცა მათთვის ემპირიულ დონეზევე საცნაური უნდა ყოფილიყო, რომ დროში, გარდა ნგრევისა, ხდება შენებაც. დრო-ჟამისადმი ერთგვარი უნდობლობის მითოსური გამოხატულება უნდა იყოს ის ენობრივი ფაქტი, რომ შუმერულში „დრო“ და „ქარიშხალი“ ერთი და იმავე ნიშნით არის გადმოცემული – უდ (ნიშნავს ასევე „დღეს“ და „მზეს“, უთუ).

გამდელი, მოახლე – როკაპი

თქმულების თანახმად, აკრძალვის დამრღვევი გამდელი თუ მოახლე, რომლის ქმედებამ მსოფლიო კატასტროფა გამოიწვია, თამარმა დაწყევლა და ბრუტსაბძელას მთაზე ვერცხლის ბურთულაში გამოამწყვდია (ანალოგია ცისკრის ვარსკვლავის გამომწყვდევისა კოლოფში). ამავე თქმულებით, ბრუტსაბძელაზე ასვლას უწმიდური სულები უშლიან ხელს – ისინი დაჰპატრონებიან ბრუტსაბძელას მწვერვალს. ერთ მღვდელს მოუხერხებია იქ ასვლა, იქ მდგარ ეკლესიაშიც ულოცია; უკან მობრუნებისას კართან დაკიდებული ბურთულიდან გამომავალ ხმას უამბუნია მისთვის ბრუტსაბძელას მარადიული გაზაფხულის ამბავი, თუ როგორ იხსნა თამარმა თავისი საბრძანებელი ყინვებისგან: აქცია ცისკრის ვარსკვლავი ცხენად, როგორ დაასადგურა ქვეყანაში მარადიული ზაფხული, როგორ აჰყარა გამდელმა ცხენს ლაგამი და ა. შ. [ხახანოვი 1892:44-45].

ამიერიდან გამდელი ავსულებთან ერთად ბრუტსაბძელაზეა დამკვიდრებული. სხვა გადმოცემით, ის როკაპია, ავსულთა მბრძანებელი, რომლის სიტყვაზე გარკვეულ ჟამს მთელი ქვეყნის ავსულები იკრიბებიან მთაზე თავიანთი ჩადენილი ბოროტეული საქმეების ანგარიშის ჩასაბარებლად და ახალთა დასაგემად. როკაპის მითოსი ცნობილია; სხვადასხვა კუთხეში სხვადასხვა მაღალ მთას ასახელებენ მათ შესაკრებელ ადგილად (გურიას-სამეგრელოში – ტაბაკონს). არ უნდა ვიფიქროთ, თითქოს ყველა როკაპი, ავსულთა მბრძანებელი, წარმოშობით თამარის დაწყევლილი მსახური იყოს. აქ პრინციპი ის არის, რომ როგორც ცისკრის ვარსკვლავი არ ყოფილა იმთავითვე ბოროტი ბუნებისა, არამედ ბრწყინვალე და ღვთის ტახტთან ყველაზე დაახლოებული ანგელოსი იყო, ასევე ავსულთა მბრძანებელიც არ ყოფილა ბოროტად გაჩენილი; ჩვენს მითოსში მის თავდაპირველ სიკეთეს, რომელიც გამდელობაში გამოიხატა, დიამეტრულად უპირისპირდება ეშმაკთა უფროსის სტატუსს. ადამიანის გამზრდელი ეშმაკთა მბრძანებლად გადაიქცა. „თამარის დაწყევლილი გამდელი ტარტაროზად გადაიქცა. ამიერიდან

იალბუზზე თუ „ტარტაროზის მთაზე“ ეშმაკთა და კუდიანთა წრეშია“ [სიხარულიძე 1961:44-გ,ე].

მაგრამ როკაპის ერთადერთი სამყოფელი მთა არ არის. თანაბრად ამბივალენტური ბუნების გამო მთა და გამოქვაბული ერთმანეთს ენაცვლება: როკაპს მითოსი გამოქვაბულის მკვიდრადაც სახავს თავის ეშმაკებთან ერთად. „აქვენ თურმე ქვაი ერთი, გამოქვაბული, და შით ინახება როკაპი. ცეცხლი არ უნთია, ისეა, საპაიჭიოს სერზე არის ის ქვაი, კლიტე ადენა ზედ, კაი დიდი კლიტე და ამბობენ, როკაპია შით მომწყვდეულიო...“ [ნადარაია 1980:186].

ბრუტსაბძელას ესქატოლოგია

(თამარის აკვანი და კუბო)

სამუდამოდ დაიკარგა ბრუტსაბძელას უნივერსალური სამოთხე, სამუდამოდ გადაეფარა საფარველი ცროლის მთის ლოკალურ სასწაულებს? ჯერ ვისაუბროთ ამ უკანასკნელზე. ცროლის მთის ანდრეზს თავისი გაგრძელება აქვს:

ერთ მენადირეს, გუროელს კანანთ მანგიას დაღამებიყვ ნადირობაჩია დ' უჩინ ღამე ყოფილიყვა დ' არ სცოდნიყვ, სად იყვ. მისულიყვა დ' ეს ღგონებიყვ. შასულიყვ ღამითა დ' დამდგარიყვ. სიზმარჩი მასჩვენებიყვ თეთრცხენიან კაცი. თაოდაც თეთრ იყვავ, რო თვალთ არ იყრიდავ. მათრახ ეჭირავ ხელჩიო დ' წამამკრავ მათრახის წვერივ: „შენავ აქ რა გინდოდავ, რაად შამახვედივ აქავ.“ ამავ ღამეს უნახავ სიზმარჩი თავის ვერძი, ოთხრქაი. უთქომ სიზმარჩი სხვა კაცს, რო ეგ ვერძივ აქ უნდა მაიყვანაო დ' დახკლავ. რო გამაღვიძებივ მანგიას, ისით თბილად ვიწვევივ, რო ოფლ გადამდიოდაო დ' გათენებულიყვავ კიდეცა. ამდგარ მაშივა დ' მაუთხოვავ მადლი დ' შაუთქომ ის ოთხრქა ვერძი, რო ზაფხულის აქ მავიყონაო დ' რო კარგად გასინათლებულა, დაუაზრეიო დ' დარბასში. სადამ კი ვწეორავ, თქვის მანგიამ, ყველა იყვავ გაწყობილი სკამებივ, საცეცხლურივ, საკიდელივ, ზედგანიც იყვავ. სუყველა გამართულობა იყვავ სპილენძის ქვაბ-ტაბლებივ. გაკვირვებულ დავრჩივ, აქ მავსულორავ. გამასულ იქითაო დ' უნახავ მეორე კარჩი შასავალჩი. შასულა დ' აქ საქებავ ყოფილ გამართულ, ქვაბ-საკიდელი, დიდ სალუდე ქვაბი, შეშანიც იქავ იყვნესავ, ქვაბის ძირჩიავ. ლათბა, ტომარათ კედ-პირ-საკრავები – ყველა გაწყობილ იყვავ [ანდრეზები 2009:80-81].

რას გვეუბნება მონადირე მანგიას ხილვა-განსაცდელი? ხილვაში მანგია ხელუხლებლად, პირველქმნილი წესრიგით იხილავს ცროლის წვერის საიდუმლოებებს. სიბნელეში გზადაბნეული, შესაძლოა, ნადირობაში ხელმოცარული მანგია მოხვდება მითოსური ცროლის ქრონოტოპში – იმ სივრცეში და იმ დროს, სადაც და როცა ხდებოდა ის სასწაულები. იქნებ ეს სახილველი, დარბაზში ყოფნა, რაც ჩვეულებრივ მდგომარეობაში მონადირისთვის წარმოუდგენელი იქნებოდა, მან სწორედ ამქვეყნად მიწიერ საქმიანობაში ხელმოცარვის სანაცვლოდ მიიღო ჯილდოდ. ამრიგად, დაბრუნდა იგი საწყის დროში, „მას ჟამს“ (Illud tempus), რომელსაც ანდრეზის დასაწყისში ეწოდა წინა ჟამი („წინავ ცროლს ყოფილ...“). ცროლის სამოთხის დაბრუნება ერთი პიროვნების, ერთი მონადირის გამოცდილებაში მოხდა – მონადირის სახელიც შემორჩა, მისი ღამეული თავგადასავალი სახსებით ის-

ტორიულია, არა მითოსური, ის და მისი ამბავი აქტუალური კაცობრიობის თანადროულია. ეს კალი-ფუგაში ხდება, ჩვენს ეონში. ხილვის მნიშვნელოვნებას და სიმძიმეს (სიმკვრივეს, საკრალურობას) იმ ადგილისა, სადაც ის მოხვდა, სავსებით გამოხატავს მსხვერპლის სახე, რომელიც მანგია მონადირემ უნდა შესწიროს. მართალია, ამ უკვრივეს ადგილში შეჭრა („დალახვა“) სანების ჯვრის (მას უგია ცროლზე „ყინვრის ლოგინი“) ნებით მოხდა, რათა მონადირის ნახევრად საერო, ნახევრად საკრალური სტატუსი (იხ. მონადირის თავი) ჯვრის მკადრის სტატუსად ქცეულიყო, მაინც საჭირო გახდა მსხვერპლი თითქოს უნებური შეცოდების გამოსასყიდად. ეს არის ოთხრქა ვერძი, რომელიც ერთ მნიშვნელოვან მისტერიაში ჩართულ მსხვერპლად გამოჩნდა [კიკნაძე 1996:12]. ეს მისტერია კულტის გენეზისს ეკუთვნის და, შეიძლება ითქვას, ოთხრქიანი ცხვარი მსხვერპლის არქეტიპია. ჩანს, მანგია შემზადებული იყო ამ ზებუნებრივი გამოცდილებისთვის და რამდენადმე განსაცდელისთვის. საყმოში მანგია ერთადერთი აღმოჩნდა, ვინც ამ ლოკალური, თუმცა პრეისტორიული და, ამდენად, არქეტიპული საიდუმლოს აღმოჩენის, შემობრუნებული დრო-ჟამის მხილველ-განმცდელი შეიქნა. ცროლის წინა ჟამი – ის, რაც სიტყვიერად იყო დაცული საყმოს ცნობიერებაში, როგორც ანდრეზი, მანგიამ თავისი მოკვდავი სხეულით განიცადა: „ისით თბილად ვიწვევივ, რო ოფლ გადამდიოდაო“, ისევე, როგორც ამბობდნენ იმ სასწაულის შემსწრენი, განმცდელნი თუ მონაწილენი. ამგვარად მოიპოვებდნენ „სიზმრისეული ხანის“ (ალჩერინგას) ცოდნას ავსტრალიელი ტომები, იმ ცოდნას, რომლის სტრუქტურაში ძირითადი მაინც მარადიული დაბრუნების იდეა იყო. ეს იდეა ყოველი რიტუალური ქმედებისას ისხამდა ხორცს, მანგიას კი ეს ცოდნა, რომელიც მთელი საყმოს ცოდნად იქცა, ერთჯერადად მიეცა.

ჩანს, ცროლის რეალობა სამუდამოდ არ არის დაკარგული, ის მხოლოდ გაუჩინარებულია, მას საფარველი აქვს დადებული.

*„მამების კუბო სამარადისოდ
შვილების აკვნად აქ ნათესია!“*

აკაკი

*„ჩემი აკვანი რაღაცით უკვე სამარეა,
სამარის სიახლოვე კი ვიქრებით
ჩემს აკვანთან მახლოებს.“*

შატობრიანი

არც თამარის სამოთხეა სამუდამოდ დაკარგული, ისიც საფარველდადებულია. არც წარსულია უკანმოზრუნებელი და არც მწვერვალია მიუწვდომელი. ყველაფერი, რაც კრიტა-ფუგაში ხდებოდა, თუკი წარმოსადგენია უჟამობაში რაიმე ხდომილება, კვლავ უჟამობაში, „შეყენებულ დროშია“ (გრ. რობაქიძე) შენახული და მომავალში გამოჩინებას მოელის. თამარის ანდრეზი მთლიანობაში ესქატოლოგიურია და, ამ გაგებით, ქრისტიანულია; არავითარი კავშირი მას ისტორიულ წარმართობასთან არა აქვს, არც ძველინდური ტრადიციის წრებრუნ-

ვასთან, როდესაც ბრაჰმას „დიდი ლამის“ (მახა-აუგას) ამოწურვისას ყველაფერი თავიდან იწყება და ასე დაუსრულებლად. თამარი, როგორც ბრაჰმა, უკვდავია: იგი არის მესია, რომელიც უნდა მოვიდეს თავისი სამეფოს აღსადგენად, მარადიული გაზაფხულის დასაბრუნებლად.

ეს მოლოდინი შეიძლება გავიაზროთ როგორც ქრისტიანული ესქატოლოგიის ფოლკლორული ვარიანტი. ამ იმედიან სულისკვეთებას გადმოსცემს ვაჟა-ფშაველა თავის ერთ ნარკვევში:

...გვეჯერა ისიც, რომ თამარ-დედუფალი არ მომკვდარა; რომ იმას უხვედრ ალაგას ანგელოზებთან ოქროს კუბოში ჰსძინავს, რადგან მეფობის ვადა, ღვთის განგებით, ჯერხნობით, სხვას არ გასვლია. მაგრამ დრო მოვა და ისევე გაიღვიძებს. ეს მაშინ მოხდება, როცა ხალხი მეტისმეტად შეწუხდება და ცხოვრების ილაჯი გაუწყდება... [ვაჟა-ფშაველა 1964:151].

უკეთესად ძნელია გამოითქვას ის იდეალი, რომელიც ქრისტიანული მოძღვრების გულისგულს შეადგენს: მესია მოდის და იგი მოვა კაცობრიობის უკიდურესი შეჭირვების უამს და იმ „სხვას“, რომელიც არის სატანა, „მთავარი იგი ამის სოფლისად“ (იოან. 14:30), ანუ დრო-ჟამის მთავარი, გამოისტაცებს კვერთხს და გააუქმებს დროჟამს („დრო აღარ იქნება“, გამ. 10:6).

უნდა განიმარტოს ანდრეზის ამ ესქატოლოგიურ მოლოდინში „ოქროს კუბოს“ საზრისი, სადაც ასვენია თამარი და, აგრეთვე, უკანასკნელი ბაგრატიონი მეფე, რომელიც ანდრეზის ზოგი ვარიანტის [სიხარულიძე 1961:№43-კ] თანახმად სწორედ ის „ცოდვის შვილია“, უსიერ ტევრში რომ გადაადგეს:

მცხეთაში ოქროს კუბო სდგას, შიგ ნათობს კელაპტარიო,
ნეფე ერეკლე შიგა წევს, ბაგრატიონთა გვარიო...

[უმიკაშვილი 1937:104]

თუ ანდრეზული თვალით შევხედავთ ხალხის რწმენის გათვალისწინებით, რომ მეფე ერეკლე და თამარ მეფე ცოცხლები არიან ღმერთთან და, როცა გაუჭირდება საქართველოს, მოეშველებიან [სიხარულიძე 1964:86] გათვალისწინებით, რომ „ოქროს კუბოს“, მასში ამოვიცნობთ „ოქროს აკვანს“ (ისინი მონაცვლეობენ ვარიანტულად), რომლის შესახებაც ვიცით, რომ იგი დგას მყინვარის კლდეში გამოკვეთილ ბეთლემში, რომ აკვანში წევს ყრმა, რომელსაც მოღულუნე მტრედები დასტრიალებენ თავს და არწევენ. ასევე ვიცნობთ ბაზალეთის ტბის ოქროს აკვანს გამოუცნობი ყრმითურთ, რომელიც ქვეყნის ფერისცვალების ესქატოლოგიურ მოლოდინს განასახიერებს. აკვანი და კუბო – ადამიანური ყოფიერების დასაბამი და დასასრული, როგორც ერთი მითოლოგიის განსხვავებული, სხვადასხვა კუთხიდან დანახული სიმბოლოები, ენაცვლებიან ერთმანეთს ხალხურ წარმოდგენებში, რომელთაც თავის მხრივ რეალურ სინამდვილეში აქვთ შესატყვისი. იმავე ხალხურ წიაღში, სადაც სიტყვიერ გამოხატულებას პოულობს ხსენებული არქეტიპები, ამ ორი, ყოფით სიბრტყეზე ერთმანეთის უარყოფელი ნივთის მკეთებელი ტრადიციულად ერთი და იგივე პირია. ამგვარ წარმოდგენას კვლავ ქრისტიანულ სიმბოლიკასთან მივყავართ, რომლის ძალითაც ფეშხუმი, ქრისტიანული ღვთისმსახურების აუცილებელი ჭურჭელი, ლიტურგიის სხვადას-

ხვა მომენტებში გააზრებული როგორც ბაგა, სადაც იშვა ქრისტე, და როგორც საფლავი, სადაც დაიფლა ჯვარცმული.

საიდუმლო საფლავი და საფლავის საიდუმლო

არც ერთი მეფის საფლავზე იმდენი ლაპარაკი არ არის ხალხში, რამდენიც თამარის საფლავზე. დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ თამარის დამარხვის გარემოებას და საიდუმლო ადგილს. საფლავი გასაიდუმლოებულია. ხალხის ცნობიერებაში ამ გასაიდუმლოებას თავისი ახსნა აქვს, რომელიც სიღრმისეული არ უნდა იყოს. როგორც ყოველთვის, ხალხური ეტიმოლოგია მცდარია და, შეიძლება ითქვას, კურიოზული და არავითარი კავშირი არც ისტორიულ და არც მითოლოგიურ ფაქტთან არა აქვს. „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორი გარკვევით, ყოველგვარი ორაზროვნობის გარეშე წერს: „წარიყვანეს სამკვდრებელსა მათსა გელათს და დამარხეს სამარხსა პატიოსანსა“ [ქართლის ცხოვრება 1955:113]. ეს ისტორიული ფაქტია და, მიუხედავად იმისა, რომ საფლავის კვალი არ ჩანს გელათის მონასტრის ტერიტორიაზე, მასში ეჭვის შეტანის საბაზი არ არსებობს. მეორე ცნობა, რომელსაც ფრანგი რაინდის წერილი იუწყება, რომ თამარის ცხედარს მისი მემკვიდრე იერუსალიმში მიასვენებდა, არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს „აზმათა“ ცნობას: თამარის ცხედრის იერუსალიმში გადასვენების ფაქტი არ უნდა იყოს გამორიცხული. სად მარხიან ბაგრატიონი მეფეები – თამარის უშუალო წინაპრები (დავითი, დემეტრე, გიორგი) ან მისი შემდგომნი? არც აკლდამა, არც ლოდი რაიმე წარწერით. თითქოს ბაგრატიონებს არ ჰქონიათ საგვარეულო საძვალე.

საიდან მოდის ხალხის რწმენა, რომ თამარის საფლავი გასაიდუმლოებულია და არა დაკარგული, თუმცა ვიღაცამ მაინც იცის მისი ადგილსამყოფელი? არის გასაიდუმლოების მოტივი ისეთი ხასიათისა, რომ მითოლოგიური ღირებულება მივანიჭოთ? ის ყოფითი წარმოშობისაა, თუმცა არ არის მოკლებული რელიგიურ საკრალიზმს.

ხალხის წარმოდგენით, თამარმა თავის სიცოცხლეშივე გადაწყვიტა, რომ მისი საფლავი დაფარული და მიუწვდომელი ყოფილიყო. მის მიერ უარყოფილმა ოსმალოს ფაშამ შემოუთვალა თამარს, თუ ცოცხალი ვერ გიხილვ, სიკვდილის შემდეგ უთუოდ ამოვიღებ საფლავიდან შენ გვამს და დავატყვევებო. ამიტომ თამარმაც ვარძიის ქვაბები ააშენა თავისი ცხედრის დასაცავად, როგორც ქალწულობას იცავდა სისცოცხლეში, და საფლავიც ისეთ ადგილას მოაწყო, რომ ვერავის მიეგნო [სიხარულიძე 1961:№70]. თუ ცოცხალი ვერ ჩაგვიდვ, მკვდარი მაინც ჩემ ხელში იქნებიო, იმუქრება შაჰაბაზი, თათარი [სიხარულიძე 1961:№69,69-ბ,გ,70]. თამარის ეს ანტაგონისტები (შაჰაბაზი, ოსმალოს ფაშა) თქმულების გვიანდელ წარმოშობას მოწმობს.

ხალხური თქმულებები თამარის საფლავის შესახებ მითოსშემოქმედებითი პროცესის გაგრძელებაა. მაგრამ ხალხური წარმოდგენები ვერ სწვდება თამარის მითოსის სიღრმეს. ეს ქსატოლოგიურ-მესიანისტური პიროვნების საფლავი, როგორც თამარია ზემოთ განხილულ მითოსურ წარმოდგენებში, ცხადია, პრინციპუ-

ლად უცნობი უნდა იყოს. ეს უცნობობა კვებავს საკრალიზმს, რომელიც საერთოდ საფლავის ფენომენს ახლავს, თუმცა, შეიძლება ითქვას, რომ ის მიღმურია, არაამქვეყნიური. მხოლოდ ჩვენს მითოსს მოკლებულ დროში შეიძლება გამოთქმულიყო გულისტკივილი „დაკარგული“ საფლავის მიმართ და საყვედური მისი ზუსტი ადგილმდებარეობის დამვიწყებელთა მიმართ: „...ის დაკარგული უნდა გვყვანდეს?! სწორად არ უნდა იცოდნენ, სად ასაფლავია?“ [სინარულიძე 1961: №70-ბ], ან სინანული, რომ „სიკვდილის შემდეგ მშობლებმა მკვდარიც ვერ ჰპოვეს, სად არი“ [სინარულიძე 1961: №38]. თუმცა გარკვეული მოწიწება, საკრალიზმთან მიახლოებული, ჩვენ დროშიც შეიძლება დადასტურდეს. მაგალითად, უშგულელ მოხუცს არ სურს გათქვას საფლავის ადგილმდებარეობა, თუმცა მისთვის ცნობილია იგი [სინარულიძე 1961: №71]. ეს „ცოდნაც“ ჩვენი უმითოსო ეპოქისეულია, მის ნიშანს ატარებს.

თამარის საფლავი ყველგან არის და არსად არ არის. ყველგანმყოფობა საგნებით შეესატყვისება იმ პიროვნებას, რომლის მასშტაბები უნივერსალურია, სწვდება მთელ კოსმოსს. არსადმყოფობაც ანუ სადმეუმყოფლობაც გამართლებულია, რადგან მისი საფლავი ჩვეულებრივი საფლავი არ არის. მას შეიძლება აკვნის სახეც ჰქონდეს ხალხურ წარმოსახვაში და ეს ნამდვილად მითოსური იმაგინაცია იქნება. ვეძებთ საფლავს, მაგრამ მას საფარველი აქვს გადაფარებული და მის ქვეშ აკვანი იხილვება. საფლავის ძიებას აქვს ყოფითი მხარე და აქვს ესქატოლოგიური. ყოფითი ჩარევაც ყოფილა ამ საიდუმლოში, რომელსაც თამარის სამარხი ადგილი ატარებს: შემოწმდა გელათის მონასტრის ეზო ამ მიზნით, მაგრამ უშედეგოდ (მაგრამ ეს ნიშნავს იმას, რომ „აზმათა“ ტექსტი არასწორ ცნობას იძლევა?). იმედი იხრება იერუსალიმისკენ – ამ შემთხვევაში იმედს აძლიერებს ხალხური წარმოდგენა თამარისა და რუსთველის სიყვარულის შესახებ: იერუსალიმში ვითომცდა რუსთველის ფრესკის არსებობა უნდა უჭერდეს მხარს თამარის საფლავის იქვე არსებობას. ამ საეჭვო ღირებულების ვარაუდს ასევე საეჭვო ისტორიული ღირებულება აქვს. რატომ არ გვსურს ისტორიულ ფაქტად ჩავთვალოთ თავად საიდუმლო, რომელშიც თამარის საფლავია გახვეული? და ისტორიის და ისტორიოგრაფიის სტრუქტურულ ელემენტად მივიღოთ? არ არის ყოველთვის (შესაძლოა, არასდროს) ისტორიის გზები რაციონალური. „რა ჩაუწვდომელი არიან მისი სამართალნი და მიუკვლეველი მისი გზები“ (რომ. 11:33). გელათი გვეტყვის, რომ თამარი იერუსალიმშია დამარხული, იერუსალიმი კვიპროსზე გაგვგზავნის, კვიპროსი კვლავ გელათში დაგვაბრუნებს. ზუსტად ისე, როგორც ერთი ლეგენდის მიხედვით ვარძიის მონასტრის სამმა სვეტმა აურია გზა-კვალი თამარის საფლავის მაძიებელ ფაშას [სინარულიძე 1961: №70]. ეს არის ერთმანეთის სახსებით იდენტური ექვსი ოქროს კუბოს ისტორია, რომელთაგან მხოლოდ ერთია ნამდვილი [სინარულიძე 1961: №69]. ბრუტსაბძელას სასახლის მეთერთმეტე ოთახის საიდუმლო თამარმა გასცა, მაგრამ მის დამმარხველთ, ისტორიულთ თუ მითოსურთ, არ გაუციათ თამარის საფლავის საიდუმლო. ან სამუდამოდ დამარხვის ადგილზე რჩებიან, როგორც ის ოთხი განდობილი ძმა [სინარუ-

ლიძე 1961:№69], ან თავს იკლავს, როგორც წმინდა ბერი იქცევა, რათა საიდუმლო უნებურად არ გასცეს [სიხარულიძე 1961:№69-ბ]. სვანური თქმულებით, თამარი უშგულის ღვთისმშობლის ეკლესიის ქვეშ ქვევრში ზის და ხელში სანთელი უჭირავს [ბაქრაძე 1864; ბაქრაძე 1861].

შენიშვნა. იმდენად ძლიერად მსჭვალავს ხალხის ცნობიერებას ეს მითოლოგემა, რომ სიზმრებშიც აღწევს (თუმც მითოსი კანონზომიერად უზრუნდება სიზმარს). „ივერიის“ 1890 წლის 190-ე ნომერში დაბეჭდილია კორესპონდენცია იმის თაობაზე, რომ ერთი ბოყველი (სოფელია ზემო რაჭაში) გლეხი, რომელსაც გამუდმებით ესიზმრებოდა წმიდანი, რომელსაც „დედოფლის საყდარში“ ოქროს საბანი ჰხურავს და საყვედურობს, „რატომ არ მოდიხარო“, სამი თვეა, თავისი ხარჯით აშენებს მიუვალ კლდეზე „ხარაჩოს“ ანუ კვეთს საფეხურებს ეკლესიაში ასასვლელად. ანონიმი კორესპონდენტი დაასკვნის, რომ „ნახევარ სიმაღლეზე უკვე გაკეთებულია კიბე, შემოდგომაზე (წერილი სექტემბრის ნომერშია დაბეჭდილი) დაასრულებს და პოლიციის თანდასწრებით ავა საყდარში.“

როგორც ჩანს, აკაკი წერეთლის ლექსი „ხალხური“, რომელსაც ამ თავის ბოლოს გავეცნობით, ამ თამარის აშენებული „დედოფლის საყდრის“ თქმულების შთაგონებით არის დაწერილი 1892 წელს (კორესპონდენციის გამოქვეყნებიდან ორი წლის შემდეგ).

თამარის მითოსის ეს ეპიზოდი იმავე წრეს ეკუთვნის, რომელსაც მსოფლიოში ფართოდ გავრცელებული დამარხული (დაძინებული) და აღმდგარი (გამოღვიძებული) იმპერატორების მითოსი. კარლოს დიდი, ფრიდრიხ ბარბაროსა გამოქვაბულებში ელოდებიან იმ ესქატოლოგიურ ჟამს, როცა გაიმართება უკანასკნელი ბრძოლა კეთილ და ბოროტ ძალებს შორის. ვიდრე ბრძოლა ატყდებოდას, კარლოს დიდი გამოდის მთის გამოქვაბულიდან, ჩაჰბერავს ბუკს, რომლის ხმაზე სხვა გამოქვაბულში მყოფი ლაშქარი გამოდის და ბრძოლაში ებმება; ოქროსგვირგვინიანები და კვერთხოსანი ელოდებიან ისინი უკანასკნელ დღეს [გრიმები 1987:№22,23,26,28]. „არ არის დაფარული, რომელიც არ გაცხადდეს“ – ეს არის მითოლოგემა, რომელიც საფუძვლად უდევს ამ წრის მითებს, რომელნიც როგორც კოსმიურ, ისე ლოკალურ მასშტაბებში გვხვდება. ზოგან ნარატივიც არ არის საჭირო, როგორც „ქართლის მოქცევის“ ტექსტში ვკითხულობთ უფლის კვართისა და ელიას ხალენის შესახებ, რომელთა სამყოფელი, კაპადოკიელი ქალწულის გარდა, არავინ იცის და მისი გამოცხადება თავის ჟამს ელის [ძეგლები 1964:130].

ამავე საფარველდადებული სამარხის მითოლოგემის ნაირსახეობაა გამოქვაბულის მითოსი, რომელიც თავისი არსით მრავალპლანიანი. ერთ-ერთი მისი ტრანსფორმაცია საფლავია ან, პირუკუ, თავად წარმოადგენს სამარხის სახეცვლილებას, როგორც ყოველი შიდა სივრცე და ღრმული. ვინ არის მისი ბინადარი, რომელიც შვიდ წელიწადში ერთხელ მზის სინათლეზე გამოდის ან თავად გამოქვაბულის კარი იღება, რაც თითქოს შანსს აძლევს გამოქვაბულის ტყვის განსათავისუფლებლად. ისიც ესქატოლოგიური ფიგურაა ამირანის თუ სომხური მითოსის მკვერ უმრწემესის ჩათვლით, რომელთა თავდახსნა სამყაროს ფერისცვალებას იწვევს ან თავად ელოდებიან იმ ჟამს, როცა ეს ფერისცვალება მოხდება

და თავს აიშვებენ. გამოქვაბულში გამოკეტილი მკვრი ამბობს: „სანამ ეს წუთისოფელი ბოროტებით არის სავსე, სანამ ასეთი ცრუა მიწა, მე არ მეცხოვრება ქვეყანაზე. როცა დაემნობა ეს სოფელი და კვლავ აშენდება, როცა ხორბლის მარცვალი კაკლისოდენა გახდება, როცა ასკილის ნაყოფივით გახდება ხორბლის მარცვალი, აი, მაშინ დადგება ჩემი დღე და იმ დღეს გამოვალ აქედან“ [დავიდ სასუნელი 1982:341].

შენიშვნა. სერბულ ეპიკურ გმირს, მარკოს ორი აღსასრული აქვს: ერთი ვერსიით, იგი დამარხეს ათონის მთაზე, ხილანდარის მონასტრის ერთ-ერთი ეკლესიის შუაგულში, მაგრამ მის სამარხზე არც ჯვარია აღმართული, არც ლოდი დევს, რათა მისი ნეშტის ადგილმდებარეობა უცნობი დარჩეს. მოტივი იგივეა, რაც თამარის შემთხვევაში: მარკოს ბევრი მტერი ჰყავდა. მეორე ვერსიით, მარკო არ მომკვდარა, იგი გამოქვაბულს შეეხვეწა. მისი ხმალი გამოქვაბულის კედელზე კიდია, ცხენი კი იქვე, გამოქვაბულის შესასვლელთან ძოვს. მარკოს სძინავს, მაგრამ გაიღვიძებს, როცა მისი ჟამი მოვა, და იხსნის სერბეთს [სერბული ეპოსი 1933:78,480].

გამოქვაბულის პერიოდული გაღებით თითქოს მოწმდება, არის თუ არა მზად სამყარო გამოქვაბულის ბინადრის სამზეოზე მოსავლინებლად. ინგილოური თქმულება წმინდა მარიამს მიაწერს გამოქვაბულის ბინადრობას. ქურმუხის ეკლესიის ქვეშ გამოქვაბულში ზის მარიამი ხატებთან და წითელ მამალთან ერთად. მხოლოდ წელიწადში ერთხელ, აღდგომა დღეს იღება კარი და გარეთ გამოდის მარიამი და ასრულებს ერთადერთ ქალურ მოძრაობას – ოქროს სავარცხლით თმას ივარცხნის. ამ დროს გამოფრინდება ოქროს მამალიც, რომლის ყვივს ბანს აძლევენ მახლობელი სოფლების (წუთისოფლის!) მამლები. მითოსი აქ არ მთავრდება: „ერთხელ, აღდგომა ღამეს, როცა ჩვეულებისამებრ გამოვიდა ღვთისმშობელი და ნაწნავების ვარცხნა დაიწყო, ერთმა თათარმა შეამჩნია, მიეპარა და დაჭერა მოუნდომა, მაგრამ მაშინვე ხელი გაუშეშდა, ღვთისმშობელი კი საჩქაროდ შებრუნდა გამოქვაბულში და კარები დაიხშო. თათარი შეევედრა ღვთისმშობელსა და გიორგის, განიკურნა და ქრისტიანობა მიიღო“ [ედელი 1947: 164]. მაგრამ როგორ მოხვდა ქალწული მარიამი გამოქვაბულში, ამას არ გვამცნობს ლეგენდის ეს ვერსია. უნდა ვიფიქროთ, რომ სწორედ თათრის აგრესიამ შეაფარებინა თავი მარიამს გამოქვაბულისთვის, საიდანაც ის წელიწადში ერთხელ, აღდგომის საუწყებლად გამოდის. თქმულების ერთ ვარიანტში ღვთისმშობელს მზეთუნახავი ენაცვლება. იგი, სასძლოდ გამზადებული, კოშკშია ჩაკეტილი, მხოლოდ ღამდამობით გამოდის გარეთ და მთვარის შუქზე დალაღებს გაშლის და ივარცხნის. ოქროს მამალი, რომელსაც ევალება, ყვივლით ამცნოს ქვეყანას მტრის მოახლოება, ვერ გააგონებს თავის ხმას ღრმა ძილში ჩაფლულ ხალხს, მტერი შემოვა კოშკში და მოინდომებს მზეთუნახავის დატყვევებას. მაგრამ მას და მის ოქროს მამალს ქურმუხის წმ. გიორგი შეიფარებს თავისი ეკლესიის სიღრმეში (როგორც წმ. ბარბარე შეიფარა გაპობილმა კლდემ თავის სიღრმეში, როცა მის ქალწულობას – ქრისტეს სძლობის საწინდარს – პროფანაცია დაემუქრა). „ინგილოები ამ-

ბოზენ: დღესაც შუალამისას მღვიმის კარი იღება, ოქროს მამალი გამოფრინდება და ყივილს იწყებს. აპყვებიან მთელი საინგილოს მამლები. ამ დროს მზეთუნახავი გამოსულია გარეთ, ქვის ლოდზე ზის და მთვარის შუქზე დალალებს ივარცხნის“ [ხალხური სიბრძნე 1964:118-120]. მაგრამ ეს არ არის საბოლოო გამოსვლა.

შენიშვნა. ერთი კვლავ ინგილოური თქმულება ამგვარად გვიხსნის ოფოფის გაჩენას ქვეყანაზე: ერთხელ დედამთილმა რძალს მიუსწრო თმის ვარცხნაზე. დედამთილის დანახვისას რძალმა სავარცხელი თმას შეატოვა და ინატრა, ღმერთო, რამედ მაქციე, რომ ამ სირცხვილს გადავრჩეო. ღმერთმა თხოვნა შეუსრულა ქალს და მყისვე ოფოფად აქცია [ჩაჩავა 1982:114]. თქმულების საფუძველია ჩვეულება, რომელიც კრძალავს სხვის (მით უმეტეს უცხო ადამიანის) დასანახად თმის ვარცხნას. ზემოთ მოყვანილ ღვთისმშობლის ინგილოურ ანდრეზში ეს ჩვეულება უგულებელყოფილია, რაც მხოლოდ იმას შეიძლება ნიშნავდეს, რომ ღვთისმშობელი ყოველ ჩვეულებაზე მაღლა დგას, რომ იგი არ ეკუთვნის ამ სოფელს ან, საბოლოოდ, იგი, როგორც ესქატოლოგიური ფიგურა, არ მონაწილეობს ამ დაცემულ სოფელში, სადაც აკრძალვები ადამიანის ყოფის ნორმაა.

გაზაფხულის დაბრუნება

ღვთისმშობელს (თამარს, მზეთუნახავს) და ოქროს მამალს, წუთისოფლის ყველა მამლის არქეტიპს (ამიტომაც არის ის ოქროსი), ერთი ფუნქცია აქვთ ქრისტიანული ხანის ამ მითოსში: ამცნონ კაცობრიობას ქრისტეს მეორედ მოსვლა, ახალი ეონის დადგომა: ღვთისმშობელმა თმის ვარცხნით, რაც დილის დადგომისა თუ რაღაც სიახლის მოლოდინში სტუმრის დასახვედრად მზადების ნიშანია, ხოლო მამალმა – ყივილით მერვე დღის გათენების საუწყებლად.

ძნელი არ არის თამართან ერთად ესქატოლოგიურ ფიგურად ქალწული მარიამის წარმოდგენა, მათი პერსონების გაიგივება მესიანისტურ-ესქატოლოგიური პერსპექტივის გათვალისწინებით. „დედოფალი“ „მზეთუნახავთან“ ერთად მათი საერთო წოდებაა.

გამოქვაბულის, დედა მარიამის და ოქროს მამლის სინთეზური მითოლოგიის საზრისში ძვეს მოუსვენარი, მშფოთვარე გრძნობა იმისა, რომ ეს სოფელი, ეს ყოფა, წარმავალია, ანუ არ არის სრულყოფილი, დასრულებული, საბოლოო; სოფელი გასრულყოფილებას ელის („რადგან ვიცით, რომ ყოველი ქმნილება ერთად კენესის და ერთად იტანჯება დღემდე“, რომ. 8:22). და ეს გამოქვაბული ინახავს სრულყოფილებას ან ხსოვნას სრულყოფილებისა, მის იდეას, რათა ერთ მშვენიერ (სწორედ ამ ჟამზე – კაიროსზე ითქმის „მშვენიერი“) დღეს უკანასკნელად გაიღოს გამოქვაბულის დახშული კარი და იქიდან გამოფრენილმა მამალმა ამცნოს ქვეყანას ახალი ეონის (ჟამის) დადგომა. ხოლო მითოსი რას ამბობს? გამოქვაბული კი იღება, მამალი კი გამოდის, ყივის, მაგრამ კვლავ უბრუნდება გამოქვაბულს და კარი იხშობა. ჩანს, არ დამდგარა უკანასკნელი ჟამი, სოფელი არ არის მომწიფებული იმისთვის, რომ მამალმა ახაროს მას საბოლოო ფერისცვალება. რა როლი აქვს ღვთისმშობელს ამ მითოსში? თმის ვარცხნა – შესაგებებლად გამზადების შესტი, როგორც ზემოთ აღინიშნა, ესქატოლოგიური ნიშანია. ქართულ შელოცვებში ღვთისმშობელი ქსოვს მესიის სამოსელს [კიკნაძე 2008:223], აქ კი თმას

ივარცხნის, რათა ღირსეულად დახვდეს მესიას. თუ ჩვენი მითოსის რეალობაში დავრჩებით, ეს სოფელი, ეს წუთისოფელი, დაუბრუნდება იმას, რაც იყო დასაბამში, რაც აკრძალვის დარღვევის შედეგად დაიკარგა, ანუ ბრუტსაბძელას სრულყოფილებას. მარადიულ გაზაფხულს ცვლის წუთისოფლის წარმავლობა, რათა კვლავ აბსოლუტურ სინამდვილეს დაუბრუნდეს. მთა იმარხება გამოქვაბულში, რათა გამოქვაბულიდანვე დაიბადოს ახალი მანიფესტაციებით.

ეს არის თამარის მითოსის საზრისი.

შენიშვნა. ამ წრეში მოსალოდნელზე მეტია სახარებისეული სიმონ ღვთისკაცის გამოჩენა, რომელიც მითოსმა გამოქვაბულში დაასახლა ღვთისმშობლის ხატიურთ. ცხადია, იგი ელის ყრმა მაცხოვრის გამოცხადებას [ზედგენიძე 1989: 90-92]. ამ მოლოდინის გამოხატულებაა ასევე თელავის ღვთაების დაარსების ანდრეზის ანთებული სანთლები ხატის წინაშე გამოქვაბულში [კახელი 1887]. გრიგოლ ღვთისმეტყველი წერს: „სული ღვთიური სუნთქვაა. ის ციურია, თუმცა კი ითმენს მიწიერთან შერევას. ეს არის ნათელი, გამოქვაბულში გამოკეტილი, თუმცა ღვთიური და ჩაუქრობელი“ (სიტყვა VII სულიწმიდის შესახებ). ამ ტიპის ანდრეზების ქრისტიანული წარმომავლობა აშკარაა. კაპადოკიელ მამას და ამ ანდრეზებს ერთი საერთო წყარო აქვთ.

დავასრულოთ ორი ლექსით – აკაკის „ხალხურით“, რომელიც მითოსურ-ესქატოლოგიური მოტივებით არის შექმნილი, და ვაჟა-ფშაველას „სიმღერით“, რომელიც მთისა და მარადიული გაზაფხული ეკსისტენციალურ პლანშია განცდილი:

ხალხური

ქვეყანამ ეთერს მშვენებით
თამარი ამჯობინაო:
მიუვალ ადგილს, კლდის წვერზე
მას დაუნიშნა ბინაო.

სანთლად დაუნთო ვარსკვლავი,
ცა საბნად დაახურო,
შვიდასი წელი შორიდან
იმედით უთვალყურაო!

აღმოსავლეთით გამოჩნდა
ვარსკვლავი ბეთლემისაო,
ნიშანი ახალ აღთქმისა,
წინამორბედი ღვთისაო.

მზეს ედრებოდა სიცხოვლით,
სინაზით სავსე მთვარესო,
უცნაურ სხივებს აფენდა
ოთხკუთხივ ყოველ მხარესო.

მივიდა, ბოყვას⁴ გაჩერდა,
სადაც ამბობენ თამარსო,
ძველს საყდარს დაქათქათებდა,
სხივებს აფენდა მას გარსო.

წამოდგა მზეთუნახავი,
სთქვა: „დიდხანს მიძინებიაო!..
სანამღი ვიყავ მღვიძარი,
არავის მშინებიაო...

„მაგრამ ლალატმა ბოლო დროს
პირბადე დაიფარაო:
მტერი მომადგა მოყვრულად
და ბანგი შემაპარაო.

„დღეიდან მმართვეს ფხიზლობა,
მეყო ამდენი ძილიო!..
სამოურავო ჩემია:
ღვთისმშობლის ხვედრი... წილიო!“

ქვეყანამ ეთერს თამარი
ტყვილად არ ამჯობინაო:
ცაში აქვს სამარადისო,
აქ – საუკუნო ბინაო.

აკაკის ეს ლექსი (გამოქვეყნებულია 1892 წელს) თითქოს ხალხურ-მითოსური წარმოდგენებით არის შექმნილი, მაგრამ თავის მთლიანობაში იგი ახლებური მისტიკური მითოსია. დასაწყის სტროფშივე სიტყვა „მშვენება“ („ქვეყანამ ეთერს მშვენებით თამარი ამჯობინაო“) არ უნდა იყოს მისი ჩვეულებრივი მნიშვნელობით ნახმარი. მართლაც, თუ დავუკვირდებით, იმ ადგილას, რომელსაც „ქვეყანა“ თამარს მიუჩენს სავანედ, მშვენება ანუ ესთეტიური რამ საგანი საძიებელი არ არის. ადგილის მიუვალობას ისეთ სფეროში გადაყვავართ, სადაც მიწიერი მშვენება აზრს კარგავს. „მთის წვერი“ აბსოლუტური სიწმინდის, საკრალურობის სფეროა, ჩვენ გადავდივართ კოსმიურ საკრალურ სივრცესა და დროში. ვარსკვლავი, როგორც სანთელი, და შვიდასი წელი (თავისი რიცხვული სიმბოლიკით) ერთმანეთის კორელატური ოდენობებია,⁵ ეს არის საკრალური ქრონოტოპი – სივრცისა და დროის ერთიანობა. მშვენებაში ეს აზრია ჩადებული. ეთერის გრძობადი ხატება, რომლითაც „თორნიკე ერისთავში“ განთიადის ხატებაა გადმოცემული

4 სოფელია რაჭაში (აკაკის შენიშვნა).

5 ეს აზრი განსხვავებული კონოტაციით გამოთქმული აქვს მერაბ ლაღანიძეს, რომელსაც ეკუთვნის ამ ლექსის ვრცელი ჰერმენევტიკა: „იმ დადგენილ ადგილას, სადაც მას სამკვიდრებელი („ბინა“ – 4) დაენიშნა, იმდენად ხანგრძლივია („შვიდასი წელი“ – 7), რომ ის მითოსურ განზომილებას იძენს და სრულიად სცილდება ყოველგვარ ადამიანურ საზომებსა თუ საზღვრებს“ [ლაღანიძე 2014:143].

(და ამ ზღაპრულ არსებაში სხვა რამ საძიებელი არაფერია), ფერს კარგავს იმ სიმაღლეებზე, სადაც თამარს ბინა მიეჩინა. ეს იმას ნიშნავს, რომ თამარმა დატოვა ამქვეყნიური მშვენიების სფერო და ტრანსცენდენტურ ზემშვენიებაში გადავიდა, რომელიც „უცნაური სხივებით“ ბრწყინავს. შვიდასი წლის სიმბოლურობას, რომ ის არ არის ფიზიკურ სამყაროში განვლადი წლები, არამედ მარადისობის წიაღია, ბეთლემის ვარსკვლავის გამოჩენა მოწმობს, რომელიც *ერთხელ* დაადგრა თავს ბეთლემის ქვაბს, მაგრამ ახლა, ამ *ერთხელ*, ბოყვაში ინება დავანება. პოეტის ჩანაფიქრით, ბეთლემის ვარსკვლავი მარადისობის ფენომენია, რომელიც გამოჩნდება ყოველ დროს, ყოველ *ერთხელ*, როცა რაღაც „მწიფდება“, და ყოველ ადგილზე, სადაც ამ რაღაცის მოლოდინია. ბოყვა რაჭის არცთუ შესამჩნევი სოფელია, რომ ბეთლემის ვარსკვლავის სტუმრობის საკადრისი გამხდარიყო. მაგრამ ეს ჩვენი მიწიერი თვალსაზრისია. აქ იგივე უნდა გავიმეოროთ მის მიმართ, რაც გალილეაზე ითქვა: „ნუუკუე გალილეადთ მოსლვად არ ქრისტე“? (ი. 7:41), ან ნაზარეთზე: „ნაზარეთით შესაძლებელ არსა კეთილისა რადსამე ყოფად?“ (ი. 1:46). მაგრამ სული და გული ამ მითოსისა, რომელიც აკაკიმ ამ ლექსით შექმნა, და უნივერსალობა მიანიჭა, ამ სიტყვებშია: „წამოდგა მზეთუნახავი, სთქვა: „დიდხანს მძინებიაო!..“ წამოდგა, რათა აღასრულოს უკანასკნელი ვალი, მოწოდება, რისთვისაც მოევლინა ქვეყანას. „არ მომკვდარა, მხოლოდ სძინავს და ისევე გაიღვიძებს“, როგორც ღვაწლით დაღლილი, დაძინებული იმპერატორები...

და, ბოლოს, რაოდენ დაშორებულია ესქატოლოგიურ ფიგურათა, იმპერატორთა შესაგვანი თამარი, მეტიც, ზეციერი არსება, ეთერისგან, რომლის აღწერილობაში მიწიერი, ვნებით სავსე ქალი გამოსჭვივის: „ვითა ეთერი მზეთუნახავი // საყვარლის მლოდე, თრთის და კანკალებს, // სახეს ვარდის ფრად იღებავს გრძნობით, // და იელვარებს სურვილით თვალებს...“

ამრიგად, დებულება „ქვეყანამ ეთერს მშვენიებით თამარი ამჯობინაო“ არ ამბობს, რომ თამარი ეთერზე მშვენიერია, არამედ იმას, რომ თამარის მშვენიება ეთერის მშვენიებაზე უმჯობესია; უმჯობესია იმ აზრით, რომ მისი მშვენიება სხვა, არაამქვეყნიურ განზომილებას ეკუთვნის: ის შეძერწილია ყველაფერი იმით, რაც ლექსშია ნათქვამი.

სიმღერა

მთას ვიყავ, მწვერვალზე ვიდევ,
 თვალწინ მეფინა ქვეყანა,
 გულზედ მესვენა მზე-მთვარე,
 ვლაპარაკობდი ღმერთთანა.
 საკეთილდღეო ქვეყნისა
 მედგა სულად და გულადა:
 სიცოცხლე, მისთვის სიკვდილი
 მქონდა მეორე რჯულადა.
 ეხლა კი თავ-ქვე მივდივარ,

ხევი მიმელის ბნელია...
თან მიმდევს ფიქრი მწუხარე,
გულის, გონების მწველია.
მაღლიდამ დაბლა ჩამოსვლა,
ვაჰმე, რა მეტად ძნელია!
წამლობას ველარ გამიწევს
ეხლა ცრემლები ცხელია.
რად მოვალ თავქვე, რად მოვალ,
ჩემს თავს რად ვიხდი ტიალად?
იმ მთას თავს რისთვის ვანებებ,
თუნდ ვიქცე ტანჯვის ფიალად?!

ვაჟა-ფშაველას ეს „სიმღერა“ აკაკის „ხალხურის“ გამოქვეყნებამდე დაიწერა 1890 წელს. ნაღვლიანია ეს ლექსი, მაგრამ მას „სიმღერა“ ეწოდება. ნაღვლიანია, თუმცა არა სასოწარკვეთილი, შესაძლოა, „სიმღერაც“ ამიტომ უწოდა პოეტმა თავისი გულის ამონახეთქს. არის რაღაც საბედისწერო ამ დაღმამსვლაში, რაღაც ობიექტური ფაქტორი, რამაც ბრუტსაბძელას კატასტროფა გამოიწვია. არ სურს ეს და მაინც თავქვე ეშვება. „არ ვაკეთებ კეთილს, რომელიც მსურს, არამედ ვაკეთებ ბოროტს, რომელიც არ მსურს“ (რომ. 7:19). და ეს თითქოს ფატალურია და გარდაუვალი, როგორც ბრუტსაბძელას დაცემა. მაგრამ აქვე ვთქვათ: მთა რჩება იმედად და სასოწარკვეთის ნებას არ აძლევს დაღმამსვლელ ადამიანს, რადგან მას ახსოვს მთა, მთაზე მკვიდრობა და გამოცხადება. მთა სამუდამოდ დაკარგული არ არის, არსებობს ასვლა-ჩამოსვლის რიტმი, ასვლის სიხარული და ჩამოსვლის წუხილი და შემდგომ ნოსტალგია, და ეს ორი პოლუსი, მითოსის წესით, თავის წრეზე ბრუნავს, ერთმანეთს ენაცვლება. თამარის, კოსმიური ფიგურის, განცდებს თუ ეკსისტენციალურ ჭრილში გადავიტანთ, შეგვეძლება ვაჟა-ფშაველას „სიმღერის“ სიტყვებით იმის აღწერა, თუ როგორ წუხს ბარს ჩამავალი მთის და გაზაფხულის დედოფალი და, პირუკუ, ჩვენი პოეტის პიროვნული გამოცდილების გადატანა მითოსის ასპექტში, რომელიც მისთვის უცხო არ არის. თითქოს უბრალოა ამოძახილი – „მაღლიდამ დაბლა ჩამოსვლა, ვაჰმე, რა მეტად ძნელია!“ რომელიც ადამიანის გულსა და გრძნობაში სპონტანურად იბადება, – მაგრამ ის ბრუტსაბძელას მითოსის პერსპექტივიდან კოსმიურ განზომილებას იძენს. სასოწარკვეთილების ზღვარზე, რასაც ამხელს თითქოს უმნიშვნელო და უსაზრისო „კიდევაც“, არის იმედიანი ამოძახილიც, სადაც გაზაფხულის ერთადერთი მაცნე და ატრიბუტი მისთვის ესოდენ სანატრელი, სამოთხისდარი ყვავილია:

კიდევაც ვნახავ გაზაფხულს,
ყელ-მოღერებულს იასა,
სიკვდლის სიცოცხლედ მქცეველს,
იმის სიტურფეს ღვთიანსა.



III. გადაგდებული ბავშვი

თამართან კიდევ ერთი, ასევე უნივერსალიების შემცველი მითოსია დაკავშირებული, რომელიც, ერთი გადახედვით, ფორმალური თვალსაზრისით განსხვავდება სამოთხის მითოსისგან, მაგრამ მათ შორის სიღრმისეული კავშირია: ისინი განსხვავებული მითოენით მოთხრობილი ერთი და იმავე, პირობითად ვიტყვით, არქეტიპული მითოლოგიის ვარიანტებია. ამასთანავე, თუ ერთის მასშტაბი კოსმიურია, მთელ სამყაროს მოიცავს, მეორე პიროვნებით არის შემოფარგლული და უფრო ეკსისტენციალურია, ვიდრე მითოსური. ის, რაც ერთი ნარატივის მიხედვით სამყაროში ხდება, ანუ რაც გლობალური სინამდვილის პერიპეტიას წარმოადგენს, მეორეში პიროვნების განსაცდელი და გამოცდილებაა. პირდაპირ რომ ვთქვათ, თამარის სამოთხე და თამარის სიქალწულე, რომლის გამარადისებას ესწრაფვის იგი, ერთმანეთის იზომორფული ნარატივებია. მარადიული ზაფხული, რომლის ღირსიც თამარი შეიქნა, მისი სიქალწულის ობიექტივაციაა კოსმიურ დროსა და სივრცეში. შინაგან-ინდივიდუალური კოსმიურ-საყოველთაოში ჰპოვებს განშლა-ასახვას (ან პირუკუ).

რა საზრისს შეიცავს „გადაგდებული ბავშვის“ მითოლოგია? ლორდ რეგლანის კვლევის [რეგლანი 1934] მიხედვით ტრადიციულ გმირს, რომელსაც გარკვეული მისი აკისრია საზოგადოებასა თუ ქვეყანაში, მეტ-ნაკლებად მკაცრად განსაზღვრული ეპიზოდებისგან შემდგარი თავგადასავალი აქვს. ამ დასკვნამდე მკვლევარი კლასიკურ და არაკლასიკურ გმირთა „ბიოგრაფიაზე“ დაკვირვებამ მიიყვანა და უნივერსალური მოდელი აღმოაჩინა. შეიძლება არ დავეთანხმოთ მკვლევარს ამ მოდელის ეპიზოდთა რაოდენობაში (მან 22 ეპიზოდი გამოყო⁶) და ეჭვი შევიტანოთ ზოგიერთი მათგანის მართლზომიერებასა და უნივერსალობაში, მაგრამ ძირითადად მოდელი ყველა გმირის მიმართ „მუშაობს“, ჩვენი ამჟამინდელი თემისთვის გამოვყოფთ ერთს, რომელიც ტრადიციული გმირის ეკსისტენცი-ალობის არსებითი ნიშანია. ეს არის ახლადშობილი არასასურველი ბავშვის თავიდან მოშორება, რომელსაც ლორდ რეგლანის მოდელში მეექვსე და მეშვიდე ადგილი უჭირავს სახელწოდებით „(6) შობიდანვე მისი მოკვლის მცდელობაა ხშირად საკუთარი მამის მიერ, მაგრამ (7) მოტაცებულია“⁷ [რეგლანი 1934:213].

6 ასეთივე სიზუსტით აქვს დადგენილი ვლ. პროპს ჯადოსნური ზღაპრის ფუნქციათა („ნაბიჯების“) რიცხვი 41 [პროპი 1969:30-59].

7 „მოტაცებულია“ (He is spirit away) არ არის ზუსტი კვალიფიკაცია იმისა, რაც გადაგდებული ბავშვის თავს ხდება. უფრო სწორი იქნებოდა „ნაპოვნია“ (გადარჩენის საზრისით).

ჩვენ ამ ორ ეპიზოდს გავაერთიანებდით და უფრო შესატყვის ფორმულირებას მოვუძებნიდით: „ბავშვი დალუპვის მიზნით გადაგდებულია შშობლის (ან პაპის) ხელით ან მისი ბრძანებით, მაგრამ გადარჩება“. კლასიკური მაგალითია გადაგდებული ჩვილი ოიდიპოსი, რომლის ისტორიამაც სტიმული მისცა ტრადიციული გმირის საკვლევად რეგლანს, და უმრავლესობა გმირებისა როგორც დასავლური, ისე აღმოსავლური სამყაროდან.

ეპიზოდთა ერთგვარობამ რეგლანი იმ მოსაზრებამდე მიიყვანა, რომ არც ერთი მის მიერ შესწავლილი პერსონაჟი ისტორიული პიროვნება არ ყოფილა, წინააღმდეგ შემთხვევაში ეპიზოდთა ამგვარი დამთხვევა შეუძლებელი იქნებოდა. ამრიგად, მათმა თავგადასავალმა ასახა გმირის ინიციაციაციის მოდელი, რომელიც ითვალისწინებს მის რიტუალურ სიკვდილს და ახალ სტატუსში შობას. მოვუსმინოთ თავად მას:

იმ ფაქტმა, რომ ტრადიციული გმირის ცხოვრება შეიძლება მნიშვნელოვანი რაოდენობის ეპიზოდებად დაიყოს – მე ოცდაორი გამოვყავი, თუმცა მეტიც შეიძლებოდა გამოსულიყო – დამარწმუნა, რომ ტრადიციული გმირის ამბავი არ არის რეალური პიროვნების ცხოვრების აღმსახველი ეპიზოდები, არამედ წარმოადგენენ რიტუალურ ეპიზოდებს რიტუალური პერსონის სარბიელზე. მაგრამ აქედან ვერ დავასკვნით, რომ ჩვენ მიერ დამოწმებული გმირები რეალურად არ არსებობდნენ. მაგრამ ვფიქრობ, თუ ისინი რეალურად არსებობდნენ, მათი ქმედებანი ძირითადად რიტუალური ხსიათისა იყო ან, სხვანაირად, მათი ამბავი ისე იქნა შეცვლილი, რომ უნივერსალურ ტიპს მისადაგებოდა [რეგლანი 1934:220].

რა თქმა უნდა, დავძენთ ჩვენ, რომ თამარის ძის ლაშა-გიორგის რეალურად არსებობაში ეჭვს ვერავინ შეიტანს იმის საფუძველზე, რომ მისი პერსონა მითოლურ მოდელშია წარმოდგენილი.

„აზმათა“ მიხედვით, თამარი ქორწინების წინააღმდეგია: „მოწამე არს ჩვენდა ღმერთი აროდეს ყოფილა გული ჩემი მოწადინე ქმროსნობისა, არცა პირველ, არცა აწე...“ [ქართლის ცხოვრება 1959:47]. ეს იყო მისი ნება და ჩვენ, ამ ტექსტის დღევანდელ მკითხველებს, არა გვაქვს უფლება ეჭვი შევიტანოთ იმაში, რომ ეს სიტყვები „მოწამე არს ჩვენდა ღმერთი...“ ნამდვილად მისი ნების გამოხატულებაა. ამრიგად, „აზმანი“ გვიმხელს ეკსისტენციალურ ფაქტს მისი ცხოვრებიდან, რომელიც სრულ წინააღმდეგობაში მოდის დინასტიისა და სამეფოს ინტერესებთან. რა გამოდის? თამარს მეფობა კი სურს, მაგრამ ქმროსნობა – დინასტიის განგრძობის პირობა – არ სურს? გამეფებული თამარი იტოვებს უქორწინებლობის უფლებას, თითქოს ეს მისი, როგორც კერძო პირის, ნებაზე იყოს დამოკიდებული.

გარკვეული აზრით, თამარი თავისი ქალწულებით, სახარების ენით რომ ვთქვთ, იცავს ღვთის მეუფებას კეისრის მეუფებისგან; მეორე მხრივ, მას არ სურს, როგორც რომაელ ქალწულ ვესტალს, ბიოლოგიურ საწყისს ემორჩილებოდეს. იგი აჩვენებს, რომ პიროვნების სიწმინდე სახელმწიფოს ინტერესებზე მაღლა დგას.

ქალწული კოშკი

კოშკში ქალწულის გამომწყვდევა ცნობილი მოტივია, იგი მოწიფულობის ხანის გადასვლის რიტუალის ნაწილია. როცა გოგონები მოწიფულობის ასაკს მიაღწევენ, მათ განარიდებენ ოჯახს და ერთხანს იზოლაციაში ამყოფებენ. ჩვენს სიტყვიერებაში ამ რიტუალის გამოძახილია „ამირანიანში“ ყამარის და „ვეფხისტყაოსანში“ ნესტანის ყოფნა განცალკევებულ კოშკში. კოშკი ის ადგილია, სადაც ქალწულობას მიწვენილი გოგონა გადის ინიციაციის რიტუალს, ეზიარება სადიაცო საიდუმლოებებს, ისევე როგორც ვაჟები – ვაჟთა სახლში, რომელსაც ხან „ქოსს“ უწოდებენ, ხან „გველეშაპის მუცელს“, ხან „დედის საშოს“. არც „ვეფხისტყაოსანში“ და არც „ამირანიანში“ გამოცალკევება-გამომწყვდევა თავისი თავდაპირველი საზრისით არ არის გამოყენებული; „ამირანიანში“ ის თითქოს სასჯელია მამის ურჩობისთვის; მაგრამ ისიც ცხადია, რომ მას შენარჩუნებული აქვს გადასვლის რიტუალის ნიშანი: კოშკის დაპყრობა ამირანის მიერ, კოშკში მყოფის ქალის მოტაცება ორივეს – როგორც მომტაცებლის, ისე მოტაცებულის – მოწიფულობაზე მეტყველებს. ნესტანის ხილვამ კოშკში ცნობა წაუღო ტარიელს, იმდენად სახეცვლილი იყო გოგონა მას შემდეგ, რაც ტარიელს განაშორეს. ხოლო თამარი, როგორც ქვემოთ მოყვანილ ტექსტებში დავინახავთ, კოშკიდან თავდაღწევის შემდეგ ქრისტიანად ინათლება ანუ მის ცხოვრებაში გარდატეხის უამრავი დეგება. ამასთანავე, ინიციაციის შემდეგ ქალწული კოსმოსის მპყრობელის სტატუსში მალღდება (იხ. ქვემოთ).

ერთი ტიპის მითოსებში კოშკში ქალწულის გამომწყვდევის ერთადერთი საზრისი ის არის, რომ ასული ქალწულადვე დარჩეს, რომ მისგან არ დაიბადოს ბავშვი, რომელიც, წინასწარმეტყველების თანახმად, თავის პაპას მოკლავს და თავად გამეფდება. ქვემოთ მოყვანილ ტექსტში კი დამწყვდევის მითოლოგმა ქორწინების უნდომელი ასულის სასჯელად არის გამოყენებული.

„აკაკის კრებულში“ ასეთი თქმულებაა დაბეჭდილი:

თამარ დედოფალი თათრის ხელმწიფის ძალზე ლამაზი ასული ყოფილა. რაკი გათხოვების წინაღმდეგი იყო, მამას მიუვალ კოშკში გამოუმწყვდევია სატანჯველად. თამარი შევედრებია ღმერთს, ოღონდ აქედან დამიხსენი და ქრისტიანად მოვინათლებიო. ღმერთმაც საშუალება მისცა თამარს, გამოფრენილიყო კოშკიდან და ბრუტსაბძელას მთაზე დაფრენილიყო. ინატრა სასახლე და საყდარი, რომლებიც ღვთის ნებით აშენდნენ. ღვთის ნებითვე თამარმა ცისკრის ვარსკვლავი შეიპყრო და სასახლის მეშვიდე ოთახში გამოამწყვდია, რათა ცაზე აღარ გამოჩენილიყო [აკაკის კრებული 1898].

„თათარი“ აქ წარმართის, ანუ ქრისტიანობამდელი რელიგიის აღმსარებელს ნიშნავს. ამ ხალხური ტექსტის თანახმად, თამარი პირველი ქრისტიანი მეფეა. ტყვეობიდან თავდაღწეული და ქრისტეს რჯულზე მოქცეული თამარი მარადიული გაზაფხულის დედოფალი ხდება: მისი სიქალწულე იმარჯვებს – მარადიულ გაზაფხულად გარდაიქმნება. მარადიული გაზაფხული მისი სიქალწულის ჯილღოა. სასჯელი პროვიდენციის ხელში სასიკეთოდ წარიმართა.

გადმოცემით, თამარის ქალწულობის ხანაში მის ირგვლივ სამოთხის პირობებია – მას ლევიტაციის უნარი აქვს: ლოცვის დროს ერთი ადლით მაღლა იწევს და ჰაერში დგას. თამარის ლოცვანს ან სამოსელს მზის სხივი იჭერს, ყველაფერი, მასთან დაკავშირებული, ჰაეროვანია. მას სურს მარადიულად გაგრძელდეს ეს ყოფა, რისი ოპტიმალური გარანტიაც გარესამყაროსგან იზოლაცია იქნებოდა. მაგრამ მისი ასეთი ყოფა რეალობასთან წინააღმდეგობაში მოდის: თამარი და გარესამყარო, მისი ქვეყანა, განსხვავებულ დროში არსებობენ. თამარისთვის დრო შერეებულა, დანარჩენთათვის კი სინამდვილე თანამიმდევრული დროული მონაკვეთებისგან შედგება... არც ისტორიულ და არც მითოსურ თამარს ქორწინება, როგორც სიქალწულის დასასრული, არ სურს, ეს კი ეწინააღმდეგება სამეფო წესრიგს. ქვეყნისთვის მემკვიდრეა საჭირო, რასაც სიქალწულე უნდა შეეწიროს. თამარის უქორწინობის ისტორიულ დოკუმენტურ ცნობას ზეპირსიტყვიერებაში ადეკვატური და, ამავე დროს, თავისებური გამოძახილი აქვს. ხალხურ ნარატივში სიქალწულის დაკარგვას გადაგდებული ბავშვის უნივერსალური მითოლოგემა უკავშირდება და, ამრიგად, თქმულება ერთიანობაში უნიკალურ სახეს იღებს.

ხალხურ ნარატივში თამარი ეწინააღმდეგება დიდებულთა დაჟინებულ მოთხოვნას, თუმცა ქორწინება, როგორც ისტორიულ დოკუმენტში, ისე აქაც, თავისი შედეგით – მემკვიდრის შობითურთ – გარდაუვალია. ამ კუთხით თქმულება ორ ვარიანტს იძლევა.

I. მემკვიდრე ხორციელისგან ჩაისახება (თითქმის ძალადობით): თამარს ღამით ჩუმად შეუგზავნიან ზანგს. „თამარს იმ ღამეს ღრმად ეძინა და არა გაუგია რა...“ [სიხარულიძე 1961:№43]; დამთვრალს ღამით ტახტის მემკვიდრის მოსურნე დიდებულები ვიღაც ჭაბუკს მიუგზავნიან [სიხარულიძე 1961:№43-დ; ასევე №43-ზ). როგორც ბარად ჩამოსული თამარი ველარ ადის ბრუტსაბძელაზე, ასევე დაფეხმძიმებული თამარი კარგავს ლევიტაციის, როგორც სიწმინდის გამოხატულების, უნარს.

II. მემკვიდრე, მისდა უნებურად, სულიერი ძალისგან ჩაისახება: ა) უცხო ბერი თამარს ეტრადიდან აკითხებს ფსალმუნის სიტყვებს ნაყოფიერ და უნაყოფო ხეზე; ძილში გამოეცხადება: მიდგომილ ხარ შენი ერის სულის მობერვით. ამიტომაც შვილის გაჩენით ქალწულობა არ წაგერთმევა [სიხარულიძე 1961:№43-გ]; ბ) მემკვიდრე „მზის სხივისგან“ ჩაისახება [სიხარულიძე 1961:№43-ბ]. და ეს უკანასკნელი ვარიანტი პროდუქტულია, მისგან ახალი მითოსი იშვება.

ძალადობით ჩასახვაზე (№43, №43-დ, №43-ზ) არაფერს ვამბობთ – იგი მითოსურს არაფერს შეიცავს. ზანგი, როგორც სრულიად უცხო სუტირებული გამოხატულება, სიმთვრალე და დიდებულთაგან შეგზავნილი ვიღაც ჭაბუკი, ვფიქრობ, „აზმანში“ აღწერილი თამარის პირველი გათხოვების უსიამოვნო ვითარებას უნდა ასახავდეს.

მეორე ტიპის ვარიანტებში მუცლადღება სასწაულებრივი და, ამასთანავე, თამარის ნებისგან დამოუკიდებელი მოვლენაა: ა) შვილის გაჩენის შემდეგ ქალწულობის შენარჩუნება უბიწოდ ჩასახების გამოძახილია, რაც ენმიანება თამარს

რის მატრიანისეულ ეპითეტს: „ტაბაკმელისა ბეთლემემყოფელი“. ფსალმუნი, „ერის სული“ და, საზოგადოდ, თქმულების სიტყვიერი თუ კონცეპტუალური ქსოვილი არ მეტყველებს ამ ტექსტის ხალხურ წარმოშობაზე, თუმცა ამის გამო მას მთლიანად ვერ მოვწყვეტთ ხალხურ ტრადიციას, რომლის ექო მასში მაინც იგრძნობა. „უცნაური ძალა“, „ღვთის ბრძანება“ და „მზის სხივი“, როგორც გენიტორული ძალა, ასევე მიუთითებს მემკვიდრის ზეგარდამო წარმოშობასა და მისი შობის პროვიდენციალურობაზე. „ერის სულმა“, როგორც ერის მფარველმა ანგელოზმა, თავად იზრუნა ტახტის მემკვიდრეზე. აქ, შესაძლებელია, ამოვიკითხოთ საკრალური ქორწინების მოდელი: თამარი, როგორც ხორციელი მბრძანებელი, ეულდება თავისი საუფლო ქვეყნის ღვთაებას, რომელიც მზის სხივის სახით ეცხადება მას.

თამარის მითოსი ვარიანტების გათვალისწინებით ამგვარ სახეს იღებს:

თამარს შვილი არ უნდოდა. მაგრამ მისდა უნებურად მზის სხივისგან დაორსულდა. როგორც კი თამარი ფეხმძიმე შეიქნა, მან დაკარგა ლევიტაციის უნარი და აღარც მზის სხივი იჭერდა მის სამოსელს. სირცხვილის გამო თამარი ჩაიკეტა და საიდუმლოება გამდელს გაანდო. ბავშვი რომ დაიბადა, თამარის ბრძანებით გამდელმავე ბავშვი უსიერ ტყეში წაიყვანა და იქ დატოვა. ბავშვს ირემი მოეპატრონა, ძუძუ აწოვა, გამოზარდა. გამოხდა ხანი და სანადიროში თამარის მონადირეები წააწყდნენ ირემს, რომელსაც ბავშვი ჰყავდა მუცელზე ამოკრული. შეატყობინეს თამარს. თამარი მიხვდა ბავშვის ვინაობას და ბრძანა, სასახლეში მოეყვანათ. ეს იყო ლაშა-გიორგი. თქმულება დასძენს, მას აქეთ ბაგრატიონები ირმის ხორცს არ ჭამენო [სინარულიძე 1961:43-ბ].

განვიხილოთ მსოფლიო ფოლკლორსა და მითოლოგიაში ფართოდ გავრცელებული გადაადებული ბავშვის მითოლოგემა. გადაადებული, როგორც წესი, მცირე გამონაკლისის გარდა, უფლისწულები ანუ ტახტის კანონიერი პრეტენდენტები არიან. არსებობს ფორმალურად თითქოს ერთი და იგივე, მაგრამ ერთმანეთისგან მოტივაციით განსხვავებული ნარატივის ორი ჯგუფი.

I. ა) რომაული თქმულებით, ამულიუსმა ქვეყნიდან განდევნა თავისი ძმა ალბა ლონგას მეფე ნუმიტორი, დახოცა ტახტის მემკვიდრეები, ხოლო ასული რეა სილვია კერიის ქალღმერთის, ვესტას (Vesta) ქალწულად განაწესა, რათა ტახტის კანონიერი მემკვიდრის ყოველგვარი იმედი აღკვეთილიყო. მაგრამ ქალწულ რეა სილვიას მარსისგან, ომის ღმერთისგან, ტყუპები ჩაესახა. ამულიუსმა ვესტალი ქალი (vestalis), რომელმაც ქალწულობის აღთქმა დაარღვია, წესისამებრ, დილეგში ჩააგდო, ხოლო ახლადშობილი კალათაში ჩასხა და ადიდებულ მდინარე ტიბერისს გაატანა. კალათა ლეღვის ხის ფესვს გამოედო და გაჩერდა. ბავშვების ტირილის ხმაზე ლეკვებიანი ძუ მგელი მოვიდა და ძუძუს წოვება დაუწყო მათ. როცა რძე გამოეღია, კოდალამ დაასრულა მათი გამოკვება (მგელი და კოდალა მარსის წმინდა ცხოველები არიან). ფაუსტულუსმა, ამულიუსის მწყემსთა უფროსმა, იპოვა ბავშვები და აღსაზრდელად თავის ცოლს მიჰგვარა. როცა რომულუსი და რემუსი გაიზარდნენ და მომძლავრდნენ, პაპის შური იძიეს: ამულიუსი ტახტი-

დან ჩამოაგდეს და მოკლეს, მოხუცი ნუმიტორი ალბა ლონგას ტახტზე დააბრუნეს, თავად კი ახალი ქალაქი – რომი დააარსეს.

ბ) ელინური თქმულებით, აკრისიოსს, არგოსის მეფეს, უწინასწარმეტყველეს, რომ საკუთარი შვილიშვილი მოუსწრაფავდა სიცოცხლეს. ამიტომაც მეფემ თავისი ერთადერთი ასული დანაე ციხე-კოშკში გამოკეტა, რომ მამაკაცს ვერ შეძლებოდა მასთან მიკარება. მაგრამ დანაეს ოქროს წვიმის სახით ზევსი გამოეცხადება და ასე ჩაესახება მას ვაჟი – პერსევსი. მეფე დედა-შვილს კიდობანში ჩასხამს და ზღვას გაატანს. პერსევსი უცხო ქვეყნად გაიზრდება და მრავალი განსაცდელის შემდეგ არგოსში დაბრუნდება. დაბრუნებულს უცაბედად, პროვიდენციის ძლით, შემოაკვდება თავისი პაპა აკრისიოსი, და მის ნაცვლად არგოსში გამეფდება (აპოლოლორი 1972:II. 4:1-5).

გ) ჰეროდოტეს გადმოცემით, მიდიის მეფე ასტიავს სიზმრის ამხსნელებმა უწინასწარმეტყველეს, რომ მას საკუთარი ასულის, მანდანას, ვაჟი ტახტს წაართმევდა. მეფე ბავშვის მოკვლას ბრძანებს, მაგრამ ის, ვის ხელშიც სასიკვდილოდ განწირული ბავშვი მოხვდება, დაინდობს მას და აღზრდის. იმ სოფელში, სადაც ის იზრდება, ბავშვები მეფობანას თამაშის დროს მას მეფედ აირჩევენ იმის პროვიდენციულ ნიშნად, რომ ის ნამდვილ მეფობას მიაღწევს. ასეც მოხდა: დიდებულებმა ასტიავი ტახტიდან ჩამოაგდეს და კიროსი (ასე ერქვა გადარჩენილს) გაამეფეს, რითაც საბოლოოდ გამართლდა წინასწარმეტყველება (Herod. I.107-128).

შენიშვნა. წარმოდგენილია ჰეროდოტეს „ისტორია“ უცნობი ყოფილიყო ქსენოფონტისთვის, რომელიც თავის „კიროპედიამში“ („კიროსის აღზრდა“) კიროსისა და მისი პაპის, ასტიავის, ურთიერთობას სრულიად განსხვავებულად გადმოსცემს. იგი არ იცნობს კიროსს, როგორც გადაგდებულ ბავშვს, თუმცა არც ისტორიულ რეალობას ცნობს. მისი გადმოცემით, კიროსი მიდიის ტახტს ასტიავს კი არ წაართმევს, როგორც რეალურად მოხდა, არამედ ასტიავის ძის, ავტორის მიერ მოგონილი ქიაქსარის ასულისგან მზითვად მიიღებს მიდიის სამეფოს [ქსენოფონტი 1976:205; VIII,V].

დ) თებეს მეფეს ლაიოსს უწინასწარმეტყველეს, რომ მისი ნაშიერი მოკლავდა მას და მის მაგივრად გამეფდებოდა. დასაღუპად გადაგდებული ბავშვი მწყემსმა შეიბრალა და, მისი წყალობით კორინთოს მეფის ოჯახში მოხვდა. საბოლოოდ, მაინც ანდება წინასწარმეტყველება: თებესკენ მიმავალ გზაზე ოიდიპოსს შემოაკვდება მისთვის უცნობი მოხუცი, რომელიც მისი მამა, ლაიოსი, აღმოჩნდება. ოიდიპოსი თებეს სფინქსისგან იხსნის და მეფე ხდება.

ამ ჯგუფის ნარატივებში ბავშვის გადაგდების მოტივი ხელისუფლების დაკარგვის შიშია. ეს ქვემოდელი კოსმიურ მასშტაბში ბერძნულ თეოგონიაში პოულობს არქეტიპს. კრონოსის ნაშიერი ზევსი თუ გადაგდებული არა, გადამალულია იმის შიშით, რომ მამა-კრონოსი ჩაყლაპავს მას, როგორც მის პოტენციურ მკვლელს. სწრაფვა მარადიული ძალაუფლებისკენ (resp. მამობისკენ) ან ძალაუფლების გამარადისებისკენ ამოძრავებს ურანოსს, კრონოსს და, ბოლოს ზევსსაც,

რომელმაც მიაღწია ამას – მისი ხელმწიფება კოსმოსითურთ, რომელიც მასთან ერთად შეიქმნა, გამარადისებულია.

II. ა) შუამდინარეთში პირველი იმპერიის მეფე სარგონზე (აქად. *შარუქენუ*) ამგვარი თქმულება არსებობს აქადურ ენაზე (მომყავს ავთენტური ტექსტი, როგორც ჩვენი ნარატივის უძველესი, დღესდღეობით პირველი წერილობითი დასტურება):

მე ვარ შარუქენუ, მეფე ძლიერი, მეფე აქადისა. დედაჩემი ღვთისმხვეალი იყო, მამა არ ვუწყვი. ძმა მამაჩემისა მთიანეთში სახლობდა. ხოლო ქალაქი ჩემი აზუფირანი ეფვრატის ნაპირზეა გაშენებული. მუცლადმილო დედამ, ღვთისმხვეალმა, იდუმალ მშობა. ლერწმის კილობანში ჩამსვა, კარი ფისით ამომიქოლა, მდინარეს მიმცა, წყალმა არ დამფარა. წამილო მდინარემ. აქისთან, მერწყულთან, მიმიყვანა. აქიმ, მერწყულმა, სარწყულით ამომიყვანა. აქიმ, მერწყულმა, შვილად ამიყვანა. აქიმ, მერწყულმა, თავის მებალედ დამადგინა. ოდეს მებალედ ვიყავ, იშთარნა შემიყვარა. ორმოცდათხუთმეტი წელი მეფობას ვიქმოდინ...

შენიშვნა. ღვთისმხვეალი, აშურულ ტექსტში *énitum* – ქალქურუმი, მდედრ. სქ. სიტყვისა *énium* ბატონი, უფალი, ქურუმის ზოგადი სახელწოდება. *Énitum*-ს შუმერული შესატყვისისა *nin-dingir-ra* – ღვთის ქალბატონი. ამ რანგის ღვთისმხვეალს, როგორც ჩანს, აღთქმით ევალეობდა სიქალწულის დაცვა, როგორც რომაელ ვესტალებს. ამიტომ არის ნათქვამი „იდუმალ მშობა;“ რაც უთუოდ უკანონოდ, აკრძალულად შობას უნდა ნიშნავდეს.

ბ) „მახაბჰარატას“ მესამე წიგნი, „ტყის წიგნი“ (არანდაკაპარვა), მოგვითხრობს, რომ ქალწულმა კუნტიმ, მზის ღმერთისგან, სურისაგან, შვა გმირი კარნა და ქალწულადვე დარჩა. მზის ძეს ოქროს ჯაჭვის პერანგი და ძვირფასი საყურეები გამოჰყვა. მიუხედავად ამისა, ასულმა შიშით და სირცხვილით მშობლებს დაუმალა როგორც მუცლადლება, ისე შობა ბავშვისა. ახლადშობილი მოახლის დახმარებით გასანთლულ კალათში ჩასვა და მდინარე აშვანადის ტალღებს გაატანა. ბავშვი დიდებული გვარის უშვილო ცოლ-ქმარმა იპოვა და, მიხვდნენ რა მის ღვთიურ წარმოშობას, მეფურად აღზარდეს. კარნა, ასე ერქვა მას, აღარ დაბრუნებულა იქ, საიდანაც გადააგდეს. გავრცელებული მოდელის საწინააღმდეგოდ, გაზრდილი კარნა ვერ თმობს დედობილ-მამობილს, არ აღიარებს დედად კუნტის, რომელმაც წყალს გაატანა იგი, რა მიზეზითაც სამკვდრო-სასიცოცხლოდ გადაემტერება პანდავებს, დედულეთის საგვარეულოს, არადა აგდებს რა გვირგვინს, რომელიც პირმშობით მას ეკუთვნის... [მახაბჰარატა 1987:580-586].

გ) ამირანი ქალღმერთისგან დაიბადა; აკვნითურთ მისი გადგმა „იამანის წყაროზე“ სემანტიკურად გადაგდების იგივე აქტი უნდა იყოს, რომელიც ზემოთ მოყვანილ სიუჟეტებს აერთიანებს. ეს ეპიზოდი „ამირანიანის“ თითქმის ყველა ჩანაწერში ფიგურირებს როგორც გარდამტეხი, კვანძის შემკვრელი სვლა-ქმედება. თუმცა მას გაუფანტავი ბუნდოვანება ახლავს. უცნობია, ვინ გადაა აკვანი წყაროზე და, რა მოტივით? ამირანიც, მსგავსად სარგონისა, ობოლია და ეს არის მისი მომავალი აღზევების საწინდარი. ამირანის „გაობლების“ ანუ გადაგდების მოტივი

არც ერთ ჩანაწერში არტიკულირებული არ არის და ჩვენ მხოლოდ ვვარაუდობთ, რომ ამირანის დედა – მზეთუნახავი, მსგავსად ინდოელი კუნტისა, სირცხვილის ასაცილებლად დააგდებს ნაშიერს ბედის ანაბარა „იამანის წყაროზე“, რომელიც მდინარის სუბსტიტუტად უნდა ვივარაუდოთ.

ამ სიუჟეტებში ბავშვის გადამგდებს ხელისუფლების დაკარგვის შიში არ ამოძრავებს. ნარატივს არც რაიმე წინასწარმეტყველება უძღვის წინ. სარგონისა და ამირანის შემთხვევაში გადაგდების მოტივი არ ჩანს, მაგრამ იგი უნდა არსებობდეს ლატენტურად. სარგონის დედამ, როგორც ღვთისმხვეალმა, რომულუს-რემუსის დედის, რეა სილვიას ვესტალობა უნდა გაგვახსენოს და გვავარაუდებინოს, რომ შუამდინარელმა ღვთისმხვეალმა ბავშვი, როგორც აკრძალული ნაყოფი, დაფარვის მიზნით გაატანა წყალს. ორივე შემთხვევაში ირღვევა სიქალწულის აღთქმა: ოლონდ ვესტალ რეა სილვიას ბავშვი, გარდა იმისა, რომ აკრძალული ნაყოფია, ტანტის მეტოქეც არის. აქ ვხედავთ გადაგდების ორმაგ მოტივს. რომაულ ვესტალობას, რომელიც რომის საკრალური ყოფის რეალური ფაქტია, ჩვენი ვარაუდით, შეესატყვისება მზეთუნახავობის, როგორც სიქალწულის, ბადალი სტატუსი (იხ. ქვემოთ).

შენიშვნა. მართალია, ბიბლიური მოსე, ებრაელთა წინამძღვარი, არ არის უკანონოდ შობილი, მაგრამ მას მალავენ, რადგან ის ეგვიპტის, სადაც ის დაიბადა, კანონის დარღვევით არის გადარჩენილი. გავიხსენოთ ფარაონის ბრძანება ყოველი ახლადშობილი ვაჟის მოკვდინების შესახებ (გამ. 1:15-16). როგორც სარგონი გაატანეს ეფრატის ტალღებს, რომულუს-რემუსი – ტიბერისს, ასევე მოსე მიანდეს ეგვიპტის მდინარეს, ნილოსს. სარგონი იშთარის მეზალემ იხსნა და იშთარის ბაღში მეზალედ აღზარდა, რაც მისი მეფობის პრელუდია იყო. ასევე მოსე ფარაონის ასულმა არა მხოლოდ იხსნა, არამედ იშვილა, რის ძალითაც იგი ფარაონობის პრეტენდენტი გახდა. ისიც, როგორც ობოლი, მოშორებულია მშობლის კერას და უცხოობაში ფარაონის კარზე იზრდება. ბოლოს, კი უბრუნდება თავის ხალხს, რომელმაც წყალს გაატანა იგი, და სამკვდრო-სასიცოცხლოდ უპირისპირდება ფარაონს, ჩვილ ასაკში მისი დაღუპვის მოსურნეს, და ამარცხებს (თუმცა განსხვავებით ტრადიციული მოდელისა, მოსე არა ეგვიპტის, სადაც გაიზარდა, არმედ თავისი გაუცხოებული ხალხის წინამძღოლი ხდება).

კვლავ რომ მივუბრუნდეთ ნარატივების პირველ ჯგუფს. პროპი ფიქრობს, რომ მეფეს სასიძოს შიში აქვს, რომელიც – უცხო მხრიდან მოსული – მოკლავს მას და დაეპატრონება ტანტს [პროპი 1976:266]. მაგრამ სიძის ამბავი, როგორც კერძო შემთხვევა, შესაძლოა, ცალკე მოდელად გამოიყოს. სიძე-სიმამრის კოლიზიაზე, ურთიერთუნდობლობაზეა დამყარებული თურქულ-ალთაური მოდემის ხალხთა შესაბამისი სიუჟეტები [კოგუთე 1935; კოგუთე 1980]. საფრთხე კი ჩვენს ნარატივში ასულის ვაჟისგან არის მოსალოდნელი, რომლის მამას, მეფეს, ვაჟი მემკვიდრე არ ჰყავს, მაგრამ ჰყავს „მართ ოდენ მარტოდ ასული“. აქ ვხედავთ როსტევანის კომპლექსს, რომელიც პოემაში დაძლეულია, რადგან აქ ავი განგება არ მოქმედებს. „ვეფხისტყაოსნის“ არაბეთში ჩვენი ნარატივის აგებისთვის ყველა პირობაა მოცემული: ხანშიშესული მეფისა და მისი ასულის არსებობა ქმნის წინას-

წარმეტყველების შესაძლებლობას, რომ ასუღისგან დაბადებული ვაჟი შეუქმნის ხიფათს არა მხოლოდ პაპის ტახტს, არამედ მის სიცოცხლესაც. სიუჟეტის ამგვარი განვითარება რომ გამოირიცხოს, ასული თავად მამა-მეფემ უნდა აიყვანოს ტახტზე. და პოემაში ასეც ხდება. რაც შეეხება სასიძოს, პოემის პირველივე სტროფები გვაუწყებს მის არსებობას: „გულსა მისსა მიჯნურობა მისი ჰქონდა დამალულად“ – იმ მოლოდინით, რომ დაფარული მიჯნურობა, როცა იქნება, გამჟღავნდება და ქორწილით დაგვირგვინდება. ტრადიციული ფილკლორული მოდელის (ფსევდოზღაპრული დასაწყისით „იყო არაბეთს...“) საწინააღმდეგოდ სასიძოს (ავთანდილის) ფარული არსებობა არაფრით ემუქრება არაბეთის ტახტს: საფრთხე მოხსნიღია სუზერენსა და ვასალს შორის მამაშვილური დამოკიდებულებით. სასიძო შებრდიღია არაბეთის რეალობას, იგი, ასე ვთქვათ, „შინაგანი“ (ადგილობრივი) კადრია; და კვლავ ფოლკლორული (და, თუნდაც ყოფითი) ტრადიციის საწინააღმდეგოდ აღზრდიღის გამარჯვება ნადირობაში მეფის სიხარულით გვირგვინდება.

მემკვიდრის, როგორც აქტუალური ხელმწიფისთვის საფრთხის მატარებლის, გააზრება, ანუ, განზოგადებულად რომ ვთქვათ, ოიდიპოს-რომულუსის კომპლექსი, სპეციფიკურია, იგი ფსიქოლოგიით ვერ აიხსნება. დიღია ამპლიტუდა ზულუს ზღაპრულ ბელადსა და უგარიტული მითოლოგიური ეპოსის მეფეს შორის; ზულუს ბელადი ახალშობილ ვაჟებს ახოცინებს იმის შიშით, რომ გაიზრდებიან და ძალაუფლებას წართმევენ (<http://www.rodon.org/other/snz.htm>, 29.10.2015). მეფე დანიილუ კი მარადღე ლოცვებითა და მსხვერპლშეწირვებით ეხვეწება ღმერთებს შვიღიერებას [შიფმანი 1993:189]. ამ უკანასკნელის წრეშია შუმერული ქალაქის ქიშის მითოსური მეფე ეთანა, რომელიც შვიღიერების ბალახის მოსაპოვებლად არწივის ფრთებზე ცად ამალღდა (აღარ ვღაპარაკობ აბრაამზე, რომღის მოლოდინი უსაზღვროა).

ვნახოთ, როგორ გამოიყურება მთღიანობაში თამარისა და მისი „უკანონოდ“ შობიღი და გადაღდებული ვაჟის ამბავი.

თამარის ტახტს საფრთხე არ ემუქრება მემკვიდრისგან, რომელიც მისი წიღლიდან უნდა გამოვიღდეს. მას, როგორც მარადიულ ქალწულს, მემკვიდრის დაბადების არც სურვიღი აქვს და, მით უმეტეს, არც მოლოდინი. საფრთხე, რომელიც მას ემუქრება, სხვა რიღის არის. მუქარას მისი ნაშიერი არა იმ აზრით წარმოადგენს, რომ ის ძალადობით ჩაიღდებს ხელში მეფობას, არამედ მისი ოღენ ჩასახვის ფაქტია არასასურვეღი, როგორც ისეთი რეალობა, რომელიც წერტიღს უსვამს მის სიქალწულეს და, შესაბამისად, მის სამოთხისეულ გარემოს. ამიტომაც მას არ სურს არსებობღდეს მემკვიდრე. აქ არის ტიპოლოგიური პარალელიზმი: ისევე, როგორც, თუ დავუკვირდებით პირვეღი ჯგუფის (I-ა,ბ,გ) ნარატივებს, პაპა-მეფეს არ სურს მემკვიდრე; მას სურს მარადიულად გაგრძელღდეს მისი მეფობა, მარადიული მეფობის გარანტია კი სწორედ მემკვიდრის არარსებობაა. მემკვიდრე მისი, როგორც მეფის, სიკვდიღია, მას კი მარადიული მეფობის სურვიღი აქვს. მემკვიდრეს დროული მომენტი შემოაქვს რეალობაში; დრო, რომელიც მემკვიდრეს მოაქვს, პაპის მარადიუღობას აუქმებს, რაც მისი სიკვდიღის ბაღალია.

თამარისა და „მახაბჰარატას“ ქალწული კუნტის მითოსში ბავშვის გადაგდების მიზეზი ქალწულობის დაკარგვით გამოწვეული სირცხვილია. ბავშვის გადაგდები აქ თავად დედაა, რომელსაც არ სურს დედობა. არ არის შიში იმისა, რომ ნაშიერი აქტუალურ მეფეს, ჩვენი ნარატივის შემთხვევაში – თამარს, „მახაბჰარატაში“ – კუნტიბხოჯას, მეფეს, ქალწული კუნტის მამას, დაემუქრება. კუნტიბხოჯა არ არის ელინთა აკრისიოსი, რომელიც თავისი ასული ნაშიერისგან მკვლელს და მეფობის მიმტაცებელს მოელის. არც ელინური ავი გარდაუვალი განგებაა მათ თავზე დამოკლეს მახვილივით. ინდურ ეპოსში კორპორირებულ ნარატივს ელინურისგან განსხვავებული განვითარება აქვს, რაც მას თამარის მითოსთან ანათესავებს. ორივეს – თამარს და კუნტის – ბავშვი მზისგან ჩაესახებათ; განსხვავება მხოლოდ ის არის, რომ თამარს უნებურად, კუნტის კი – მისივე ნებით, თუმცა მას მრავალგზის უხდება მზის ღმერთთან შეუღლებაზე უარის თქმა. მას არ უღირს სიქალწულის დაკარგვის სანაცვლოდ მზისდარი ვაჟის ყოლა.

მეფის ასული კუნტი, სხვა სახელით – პრიტჰა – მადლიერი ბრაჰმანისგან, რომელსაც იგი დაუზარებლად ემსახურებოდა მთელი წლის განმავლობაში, საჩუქრად იღებს შელოცვის ტექსტს (მანტრას), რომლის წყალობითაც მას შეეძლება ნებისმიერი ღმერთის მოწვევა. და, აი, ერთხელ ქალწულმა ნაბოძები შელოცვის გამოცდა მოისურვა და, წაიკითხა თუ არა შელოცვა, მას გამოეცხადა მთელი თავისი ბრწყინვალეობით მზის ღმერთი სურია, მზადმყოფი მისი ნებისმიერი სურვილის აღსასრულებლად. მაგრამ ქალწულის პასუხი იყო: „გაბრუნდი, მეუფევე, საიდანაც მოხვედი. მე მხოლოდ ცნობისმოყვარეობის გამო მოგიხმე. მაპატიე...“ სურია კი პასუხად უცნობიერებს მას მისსავე დაფარულ გულისწადილს, რომ მისგან შეეძინოს მისი დარი ვაჟი, იმგვარადვე შემოსილი, როგორც თავად მზის ღმერთია (ოქროს ჯაჭვისპერანგით და ძვირფასი სამშვენიესებით). მეფის ასული კი კვლავ უარით პასუხობს: „გაბრუნდი, სხივოსანო მეუფევე, შენს სასახლეში. შენი განზრახვა ცოდვიანია, რადგან მე ქალწული ვარ“. მოახსენებს, რომ მხოლოდ დედ-მამა და მისი მოძღვარი არიან მისი სხეულის მბრძანებლები, რომ ის არ დაარღვევს დჰარმას, რომლის შენახვაც ევალება ამქვეყნად მდებარეობის; და თუ დაარღვევს დჰარმის კანონს, მისი გამოსიობით დაიღუპება მთელი მისი საგვარეულოს დიდება. „მაგრამ თუ, განაგრძობს კუნტი, დჰარმა შენი განზრახვის აღსრულებაა, მზად ვარ დაგთანხმდე, მშობლების უჩუმიად. ოღონდ ქალწულადვე დავრჩე შენთან შეუღლების შემდეგ... და თუ შენგან ვაჟი შემეძინება, ისიც შენსავით იყოს შემოსილი ოქროს პერანგით და სამშვენიესებით, შენსავით უძლეველი იყოს“ [მახაბჰარატა 1987:578-583]. და თუმცა, კუნტის თუ პრიტჰას სიქალწულე არ დაუკარგავს, იგი მაინც მალავდა ყველასგან თავის ფეხმძიმობას და მშობიარობის შემდეგ ახლადშობილიც, როგორც ჩვენს ნარატივებშია, წყალს გაატანა და, ნარატივებისვე ტრადიციით, ბავშვი დიდებულის ოჯახში მოხვდა, სადაც მეფურად აღზარდეს.

„მახაბჰარატას“ ანალოგიურად, თუ ერთ ჩანაწერში თამარის ვაჟი „მზის სხივისგან“ ჩაისახება [სინარულიძე 1961:№43-ბ], სხვა ჩანაწერის მიხედვით, თამარს უცხო ბერი ეტრადიდან აკითხებს ფსალმუნის სიტყვებს ნაყოფიერ და უნაყოფო

ხეზე, რის შედეგადაც ძილში ფრთოსანი ვარსკვლავი გამოუცხადებს: მიდგომილ ხარ შენი ერის სულის მობერვით, ამიტომაც შვილის გაჩენით ქალწულობა არ წაგერთმევა [სიხარულიძე 1961:№43-გ]. ამ დამთხვევებს ინდურ ნარატივთან (შელოცვა/ფსალმუნი, მზე, სიქალწულის შენარჩუნება) ლიტერატურულ გავლენას ვერ მივაწერთ, ვერც ფოლკლორულს, ხალხური გზებით ინდურ-ქართული ურთიერთობის არარსებობის გამო, აქ მხოლოდ ტიპოლოგიური მსგავსება შეგვიძლია აღვნიშნოთ და ეს უფრო მნიშვნელოვანია ჩვენი თემისთვის. ეს სამმაგი დამთხვევა ამ მოტივების უნივერსალობას მოწმობს. ამ ორ ნარატივს შორის ერთადერთი განსხვავება ის არის, რომ მზის ძეს – ლაშას, რომლის სახელში მზის წილი ჩანს, მზისსავე ცხოველი, ირემი აწოვებს ძუძუს. სხვა ნიშნებს თქმულება არ ასახელებს, მაგრამ სხვა წყაროდან ვიცით საკრალური ნიშნების არსებობა ბაგრატიონ მეფეთა სხეულზე (იხ. ქვემოთ).

შენიშვნა. მიუხედავად იმისა, რომ *პართჰა*, ისევე, როგორც თამარი, მშობიარობის შემდეგ ინარჩუნებენ სიქალწულეს, ისინი მაინც პასუხისმგებლობას გრძნობენ *დჰარმის* წინაშე თუნდაც უნებლიედ ჩადენილი ცოდვის გამო, რისთვისაც უარს ამბობენ ნაშეიერზე. ასევე პასუხს აგებს ოიდიპოსი ბედისწერის აუცილებლობით ჩადენილი ცოდვის გამო.

მზისგან ჩასახული და ტყეში დაგდებული თამარის მემკვიდრე ირმის გამოკვებილია. ირმის ძუძუნაწოვობა ერთ-ერთი უნივერსალიაა, რომელიც წერილობით პირველად შუმერულ მწერლობაში დასტურდება. ნახსენები შუმერელი ენმერქარი, ძე მესქიაგაშერისა [იაკობსენი 1939:86], არის ამავე დროს მზის ძე და მთიანეთის ტყეში „ჭეშმარიტი ფურის გამოკვებილი“ [კიკნაძე 2009:97,101]. ოღონდ ჩვენ არ ვიცით, როგორ მოხვდა იგი მთიანეთში – გადაადგდეს, თუ ეს ირმისძუძუნაწოვობა უბრალოდ მისი მეფური ნიშანია. რაც შეეხება მის ორგვარ წარმოშობას, ისინი წინააღმდეგობაში არ მოდიან ერთმანეთთან. ერთია ძეობა დინასტიური (ძე ხორციელი მესქიაგაშერისა), მეორე – ძეობა მითოსურ-რელიგიური (ძე მზისა). ასევე, ლაშა-გიორგის შესახებ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მისი ორი სახელი – გიორგი და ლაშა – მის ორგვარ წარმოშობას ამხელს: პირველი დინასტიურია (პაპის სახელი), მეორე მზისშვილობის დასტური – ლაშა, რაზეც „აზმათაში“ ნათქვამია, რომ სახელი ლაშა „განმანათლებლად სოფლისა ითარგმანა აფსართა ენითა“ [ქართლის ცხოვრება 1959:58]. ასე რომ, იმაზე მეტი ბუნებრიობა რა უნდა ყოფილიყო, რომ მზის სხივისგან ჩასახულ ბავშვს მზიურივე სემანტიკის სახელი დაერქმეოდა აფსართულ (დღევანდელ აფხაზურ) ენაზე ა-ლაშა-რა (ამ ენის მორფოლოგიური წესებით გაფორმებული) „ნათელს“ ნიშნავს. ასეა თითქოს გასაიდუმლოებული უცხო ენის ლექსიკით მისი მზიური წარმოშობა, რასაც ხალხური თქმულება ეხმიანება თუ ერთმანეთს ეხმიანებიან.

ამ მომენტმა ერთხელ კიდევ დააკავშირა ერთმანეთთან მზე და ირემი, რომლებიც ფარნავაზის მითოსში მონაწილეობენ როგორც სამეფო არსებანი. ყველაზე ძველი დადასტურება ამ ერთობისა, ენმერქარის მაგალითზე დავინახეთ. ამ მითოლოგიის გამძლეობას საუკუნეებში და, შეიძლება ითქვას, მის უნივერსა-

ლობას ერთი სომხური სააკვენი სიმღერაც მოწმობს, რომელშიც დედა ასე უმღერის თავის ჩვილს: „ფურირეში რძეს არ ზოგავს ჩემი ბიჭუნასთვის; ზემოდან მზე უნათებს ჩემს ბიჭუნას, დღისით ძიძობას უწევს“ [სომხური 1972:112].

ვახუშტი ბატონიშვილი იცნობს ხალხურ გადმოცემას ირმის გაზრდილ ბავშვზე, რომელმაც დასაბამი მისცა ბაგრატიონთა დინასტიას.

ვგონებ, ვითარცა სიტყვა არს ივერიელთა შინა, რამეთუ ირემმან განზარდა ბაგრატიონი, იყო ესე გუარამ რაჟამს მოუკლეს მამა და მიუღეს ბერძენთა ბოლო კლარჯეთისა, ამას ეძიებდენ და დამალეს გამზრდელთა და მწირობასა შინა ყრმა ესე შეეგუა (ვარ. შეუდგა) ირემსა, აწოვებდა და აღივსის და ავლინებდა. შემდგომად იხილეს საკვირველი ესე კლარჯთა, ჰსცნეს ბაგრატიონება მისი, მიიყვანეს და ჰყვეს კვალად ერისთავ-ერისთავად. სარწმუნო პატრონი კლარჯთა და მესხთა [ვახუშტი 1973:694, სქოლიო 1].

ამ გადმოცემაში, რომელიც, ცხადია, ხალხური ანდრეზის რემინისცენციას წარმოადგენს, მითოსი ფსევდოსტორიული შინაარსით არის ავსებული. საისტორიო წყაროები არ იცნობს ბერძენთა მიერ მოკლულ ბაგრატიონს. ნარატივში, რომელსაც აშკარად ატყვია მეორეული ავტორის (შესაძლოა, ვახუშტი ბატონიშვილის) ხელი, შეუსაბამობაა: თუ გუარამი გადამალულია და მწირობაში იმყოფება, როგორ მოხვდა იგი ძუძუსმაწოვებელი ირმის საზოგადოებაში, რაც მისი ლეგიტიმაციის საფუძველი გახდა („ჰსცნეს ბაგრატიონება მისი“)? ნარატივის ტექსტი კონტამინირებულია ორი ვერსიის ურთიერთშერწყმით. გუარამის, როგორც გადამალული ბავშვის ნარატივი მთიანეთში თავშეფარებული ფარნავაზის ამბავს იმეორებს. ორივე შემთხვევაში ლეგიტიმაცია ირმის სასწაულზეა დამყარებული: ერთგან ირემი მისი აღმზრდელია, მეორეგან ირემს ქვეყნის პოტენციური პატრონი ქვეყნის მხსნელ განძთან მიჰყავს.

ცნობილია სამსტრიქონიანი ლექსი ერეკლე მეფეზე, რომელიც უფრო ვრცელი ნარატივის ფინალის შთაბეჭდილებას ტოვებს, უფრო სწორად, მისი თითოეული სტრიქონი მოთოლოგემურია:

ბატონიშვილს ერეკლესა ირმის ძუძუ უწოვნია,
წყალი უსვამს ალგეთისა, თრიალეთზე უძოვნია,
საჩალეში გადუგდიათ, მონადირეს უპოვნია.

[ანთოლოგია 2010:43]

აქ გადაგებული ბავშვის მოდელის ყველა კომპონენტია მოცემული: ირემი, მდინარე, მთა (საჩალე), მპოვნელი მონადირე. დამატებით, გატყუარების ნიშნად ბავშვი თრიალეთზე, უნდა ვიფიქროთ, ირმების ჯოგთან ერთად ძოვს ბალახს, მსგავსად ტყუარად შექმნილი ენქიდუსი. თუ გუარამის და ლამას შემთხვევაში გადაგდება (თუ გადამალვა) მოტივირებულია – ერთგან მტრისგან მოკვლის შიშით, მეორეგან თამარის სიქალწულის კომპლექსით, ერეკლეს შემთხვევაში მოტივი არ არსებობს, რაც გვავარაუდებინებს, რომ ერეკლე ამ სამსტრიქონიან ფრაგმენტში არის არა ისტორიული ერეკლე, უკანასკნელი ბაგრატიონი, არამედ ბაგრატიონთა დინასტიის დამწყები. ის არის პირველი და უკანასკნელი ბაგრატიონი.

ბაგრატიონთა ისტორიის თავი და ბოლო, მითოსის კანონით, მის პიროვნებაში მჭიდროვდება. ამგვარად, რა სახელიც არ უნდა ერქვას მას – ერეკლე, ლაშა თუ გუარამი, თითოეული მათგანი თავისი პერსონით მთელ დინასტიას წარმოადგენს და ამდენად, ირემი, როგორც ბაგრატიონების აღმზრდელი, მათი წმინდა ცხოველი ხდება. ამიტომაც არ ჭამენ ბაგრატიონები მის ხორცს [სიხარულიძე 1961:43-ბ].

ხევესურულ თქმულებაში კი ერეკლე, ისევე, როგორც ლაშა-გიორგი, უშუალოდ თამარის შვილად არის მიჩნეული. თქმულება არ იცნობს მზისგან ჩასახვის მოტივს. იგი მონადირის ნაპოვნია.

ერეკლე იყო თამარ მეფის შვილი, რომელიც დაიბადა შემდეგნაირად: თამარ მეფე არცვის არ იკარებდა, მაგრამ მიხინარეს მიხპარებია ერთი მდაბალთა წრიდან. თამარ მეფეს რომ ეს გაუგავის, ეს კაცი მაუკლავ. მხოლოდ როცა შვილი გაშჩენივ, ის გადაუსრევავ. და ეს ყმაწვილი გაუზდავ ირემს. შემდეგ უპოვია მონადირეს და დაბრუნებულ საქართველოს, მოხტევივ მეფედ ერეკლე მეორის სახელით. ამიტომ იყვ, რომ ბაგრატიონები არ ჭამდიან ირმის ხორცს [სიხარულიძე 1961:№43-კ].

დავუბრუნდეთ ბავშვის გადაგდების, როგორც მისი სასიკდილოდ გაწირვის მოტივს. რა შეიძლება იყოს ბავშვის მოშორება-გადაგდების არქეტუპული საზრისი?

ვლ. პროპი, სხვებთან ერთად, წინააღმდეგობას ხედავს იმაში, რომ სასიკვდილოდ გადაგდებულს, თითქოს განწირულს, იმავდროულად ხსნის შანსი ეძლევა [პროპი 1976:272]. თუ, ერთი მხრივ, ბავშვს დასაღუპავად მდინარეს გაატანენ, მეორე მხრივ, კალათი, რომელშიც ახლადშობილია მოთავსებული, წყალმა რომ არ შეაღწიოს მასში, ფისით თუ სანთლით არის შეგობილი, ან ბავშვს ღვთიურ ინსინიებს (როგორც კარნას შემთხვევაში) თუ უბრალოდ თავის გადასარჩენ იარაღს (როგორც, მაგ., დანას ამირანის შემთხვევაში), ან ფულს თუ წერილს ბავშვის ვინაობის დასტურად (როგორც რუსულ ანალოგიურ ნარატივებშია) გაატანენ. პროპი ამ წინააღმდეგობას ინიციაციის რიტუალით ხსნის, რომლის ტრანსფორმაციას ჩვენს ნარატივში ეს აქტი უნდა წარმოადგენდეს. რომ არ ჩავუღრმავდეთ ინიციაციის საიდუმლოებას, საკმარისია აღინიშნოს, რომ ბავშვისთვის, რომელსაც მეფობის მომავალი აქვს, აუცილებელია განსაცდელის გადატანა, რომელიც უფრო ხშირად, როგორც წესი, წყალში ჩაგდებით გამოიხატება. ეს გარემოება პროპს აძლევს უფლებას, თქვას, რომ „წყლის წიაღ განვლა სამეფო გზის არა მხოლოდ დასაწყისია, არამედ გამეფების პირობაც არის“ [პროპი 1976:275]. თუმცა უნდა ითქვას, რომ თავად ეს, ეგზომ ლაკონიურად გამოთქმული დებულება, მხოლოდ პირობითი შეიძლება იყოს იმ აზრით, რომ „წყლის წიაღ განვლა“ პირდაპირი მნიშვნელობით არ უნდა მივიღოთ. ეს მხოლოდ კერძო შემთხვევაა, რომელსაც პროპი განაზოგადებს, ავრცელებს მას კიროსზე (იგი ტიგროსისთვის არ გაუტანებიათ) და ოიდიპოსზე (იგი მთაში დააგდეს – მდინარე არც კი ფიგურირებს მის ისტორიაში). თამარის ნაშიერი, რომლის ნარატივს პროპი არ იცნობს, არა წყალში, არამედ ტყეშია დაგდებული. არც ინიციაციის ლიტერატურაშია დადასტურე-

ბული საინიციაციოდ გამზადებულ ყრმათა წყალში გაყვანა. მირჩა ელიადეს და სხვათა მასალების თანახმად, ინიციაცია არა წყალში, არამედ „გველეშაპის წი-
ალად“ ან „დედის საშოდ“ წოდებულ ქოხში ხდება, ქოხი კი, როგორც წესი, ტყეში
მდებარეობს, ანუ, პრინციპში, გადაკარგულ ადგილას, რაც შეიძლება შორს (რო-
გორც სივრცულად, ისე „მენტალურად“) ყოფითი, საცხოვრებელი ადგილებიდან.
ინიციაცია გულისხმობს დედის საშოში დაბრუნებას, რაც არის ხელახლა შობის
პირობა. ბავშვი საწყისს უბრუნდება, რათა ხელახლა იშვას ახალი სტატუსით.
ელიადე წერს, რომ ნეოფიტი, რომელსაც ტომის წევრად ამზადებენ, ემბრიონად
უნდა იქცეს, რომ ხელახლა იშვას მოწიფულ ადამიანად, ბავშვი – სრულფასოვან
კაცად [ელიადე 1963:100-102; ელიადე 2009:71]. სტრუქტურული თვალსაზრისით,
საშოში დაბრუნება შეესაბამება უკუსვლას საწყისი მდგომარეობისკენ. შობამდე-
ლი წყვდიადი შეესაბამება შესაქმემდელ ღამეს და საინიციაციო ქოხის ან ტყის
სიბნელეს, რომელსაც ფარნავაზის მითოსში უკაცრიელი (სომხ. თარგმანის მი-
ხედვით „ვიწრო“) სახლის სახით ვხვდავთ.

თუ ამ თვალსაზრისს გავიზიარებთ, – რასაც, ვფიქრობ, დაბრკოლება არ
უნდა ჰქონდეს, – ბავშვის სასიკვდილოდ გამეტება მხოლოდ სიკვდილის მცდელო-
ბის იმიტაციად უნდა მივიჩნიოთ ისევე, როგორც ეს ინიციაციის დროს ხდება: მიძი-
მე განსაცდელი, რომელიც უნდა გადაიტანოს მეორედ შობის კანდიდატმა, თუმცა
სიკვდილის ინსცენირებაა, მაგრამ რეალურად ნეოფიტთა შორის არცთუ მცირენი
ხდებიან ამ განსაცდელის მსხვერპლნი. ეს რეალობაა, მსხვერპლი ყოველთვის ახ-
ლავს ინიციაციის პროცესს, მაგრამ ნარატივი არ დაუშვებს გამონაკლისს: გან-
საცდელში ჩაგდებული, „გადაგდებული ბავშვის“ რიტუალის ლოგიკა მოითხოვს,
რომ იგი უნდა გადარჩეს. მისი გადარჩენა და სიცოცხლისკენ გამობრუნება, ყო-
ველ შემთხვევაში, იმის მიღწევა, რისთვისაც „რიტუალი“ დაიწყო, გარდაუვალია.
ეს ნარატივის კანონია: მან გამონაკლისი არ იცის. როგორც წყალში თუ მთაში
განსაცდელს გადარჩენილი ყმაწვილია რჩეულია, ისევე საინიციაციო ქოხიდან
ცოცხლად გამოსულია რჩეული. თავად ქართული სიტყვის სემანტიკაც ამას გვიმ-
ხელს: გა-და-რჩ-ენ-ილ//რჩ-ეული.

ამრიგად, დასაღუბად გადაგდებულს მაინც განგება იხსნის (განგება ნარა-
ტივის ლოგიკაა): წყალში ჩაგდებული მაინც მიაღება მხსნელ ნაპირს, ტყეში
დაგდებულს გამოუჩნდება მზრუნველი. აქ ორი სტიქიაა, ერთმანეთისგან განსხ-
ვავებული, მაგრამ სემანტიკურად მონათესავე – წყალი და ტყე. ისინი, როგორც
მაცოცხლებელი სტიქიონები, ერთმანეთს ავსებენ.

ორდელით ამ ნარატივების ახსნა, როგორც ფრეზერი შეეცადა [ფრეზერი
1985:296-297], ერთი შეხედვით, თითქოს სარწმუნოა, თუმცა მისი გავრცელება
ნარატივის ყველა ტიპზე არ არის გამართლებული. ფრეზერს მოჰყავს ერთმანე-
თისგან მკვეთრად განსხვავებული კულტურებიდან მაგალითები, როცა ბავშვის
შობის კანონიერებას მდინარეში თუ ტბაში ჩაგდებით ამოწმებენ: თუ ბავშვი გა-
დარჩა, მაშ, ის კანონიერად ნაშობი ყოფილა. ასე იქცეოდნენ კელტები, რომლე-
ბიც მდინარე რაინში აგდებდნენ ახლადშობილთ, რომელთა კანონიერად შობა

ექვს იწვევდა. მეორე შემთხვევაში, ფრეზერი იმოწმებს (წყაროს დაუსახელებლად) მკვლევარის, ვინმე სპეკეს მიერ ყურმოკვრით მოსმენილს, რომ ურურის (ზანგური სახელმწიფოს) განმგებელი კიმეზირი ახლადშობილს მძივებს ჩამოჰკიდებდა და ვიქტორიის ტბაში აგდებდა მისი კანონიერების შესამოწმებლად: ბავშვის დახრჩობა ამხელდა მის უკანონობას, გადარჩენა – კანონიერებას, მამა მას თავის ნაშიერად აღიარებდა. ამ წეს-ჩვეულებით – ორდელით ხსნის ფრეზერი ჩვილი მოსეს ჩაგდებას ნილოსში, თუმცა მისივე აღიარებით, მოსეს შობის კანონიერებას ეჭვი არ უნდა გამოეწვია. მაგრამ თავისი კონცეფციით გატაცებული გამოჩენილი ეთნოლოგი მოსეს შობას ინცესტს უკავშირებს, რაკი მისი მამა ამრამი თავის ბიძაშვილს (მამის მხრიდან) შეეუღლა [ფრეზერი 1985:296-297], თუმცა რჯულით ბიძაშვილთა შეუღლება ძველი აღთქმის ხალხში, ყოველ შემთხვევაში, მისი ისტორიის ადრეულ ეტაპზე ინცესტად არ ითვლებოდა (აბრაამი და სარაც ხომ ბიძაშვილები იყვნენ).⁸

გარეგნულად შეიძლება ჰგავდეს ორდელს ნარატივები, განსაკუთრებით, როცა გადაგდების ფორმა წყალს გატანებაა, მაგრამ მათ იდენტურობას თავად მოტივი (მოსეს და სხვათა შემთხვევაში, რომელთაც იმოწმებს ფრეზერი) გადაგდებისა არ ადასტურებს. გადამგდებს სულაც არ აინტერესებს, კანონიერად არის თუ არა ჩასახული და შობილი ნაშიერი: ორსავე შემთხვევაში მან თავიდან უნდა მოიშოროს იგი. არც ერთი ვარიანტი ამ ნარატივისა ფრეზერის დასახელებულ მოტივს არ იცნობს. მაგრამ მაინც ჩვენ შეგვიძლია დავიმოწმოთ ორდელის სასარგებლო არგუმენტად ერთი ჩანაწერის ტექსტი, სადაც თამარი თავისი ნაშიერის წარმოშობის გარკვევის მიზნით მთაში წააყვანინებს მას, რათა ღვთის ანაბარა დატოვონ იქ.

...შემდეგ თამარს დაებადა შვილი, მაგრამ მან აღარ მიიკარა შვილი: მე ის ეშმაკისგან მომივიდა, თორემ მე კაცი არ ვიციო. სხვებმა ისევ უთხრეს: ღმერთისგან მოგივიდაო. მაშინ თამარმა სთქვა: მაშ თუ ღვთისაგან არის ბავშვი, მთაში გაუშვით და ღმერთი გაზრდისო. მართლაც, ყმაწვილი წაიყვანეს და გაუშვეს მთაში. მოჰხედა ღმერთმა ამ ყმაწვილს და მოუვლინა ფური ირემი, რომელიც აწოვებდა ყმაწვილს ძუძუს. ირემმა გაზარდა ეს ყმაწვილი (ხეც A IV №1330, გვ. 220).

თუმცა საკითხავია, გამოდგება თუ არა არგუმენტად ეს ერთადერთი ჩვენება, რომელიც ნარატივის არც ერთ სხვა ვარიანტში არ ჩანს. არის კი იგი ორდელის ბადალი ქმედება თამარის მხრიდან? ამ ტექსტში საინტერესო ის არის, რომ ბავშვის გამზრდელი ირემი ღვთისგან მოვლენილად არის გააზრებული. ეს მომენტი სხვა მონათესავე ნარატივებში სიტყვიერად გამოხატული არ არის, მხოლოდ იმპლიციტურად არის ნაგულსხმევი.

8 გავიხსენოთ ჯერ ეგვიპტის, მერე გერარის ეპიზოდი, როცა აბრაამი სარას თავის დად ასახელებს, ოღონდ არა დედით, არამედ მამით, რაც არ კრძალავდა მასთან შეუღლებას. „მამაჩემის ასულია იგი, ოღონდ დედაჩემის ასული არ არის. ამიტომაც ვითხოვე ცოლად“ (დაბ. 20:12).

უფრო საინტერესოა ბრიტანელი ისტორიკოსისა და სოციოლოგის არნოლდ ჯეიმს ტონინის „წასვლა-და-დაბრუნების“ კონცეფცია [ტონინი 2002:276-283], რომელიც განზოგადებისას ამგვარ სახეს იღებს: „შემოქმედებითი პიროვნება ან შემოქმედებითი უმცირესობა „წასვლა-და-დაბრუნების“ გზას ადგება გარკვეული სოციალური კრიზისის დასაძლევად, რათა უპასუხოს იმ საზოგადოების გამოწვევას, რომელსაც იგი წარმოშობით ეკუთვნის“ [ტონინი 2002:283]. და კიდევ: „წასვლა-და-დაბრუნების“ სქემა მრავალი ისტორიული მაგალითით დასტურდება. საყოველთაოდ აღიარებულ შემოქმედებით პიროვნებათა ბიოგრაფიების უმრავლესობა „წასვლა-და-დაბრუნების“ მოქმედების მკაფიო მოწმობებია“ [ტონინი 2002:271]. და ტონინი ჩამოთვლის ისტორიულ პირებს, რომელთაც თითქოს ერთმანეთთან საერთო არაფერი აქვთ – პავლე მოციქულს, ბენედიქტე ნურსიელს, გრიგორი დიდს, მუჰამედს, მაკიაველის, დანტეს, წარმოიდგინეთ, იესოსაც კი მიათვალავს მათ რიცხვს. და, ამ კონცეფციის კერძო მაგალითებად „გადაგდებულ“ ჩვილებსაც (მათ აქ აღარ ჩამოვთვლით), და დაასკვნის: „საბედისწერო ბავშვი, უკვე მოწიფული და გამოწრთობილი მის წილხვედრილ განსაცდელეებში, ძალისა და დიდების ბრწყინვალეებით ბრუნდება თავის სამეფოში“ [ტონინი 2002:281]. „წასვლა-და-დაბრუნების“ კოსმიურ რიტმში ტონინი კანონზომიერად ხედავს ინიციაციის სქემას, რომელსაც მისი თქმით, ექვემდებარება არა მხოლოდ პრიმიტიული საზოგადოებები, არამედ ცხოველთა ჯოგებიც კი, და დგება ჟამი, როცა ერთი თაობის წარმომადგენელი მამრები ტოვებენ საზოგადოებას, რათა ახალ სოციალურ სტატუსში დაუბრუნდნენ მას [ტონინი 2002:274].

ინიციაციას საზოგადოების ყოველი მამრი გადის (დედრნიც თავისი წესით), მაგრამ ტონინი „წასვლა-და-დაბრუნებას“ ტრადიციულ ინიციაციასთან არ აკავშირებს მისიით აღჭურვილს; მის კონცეფციაში მახვილი კეთდება შემოქმედებით პიროვნებებზე, რომელნიც, როგორც რჩეულნი, ცხადია, გამონაკლისნი არიან. მაგრამ რა შემოქმედებით პიროვნებაზე შეიძლება ლაპარაკი ჩვენი ნარატივის „წამსვლელისა“ ანუ „გადაგდებულის“ მიმართ, როცა ის უსუსური ბავშვია? აქ, როგორც ჩანს, პროვიდენციის ხელი მოქმედებს: ასე ჩანს მისთვის, ვინც პირველად ეცნობა ამ ნარატივს. პროვიდენცია გადასაგდებად ირჩევს მას, ვის პოტენციაში მყოფობს შემოქმედების ჯერ კიდევ გაუშლელი ყვავილი. გადაგდებულია სწორედ ის, ვინც უნდა გადარჩეს; გადარჩეს როგორც „სილაში ვარდი“ და გაიფურჩქნოს, აყვავდეს და უკან დაბრუნდეს. ნარატივი ყოველთვის კონკრეტულ პიროვნებასთან არის დაკავშირებული, ამა და ამ პიროვნების ბიოგრაფიის „პროლოგს“ გვამცნობს და არა უპიროვნო ზოგადს, როგორც ზღაპრებშია (აარნე-ტომ-პსონის კატალოგით 931-933); ეს ან მოსეა ან პერსევუსი – ყოველ კულტურას თავის „გადაგდებული“ ჰყავს და ეს ნარატივიც ამ კულტურის სოციუმშია გასაგები. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ნარატივს დასაბამი ეძლევა გმირის გზის ანუ „წასვლა-და-დაბრუნების“ ბოლოდან, როცა მანიფესტაციის პროცესი დასრულებულია და გმირი შემოქმედებით ტრიუმფს იმკის. მივდივართ იმ დასკვნამდე, რომ გადაგ-

ღება-გარიყულობასთან შეწყვილებული უსუსურობა, ინახავს გადარჩენისა და, საბოლოოდ, ტრიუმფის მარცვალს.

ზღაპრებში თემატიზებული ყოფითი გამოცდილებიდან თუ ვილაპარაკებთ, რაც პროვიდენციას არ გამოირცხავს, ყოველი ბოროტება, რასაც ობლისა თუ გერის მიმართ ჩადიან, საბოლოოდ სიკეთედ იქცევა. აქედან მითოლოგემა: ნაშიერის თავიდან მოშორების მსურველი თავისდა უნებურად ამზადებს მას მეფობისთვის, მისი უნარების მანიფესტაციისთვის ხელშეწყობით პირობას უქმნის მის ტრიუმფს. ის საგზალი, რომელსაც ხშირად ატანენ საგულდაგულოდ შეფისულ-შეგობილ კალათში მოთავსებულ ბავშვს, რაშიც ვლ. პროპი წინააღმდეგობას ხედავს (როგორც ზემოთ აღინიშნა), სწორედ ის ნიშნებია, რომელთა მეოხებით უნდა გადარჩეს იგი. ეს ნიშნები მოასწავებს მის გარდაუვალ გადარჩენას. მისი მდგომარეობა სიკვდილ-სიცოცხლის ზღვარზე უნდა იქნას მიყვანილი, რათა მისი გადარჩენით „წასვლა-და-დაბრუნების“ მითოლოგემა თავის ჭეშმარიტებაში გაცხადდეს. მას სასიკვდილოდ გზავნიან, მაგრამ პროვიდენცია სასიცოცხლო საგზლით ამარაგებს.

თუმცა ნიშნების გატანება გადაგდებული ბავშვისთვის ყველა ნარატივისთვის არ არის დამახასიათებელი, მაგრამ სადაც არის, იქ მათი საშუალებით განგებების უხილავი ხელი მოქმედებს. რისი მიმანიშნებელია ეს ნიშნები? თუ ერთი მხრივ, ისინი მხსნელი ნიშნებია, როგორც ამირანის დანა, რომელიც მას დედის მუცლიდან თან დაჰყვავს და რომელსაც გველემაპთან ბრძოლისას იყენებს, ან კარნას ოქროს ჯაჭვის პერანგი, რომელიც მას აბსოლუტურ უვნებლობას ანიჭებს, მეორე მხრივ, ისინი დიდებულების ნიშნებია, როგორც ამირანის ოქროს კბილი და კარნას ბრწყინვალე სამკაული. თუ განვაზოგადებთ, ამასთან დაკავშირებით უნდა გავიხსენოთ აღმოსავლეთ საქართველოში საკრალურ თუ სეკულარულ ყოფაში გავრცელებული „ნაწილიანობის“ სახელით ცნობილი მოვლენა. სხვადასხვა გარეგნული ნიშნით გამოხატული ნაწილი დედის საშობადნე თან ახლავს ადამიანს. ერთი ასეთი ნაწილიანია ხევსურული ანდრეზების თორღვა ძაგანი, რომელიც შეგვიძლია გადაგდებულ ბავშვთა კატეგორიას მივათვალოთ.

„მახაბჰარატას“ კარნას მსგავსად თორღვა საკვირველი ჯაჭვის პერანგის მფლობელია, რომელიც მას, თუმცა შობითგანვე არ დაჰყოლია, იღუმალებრივ ვითარებაში კი აქვს მოპოვებული. პროზაულ ანდრეზებში სამანქანური, როგორც მას ეწოდება, ეს ჯაჭვი გველემაპის ნაჩუქრად სახელდება [ანდრეზები 2009:142,233]. და როგორც კარნასთვის არის ტრაგიკული შედეგის მომტანი ჯაჭვთან განშორება (კარნას ინდრა გამოსტყუებს ამ ჯაჭვს, რომელიც მისი ავგაროზი იყო), ასევე თორღვასთვის. ეს ეპიზოდი ლექსადაც არის ცნობილი:

- ჯაჭვი რა უყავ, თორღვაო, ძმობილის ნაჩუქარიო?
- იელოვანზე გავწირე, გაცურდა როგორც წყალიო,
გამუღე დასაჭერადა, ველარ მოვხკიდე თვალიო.

[შანიძე 1931:16]

მაგრამ კარნასავე მსგავსად თორღვას სხვა ნიშანიც აქვს შობითგან გამოყოფილი. ეს არის სწორედ ის ნიშნები, ნაწილიანებს რომ გამოარჩევენ. ლექსში ნახსენები მისი ნაწილი მისი დიდებული წარმოშობის ნიშანია, „ობლობა“ კი გადაგდებულობის ნიშნად უნდა მივიჩნიოთ. ერთი ჩანაწერის მიხედვით: „თორღვა, არ ვიცი, ეგ საით წარმავება იყვ. ნაბიჭვარიავ, ქვე იცოდიან... ნაწილიან კაც ის, ბეშქებჩი ეწერავ, რავი, ვარსკვლავიო...“ [ანდრეზები 2009:142]. ჩანს, მკვახედ ნათქვამი „ნაბიჭვარი“ აქ „ობლობის“ სინონიმია. თქმულება მის მამობას ბაგრატიონთა გვარს მიაწერს. ერთგან იგი ალექსანდრე ბატონიშვილის, ერეკლეს ძის, სხვაგან, უფრო მოგვიანო ჩანაწერში, თავად ერეკლე მეფის [ანდრეზები 2009:222] უკანონო შვილია, რომელიც ერთ-ერთი მათგანის ხევსურეთში ყოფნისას ჩაისახა. ჩამსახველს წასვლის წინ უთქვამს: „ძალის მუცელშიავ თესლ დამრჩავ და რა გამოვავ, ნეტარავ“ [ანდრეზები 2009:142]. ეს „დამრჩა“ ქცევის უნებურობის გამომხატველია, თუმცა შედეგი იგივეა, რაც განზრახ დატოვების შემთხვევაში იქნებოდა. „დარჩენილი“ იგივე „გადაგდებული“ რომელსაც *დამტოვებელი*⁹ აღარ მოიკითხავს, ბედისა და გამოყოფილი ნაწილისა და ნაჩუქარი ჯაჭვის ამარაა დარჩენილი და მათი წყალობით თვისტომთაგან გამორჩეულია, რამაც (ამ რჩეულობამ), საბოლოოდ, გაბუდაყება (ჰუბრისი) დაბადა მასში (თუმცა ეს მომენტი უცხოა ჩვენი ნარატივებისთვის).

აი, ამ ობოლს, „დატოვებულს“, ეს თითქოს უბრალო, მაგრამ ტაბუირებული ნიშანი გამოარჩევს.

ობლობით ამაიზარდა თორღვა ძაგანის გვარიო,
ამაეს ამაიყოლა ნავთი და ნაკვერცხალიო.
იორში ამაირქეფია, შორით ვინ უგა თვალიო.
დიდებულება დაუთქვეს, ბეჭებს უნახეს ჯვარიო.
მარჯვნივ მზე წერებულიყვა, მარცხნისკე მთვარის ნალიო.

[შანიძე 1931:16]

გაბუდაყებას, ჰუბრისს, რაც შეეხება: თორღვას, რომელმაც იცის თავისი წარმოშობის საიდუმლო, თემზე გაბატონების მცდელობა აქვს, რაც, ვფიქრობ, ჩვენი ნარატივის „დაბრუნების“ ერთგვარი გამოხატულებაა. თორღვას სურს დაიბრუნოს ის უფლებები, რომლებიც მან ობლობაში დაკარგა. ეს ამ მიწა-წყლის პატრონის, მეფის უფლებებია. ამას კურიოზულად, მაგრამ რელიეფურად გადმოსცემს ხალხური ლექსი და ანდრეზი. ლექსი ამბობს:

მშავლებ, უმატეთ ბეგარსა თითო ტარიგი ცხვარიო,
თითო ნაცრიან ტომარა, მთაზე დაყარა მშრალიო.

[შანიძე 1931:16]

9 ზოგიერთ ქართულ დიალექტში (კერძოდ, რაჭაში) ეს სიტყვა ბილწ გინებაში მშობელს აღნიშნავს („შენი დამტოვებელიც...“). მასში ორმაგ აზრი ჭვივის: თესლის დატოვება და ამ თესლიდან წარმოშობილის მიტოვება. შდრ.: ხევსურეთიდან წასვლის წინ ბატონიშვილს უთქვამს: „კვესურეთში ერთ ძალში თესლი დამრჩა და, ვიცი, ის მე არ მამასვენებსო“.

ანდრეზი კი ამბობს: „იგი სწრაფად წამოზრდილა, თორღვას მუცუში თავისი ციხე-სიმაგრე აუშენებია, მეომარი ყოფილა, ფშავი დაუმონებია და მისთვის ბეგარა დაუღვია – კომლზე თითო შიშავი ცხვარი, თითო არწივის მხარი (ისრისათვის) და თითო ტომარა ნაცარი (ზამთარში თოვლიანი გზების გასამშრალეზლად)“ [ანდრეზები 2009:233]. ბეგარას სიმბოლურად ჩავთვლიდით, რომ ეს საგნები უტილიტარული დანიშნულების არ იყოს. მაგრამ მაინც უნდა ვთქვათ, რომ თორღვა ამ საგანთა მოთხოვნით თემზე თავის უფლებას ახორციელებს. ცნობილია, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთი მეფის დომენი იყო და მისი დამორჩილების მცდელობა რომელიმე ფეოდალის (ისტორიულად არაგვის ერისთავის, კერძოდ, ზურაბის) მიერ მეფობის პრეტენზიის გამოცხადების ტოლფასი იყო. ასე იქცევა თორღვაც, მაგრამ მის ქცევაში ჰუმბრისი გამოსჭვივის, რაც კანონიერი მზრძანებისგან შორს არის და რაც სწორედ თორღვას არალეგიტიმურობას ამხელს. და თორღვაც ყოველი გაბუდაყებულის ხვედრს იზიარებს. ზემოთ მოყვანილი ორი სტრიქონი ასე გრძელდება:

ვინც შენ ეგ მოგცას, თორღვაო, მამა წაუწყმდეს მკვდარიო!
ამაიწვავა ჩოთამა ისარი მჭვარტილიანო,
გულსა ხკრა, სუკსა ეწია, წავიდა ნატყვიარიო.

სსგა ლექსი ამბობს:

სამჯერ მამიხვე, თორღვაო, სამი დაგიკალ ცხვარიო,
მეოთხედ მოსულს დაგიკალ თეთრი ქორაი კარიო.
გიზავე დ' ვერ დაგიზავე – ბაგრატიონი ხარიო.

[შანიძე 1931:16]

ტაბუირებულია ეს ნიშნები იმ აზრით, რომ ისინი საიდუმლოდ უნდა იყოს დაცული გარეშე თვალისთვის. მაგრამ წყალში შიშვლად ჩასულ თორღვას „ვილაცამ“ მის ნიშნებს მოჰკრა თვალი („ვინ უვა თვალიო“), რაც არა მხოლოდ მათ გაუფასურებას, როგორც საკრალურის გარიოშებას იწვევს, არამედ მის პატრონს, საიდუმლოახდილს, ისევე, როგორც ჯაჭვდაკარგულს, მტრის ნასროლისგან დაუცველს ხდის. ნიშანდობლივია, რომ წყალში ბანაობისას ეკარგება ძალა მის ტანზე დაწერილ ნიშნებს და წყალშივე იკარგება სამანქანური ჯაჭვი, ანუ უბრუნდება იმავე სტიქიას, საიდანც იყო მოპოვებული. „გაცურდა როგორც წყალიო“ – ამბობს ლექსი.

თორღვას ტანზე გამოსახულ საკრალურ ნიშნებს რაც შეეხება, ეჭვგარეშეა, რომ ისინი გამოჰყვა მას, როგორც ბაგრატიონი მეფის ნაშიერს. როგორც ჩანს, მთის ხალხშიც გავრცელებული ყოფილა თქმულება ბაგრატიონთა ნაწილიანობის შესახებ, რასაც დონ კრისტოფორო დე კასტელი მოწმობს. მისიონერი, რომელიც, როგორც მკურნალი, დაახლოებული იყო სამეფო კართან, იმერეთის მეფე ბაგრატზე წერს:

ამასაც ამბობენ, რომ მარჯვენა ბეჭზე ჯვრის ნიშანი აქვსო, რასაც საჯაროდ აცხადებენ ამ სამეფოებში. მე არ მინახავს ეს, მაგრამ ცნობისმოყვარეობით ვკითხე

თვით მეფეს, როცა მე მას ვმკურნალობდი ავადმყოფობის დროს, ამის შესახებ მას არაფერი უთქვამს [კასტელი 1977:75].

ასევე წერს იგი მეფე ალექსანდრეზე: „დაბადებისთანავე მას ზურგის ორი-ვე მხარეს ჯვარი ჰქონია გამოსახული“. მას სხვა გამორჩეული ნიშანიც ჰქონია: „ხალხში ამბობენ, თითქოს საქართველოს მეფეს გულისფიცარი სხვებსავით გაყოფილი კი არა აქვს, ერთი მთლიანია“ [კასტელი 1977:76].

შენიშვნა. „ამის შესახებ მას არაფერი უთქვამსო“ რა შეეძლო ეთქვა მეფეს თავისი რჩეულობის ნიშანზე, თუ მკურნალი შეეკითხებოდა მას? თუ მას ნამდვილად ჰქონდა ეს ნიშანი, მით უფრო დადუმდებოდა – არც ჰოს იტყოდა, არც არას. როგორც ვახუშტი ბატონიშვილი გერგეტის ბეთლემის საიდუმლოზე: „არამედ მე ვდუმებ“ [ვახუშტი 1973:358].

რაც შეეხება გულისფიცრის მთლიანობას, აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში ამას „ბითაოს“ უწოდებენ და ნაწილიანობის ნიშნად მიიჩნევა, რომელიც, კერძოდ, დიდ ფიზიკურ ძალაში ვლინდება. მოულოდნელი არ არის, რომ ჩვენ თორღვასაც ჰქონოდა ეს ნიშანი: „თორღვა გაზდილ არხოტ... ალექსანდრე ბატონიშვილის ნაბიჭვარი-დ' ბითაო ყოფილ“ [ჭინჭარაული 2005:100-101; ცოცანიძე 2012:44; შანიძე 1984:290].

დავუბრუნდეთ თამარის ნარატივს.

დაისმის კითხვა, რას ნიშნავს თამარისთვის ნაშიერი, რა საფრთხეს შეიცავს იგი? თუ დავუკვირდებით, ამ ნარატივში, განსხვავებით სხვა, უფრო გავრცელებული ნარატივებისგან, თავად ნაშიერი, როგორც მემკვიდრე, კი არ შეიცავს საფრთხეს, არამედ საფრთხე თავად შობაა მისი, რასაც სიქალწულის დაკარგვა მოსდევს. ერთადერთი ნარატივი, ჩვენთვის ცნობილთაგან, რომელიც ამ მოტივს შეიცავს, რაც მთელი ნარატივის „იდეოლოგიას“ განსაზღვრავს, ინდოელი კარნას ამბავია.

ბრუტსაბძელას სამოთხის დაკარგვა და წუთისოფლის (დროჟამული დინების) დასაწყისი ახალ საზრისს იძენს, რითაც ის ისევ და ისევ თამარის სიქალწულის დაკარგვის სემანტიკური ტოლფასი ხდება. თამარი არ არის მეფე – იგი მეფობის წყაროა. თამარი იძლევა მეფეს სიქალწულის სანაცვლოდ. მემკვიდრის შობას მისი სიქალწულე ეწირება. მისი შობით მარადიულობას დროულობა მოსდევს, თამარის ნაშიერი ისტორიული დროის დამწყებია. ასევე ბრუტსაბძელას მითოსში: სამოთხის გაუჩინარების შემდეგ რეალობაში შემოდის დრო-ჟამი, ეს წუთისოფელი... ინდივიდუალური უკვდავება, რომელიც ერთგან სიქალწულით, მეორეგან ბრუტსაბძელას გაზაფხულით, იყო გამოხატული, შეიცვალა კაცთა მოდგმის თაობათა უკვდავებით (პიროვნული უკვდავების სუბსტიტუტით).

თუ ბრუტსაბძელას მითოსში გაზაფხულის, სამოთხის დაკარგვის ანუ სამყაროს დაცემის მიზეზი ჯერ მთიდან ჩამოსვლა და მერე აკრძალვის დარღვევა იყო, სხვა, მის იზომორფულ ტრადიციაში, ქალწულობის დაკარგვაა. აშკარაა ამ ორი მოვლენის ჰომოგენურობა – ოღონდ ერთი კოსმიური განზომილებისაა, მეორე – ადამიანურის. ეს კარგად გამოხატა ერთმა ჩანაწერმა: „ქალწულობის დროს თა-

მარ დედოფალი მიწაზე კი არ დადიოდა, მალლა-მალლა დადიოდა...“ ქალწულობის დროინდელი „მალლა-მალლა“ სიარული ბრუტსაბძელას გაზაფხულის მალალ საუფლოში ყოფნის სემანტიკური შესატყვისია; მიწაზე დაშვება ფეხმძიმობის მიზეზით იგივე ბარად ჩამოსვლაა, რომელიც თამარის სამოთხისთვის საბედისწერო გამოდგა. როგორც აკრძალული ნაყოფის ჭამის შემდეგ ევასა და ადამის ბუნებაში შედის ცოდვა, ცოდვასთან ერთად სიკვდილი, და ისინი ეცემიან სამოთხიდან ძირს (რადგან სამოთხე მალალი ადგილია), ასევე ჩვენი მითოსის თანახმად ფეხმძიმე თამარი, ცოდვით დამძიმებული, ეშვება ქალწულებრივი მდგომარეობიდან, რომელიც ასაკობრივად გაზაფხულის, ხოლო არსებითად სამოთხის ხატს ატარებს. ამ ორ მითოლოგიას შორის არა მხოლოდ სემანტიკურ პარალელიზმს, არამედ სიღრმისეულ კავშირს მოწმობს ჩანაწერი, რომელშიც ისინი ერთიან ნარატივშია მოქცეული. უქორწინებლობის სურვილის გამო მამის მიერ დასჯილი – კოშკში გამოწყვდებული უფლისწული თამარი ღმერთმა ბრუტსაბძელას მთაზე დააბინავა. ტექსტიდან ჩანს, რომ ბრუტსაბძელას მთა, სადაც ყველაფერი ღვთის ნებით არის მოწყობილი, ადამიანში ქალწულობის სახით პოულობს გამოძახილს და ასახვას.

ამ კონტექსტში ბრუტსაბძელას სამოთხის დაკარგვა და წუთისოფლის დრო-ჟამული დინების, ანუ ისტორიული პროცესის დასაწყისი ახალ საზრისს იძენს, რითაც ის ისევ და ისევ თამარის სიქალწულის დაკარგვის სემანტიკური ანალოგი ხდება. თამარი არ არის მეფე, ის მეფეზე მეტია, როგორც წყარო მეფობისა. თამარი ქვეყანას აძლევს მეფეს სიქალწულის სანაცვლოდ, სიქალწულე მემკვიდრის შობას ეწირება. ასევეა ბრუტსაბძელას მითოსში: სამოთხის გაუჩინარების შემდეგ რეალობაში შემოდის დრო-ჟამი, წუთისოფელი, რომლის მეფე ხდება მთაზე ველარამსვლელი და ბარში დარჩენილი თამარი.

ამრიგად, თუ თამარის ანდრეზულ სამეფოს, როგორც იყო იგი ცისკრის ვარსკვლავის აშვებამდე ან მემკვიდრის შობამდე, მივიჩნევთ ედემად, კაცობრიობის არსებობის სრულყოფილ ხანად და ადგილად ინდური ტრადიციის კრიტა-მუგად, ანუ სრულყოფილ ქრონოტოპად, მისი მომდევნო მთელი პერიოდი დღესამომდე, აქტუალურ ხანამდე, აღბეჭდილი იქნება დრო-ჟამის ყოვლისდამამხოველი ნიშნით, ეს იქნება ისტორიული ეპოქა თავისი უკულმართობით, თანდათანობითი ზნეობრივი და ფიზიკური დაღმასვლით, რომელსაც ინდური ტრადიცია კალი-მუგად, ანუ „შავ ხანად“ ან „რკინის ხანად“ (მისი აგრესიულობის გამო) სახელდებს.



IV. თამარი და ზღვა

საქართველოს ისტორიას, თუმცა ქვეყანას ცალი ფეხი ზღვაში ედგა (ამ სიკოჭლეს გამოხატავს ისტორიული ფორმულა „ნიკოფსიდან დარუბანდამდე“), არ ახსოვს რაიმე მნიშვნელოვანი ურთიერთობა ზღვასთან და, მით უმეტეს, საზღვაო ბრძოლები. კარლ შმიტის ნათქვამი ზოგადად ადამიანზე შეიძლება გავიმეოროთ ქართული სინამდვილის მიმართ, რომ ქართველი ადამიანი ხმელეთის არსებაა, მიწაზე მოსიარულეა. იგი დგას და გადაადგილდება დედამიწის მყარ ზედაპირზე. ეს არის მისი პოზიცია და მისი ნიადაგი... და, რაც მნიშვნელოვანია, ეს განსაზღვრავს მის შთაბეჭდილებებს და მსოფლალქმას [შმიტი 2010:46]. მთა და ბარი – აი, ეს არის საქართველოში მოსახლე ადამიანის ასპარეზი, და, რა თქმა უნდა, ხევები და ხეობები, და მდინარეები, თუმცა ვერ დავადასტურებთ, რომ ოდესმე თუნდაც მდინარეებს რაიმე გადამწყვეტი სამეურნეო ან სტრატეგიული მნიშვნელობა ჰქონოდათ ქვეყნის ისტორიაში. წყალუხვი და მბორგავი მდინარეები (რიონი, ენგური...) ნაკლებ ხელსაყრელი იყო სანაოსნოდ, მხოლოდ მთებში მოჭრილი და ტივებად შეკრული ხეების ტრანსპორტირებისთვის თუ გამოდგებოდა. მდინარეთა ქსელი არასოდეს გამხდარა სახელმწიფო-სამეურნეო პოლიტიკის მნიშვნელოვანი ნაწილი, განსხვავებით პოტამური ეპოქის ტიგროსისა და ევფრატის აუზისა, რომელთა არხების ქსელზეც იყო დამყარებული ქვეყნის კეთილდღეობა და სიუხვე, რომ არაფერი ვთქვათ ცივილიზაციაზე, რომლის სახე გარკვეულწილად ამ ორმა მდინარემ განაპირობა. არც ამ რეგიონისთვისაც არ უთამაშია რაიმე როლი შორეულ ზღვას, რომლის სიშორემ, შესაძლოა, განაპირობა აქ დასახლებული ხალხების მითოპოეტური ხედვა ზღვის მიმართ. ტიპოლოგიური თვალსაზრისით აღსანიშნავია, რომ იმ ხალხების მითოსში, რომელთა სამეურნეო და სამხედრო საქმიანობა არ იყო დაკავშირებული ზღვასთან, ზღვა მათ წარმოდგენებში მონაწილეობს როგორც ხმელეთს ტოტალურად დაპირისპირებული სტიქია, ქაოსის სახე, რომელიც ზღვიურ ურჩხულებშია განპიროვნებული. მათთვის ზღვა ის ზღვარია, რომლის მიღმა ადამიანის, როგორც ხმელეთის არსების, დომინაცია წყდება, მისი კვალი იკარგება. ის, რაც ხმელეთის ერთ კიდეზე ურწყული უდაბნოა, ხმელეთის მეორე კიდეზე, მის დასალიერში, ზღვიური სტიქიაა, – ეს არის თიამათი, ღმერთებისა და სამყაროს პირველსაშო, რომელიც შთანთქმით ემუქრება სოფელს. ზღვიდან ზღვამდე გაშლილ სახელმწიფოს („ქვემო ზღვიდან ზემო ზღვამდე“) ზღვის რეალური გამოცდილება არ ჰქონია, და შესაძლოა, ამიტომაც მისი ხატი მითოსურ წარმოდგენებში იყო მოქცეული. მაგრამ იმ ხალხს, სახელდობრ, ელინებს, რომლებიც ზღვასთან გაშინაურებული იყვნენ და ზღვაოსნობის

ძველი გამოცდილება ჰქონდათ, არ შეუქმნიათ ზღვის მითოსი. ზღვაზე ისინი ისევე მოგზაურობენ, როგორც ხმელეთზე. შეიძლება ითქვას, რომ ზღვა მათი ისეთივე სამშობლოა, როგორც ელადის მიწა.

მაგრამ დავებურნდეთ ქართულ ხმელეთურ სინამდვილეს. ქართულ მენტალობაში ზღვის შორეულობა ქმნის მასზე წარმოდგენებს სიუცხოვით დაწყებული, მტრობით დამთავრებული. პირველი საფეხური (სიუცხოვე) ზღვასთან ქართული დამოკიდებულებისა ჩანს „ვეფხისტყაოსანში“; სადაც ზღვათა სამეფო, გულანშაროს სახელწოდებით, პოემის სახმელეთო სამეფოების სრული ანტიპოდი. ის თითქოს ირეალური სამყაროა ქვეყნის კიდებზე. ავთანდილს იქ მოსახვედრად უხდება თავის თავთან გაუცხოება, ფერისცვალება: თავისი ტრადიციების დათმობა და სოციალური ტიპის შეცვლა, მოყმეობის კატეგორიიდან მისთვის შეუთავსებელი ვაჭრობის კატეგორიამდე დაშვება და საკუთარი ვინაობის დაფარვა. და სხვა. თუმცა ზღვათა სამეფო ყვავის სიუხვით, მაგრამ ალებ-მიცემობაზე დამყარებული ეს სიუხვე თავისი წარმოშობით ვერ გაუთანაბრდება არაბეთის სვინან-დავლათიან მეფეთა სიუხვეს, რომელსაც გულანშაროსგან განსხვავებული ფუნქცია აქვს. ეს ქვეყანა დროებითი, გარდამავალი საფეხურია გმირის გზაზე, ყველაფერი, რასაც ის აქ ხვდება, მხოლოდ საშუალებაა მიზნის მისაღწევად. გულანშარო საშუალებათა სამეფოა არაბეთისა და ინდოეთის მიზნობრივი სამეფოებისგან განსხვავებით და მათ საპირისპიროდ. პოემის ავტორმა შორს გასწია თვალსაწიერი, როგორც მოგზაურმა, ახალი გამოცდილება მოიტანა ზღვათა სამეფოდან.¹⁰ მაგრამ ის ხომ მაინც ჯაბანთა ქვეყანაა („თქვენ ვაჭარნი ჯაბანნი ხართ...“), სადაც დიაცი დომინირებს.

მაგრამ ზღვის აქტუალობა მხოლოდ პოემის მონაპოვარია და პოემაშივე რჩება. მისი პროტოტიპი არ ჩანს ქართულ ცხოვრებაში. იმავე ხანას, როცა „ვეფხისტყაოსანი“ დაიწერა, ეკუთვნის თამარის ისტორია, სადაც ზღვა ერთადერთხელ არის ნახსენები და ისიც არა როგორც თავისთავადი რეალობა, როგორც სამოქმედო ასპარეზი, არამედ როგორც ხმელეთის საპირისპირო სტიქია, რომელიც დაძლეულ-გარდაქმნილი უნდა იქნას. თამარის დიდების წარმოსაჩენად. „ისტორიათა და აზმათა“ ავტორი თამარზე ამბობს: „კინ-ლა და ყოველსა ზღუასა აღმოიწრედა და თვსად, ვითარცა ღრუბელი ყოველთა ზედა მსხურებელი ტკბილთა წვმათა“ [ყაუხჩიშვილი 1959:148]. ფრაზა ამგვარად უღერს ახალ ენაზე: „ცოტაც და, მთელს ზღვას თავისთვის ამოხაპავდა, როგორც ყველასთვის ტკბილი წვიმის მასხურებელი ღრუბელი.“ ასეთი მეტაფორა გამოწვეულია იმ გარემოებით, რომ თამარს ისევე, როგორც მის წინაპრებს, არასოდეს ჰქონიათ ზღვასთან პრაგმატული ურთიერთობის გამოცდილება. ამ, შეიძლება ითქვას, გარგანტიული მეტაფორის არსებობა სწორედ ზღვის სიშორით და მასზე ბუნდოვანი წარმოდგენით არის განპირობებული. თავისი მასშტაბით ეს მეტაფორა თავისებური მითოლოგემაა, რომელიც შეიძლება მიგვანიშნებდეს თამარის, როგორც მითოლოგიური არსების,

10 ზღვის ერთგვარი ნოსტალგია ჩანს პავლე ინგოროყვას ესეში „ჩახრუხაძე. პოეტი. მოგზაური“ (კავკასიონი 1-2, 1924, 3-4, 1924).

კოსმოგონიურ ღვაწლზე: თამარმა მთელი ხმელეთი დაიმორჩილა და ახლა ისლა დარჩა, რომ, როგორც დემიურგმა, მოახდინოს ზღვის კოსმიზაცია, ანუ უცხო და მტრული სტიქია კაცთათვის სასარგებლო მოვლენად გარდაქმნას.

მეორე საფეხური ზღვის აღქმისა – მისი მტრული, აგრესიული სახე – ხალხურ წარმოდგენებშია დაკრისტალეზებული ასევე მითოლოგემების სახით. პირველად ზღვის აგრესიულობა „ქართლის მოქცევის“ ტექსტშია დადასტურებული თეონიმურად საკმაოდ ბუნდოვანი, თუმცა შინაარსობრივად ადვილად ამოსაცნობი მითოლოგემის სახით: „ეგე არმაზ და ქალდეველთა ღმერთი ითრუშანა ყოლადვე მტერ არიან. ამან მას ზედა ზღუა მოადგინის და მან ამის ზედა ერთი ნუ რადმე მოაწიის, ვითარცა აქუს ჩუეულებად სოფლის მპყრობელთა“ [ძეგლები 1964:132-ა].¹¹ ჰქონდა თუ არა რაიმე კავშირი ზღვასთან არმაზს, რომელიც ქართველთა ღმერთად არის მოხსენიებული, თუმცა ამ სახელის წარმომავლობა აპურა-მაზ-დასგან უეჭველი უნდა იყოს, ამის გარჩევაში არ შევალთ, მაგრამ ის კი ცხადია, რომ მითოლოგემა აშკარად ზღვისა და ხმელეთის სამკვდრო-სასიცოცხლო დასაბამიერი დაპირისპირების მოდელს წარმოგვიდგენს. ტექსტის შენიშვნა, რომელიც ერთვის ითრუშანას, როგორც განსაზღვრება – „ვითარცა აქუს ჩუეულებად სოფლის მპყრობელთა“ – აშკარად მიანიშნებს მის ხმელეთურ ბუნებაზე, მიუხედავად იმისა, რომ, შესაძლოა, ეს სახელი მაზდეანური ცეცხლის ღმერთის სახელწოდების ათროშანის¹² რემინისცენცია იყოს [კეკელიძე 1956:268-270]. ასეც რომ იყოს, ზღვიური სტიქიის მეტოქედ ხმელეთიდან სწორედ ცეცხლია ბუნებრივი, ცეცხლი, როგორც ხმელეთის, მშრალი მიწის წარმომადგენელი. ცხადია, ამ ზღვაში რეალურ ზღვას ვერაფრით ვიგულისხმებთ. ის, უბრალოდ, აგრესიის ნიშანი ან იარაღია განრისხებული ღვთაების ხელში.

ზღვის აგრესიულობის მითოლოგემის გამომდახილია ამირანის ეპოსის „შავი ზღვა“ უკიდურესად დაწურულ ნარატივში: „შავმა (გველეშაპმა) აიღო, ჩაყლაპა, შავი ზღვისაკენ გასწია.“ რომელიც მხოლოდ ფრაგმენტად შემორჩა ამირანის ისედაც ფრაგმენტულ ეპოსს. აქ „შავი ზღვა“ აპოკალიფსური ხილვების მოვლენაა, შავ გველეშაპად განპიროვნებული. ეს გველეშაპი ზღვის წარმომადგენელია, ის ზღვის სახელით ესხმის ხმელეთს და ყლაპავს ამირანს, როგორც ხმელეთის მკვიდრს, რომლის ძლევა მოსილება, მსგავსად ელინთა ანტიკოსისა, მხოლოდ ხმელეთზე ვრცელდება, ზღვაზე კი უკან იხევს. იგივე მითოლოგემა მეორდება ოდნავი სახეცვლილებით ვაჟა-ფშაველას სტრიქონში ასევე აპოკალიფსური ხილვების შემცველი ლექსიდან („ღამე მთაში“): „შავი ზღვის შავი ვეშაპი პირღია დაგვეღირება.“ ზღვის, ზოგადად წყლის, ასევე წყალუხვი მდინარის ამგვარმა აღქმამ XX საუკუნის მწერლამდე მოაღწია. ვასილ ბარნოვი სხვაგვარად არ აღიქვამს მდინა-

11 „ქართლის ცხოვრებაში“ ამგვარი რედაქციით არის წარმოდგენილი ეს ეპიზოდი: „ქალდეველთა ღმერთი ითრუშან და ჩუენი ესე ღმერთი არმაზ ყოვლადვე მტერ არიან: ამან სამე მას ზედა ზღუა მოაქცია, და აწ მან შური იძია და მის მიერ მოიწია ესე“ [ქართლის ცხოვრება 1955: 91-92, შდრ. 106-107].

12 შუშანიკის მარტივობის ატროშან-ის ფონეტიკური სახეცვლილება.

რეს, თუნდაც ნაცნობ, მშობლიურ მტკვარს, თუ არა აზვირთების მომენტში: „დალამების ხანს ცამოწმენდილზედ ის მდინარე აზვირთებოდა; თავის ქერქში ვერ ეტეოდა, კიდებზედ მიინთქრეოდა: მის სადინელს მთლად იჭერდა გველეშაპი უზარმაზარი, მოცურავდა იგრაგნებოდა, ხანდახან თავს აიღებდა, ცეცხლის თვალეხს აბრიალებდა, ალსა ფშვენდა აშკმულ პირიდან“ [ბარნოვი 1963:258].

ამდენად, თუკი ქართულ სინამდვილეში არსებობს ზღვის მითოსური მოტივი, თუნდაც ფრაგმენტული, გაუშლელი მითოლოგიების სახით, ეს არ უნდა იყოს ზღვასთან ამ ხალხის ურთიერთობის ასახვა, არამედ უნივერსალური არქეტიპული მოდელის სრულიად სპონტანური გამოვლენა. ამ თვალსაზრისით განვიხილოთ ორი ფშაური წარმოშობის ლექსი, რომლებიც, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი ერთი მთქმელის პირიდან არ გამოდიან, მათი ერთმანეთთან კავშირი ადვილად გამოსაცნობია. მეორე აგრძელებს პირველს, მაგრამ თითოეული მათგანი, როგორც დასრულებული თვითკმარი ნარატივი, საკუთრივ თემას ავითარებს.

* * *

„ზღვაში ჩავიდა, მთაზე ავიდა“
შუმერულ მეფეთა სია

„როდესაც ზღვას წესს უდგენდა, რომ წყალი
ნაპირებიდან არ გადმოღვრილიყო“ (იგავნი 8:29)

„საზღვარი დასდევ და არა გარდაჰვლენ, არღარა
მიიქციან დაფარვად ქუეყანისა“ (ფსალმ. 103:9)

კვლავ მესქიაგაშერის მითოლოგიით ვიწყებთ: „ზღვაში შევიდა...“ როგორც თამარის მთის მითოსი დავიწყეთ. ეს ერთადერთი ფრაზა, ოთხი სიტყვა შემორჩა წერილობით ურუქის ლეგენდარული მეფის მესქიაგაშერის ღვაწლიდან [იაკობსენი 1939:86]. ვინც იცნობს შუმერულ, საზოგადოდ, შუამდინარულ მითოლოგიას, მისთვის ცხადი იქნება ამ სიტყვების მნიშვნელობა. ერთ ლექსში, რომელსაც ქვემოთ გავეცნობით მის მთლიანობაში, გაუჩინარებულ თამარზე ნათქვამია: „მოხვედი მეშვიდე წელსა, თქვი: შუა ზღვაი ვნახეო“ [ქსპ XI: 6-ა]. უძველესი, პრეისტორიული მესქიაგაშერი და ისტორიული თამარი ერთი და იმავე მითოსური ღვაწლის ჩამდენნი არიან. ორივენი შედიან ზღვაში, ზღვის შუაგულში, იპყრობენ ზღვას, იხილავენ მის საიდუმლოს, და ადიან მთაზე; რომ ზღვა და მთა – კოსმოგონიური რეალობებია და ამ მითოლოგიურ ფორმულაში („ზღვაში ჩასვლა“) ისინი სიმბოლური მნიშვნელობით არიან დატვირთული. კოსმოგონიური მითოსის თანახმად, ზღვა პირველქმნილი ელემენტია სამყაროსი. ზღვიდან არის ამოზრდილი პირველი ხმელეთი – „ადამიანთა მიწა“ – და მიწის პირველსახე იყო მთა. ჯერ ზღვა, მერე მთა. ასეა შუამდინარულ და ასეა ეგვიპტურ კოსმოგონიაში, სადაც დაუსაბამო ოკეანიდან პირველწარმოქმნილი მიწა „შესაქმის ბორცვად“ იწოდება.

თამარის ლექსის სიტყვები „მოხვედი მეშვიდე წელსა“ მნიშვნელოვანია, რამდენადაც იგი ავლენს ფუნდამენტურ მოტივს, რომელსაც ჩვენ დაბრუნების მითოლოგიას ვუწოდებთ. თუ დაბრუნებაა, მაშ, წასვლაც ყოფილა. არნოლდ ტონინი წასვლა-დაბრუნების რიტმს კოსმიურ მასშტაბში განიხილავს და შემთხვევითობად არ თვლის, რომ ეს მოტივი ერთ-ერთი ძირითადია მითოლოგიებათა შორის, რომელიც ინტუიციურად განჭვრიტა მითოსურმა ცნობიერებამ [ტონინი 2001:276]. მიკრომასშტაბში მისი კერძო გამოვლენა გადაგდებული ბავშვის ფენომენია: გადაგდებული ბავშვი ბრუნდება იქ, საიდანაც გადააგდეს, ბრუნდება თავად გარდაქმნილი, რათა გარდაქმნას სინამდვილე. ჩამოთვლა შორს წაგვიყვანდა: რომულუსი, მოსე, ოიდიპოსი, კიროსი... თამარის მითოსურ ცხოვრებაშიც არის გადაგდებული ბავშვი – ეს არის ლაშა-გიორგი, მაგრამ თამარი? მათ რიცხვს მივათვალთ თამარი-ბავშვი? თუ გადაგდებული არა, იგი დაკარგული მაინც არის. ვარძიის ეპიზოდი „აქა ვარ ძია“ უფრო რაღაც ძლიერის და არსებობის გამოძახილია.

წასვლა-დაბრუნების რიტმი პროგრესის რიტმია, იგი ახასიათებს, როგორც პიროვნებას, რომელსაც წილად ხვდება კულტურული გმირის როლი, ასევე მთლიან მოძრაობას.

ტონინი წერს: „წასვლა იძლევა შესაძლებლობას და, შეიძლება, წარმოადგენდეს აუცილებლობელ პირობას სულიერი გარდაქმნისა; მაგრამ ამავე დროს ფერისცვალება-გარდაქმნა მოკლებული იქნება მიზანს და საზრისს, თუ იგი პიროვნების საზოგადოებაში დაბრუნების პრელუდია არ გახდებოდა, იმ საზოგადოებაში, საიდანაც ის წავიდა. დაბრუნება არის არსი მთელი მოძრაობისა ისევე, როგორც მისი საბოლოო მიზანი“ [ტონინი 2001:276].

იმდენად ძლიერია წასვლა-გაუჩინარების მითოლოგიმა, რომ მისი მოტივი შეიძლება არ იყო ცხადად გამოხატული. გავცნოთ თამარის ლექსს, სადაც გვემცნობა მისი გაუჩინარება-დაბრუნების ამბავი, მაგრამ მოტივი არ ჩანს.

ქალმა თქვა, თამარ ნეფემა: დედავ, სიზმარი ვნახეო:
ჩამბარდა სახმელეთოი, ვაჰ, თუ ვერ შევინახეო.
– მაშინვე ჩანდი, თამარო, როდესაც დაიბადეო.
მესამე თვე რომ გაგიხდა, აკვანშიითა ასდეო.
ჯერ ხელ-პირ ჩამაიბანე, მემრ პირჯვარ დაისახეო.
ჩიქილა გადაგეხურა, ვერ გავიგ, სად რა წახვეო.
მოხვედი მეშვიდე წელსა, სთქვი: შუა ზღვაი ვნახეო.

[ანთოლოგია 2010:16, №10]

ყველაფერი სიზმრიდან იწყება, როგორც ფარნავაზის შემთხვევაში. ოღონდ თამარის სიზმარს აკლია ფარნავაზის სიზმრისეული რიტუალიზმი და სიმბოლიკა (სახელდობრ, ცხება). მაგრამ სიტყვები „ჩამბარდა სახმელეთოი“ – კორონაციის ბოლო ეტაპია და თამარი, როგორც ფარნავაზი, თავის თავს სიზმარში მეფედ ხედავს. ანუ ეს იმას ნიშნავს, რომ თამარი, როგორც ფარნავაზი, მეფობის დამწყებია. სწორედ ეს აშორებს თამარს მისი ისტორიული სახისგან და მითოსის არქეტიპულ

სფეროში გადაჰყავს. ირკვევა, რომ თამარის შობა პროვიდენციულია: ის ბავშვია *par excellence*, დიდებული ბავშვი, დიდებისთვის გამზადებული, სადაც არ უნდა იყოს იგი შობილი. იგი ვერ თავსდება თავის აკვნის ასაკში, აკვანიც შემთხვევით არ გამოჩნდება მის მითოსურ ბიოგრაფიაში. ხელ-პირის დაბანა და პირჯვარის გამოსახვა ყოველდღიური ქმედებანია, რითაც დილა და საქმიანობა იწყება, ჩიქილის დახურვა როგორც მოწიფულობის ასაკში შესვლის, ასევე გამგზავრების ნიშანი, ლექსის კონტექსტში სიმბოლურ მნიშვნელობებს იძენენ. მაგრამ ჩიქილას კიდევ დამატებით სხვა მნიშვნელობაც აქვს, რომლის საზრისი თამარის მეორე ლექსში გახდება ცხადი.

ეს მეორე ლექსი პირველის გაგრძელება არ არის, იგი დამოუკიდებელი ლექსია, მაგრამ მასში თამარის ქმედების მეორე ეტაპი – შვიდწლიანი გაუჩინარების ამბავია გადმოცემული – თუ რა მოიმოქმედა მან შუა ზღვაში. წინა ლექსში გამოთქმულ გაუგებრობაზე („ვერ გავიგ, სად რა წახვეო“) აქ პასუხია გაცემული.

შვიდი წლის ქალი თამარი, მეფედ თქვეს, დედოფალიო.
 ზღვის პირას შავიყარენით, შავვექნა საომარიო.
 ზღვასა გადაჰკრა ჩიქილა, გადააქანნა წყალნიო.
 შუა ზღვას ჩადგა სამანი, არ გადმოსცილდეს ცვარიო.
 კლდეზე გამართა ქალაქი, შააბა რკინის კარიო.
 შიგ ააშენა სიონი, დაადგა ოქროს ჯვარიო.

[ანთოლოგია 2010: №11]

აშკარაა ლექსის კოსმოგონიური არსი. თამარის ბრძოლა ზღვასთან განასახიერებს ბაალისა (ბა'ალ) და ზღვის (ამის) ბრძოლის უგარიტული მითოსის მოდელს, რომელიც კოსმოგონიური ხასიათისაა. ყოველი შესაქმის ეტაპებია: ხმელეთის გამოტაცება ზღვისგან, ქალაქის დაარსება, ტაძრის აგება. ხმელეთის, მიწის დანიშნულება ის არის, რომ მასზე გაშენდეს ქალაქი – ადამიანთა საცხოვრისი, და აიგოს ტაძარი – ღმერთების მიწიერი სამყოფელი. შუამდინარული კოსმოგონიის თანახმად, პირველი, რაც ხდება ახალდაშექმნილ მიწაზე, ქალაქის დაარსებაა, ხოლო ქალაქში – ტაძრის აგება. თამარი, როგორც დემიურგი, ერთპიროვნულად მოქმედებს, თუმცა ვილაც ამბობს, „ზღვის პირას შავიყარენით შავვექნა საომარიო“ არ ჩანს ლაშქრის მონაწილეობა, რადგან თამარის აქტი კოსმოგონიური ხასიათისაა, ამდენად ერთპიროვნული.

უფრო დაწვრილებით განვიხილოთ ამ ლექსის რეალიები. „შვიდი წლის ქალი თამარი...“ ეს „შვიდი წელი“ აქ, ცხადია, თამარის რეალურ, ყოფით ასაკს არ გვიმხელეს. „შვიდი წელი“ აქ არ განსაზღვრავს თამარის, როგორც ბავშვის, წლოვანებას. „შვიდი“ არის არა თამარის წლოვანების რიცხვი, არამედ მისი ინდივიდუალობის, მისი ღირსების გამომხატველი რიცხვითი ნიშანი, ან საკრალური ნიშნით გამოხატული ღირსება, შესაძლოა, სხვა რაიმე ნიშნით ყოფილიყო გამოხატული. „შვიდს“ აქ არა აქვს რაოდენობრივი მნიშვნელობა, ის არ შედგება სხვა მასზე ნაკლები რიცხვების ჯამისგან (3+4, ან 2+5, ან 1+6), ის ერთი დაუნაწევრებელი მთლიანობაა, ის მარტივია, შეუდგენელია. „შვიდი“ თამარის, როგორც დემიურგის სა-

ხელია. „მეფედ თქვეს“ – ის, რაც თამარმა უნდა აღასრულოს (რასაც ის ამ ლექსის მიხედვით ასრულებს), მხოლოდ მეფედ კურთხევის შემდეგ არის შესაძლებელი. ასეა ბაბილონურ კოსმოგონიურ მითოსში, სადაც მარდუქი მხოლოდ მას შემდეგ გაემართება თიამათთან (ზღვაურ ქაოსთან) სალაშქროდ, რაც მეფედ აირჩევენ და სამეფო ნიშნებით აღჭურავენ ღმერთები. „ზღვის პირას შავიყარნით, შავგვენა საომარია...“ – მეფის წინამძღოლობით შეიკრიბა ლაშქარი, მაგრამ ის არ შეკრებილა ჩვეულებრივი მტრის წინააღმდეგ საბრძოლველად. მისი მტერი თავად ზღვაა, რომელსაც თამარი ერთპიროვნულად უპირისპირდება საბრძოლველად – ლაშქარი აღარ ჩანს – და მისი ერთადერთი იარაღი ამ ბრძოლაში არის „ჩიქილა“. მითოსური სიმბოლიზმი საგანში იმაზე მეტს ხედავს, რასაც ის სინამდვილეში, ყოფით დონეზე წარმოადგენს. საგანი გარდაიქმნება, ის თითქოს თავის თავზე მაღლა დგება, გადააჭარბებს საკუთარ თავს. ასე ექცევა ნაცარქექია ჩვეულებრივ ყოფით საგნებს – ნაცარს, ყველს, სადგისს, რომელთაც ის გარდაქმნის მოულოდნელი საჭიროების დროს. რა მოულოდნელიც არ უნდა იყოს ეს ნაცარქექიასგან, ის ახალ საგნებს ქმნის, ან ახალ სულს ჩაუდგამს ყოფით-უტილიტარულ საგნებს, ხსნის იარაღებად გარდაქმნის მათ, რათა მოიგოს საბედისწერო შერკინება. „ჩიქილას“ პირდაპირი მნიშვნელობა არის გათხოვილი ქალის თავსაბურველი, მისი მოწიფულობის, სისრულის ნიშანი. სიმბოლურად ის წარმოადგენს ქალის ღირსებას, პატიოსნებას, სინდის-ნამუსს. გავიხსენოთ: „ბახტრიონიდან“: „მთელი კახეთი გამხდარა ჩიქილამოხდილ ქალადა“. მაგრამ რა არის ჩიქილა თამარისათვის? პატიოსნებისა და ნამუსის ნიშანი, რომელსაც ატარებს ქალი, თამარის ხელში საბრძოლო საჭურველად იქცევა. თამარის სვანურ სიმღერებში თამარ დედოფლის სამოსელს შორის ნახსენებია ლეჩაქი (ლაჩქირ, ლაშქილ): „ლეჩაქი გეხურა ყველაზე კარგი, თაამარალი“ (ერთ ვარანტში ლეჩაქი აბრეშუმისაა: „ლეჩაქი მეხურა აბრეშუმისა“). სიმღერის თანახმად, სამოსელი (პერანგი, კაბა, ხამლები) და მხედრული აქსესუარი (ცხენი, უნაგირი, აღვირი) სადღაც დარჩენია თამარს და თითქოს ტანშიშველი და ფეხშიშველი წასულა სამამამთილოში [სვანური პოეზია 1939:4-5]. სიმღერიდან ჩანს, თითქოს თამარი ძალით არის გათხოვილი. შესაძლებელია ტექსტი შეიცავდეს დედოფლის სიშიშვლის არქაულ მითოსურ მოტივს (შდრ. ინანა-იმთარის ჩასვლა ქვესკნელში). ამჯერად დაწვრილებით ვერ განვიხილავთ ამ მოტივს. არ არის შემთხვევითი, რომ ერთ ფშაურ საკულტო ტექსტში ჩიქილა თამარის მთავარ ღვაწლთან ერთად იხსენიება: „ღელეს აქიმ-დედოფალო, ჩიქილა-ზინზილიანო, შუა ზღვაში სამნის ჩამგდებო“. მხოლოდ სამკაულია აქ ჩიქილა „ზინზილასთან“ ერთად? თამარი აქ შექებულია, როგორც ღვთისშვილი და ჩიქილა ისეთივე თანდაყოლილი საჭურველია მის ხელში, როგორც იახსარ-კოპალასთვის – ლახტი.

ჩვენს ლექსში თამარი ჩიქილათი აპობს ზღვას, ის გამმიჯვნელია ზღვაური სტიქიონისა. უნებურად გვაგონდება მანდილის (იმავე ჩიქილას) გამოყენება დიაცის მიერ, როცა ის ერთმანეთისგან მოშულარტ განაშორებს. მანდილი აქ ზავის ნიშანია; მოშულარნი ჯერ იმიჯნებიან, მერე ზავდებიან. ამგვარია კოსმოგონიური აქტიც: თამარი ჩიქილას მოქნევით ზღვას გამიჯნავს, წყალსა და წყალს შორის

ხმელეთს გამოაჩენს. ჩიქილას მოქნევის ანალოგიური აქტები დადასტურებულია ერთმანეთისაგან სრულიად განსხვავებულ წყაროებში. ელიას ხალენით, რომელიც მას სულიერი მემკვიდროებით ერგო, წინასწარმეტყველი ელისე გააპობს იორდანეს და მდინარის ფსკერს (ხმელეთს) გამოაჩენს. ქსერქსე შოლტით სჯის ზღვას, რომელმაც ხელი შეუშალა მის ლაშქარს ევროპის კონტინენტზე გადასვლაში. დასჯის ფარული მიზანია ზღვის გადაქცევა ხმელეთად, მისი „გადასხვავება“ ანუ შეფარული კოსმოგონიური აქტი, რის ჩადენასაც ცდილობს მეფე (თამარი, ქსერქსე), დემიურგის „მემკვიდრე“ თამარის, როგორც ზღვის მებრძოლის, იარაღად ფშაური გადმოცემა ანაფორას ასახელებს: „[თამარ მეფე] წმინდანი ყოფილა, ზღვებზე ანაფორა დაუგავ და ისე დავალა ზღვაზე და ჰაერში“ [ბარდაველიძე 1941-2003:61]. თუ ჩიქილა, როგორც თავსაბურველი, იარაღად არის გამოყენებული, ანაფორა, როგორც წმინდა სამოსელის განზოგადებული სახე, მისი კვარცხლბეკია.

„შიგ ააშენა სიონი, დაადგა ოქროს ჯვარიო...“ ზღვიდან გამოტაცებულია ხმელეთი და გამიჯნულია მისგან; ხმელეთზე გაშენდება ქალაქი, ქალაქში აიგება ტაძარი... ეს ყველაფერი „კლდეზეა“ სიმტკიცისა და შეუვალობის ნიშნად. თამარის, როგორც მშენებლის, მითოსში ძირითადად „კლდე“ ფიგურირებს. თამარი აშენებს ქრისტეს კვალზე, რომელმაც უთხრა პეტრეს, „კლდეს“ (ბერძნ. *პეტრა*, *პეტროს*): „შენ ხარ კლდე და ამას კლდესა ზედა აღვაშენო ეკლესია ჩემი და ბჭენი ჯოჯოხეთისანი ვერ ერეოდინ მას“ (მათ. 16:18). კლდეზეა აგებული თამარის ქალაქი და ამ ქალაქში სიონი, როგორც ქრისტიანული ეკლესიის არქიტექტონი.

სამანი. თამარის კოსმოგონიური ქმედების ცენტრალური აქტი ამგვარად არის გადმოცემული: „შუა ზღვას ჩადგა სამანი, არ გადმოსცილდეს ცვარია...“ (ვარ. „შუა ზღვას ჩადგა სამანი, სამანი – რკინის სარია“). ზუსტად ამავე ტერმინოლოგიით მიმართავს მეფსალმუნე სამყაროს შემოქმედს: „საზღვარი დასდევ“ (ფსალმ. 103/104:109). მითოლოგიის გამომხატველი ეს სინტაგმა (*გებულ სამთა*), როგორც ჩანს, ისევე ძველია, როგორც თავად მითოლოგიამ. იგი ზღვის ხმელეთად გადაქცევის ვარიანტული გამოხატულებაა (შდრ. ფსალმ. 65/66:6). რა არის სამანი (ებრ. *გებულ „საზღვარი“*)? სამანი ლექსში ორი მნიშვნელობით მონაწილეობს: ერთსა და იმავე დროს ის მიწისა და წყლის საზღვარიც არის და სამყაროს ღერძიც (*axis mundi*), ერთ-ერთი ფუნდამენტური მითოლოგიის რეალიზაცია. ამრიგად, თამარი ზღვარს სდებს ზღვასა და მისგან გამოტაცებულ ხმელეთს შორის და დაადგენს სამყაროს შუაგულსაც. ეს კი დასაბამიერი, ელემენტარული კოსმოგონიური აქტია¹³ თავისი წმინდა სახით („განწვალების“ მითოლოგიის განსახება). ერთ ლექსში, სადაც თამარი აჯამებს თავის კოსმეტორულ ქმედებებს, ნათქვამია:

13 რეალობის გამომხატველი კარლ შმიტის დებულება „ზღვა კი არ არის ხმელეთის ნაწილი, არამედ ხმელეთია ზღვის ნაწილი“ [შმიტი 2010] უნივერსალურ მითოსურ ჭეშმარიტებას შეიცავს. თითქმის ყველა კოსმოგონია ხმელეთს ზღვიდან წარმოშობილად მიიჩნევს, ხოლო კოსმოლოგიური თვალთახედვით ხმელეთი კუნძულია უკიდევანო ოკეანეში. მართალია, ბიბლიის თვალსაზრისით, ადამიანი მიწის შვილია და მიწასვე უნდა დაუბრუნდეს, თავად მიწა ბევრი ხალხის ესქატოლოგიის თანახმად წყლის

თამარ დედოფალი ვიყავ, თავი ზეცამდე ავიღე,
 სტამბოლს ხმალი ვკარ, დარუბანდს, შამს საბალახე ავიღე,
 ზღვაში სამნები ჩავყარე, ხმელეთი ჩემსკენ მავიღე,
 უსიერი მთა გაკვაფე, დიდი შარაგზა გავიღე,
 ლადა-ლუდა ტყე ვიარე, ქედზედ საყდარი ავიგე,
 ამდენი საქმის მომქმედმა ცხრა აღლი ტილო წავიღე“

[ქსპ XI: 14]

ბანალური დასკვნა ამ ლექსს ვერ დაუკარგავს მის მითოლოგიურ კონტექსტს. აქ თითქმის არქეტიპულად არის გადმოცემული მეფე-დემიურგის ფუნქცია. ის ხმელეთი, რომელიც თამარს ჩაბარდა (სიზმარში) და რომელიც რეალობაში მან ზღვას გამოსტაცა, პირველქმნილ სახეს ატარებს და იგი კოსმიზაციას და მის შემდგომ გაკაცრიელებას საჭიროებს.

უსიერი მთა და დიდი შარაგზა ერთმანეთს უპირისპირდება როგორც უდაბური, განუსაზღვრელი ზღვა, ზღვის სტიქია და ხმელეთი, ზოგადად და ფუნდამენტურად კი, როგორც ქაოსი და კოსმოსი. მეორე საფეხურზე „ლადა-ლუდა ტყის“ საპირისპიროა საყდარი, რომლის მშენებლობა გზების გაყვანის შემდეგ კულტურშემოქმედებითი აქტის მეორე ეტაპია. აქ ვხედავთ ამ აქტის დასაბამს და დასასრულს, დაგვირგვინებას, ლამის არქეტიპულს, ყოველ შემთხვევაში, ასეა უძველეს ეპიკურ ტრადიციებში გააზრებული მეფის ამ ორი მიმართულებით მოღვაწეობა. კერძოდ, „გილგამეშიანში“ გილგამეშისა და ენქიდუს შეღწევის მიზანი კედარის ტყეში სწორედ ეს არის: გზის გაკვალვა, რათა შამაშს, მზის ღმერთს მიეცეს საშუალება ტყეში შეღწევისა. გმირებმა გაკაფეს კედარი, რითაც გზა გაუკაფეს შამაშს, ანუ შექმნეს „გზა შამაშისა“ (ხარრან შამში), რათა ამ ბნელეთში და გაუვალობაში მისი კულტი დარსებულიყო. კედარის ტყის გაკაფვა უდიდეს საგმირო ქმედებად არის შერაცხილი, რასაც ქალაქის მკვიდრნი გილგამეშის წინამძღოლობით ჩადიან, გილგამეში „კედარის გამჩხვავის“ სახელს იმკვიდრებს.

ზღვასთან შერკინების თემის სხვაგვარი ნარატივიც არსებობს, სადაც ჩიქილას ცვლის ცეცხლი, რომელიც თამარს აღმოაჩნდა ზღვის წინააღმდეგ. ამ თქმულებაში პოლიტიკა მითოსურ ასპექტშია წარმოდგენილი, ან, პირუკუ: მითოსი პოლიტიკაშია გადასული.

ასრულდა დედის სიტყვები. თამარი შეიქნა მპყრობელი მართლა მთელი საქართველოსი... ყველას ქედი უნდა მოეხარა იმის დიდების წინაშე... თამარმა ყველას ხარჯი დასდვა. მართო ზღვალა იყო თავისუფალი და ჯერ კიდევ არ უხრიდა ქედს, მაგრამ ისიც მალე მოდრიკა თამარმა. უბრძანა ქარს, მოატანინა ზღვის პირზე ჩალა-ბზე, თივა-ფიჩხი, გადააყრევინა ზღვაში და დაასხა ნავთი, მერე მოაკიდებინა ცეცხლი; აბრიალდა ცეცხლი და გაერხა ბოლი ზღვის პირას. შეწუხდა ზღვა, შეწუხდნენ ზღვის ცხოველები და გამოუგზავნა კაცი თამარს, ოლონდ ნუ დამწვავ, და, რაც გინდა, ის ხარჯი გამომართვიო. თამარმა შეიწყნარა ზღვის თხოვნა, გამოართვა კამეჩები, ქარვა, მრავალი თვალ-მარგალტი და ცხოველები.

სტიქიას, როგორც თავის თაურმიზებს, უბრუნდება. ნოეს წარღვნა ამის კლასიკური მაგალითია.

ამის შემდეგ გაჩნდნენ ქვეყანაზე კამერები და თვალ-მარგალიტი [სიხარულიძე 1961:№41].

სხვა ვარიანტით, ეს ზღვა კასპიის ზღვაა, რომელიც თამარმა დახარკა. ამის შემდეგ თამარი მოსვენებით იყო თავის ტახტზე და განაგებდა მთელ ქვეყანას მაყრუბიდან მაშრუყამდე [სიხარულიძე 1961:№41-გ].

ბუნებრივია, რომ ცეცხლი სამკვდრო-სასიცოცხლოდ უპირისპირდებოდა წყალს. პირველ ყოვლისა, გაგვახსენდება ცნობილი ეპიზოდი ქართლის მოქცევიდან, სადაც ნახსენებია ბრძოლა არმაზსა და ითრუჯანს შორის... ისმის კითხვა: არის თუ არა ცეცხლი ისეთივე ატრიბუტი ქალისა, როგორც ჩიქილა? შეიძლება აქ გავიხსენოთ ცეცხლის, როგორც კერის, მდებარეული ბუნება. საკიდლისა და კერიის სიმბოლურ სისტემაში კერა მდებარია, საკიდელი მამრი. როგორც ფიქრობენ, ცეცხლის წარმოდგენას ქალის სახით შორეული წარსული აქვს [მითები 1982:239]. იგი არ შემოისაზღვრება რომელიმე კონკრეტული კულტურით, რაკი ეს იდეა ნეოლითურ ხანას სწვდება და დამახასიათებელია ბევრი ძველი ხალხის კულტურისთვის. „ცეცხლის დედა“ იგივეა, რაც კერია, რომლის კლასიკური განსახიერება ბერძნული ჰესტიაა. თუმცა ცეცხლი გვიან ხანაში მამაკაცმა (ბერძნ. ჰეფესტო, რომ. ვულკანუსი) მიიტაცა, კულტურების მთელ წყებაში, მათ შორის ქართულში, ცეცხლი კვლავ დედის პრეროგატივად რჩება. თამარის ჩიქილას, რომელიც მისი მითოსის პოეტურ ვარიანტებში ზღვის დამამარცხებელი იარაღია, პროზაულში ცეცხლს ენაცვლება, როგორც მეხისმტეხელი და ცეცხლის გამჩენი ლახტი, რომელსაც ჩვეულებრივ მამრი გმირის ხელში ვხედავთ (ინდრას ვიჯრა, კოპალა-იახსარის ლახტი).

ცეცხლი ერთადერთია ოთხ სტიქიონს შორის, რომელიც დაექვემდებარა ადამიანის მიერ მოშინაურებას. ადამიანს შეუძლია შექმნას ცეცხლი, რითაც ის ღმერთებს – ცეცხლის განუყოფელ მესაკუთრეებს ენათესავება. თამარი ფლობს ცეცხლის სტიქიას დიდ მასშტაბებში, რომელსაც მთელი წყლის სტიქიის გადაფარვა ძალუძს. ზღვა უკან იხევს თამარის, როგორც ცეცხლის მფლობელის, ან თავად ცეცხლის წინაშე. თამარის ჩადებული სამანი ინარჩუნებს ცეცხლოვანებას: ის ნათობს, როგორც ცეცხლი [თსუფა №25412].

თუ პრომეთეს მითოსის დადასტურებას ვეცდებით ქართულ მითოლოგიაში, ამირანის უმაღლეს, სწორედ თამარი უნდა გავიხსენოთ, თუმცა მისი ჰუმბრისი ხალხურ გადმოცემებში თემატიზებული არ არის, მხოლოდ აღინიშნება, როგორც მისი ქმედების შეფასებითი დასკვნა: „ზღვაში რომ [თამარმა] სამანი ჩადვა, ღმერთმა თქვა, მე შემომებრძოლო და წაართვა უკვდავება“ [თსუფა №25412].

ამგვარ შეფასებას თითქოს უახლოვდება თამარის ისტორიკოსი: ერთი ნაბიჯი წინ და ისიც ჰუმბრისად ჩაუთვლიდა თამარს ზღვასთან ვირტუალურ შებრძოლებას: „კნინ-ლა და ყოველსა ზღუასა აღმოიწრედდა თვსად“ (ქართლის ცხოვრება 1959:148).



V. მეფის აპოთეოზი

იმ არცთუ მრავალრიცხოვან მასალაში, რომელიც ვახტანგ გორგასალზეა შექმნილი, მისი, როგორც მითოლოგიური პერსონაჟის, მახასიათებლები საკმაოდ უხვია. მისი პიროვნება მრავალი მითოლოგემით არის შექცერწილი. ჩამოვთვალოთ:

- გორგასალი ტყვის გამომხსნელია, რითაც ახორციელებს მითოლოგიური გმირის უპირველეს და აუცილებელ ამოცანას;
- გორგასალი მონადირეა და ამ ფუნქციით ის ხელს უწყვედნს არქეტიპულ მეფეს ფარნავაზს და პირველ ქრისტიან მეფეს მირიანს;
- მეფე-მონადირე ქალაქის აღმომჩენ-დამაარსებელია;
- გორგასალი უდიდესი ფიზიკური ძალის მქონე ბუმბერაზს ებრძვის და სძლევს არა ფიზიკური ძალით, არამედ ხერხით, იმეორებს რა დავითისა და გოლიათის შერკინებას;
- როგორც ბევრ მითოლოგიურ თუ ეპიკურ გმირს, გორგასალს აქვს სუსტი ადგილი, რომელიც იმარხავს მისი სიცოცხლის უვნებლობის საიდუმლოს;
- გორგასალი პერსონაჟია მითოლოგიური სცენარისა, რომელიც საკრალური ქორწინების სახელწოდებით არის ცნობილი;
- და ბოლოს, აპოთეოზი, რომელიც აგვირგვინებს მის მეფობას...

მეფე-მხსნელი

ხალხური ლექსის დასაწყისი „ვახტანგ მეფე ღმერთს უყვარდა..“ რომელიც მეფის აპოთეოზის პირობა და მომასწავებელია, რაც შეიძლება იყოს მეფობის დასაწყისი და დასასრულიც იმავდროულად (ამაზე ქვემოთ), ბადებს კითხვას, რომელიც ალბათ უპასუხოდ დარჩება, მაგრამ უნდა დაისვას სწორედ მისი უპასუხობის გამო. მართლაც, რისთვის უყვარდა? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა ჩვენს შეზღუდულ ცნობიერებას არ ძალუძს. „არაფრისთვის“ – ვიტყვით ჩვენ, რადგან ჩვენ ამ სიყვარულის გარეთ ვიმყოფებით, სიყვარული კი საგანს უდროობაში ჭვრეტს, მომავალში აღსრულებულს სწვდება. „ღმერთს უყვარს“ არა იმისთვის, რომ წარსულში რაღაც ღირსეული საქმე აქვს ჩადენილი ადამიანს, არამედ იმ საქმისთვის, რომელსაც ის მომავალში ჩაიდენს. ამგვარადაც შეიძლება შევცვალოთ ხედვის კუთხე: ის, რისი ჩადენაც ვახტანგმა შეძლო, იმის ძალით შეძლო, რომ იგი „ღმერთს უყვარდა.“ ხალხურ ლექსშიც შუქი მომავლიდან არის მოფენილი. ღმერთის სიყვარული ვახტანგის მიერ აღსრულებულ საქმეში გამოჩნდა.

ხალხურმა ლექსმა ვახტანგის პროვიდენციულობა ამ უმოკლესი სიუჟეტით აჩვენა.

მისი „ცხოვრების“ მიხედვითაც ვახტანგის პიროვნება პროვიდენციულია. იგი მშობლების ნანატრი შვილია, რომელიც ასულის შემდეგ იზადება.

...კულად ევედრებოდეს ღმერთსა მეფე მირდატ და დედოფალი საგდუხტ, რათა მოსცეს ძე. და შემდგომად ოთხისა წლისა საგდუხტ მიუდგა და შვა ძე, და უწოდა სახელი მისი სპარსულად ვარან-ხვასრო-თანგ, ხოლო ქართულად ეწოდა ვახტანგ. აღივსნეს სიხარულითა მშობელნი მისნი შობასა ყრმისა ამის ვახტანგისსა, და განავლინეს მახარობელი ყოველთა თანა ერისთავთა. და გამოიღეს ხუასტაგი დიდალი, ოქრო და ვეცხლი, და განუყვეს გლახაკთა, და შეწირეს მადლობა ღმრთისა მიმართ, ლოცვითა და ლამის-თევითა, დღეთა მრავალთა [ქართლის ცხოვრება 1955:143].

მადლობა ღმერთს არა მხოლოდ იმისთვის, რომ შეეძინათ ძე, არამედ რომ ეს ძე განსაკუთრებულია.

მართალია, ის, ფარნავაზისგან განსხვავებით, დინასტიის დამწყები პირველმეფე არ არის. მაგრამ ის, როგორც უფლისწული, დედის კალთაში იზრდება უმამოდ, სამი წლის და კი, მირანდუხტი, მტრისგან (ოვსებისგან) გატაცებულია... ქვეყანაც, რომლის ნაწილები მიტაცებულია, სავალალო მდგომრეობაშია. არავითარი იმედი, გარდა იმისა, რომ „ვახტანგ იზარდებოდა და ისწავლიდა მიქაელ ეპისკოპოსისაგან ყოველსა მცნებასა უფლისასა, და სიყრმისავე დღეთა შეიყუარა სჯული ქრისტესი უფროს ყოველთა მეფეთა ქართლისათა“ [ქართლის ცხოვრება 1955:146].

ხოლო ესე არა მეფეთ ჩუენთა ცოდვისაგან იქმნა, არამედ ერისა ცოდვათაგან. აწ მეფე ჩუენი ყრმა არს და არ გვივის ჩუენ წინამძღუარი, რომელმანცა სასოებითა ქრისტესითა და წინამძღურებითა ჯუარისათა წარგვძღუა ჩუენ. და ვიძიოთ ჩუენ შური პირველ ოვსთა ზედა, და შემდგომადმცა ვძებნეთ საზღვარნი ქართლისა ზერძენთაგან [ქართლის ცხოვრება 1955:146].

„აწ მეფე ჩუენი ყრმა არს და არ გვივის ჩუენ წინამძღუარი“ – ეს სიტყვები მოლოდინისა და იმედის შემცველია. ქვეყანა მხსნელს საჭიროებს და იშვა კიდეც ყრმა, რომლის მოვლინება ამქვეყნად პროვიდენციულია, რასაც საყოველთაო სიხარული მოწმობს. ასეთ წინამძღვრად გამოჩნდა ვახტანგი, „წლისა ათხუემეტისა“, უფრო სწორად მან თავად გამოაჩინა თავი, როცა ქვეყნის ხსნა იტვირთა. ეს ხსნა ტყვეობიდან დის გამოსნის სახეს იღებს.

ეჭვი არ არის, რომ ვახტანგის მიერ დის, მირანდუხტის, გამოსნის ეს თქმულება საისტორიო თხზულებაში ასახული რეალური ამბის გამოძახილია, რომლის მიხედვით, ვახტანგის და, მირანდუხტი, ოსებს ჰყავდათ ტყვედ წაყვანილი:

მაშინ ვითარ იქმნა ვახტანგ წლისა ათისა, გარდმოვიდეს ოვსნი სპანი ურიცხვნი და მოტყუენეს ქართლი თავითგან მტკურისად ვიდრე ხუნანამდე და მოაოხრნეს ველნი. არამედ ციხე-ქალაქნი დაუმხეს, თვინიერ კასპისა. ხოლო კასპი ქალა-

ქი შემუსრეს და ტყუე ყვეს და წარიყვანეს დაჲ ვახტანგისი მირანდუხტ, სამისა წლისა ქალი [ქართლის ცხოვრება 1955:145].

ამის გამო მემატიანე ამგვარ სიტყვებს ათქმევინებს ვახტანგს:

...ყოველი დღენი მწუხარებასა შინა დამიყოფიან, ვითარ მყოფსა ბნელსა შინა. და სიბრალული დისა ჩემისა განლევს გულსა ჩემსა ვითარცა მახვილი ცეცხლისა, და სიკვდილი მირჩევნია თავისა ჩემისა, ვიდრეღა სიცოცხლესა. არამედ მინდობითა ღმრთისათა და წინამძღვრობითა ჯუარისა მის პატიოსნისათა თავითა ჩემითა წარვალ და ვესავე მრავალმოწყალეებათა მისთა, – არა გამწიროს და მომცეს ძლევა (ქართლის ცხოვრება 1955:150).

ვახტანგი გამოიხსნის დას, მაგრამ არა ბრძოლით, არამედ ოცდაათი ათასი ოსი ტყვიით, რომელთაც ოსები გატაცებული დის სანაცვლოდ ითხოვდნენ. თუმცა ვახტანგი მიადგა ლაშქრით ოსეთს და ოსმა მთავრებმა ციხე-სიმაგრეებში შეაფარეს თავი, იგი დაეზავება მათ და მშვიდობიანად წამოიყვანს თავის დას მირანდუხტს და სხვა ქართველ ტყვეებს [ქართლის ცხოვრება 1955:157].

ეს არის რეალური ხდომილება, რომელიც ჯადოსნური ზღაპრის თუ ეპოსის ძირითად თემას შეადგენს. ქალის გამოხსნა გმირის, შეიძლება ითქვას, თავგადასავლის გადამწყვეტი მომენტი, მხსნელობა – მისი მიუცილებელი ატრიბუტი. შესაძლოა, ის მთელი ცხოვრება ამისთვის ემზადებოდეს. მაგრამ არსებითად ეს აქტი მის ასაკობრივ საფეხურთან არის დაკავშირებული. მათიანის თანახმად, ვახტანგი თხუთმეტი წლისაა და ეს სწორედ მოწიფულობის ასაკია, როდესაც ადამიანის ცხოვრებაში ახალი ეტაპი იწყება. ჩვენს შემთხვევაში ის მეფე ხდება. და ვიდრე მეფე გახდებოდეს, ჯერ მხსნელი უნდა გახდეს.

ვახტანგისთვის მეფობის აღსრულება ქვეყნის ხსნით იწყება, ხოლო თავად ხსნა გატაცებული დის გამოხსნასთან არის დაკავშირებული. გატაცებულის გამოხსნა ჯადოსნური ზღაპრის ჩვეული მოტივია, მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია ის მითოლოგიამდ ჩავთვალოთ, რომლითაც გმირის ასპარეზზე გასვლა იწყება. ზოგიერთ ზღაპარში ეს ნაბიჯი მამის დავალებაა, ზოგიერთში თავად მისი ინიციატივაა და, მიუხედავად დედის წინააღმდეგობისა, ყრმა გაემართება დაკარგული თუ მოტაცებული (რაც ერთი და იგივეა მითოსურად) დის დასაბრუნებლად. გმირის ცხოვრებაში ერთხელ დგება ეს მომენტი, რომელიც მისი მოწიფულობის ასაკს ემთხვევა. მოტაცება ქალისა ან გამოხსნა ტყვეობიდან ზღაპარში და ეპოსებში საბოლოოდ ქორწინებას გულისხმობს, რითაც მთავრდება კიდევ ზღაპარი თუ ეპოსი. მაგრამ ქორწინება არ არის ტყვეობიდან დახსნის აუცილებელი და ერთადერთი მიზანი.

რამდენადაც ვახტანგის შემთხვევაში მოსატაცებელი არსება მისი დაა და ამავე დროს არასრულწლოვანია, ეს მომენტი აძლიერებს ამ აქტის თავისთავადობას ქორწინებისგან. ამ მხრივ, გორგასალი ექცევა მითოლოგიური და ეპიური გმირების წრეში. თქმულების ექსპოზიცია ჯადოსნური ზღაპრიდან არის ნასესხები: ვახტანგმა ბავშვობაში არაფერი იცოდა დის ტყვეობის შესახებ („დედა არ უმხელდა“), ვიდრე მისმა ამხანაგებმა არ დააყვედრეს, თუ ასეთი ყოჩალი ხარ,

წადი და შენი და, ბაყათარს ხარჭად რომ უზის, დაიხსენიო. ვახტანგი დედას იძულებით (ძუძუზე კბილის დაჭერით) ათქმევინებს სიმართლეს და ისიც ბრძოლაში გამოიწვევს გოლიათ ბაყათარს. თავად შემთხვევა, როცა ამხანაგებმა ყვედრებით გაუმხილეს დის ამბავი, მოწმობს ვახტანგის მოწიფულობას. ვახტანგი მაშინ შეიტყობს დის მოტაცების ამბავს, როცა ფიზიკურად და მორალურად შეუძლია მისი გამოსხნა [სიხარულიძე 1961:60].

აპოთეოზი

„ვინ აღვიდეს მთასა უფლისასა,
ანუ ვინ დადგეს ადგილსა წმიდასა მისსა?“
ფსალმ. 23:3

გორგასლის მთავარი ანდრეზი, რომლითაც ის ქუხს ერთი ხალხური ლექსის სახით არის შემორჩენილი. განსხვავებით მესქიაგაშერისა და თამარის მითოსისგან, გორგასლის მითოსურ გამოცდილებაში არ ჩანს ზღვა. ის მხოლოდ მთაზე აღის. თამარი მთიდან ჩამომავალია, გორგასალი – ამავალი.

გზა მთისკენ ნიშნავს მიახლებას სიწმინდესთან და, რაკი მთას უმაღლესი წერტილი აქვს, აბსოლუტურ სიწმინდესთან. ამ სვლით ადამიანი ადამიანობის ზღვარს სცილდება, ხოლო მეფე იმაზე მეტი ხდება, რასაც მეფობა აკისრებს მას. ეს მისი აპოთეოზია: მეფე ღვთაების რანგში მალდება. ამ იდეის საუკეთესო გამონახულებას ნარამინის სტელაზე ვხედავთ, სადაც ეს მეფე იმდენად არის ამალღებული ადამიანური დონიდან, რომ თითქმის მთის მწვერვალს უსწორდება თავისი გოლიათური სხეულით: ერთი წინგადადგმული ნაბიჯი ან ერთი ხელის აღმართვა საკმარისია, რომ მთის მწვერვალს ზემოთ დავანებულ მნათობებს მისწვდეს [კიკნაძე 1997:122-127].

ბევრი ათასწლეულის შემდეგ თითქოს ამ გამოსახულების სიტყვიერი კორელატი შეიქმნა სხვა კულტურაში ვახტანგ გორგასლის სახით. ძნელად მოიძებნება ამ წიგნის მკითხველთა შორის ადამიანი, რომელსაც ეს ლექსი ადრეული ბავშვობიდან არ გაეგონოს:

ვახტანგ მეფე ღმერთს უყვარდა,
ციდან მოესმოდა რეკა,
იალბუზზე ფეხი შედგა,
დიდმა მთებმა შექნეს დრეკა.
იალბუზის ეშმაკები
ცხრა მთას იქით გადარეკა.

ყოველი სტრიქონი ამ ლექსში მითოსური სიმბოლიკისა თუ მითოლოგიების შემცველია და, საბოლოოდ, ლექსი წარმოგვიდგენს გორგასლის, როგორც მითოლოგიური გმირის, მონოლითურ სახეს. იმთავითვე უნდა აღინიშნოს, რომ იგი სავსებით ქრისტიანულია: ჩვენ წინაშეა ქრისტიანი მეფე, რომლის მოღვაწე-

ობის საბოლოო მიზანი, მითოლოგიური ტერმინით რომ ვთქვათ, სივრცის კოსმიზაციაა. ვხედავთ, რომ მეფე ათავისუფლებს ადგილს, რომელსაც ეშმაკები არიან დაპატრონებული. მას აქვს ამის ძალი და შეწვენა, რადგან ის ღვთის რჩეულია. იალბუზზე ასვლა მისი, როგორც ღვთის რჩეულის, პრივილეგიაა. კავკასიის ხალხებში არის თქმულება, რომ იალბუზზე ამსვლელს ზეგარდამო ხმა აფრთხილებს, არ ანებებს მწვერვალამდე მიღწევას, რომელზეც კაცის ფეხი არ უნდა დაიდგას [ფარფოროვსკი 1908:106]. მისი და ამ რჩეულობის გამოხატულებაა, რომ გორგასალი არა მხოლოდ ფეხს ადგამს ამ მთაზე, არამედ ციურ ხმასაც ისმენს. ღმერთი თავის რჩეულს ახილვინებს ცის გახსნას და ასმენინებს ციური ზარების რეკვას, რაც ციური საიდუმლოების ზიარების ტოლფასია. ზარების რეკვა, რომელიც ერთი მხრივ, თუ ზეციური ლიტურგიის დაწყების ნიშანია, მეორე მხრივ, ღვთის ხმას, მის სიტყვას ასიმბოლოურებს, უხმობს მეფეს მთაზე ასასვლელად. ხალხის რწმენით, ცაში ყოველდღე სამჯერ ირეკება ზარი: ცისკარზე, წირვისას და მწუხრზე [სიხარულიძე 1961:187]. ამრიგად, მეფე მიწვეულია საიდუმლო ღვთისმსახურებაზე, რომელსაც ზეციური ძალები წარმართავენ.

მეორე მხრივ, მთაზე ასვლა მეფის აპოთეოზია, რომელიც ტიპოლოგიურად ენათესავება ნარამსინის მთად ასვლას, სტელაზე რომ არის გამოსახული [კიკნაძე 1997]. ნარამსინის მონუმენტური ფიგურა, რომელიც თითქმის მის წინაშე აღმართული კონუსის ფორმის მთის ტოლია, ნათელ წარმოდგენას გვიქმნის იალბუზზე შემდგარ გორგასლის ფიგურაზე. იალბუზი ყველაზე მაღალი მთაა კავკასიონი მთაგრენილზე, ის ამავე დროს გამოყოფია ორი სამყაროსი: მის გადმოღმა საქრისტიანოა, მის გადაღმა – უცხო მხარე, საეშმაკო.

„დიდმა მთებმა შექმნეს დრეკა...“

აქ გადმოცემულ ინფორმაციას ორმაგი დატვირთვა შეიძლება ჰქონდეს: ა) მეფე სძლევს მთის მასივების სახით წარმოდგენილ მატერიალურ სამყაროს; გამოხატულია ადამიანის ტრიუმფი ქვენა სამყაროზე; მეფის სიძლიერით, რომელიც მხოლოდ სულიერი შეიძლება იყოს, თითქოს ირყევა სამყაროს სვეტი – axis mundi; ბ) მთა მისთვის კვარცხლბეკია, რომელიც იდრიკება მის ფეხქვეშ, ან უკანასკნელი საფეხურია ცაზე ასასვლელად.

„იალბუზის ეშმაკები ცხრა მთას იქით გადარეკა“

„იალბუზის ეშმაკების“ თემას ლექსში არა აქვს განვითარება, მაგრამ უნდა ვივარაუდოთ, რომ იალბუზი ისეთივე მთაა, როგორც სამეგრელოს ტაბაკონი, სადაც ეშმაკების შაბაში იმართება. მთა ამბივალენტურია: ერთი მხრივ, ის წმინდა ადგილია, სადაც მიწა მაქსიმალურად ახლოა ცასთან, სადაც ხორციელდება ცისა და მიწის კავშირი; მეორე მხრივ, ის ავსულთა სადგომია, მათი შესაკრებელი ადგილი. ეს უკანასკნელი მითოლოგემა საკმაოდ გავრცელებულია სხვადასხვა ხალხების რწმენა-წარმოდგენებში. ქრისტიანული ლიტურგია ადასტურებს ამ ფაქტს. საკმარისია გავიხსენოთ იოანე ზედაზნელი, რომელსაც მთაზე საასკეზოდ ასვლისას ეშმაკებთან უხდებოდა ბრძოლა, რომ მათი „გადარეკვით“ მთას თავდა-

პირველი სიწმიდე დაბრუნებოდა. უყურადღებოდ არ უნდა დავტოვოთ ლექსის დაბოლოების სხვა ვარიანტი, რომელიც გვამცნობს: „ოსებში გადაიარა, ჩერქეზები გადარეკა“, „ეშმაკების“ ნაცვლად „ჩერქეზების“ სხენებით აქცენტი პოლიტიკურ მომენტზეა გადატანილი. ტომობრივად სხვანი, უცხონი იგივეა, რაც ეშმაკები რელიგიურ პლანში. ასევე აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ანდრეზებში ღვთისმშვილთა და ღვეთა ბრძოლებში, შესაძლებელია, ქართველთა და უცხო ტომთა შორის წინააღმდეგობა იყოს არეკლილი.

ამრიგად, ვახტანგ მეფე განწმედს იალბუზს უწმიდური ძალისაგან და მიუერთებს მას თავის სამფლობელოს, საქრისტიანოს. ამიერიდან ცასთან კავშირი მის მიერ განწმენდილ-კოსმიზებული მთის საშუალებით ხდება.

მეფე-მონადირე

მონადირეობა მეფის აუცილებელი ატრიბუტია. მეფის ერთ-ერთი არქეტიპი მონადირეა. ნადირობა არათუ გართობა, არამედ საპასუხისმგებლო საქმიანობაა, რომლის მნიშვნელობა კიდევ უფრო იზრდება ეპოსში, ხოლო მითოლოგიური ასპექტით სიმბოლურ მნიშვნელობას იძენს. ნადირობა რაღაც დაფარულს ამხელს. გავიხსენოთ „გეფისტყაოსანი“, სადაც ნადირობა ორჯერ ააშკარავებს რაღაც ისეთს, რაც აქამდე დაფარული იყო: პირველად ის გამოაჩენს ავთანდილის სიქველეს, მეორედ აღმოაჩენინებს „უცხო მოყმეს“, რომელიც ფაქტიურად არის მიზანი პოემისა („მო, დავსხდეთ ტარიელისთვის...“).

მონადირეობის გარკვეულ ასპექტებზე „ფარნავაზის სიზმარში“ იყო საუბარი და სხვაგანაც მოგვიწევს. მონადირე აღმომჩენია და, თუ ის მეფეც არის, აღმოჩენა უფრო დიდი მასშტაბისაა, ვიდრე უბრალო მონადირის ცხოვრება და ინტერესები შეიძლება მოიცავდეს. დარწმუნებული უნდა ვიყოთ, რომ მეფე-მონადირის აღმოჩენა ისევე მნიშვნელოვანია სახელმწიფოებრივად, როგორც ფარაონის სიზმრები, რომლებზეც დამოკიდებულია ქვეყნის ბედი.

პოპულარული გადმოცემით, რომელიც ქრესტომათიულია, ვახტანგ გორგასალმა, როგორც მონადირემ, დააარსა ქალაქი ტფილისი. როგორ უნდა გავიგოთ ქალაქის დაარსება? შეიძლება ეს პრობლემა შევისწავლოთ ისტორიულად, დავადგინოთ ქალაქის დაარსების სხვადასხვა პირობები და მოტივები, გამოვყოთ ტიპები, და მერე დავასკვნათ, რომელ ტიპს ეკუთვნის ტფილისის დაარსება. მაგრამ ცნობილი გადმოცემა (ლეგენდა) რის ხსოვნას ინახავს – ტფილისის დაარსებისას თუ ტფილისის დედაქალაქად შექმნისას? ალბათ ამ უკანასკნელს გულისხმობს, რამდენადაც სახელწოდება „ტფილისი“, როგორც ტექსტი მოწმობს, ფარნავაზის ხანაშიც არსებობდა. „ღირღალთა შორის ტფილისისათა“ – ასეა წოდებული ის ადგილები, სადაც ფარნავაზმა ირემი მოკლა. თქმულება აშკარად დედაქალაქის დაარსებაზე გველაპარაკება. ფარნავაზმა აღმოაჩინა განძი სწორედ იმ მიდამოებში, სადაც გორგასალმა რამდენიმე საუკუნის შემდეგ სადედაქალაქო ადგილი დააწესა. არსებობს ამ ორ აღმოჩენას შორის რაღაც ფარული შინაგანი კავშირი. აღმოჩენილი განძი ისევე მნიშვნელოვანი იყო სახელმწიფოებრივად,

როგორც იმ ცხელი წყლის წყაროს აღმოჩენა, სადაც მეფემ ქალაქის გაშენება ინება. რაღაც ძალა მოდის ტფილისის ადგილიდან. სახელის ეტიმოლოგია შეიძლება იყოს დაკავშირებული „ტფილ“ სიტყვასთან, შეიძლება – არა. მაგრამ ის რაღაც მნიშვნელოვანს იმარხავს, რომელიც თავს იჩენს ორჯერ და ორჯერვე რაღაც ახლის დასაბამი ხდება. მითოსი ცდილობს ახსნას სახელწოდება, სიტყვის სემანტიკა ქმნის მითოსის შინაარსს. მეფის მოკლული ხოხობი ჩავარდა ცხელ წყალში და დაიფუფქა. მეფემ ინება ამ ადგილზე ქალაქის (დედაქალაქის) გაშენება. ცხელი წყლების საბადოების არსებობა საკმარისი საფუძველი იყო ამისათვის? ეს ხალხური ეტიმოლოგიაა, რომელიც ისევე მცდარია, როგორც ნებისმიერი სხვა ხალხური ეტიმოლოგია.

მაგრამ თქმულებას ჩვენ არ ვაფასებთ მისი მცდარობა-სისწორის მხრივ. ჩვენ უნდა დავინახოთ მასში მითოსური სიმართლე. არა ფაქტობრივ-ისტორიული ვითარება ქალაქის დაარსებისა, არამედ ის ერთიანობა, რომელიც იქმნება მეფემონადირის, ნანადირევისა და განსაკუთრებული ადგილის მონაწილეობით. ასეთ თანამონაწილეობაში დავინახეთ ფარნავაზი, ამგვარსავე თანამონაწილეობაში უნდა დავინახოთ გორგასალიც. ამ სამი ელემენტის აუცილებელი თანამყოფობა ქმედითია. მეფე ვერაფერს აღმოაჩენს მონადირეობის გარეშე, მაგრამ უნდა არსებობდეს ნადირიც (ხოხობი, ირემი) და, ბოლოს, ადგილიც, რომელიც ელის აღმომჩენს, რომელიც ისევე და ისევე მეფეა, რადგან აღმოჩენა მეფის, როგორც ამ მიწის პატრონის, პრივილეგიაა.

მონადირის მითოლოგემა ჩვენ მოგვატარებს იმ სიუჟეტებს, რომლებშიც ეს ფუნქცია ძირითადია არა მხოლოდ გმირის, როგორც მითოლოგიური პერსონაჟის, განსაზღვრებაში და ბედში, არამედ სიუჟეტის განვითარებაშიც.

ხერხიანი მეფე

აღსანიშნავია, რომ გორგასალი ნაკლებად იყენებს ფიზიკურ ძალას. ის თითქოს გოლიათური აღნაგობისაა, მაგრამ მისი მთავარი იარაღი პრინციპულ ბრძოლაში არის არა ფიზიკური ძალა, არამედ ხერხი. სრულიად ახალგაზრდა (თოთხმეტი წლის) გორგასალი ორთაბრძოლაში ჩაებმება სახელგანთქმულ ფალავანთან, „სხვათა ხელმწიფესთან“; რასაც უნდა გადაეწყვიტა ორ სახელმწიფოს შორის ომის ბედი. ჭაბუკი მეფე მოტყუებით უკან მიახედებს მოწინააღმდეგეს და ამ დროს განგმირავს ისრით. ამ ეპიზოდს გორგასალი შეჰყავს იმ გმირთა წრეში, რომლებიც არა ფიზიკური ძალით, არამედ მოხერხებით სძლევენ ფიზიკურად მათზე უპირატეს მტრებს. ისინი ახალი ფორმაციის გმირები არიან და მკვეთრად უპირისპირდებიან იმ გმირებს, რომლებიც მხოლოდ თავიანთ ფიზიკურ უპირატესობაზე არიან დაყრდნობილნი. ესენი არიან: დავით მეფე, ფილისტიმელი გოლიათის მძლეველი; ოდისევსი, რომელმაც მოტყუებით დაამარცხა ბუმბერაზი პოლიფემი; ამათ მოდგმას ეკუთვნის აღმოსავლეთ საქართველოს ანდრეზების ღვთისშვილნი, რომლებიც ფიზიკურად ძლიერ დევებს ამარცხებენ მოხერხებითა და ჭკუით .

ვიგრის ტყავის ფარი, „რომელსა ვერ ჰკვეთდა მახვილი“; დამატებით იცავს მას. მაგრამ მას ქრისტეს ძალი ამარჯვებინებს.

„აქილევსის ქუსლი“

თუ ერთი თქმულების თანახმად, იღლია ბაყათარის სუსტი ადგილია, სხვა თქმულებაში ეს სუსტი ადგილი ვახტანგს მიეწერება. და ეს ხდება სწორედ მისი დაღუპვის მიზეზი. თუ არსებობს სუსტი ადგილი, რომლის შესახებაც ვინმემ იცის, თუნდაც ეს „ვინმე“ მისი ცოლი იყოს, გმირს დაღუპვა არ ასცდება. „ილიის“ მოტივი ჩართულია ბაყათარის ანალოგიურ სიუჟეტში, ოღონდ გამცემი საიდუმლო-სი მოღალატე ცოლია, მკვლეელი – მისი საყვარელი ოსი მთავარი, ხოლო მსხვერპლი – სუსტი ადგილის მქონე ვახტანგი. სამკუთხედი, რომელიც ზემოთ მოყვანილ თქმულებაში შეგვხვდა: ოსი ბაყათარი, გატაცებული ქალი (ვახტანგის და) და ვახტანგი, აქაც იჩენს თავს: ოსი მთავარი, მოსატაცებელი ქალი (ვახტანგის ცოლი) და ვახტანგი. ამასთან დაკავშირებით გავიხსენოთ: ამირანი, ღრუბელთ ბატონი და ყამარი, რომელიც გადამწყვეტ ორთაბრძოლაში თავისი გამტაცებლის სასარგებლოდ გასცემს მამის საიდუმლოს. განსხვავება მხოლოდ მოსატაცებელი ქალის სტატუსშია. ერთგან ის მომტაცებლის და არის, მეორეგან – საყვარელი, მესამეგან – მისთვის სრულიად უცნობი. მაგრამ სამივეგან ისინი საიდუმლოს გამცემნი არიან.

მონანიე მეფე

გორგასალი არის არა მხოლოდ დაღუპული დაღუპული, არამედ მონანიე გმირიც. ამ მომენტს არსებითი ადგილი უკავია მის ბიოგრაფიაში, სინანულის აქტი აგვირგვინებდა მის ამქვეყნიურ ღვაწლს.

იმ თქმულებაში, სადაც ვახტანგი დის მხსნელია, ის ფიცის გამტეხიც არის. თუ არა ფიცის გატეხით, ის ვერ ძლევდა ბაყათარს და ვერ გამოიხსნიდა დას (მიზანი ამართლებს საშუალებას). ბაყათართან დადებული ფიცის თანახმად, ვახტანგს უნდა ეცლია მისთვის მტკვრის გამოღმა გამოსვლა, სადაც უნდა შეზომოდნენ ერთმანეთს, და ისარი არ ეტყორცნა. მაგრამ ვახტანგმა, იცოდა რა მისი სუსტი ადგილი, ვერ მოითმინა და შუა მტკვარში მყოფს ესროლა ისარი და იღლიაში მოახვედრა. ვახტანგმა გაიმარჯვა, დაც დაიხსნა და ფიცის გატეხის მოსანანიებლად, სულის საოხად ხუთი ეკლესია ააგო თავის სამეფოში: წილკნისა აღმოსავლეთით, თბილისის სიონისა სამხრეთით, ერთაწმინდისა დასავლეთით, სამთავისისა ჩრდილოეთით, და მათ შუა – მეტეხი, ნიშნად იმისა, რომ „აქ მე ვტეხე ფიცით“, რადგან ბაყათარი სწორედ მეტეხის გასწვრივ მოკლა მტკვარში [სიხარულიძე 1961:61].

მეფე და გუთნისდედა

გორგასალს თან სდევს ღალატი: ან თავად არის მოღალატე (ტენს ფიცს), ან მას ღალატობენ. ეს მეფის ბედისწერაა. საბოლოოდ, ის ღალატის მსხვერპლი ხდება. ღალატი წმინდა წყლის ყოფითი მოვლენაა და თავისთავად მას არავითარი მითოსური დატვირთვა არ გააჩნია. თუმცა ერთ მითოლოგიურ ტექსტში, თქმულებაში, რომელიც სამკუთხედის (ქმარი-ცოლი-საყვარელი) პრინციპზეა აგებული, ღალატის მოტივი მოულოდნელ განზომილებას იძენს ისევე, როგორც ეს საესებით ტრივიალური სამკუთხედი.

გორგასლის დედოფალს საყვარელი ჰყავს – გუთნისდედა. იგი თითქოს უბრალო ადამიანია, ხვნა-თესვით რომ ირჩენს თავს. ღვთის მადლით მას ზღვასავით მოსავალი მოსდის მთელი ქართლ-კახეთის საზრდოდ. „მეფის ცოლი ხვნის დრო ზევიდან დასცქეროდა ხოლმე“ დედოფალი მოხიბლა ხვნა-თესვის სურათმა, მითოლოგიური განზომილებით – ეროტიკულმა, და გუთნისდედის შეცდენა მოისურვა. მათი შეხვედრა რომ საიდუმლოდ მომხდარიყო, გუთნისდედა გვირაბს გათხრის სასახლეში შესაღწევად. ინდოეთის ლაშქრობიდან დაბრუნებული მეფე დედოფალთან წაუსწრებს გუთნისდედას, რომელიც თავის მართლების სანაცვლოდ ამ აღიარებით მიმართავს მეფეს:

დღისითა ვხნავდი გუთანსა,
 ღამით ვანგრევიდი სალს კლდესა,
 შუალამეს შევეყარე
 ტანდაბალ და პირად მზესა,
 ნამუსზე ხელი ავიღე,
 ღმერთიმც უშველი ჩემს მკვლელსა...

გუთნისდედა მზად არის მიიღოს სასჯელი – სიკვდილი. მაგრამ სიკვდილით დასჯის ნაცვლად მეფე ჯავახეთში გადაასახლებს.

თქმულებას ორი პლანი აქვს: ზედაპირული – რომანული და სიღრმისეული – მითოსური. როგორც ტექსტიდან ირკვევა, გუთნისდედისა და დედოფლის სასიყვარულო ურთიერთობა არ არის უბრალო ადულტერი. მათ ურთიერთსიყვარულზე ყოფილა დამოკიდებული ქვეყნის სიუხვე. დედოფლის რჩეული გუთნისდედა, რომელიც ქვეყნის ბარაქიანობის საწყისს განასახიერებს, იდენება ქვეყნიდან, საიდანაც მას მთელი ბარაქა გაჰყვება. ხოლო ჯავახეთი, სადაც ის დამკვიდრდება, „მოსავლის ზღვად გადაიქცევა“ ნაყოფიერების ცენტრი ქართლ-კახეთიდან ჯავახეთში გადაინაცვლებს. მიუხედავად მეფის თხოვნისა, გუთნისდედა უკან აღარ ბრუნდება, ოღონდ რამდენიმე პეშვ მარცვალს ქირნახულიდან გამოგზავნის და, როცა მარცვალს ქართლ-კახეთის (გორგასლის სამეფოს) ხოდაბუნებზე მიმოფანტავენ, მოსავლის სიუხვე კვლავ დაუბრუნდება ქვეყანას, თუმცა არა იმ ძალით, როგორც გუთნისდედის ხელში იყო. „ჯავახეთი მაინც დღესაც სჯობნის ორივე მხარესო“, ასკვნის თქმულება. ეს სიუჟეტი თითქოს განმარტავს ცნობილ ლექსს, რომელიც ჯავახეთის სიუხვეს უმღერის:

მე ჯავახეთს რა მიშავდა,
მთვარე იდგა მზესავითა,
ხორბალი და ქერის პური
წინ მეყარა ბზესავითა.

საბოლოოდ, თუ ჩაუვკვირდებით თქმულების შინაარსს, უნდა დავასკვნათ, რომ მასში ხორცშესხმულია ის მითოსური მოდელი, რომელიც ნაყოფიერების, კერძოდ, მომკვდარი (გაუჩინარებული) და აღმდგარი ღვთაების სიუჟეტს უდევს საფუძვლად. მეფე-დედოფლის ურთიერთობა, რომელიც საკრალური ქორწინების სახელით არის ცნობილი, ყოველივე სიკეთის, კეთილდღეობის და სიუხვის გარანტიანია. მთავარი ფიგურა დედოფალია – ის ირჩევს მეფეს, მაგრამ ეს მეფე, რომელზეც დამოკიდებულია ქვეყნის სიუხვე, არის არა გორგასალი, ფაქტიური მეფე, არამედ გუთნისდედა, რომელიც დამატებით თავისი პროფესიის წყალობით არის დაკავშირებული ნაყოფიერებასთან. დედოფალი ირჩევს გუთნისდედას, როგორც ინანა – დუმუზის. გუთნისდედობა მისი უპირატესობაა კანონიერი მეფისა და მეუღლის წინაშე.

მითოსის მიხედვით, ნაყოფიერების ღვთაება პერიოდულად უჩინარდება ქვეყნიდან, რათა კვლავ დაბრუნდეს. ქვეყნიდან წასული (მითოსურად: ქვესკნელში გაუჩინარებული) მეფის ადგილს უსახელო გუთნისდედა იჭერს. შუმერული მითოსის თანახმად, როცა დუმუზი ქვესკნელშია, ამქვეყნად დაშრეტილია სიუხვისა და ნაყოფიერების წყარო და ქვეყანა მისი დაბრუნების მოლოდინშია. წესით, შიმშილს ქვეყანაში გორგასლის, ქვეყნის პატრონის, გასვლა (გაუჩინარება) უნდა იწვევდეს, მაგრამ მითოსის ამ ვარიანტში ქვეყნის კეთილდღეობისა და სიუხვის გარანტი გუთნისდედაა, რომელიც მითოსურივე ლოგიკით დედოფალს ეუღლეება ანუ იჭერს კანონიერი მეფის ადგილს. გორგასალი ბრუნდება ქვეყანაში, ახლა გუთნისდედას უწევს ქვეყნის დატოვება. ქვეყნიდან გასული გუთნისდედა გზავნის სიმბოლურად ერთ პეშვ ხორბალს, რაზეც წლის მოსავალია დამოკიდებული. სიუხვე ამიერიდან ჯავახეთიდან მოდის. მაგრამ აშკარაა ჯავახეთის ამბივალენტური ხასიათი: ერთი მხრივ, ჯავახეთი სასჯელის ადგილია, მეორე მხრივ, მაღლი ჯავახეთიდან მოდის.

შენიშვნა. რაც ეგვიპტეა ძველი აღთქმის შეფასებით, იგივეა ჯავახეთი ქართლ-კახეთისთვის, სადაც გორგასალი მეფობს. ეგვიპტე იოსების სასჯელია, ეს არის ხარო, დილეგი, სამუდამო სასჯელის, ანუ სიკვდილის ადგილი. მაგრამ ამავე დროს, ეგვიპტე ხსნის მომტანიც არის, რადგან ის არის პურის სახლი, სადაც თავის გადასარჩენად ჩადის იაკობის მოდგმა. ასეთია მოაბიც, რომელიც როგორც ისრაელის მტრული ქვეყანა, აშკარად ქვესკნელის ხატია, თუმცა თავის გამოსაკვებად მას მიაშურებს ელიმელექის სახლი (იხ. რუთის წიგნი). „მოაბის ველები“ უსათუოდ შეიცავს ერთდოულად სიუხვისა და დაღუპვის ნიშნებს, იგი ისევე ამბივალენტურია, როგორც ეგვიპტე. ყველა ქვეყანას, ყველა ხალხს აქვს თავისი ეგვიპტე და მოაბი – ასეთია ჯავახეთი გორგასლის ქვეყნისთვის.



VI. დავითი დროჟამის მძლეველი

(ავსული ადამიანის სამსახურში)

„ცოდვის ჩამდენი ეშმაკისაგან არის,
რადგან დასაბამიდან ეშმაკი ცოდავს.
ამისათვის გამოჩნდა ძე ღვთისა,
რათა დაერღვია ეშმაკის საქმენი“
1 იოან. 3:8.

დავითის მითოსური ხანა მეორეულია თამარის ხანასთან მიმართებაში. მითოსური ხდომილებანი თითქოს ერთდროულად, ერთიან დროში, „მას ჟამს“ ხდება. მაგრამ „მას ჟამსა შინაც“ არსებობს ხდომილებათა მიმდევრობა, როგორც ისტორიულ დროჟამში. მითოსური მიმდევრობა არ დაგიდევთ ისტორიულ მიმდევრობას, რომ მასში შეიძლება დარღვეულ იქნას ამ უკანასკნელის ხდომილებათა ქრონოლოგია: ისტორიულად წინამავალი მითოსური განზომილებით მომდევნოში გადაინაცვლებს. თამარის ჟამი, როგორც დავინახეთ, პრეისტორიისა და ისტორიის ზღვარზეა. ის უდროჟამო სივრცეში ცხოვრობს, მაგრამ მისით იწყება ისტორია. თამარი ჟამის დასაწყისია, მაგრამ თავად არ არის ჟამი, როგორც გზის დასაწყისი არ არის გზა (ბასილი დიდი). თამარის უდროჟამო მეფობას მისი გადაგდებული და ნაპოვნი მემკვიდრის დროჟამული მეფობა მოსდევს. ისტორიას ფესვი პრეისტორიაში აქვს, ამ აზრით თამარის იდეალური სამეფო კატაკლიზმებით სავსე ისტორიის საშოა. მეორე რიგის ანდრეზებით, თამარი დემიურგია, რომელიც მთლიან ქვეყანას აშენებს. მისი მშენებლობა საყოველთაოა, მასშტაბური და არქეტიპული, ამიტომაც ანონიმური: „დედოფლის წყარო“, „დედოფლის მინდორი“, „ნაგები დედოფლისა“ დავითის, როგორც მითოსური გმირის, მოღვაწეობა თამარის მიერ აშენებულ ქვეყანაშია გაშლილი. მითოსური „ქრონოლოგიით“ თამარი წინ უსწრებს დავითის ეპოქას და მის მშენებელს, დავითს. თვისობრივადაც მისი კოსმოგონიური ღვაწლიც ერთი საფეხურით ჩამოქვეითებულია თამარისაზე. თუ თამარი კოსმოსის დემიურგია, კერძოდ, ზღვისგან ხმელეთის გამომტაცებელი, წყალსა და ხმელეთს შორის ზღვარმდებელი, დავითი თავისი წილხვედრილი ერთი კერძო სამეფოს მშენებელია.

ძირითადი დარგი დავითის მოღვაწეობისა შენებაა, რაც მის ისტორიულ სახელწოდებაში აისახა – „აღმაშენებელი“. მისი ეს ფუნქცია მეფის ფუნქციაა. მეფე უნდა აშენებდეს, რადგან ის კოსმეტორის ნაცვალია თავის ქვეყანაში. თავისი არსებითა და მოწოდებით მეფე მშენებელია. სხვა ყველაფერი, რაც დავითის მითოს-

ში მშენებლობასთან არ არის დაკავშირებული, მეორეულია და არაარსებითი, თუმცა მხედველობაში მისაღები. ყველა წვრილმანი და არაარსებითი ავსებს მის მთლიან და არსებით სახეს.

დავითის მითოსში სამი მომენტი იკვეთება: ა) დუალისტური კოსმოგონიის ანარეკლი, ბ) ბოროტი ძალის თრგუნვა, გ) დრო-ჟამისა და სივრცის ძლევა. ეს სამი, განსაკუთრებით ბოლო ორი, ერთმანეთთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული. თითოეულ მათგანს თავისი არქეტიპული მოდელი აქვს.

ა) დუალისტური კოსმოგონიის მოდელი, რომლის თანახმად, კეთილი და ბოროტი ძალა, თუმცა დიამეტრულად დაპირისპირებულნი არიან, ერთდროულად ქმნიან პარალელურ სამყაროებს. სრულყოფილად ამ მოდელმა რეალიზაცია ირანული რელიგიის მითოლოგიაში, კერძოდ, ზოროასტრულ ტრადიციაში ჰპოვა.

ზერვან აქარანამ, „შეუქმნელმა ზერვანმა“ (დრო-ჟამის დასაბამმა) ტყუპი ვაჟი შვა: ბოროტების საწყისი ანგრო-მაინიუ (არიმანი) და სიკეთის საწყისი აჰურა-მაზდა (ორმუზდი). აღთქმისამებრ, პირველშობილს – არიმანსაც მიეცა შესაქმნეში მონაწილეობის უფლება და ათასწლოვანი მეუფება ქვეყნიერებაზე, რის შემდეგაც უნდა დამკვიდრებულიყო ორმუზდის განუყოფელი სუფევა. ორმუზდისა და არიმანის კოსმოგონიურ ჭიდილში მიმდინარეობს შესაქმნის პროცესი: ორმუზდი ქმნის, არიმანი ბაძავს, და ამ ბაძვით აუარესებს ორმუზდის ქმნილებას. ამიტომაც არსებობს ერთმანეთისადმი დაპირისპირებული საგნები და მოვლენები ბუნებაში. თუ ორმუზდი ცეცხლს ქმნის, არიმანი კვამლს დაურთავს, თუ ორმუზდი მტკნარ წყალს ქმნის, არიმანი ამლაშებს წყალს; თუ ორმუზდი სურნელოვან ყვავილს შექმნის, არიმანი ეკლებს გამოასხამს და ა.შ. და ა. შ. ორმუზდის სიკეთეს, მშვენიერებასა და ჭეშმარიტებას არიმანის ბოროტება, სიმახინჯე და სიცრუე უპირისპირდება და მის გვერდით არსებობს. ამგვარად, ეს სამყარო დიქტომიურია, მის ორ საწყისს შორის მიმდინარეობს გამძაფრებული ბრძოლა, რომელშიც ჩაბმული არიან არა მხოლოდ ორმუზდისა და არიმანის თანამდგომი ძალები – ამეშა-სპენტები (წმინდა უკვდავნი) და ღვებები, არამედ ადამიანებიც. ამ ბრძოლაში ადამიანი ირჩევს ან ორმუზდს და მის უზენაეს პრინციპს – ართას (აშას) „სიმართლეს“, ან არიმანს და მის პრინციპს – დრუგას „სიცრუეს“, და ასე გრძელდება წუთისოფელში, ვიდრე საბოლოოდ ორმუზდის ჭეშმარიტებისა და სიკეთის მეუფება არ დამყარდება. ამრიგად, ღღევანდელი სამყარო ამ კოსმოგონიური კონცეფციის თანახმად, ღვთისა და ეშმაკის თანაშემოქმედებაა: ეშმაკი ღვთის მიშვეებით მოქმედებს და ყოველივე, რაც ცუდია, ეშმაკის ნამოქმედარია.

კოსმოგონიური დუალისტური მითოსი სვანურ ფოლკლორშია შემორჩენილი. იქ შემოქმედი ღმერთის ანტაგონისტი სამაელია, რომელიც ღმერთის ჯიბრზე იქცევა, ცდილობს ღვთის ნამოქმედარს თავისი დაუპირისპიროს.

ბ) თანმა-ურუპი

ზოროასტრულ ლიტერატურაში ცნობილია არიმანის მომთრგუნველი გმირი თანმა-ურუპი, რომლის აღსასრული, დავითისგან განსხვავებით, ტრაგიკულია. მეფე თანმა-ურუპიმ, რომლის შესატყვისი საშუალო და ახალ სპარსულში თანმურას/თეიმურაზია, ორთაბრძოლაში დაამარცხა ანგრო-მაინიუ (აჰრიმანი), რომე-

ლიც მის ერთგულ ცხენად გადაიქცა. მასზე ამხედრებულმა *თახმა-ურუპიმ* ქვეყნის კიდევები მოიარა; ოცდაათი ზამთრის განმავლობაში აფუძნებდა კაცობრივ ცივილიზაციას, ასწავლიდა ხალხს საქონლის მოვლა-პატრონობას, მწყემსობას, ცხვრის პარსვას, მატყლის სამოსელისა და ხალიჩების ქსოვას; გათავისუფლების პირობით მან არიმანს გამოსტყუა დამწერლობის საიდუმლო, მაგრამ მეფემ პირი უშალა, რისთვისაც დაისაჯა: ცხენმა ალბურზის მწვერვალზე გააქანა მხედარი, რომელსაც თავბრუ დაეხვა და ცხენიდან ჩამოვარდა. ამით ისარგებლა მხედრისგან გათავისუფლებულმა ცხენმა, კვლავ ანგრო-მანინუს სახე მიიღო და შთანთქა იგი. ბოლოს, დიმა (ჯიმა) მეფემ გამოიხსნა თახმურასი ანგრო-მანინუს მუცლიდან და დამარხა. ქვეყანას კი დარჩა მისი დანერგილი სიკეთეები [რაკი:172-173].

ვნახოთ, როგორ არის განსახიერებული ეს კოსმოგონიური მოდელი დავითის მითოსში.

დავით აღმაშენებელმა ერთ-ერთ ომში გამარჯვების შემდეგ გადაწყვიტა აეგო დიდებული გელათის მონასტერი. დააყენა მუშები და დაიწყო შენება.

ემშაკმა მოინდომა ხელი შეეშალა მეფისთვის ამ საქმეში. კედლები რამდენჯერაც ააცილეს ბალავერს, ის წყეული იმდენჯერ ანგრევდა ღამდამობით. დღეს, ხვალ, დღეს, ხვალ, და არ იქნა, კედლები ბალავერს ვერ ააშორეს. მეფე მიხვდა, რომ მისი ხელის მცარავი ვინც იყო და გადაწყვიტა, რადაც უნდა დაჯდომოდა, ემშაკი ხელთ ეგდო.

აიღო ჯამი, აავსო წყლით და დადგა ბალავერის მახლობლად; თვითონ კი კუთხეში მიიმალა და დაუდარაჯდა. კარგად რომ დაბნელდა, სად იყო, სად არა, გაჩნდა ის წყეული და გულმოდგინედ შეუდგა თავის საქმეს. ამ დროს შენიშნა წყლიანი ჯამი და ახლოს მივიდა. უცებ საფარიდან გამოხტა დავითი და ხელები სტაცა. ემშაკი ჯორად იქცა, მაგრამ გულადი მეფე მაინც არ შეშინდა; ამოსლო ჯორს პირში ლაგამი და სწრაფად მოახტა ზედ.

ამის შემდეგ ადვილად მოათავა გელათის მონასტერი [ხალხური სიბრძნე 1964:155-156].

როგორც ვხედავთ, დავითის მითოსში ემშაკი ნგრევის პრინციპს განასახიერებს. შენების საპირისპირო ქმედება მისი მხრიდან არა იმდენად ცუდის ქმნაა, რამდენადაც შენების აბსოლუტური ანტიპოდური სახე – ნგრევა. ნგრევა ემშაკის ერთ-ერთი, შესაძლოა, ძირითადი ფუნქციაა და, აქედან გამომდინარე, „დამანგრეველი“ მისი არსებითი ეპითეტია. ეს არის მისი საქმე, ანუ, უფრო, სწორად, ანტისაქმე, ანტიშესაქმე. ზოგადი განსაზღვრებით, ემშაკი უკუღმართია, უკუღმართობაა მისი არსება, რომლის კერძო გამოვლენას სწორედ ეს ანტისაქმე წარმოადგენს. ღმერთს, როგორც ყოვლის შემოქმედს, ემშაკი სწორედ, როგორც ანტიშემოქმედი, უპირისპირდება. მეფე (ღვთის წარმომადგენელი მიწაზე) აშენებს, ემშაკი ანგრევს. დებულებაში – „ემშაკი არ აშენებს“ იგულისხმება, „ემშაკი ვერ აშენებს“; რადგან მას, როგორც ბუნებით დამანგრეველ „ძალას“, შენების ნება არა აქვს, მას არ შეუძლია შენება, მას მხოლოდ აშენებულის დაზიანება და ნგრევა შეუძლია. დღისით მეფის აშენებულ კედელს ემშაკი ღამით ანგრევს. ასე გრძელდება და გელათის ტაძრის შენებაც, დავითის წამოწყებული საქმე, დაბრკოლებუ-

ლია, ვიდრე დავითი ეშმაკს არ მოთრგუნავს, ლაგამს არ ამოსდებს, რის შემდეგაც ეშმაკი ჯორად გადაიქცევა და, ასე ლაგამამოდებული, ერთგულად ემსახურება მშენებელ მეფეს. ამრიგად, ეშმაკი, მისდა უნებურად, კეთილი საქმის სამსახურშია ჩაყენებული. ამიერიდან, რასაც დავითი აშენებს, ყველაფერი იდეალურ სახეს იღებს, რაკი ეშმაკი გარიდებულია შემოქმედებითი პროცესისგან, ის რეალობაშიც არ არსებობს.

შენიშვნა. კითხვაზე, რატომ მაინცდამაინც ჯორია არჩეული ამ მიზნით, შეიძლება პასუხი გავცეს ხევსურულმა თქმულებამ ჯორის შესახებ, რომ იგი ავსულებს მტროს და ებრძვის მათ. „მგზავრობის დროს ვისაც ჯორი ჰყავს, იტყვის: არ მშინოდა ღამე, ჯორის იმედი მქონდა, „უფერს“ (ეშმაკს) ახლოს არ მოუშვებდო“ [ბალიაური... 1989:79]. როგორც ჩანს, ჯორად ქცევა სასიკეთოდ გარდაქმნის მის ბოროტეულ ბუნებას.

არქეტიპულ მოდელში ანგრო-მანიუს მომთრგუნველი თანამურასის მოქმედების მასშტაბი გაცილებით ვრცელია, ვიდრე დავითისა. ანგრო-მანიუს „ამოღებულია“ სინამდვილიდან, გარიდებულია მას, რათა ცივილიზაციის ქმნალობას დაბრკოლება არ შეექმნას და ყველაფერი ისე გაკეთდეს, როგორც თანამურასის, ართას მიმდევრისა და დრუგას ანტაგონისტის კეთილ ჩანაფიქრში არსებობს. ეს არის ცივილიზაცია ეშმაკის გარეშე, მაგრამ, საბოლოოდ, როგორც დავინახავთ, ეშმაკი მაინც „შექრება“ ცივილიზაციაში, რათა თავი დაიმკვიდროს.

არ არის ძნელი ამოსაცნობი ზოროასტრული მითოსის ცხენზე ამხედრებულ თანამურასში დავითის ამოცნობა, თუმცა მისი „ტრანსპორტი“ ჯორია და არა ცხენი, ამასთანავე მისი შემოქმედება მხოლოდ სამი ტაძრით შემოიფარგლება. არც ის უნდა იყოს ძნელი, რომ ამ სამ ტაძარში მთელი ცივილიზაცია, კონკრეტულად, მთელი ქრისტიანული კულტურა დავინახოთ. რაც შეეხება ცხენს, რომლის სახეც აქვს მიღებული ანგრო-მანიუსს, არც დავითისთვის არის ეს ცხოველი უცხო.

არსებობს ამ ანდრეზის რაჭული ვარიანტი, რომლის თანახმადაც დავითი ჯვრის გადასახვით ხედნის თავისი ცხენების რემაში სასწაულებრივად მოხვედრილ „საარაკო ცხოველს“ და მასზე ამხედრებული მოივლის მთელ თავის სამეფოს ეკლესიების ასაშენებლად. აკრძალვისა და მისი დარღვევის შესახებ ამ ვარიანტში არაფერია ნათქვამი. რაში მდინარეზე მიჰყავთ წყლის დასალევად და ის უჩინარდება წყალში. დავითი მხოლოდ ამ სიტყვებს მიადევნებს: „წასულხნარ და გამიშვიხნარ, არ წამსვლიხნარ უხედარიო“ [სიხარულიძე 1961:197]. ჩანს, ცხენმა, უფრო სწორად, დავითმა ცხენის წყალობით შეასრულა მისია, რისთვისაც ცხენი პროვიდენციულად აღმოჩნდა ჯოგში, და კვლავ თავის სტიქიას დაუბრუნდა, როგორც დროებით ჯორადქცეული ეშმაკი.

ამასთან დაკავშირებით მოვიყვან ნაწყვეტს „კალმასობიდან“, რომელიც, ცხადია, გარკვეულ ხალხურ წყაროს უნდა ემყარებოდეს:

...ღერბსა ამა მეფისასა შესძინეს ცხენი რქოსანი, რომელიც მოიპოა თვით მეფემან, მიმავალმან მარტომ ტფილისითგან ქუთაისს საშენებელად, ესრეთ, რომელ იხილა მცხეთის იწროთა ადგილთა შინა ცხენი ესე რქოსანი, დაუძახა მეფემან,

და მოვიდა მეფისათანა, და შეიპყრა მეფემან. და მაშინ მოვიდნენ მონანიცა მეფისანი, და ბძანა მეფემან შეკაზმა ცხენისა ამისი, და აღუდგა ლაგამი წმინდის გიორგის ცხენისა, რომელ აწ არს გელათსა შინა მიზეზითა ამით, რომელ სული არა იყოს-რა ცხენი იგი. გარნა განგებითა ღვთისათა მოეცა ცხენი იგი, რომელ დღე-ყოველ ვლიდა უშენთა ადგილთა შორის და აგულსშედგინებდა მუშაკთა, რომელ ცხენი იგი ესრეთი იყო მკვირცხლ და მალი, რომელ ერთს დღეს ადრე მივიდის ტფილისითგან ქუთაისს და მუნითგან ქართლს და ქართლითგან კახეთს. და ეს ცხენი არცა გახდის და არცა მოიღალის. და მაშინ სცნა წმინდამან, რომელ ცხენი ესე მოეცა განგებით, რათა მალიად მოვლიდეს თვისთა ქვეყანათა და განამხნობდეს მუშაკთა. და ესრეთ განვლო ცხოვრება თვისი სიწმინდით და მერე უფლისად მიიცვალა [კალმასობა 1948:164].

ამ გადმოცემის „ცხენი რქოსანი“, რომელიც სამეფო ღერბზეც კი აღბეჭდილა, თავისი რქიანობით ეშმაკის ასოციაციას იწვევს. ცხენად გარდაქმნილ ეშმაკს ეს ნიშანილა შერჩა, წმინდა გიორგის ლაგამმა კი იგი წმინდა სამსახურისთვის მოაქცია. აქაც გელათის აგებაზეა ლაპარაკი. გელათი აქ დავითის შემოქმედების გვირგვინად არის მიჩნეული, თუმცა მეტი საზრისი აქვს სამ ტაძარს, რომლებიც ერთდროულად შენდებან. ეს ერთდროულობა ჯორადაქმნილი ეშმაკისა და რქოსანი ცხენის წყალობით იქნა მიღწეული.

გ) დრო-ჟამის ძლევა

ეშმაკის განდევნით რეალობიდან, რაც მისი არსების სხვა არსებაში დატყვევებით, გამომწყვდევით მოხერხდა, თანხურასი და დავითი ასრულებენ საკაცობრიო ამოცანას. ის შხამი და სიფუჭე (მისი ორგვარი – სიცუდისა და ამოების – მნიშვნელობით), რომელიც თანსდევს ადამიანის შემოქმედებას, აცილებულია. შენებას ნგრევა და ხრწნილება აღარ ემუქრება, როგორც პავლე მოციქული შესძახებს: „სად არის, სიკვდილო, ნესტარი შენი, სად არის, ჯოჯოხეთო, ძლევა შენი?“ (1კორ. 15:55). ეშმაკი განიარაღებულია თავისი არყოფნით, რაც თავის მხრივ, კიდევ რალაცის გაუქმებას იწვევს. ეს არის დრო-ჟამი, რომელიც დავითის მოღვაწეობის ხანაში გაუქმებულია. არის ერთიანი სივრცე, სადაც ერთდროულობაშია მოქცეული დროული მონაკვეთები, რომელთა პერიოდში სამი ტაძრის მშენებლობა მიმდინარეობდა. ახალ, „ეშმაკო“ პირობებში, რომელიც დავითმა დაამყარა, სამი ტაძარი ერთდროულად შენდებოდა, რადგან მშენებელს ერთდროულად შეძლო სივრცის სხვადასხვა ნაწილებში ყოფნა. „დილას რომ აფხაზეთში იყო, შუადღისას ცხეთაში გაჩთებოდა, საღამოს ისევ გელათს მევიდოდა“ [სიხარულიძე 1961:196]. დავითი და მთელი ქვეყანა, რომელიც აშენებდა ეკლესიებს, განსაკუთრებულ დროჟამში იმყოფება. ეს ისეთი თვისების დროა, რომელსაც არ მოაქვს ნგრევა, ანუ დროის მდინარებას წართმეული აქვს ნგრევისა და ხრწნილების გამომწვევი ძალა. ეს დრო-ჟამი შემოქმედებითია და თავად დავითი ამ დრო-ჟამის პატრონი სპონტანური შემოქმედებითი უნარით არის დაჯილდოებული: ფიზიკური ძალის გარეშე, ერთი შეძახილით „ჰეო“ იმ სამ ადგილას ქვა თავისთავად იდებან ქვაზე [სიხარულიძე 1961:196]. ეს „ჰეო“ რეალობას აბრუნებს იმ ეპო-

ქისკენ, როცა და სადაც ამჟიონის კითარის ხმაზე თებეს კედლები თავისთავად აღიმართებოდა. მეორე მხრივ ეს „ჰეო“ იწვევს არარაობიდან სამყაროს მყისიერ შექმნას ერთი შედახილით, ერთი შებერვით, სიტყვით.

არ არის ძნელი „დავითის ხანაში“ დავინახოთ „თამარის ხანის“ ანარეკლი, ანალოგიურადვე: ჯორადქცეულ ეშმაკში – დატყვევებული „ცისკრის ვარსკვლავის“ ემისარი. და როგორც ყოველი ანარეკლი, დავითის ჯორიც მცირემასშტაბიანია. თუ თამარის ხანა (ქრონოტოპი) უნივერსალურია, მთელს ქვეყნიერებას მოიცავს, დავითის იდეალური ქვეყანა საქართველოა, სადაც მასშტაბი შეკვეცილია. და როგორც „თამარის ხანას“ შეეპარა ჟანგი და ამის მიზეზი ცნობილი აკრძალვის დარღვევა იყო, ასევე „დავითის ხანასაც“ არ ეწერა ხანგრძლივობა და მასაც აკრძალვის დარღვევამ მოულო ბოლო. თუმცა „დავითის ხანამ“ იმდენ ხანს გასტანა, რამდენიც საჭირო იყო იმ სამი ტაძრის დასასრულებლად, რომელთა აგება ჩაიფიქრა მეფემ.

ტაძრების შენება მეფის უპირველესი საქმეა, რაშიც დავითს ზებუნებრივი ძალა ეხმარება. მაგრამ არანაკლებია საეკლესიო ადგილის შერჩევის უნარი. დავითიც იქნეს ამ უნარს გრძნეული ბიჭის მეშვეობით, რომელსაც იმ ადგილზე, სადაც გელათი უნდა აშენებულიყო, ციდან ზარების რეკა ესმის და ამ უნარს დავითსაც გადასცემს [სიხარულიძე 1961:67]. უნდა შევნიშნოთ, რომ ანდრეზი თამარსაც მიაწერს ციდან ზარის რეკვის სმენას, რომ არაფერი ვთქვათ ვახტანგ გორგასალზე, რომლის მაგალითიც ქრესტომათიულია.

ვინც მოთრგუნა ეშმაკი (ბოროტი ძალა) და აქცია მორჩილ პირუტყვად, მასვე აქვს ხელში მისი საიდუმლო. მაგრამ რადგან არც ერთი საიდუმლო, რომელსაც ახლავს აკრძალვა, როგორც გასაღები, არ რჩება სამუდამოდ დაფარული, ასევე ჯორის საიდუმლოც მუღავნდება. დავითის ჯორის საიდუმლო ლაგამშია, რომელიც არ უნდა წაჰყროდა მას. თუმცა ეს თავისთავად ცხადია: ლაგამი მოთრგუნვის იარაღია, ასევე ველურის გახედნისა და თავის ნებაზე ტარებისა. ეშმაკი ჯორის სახით გახედნილიც არის და მოთრგუნულიც. მაგრამ მსახურს, რომელმაც არ იცის ჯორ-ეშმაკის საიდუმლო, როგორც თამარის მოახლემ – მეთერთმეტე ოთახისა თუ სკივრისა, შეებრალემა ლაგამამოდებული პირუტყვი, რომელიც გაჭირვებით სვამს წყალს, წაჰყრის მას ლაგამს და ეშმაკი კვლავ თავის სახეს მიიღებს და წყალში გაუჩინარდება. ისევე, როგორც თამარის მითოსში, აქაც იყო აკრძალვა, მაგრამ ის საბედისწეროდ, განუხრელი კანონის ძალით ირღვევა, რადგან არ არსებობს აკრძალვა, რომ არ დაირღვეს, როგორც დაფარული არ არსებობს, რომ არ გაცხადდეს. აქ სრული ანალოგიაა. უფრო სწორად, ეს ორი თეზისი ერთი მოვლენის ორ მხარეს გამოხატავს. თუ ბრუტსაბაძელას მითოსში აკრძალვის საბაზი ცნობისმოყვარეობაა, აქ სიბრაღულია გაჭირვებული პირუტყვის მიმართ. კვლავ ადამიანური გრძნობა... ჯორი და წყალი შემთხვევით რომ არ შეხვდნენ ერთმანეთს, ამას შეიძლება ხევსურული თქმულება მოწმობდეს ჯორზე, როგორც წყლის განსაკუთრებულად მოყვარულ ცხოველზე. „ჯორისთვის უკითხავს ღმერთს გაჩენის დროს, რა გირჩევნია, შვილი თუ წყალიო? ჯორს

უთქვამს: „შვილს წყალი მირჩენია. უშვილოდ გავძლებ, უწყლოდ კი – არ შემოძლია შუადღემდე გავძლო...“ და ღმერთსაც წყლის სურვილი მიუხადლებია ჯორისთვის. „ამიტომაც ვინც წყალს მალ-მალე არ დააღვინებს ჯორს, დიდ ცოდვას შვრებაო“; – ასკვნის თქმულება [ბალიაური...1989:79]. როგორც ვხედავთ, ჯორის ამ გულისთქმამ დააკარგვინა დავითს ეშმაკზე ძალაუფლება.

მეორე მხრივ, ჩანს ეშმაკის რაღაც კავშირი წყალთან. ერთი მხრივ, თუ იგი ანგრევს დავითის აყვანილ კედელს, მეორე მხრივ, ის ბილწავს დავითის მიერ აღმოჩენილ წმინდა წყალს. აქ შეიძლება ეშმაკში ავი დემიურგი დავინახოთ, რომელიც მტკნარი წყლის გვერდით, რომელიც ღმერთის შექმნილია, ქმნის მწარე თუ უწმიდურ წყალს. და დავითი, ღვთის მსახური, სწორედ წყლის სათავესთან იჭერს ეშმაკს და უპირებს მას ჯვრით გაცამტვერებას. „ოღონდ მაპატიე, ჯვრის ხელში ნუ ჩამავადებ და გემსახურებო“ და დავითიც იღებს მის სამსახურს.

ქართული მითოლოგია ხევესურულ გადმოცემებში იცნობს ჯორს, რომელიც ასევე ასოცირებულია ბოროტ ძალებთან. ხევესურული ანდრეზის თანახმად, ჟამნი – შავი ჭირის გამავრცელებელი დემონები ჯორს ისრებიანი ხურჯინების ასაკიდებლად იყენებენ. ჟამთა მეგზურებს, რომელთაც ისინი სოფლებიდან ირჩევენ, ეკრძალებათ ჯორზე ამხედრება. თუ დავითის ჯორი სივრცის დამძლევა, ანუ ჯორის საშუალებით დავითს შეუძლია დროის წერტილოვან „მონაკვეთში“ დაფაროს დიდი მანძილები, ჟამთა თეთრ ჯორზე ამხედრებული ადამიანი, როგორც ზღაპრულ ნატურის თვალში, ერთბაშად ხედავს ყველაფერს, რაც დედამიწის ზურგზე ხდება, თავად კი უხილავია. ამ აკრძალვის დარღვევისთვის ის ისჯება საყვარელი ვაჟის სიკვდილით, თავად კი ყოვლისმხედველი ხდება.

ჟამთავ ერთ თეთრ ჯორ ხყვანდავ და ისრიან ხურჯინებ ეკიდავ... ჟამთ უთქომაც ზვიედაისად: ჯორ ბალახზე დააბივ, ოღონდ ზედ არ შასჯდავ. ზვიედა მანაც შამჯდარ ჯორზე. როგორც წყლიან ჯამში ჩახედებ, მთელ ქვეყანას ეგრევე ჩავხედევ, თქვისად ზვიედამ... [ანდრეზები 2009:122];

ჟამნ მისულან მანგისად, უთქომ, რომ გამოწყევი ამ სოფელშიო. იმ ჟამთ ერთი თეთრი ჯორი ჰყოლია და უთქომ, ან თავ არ მაიბრუნო, ან ზედ არ შაჯდე ჯორზეო. წამოუყვანია მანგიას ეს ჯორი და მოსაფარებელ გოზე რომ მოსულა, უთქვამს, რა იქნება. ზედ რომ შამჯდარა, რაც ქვეყანა არის, მთელი დუნია დაუნახავს... [ანდრეზები 2009:123-124].

რაკი თავისთავად ჯორი, რომელსაც მხოლოდ სიჯიუტის რეპუტაცია აქვს და ხალხურ არც ყოფაში და არც რწმენა-წარმოდგენებში ბოროტებასთან ასოცირებული არაფრით არ არის, პირუკუ, სიწმინდით მოსილიც არის, რამდენადაც ბერები იყენებენ სახედრად, მის ბუნებაში სიჯიუტე არ გამოირიცხავს არც მორჩილებას და არც ერთგულებას – მასში ეს სამი თვისება პარადოქსულად არის შეხამებული, უნდა ვიფიქროთ, რომ მოყვანილ ნარატივებში იგი მონაწილეობს არა როგორც ნამდვილი ჯორი, არამედ მისი ფანტომი, რომელიც აკრძალვის დარღვევისთანავე უჩინარდება. ეშმაკს, როგორც მაქციას, მსგავსად ბერძნული მითოლოგიის

პროტევისა, ნებისმიერი არსების სახის მიღება შეუძლია. ამრიგად, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ლაგამი ეშმაკს აქვს ამოდებული, არა ჯორს.

ეს თემა – ავსულის მოთრგუნვა და მისი ჩაყენება ადამიანის სამსახურში – დავითის მითოსის ცენტრალური მითოლოგემაა. მშენებელ დავითს ჰყავს თავისი მითოსური წინაპარი სოლომონის სახით, რომელიც ასევე (ერთი აპოკრიფის მიხედვით) ეშმაკების დახმარებით აშენებს იერუსალიმის ტაძარს. ოღონდ მან მთავარანგელოზის შეგონებით შეძლო სატანისგან (ეშმაკთმთავრისგან) ეშმაკთა საიდუმლოს გაგება და მერე მათი მოთრგუნვა. ეშმაკობა განქარდა და მათ ადამიანებთან ერთად იწყეს შრომა [ავერინციევი 1987:156-7]. ეშმაკის საბოლოო გარდაქმნაზე სიკეთის მსახურად მოგვითხრობს ერთი ქართული თქმულება: ბიჭად გარდასახული ეშმაკი მღვდელს დიაკვნად დაუდგება, მერე კი ყოვლისშემძღვრელ დევს ამარცხებს [ლომინაძე 1894:143-145].

თუ დავითის მიერ ჯორადქცეული ეშმაკის გამოყენებას ვიწრო დანიშნულება აქვს – აღმშენებლობა და ეშმაკის სახეცვლილების პერიოდი მოიცავს დავითი აღმშენებლობითი მოღვაწეობის ხანას, და ჯორი მხოლოდ მას შემდეგ დაუბრუნდება თავის ნამდვილ სახეს, როცა დავითს უკვე აღსრულებული აქვს თავისი მეფობის ძირითადი საქმე, თამარის მიერ შუქურვარსკვლავის დატყვევება მნიშვნელოვანი გლობალური გავლენის მომხდენია მთელ ყოფიერებაზე. ქვეყნიერებაზე დრო გაჩერებულია, „შეყენებულია“ (გრ. რობაქიძე), ფორმულის სახით თუ გამოვთქვამთ, „დრო სივრცედ არის გარდაქმნილი“, როგორც მონსალვატის მთაზე [გენონი 1994: 165]. მართალია, თამარი მხოლოდ დასეირნობს ცხენადქცეულ შუქურვარსკვლავზე, მაგრამ ეს სეირნობა დროის უბრალოდ გატარებად არ უნდა გავიზაროთ. „სეირნობა“ იმ უზრუნველი ყოფის გამოხატულებაა, რომელიც დასადგურებულია თამარის სამეფოში. ეს ადამისა და ევას სეირნობაა ედემის ბაღში. თუმცა ბიბლიაში ნათქვამია, რომ ღმერთი სეირნობს („მიმოღის“) საღამოს ხანს (დაბ. 3:8). ედემის სამოთხე, ანუ ბაღი, სწორედ რომ სასეირნო ადგილია (სამოთხე, იმოთხვის – სეირნობს). ასეთია თამარისთვის უზამთრო საქართველო.

„გაბურთ ეშმა“

როგორ ჩაამწყვდია „მზრიანი სულღუმი“ ან ცისკრის ვარსკვლავი (იგივე ლუციფერი) თამარმა იმ მეთერთმეტე ოთახში თუ სკივრში, ამის თაობაზე მარადიული გაზაფხულის მითოსი არაფერს გვეუბნება, არც იმის თაობაზე, მოახერხებს თუ არა თამარი ან სხვა ვინმე მის კვლავ შეპყრობას და გამომწყვდევას. ანუ, ეს კითხვა გულისხმობს შემდეგს: დადგება თუ არა კვლავ მარადიული გაზაფხული? მაგრამ მითოსი ჩვენ გვიმხელს ამ წუთისოფლის – მისი დროუპამული განზომილების წარმოშობას და სრულებითაც არ ისახავს მიზნად ესქატოლოგიური მომავლის გამხელას. მითოსის ამოცანა ხომ საგანთა და მთლიანად საგნობრივი სამყაროს წარმოშობის და იმ პირობების ჩვენებაა, რომლებშიც არსებობს ეს სამყარო. ამ სამყაროში რომ არსებობს ჩავარდნა, ეს იმის ბრალია, რომ ბოროტი აშვებულია და ის მოქმედებს თავისი ნებით. ღვთის მიშვებით ეშმაკი ჩასაფრებულია ადამი-

ანის გზაზე, მახეს უგებს მას. მაგრამ მისი ნება, მიუხედავად ღვთიური მიშვებისა, შეზღუდულია, რაზეც ზოგიერთი ტრადიციით მისი კლდეზე მიჯაჭვულობა მიუთითებს. ეშმაკის ჩანაფიქრი – მისი სიტყვა და საქმე კულმინაციას კუდიანთ წუხრას ნარატივში აღწევს. ეს ძლიერი ტალღაა კაცობრიობის წინააღმდეგ აბო-ბოქრებული. კუდიანთ წუხრადან გამომავალი აგრესია არა მხოლოდ ადამიანის კეთილდღეობას ემუქრება, არამედ თავად ადამიანობას ადამიანში, ანუ სხვაგვარად, ღვთისსახატობას ადამიანში. მიუხედავად ამისა, მითოსი იძლევა მაგალითებს, როცა ადამიანი ახერხებს კუდიანთ წუხრას აგენტთა განიარაღებას და მის ჩაყენებას ადამიანის სამსახურში. დავითი ვერ მიაღწევდა წარმატებას როგორც ფიზიკურ, ისე სულიერ აღმშენებლობაში, რომ მას არ მოეთრგუნა ეშმაკი და ამ მოთრგუნვით არ დაეძლია ბუნების კანონები, რომლებიც ქართული მითოსის თანახმად ბრუტსაბძელას კატასტროფამ გამოიწვია, რეალობა დროისა და სივრცის კანონებს დაემორჩილა. ეშმაკის ჯორადქცევის პერიოდში გაუქმებულია დრო-ჟამის ბუნება – „წამების წარმავალობა“ სივრცულ ერთდროულობაშია გარდაქმნილი. დროჟამული თანამიმდევრობის პირობებში ახერხებს დავითი სამი ტაძრის ერთდროულად შენებას ქვეყნის სხვადასხვა ადგილას. მაგრამ საკმარისია ეშმაკი გათავისუფლდეს ტყვეობიდან და მიიღოს თავისი ნამდვილი სახე, რომ ისევ აღდგეს ამ სამყაროში არსებობის პირობები. ჯორადყოფნა ეფემერულია, მაგრამ ის ამხელს სხვა, „ძლიერ“ სინამდვილეს, რომელიც კოსმიურ მასშტაბში შეიძლება თამარის მარადიული გაზაფხულის სამეფოს შესატყვისი იყოს. ამ ეფემერულ დროში დავითი ასწრებს თავისი საქმის აღსრულებას.

დავითის მითოსში აღინიშნა ერთი მოტივი, რომელიც შეიძლება დუალისტური კოსმოგონიის დაკნინებულ ვარიანტად მივიჩნიოთ. ეშმაკი თითქოს ბაძავს დავითს ქმნაში, მაგრამ მისი ქმნა უპირისპირდება დავითის ქმნას. ეშმაკის შემოქმედება ნგრევაა.

იმ სიუჟეტში, რომელსაც ახლა განვიხილავთ, ეშმაკს სხვა არაფერი შეუძლია, თუ არა ადამიანის ქცევათა ავტომატური განმეორება მისი გამოჯავრების მიზნით. ეს თითქოს დუალისტური კოსმოგონიის „ნაშთია“ უმნიშვნელო ცვლილებებით ეს სიუჟეტი გავრცელებულია მთელ საქართველოში, ყოველ შემთხვევაში, იგი დადასტურებულია ხევსურეთში, ფშავში, თუშეთში, ხევში, ლეჩხუმში...

თამარისა და დავითის მიერ ეშმაკის დათრგუნვის აქტებს პირველ შემთხვევაში კოსმიური, მეორე შემთხვევაში საქვეყნო მასშტაბი აქვს, ამჟამად განსახილველ ანდრეზში კი – საოჯახო. ეს არის ერთი ოჯახისა თუ საგვარეულოს ამბავი, რომელსაც ყველაზე ანდრეზად თაობიდან თაობამდე.

არსებობენ პირადი დემონები, რომლებიც შეჩენილი არიან ადამიანს, რათა ათასგვარი უგვანი საქმე ჩაადენინონ და არსებობენ ოჯახის, სახლის, დემონები, რომლებიც ასევე შეჩენილი არიან სახლს მის გასანადგურებლად, ამოსაძირკვად (ამ ნარატივზეა აგებული ნიკო ლომოურის მოთხრობა „ალი“). ამის საპირისპიროდ შინაური ეშმაკი რაღაც მანქანებით კარგავს თავის ეშმაურ ძალას და სახ-

ლის პატრონის მსახური, მრჩეველი და მთელი სახლისთვის ნაყოფიერების მომტანი ხდება.

საოჯახო ანდრეზი მოთრგუნულ ეშმაკზე ამგვარი შინაარსისაა:

ეშმაკი (ხშირად, ქალის სახით) მთიბელს ბაძავს (თუ აჯავრებს) თიბვაში ხის ცელით, ან სხვა საქმეში იმეორებს მის მოძრაობებს. მთიბელს სურს მისი დაჭერა, მაგრამ ვერ ახერხებს. ბოლოს, მოიფიქრებს: ბალახით შეიკრავს ფეხებს, რასაც ეშმაკი გაიმეორებს. კაცი ცელით გაჭრის ბალახს, რასაც ვერ ახერხებს ეშმაკი. ფეხებზეშეორკილ ეშმაკს კაცი შეიპყობს და შინ წაიყვანს, დააჭრის ფრჩხილებს და შეინახავს მისთვის მიუწვდომელ ადგილას (ხმლის ქარქაშში, კერიის ქვეშ ორმოში, საცხეველის ქვეშ). უფრჩხილებო, სანამ ფრჩხილები, მისი არსების ნაწილი, მისი იდენტობის ნიშანი, მძევლად აქვს ოჯახს, ეშმაკი ერთგულად და ნაყოფიერად ემსახურება ოჯახს, მისი წევრია, დოვლათი შემოაქვს სახლში, უვლის და ართობს ბავშვებს, დაჰყვება მათ სტუმრად. მას შეუძლია ადამიანის ფიქრების ამოკითხვა, არავის არაფერს ავნებს. ვარიანტები მოგვითხრობს მის გულთამბი-ლაობასა და მისი შრომის ბარაქიანობაზე:

ბევრ რამე საკვირველ საქმე ჩაუდენავ ამ ეშმას... როსა ყანან ხქონივან ამ გაბურს დასამკალნი, ეს ეშმა თუ[რმე] აღუდებიებდ ფაფასა. გაიტანდ ღამით, რო დაღამდებოდ, ფაფიან ბაკნებს ყანაში დაზდგემდ, უძანებდ თავის ამხანიგ ეშმაებს, დაამკევს ყანათ... როსაც ზისცვართ დღვებდ, ეს ეშმა თუ[რმე] წავიდოდ წყალზე, წაიღებდ საწყლეს, გადააწვებოდ კიდს, დაუწყებდ ხედვას წყალს მიმდინარს, მემრ ხკრეფდ წყალს, მაიტანდ შინ, ჩაასხემდ ზისცვართ და სრუ კარაქად იქცეოდ... [ანდრეზები 2009:154].

...ეშმაკი ქალი ძალიან სწრაფი და მოხერხებული იყო. ერთმანეთში რომ აგერია ქერი, ხორბალი და ბრინჯი ტომარაში, ეშმაკი რამდენიმე წუთში გამოარჩევდა და ცალ-ცალკე გადააწყობდა... [ანდრეზები 2009:351].

... დიდხანს იყო ის ქალი იმათასა და ის ოჯახი ისე გამდიდრდა, ისე აშენდა, რო არ შეიძლება მეტი. არც ვინ ავად გახდებოდა იმათი, არც არაფერი გაუფუჭდებოდა. წყალზე რო გავიდოდოდო წყლის მოსატანადოდ, წყლის თულუხები იცოდენ წინავ, თულუხსა ესე ხან მაცლდოდო წყალსაო. რატომ აკეთებო ვგრე, ეტყოდენო – და სუფთა წყალი უნდა ავილოო. კარგად იყო ის ხალხი [ანდრეზები 2009:266].

ყველა ჩანაწერის მიხედვით, ეშმას ყოფნა ოჯახში და სამსახური დოვლათისა და დავლათის ნიშანია, მაგრამ ერთი ნიშანი ეშმაურობისა, რაც შერჩა მოშინაურებულ ეშმას, უკუღმართობაა: „როსთენიმე ხანი ჰყვანდა შინა, ვერა შაასმინეს რა. საბოლოოდ გაიგეს: რასაც წაღმა ელაპარაკებოდეს, ის უკუღმა ასრულებდა“ [დიალექტოლოგია 1961:34]. ეშმას მიერ მოგვრილ დოვლათს და დავლათს თავისი დასასრული აქვს და ის შეიძლება წყევლად შეიცვალოს, თუ ეშმამ როგორმე ვერ დაიბრუნა თავისი ფრჩხილები ანუ იდენტობა – ის ვერ ეკარება იმ საგანს ან ადგილს, სადაც სახლის პატრონმა დამალა ისინი: ხმლის ქარქაშში, ან ქვის საცხეველში, ან კერიის ქვეშ... ეს წმინდა ადამიანური წარმოშობის არტიფაქტები ეშმასთვის ხელშეუხებელია, ტაბუდადებულია. ოჯახში არსებობს აკრძალვა

– ბავშვებმაც იციან, რომ ეშმას (ან ჭინკას, ლეჩხუმური ვარიანტით) არ უნდა მისცენ საშუალება ფრჩხილების ხელში ჩაგდებისა, ან არ გაუმხილონ მათი ადგილსამყოფელი.

თუშების თებუორიკა დართლოში იდოიძეებს ერთგულად ემსახურება, უვლის ბავშვებს, საქონელს, მიუვალ ადგილებში უზარმზარი ლოდებით ციხეებს აშენებს, გულთმინსობს... მაგრამ, როგორც კი მოჭრილი „პწკილი“ დაუბრუნდება, ბაღებს სახეს ჩამოუკაწრავ: „ეგ არის თქვენი წითელი პერანგიო“ და დარჩენილა ბავშვი გაკაწრული. ასეთი ნიშანი დატოვა ოჯახში ეშმამ. წასვლისას კიდევ ასეთი „კურთხევა“ დაუწესებია: ერთი ძმისთვის უთქვამს: „მანამდო კარის ნაკნავით მუცელს ნუ გაიძღებენო, მანამ სისხლის ზღვა არ გადავარდებო“ მეორისთვის: „მანამდე კარგად ნუ იქნებიან, მანამდე შვიდ სისხლს არ იზღამენო. და, მართლაც, შვიდი სისხლი ვიზღეთო და სისხლის ზღვაც მოისპოო“ [ბოჭორიძე 1990:423]. თებუორიკა, სხვა ეშმათა მსგავსად, როცა დაიბრუნებს ფრჩხილს, დალოცვასთან ერთად წყევლით ტოვებს ოჯახს: „სახელიან კაციმც ნუ დაგელევათა-დ უსახელო ქალივ“ [ცოცანიძე 1990:90-91].

ხევსურული გადმოცემით, გაბურთ ეშმას არ დაუწყევლია ოჯახი, „კანი (კარგები) მყვანდითავ“, მაგრამ ამგვარი ბოლო უწინასწარმეტყველებია:

შვიდ მამას ნუმც გაღბვერდებითავ და ნუმც გასთავდებითავ. შვილიმც მამას ნუ იცნობთავ! შვილ რო გაჩინდების, მამაიც ქვე მახკვდებითავ! თითოიმცავ კა მენადირე ნუ მაგეშლებისთავ, თითო კა ცხენივ, თითო გიჟივ! შვიდ მამასავ შინ სიკვდილიმც ნუ გიწერავთავ! [გაბური 1923:157].

ეს თითქოს კურთხევაცაა, წყევლაცაა ერთსა და იმავე დროს. „შვიდი მამა“ დავლათის ნიშანია, შვიდზე მეტი – გაბუდაყების საფრთხეა. ტრაგიკულია მამის უცნობლობა შვილისაგან, მისი ობლობა. კარგი მონადირე კარგია, მაგრამ კარგი მონადირის ტრაგიკული აღსასრულიც ცნობილია. არც კარგი მონადირე, არც კარგი ცხენის პატრონი, შინ არ კვდება. ეს ტრაგიკულიც არის და გმირობის ნიშანიც. სახლში კაცი „გულსუწადინოდ“ კვდება.

გაბურების ოჯახს ეშმამ კიდევ ერთი რამ უანდერძა. დაუტოვა რაღაც ნივთი („საქონელ“), რომლის საშუალებითაც მათ შეუძლიათ მოყვარულებში შუღლი ჩააგდონ. და კიდევ სხვა რაიმეც შეუძლიათ ამ „საქონლით“, მაგრამ ეშმასგან მისი გათქმის უფლება არ ჰქონიათ. „თუ ყველაი ვთქვით, ის, რაისაც კიდე გამასადეგი ას, ეშმა გაგვიწყრების“ [გაბური 1923:157].

ლეჩხუმური ვარიანტით, გაქცეულ ეშმას სიტყვა დაუტოვებია: „ახსოლ-ბახსოლიანებო, არც მოშენდით და არც გადაშენდითო!“ [სტუდენტის ჩანაწერი]. სხვა ვარიანტით: „ახცო, ბახსოლიანო, ნურც გიკლოს და ნურც აღმატოსო!“ [გარდაფხაძე 1995: 47]. ეს არც წყევლაა და არც კურთხევა. ჭინკა („ჭიმიკა“) იცავს ოჯახის მომავალს უზომო და გარდამეტებული შთამომავლობისგან, როგორც ეს ეშმაქალი – გაბურებს.

მაგრამ ეშმა მხოლოდ ამ ვერდიქტით არ იფარგლება ნამსახური ოჯახის მიმართ. ის ტოვებს სისხლიან, სასტიკ კვალსაც. ფშაურ-თუშურის „წითელპერანგიანი“, „გაკაწრული ბაღი“ მხოლოდ შესუსტებული ვარიანტი თუ არის იმ ტრაგედისა, რაც ეშმაქალმა თავისი წასვლის წინ დაატრიალა ლეჩხუმური და მოხეური ანდრეზების მიხედვით. მოხევის ოჯახში ეშმა წასვლის წინ სასტიკად იქცევა, შესაძლოა, იმ მიზეზით, რომ მასაც სასტიკად ექცეოდნენ: ამ ფრჩხილებით ბავშვს დაღადრა ყელი და დასწყევლა: „შვიდი წელიწადი ნურც გაშენდებით და ნურც გაწყდებითო“; და წავიდა. ამის შემდეგ მართლაც ჩვენი სოფელი განახევრდა [ანდრეზები 2009:351]. ლეჩხუმში ბახსოლიანებთან ნამსახურმა კი აკუწული ბავშვი კერძის ქვაბში ჩაყარა [სტუდენტის ჩანაწერი].

ზემოთგანხილული სიუჟეტებისგან გასხვავებულია გურიის სოფელ აკეთში გავრცელებული თქმულება [სახოკია 1885:99-100], რომელსაც ჭინკაზე ხალხურ წარმოდგენებში ახალი ნიუანსი შეაქვს. არა მხოლოდ თავად ჭინკას მოაქვს ოჯახისთვის დოვლათი და სიუხვე, არამედ მისი სამოსლის(!) ნაწილიც სასწაულმოქმედი. უფრო მეტიც, დატყვევებული ჭინკის პატრონის „ნაოფლარს“ (პერანგის ნახევს, ახალუხის ნაგლეჯსა თუ სხვა რამეს, რაც პატრონს უტარებია) კურნების ძალა აქვს. „აკეთში და თვით შორეულ სოფლებშიაც მშობიარეს მოლოგინება გაუჭირდება თუ არა, მაშინათვე მიჰმართავენ როსტომ თავდგირიძიანებს შველის სათხოვნელად [...]. ამისთვის საკმაოა ერთ-ერთმა წევრმა ამ ოჯახისამ მისცეს მოსულს თავისი „ნაოფლარი“ [სახოკია 1885:99].

ამ თავდგირიძენა წინაპარს, გიორგის, კურიოზულ ვითარებაში აღმოუჩენია ჭინკები. სურების მთებისკენ აკეთლებს თეთრი ფერის რაღაც აფრიალებული დაუნახავთ, გიორგი მიმხვდარა, ვინც უნდა ყოფილიყვნენ ამ თეთრეულის პატრონები, წაუყვანია ყმაწვილები, ყველა, სახელად გიორგი. თეთრეული ჭინკების საცვალი აღმოჩნდა, რომელიც მზეზე გასაშრობად ჰქონია ჭინკას გაფენილი. გიორგის სახელი რომ მოესმათ, ჭინკები დაფრთხნენ და გაიქცნენ. ერთი ჭინკა, რომელმაც გაქცევა ვერ მოასწრო, თავის პერანგიანა დაიჭირეს, წაიყვანეს და ქვევრში ჩასვეს. თქმულებაში არ ჩანს, ალბათ არც იგულისხმება, რომ ჭინკა ემსახურებოდა თავდგირიძეთა ოჯახს. ისინი არც აპირებდნენ მის გათავისუფლებას, სანამ ჭინკამ თავად არ სთხოვა მათ, გამათავისუფლეთ და დაგლოცავთო. მართლაც, ეს ოჯახი ყველაფრით დალოცვილი იყო. ჭინკამ თავისი პერანგის „ნაოფლარის“ მადლი თავდგირიძეთა „ნაოფლარს“ გადასცა, რითაც სოფელი სარგებლობდა. „ახლაც სოფელნი“, – გადმოგვცემს თედო სახოკია, – „როცა ტყეში მიდიან, ამ ოჯახის ჩამომავლს რასმე „ნაოფლარს“ ჩამოართმევს და მერე თუნდაც ორი ღამე დარჩეს გარედ, იმედი აქვს, ავი სული ხელს არ მახლებს, დაზღვეული ვარ მისი ბოროტის განზრახვიდანაო“ [სახოკია 1885:99].

ქვემოთ მოყვანილი ტექსტი რამდენიმე ასპექტით იმსახურებს ჩვენს ყურადღებას. ამ არაადამიანურ არსებას, რომელიც იძულებით დგება ადამიანის სამსახურში, აქ ალი ეწოდება.

ერთხელ გომარეთელ კაცს, გვარად მელაძეს, წყალზე თმის ვარცხნისას ალის-თვის წაუსწრია, წაურთმევია სავარცხელი და ჯადოგამოცლილი ალი სახლში წაუყვანია მოსამსახურედ. ოჯახში სამი რძალი რიგრიგობით აცნობდნენ პურს. ერთის ჯერი რომ დამდგარა, ალისთვის უთქვამს, ახლა შენ მოზილე ცომიო და მე გამოვაცხოზო. მოზილა ალმა ცომი, მაგრამ სამ დღეს აცნობდნენ მის მოზელილ ცომს – ერთი დიდი ვარცლი იყო – და არ ილეოდა. ვარცლი ისევ პირთამდე იყო სავსე. შეუწყრა რძალი ალს: აღარ დაილია შენი მოზელილი ცომიო! ალმა მიუგო: თუ ჩემ სავარცხელს დამიბრუნებ, ცომიც დაილევაო. მიუცია რძალს სავარცხელი, ალი წასულა სახლიდან და ცომიც დალეულა, და მელაძიანთ ოჯახიც გალატაკებულა [კიენაძე 2007:17].

თუ „გაბურთ ემმას“ ტიპის ნარატივებში ადამიანი მოხერხებულობით ატყვევებს დემონურ არსებას, ამ მონათხრობში ადამიანი შემთხვევით მოიხელთებს იმ წამს, როცა ალი, უნდა ვიფიქროთ, საიდუმლო თუ ტაბუირებულ რიტუალს ასრულებს. ეს თმის ვარცხნაა. აღმოსავლურქართული რწმენა-წარმოდგენით, თმის ვარცხნა ალის ძირითადი, თითქმის საკრალური საქმიანობაა, რომელშიც მისი ბუნებაა გამონატული. ოქროს სავარცხელი ამას მიანიშნებს. ოქროს სავარცხელი არა მხოლოდ მისი, როგორც მდებარეული ბუნების არსების, მიუცილებელი ატრიბუტია, არამედ მისი იდენტობის ნიშანიც არის, როგორც ემმასთვის ფრჩხილები, რომლის გარეშე ის კარგავს ალობას (ალურობას), განჯადოებულია. ჩვეულებრივ ზის იგი წყლიდან ამოშვერილ ქვაზე და თმას ივარცხნის. ამ საქმიანობისას მას თვალი არავინ უნდა შეასწროს, ამ დროს ადვილია მისი შეპყრობა.

ალი განჯადოებულია, მაგრამ უხვების ჯადო არ დაუკარგავს: მისი მოზელილი ცომი არ ილევა. ასეთი ქარბი სიუხვე მიუღებელია რძლისთვის – რაკი ცომი იზილება თუნდაც უსასრულოდ, უნდა გამოცხვეს კიდეც უსასრულო რაოდენობა – ცნობა ვალად ადევს რძალს – ამის ძალი კი არ შესწევს, არცა აქვს აზრი ამდენი პურის ცნობას არცთუ მრავალრიცხოვანი ოჯახისთვის. ზედაპირულად ასე ჩანს, მაგრამ ანდრეხი სხვაგვარი ინტერპრეტაციის საშუალებას იძლევა, თუ დავითის მითოსის შუქზე განვიხილავთ ამ სიუჟეტს. ალი თავისი ქმედებით ადადგენს რეალობის იმ მდგომარეობას, სადაც ემმაკი განჯადოებულია, მისი არიმანული ძალა აღარ მოქმედებს. თუ დავითის შემთხვევაში დრო და სივრცე დაძლეულია, თითქოს გაუქმებულია კიდეც, ამ ოჯახში ულევს სიუხვის დამაბრკოლებელი ფაქტორია მოხსნილი. ზემორე ტექსტის ენით რომ ვთქვათ, ორივე შემთხვევაში რეალობა განჯადოებულია, ჯადოს საიდუმლო ადამიანს უპყრია ხელთ. შორს თუ წავალთ, თამარის მითოსამდე მივალთ, რომელიც შეიძლება ამ ორივე შემთხვევის არქეტიპად მივიჩნიოთ.

შენიშვნა. თმა, გრძელი თმები, უფრო ხშირად ოქროსფერი, მთხრობელის გემოვნების მიხედვით, ზოგჯერ შავიც, ალის ერთადერთი ატრიბუტია სავარცხელთან ერთად, რომელიც, როგორც წესი, ოქროსია. თმების განსაკუთრებულობას ალი ტყაშმაფასთან და დალთან იზიარებს, მაგრამ ამ უკანასკნელთ სავარცხელი არ ესაჭიროებათ. ეს უაღრესად ქალური აქტი, რომელიც მდებარის ბუნებას ააშკარავებს, მათთვის დამახასიათებელი არ არის. მონადირის მისაზიდად მათ სხვა

საშუალებები აქვთ, უფრო ეფექტური. მონადირე პრაგმატული არსებაა და მისთვის ნადირთმწყემსის ეს კეკლუცობა ნაკლებად მიმზიდველია, და მონადირეს, თუ იგი ტყიურ ქალთან ურთიერთობაზე დათანხმდა, მისგან ნაწყალობევი უხვი ნანადირევი უფრო მეტად ხიბლავს, ვიდრე მისი უხვი თმა და სილამაზე. გლეხი ვინმე წაუსწრებს ალს თმის ვარცხნისას და წაართმევს სავარცხელს, ან მისივე ხელით საკუთარ ხელ-ფეხს შეაბორკინებს და, როგორც ნანადირევს, წაიყვანს სახლში. მონადირეს კი, ნადირობაში იღბლის გარდა, ნადირთპატრონისგან არაფერი სურს, დალი თუ ტყაშმაფა თავად ასაჩუქრებს მას ერთგულების გამოსაცდელად რაიმე საგნით, რაც საბედისწერო ხდება მისთვის. ახლა ვიკითხოთ, ვინ ვისი ტყვეა – დალი მონადირისა თუ მონადირე დალისა? ან იქნებ ორივენი ერთმანეთის ტყვეობაში არიან? ორივენი ერთმანეთს ესაჭიროებიან: ნადირთპატრონი – ჭკუშმარიტი მონადირე, რომელიც მოწოდებოთ არის მონადირე და არა მხოლოდ პრაგმატული საჭიროებისთვის; მონადირეს ნადირთპატრონი – თავისი მოწოდების განხორციელებისთვის. გლეხის ურთიერთობა ალთან თუ ეშმასთან წმინდად პრაგმატულია: დატყვევებული და მონადქცეული ავსული დოვლათით ავსებს ოჯახს, თუმც საბედისწეროდ – ამის ნიშანსაც ტოვებს თაობიდან თაობაში.

განხილული სიუჟეტები საოჯახო ანდრეზებია და არა რაღაც განყენებული უმისამართო ლეგენდა. ანდრეზი ინახავს იმ წინაპრის გვარს, ხშირად სახელსაც, რომელსაც შეემთხვა ეს ამბავი. ხევსურულში ეს არის გაბური და ეშმას ვინაობაც მისი სახელით არის შემონახული – „გაბურთ ეშმა“. ფშაური გადმოცემა ასახელებს ვინმე „ვაჩეთ კაცს“ და მის ზუსტ მისამართსაც იძლევა: უკანაფშავი, „სოფელი ჩალახევი, კობაიძის სახლს ზემოთ“. დღესაც შეგვიძლია მივიდეთ და ვნახოთ ის ადგილი, სადაც ეშმა ადამიანებს ემსახურებოდა. თუშური გადმოცემა ასახელებს იდოიძეს სოფელ დართლოში, მათი ციხეც თებუორიკას აშენებული ყოფილა; ჭვრიტიანებს – შენაქოში; ხევში ეს ამბავი გიგუშა სეთურიძის პაპის მამას შემთხვევით; ლენჯუში, ორბელის თემში, სოფელი ქოლბანია დასახელებული, სადაც ბახსოლიანები გამხდარან „ჭიმკის“ მსხვერპლი; აკეთში – თავდგირიძეები. არ არის გამორიცხული, რომ გურიის სხვა სოფლებშიც ყოფილიყო მთარული მსგავსი ანდრეზი. სოფელ რეხაში (თრიალეთი) უოჟოშვილებს ასახელებენ, რომელთაც ალი პურის მცხოვრებლად ჰყოლიათ [ჩლაიძე 1975:125, სქოლიო 9].

მითოსის ნიშანიც ხომ ეს არის, რომ დაკავშირებული იყოს კონკრეტულ ადგილთან, კონკრეტულ, რეალურად (ფიზიკურად) არსებულ ადამიანებთან. არსებობს მითოსი, რომელიც მთელი სამყაროს ამბავს გვამცნობს; არის მითოსი, რომელიც ქვეყნის ამბავს ინახავს; და არის მითოსი, რომელიც მხოლოდ ერთი ოჯახის ან ერთი საგვარეულოს წარსულთან არის დაკავშირებული. ანდრეზში ისეთი მომენტია წარსულისა დაფიქსირებული, რომლის შემდეგაც რადიკალურად იცვლება ოჯახისა თუ საგვარეულოს ბედი. ეს ზღურბლია, რომლის შემდეგ სიახლე შემოდის მის ისტორიაში. ანდრეზში გადმოცემული ამბის სიმართლის დასტური ეშმასგან დატოვებული ნიშანია.

„გაბურთ ეშმას“ ნარატივის ცენტრალური თემა ეშმას მიერ ადამიანის ქცევის მიბაძვაა, რომელსაც გონიერი ადამიანი იყენებს მის დასატყვევებლად. მართა-

ლია, ეშმა მარცხდება ადამიანთან ამ უსიტყვო პაექრობაში და ადამიანი სძლევს მას თავისი გამჭრიახობით, მაგრამ „უგონო“ ეშმას თავისი უპირატესობა აქვს, რაც ადამიანის შესაძლებლობას აღემატება. მას მოაქვს სიუხვე და დავლათი, მაგრამ საიდან – ეშმაკეული სამყაროდან? ამაზე პასუხი არა აქვს არც პერსონაჟს, არც ანდრეზს, არც ინტერესდება. ეშმას საქციელი ამ ნარატივში აჩვენებს, რომ არსებობს ზღვარი ეშმასა და ადამიანს შორის, რომ ისინი ერთმანეთის საპირისპირო სამყაროებში არსებობენ. მათი კანონები ერთმანეთის მიმართ შეუვალია. რასაც ეშმა ადამიანის კვალზე, მისი მიზაძვით აკეთებს, ყველაფერი მის წინააღმდეგ მიმართული აღმოჩნდება, რადგან ის ანტისამყაროს ბინადარია. ის ბაძავს ადამიანს თავისი სამყაროდან, ჩანს, სრულიად უანგაროდ, ანგარიშმიუცემლად და არც გამოელის რაიმე სარგებელს აქედან. ის ერთობა, ცდილობს, ერთხანს მაინც მოიქცეს ისე, როგორც ადამიანი იქცევა...

ამგვარი ბრმა წაბაძვა, რასაც ეშმა იჩენს, ლაზურ მითოლოგიაშიც ცნობილია, მაგრამ ის მიეწერება არა ეშმაკეულ არსებას, არამედ ნადირთპატრონს, *გერმაკორს* („ტყის კაცს“), მაგრამ, ადამიანი ტყისკაცის ამ ჩვეულებას მისი თავიდან მოსაშორებლად ან მისგან თავის დასაღწევად იყენებს და არა დასაჭერად [ფოიერშტაინი:73]. ანალოგიურია აჭარული თქმულებების ტყის კაცის ნარატივი. გავცნოთ ორ ჩანაწერს:

იყო სიხალიძეებიდან ერთი კაცი ხასან თურმანიძე. წევდა ეს კაცი მთაში საქონელზე. დუულამდა. დადგა ტყეში ღამის გასათევად, ცეცხლი გაანთო და საშუაგულო ტყეში გაჩერდა. ცეცხლს მიუჟდა და არის. ამ ცეცხლის მეორე კუთხეს მოვდა ოროპინტრაი, დაუჟდა და დეიწყო თბობა. რასაც ეს კაცი იზამს, ისიც იმას იჯებოდა. ამ თურმანიძეს მაგრათ შეეშინდა. ეს ოროპინტრაი ვერაფრით მოიცილა. წავიდეს უკან, რაფერ გაბედოს. ღამეა, დაჟდეს, სანამდე იუდეს. დეიძინოს? – რაფერ? ადგა და ფეხებშუა საუდომქვეშ ალაგვიანი მუგუზალი ამეისვა. შარვალი რომ აცვია, იმას არ მიეკარა. ერთიც ვნახოთ, ოროპინტრამაც ამოისვა. ოროპინტრას არაფერი არ აცვია, თანაც გრძელი ბანლები აქვს. ერთიც ვნახოთ, ამას ბანლებზე ცეცხლი წებებიალა, აყვირდა და გეიქცა. ასე მეიცილა იმ კაცმა ოროპინტრე [თავდგირიძე 2004:231].

ჩონჩხალოში ყოფილა ერთი კოხალიაი, მინადირე. სოფელი მაშინ ბოლოში ყოფილა, ზეით კი – ტყე. ჰამა – რაფერი ტყე – ბნელი, ნაძვნარი. წევდოდა კოხალია იქ. იქ ყოფილა გარეული თხები. ევდა ერთ დღეს და მოკლა თხა. დუულამდა. დაანთო ნაძვნარში ცეცხლი, თოფი აქ ხელში. მარილი აქ. გახადა, დააყარა მარილი. შეწვა ეს ხორცი და ქამს. ნახავს, რუმე მუა რაცხა ბლანიანი. რავარც ცხვარს აქ ბალანი. მოვიდა და დაჟდა ცეცხლთან ეს ტყისკაცი. კოხალია აიღებს შიშას, დაყრის ცეცხლზე, ისიც ეიღებს, დაყრის. ჩამოჭრის კოხალია ხორცს, დააყრის მარილს, ისიც ჩამოჭრის, დააყრის მარილს. კოხალია ჩადებს ცეცხლში, ისიც ჩადებს ცეცხლში. დიელია ამას ხოცი, შეჭამეს ორნივემ ეს ხორცი. შეიშინდა კოხალიას: ახლა მე შემჭამსო. დააყარა შიშა ცეცხლს და გადააბიჯა ფეხი. ავარდნილა ცეცხლი. იმანაც გადააბიჯა. ბალანს მიეკიდს ცეცხლმა და ამან გუუფრინდა, იჭყვირა ერთი, რომ გუუფრინდა, გენათა ქვეყანა. ერთი დეიჭყვირა კიდევ ვინც-

ხამ ნიგაზეულის თავში, ხმს მისცა ამ ტყისკაცს. კობალიამ გამეიქცა, ჩამოვიდა სახლში [თავდგირიძე 2004:230-231].

თუ „გაბურთ ეშმას“ პერსონაჟი მიწათმოქმედია და თავის სამფლობელოში, სამკალში, გადაეყრება ეშმას და მახე ეშმასათვის სწორედ ხის ცელია (რკინის ცელების წაბაძვით, რომელსაც ის ვერ ეკარება), აჭარულ ნარატივში ეშმას ცვლის ნადირთპატრონი, რომელსაც მხოლოდ მონადირე შეიძლება წააწყდეს და, ისიც, იმ ტყეში, სადაც მიწათმოქმედს ფეხი არ დაუდგამს. აქ მონადირე ნადირთპატრონის (ნარატივი მის დამცრობილ სახეს გვიჩვენებს) წინაშე აღმოჩნდება, რომელსაც მონადირის მიმართ სრულიად გარკვეული პრეტენზიები აქვს. ეს იცის მონადირემ, ამიტომაც ცდილობს თავი დააღწიოს მის „საზოგადოებას“. მისი დატყვევება და მსახურად ქცევა ხომ გამორიცხულია... განსხვავება ისიც არის, რომ გაბურთ ეშმა ადამიანის ტერიტორიაზე შემოჭრილი, აჭარული თქმულებით კი ტყის კაცს მისსავე ტერიტორიაზე გადაეყრება მონადირე. და, ამრიგად, მთელი ეს ნარატივი მონადირის იმ განსაცდელის ილუსტრაციაა, რაც მას ტყიურ გარემოში, უნდა ვიფიქროთ, დამსახურებულად ელის.

ერთი აჭარული თქმულებით, მონადირეს სხვა განსაცდელიც ელოდება, რომელიც მისი და მისი ოჯახის ტრაგიკული აღსასრულის მიზეზი ხდება. მრავალ ვარიანტად არის გავრცელებული ნარატივი მონადირე წერაქვეთას შესახებ, რომელიც შუაგულ ტყეში ღამით ეშმაკების თუ ტყის კაცების ქორწილს შესწრებია, მიუწვევიათ, ორხოვაზე (ხალიჩაზე) დაუსვამთ, მის წინ კი ოქრის თასი დაუდგამთ. მექორწილეები მღერიან და წერაქვეთას ესმის, რომ მას გასამართლებას და მერე შეჭმას უპირებენ. როცა სუფრა აალაგეს, წერაქვეთას წინ დადგმული ოქროს თასი ვერ აიღეს, მოსაზრებულ მონადირეს რკინა (ყამა) დაურჭვია თასის წინ. ასე ჩაიგდო ხელში წერაქვეთამ ოქროს თასი. მერე ყოველ ღამეს აკითხავდნენ, დაგვიბრუნე ოქროს თასი, თორემ ცუდ საქმეს დაგმართებთო. არა და არ დაუბრუნა წერაქვეთამ თასი პატრონებს. ტყის კაცების მუქარა ამო არ გამოდგა: ზამთარში ერთ თოვლიან დღეს სახლის ბანზე გადასათოვლად ასულ წერაქვეთას ეშმაკებმა გარეული თხის ჯოგი მოაჩვენეს. შვილებს უთხრა, ცხრანივე წასულიყვნენ სანადიროდ. ცხრავე მოშვავებულმა ზვავმა იმსხვერპლა. ამ ამბის შემდეგ წერაქვეთა სოფლიდან გადახვეწილა, „რომლის ლანდიც აღარ ნახულა“ [თავდგირიძე 2004:208-213].

თუ აღმოსავლურ ანალოგიურ გადმოცემებში მონადირის განსაცდელი, რომელიც ნადირთმწყემსების წვეულებაზე ელოდება მას, ხის ბეჭში მდგომარეობს, რომლის, როგორც ნიშნის საშუალებით, მონადირე რაღაც მისთვის არცთუ პრაგმატულ, ნადირობაში გამოსადეგ, მაგრამ მნიშვნელოვან საიდუმლოს ეზიარება, წერაქვეთას ნარატივში ოქროს თასი, რომელიც მან ეშმაკებისგან თავდახსნის ნიშნად წაიღო შინ, ნამდვილად საბედისწერო განსაცდელია. ის ისაკუთრებს ნივთს, რომლის დასაკუთრების უფლება მას არა აქვს და მისი, როგორც უხდურის, ქონა მისთვის დამღუპველია. აღმოსავლეთ საქართველოს, კერძოდ, გუდამაყრულ ანალოგიურ თქმულებაში ასეთივე უხდურია დევების სადგომში („ქვის-

პინებში“) ნაპოვნი ნივთი, რომელიც კარგს არაფერს უქადის თუნდაც უადგილო ადგილას მის მპოვნელს. მაგრამ, როგორც გამოჩნდება, უადგლო ადგილი არ არსებობს და ყოველ ნივთს, არა მხოლოდ მოტაცებულს თუ მოპარულს, არამედ ნაპოვნსაც, თავისი, ხშირად უხილავი პატრონი ჰყავს. Res nullius („არავისი ნივთი“), რომელიც რომაული სამართლის ცნებაა, ამ სამყაროში არ არსებობს.

ბაჩიკელას შამაუფლია ღამით. ბექაური იყო ის კაცი, ღამე მოდენილა. მანდ ჯვარი მოუხელავ თორღაანთ, ჯალაბაურს, ვერცხლის ჯვარი, და სახლში მიიტანა. ჰოდან, იქიდან დაუძახნია, მე ვერა ვხედავდიო: „ბაჩიკელაო, ჯალაბაურს უთხარ, რომა ი ჯვარი რო წაილო, გამაიტანოსო, თორომ არ შევარჩენთო, ჩვენიაო“ რამ დაძიძახა, ვერ ვხედავდიო, უხილავად ეგრე... ჯვარი იმ ადგილზე უპოვნია, სადაც ქვისპინებს ვეძახით [ანდრეზები 2009:№347].

შენიშვნა. თასი და, განსაკუთრებით, ჯვარი საკრალური ნივთებია, რომლებიც საკულტო ყოფაში და მითოსში ერთმანეთს ენაცვლება. თასი ისეთივე ნიშანია, ანუ მანიფესტაციაა სალოცავის სიწმინდისა, როგორც არის ჯვარი [ანდრეზები 2009:№56,57], ხოლო მათ საკრალურობას – ერთისას ოქრო, მეორისას ვერცხლი ააშკარავებს. რაც შეეხება იმ გარემოებას, რომ ეს საკრალური ნივთები უწმინდურთა ხელშია, მოულოდნელი არ უნდა იყოს. „ჯვარი ყოველთვის ჯვარია“ (Crux semper crux) – ამ პრინციპით თასი და ჯვარი ინარჩუნებენ სიწმინდეს, თუნდაც უწმინდურის „საკუთრებაში“ იმყოფებოდეს [ანდრეზები 2009:№333,334].

„ყვავის საყდარა“

რეალურად არსებული ეკლესიების ამ უჩვეულო, თითქოს შეუფერებელ, მეტიც, ერთგვარად გროტესკულ სახელწოდებას ადამიანთა და ცხოველთა სამყაროს შორის ურთიერთობის მითოსურ განზომილებაში გადავყავართ. თუ ზეგარდის ანდრეზში მტრედი (ეს ფრინველი თითქოს ამისთვის არის მოვლენილი) მისაწავლის ადამიანს ეკლესიის შენების ადგილს და სახეს, ამ თითქოს ანეგდოტურ თქმულებაში ამ ფუნქციით ყვავი ევლინება ადამიანს. მოგვყავს თქმულება სქემატურად, მაგრამ კონკრეტული გარემოს შენარჩუნებით.

მისაქციელში (ნატანტართან) გლეხები ყანას მკიდნენ. ქვაბში ხორცი იხარშებოდა. ქვაბში გველი ჩაძვრა და ჩაიფუფქა. ჰაერში ყვავი დაფრინავდა და ეს დაინახა. უცებ ყვავი შხულით დაბლა დაეშვა და ქვაბში ჩავარდა. გლეხებმა ქვაბი გადმოაპირქვავეს, აბა, ყვავის ნახარშს ხომ არ ჭამდნენ. ნახეს, რომ შიგ გველი მოხარშულიყო. ყვავის მოქმედება სასწაულად მიიჩნიეს და ამის სახსოვრად აქ ეკლესია ააგეს, სახელად ყვავსაყდარი უწოდეს [ლლონტი 1975:70].

ანალოგიური თქმულება, რომლის შინაარსი რაიმე არსებითი ცვლილების გარეშე გადადის ტექსტიდან ტექსტში, საქართველოს ბევრ კუთხეშია გავრცელებული. „საგურამოს, ზედა-ზნის მთის ძირში, არაგვის მარცხენა ნაპირზე, გზის პირას არის ერთი პაწია ძველი ქვითკირის ოთხკუთხი შენობა, რომელსაც თალი ჩამოჰქ-

ცევია. აი, ამ შენობას ხალხში 'ყვავის-საყდარას' ეძახიან...“ [ჯანაშვილი 1884:452-453]; „სოფელ წილკანსა და ახალუბანს შუა არის ერთი ძველი ნანგრევი, რომელსაც სახელად 'ყვავის საყდარს' ეძახიან...“ [უმეკაშვილი 1964:42-43]; დევანში (ქარელის რ-ნი) „...მომკვლევმა ერთხმად აღიარეს ყვავის თავგანწირვა. მის სახსოვრად აქ ააგეს ყვავის გამოსახულების დიდი საყდარი, რომელსაც ყვავისსაყდარას ეძახდნენ“ [ლლონტი 1956:304-305]; ციხედიდის ხევში (სოფ. ძეგვის მახლობლად), სადაც გლეხები ყანს მკიდნენ, ქვაბში გველი ჩაძვრა. ეს შენიშნა ცაში მონავარდე ბორამ, დაეშვა და შიგ ქვაბში ჩავარდა... აქ ეკლესია ააგეს და ბორის საყდარი უწოდეს“ [ლლონტი 1975:44]; [ხახანაშვილი 1904:126-127]

ამ ნარატივში სამი პერსონაჟია: გლეხები, გველი და ყვავი.

ფრინველი და გველი აქ დიამეტრულად განსხვავებულ დამოკიდებულებას ავლენენ ადამიანის მიმართ. ქვემძრომი მტრობს, ფრინველი გადაარჩენს. ამავე დროს, ცნობილია მათი – ქვემძრომის, როგორც ხთონური სამყაროს, და ფრინველის, როგორც ცის წარმომადგენლის ანტაგონიზმი, რასაც უძველესი ფესვები აქვს. გავიხსენოთ ეთანას მითოსი, სადაც ეს დაპირისპირება გველისა და არწივის სახით ხორციელდება. არწივი, როგორც ფრინველთა მეფე, ზესკნელის კლასიკური განსახიერებაა; ასევე გველიც, როგორც ქვემძრომთა მეფე (ცნობილია გვირგვინიანი გველები), ქვესკნელის ასევე კლასიკური განსახიერებაა. არწივს ამ პოზიციაში შეიძლება სხვა ფრინველი შეენაცვლოს, როგორც ბაცალიგოს ცნობილ ლექსშია:

ზენ ბაცალიგოს თოვლსა თოვს, ქვენ ბაცალიგოს შრებისა,
თინიბექაურთ ციხესა კუთხი მარჯვენა სქდებისა,
თავსა ზის შავი ყორანი, ლიბუში გველი ძვრებისა,
შიგა წევს თინიბექაი, გულს უწადინოდ კვდებისა...

ცხადია, არც ყორანი და არც გველი ამ სიტუაციაში ადამიანის მტრულ ძალებს არ განასახიერებენ. პირველ რიგში, ისინი თავ-თავიანთ ადგილებზე მყოფობით სტრუქტურას ქმნიან ამ მიკროსამყაროში, სადაც ადამიანი კვდება. ფრინველის ადგილი ციხის ზედა სფეროა, გველისა – მისი საფუძველი (ლიბუ). მაგრამ სტრუქტურა ამ ლექსში მხოლოდ ფონია, რომელსაც ეს ორი არსება შეადგენს და, იმავედროულად, ისინი სიტუაციის უტყვი მონაწილენი არიან, უფრო სწორად, თავიანთი მყოფობით გარდაუვალად მოსახდენ ფაქტს წინასწარმეტყველებენ. განსაკუთრებით აქვს ყორანს ეს ფუნქცია ხალხურ პოეზიაში და, ცხადია, მითოსშიც. ყორნის წინასწარმეტყველების უნარი შეუმჩნეველი არ დარჩენილა ხალხურ საგმირო პოეზიაში: საბრძოლოდ მიმავალთ, „ტიერდის წვერ გადამდინრებასა ყორნები დაჰყვებს თავზედა“ – ყორნებმა წინასწარ იციან, რა მოხდება. უფრო ცხადად:

ჭიძლის კლდეთ ყეფდა ყორნები, ერთი უძახებს სხვასაო:
ველთ მიოს ოჩიაური, გავხვეთ ამაგის კვალსაო;
ჩვენი მისვლისად გასწირავს ყორის წყალაზე მკვდარსაო.
უშიშა არ დაგვაკლდებდა სახრაოდ ღილღვლის ძვალსაო.

[ქვ IV:№9]

ან:

აკნებ აყვადეს ყორნები: ეხლა ველობის ხანო.

[ქსპ IV:№140]

ველობის ანუ ბრძოლის ხანი დადგა და, ცხადია, რისი მოლოდინი აქვს ყორანს.

ყორანს თავისი პოეზია და მითოსი აქვს, მაგრამ ვინ არის ყვავე? ის არც ყორანია, არც არწივი. ვერც პოეზიამ და ვერც მითოსმა ვერ შეამჩნია მისი არსებობა ფრინველთა შორის.¹⁴ ყვავე არაფრით გამოჩნეული არ არის, არც მტაცებელია, არც, განსაკუთრებით, ლემის მჭამელი. ის სულ მუდამ ყორნის ჩრდილშია და, თუ ხსენება, ყორანთან ერთად იხსენება, როგორც მისი დანამატი, და ასე დამკვიდრდა ქართულ სიტყვა-თქმაში. ვაჟა-ფშაველამ კი გარია ყვავე ყორნების მარაქაში („არწივი ვნახე დაჭრილი, ყვავე-ყორნებს ეომებოდა...“), მაგრამ თავად ყორნები თუ გაირევენ ყვავეებს?

აი, ამ შავმა, მაგრამ უფერულმა არსებამ ყვავესაყდარას ნარატივში ჰპოვა დაფასება, აქ სრულიად მოულოდნელად გამოჩნდა მისი ღირსება, რამაც სახელი გაუთქვა მის გვარს. მაგრამ გველს მივხედოთ, რომელიც ჩრდილშია და მაინც გლეხების წყევლა-კრულვას იმსახურებს. ნარატივის აპოთეოზში აჰყავს ყვავეს თავგანწირვა, მაგრამ ის არ ინტერესდება გველის „თავგანწირვის“ მოტივაციით, თუ რამ აიძულა გველი ადუღებულ ქვაბში ჩავარდნილიყო.

ვიცნობთ გველს, როგორც განძის მცველს, როგორც სიბრძნის მატარებელს, როგორც ადამიანის კეთილისმყოფელს და შურისმაძიებელს უმადურობისთვის და მუხანათობისთვის, რასაც ადამიანი ჩადის მის მიმართ ანგარებით სიკეთის წილ. გველის ამბივალენტურობა მსოფლიო მითოლოგიის უეჭველი უნივერსალია. მაგრამ არის ნარატივი, სადაც ეს არსება არა თავისი, არამედ სხვისი, მასზე უზენაესის ნებით მოქმედებს – ურჩი მოყმის დასასჯელად ის თავს სწირავს ადუღებულ ქვაბში ჩაფუჭვით. „ქართული მითოლოგიის“ პირველი წიგნიდან („ჯვარი და საყმო“) ვიცნობთ მითოსურ სიუჟეტს სახელწოდებით „იფნი კერიაში“. ეს ნარატივი, როგორც სალოცავის დაფუძნების მითოსი, გავრცელებულია ფშავესურეთისა და მთიულეთ-გუდამაყრის საყმობში. მოგვყავს ერთ-ერთი მათგანი ხევსურული ვარიანტით:

ზენ ხახაბოს, ეხლა რომ საქვაბეა, იქ ერთ კაც ყოფილ. იქ ეხლა წყალ ამადის. ის ადგილ ჯვართ დაუჭერავ, ჯვარს ნიშან მიუცავ: კერაში სამჯერ ამასულან ტყენი (ხე), სამჯერავ დაუჭრიან სახლის პატრონს და გადმაყრიან. მერე საკიდელზე გველ ჩამაცოცებულ და კორციან ქვაბში ჩავარდნილ. პატარა ბალღს უნახავ და უთქმავ: „აგერავ, ჭიაივ“ ვერავის ვერ უნახავ, გველ რომ ჩავარდ ქვაბში. ჯალაფთ უჭამავ კორცი და სულ დაკოცილან. დედა და ის პატარა ბალღ დამჩალან,

14 ქართული ხალხური პოეზიის 12-ტომეულში მხოლოდ ორჯერ არის ყორანი ნახსენები, ისიც შესიტყვებაში: ყვავე, ყორანი და ყვავე-ყორანი. თავდ ყორანი კი ორმოცდაათზე მეტჯერ არის ნახსენები.

რომელმაც გველ ნახ. იმ ადგილზე დაარსდ თავადი ბელლის ანგელოზი [ანდრე-ზები 2009:№117].

აქ ჯვარი, ღვთისშვილი, სჯის ურჩ ყმას, რომელსაც არ სურს დაჰყვეს პატრონის ნებას, დათმოს თავისი სამოსახლო მის დასაარსებლად, რის ნიშანსაც ის კერიაში ხის ამოზრდით იძლევა.¹⁵ დასჯის იარაღი გველია, რომელიც არა საკუთარი, არამედ დამსჯელის ნებით ჩაძვრება ადუღებულ ქვაბში. თუ ბოლომდე გავიზრებთ მოსახლის აგრესიულ მოქმედებას, რითაც ის ღვთისშვილის ნებით აღმოცენებულ სამყაროს შუაგულის განმასახიერებელ ხეს და, იმავდროულად, ჯვრის სიწმინდეს ხელყოფს, სასჯელი არაადეკვატურად არ უნდა მოგვეჩვენოს. სამყაროს წესრიგის ხელმოყოფელი კანონზომიერად ისჯება.

ამავე სასჯელით სჯის ჯვარი სიმდიდრით გაბუდაყებულ ყმას, რომელიც არათუ თავს უტოლებს თავის პატრონს, არამედ არ ეპუებოდა, მასზე დიდად მიაჩნდა თავი. ცაბაურთელი ვინმე ყარტაულას ანდრეზი სამაგალითოა.

ის მდიდარ კაცი მოჯაბრე ყოფილა მთავარმოწამისა. ხატის მამულის მკის დრო ყოფილა. ამ დღეს სუყველას ხატის ყანა უნდა ემკო, ნება არა ჰქონდა თავისაში ემუშავა. იმ ყარტაულას იმ დღესაოდ შაუყრიან მუშანი და დასჯაბრებია ხატის მუშათა და თავმოწონებულს გადმაუხენდებავ და უთქომ: ჩემ მუშანი შჯობიან მთავარმოწამის მუშათაო. მუშანი მუშაობენ და ვაკშმად კორცი იხარშება დიდს ქობშია. ამ ქობში საკიდელზე ჩამოცოცდა დიდ გველი დ' ჩემშვა ქობშია. ისიც იქ მაიხარშა... [ანდრეზები 2009:№233].

რამდენადაც „ყვავის საყდარას“ სიუჟეტში მომკვლთა ან მათი პატრონის ბრალი არ ჩანს, არ გვაქვს უფლება, ნარატივის რეკონსტრუქციის მიზნით, გველის ქვაბში ჩაძრომა და კერძის მოწამვლა სასჯელად ვიგულისხმოთ. ვინრებით იმ აზრისკენ, რომ გველის ეს აქტი ადამიანისადმი მისი დასაბამიერი მტრობის გამონატყლებია. იმდენად ძლიერია მტრობა, რომ გველი თავსაც კი სწირავს მომკვლთა დასალუპავად. გველის მტრობა არავის უკვირს, მოულოდნელი აქ არაფერია, მაგრამ საქციელი ყვავისა, რომელიც თავს სწირავს ადამიანთა გადასარჩენად, ნამდვილად უპრეცედენტოა. რა ნიშნით აირჩია განგებამ ყვავი მხსნელად, ყვავი, ყვანჩალა, რომელსაც არავითარი სხვა იმიჯი, გარდა უსახურობისა და უსურმაგობისა, არ გააჩნია? სწორედ იმიტომ, რომ პირველ რიგში ის უსურმაგი ანუ საჭმელად ბინძური და აკრძალული ფრინველია. უსურმაგი რომ არ ყოფილიყო, ყვავი არ გამოდგებოდა მხსნელად. წარმოვიდგინოთ მის ადგილზე ყველასთვის სასურველი ხოხობი ან, თუნდაც, გადამფრენი იხვი – ხომ არავის მოუვიდოდა აზრად ქვაბიდან მოხარშული კერძის გადმოღვრა.

ყვავამ ამ აპოთეოზით, რომლითაც მისი თავგანწირული საქციელი დაგვირგვინდა, სავსებით გამოისყიდა თავისი უსურმაგობაც და უსახურობაც. განა კვირამ თავისი გარეგნული, მოჩვენებითი უსახურობითა და ბეჩავობით არ შეძლო ის, რამაც ის ბახტრიონის გმირად აქცია?

15 ამ ანდრეზის ვგზეგზისი იხ. [კიკნაძე 2016:33-38].

შენიშვნა. გვსურს, ეს მონაკვეთი დავასრულოთ გალაკტიონის ლექსით „ყვავის სიმღერა“; სადაც პოეტმა თავისი ყოვლისმომცველი სიყვარულით განჭვრიტა ყვავის შინაგანი, ყველასთვის დაფარული ბუნება.

რომელი ფრინველია ყველაზე ლამაზი?

ჩემი ბახალა!

მე, ყვავი, ვმღერი ყველგან ამაზე,

ჩემი ბახალა!

შენს ჩხავილს ყველამ დაუფეროს,

ჩემო ბახალა.

თოვლში მოგიყვანს ზაფხულის ყვავილს

ჩემი ბახალა.

ვინ არის ყველაზე ფაქიზი და ნაზი?

ჩემი ბახალა!

რომელი ფრინველია ყველაზე ლამაზი?

ჩემი ბახალა!





VII. შინ და გარეთ

თავისი არსებობის განმავლობაში ადამიანს ორი გვარის ცხოველთან უხდება ურთიერთობა: შინაურთან (პირუტყვთან) და გარეულთან (მხეცთან). ანუ სხვაგვარად: ერთი სახის ცხოველი გაშინაურებული ჰყავს, ხოლო სხვა არ შემოდის მის შინაში, ველურად რჩება. შინაური პირუტყვი (ბიბლიის თანახმად, ისინი ასეთებად შეიქმნენ ღვთის მიერ) პატრონის მორჩილია. იგი „პატრონყმულ“ ურთიერთობაშია ჩაბმული ადამიანთან. პირუტყვი ემსახურება თავის პატრონს, პატრონი კი არჩენს და იცავს მას. პატრონი პასუხისმგებელია თავისი სამწყსოს სიმრთელებზე. ეს დაცვა შინაური ცხოველისა პატრონის მიერ და პასუხისმგებლობა მის წინაშე მეფობის უპირველესი ფუნქციის უძველესი მეტაფორაა [კიკნაძე 1996:196-199]. სიტყვები „მწყემსი“ და „სამწყსო“ სცილდება იმ სინამდვილეს, რომლის გამოსახატავადაც შეიქმნა ისინი. არის შინაური პირუტყვის მწყემსი და არის გარეული (ველური) ცხოველების მწყემსი (ნადირთმწყემსი). მიუხედავად შინა და გარეს შორის ფუნდამენტური განსხვავებულისა, ადამიანის შემეცნება მათ შორის ანალოგიისკენ არის მიდრეკილი. თუ ადამიანს თავისი მწყემსობით წესრიგი (და კიდევ სხვა რაღაც) შეაქვს შინაურ ცხოველთა სამყაროში, ასეთსავე წესრიგს ის გარესამყაროშიც, ნადირთა მიმართაც ვარაუდობს. თუ მონადირე იბრძვის გარეული პირუტყვის მოსანადირებლად, ხელში ჩასაგდებად, მას სათანადო ურთიერთობა ჰმართებს ნადირთმწყემსთან.

მონადირეობა ადამიანის სამეურნეო საქმიანობის უძველეს დარგად მიიჩნევა იმ არცთუ უეჭველი პრეზუმფციით, რომ იყო დრო, როდესაც ადამიანს ცხოველები მოშინაურებული არ ჰყავდა. და რადგან ყველა ცხოველი გარეული იყო, მათ მოსაპოვებლად, ნადირობის გარდა, სხვა რამ საშუალება მას არ გააჩნდა. თუ შინაური პირუტყვი და ადამიანი ერთ სივრცეში ცხოვრობენ (ამის მკაფიო მაგალითია ტრადიციული სვანური ყოფა), გარეული ცხოველები და ადამიანი არათუ სხვადასხვა, არამედ განსხვავებულ სივრცეში ცხოვრობენ. ეს ქმნის მონადირეობის განსაკუთრებულ სპეციფიკას. მისი უარყოფითი და დადებითი მხარეები ამით არის გამოწვეული. მისი მითოლოგიაც ამ ორმაგობაზეა აგებული. წინააღმდეგ ეთნოლოგთა აზრისა (თუმცა ეს აზრი საყოველთაოდ არ არის გაზიარებული), მონადირეობა, როგორც ადამიანის საქმიანობის ერთი სახე, არ არის უფრო ძველი, ვიდრე მესაქონლეობა და მიწისმუშაკობა. ბიბლიური გადმოცემით, რომელიც არცთუ მოკლებულია არგუმენტაციას, პირველკაცი, მამა კაცობრიობისა, ითავსებდა თავის თავში შინაურ ცხოველთა და მიწის პატრონობას. მონადირეობა გამორიცხული იყო მისთვის იმ მარტივი მიზეზით, რომ ღმერთმა მას

პირუტყვი საპატრონებლად ჩააბარა და არა მოსანადირებლად. მონადირეობა ამ ეპოქაში არ ჩანს.

ბიბლიაში მონადირე ორჯერ გვხვდება და ორივეგან უარყოფით კონტექსტში. პირველი ხსენება მონადირეობისა ბიბლიაში ნიმროდთან არის დაკავშირებული. „ქუმმა შვა ნებროთი. ამან დაიწყო ძალის გამოჩენა ქვეყანაზე. ძლიერი მონადირე იყო იგი უფლის წინაშე; ამიტომ თქმულა, ნებროთივით ბუმბერაზი არისო“ (დაბ. 10:8-9). აქ აშკარად ჩანს მონადირეობის უარყოფითი შეფასება, რამდენადაც ის ძალადობრივ საქმიანობად არის მიჩნეული .

მეორე ბიბლიური მონადირე ესავია, ისაკის ძე, იაკობის უფროსი ტყუპისცალი. ესავმა მონადირეობა აირჩია: „შეიქნა ესავი მარჯვე მონადირე, ველების კაცი“ (დაბ. 25:27). იაკობზე კი ნათქვამია: „იაკობი კი იყო სრული კაცი, კარვებში მცხოვრები“ (იქვე). როგორც ვხედავთ, ერთმანეთს არაორაზროვნად და ფუნდამენტურად უპირისპირდებიან „ველების კაცი“ (გარე) და „კარვებში მცხოვრები“ (შინა), ამ უკანასკნელის როგორც ზნეობრივი, ისე გარეგნული აშკარა უპირატესობით, რასაც მისი დახასიათება – „სრული“ გვიჩვენებს. იაკობი – მწყემსი, „სრული კაცია“, ესავი მოკლებულია „სისრულეს“. აქ ჩანს, რომ ბიბლია მწყემსობას ანიჭებს უპირატესობას მონადირეობის წინაშე, თუმცა მამას, ისაკს, ნანადირევი უყვარდა და ამის გამო მონადირე ესავისკენ იხრებოდა მისი ნება. ნანადირევის სიყვარული გადადის შვილის სიყვარულზე. ან პირუტყუ: ესავის საქმიანობა მამის თვალში იძენს უპირატესობას მისი პირმშობის გამო. მაგრამ პროვიდენციამ ისე გადაწყვიტა, რომ კურთხევის წინ ისაკმა შეჭამა არა ესავის მოტანილი ნანადირევი, არამედ იაკობის დაკლული შინაური პირუტყვის ხორცი, და აკურთხა არა მონადირე ესავი, არამედ (თუმცა თავისდა უნებურად) მწყემსი იაკობი (დაბ. 27). ღვთის განგებით, შინაურმა სძლია გარეულს, ველურს. „შევიყვარე მე იაკობი, ხოლო ესავი მოვიძულე“ (მალ. 1:2-3).

ესავისა და იაკობის, როგორც მონადირისა და მწყემსის, ანტაგონიზმს არ მიუღია დრამატული განვითარება, მაგრამ იაკობის შიში და რიდი ესავისადმი მხოლოდ იმ ცნობილი ინციდენტის (კურთხევის გამოტყუება მამისგან) შედეგი არ უნდა ყოფილიყო. ესავში, როგორც მონადირეში, ბუნებრივი აგრესიაა, რომელიც თუმცა არ არის დაკავშირებული მის პიროვნულ თვისებებთან (იაკობთან შეხვედრისას ესავი მხოლოდ კეთილშობილებას ავლენს). თუ მწყემსობა მშვიდობიანი მოღვაწეობაა და ისინი თავად ხდებიან აგრესიის (თავდასხმის) მსხვერპლნი და იღუპებიან (გავისხენოთ თუნდაც დუმუზის მტრები, რომლებიც მონადირეებივით დევნიან მას [იკინაძე 1996: 229-238]), მონადირეობა თავის საფუძველში, როგორც ძალადობრივი ქმედება, საომარი მოქმედებაა, განსაკუთრებით კოლექტიური ნადირობა, რომ არაფერი ვთქვათ ინდივიდუალურ ნადირობაზე, რომელიც ხშირად ორთაბრძოლის ხასიათს იღებს, რის მაგალითადაც „ლექსი ვეფხვისა და მოყმისა“ კმარა. გარეული მხეცი უცხოა, როგორც ბარბაროსი, და ნადირობა თითქოს ომია მათ წინააღმდეგ. არ არის შემთხვევითი, რომ ხევსური მონადირეები შეხვედრისას ამ სიტყვებით ესალმებიან ერთმანეთს: „გამარჯვება, ვაჟებო! ნადირ

კლო (კვლავ) უკეთუ მოგცათ ღმერთმ! სრუ მუდამ გამარჯვებევასთ მტერზე და ნადირზე! დღეს ჯიხვის თავი მოგცასთ, ხვალ ქისტებსთან გაგიმარჯოსთ!“ [გაბუ-რი 1923:196]. ნადირი მტერია, ამიტომაც სამეფო ნადირობა იგივე ომია მტრულ ძალასთან. არ იქნება მოულოდნელი, რომ ნადირობის სცენები (ლომ-ვეფხვებთან და სხვა მტაცებელ მხეცებთან), რომლებიც ამშვენებდნენ აშურელ მეფეთა სასახ-ლის კედლებს, ქვეყნის მტრებთან ბრძოლის სიმბოლურ-მეტაფორულ გამოხატუ-ლებად მივიჩნით. ამ საგანზე საგანგებოდ ვისაუბრებთ.

შენიშვნა. ინდურ (ბენგალურ) ეპოსში „თქმულება მონადირეზე“ ნადირობა მტერთან ბრძოლად არის აღქმული და, შესაბამისად, საბრძოლო ტერმინოლო-გიით გადმოცემული. „ისე ხოცდა მონადირე მხეცებს, როგორც ბრინჯანასა – კუ-რუიან მეფეთა მებრძოლებს“ [კობიკონკომი 1980:103] ან, თუნდაც, ეს დეტალი: მონადირე კალოკეტუსგან ძლეული „ვეფხვი დაეცა ბრძოლის ველზე და დამწუხ-რდა ყველა მხეცი“ [კობიკონკომი 1980:106]. ამ ეპოსში ნადირობას წმინდა წყლის პრაგმატული ხასიათი აქვს: ტყის ბინადართა დარბევისა და ხოცვა-ჟლეტის შედეგად მოპოვებული ნადავლი ტყავისა და რქების სახით მონადირის ოჯახის საზრდოა. მონადირე კალოკეტუ თავად ამბობს: „მე მონადირე დაბალი კასტი-დან ვარ“, „მე მონადირე – მკვლეელი დაბალი კასტის ნაშიერი ვარ“ [კობიკონკომი 1980:130]; მონადირე „შვლების ხოცვით ცხოვრობს“ [კობიკონკომი 1980:113], რაც ღირსების საქმედ არ ითვლება. აღსანიშნავია, რომ მთელი ეპოსის მანძილზე მო-ნადირე „ძლიერ გმირად“ იწოდება ისევე, როგორც ბიბლიური ნებროთი, პირ-ველი მონადირე (დაბ. 10:8-9). ქშატრიას, მეომართა ფენის წარმომადგენელსაც კვლასთან აქვს საქმე, მაგრამ მტრის კვლა არ უთანაბრდება ნადირობას, რო-გორც პრაგმატულ საქმიანობას, რასაც დაბალი კასტის ხალხი მისდევს მხოლოდ.

შინაურ ცხოველთაგან განსხვავებით, რომლებიც ადამიანის მორჩილნი და მსახურნი არიან, მონადირე ადამიანი ნადირს, გარეულს, ველურს თავის თანას-წორად აღიქვამს და მასთან ბრძოლა ღირსების საქმედ მიაჩნია. შერკინების ეს პრინციპი თემატიზებულია იოჰან ჰოიზინგას გამოკვლევაში; ყოფითი გამოც-დილებიდან ამოსვლითაც შესაძლებელია მისი განზოგადება: „სანამ კაცს თავის სწორთან აქვს საქმე, პრინციპულად შესაძლებელია ღირსების კარნახით მოქმე-დება. ესე იგი, შეჯიბრის სულისკვეთებით განიმსჭვალოს და გარკვეული თავ-შეკავების მოთხოვნა შეასრულოს...“ ავტორი ლაპარაკობს „რუდუნებით ნაგებ სამართლის სისტემაზე“, „რომლის წყალობითაც მეტოქე თანასწორ მხარედ იყო აღიარებული და ღირსეულსა და კეთილშობილ მოპყრობას იმსახურებდა“ [ჰო-იზინგა 1997:126-127]. მონადირეობაში ამ „სამართლის სისტემის“ ავტორი ნადირ-თმწყემსია, რომელიც შეგვიძლია მონადირესა და ნადირს შორის ორთაბრძოლის არბიტრად მივიჩნით, ვის წინაშეც მონადირე თავისი ღირსებით არის პასუხისმ-გებელი.

ბრძოლა, როგორც ღირსების საქმე, რომელიც სრულებით გამორიცხავს რა-ციონალური განსჯის მომენტს, თვალსაჩინოა ორ ხალხურ ბაღადაში, რომელთა-გან ერთი მონადირისა და ნადირის შერკინებას აღწერს, მეორე – ორი მოსიხს-ლის ორთაბრძოლას. შებრძოლების არბიტრნი – ერთგან დედა, მეორეგან ყორა-

ნი ერთი და იმავე განზომილებით აფასებენ მებრძოლებს. თუ მოტირალი დედა საყოველთაოდ ცნობილ „ვეფხვისა და მოყმის“ ბალადაში სიამაყით ამბობს, „არც ჩემ შვილ შახვდა ჭკვიანიო“, მეორე, არცთუ ცნობილ ბალადაში („ფხოველი და შავანელი“), დახოცილთა ლემს დაღირებული ყორანი მათვე აყრის ქოქოლას, „ორნივე ყოფილან უჭკონი, ერთმ მაინც რად არ დათმაო“. როგორც ბრძოლისას არ ეგების უკანდახევა ანუ, სხვაგვარად, ჭკუის მოხმობა ეკსისტენციის გამოსხივების წამებში, ასევე მონადირეს მართებს ჭკუის დატოვება იქ, სადაც სიტუაცია ადამიანური ბუნების სხვა უნარს მოითხოვს.

ნადირობისა და ბრძოლის იდენტურობისთვის სიმპტომატურია ხევსურული ტერმინი „ველობა“, რომელიც ბრძოლას, როგორც გარე (ველზე) საქმიანობას, შინასთან დაპირისპირებულს აღნიშნავს. ეს ტერმინი იმავე წარმატებით ნაირობის აღმნიშვნელიც შეიძლება იყოს, რამდენადაც იგი ველზე ხდება და ველურ ცხოველებთან აქვს საქმე. „ველობა სათარეშოდ, სამეკობროდ, შურის საძიებლად წასვლა“ [ჭინჭარაული 2005:358]. თუმცა ამ განმარტებაში შეგვიძლია კორექტივის შეტანა. „ველობას“ არ უნდა ჰქონდეს ის ვიწრო მნიშვნელობა, ლექსიკონში რომ არის წარმოდგენილი. სინტაგმატურად ტექსტებში ეს სიტყვა, საზოგადოდ, ბრძოლას ნიშნავს. მაგ., „მთან დაშრეს, ქვიშან დაჩინდეს, ახლა ველობის ხანიო“ ან უფრო თვალსაჩინოდ: „აკნენ აყეფდა ყვარანი: ხანია ველობისაო“ (იხ. ლექსიკონის ამავე გვერდზე). აქ ყველგან შურისძიება ან თარეში კი არ იგულისხმება, არამედ ბრძოლა, რა მოტივიც უნდა ჰქონდეს მას.

დაპირისპირება შინაურსა და გარეულს შორის ძველ კულტურებში ფუნდამენტურია. გარეულის მოძალება-მომრავლება იქ, სადაც შინაური უნდა იყოს, აპოკალიფსური ნიშანია. სუბის (ძველი შუშანის) განადგურების სურათი ამგვარად არის აღწერილი ასარხადონის ანალებში: „გარეული ვირები, ქურციკები, ყველა გარეული მხეცი ბინადრობს მშვიდობით მათ ქალაქებში ჩემი წყალობით... ხმა კაცისა, ხარ-ძროხისა და ცხვრისა, მხიარული ალალუ (შრომის სიმღერა) განდეგნილია მათი მინდვრებიდან.“ გავიხსნოთ თუნდაც ადგილები ესაიასა და იერემია წინასწარმეტყველთა წიგნებიდან, სადაც ქვეყნის გაუკაცრიელება გარეული მხეცების დამკვიდრებით არის გამოხატული (ეს. 13:22; 34:13; იერემ. 9:11). ეს დაპირისპირება, როგორც ჩანს, უნივერსალურია – მას ვხვდებით მოგვიანო ტექსტებში, სადაც ავტორს სურს გაპარტახების სურათი აჩვენოს მკითხველს. დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი გვამცნობს: „მოოხრდა ქუეყანა და ტყედ გარდაიქცა და ნაცვლად კაცთა მკეცნი და ნადირნი ველისანი დაემკვიდრნეს მას შინა“ [ქართლის ცხოვრება 1955:320]; კიდევ უფრო შთამბეჭდავია სიღრმისეულად ჩვენი თვალსაზრისის ცხადსაყოფად მასზე აღრეული ტექსტი: „არღარა იპოვებოდის ნაშენები, არცა ჭამადი კაცთა და პირუტყუთა ყოვლადვე“ [ქართლის ცხოვრება 1955:239], სადაც შინაური ცხოველები და ადამიანი ერთ სფეროშია მოქცეული. ერთ მხარეს არის „ნაშენები“, შინას არსებითი ნიშანი, რომელშიც მოიაზრებიან ერთად „კაცნი და პირუტყუნი“, მეორე მხარეს არიან „ნადირნი ველისანი“. ეს არის კულტურისა და ბუნების დაპირისპირების კერძო გამოვლინება.

როგორ მოხდა განყოფილება, გამიჯვნა, როგორ ამოარჩია ადამიანი ცხოველთა შორის თავისი დამხმარე შინაურ მეურნეობაში? როგორ მოხდა, რომ ადამიანმა, გარკვეული აზრით „თვითმოშინაურებულმა ცხოველმა“ (self-domesticated animal) თავის კულტურულ წრეში შემოიყვანა თავისუფლებაში მყოფი ცხოველი და ასარგებლა იმ კულტურული სიკეთეებით, რომლებიც მას თავის შინაში აქვს დამყარებული [კროებერი 1963:76,119]. არსებობს ანდრეზი, რომელიც მოგვაგონებს (თუნდაც შორეულად) იმ ეპიზოდს ბიბლიიდან, როცა ღმერთმა ადამი ამოცანის წინაშე დააყენა: აერჩია თავისი შემწე, თავისი მსგავსი. ადამმა ყოველ სულდგმულს თავ-თავისი საკუთრივი, თავისი ბუნებით განსაზღვრული სახელი უწოდა და, იმავდროულად, ამოიცნო მათი შესაძლო ფუნქციები. ადამი თავისი პირველქმნილი, ხალასი მჭვრეტელობითი უნარით ჩასწვდა მათ ბუნებას და შესაძლებლობებს. შედეგი სახელდება იყო. ამის შემდეგ მას ელოდა არჩევანი, ვის აირჩევდა შემწედ თავის საქმიანობაში. ქართულ ანდრეზშიც ადამიანი არჩევანის წინაშეა დაყენებული: ირემი თუ ხარი? ანდრეზი მოგვითხრობს: ღმერთმა ქვეყნის გაჩენის შემდეგ ირემი და ხარი გააჯიბრა ერთმანეთს, რომელი გამოადგებოდა ადამიანს მეურნეობაში. ვინც უფრო მალე მიაღწევდა მიზანს, ადამიანიც იმას აირჩევდა. ირემი თავალებული გაიქცა, გაფრინდა. მაგრამ ბევრი სირბილისგან ქანცი გაუწყდა და გზაზე დაეცა. მხოლოდ მისი ნაკვალევიღა შერჩა ცას „ირმის ნახტომის“ სახით. ხარი კი დინჯად გაემართა თავჩალუნული, ის მიწისკენ იცქირებოდა, რითაც აჩვენებდა, თუ რისთვის უნდა განწესებულიყო. გვიან მიაღწია სამანს, მაგრამ მივიდა ჯანმრთელი და დაუღალავი. ხარის ნაკვალევიც დააჩნდა ცას – „ხარის ნავალი“. ამის შემდეგ აკურთხა ღმერთმა ხარი, ქედი დაულოცა და მას აქეთ მას აწევს ადამიანის შენახვის ტვირთით [კოტეტიშვილი 1961:382]. ამრიგად, გამოვლენა შინაურისა ცხოველთა სამყაროში პრაგმატული ნიშნით ხდება. ხარი ეგუება ადამიანურ სამყაროს, უფრო სწორად, მისი ჰომოგენურია, ირემი კი ვერ ეთვისება.

ადამიანი ოცნებაში მაინც ცდილობს წარმოიდგინოს ირემი გამწევი ძალის ფუნქციით, დააკისროს ტვირთი, რომელიც მისმა ბუნებამ უარყო. ერთი ხალხური ლექსი ცხოველთა სამყაროს ადამიანის მიმართ თანაღმობისა და წარმოსახვითი სოლიდარობის კონტექსტში (წინააღმდეგ იმ შეუთავსებლობისა, რომელსაც იგავ-არაკებში ვხვდებით), ირემს თავისი მითოსური მეტოქის, ხარის ფუნქციას აკისრებს, რაც მან იმ ასპარეზობაში ვერ მოიპოვა:

საწყალი დედაბრისასა თავგნი ყანასა მკიანო,
 დეგნი იქმოდენ ულოსა და გმირნი შეუკვრიანო,
 კურდღელი მოურავია, სამეულებსა სთვლიანო,
 ირემი ურემს აბია, კალოზე ძნასა ჰყრიანო.
 შველნი კალოში შევაბათ, რა ტურფად დაუვლიანო!
 მგელი წისქვილში გავგზავნოთ, უჯეროთ დაგვიფქვიანო.
 საღამოთ მოვლენ მელეები, კუდებით კალოს ჰგვიანო.
 წერონი ანიავებენ, ბატები აცხავიანო.
 ტრედი ჩააკრავს თონეში, გვრიტები ამოჰყრიანო.

ტოროლა ცაში გავგზავნოთ, ფრინველნი ჰჰატიჟიანო.
შევარდენი და გავაზი ზემოთავს დასხდებიანო.
ჩვენ ჩხიკვსა, მაღლსა, ნუ გვიწვევ, სუფრასა აგვიშლიანო.
[ანთოლოგია 2010:№605]

ირმისა და ხარის შეჯიბრების ანალოგიური მითოსი ოსურ ფოლკლორშიც არის დადასტურებული, მაგრამ არა პროზაული ანდრეზის, არამედ რიტუალური სიმღერის სახით, ირმების გვერდით აქ ჯიხვებს ვხედავთ, რაც არ ცვლის საქმის ვითარებას – მითოსის საზრისს.

და გუთანში ხარირმები გაუბამთ.
გუთანს ტყისკენ ეწევიან ირმები.
ირემი ხომ საქონელი არ არის! –
ხატებს ტყეში გაუშვიათ ირმები.
დაუჭირავთ გრძელბეწვება ჯიხვები
და ულელი ახლა მათთვის დაუდგამთ.
გუთანს მთისკენ ეწევიან ჯიხვები.
ჯიხვებისგან აბა რა ხეირია!
ხატებს მთაში გაუშვიათ ჯიხვები.
[კავკასიური პოეზია 1959:87-88]

ირემი და ჯიხვი ერთ სამყაროს ეკუთვნიან, ისინი უღელ-გუთნისთვის არ არიან გაჩენილი; მათი ბუნება არათუ გუთანს, არამედ ადამიანის ვერავითარ სამსახურს ვერ იტვირთავს. ისინი თავისუფალი არსებები არიან, შესაძლოა, მათ სხვა რამ სამსახური აკისრიათ. შინიდან, რომელსაც აქ მოსახვნიელი მინდორი განასახიერებს, ირმები ტყეში, ჯიხვები მთაში – თავ-თავიანთ სტიქიაში გარბიან. ტექსტში საარჩევნო ექსპერიმენტს ხატები (ოსური ძუარები) მიმართავენ და, როცა რწმუნდებიან გუთნის სამსახურთან მათ შეუთავსებლობაში, უკანვე ველურობაში (თავისუფლებაში) აბრუნებენ. „ხატებს ტყეში გაუშვიათ ირმები/ჯიხვები“ ჩანს, თითქოს ხატები თავისი პატრონობისგან ათავისუფლებენ ირმებს და ჯიხვებს და მათ სხვა პატრონს – ნადირთმწყემსს, ტყისა და მთის სულელებს აბარებენ. სანაცვლოდ ძუარმა, ამჯერად თუთირმა, ადამიანს ხარი შესთავაზა. იმავე ოსურ სიმღერაში:

თუთირმა ხარი გამოგვიგზავნა, –
შავი ხარი, თეთრქიანი, თეთრტუჩა.
და შეუბამთ შავი ხარი გუთანში.
სულ გადუხნავს იმ დალოცვილს მინდვრები.
[კავკასიური პოეზია 1959:88]

შენიშვნა 1. ოსური თქმა „თუთირში დაბადებული ხარი“, ან უბრალოდ „თუთირის ხარი“ [ბეპიევა 2005:38]. განსაკუთრებული ნიშნით იყო გამორჩეული [აბაევი 1979:322]. შესაძლოა, სწორედ ეს ნიშნებია სიშავე, თეთრი რქა და თეთრი ტუჩი. ოსური თუთირ მომდინარეობს თევდორესგან, რომელიც მთელს საქართველოში (მთელს მის მთიანეთში მაინც) შინაური საქონლის მფარველად მიიჩნევა, რო-

გორც ნიკოლა (წმ. ნიკოლოზი) რუსულ ყოფაში [უსპენსკი 1982:45]. ოსებში მას დამატებით მგლებს პატრონობა აქვს დაკისრებული, რაც არცთუ უჩვეულო უნდა იყოს შინაური პირუტყვის მფარველისთვის. რაკი მგლებიც მის მფარველობაში არიან და ემორჩილებიან მას, მისი საპატრონებელი პირუტყვიც უსაფრთხოდ უნდა გრძნობდეს თავს, თუ თუთირს პატივს მიაგებენ და დაიცავენ მასთან ურთიერთობის წესებს. თუთირის დღეები, დიდმარხვის პირველი სამი დღე, საკრალური დღეებია და ამ დროს გაჩენილ ხარზე გადადის ეს საკრალიზმი, რაც მის სამიწათმოქმედო სამსახურსაც საკრალურობას ანიჭებს. სხვა სიმღერაში ეს გარემოება ხაზგასმით არის წარმოდგენილი: „გუთნებს შევაბათ რვა-რვა ხარი, თითურში მოგებული“ [აბაევი 1979:322].

ქართულმა ლექსმა კი ხარის ტვირთის წარმოშობის სხვა ვარიანტი შემოგვიანხა: ცხოველთა შორის ხარი თავისი ინიციატივით ნებაყოფლობით კისრულობს ადამიანის რჩენას, მასაც ახასიათებს საკრალიზმი, მის შემკობაში ანგელოზები იღებენ მონაწილეობას და რქა აქაც, როგორც ოსურ სარიტუალო სიმღერაში, ქარიზმის სათავსოა:

ადამიანის შენახვა ვერავინ იდგა თავზედა,
ხენა-თესვა, ფარცხვა და ზიდვა გაჭირდა მეტად ძალზედა.
ხარმა თქვა, პირნათლიერმა, მე დამაწერეთ რქაზედა.
მიცვივდნენ ანგელოზები, დაჰკოცნეს ორთავ თვალზედა.
ჩამოქნეს წყვილი სანთელი, მიაკრეს ორსავ რქაზედა.
შვიდიც უბოძეს სარტყელი, გაგზავნეს ქვეყანაზედა:
წადი, ხარო, იმუშავე, ერთგულად მთა და ბარზედა,
შეგაბას შენმა პატრონმა...

[კოტეტიშვილი 1961:150-1]

შენიშვნა. რქა, როგორც ხარის ყველაზე მნიშვნელოვანი ნაკვითი, ამ ლექსში თავად ხარს წარმოადგენს *pars pro toto*-ს პრინციპით. ამბობენ კიდევ რქოსან პირუტყვზე, ამდენი და ამდენი რქაო. მესაქონლე ტომები თუ ამ პირუტყვით ამაცობენ, ეს მეტწილად მათი რქების გამოა. მათთვის, კერძოდ, აფრიკელი ნუერებისთვის, მნიშვნელობა აქვს ფერთან ერთად რქების მოყვანილობას [ევანს-პრიჩარდი 1985:35]. რქაშია განსახებული ხარის სიძლიერე, ანდაზის – „ბერი ხარის რქანიც ხნავენო“ საზრისიც სწორედ ეს არის. სწორედ ამიტომ არის რქა პასუხისმგებელი იმ ამოცანისთვის, რასაც ხარი კისრულობს – „დამაწერეთ რქაზედა“. აქედან გამომდინარე, რქა მისი მატარებლის ღირსების ნიშანიც არის (ფსალმ. 88:25; 111:9). რქაზე სანთლებს, ჩვეულებრივ, მართალია, სამსხვერპლო პირუტყვს აკრავენ, მაგრამ აქ ამ აქტით კვლავ ხარის ღირსებაა დაფასებული; მეორე მხრივ, ანთებული სანთლები ხარის რქებზე იმაგინაციურად რქების სხივოსან ბუნებაზე მიუთითებს: რქიანი წამონაზარდი პირუტყვის თავზე სხვა არაფერია, თუ არა შენივთებული სხივი [კვიციანი 2010:135-141].

ამ გადმოცემებში, როგორც პროზაულში, ისე პოეტურში, თითქოს პროვიდენციულად არის განჭვრეტილი გარეულისა და შინაურის ბუნება, უნივერსალური დაპირისპირების კერძო შემთხვევა, ცხოველთა სახეში გამოხატული. რა ჩანს აქ?

ირემი თავისუფალი, ლალი არსებაა, მაგრამ მისი ეს თავისუფლება ადამიანს, როგორც პრაგმატულ არსებას, არაფერში არგია, თუმცა ის შეიძლება შეჰხაროდეს და შენატროდეს ირმის თავისუფლებას, რომელიც დაცლილია ყოველგვარი პრაგმატიზმისგან, შეიძლება ითქვას, მიწიერისგან. ხარმა კი თავისი ქმედებით აჩვენა, რომ სავსებით შეესაბამება ადამიანის პრაგმატულ ბუნებას – იგი მიწიერია, ქვედაზიდული. ხარი ახლოს არის მიწასთან, ირემი მიწასა და ცას შორის თავისუფლად მოძრაობს თავისი არაპრაქტიკული რქებით, მაგრამ თავისუფლება თავად მისთვისვე არცთუ უსაფრთხოა. ამ მხრივ საგულისხმოა ძაღლისა და მგლის იგავი, რომელიც ასევე უნივერსალურად გარესა და შინას, ხოლო ეკსისტენციალურად თავისუფლებისა და მორჩილების დაპირისპირებას გამოხატავს. ეს ორი არსება – ძაღლი და მგელი, რომელთაგან ერთი პირუტყვია (შინაური), მეორე მხეცი (გარეული), ორი სფეროს – თავისუფლებისა და ერთგულებასთან დაწყვილებული მორჩილების (resp. მსახურების) – პრინციპს განასახიერებს. არისტოტელე ყოველ სულიერში ხედავს მბრძანებლობისა და მორჩილების ერთიანობას. სული უნდა მბრძანებლობდეს და მბრძანებლობს კიდევ სხეულზე (თუ ადამიანი ბუნებრივ და არა დეგრადირებულ მდგომარეობაში იმყოფება), როგორც ადამიანის უდარეს საწყისზე, რაც, ფილოსოფოსის აზრით, მისთვისვე სასარგებლოა. ასევე, ამ მბრძანებლობა-მორჩილების ასპექტით არისტოტელე შინაურ ცხოველებს გარეულებზე მალლა აყენებს. შინაური ცხოველები თავიანთი ბუნებით გარეულებზე მალლა დგანან და ყველა შინაური ცხოველისთვის უპირატესია ადამიანის მორჩილებაში მყოფობა, რითაც ისინი მათთვის სასიკეთოს ეზიარებიან“ (Arist. polit. 1254b, 11-12). მაგრამ ხალხური წარმოდგენები არც ერთში (მორჩილებაში) ხედავს უპირატესობას, არც მეორეში (მბრძანებლობაში). არც ერთს (გარეულს) და არც მეორეს (შინაურს) მათსავე ბუნებაში ჩადებული თვისებები უპირატესობას არ აძლევს. ერთ ხალხურ არაკში არსებანი ერთმანეთთან მორჩილება-თავისუფლების ნიშნით არიან დაპირისპირებულნი. არაკი მოგვიტხრობს: ერთხელ მგელი და ძაღლი დაძმობილდნენ. უამბეს ერთმანეთს ერთმანეთის ცხოვრების შესახებ. ძაღლი თავის პატრონზე უამბობდა, როგორი მზრუნველია იგი, რომ მასთან სულ მუდამ მზამზარეულზეა, პატრონი ამარაგებს ყველაფრით. მგელი თავისუფლებით აწონებდა თავს, თუმცა ამ თავისუფლების გამო გაწვალებულ ყოფასაც არ უმაღავდა. ძაღლსა და მგელს ერთმანეთის ყოფა მოეწონათ და გადაწყვიტეს ადგილები გაეცვალათ. ძაღლი ტყეში წავიდა, მგელი პატრონს მიებარა. მაგრამ როგორც მალე (მეორე დღესვე) გამოჩნდა, ერთმანეთის ყოფის ასათვისებლად მარტოდენ ადგილების გამოცვლა არ ყოფილა საკმარისი. ძაღლის ბუნება შეუთავსებელი აღმოჩნდა საგარეო ცხოვრებისთვის, ხოლო მგლის თავისუფალმა ბუნებამ ვერ იგუა შინაური ცხოვრება. და ისინი უბრუნდებიან თავ-თავიანთ ადგილებს, რაც თითოეულ მათგანს ეჭირა დასაბამიდან. მგლის უპატრონობასა და თავისუფლებას თავისი უარყოფითი მხარე აქვს, როგორც ძაღლის „ძაღლურ“ ცხოვრებას – დადებითი. ერთგან თავისუფალი ცხოვრება რისკით არის სავსე და ყოველწამიერ ხიფათს შეიცავს, ეს არსება სიკვდილ-სიცოცხლის ზღვარზეა; მე-

ორეგან – მუდმივი მორჩილება და ქედმოხრა, მონური ყოფა, რომელიც არ ითმენს მცირე გადახვევასაც კი დაკისრებული მოვალეობისგან, რომლის ყოველი ნიუანსი იცის, როგორც პატრონმა, ისე მონამ.

რა მოუვა ზემოთ განხილული იგავის ძალს, თუ ის არ დაუბრუნდა თავის ძალღურ ყოფას და მგლური ცხოვრება არჩია? გაველურებული ძალები მგელს დაემსგავსებიან, ხროვებად ითარეშებენ და უფრო აგრესიულები იქნებიან, ვიდრე მგლები, და ეს ბუნებრივია: ხროვის ძალდი უფრო სასტიკია, ვიდრე მგელი, რომლის ქმედებასაც თავისი „გენეტიკური“ წესები აქვს და მგელი მისდევს მას. გაველურებული ძალდი არავითარ წესს არ მისდევს, რადგან ის ამოვარდნილია თავისი ძალღური „გენეტიკიდან“ და ჯერ კიდევ არ გადასულა მგლურ „გენეტიკაში“. ის საზღურბლო მდგომარეობაში იმყოფება, არც ძალდია და არც მგელი; ამგვარ ყოფაში ის მგელივით თავისუფალია, მაგრამ მისი თავისუფლება მასში შიშს ბადებს იმ უბრალო მიზეზით, რომ მისი „გენეტიკისთვის“ თავისუფლება არაბუნებრივია, მას არ შეუძლია მისი იმგვარად გამოყენება, როგორც მგელს. ალბათ სხვაა მგლის ხროვა და სხვაა „გამგელებული“ ძალების ხროვა: თუ პირველი მოწესრიგებული სოციუმია თავისი თანდაყოლილი წესებით და მას ხროვა ვერ დაერქმევა, მეორე ნამდვილად ხროვაა, რომელსაც ვერავითარი წესი ვერ აკონტროლებს, რადგან რაიმე წესი მათში აღარ არსებობს. პირველი სოციუმია, მეორე ქაოსი და არც არის მოლოდინი იმისა, რომ ეს ქაოსი წესრიგად გადაიქცეს, ანუ ძალების ხროვა, მგლების გუნდს დაემსგავსოს. ადამიანთა საზოგადოებას მოწყვეტილ-მომორებული, გაველურებული ძალები ჰგვანან მგლებს, მაგრამ მგლები არ არიან. მათ შორის გადაულახავი ზღვარია. მაგრამ მთავარი განსხვავება ადამიანთა მიმართ დამოკიდებულებაში ის არის, რომ ისინი მგლებზე საშიშნი არიან და, თუ ძალობის ზღვარს საბოლოოდ გადალახავენ, ველურ მგლებად მაინც ვერ იქცევიან და გაველურებულ „ახალ გვარად“ ჩამოყალიბებულნი, თუ კი ასეთი რამ მოხდა, კიდევ უფრო საშიშნი გახდებიან.

შენიშვნა. [თბილისის გაველურებულ ძალებზე წერდა გაზეთი რეზონანსი“ (19 მაისი, 2015) სათაურით „თბილისის გაველურებული ძალების შემოსევა ემუქრება“; სადაც ლაპარაკია ტყეში გასულ მაწანწალა ძალებზე და მათ ხროვად ჩამოყალიბებაზე. „ფიზიოლოგიურად ისინი არიან უღალი ფერისანი და ძალიან აგრესიულები, მგლებს ჰგვანან, მაგრამ მგლები არ არიან“].

არსებობს აზრი, რომ ცხოველთა მხოლოდ მცირედი ნაწილის მოშინაურების მიზეზი უნდა ვეძიოთ არა ადამიანთა წრეში, არამედ თავად ცხოველთა ბიოლოგიურ თავისებურებებში [შნირელმანი 1980:211]. ასე, მაგალითად, ი. სოკოლოვის გამოკვლევით, „პოტენციურ შინაურ ცხოველებს“ აქვთ უმაღლესი ნერვული სისტემის განსაკუთრებული ტიპი და გამოირჩევიან ეკოლოგიური და მორფოფიზიოლოგიური პლასტიურობის მაღალი ხარისხით“ [სოკოლოვი 1955:48-54]. ცნება „პოტენციური შინაური ცხოველი“, საგულისხმოა, მაგრამ არსებობს თუ არა დღეს გარეულ ცხოველთა შორის „პოტენციური შინაური ცხოველი“, ანუ ის ცხოველი, რომელიც მზად არის გაშინაურდეს და რაღაც ახალი კუთხითა და ასპექტით ადამიანის მეურნეობაში ჩართვით ემსახუროს ადამიანს? მაგალითის-

ვის, ავიღოთ მგელი, შეუძლია თუ არა დღევანდელ მგელს იკისროს ძაღლის, როგორც ადამიანის მსახურის და, როგორც ხშირ შემთხვევაშია, მეგობრის ფუნქცია? რაში ცხადდება მგლის გარეული და ძაღლის შინაური ბუნება? მგელი თავისთვის არსებობს, საკუთარი თავის გამოკვებას, ლეკვების აღზრდას და თავის დაცვას ემსახურება, თავისთვის ნადირობს, უპატრონოა იმ აზრით, რომ განმგებელი არ ჰყავს, თავის პატრონი თავად არის; ის თავის თავს არის მინებებული; ის არავის მსახური არ არის და არც არავის იმსახურებს. ძაღლი აბსოლუტურად განსხვავდება მგლისგან (არ ვლაპარაკობთ მხოლოდ ბიოფიზიოლოგიურ განსხვავებაზე) ნირით, ბუნებით, ცხოვრების წესით; მათ შორის დაპირისპირება შინა და გარე დაპირისპირების მოდელად, პარადიგმად შეგვიძლია გამოვიყენოთ. ძაღლიც მონადირეა, მაგრამ ის თავისი პატრონისთვის ნადირობს, ის ადამიანის დამხმარეა ნადირობაში და მხოლოდ მისთვის, მის სასარგებლოდ ნადირობს, საკუთარს არ ეძებს. მაგრამ საკმარისია, ძაღლმა საკუთარი თავისთვის, როგორც მგელმა, მგლურად დაიწყოს ნადირობა, ის ძაღლად აღარ ვარგობს, ადამიანი იშორებს ასეთ ძაღლს. და თუმცა ძაღლი შინაური პირუტყვის ხორციით იკვებება, პირუტყვი, თუნდაც მისი მოპოვებული (ნანადირევი), მისთვის ტაბუირებულია; ძაღლს გარე მონადირისგან (როგორც არის მგელი) დაცვა ევალება და ამ სადარაჯოზე ის თავდადებულია. ძაღლი ემსახურება როგორც მწყემსს ფარის დამცველად, ისე მონადირეს ნადირის მოსანადირებლად. თითოეულ მის საქმიანობას საკუთარი მითოსი უნდა ჰქონდეს, მაგრამ ჩვენთვის მხოლოდ მონადირე ძაღლის მითოსია ცნობილი; ყურში იზიარებს თავისი პატრონის დრამას და ტრაგიზმს. ის ილუპება მასთან ერთად, რადგან ის მონადირეს ეკუთვნის, განუყრელია მისგან, მასთან განუყოფელ ერთიანობაში მოიაზრება, ამიტომაც მის ბედს იზიარებს. მაგრამ სხვა არის მგელი, გარეს კლასიკური წარმომადგენელი. მგელს, მგლის ცხოვრებას, ტრაგიზმი არ ახლავს, განსხვავებით ძაღლისგან, რადგან ის ადამიანის ბედში არ მონაწილეობს. ტრაგიზმი და ტრაგიკულობა კი მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანის ხვედრია, მაგრამ ძაღლიც, როგორც პატრონის შინაში შემავალი, იზიარებს ტრაგიზმს პატრონთან ერთად. მგელს კი მხოლოდ შიმშილი შეიძლება დაემუქროს. ვაჟა-ფშაველა მოთხრობაში „ამოდის, ნათდება“ თავისი სოციუმიდან გარიყული მგლის ბედზე მოგვითხრობს, მაგრამ ის ყოფით-ფსიქოლოგიურ პლანშია გადაწყვეტილი და შორს არის მითოსური გააზრებისგან.

გარეულ ცხოველთა თავისუფალ ყოფას უმღერის ეფრემ ასური ერთ-ერთ თავის ჰომილიაში („განდეგელთათვის“), სახავს რა მას განდეგელთა არქეტიპად და მაგალითად: „ვიდრე ცხოველები უდაბნოში არიან, მათ ზურგს კვერთხი არ ეცემა; ვიდრე გარეული თხები მთებში არიან, ქედს არ იხრიან მპარსველთა წინაშე დუქარდის ქვეშ. შეხედე გარეულ კანჯარს უდაბნოში მოჯირითეს; არავინ აჯდება მას ზურგზე. შეხედე არჩევებს უდაბნოში მოხტუნავეთ, არავინ კრეჭს მათ თმას. შეხედე ირმებს მალალ ქედებზე, არავინ ადგამს მათ უღელს. შეხედე მტაცებელ მხეცებს, მათ საზრდო არ აკლიათ; შეხედე გნოლებს, ნაპრალების ბინადართ, მათაც არ აკლიათ საზრდელი. შეხედე გარეულ ცხვარს, ის არ შედის დასახლებულ ადგილებში. შეხედე ლომს, სანამ ის უდაბნოშია, არაფერი აკლია მას; და როგორც კი ქალაქში შევა, მასხრად იგდებენ მისი მჭვრეტელნი. თუ არწივი ბუდეს სახლის თავზე გაიკეთებს, კვამლი თვალის ჩინს წაართმევს. თუ კანჯარი და არჩ-

ვი დაბეჭდებში შეველენ, ხიფათს გადაეყრებიან. მტაცებელი მხეცი, დაბა-სოფლებში მოხვედრილი, ტყავს დაკარგავს. ბარად ჩამოსულ ირემს შარავანდი წაერთმევა... ლამაზი ცხოველი დასახლებულ ადგილას მშვენიერებას კარგავს. ძლიერი ლომები დაბა-სოფლებში ძლას კარგავენ და თვინიერნი ხდებიან. შეხედე ცხოველებს და გაიქეცი უდაბნოში და ნურასოდეს მიატოვებ მას...“ [ეფრემ ასური 1994:212].

თანამედროვე ეთნოლოგია, შესაძლოა, იმ აზრისკენ გადაიხაროს, რომ ადამიანს ცხოველები გამოსაკვებად ან სამეურნეო საქმიანობისთვის კი არ მოუშინაურებია, არამედ იმისათვის, რომ ბუნების ცოცხალ და მშვენიერ ნაწილთან ურთიერთობით შეეგოს თავისი სიმარტოვე ამ მიწაზე. სხვა მიწათმოქმედება, რომელსაც უსიცოცხლო მიწასთან აქვს საქმე, თუმცა ამ უსიცოცხლოდან სიცოცხლე იზადება მცენარეულის სახით და ეს ადამიანის შრომით, ღვაწლით, ხდება. და სხვა ურთიერთობა ცხოველთა სამყაროსთან, რომელიც თუმცა უცხო აღმოჩნდა იმისთვის, რომ მათ შორის ადამს თავისი „შემწე, მსგავსი მისი“ ამოერჩია (დაბ. 2:20), მაგრამ მაინც ადამიანმა შეძლო დაეახლოვებინა ისინი თავისთან, თავის ადამიანურ სამყაროში შემოეყვანა. ადამიანმა გააადამიანურა ცხოველი, გაუზიარა მას თავისი ბუნება და „ხასიათი“. ადამიანისადმი შინაურ ცხოველთა (ძაღვის, ცხენის) ერთგულების ხშირი შემთხვევები გვაჩვენებენ არა მხოლოდ უფსკრულს მათსა და მათი გვარის გარეულ ცხოველთა შორის, არამედ იმასაც მოწმობენ, რომ შინაური ცხოველი არა მხოლოდ „შემწე“ გახდა ადამიანისა, არამედ გარკვეული აზრით, მისი „მსგავსიც“ კი და მეგობარი შეიქნა.

შინაური საქონლის ჯოგები რომ ადამიანს მხოლოდ თავის გამოსაკვებად არ მოუშენებია, ამას მესაქონლე ტომების პრაქტიკა მოწმობს. ეს აზრი საყოველთაოდ ცნობილია კულტურულ ანთროპოლოგიაში [ვიველო 1978:80]. სემის მოდგმის ტომები, რომლებიც ძირითადად მწყემსური კულტურის ხალხი იყო, შინაური საქონლის ხორცს საჭმელად არ იყენებდნენ, ძირითადად იკვებებოდნენ რძის პროდუქტებით, ფინიკით და, თუ კი ჭამდნენ ხორცს, ეს ნანადირევი იყო, ან მოტაცებული ხვასტაგი, ან ნაყიდი. აქლემს, ხარსა თუ ცხვარს კლავენ მხოლოდ და მხოლოდ რელიგიურ, საოჯახო თუ საგვარეულო დღესასწაულებზე, ანუ მსხვერპლად სწირავენ მფარველ ღვთაებებს. ცხადია, აკრძალვა განსაკუთრებით მძვინვარე შიმშილობების დროს უქმდებოდა [სმითი 1889:205]. აფრიკელ ნუერას ტომში დაუშვებელია საქონლის დაკვლა უბრალოდ შესაჭმელად. მსხვერპლშეწირვის რიტუალის გარეშე დაკლულმა ხარმა შეიძლება წყევლა მოაწიოს. არასოდეს დაკლავენ არათუ ხარს, არამედ თხასაც კი მხოლოდ იმისთვის, რომ მის პატრონს ხორცის ჭამა მოუნდა. მეტიც, ზოგიერთი ტომი განთქმულია იმით, რომ ჯოგებით მდიდრებსაც კი ესირცხვილებათ პირუტყვის დაკვლა საჭმელად [ევანს-პრიარდი 1985:34]. ასევე ხორცის ნაკლებმჭამელები არიან აფრიკის საჰარის მეჯოგე ტუარეგები. ისინიც ძირითადად რძის პროდუქტებით იკვებებიან [ლოტი 1989:111, 115-116]. ასევეა ქართველურ სამყაროშიც. „მიუხედავად იმისა, რომ ქართველ მთიელებს ხორცი საკმაო რაოდენობით მოეპოვებოდათ, ისინი მათ განსაკუთრებულად დადგენილი წესების მიხედვით მოიხმარდნენ; საქონელს აქ ხატობასა და სხვა დღესასწაულებში კლავდნენ“ [გოცირიძე 1988:144]. თითქოს

იმ ძველ მესაქონლეთა სულისკვებებს გამოხატავს ხევსურის ნათქვამი: „ცხვარი სჭირდება კაცთ ჯვართ ზღვანად და მატყლ-ტალავრისად“ [ბალიაური... 1989:3]. ამ ყოფით სიმართლეს თქმულებაც უჭერს მხარს, რომლის თანახმადაც „ცხვარი ღმერთს ჩამოუშვია ციდან და ხალხისთვის უსწავლებია, რომ ეს ჩემი სამსახურისათვის გამოიყენეთ.“¹⁶ ერთი მხრივ, ეს თქმულება ზემოთ მოყვანილ ხარის ლექსს ეხმიანება, მეორე მხრივ, იმ ბიბლიურ პასაჟს ეფუძნება, სადაც ისაკის ნაცვლად მსხვერპლის შესაწირავად კრავის მოულოდნელი გამოჩენა აღწერილი. ერთი ქართული გადმოცემით, მამას ცხვარი დაუკლავს შვილის მაგივრად და ცხვარიც, როგორც სამსხვერპლო პირუტყვი, ამის შემდეგ გამრავლებულა [ბალიაური... 1989:76-77].

საქონლის ჯოგი წარმოადგენს ადამიანის ღირსებას. ეს ის შემთხვევაა, როცა დოვლათი (მატერიალური ქონება) გადადის დავლათში. ადამიანი თავსაც სწირავს თავისი სამწყოსათვის (კლასიკური მაგალითი: „კეთილი მწყემსის“ სახე), რადგან მასში განუზომლად იმაზე მეტს ხედავს, რასაც შეიძლება მატერიალური სიმდიდრე წარმოადგენდეს. არის გადასვლა ნივთიერი „დოვლათიდან“ სულიერ „დავლათამდე“, თუმცა ორივე ერთდროულად არის მოცემული. ცხვარი, საცხოვარი, ანუ დოვლათი, მწყემსის მეობის, ანუ დავლათის (ღირსების) გამოხატულებაა. დიდი, მრავალრიცხოვანი ფარა მისი პატრონის ქარიზმატულობის ნიშანია.

მწყემსურ მითოსში, თუნდაც არამითოსურ გადმოცემებში (პოეზიაში და სხვა) მწყემსი და მისი ჯოგი ერთი მთლიანობაა, ერთიან, ხშირად ტრაგიკულ ბედში არიან მოქცეული. თუმცა ეს მომენტი ჩვენში მითოსად არ გარდაქმნილა, მაგრამ ხალხურმა პოეზიამ საკმაო სიმკვეთრით გამოხატა. ცხვარგაწყვეტილი, უსამწყსოდ დარჩენილი მწყემსის სიცოცხლე საზრისს კარგავს; მეორე მხრივ, მწყემსი მზადაა მოუსავლეთში გაჰყვეს საპატრონებლად ცხვარს:

თუ ცხვარი არ მეყოლება, მართო რად მინდა თავია,
დაეგო თავის ხანჯალზედ, თვითონ მაიკლა თავია:
იქაც ხომ უნდათ პატრონი, ოხრათ რად მყავდეს ცხვარია.

[ქსპ VIII:84]

ხოლო პოეტის ინტუიციამ, რომელიც აშკარად ამ ხალხური მითოლოგიით საზრდოობს, ერთ სტრიქონში გამოხატა მწყემსისა და სამწყსოს გაყრის ტრაგიზმი: „აქ თავის თათით საფლავს ითხრიდა მწყემსდალუპული სოფლის ნახირი“ (ნიკო სამადაშვილი), რაც ხალხურ სტრიქონებთან¹⁷ ერთად ეხმიანება ზემოთნახსენები ნუერების თქმულებას, რომ „ნახირი კაცთა მოდგმასთან ერთად დაიღუპება“ [ევანს-პრიჩარდი 1985:50]. ორივე ეს ტექსტი ტიპოლოგიურად აღვალს ერთ

16 მანუს კანონებში ვკითხულობთ: „ცხოველები თვითარსისგან მსხვერპლშეწირვისთვის არიან შექმნილი, ხოლო მსხვერპლშეწირვა მთელი ამ ქვეყნისთვის არის სასარგებლო; ამიტომაც მოკვლა მსხვერპლშეწირვისას არ არის მკვლელობა“ [მანუ 1960:V,39]. ქართულად ვიტყვი: არ არის მკვლელობა, არამედ დაკვლა. ქართული ენა მკვეთრად განასხვავებს ამ ორ აქტს.

17 იხ. „ხახარემ ნახა სიზმარი, სიზმარი იყო მკრიანი...“ [ანთოლოგია 2010:69].

შუმერულ მითოსურ-ფუძემდებლურ გამოთქმამდე, რომელიც მითოლოგიურად გადმოსცემს არა მხოლოდ შუმერელი მწყემსი დუმუზისა და მისი სამწყსოს დრამას, არამედ ხალხისა და წინამძღოლის არქეტიპულ ერთიანობას:

რა არის ხალხი თვინიერ მეფისა?

– ოდენ ცხვრის ფარა უმწყემსოდ შთენილი.

მწყემსი და ფარა ერთმანეთს ავსებენ – ერთი მეორის გარეშე აზრს კარგავს. მწყემსის კომბლის გარეშე ფარის კოსმოსი ქაოსად იქცევა, როგორც მეფის კვერთხის გარეშე დარჩენილი ქვეყანა. ეს ორი ჰომოგენური სფეროა, ისინი ერთმანეთს მეტაფორულად გამოხატავენ. მწყემსობა მეფობის ცოცხალი მეტაფორაა და, პირუკუ, მეფობა – მწყემსობისა. ისინი ერთნი არიან თავიანთ მეტაფიზიკურ მყოფობაში, როგორც ერთია კომბალი და სკიპტრა .

მწყემსობის, როგორც ხალხის წინამძღოლობის, სიმბოლიკაზე (თუ მეტაფორულობაზე, რაც ძირითადად იგივეა) აგებული ეზეკიელის წინასწარმეტყველური სიტყვა, რომელსაც მთლიანად ეძღვნება წიგნის ოცდამეთოთხმეტე თავი. ის ინტიმური, მზრუნველობითი დამოკიდებულება საპატრონებელი ფარისადმი და, შეიძლება ითქვას, თავდადებული მსახურება, რასაც ყოველდღიურ ყოფაში ახორციელებს მწყემსი, ხალხის წინამძღოლობისა და პატრონობის პარადიგმად არის დასახული. მწყემსის მსახურებაში წინამძღოლი (მეფე, ბელადი...) თავისი ბევრად უფრო საპასუხისმგებლო მსახურების იდეალს ხედავს. ამასთანავე მისაქცევია ყურადღება ფარების პატრონ-წინამძღოლის მხრიდან მზრუნველობის უანგარობაზე, რომელიც სჭვივის სიტყვაში, უფალი წინასწარმეტყველის პირით რომ მიმართავს პოლიტიკურ ლიდერებს. ვხედავთ, რომ დაგმობილია შიშველი პრაგმატიზმი, რომელიც მწყემსებს სახელმძღვანელოდ გაუხდიათ. წინასწარმეტყველი აქ აშკარად მწყემსობის მაღალიდგური პოზიციებიდან ლაპარაკობს. ის მწყემსური საზოგადოების იმ სულისკვეთებასა და ყოფას გამოხატავს, როცა ერთ მთლიანობაშია მოაზრებული მწყემსი და მისი სამწყსო.

ვაი, ისრაელის მწყემსებს, რომლებიც საკუთარ თავს მწყესავენ! განა ცხვარს არ უნდა მწყესავდნენ მწყემსები?

ქონს ჭამთ, მატყლით იმოსებით, ნასუქალს ხოცავთ, ცხვარს კი არ მწყესავთ! დაუძღვრებულს არ აძლიერებთ, დასნეულებულთ არ განკურნავთ, ჭრილობებს არ შეუხვევთ, გატაცებულს უკან არ აბრუნებთ, დაკარგულს არ ეძებთ, მძლავრობით და სასტიკებით ბატონობთ მათზე.

გაიფანტნენ უმწყემსოდ დარჩენილნი, ველის მხეცების კერძნი გახდნენ, გაიფანტნენ!“ (ეზეკ. 34:2-5)

ასე ამბობს უფალი: აჰა, მე თავად მოვიკითხავ ჩემს ცხვარს და მოვძებნი. როგორც მწყემსი ეძებს თავის ცხვარს, როცა თავის გაფანტულ ფარაში ჩადგება, მეც ასე მოვძებნი ჩემს ცხვარს და დავიხსნი ყველა იმ ადგილიდან, სადაც გაიფანტნენ ნისლიან და ღრუბლიან დღეს (ეზეკ. 34:11-12).

დაკარგულს მოვიძიებ, გატაცებულს დავაბრუნებ, დაჭრილს ჭრილობებს შევუხვევ, დაუძღურებულს მოვაძლიერებ, მსუქანს და ძლიერს მოვუვლი. სამართლიანად დავმწყესავ მათ (ეზეკ. 34:16).

მართალია, შინაური პირუტყვის პატრონი ადამიანია, მაგრამ მას უზენაესი პატრონიც ჰყავს, რომლისგანაც ის ადამიანების ხელთ არის საპატრონებლად და დასაცავად ჩაბარებული. ადამიანი, ეხმარება პირუტყვს შთამომავლობის გაჩენაში, კვებას და ზრდის მას, უშენებს ბოსელ-ფარეხებს, ზრუნავს და იფარავს ნადირისგან. ზოგიერთ საზოგადოებაში კი (მაგალითად, ზემო სვანეთში) ადამიანი ზამთრობით საქონელთან ერთად ერთ ჭერქვეშ, საერთო სივრცეში, ცხოვრობს, მათ მხოლოდ დაბალი ტიხარი მიჯნავს [ბარდაველიძე 1939:4]. ისინი საერთო ნასუნთქში ცხოვრობენ. ამის გამო მათ შორის დიდი სიახლოვეა. დადასტურებულია რიტუალურ-სადღესასწაულო კვება შინაური ცხოველებისა, განსაკუთრებით ზამთარში... აწყობენ სადღესასწაულო ტრაპეზს, რომელშიც ადამიანებთან ერთად შინაური პირუტყვიც მონაწილეობს; ისინი მათი პატრონების სუფრიდან იღებენ ნაწილს, ანუ ისინიც იმასვე ჭამენ, რასაც მათი პატრონები; მათთვის საგანგებო ნამცხვრებსაც კი აცხობენ, რომელთაგან ზოგიერთს ცხოველთა და სამეუწიეო იარაღების (მაგ., გუთნის) ფორმა აქვთ; ზოგან დილაობით ბავშვები მოივლიდნენ ბოსლებს და მათნაირად ბლაოდნენ, ნამცხვრებით უმასპინძლებოდნენ. ეს ყველაფერი იმის ნიშანია, რომ შინაური ცხოველები ოჯახის წევრებად იყვნენ მიჩნეული და არა მხოლოდ სამურწიეო ძალად. რეალურადაც ისინი ხომ მათ პატრონებთან ერთად ეწევიან შრომას [ტოკარევი 1983:92]. სიახლოვის დასტურია, რომ ადამიანი შინაურ ცხოველებს სახელს არქმევს (გარეულთ იშვიათად, მხოლოდ გამონაკლისურად: დღეს ზოოპარკებსა და ნაკრძალებშია მიღებული მათი სახელდება), სახელით გამოარჩევს მათ ჯოგიდან თუ ფარიდან, თითქოს ცდილობს პირუტყვში ინდივიდუალობის პოვნა-ამოცნობას, უფრო სწორი იქნებოდა, თუ ვიტყვოდით – მინიჭებას, როგორც მოიქცა ადამი, როცა ის პირველსახელებს არქმევდა მათ. ღრმა კავშირი, რომელიც არსებობს ადამიანსა და შინაურ პირუტყვს შორის, თავის კულმინაციას და მკაფიო გაცხადებას ჰპოვებს მცნობის უნარში. არის ცხვრის მცნობი, რომელიც ასობით დედა-ცხვარს შორის გამოარჩევს ბატკნის დედას და მიჰგვრის მას. ამ უნარს მაინცდამაინც გამოცდილებას ვერ მივაწერთ – ის თანდაყოლილი უნდა იყოს, ანუ ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის ადამიანობაში იმთავითვე ჩართულია ცხოველთა სამყარო. ცხოველი ადამიანისგან საპატრონებლად არის გაჩენილი და მის მიმართ ინტუიციები ამის წყალობით აქვს თანდაყოლილი.

რჩეული პირუტყვი

მაგრამ ხარის სამსახური სამეურნეო ასპარეზზე შრომით არ ამოიწურება. ადამიანი მას სხვა სამსახურსაც აკისრებს. თავად ეს სიტყვა – სამსახური – აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, კერძოდ, ხევსურეთში, სპეციფიკურ მნიშვნელობას იძენს. სამსახური „შესაწირავს“, „საკლავს“ ნიშნავს ჯვართ ენაზე [ჭინჭარაული:2005:754]. ხატში შესაწირავად მიყვანილი პირუტყვი სამსახურად იწოდება; „თქვენად გასამარჯოდ იყვას მოკსენებული სამსახური“ [სადიდებლები 1998:18], „წმიდაო ხთიშობელო, ემ სამსახურის პატრონები შაიხვეწენ, უშველ, დეეკმარე“ [სადიდებლები 1998:19], „სამსახურივ სახელოვან აიტანიდი, ხთის კარზე მაიხმარიდი“ [სადიდებლები 1998:53]. თავის გაზრდილ პირუტყვს ადამიანი ამსახურებს ჯვარ-ხატის კარზე. ამ სამსახურს ადამიანი ისევე სწირავს ჯვარს. მფარველ ანგელოზს, როგორც თავისი შრომის ყოველ ნაყოფს, მიწის ჭირნახულს, – მის სახლში გამოკვებულ-გაზრდილი პირუტყვიც ხომ პატრონის ჭირნახულია და მას უფლება აქვს, შესწიროს იგი მსხვერპლად და პირუტყვიც ნებაყოფლობით ეწირება. მსხვერპლშეწირვის საზრისი სწორედ ნებაყოფლობითობაშია, იძულებითი მსხვერპლშეწირვა, ურჩი მსხვერპლი წინააღმდეგობრივი ცნებაა.

ცხოველი ადამიანის გაზრდილი და ნაპატრონებია და მასზე უფლება ამის წყალობით აქვს მოპოვებული. ეს „იცის“ პირუტყვმაც, თავისი ხორციტა და სისხლით, მთელი სხეულით გრძნობს ამას. მაგრამ ადამიანს სურს, რომ სამსხვერპლო პირუტყვს უფრო მაღალი სტატუსი და ღირებულება ჰქონდეს, რომელსაც ის მასზე დაკისრებულ სამსხვერპლო სამსახურში აღწევს. მსხვერპლობა, მსხვერპლად ყოფნა შინაური პირუტყვის სამსახურის ყველაზე ღირებული სახეა. თავად სიტყვა სამსახური სპეციფიკურ მნიშვნელობას იძენს საკულტო ყოფაში: ამ ტერმინით აღინიშნება ჯვრის კარზე სამსხვერპლოდ მიყვანილი პირუტყვი. ამ სამსახურს ის ასრულებს იმ სამსახურის ზემოთ, რომლის შესრულება მას სამეურნეო ყოფაში უხდება. არსებობს ფიზიკური სამსახური, რომელსაც მიწაზე თავისი სხეულის მეშვეობით ასრულებს, და არსებობს სამსახური, რომელსაც თავისი სისხლისა და სხეულის შეწირვით ჯვრის კარზე ახორციელებს. ფშავში არსებულ ხატის კურეტებს ექსკლუზიურად ეს ერთადერთი დანიშნულება აქვთ. ისინი ცოცხლადვე შეწირულნი არიან ხატისადმი, მათი საკუთრებაა და ვერავითარი სურვილი და გადაუდებელი სასიცოცხლო საჭიროება ვერ გააუქმებს მათ ამ სტატუსს: ის ვერ მოსწყდება ხატის კუთვნილებას. ცხადია, განუზომლად მაღალ ღირსებას იძენს, როგორც მსხვერპლი, ის პირუტყვი, რომლის პატრონი არის არა ადამიანი, არამედ ანგელოზური არსება, როგორც ჯვარ-ხატია. ტიპურია უძილაურთა ხატში კოპალასადმი კურეტების შეწირვის ტრადიცია.

კოპალას ხატს გააჩნდა კურატები (ანუ კურეტები) და ცხვრის ფარა, რომელსაც ზამთრობით შირაქში ერეკებოდნენ. ბოლო ხანებში კურეტს შეწირვის შემდეგ შემწირველი სახლში აბრუნებდა და 2-3 წლის განმავლობაში განსაკუთრებული ყურადღებით უვლიდა, გადაჭარბებით კვებავდა, უღელს არ ადგამდა და არ ამუშავებდა. ხატისათვის შეწირულ მოზვერს ყველა მოწიწებით ეპყრობოდა, ყა-

ნაში რომ შესულიყო და ყანა ამოეგდო, მას ვერავინ გაუხედავდა სახრის დარტყმას და გამოგდებას... [ბარდაველიძე 1941-2003:77].

კოპალას ჰყავდა ბლომად კურეტები: ხალხი ცოცხლად სწირავდა ერთი წლისას და მეტისასაც. შეწირული კურეტები გაერეოდა ძველ კურეტებში, ზაფხულობით მიუდიოდათ მთაში, აყენებდნენ მაშარას და უძილაურთის თავს. მეკურეტე მუდამ ერთი იყო ან ორი მწყემსი. კურეტები ინახებოდა სიბერემდინ, მათი დაკოვდა არ შეიძლებოდა (ხევსურეთში ლიქოკში კი კოდავდნენ და ისე ინახავდნენ). აქაური კურეტები ისე ხდებოდნენ, რომ გარეული ცხოველივით დადიოდნენ სოფელ-სოფელ და საძოვარ მთებში დაეძებდნენ ნახირს. ზოგიერთი გავლებული კურეტი ხევსურეთში რომკამდინ, ფშავში უკანაფშავამდე მიდიოდა. მათი რიცხვი ადიოდა ორმოცამდე და მეტიც. ზაფხულში – მთაში, ზამთარში კი ორ-სამ ადგილსაც ინახავდნენ [ოჩიაური 1991:125].

რჩეული ხარები – კურეტები, სხვა სახელწოდებით (*უსხნი*) და ოდნავ განსხვავებული სტატუსით სვანეთშიც არის დადასტურებული. ვ. ბარდაველიძის ცნობით,

უსხები ორგვარი იყო – შეწირული და უსხად დაბადებული. საუკეთესო ხარს დიდი ღმერთის სახელზე შესწირავდნენ, *უსხუაჲს* და *უსხუს* უწოდებდნენ, შეწირვის მომენტიდან უღელს აღარ დაადგამდნენ, არ ამუშავებდნენ, განსაკუთრებით უვლიდნენ, თითქმის ყოველდღე ბანდნენ და ასუფთავებდნენ, განსაკუთრებით კვებავდნენ და ავი თვალისგან იცავდნენ... [ბარდაველიძე 1953:119]

სვანების *უსხნი* ისევე იქცევიან და მათ იმგვარადვე ეპყრობიან, როგორც ფშავის კურეტებს:

მის წინაშე დიდ მოკრძალებას იჩენდნენ და მას განაკუთრებით პატივს სცემდნენ. ცუდი სიტყვით უსხის მოხსენიება, მით უფრო მისთვის ჯოხის მოღერება, მისი გაგდება ყოვლად დაუშვებელი იყო და დიდ ცოდვად ითვლებოდა. ის სრულიად თავისუფლად იყო გაშვებული და თავისი სურვილით სადაც უნდოდა, იქ წავიდოდა. მას შეეძლო ყანაში შესულიყო, ყანა გაეთელა და სრულიად ამოეგდო, – ვერც ყანის პატრონი და ვერც სხვა ვინმე ამის გამო ხმის ამოღებას ვერ გაბედავდა. ამგვარად, უსხი ველურდებოდა. ხშირად გახლებული, გაგარეული უსხი დარბოდა სოფელში და მოსახლეობას შიშის ზარს სცემდა [...]. ამავე დროს სვანს დიდ ბედნიერებად მიაჩნდა, როცა უსხი მის საქონელში გაერეოდა – საქონელში უსხის გარევა ნახირს ავი სულეებისაგან იცავდა... [ბარდაველიძე 1953:120].

„გაველურებული“ და „გაგარეული“ უსხები ნადირის სტატუსში არიან გადაყვანილი და ისევე, როგორც მონადირისთვის არის დაუშვებელი ნადირის უპატივობა (ეს ერთ-ერთი აკრძალვათაგანია, რომელსაც მონადირე განუხრელად იცავს), რადგან მას ნადირთმწყემსი მფარველობს და იცავს, ასევე *უსხია* დაცული *ფუსნაბუდიას* მიერ, რომელიც, როგორც უზენაესი ღმერთი, ნადირთ-პატრონზეც ბატონობს. თუ გარეული ცხოველი, როგორც მონადირის ობიექტი, ნადირთპატრონისგან არის გაშვებული თავისუფლად, *უსხის* თავისუფლების წყაარო *ფუსნაბუდიას*, რის გამოც მისი სტატუსი ნადირისაზე გაცილებით მაღალია.

ამიტომ თითქმის გაველურებულეზულ კურეტებსა თუ უსხებს ნადირიც კი, მათზე დაბლა მდგომი, თუმცა, გარკვეული აზრით, თვისობრივად მათი ერთგვაროვანი არსებები, არ ეკარება. მათი საერთო ნიშანი თავისუფლებაა. ფშავში თქმაც იყო ასეთი: „შენ განა კოპალას კურეტი ხარ, რომ ეგრე დადიხარ თავისუფლად“ [ოჩიაური 1991:125]. ისინი მხოლოდ კოპალას მოთხოვნით იკვლებოდნენ საშობაოდ, ნახევარი ხორცი მეკურეტეს რჩებოდა, ნახევარი – სოფელს საერთო სადღესასწაულო სუფრისთვის [ოჩიაური 1991:125]. ეს არის მათი სამსახური, რომელიც იმით განსხვავდება ჩვეულებრივი სამსხვერპლოდ გამზადებული პირუტყვის სამსახურისგან, რომ ამით არასოდეს საერო (სამეურნეო) სამსახური არ შეუსრულებიათ (მათ ანალოგიას ადამიანთა საზოგადოებაში ბერ-მონაზვნები წარმოადგენენ). თუ ძველი აღთქმის კატეგორიებით შევხედავთ, შეგვიძლია მათ ვუწოდოთ სამუდამო შაბათის ხარები, რომლებიც არა მხოლოდ შაბათობით, არამედ სადაც დღეებშიც თავისუფლები არიან შრომისაგან. ამგვარად გათავისუფლებული კურეტების სიწმინდე არ უნდა შეიბღალოს ყოველდღიური სამეურნეო საქმიანობით, ისინი სრულიად გათავისუფლებული არიან სამეურნეო უღლისგან, რომელიც შინაური პირუტყვის ხვედრია. ზოგიერთი იმ კურეტთაგან, შესაძლოა, უმეტესობა, ისე დახოცილიყო თავისი სიკვდილით, რომ შესაწირავად წაყვანა მათ არ შეხვედროდათ. ისინი ზღვარზე არიან გარეულ ცხოველებსა და შინაურ პირუტყვს შორის, უფრო კი გარეულებისკენ იხრებიან. ისინი მოგვაგონებენ ნადირთმწყემსების მფარველობაში მყოფ ჯიხვთა თუ ირემთა ჯოგებს, რომელთაგან მსხვერპლიც კი შეიწირება. კალედონიურ (შოტლანდიის მთიანეთის) მითოლოგიაში დადასტურებულია ზებუნებრივ არსებათა კუთვნილი ჯოგი ირემებისა, რომელთაც ისინი მწყემსავენ, უვლიან, წველიან, იცავენ მონადირეთაგან... [მაკკეი 1932:149,167]. სპორადულად ჩვენშიც, კერძოდ, აჭარულ ფოლკლორში გვხვდება მწველავი დედაკაცები – ტყის ქალი, ქაჯის ქალი თუ ჭინკა-ქალი, რომლებიც ნარატივის ბოლოს ნადირთპატრონები აღმოჩნდებიან [თავდგირიძე 2004:223,224]. ასევე წველიან ჩვენი გარეჯელი მეუდაბნოენი ირემებს და მფარველობენ მათ, მაგრამ ნადირთპატრონთა საწინააღმდეგოდ უკრძალავენ მონადირეებს ნადირობას, ფეხს ამოაკვეთინებენ სანადირო სანახებიდან ან მოაქცევენ მათ ქრისტეს რწმენაზე, ან თავად მონადირე დათმობს თავის სანადირო ადგილებს, როგორც სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში ვხედავთ [ძეგლები 1964:324-326]. უფრო მეტიც, ირემებს იცავენ არა მხოლოდ მონადირეთაგან, არამედ ვეშაპისგან (იხ. ცალკე ქვემოთ), მათი უდაბნოს მეზობლად რომ აღმოჩნდება [ძეგლები 1964:231]. ჩვენი წმინდა(ნი) მეუდაბნოენი ამ მხრივ გამონაკლისები არ არიან. როგორც ევროპის შუასაუკუნეების მკვლევარი წერს, „შუასაუკუნეების ნარაციებში წმიდანი ყოველთვის წარმოადგენს მონადირის ანტითეზას“ [პასტურო 2002:80].

იმდენად მაღალია ხატის კურეტთა სტატუსი, რომ შესაძლებელი გახდა ამ ტერმინის – კურეტის – ხატისათვის შეწირულთა ზოგად სახელად ქცევა. მაგ., ანაგის მთავარანგელოზის ეკლესიაში არსებობდა ბავშვების გარკვეული ვადით

(რამდენიმე დღიდან ერთ-ორ წლამდე) „კურეტად დაყენების“ წესი, რაც სხვაგან არსად დასტურდება [აბაკელია 1997:22-23; დამოწმებულია ჩურსინი 1905].

არის ფუნდამენტური განსხვავება, ერთი მხრივ, ამგვარად შეწირულ („გაშობილ“) და, მეორე მხრივ, სამსხვერპლო პირუტყვს შორის, რომელიც თავისი საკუთარი შინაური ჯოგიდან თუ ფარიდან მიჰყავს მსხვერპლად ყმას ხატის კარზე, თუმცა შეწირულნიც, ანუ თავისუფლად გაშვებული ნახირი, საყმოსგან შეწირული პირუტყვებისგან შედგება. ნ. ხიზანაშვილის ცნობით, შეწირულთა დანაკლისს თითოეული თემი ავსებს ახალი შემოწირულებით [ხიზანაშვილი 1940:100]. შინაური პირუტყვისგან მათი მთავარი განსხვავებული ნიშანი ულლის დაუდგმელობაა, რომელიც განსაზღვრავს მათ სტატუსს, რაც სიწმინდეში მდგომარეობს. წარმოშობით შინაურნი გარიდებული (განკრძალული) არიან ყოველდღიურ ყოფას, რომელშიც მათი „თვისტომნი“ არიან გაბმულნი, და ერთგვარად გარეული ცხოველების კატეგორიაში არიან გადასული. და, რაკი მთლიანად ხატის საკუთრებანი არიან, მათი სიწმინდეც ამით არის გამოწვეული. გარეული ცხოველებისგან მათ მხოლოდ ის განასხვავებს, რომ მათი მოკვლა დაუშვებელია, თუმცა ისინი, როცა სოფელში მოხვდებიან, არცთუ იშვიათად აზიანებენ ნათესებს. მოსახლეობა მათ თავისუფლებას იტანს, თუმცა მათ მიმართ განწყობა მაინც ნეგატიურია და, რაც მათ თვალში კურეტს ეპატიება, ყმას არ ეპატიება: „განა კოპალას კურეტი ხარ, რომ ეგრე დადიხარ თავისუფლადო.“ თუმცა ისინი, გარეული პირუტყვის მსგავსად უპატრონონი არ არიან: როგორც ნადირზე ნადირთმწყემსი, მათზე ჯვარი (კერძოდ, წმ. გიორგი, კოპალა...) ზედამხედველობს, რომელიც განუწყესებს მათ ხორციელ მწყემსებს, რომელთა სტატუსი ხატის მსახურთა სტატუსის იგივეობრივია. ხატის ცხვრის ფარის თუ ნახირის მწყემსებს ქადაგი ირჩევს საყმოდან იმავე წესითა და უფლება-ვალდებულებებით, როგორც დასტურები აირჩევიან (ზოგან ეს თანამდებობა მუდმივია). ამ რჩეული პირუტყვის ნახირიდან არცთუ ხშირად ხატი ირჩევს მისთვის მხვერპლად შესაწირს.

კურეტს ვერ დაკლავდნენ, თუ კოპალას ბრძანება არ იქნებოდა. ხევისბერს ხატი გააგებინებდა, რომელი კურეტი უნდა დაკლულიყო და ის გამოუცხადებდა ყმათ. კურეტს დაკლავდნენ შობას, სხვა დღეობებში არ კლავდნენ... ზოგი კურეტი ხუთმეტ-თექვსმეტ წლამდინ რჩებოდა დაუკლავი და სწორედ ისინი დადიოდნენ გააგებული [ოჩიაური 1991:125].

ფშავისხევის სხვა თემში, კერძოდ, წითელაურთა საყმოში კურეტებს ცხვრის ფარა ენაცვლება. ადგილობრივი ხატის, კოტიას წმინდა გიორგის ორიათასი სული ცხვარი ჰყავდა, რომელსაც ხატის ამორჩეული მწყემსები ეყენა. თავად ხევისბერი მოდიოდა ფარაში და ათვალეიერებდა ცხვრებს. ხევისბერმა, რომლის სახელიც შემონახულია – ჩიათ ქავთარამ, წინასწარ იცოდა, რომელ ღამეს მოვიდოდა წმინდა გიორგი ცხვრის დასათვალეიერებლად (ქავთარას თქმით, ხატი ღამე მოდიოდა და ათვალეიერებდა თავის ფარებს). იგი ხშირად ეტყოდა მწყემსებს: ამაღამ წმინდა გიორგი მოვა ცხვრის დასათვალეიერებლად და ცხვარი არ შეფრთხეს, არ დაიკვილოთ, იცოდეთ, ის წმინდა გიორგი იქნებაო [ოჩიაური 1991:295].

თავის ნებაზე მიშვებული და ამ მიზეზით გაგარეგნებული, თითქმის გაველურებული, „გაავებული“ (გაავება, სიავე ველურობის, გარეულობის ნიშანია) შინაური პირუტყვები თითქოს უბრუნდებიან იმ ადრინდელ მდგომარეობას – არსებობის იმ მოდუსს და თვისებებს, სანამ ისინი ადამიანთა საზოგადოებაში შემოვიდოდნენ, როგორც მათი მეურნეობის შემადგენელი ნაწილი. ამიერიდან ისინი ადამიანისთვის აღარ წარმოადგენენ საშუალებას, მათ არსებობას სხვა მიზანი გაუჩნდა, თავად მათი არსებობა გახდა მიზანი, თვითმიზანი. მას შემდეგ, რაც ჯვრის ნებით გათავისუფლდნენ ყოველდღიური ყოფითი ტვირთისგან, მოიშორეს რა მოშინაურებულ-დამორჩილებული პირუტყვის თანამდევი სახრე და უღელი, ისინი ისევე ველარ დაუბრუნდებიან შინაურ ყოფას, როგორც ის ირემი, რომელმაც ხართან პაექრობაში სამუდამოდ აირჩია თავისუფლება ადამიანების სამსახურის წილ. აქ აღსანიშნავია, რომ გაველურების, ანუ ბუნებაში დაბრუნების სტადიაზე, ისინი, მათ შორის რჩეულნი, მსხვერპლად იწირებიან. ყოფილა ასეთი შესაძლებლობა – გარეულის მსხვერპლად შეწირვა, ანუ მისთვის სამსახურის დაკისრება. და თუ ის მსხვერპლი უფრო მეტად ფასობს, რომელზეც ადამიანის შრომაა დახარჯული და მას იგი თავისი პრესტიჟის გამოხატულებად მიაჩნია და, შესაძლოა, ენანებოდეს კიდევ სამსხვერპლოდ, რაოდენ ღირებული უნდა იყოს ის მსხვერპლი, რომელიც თავისუფლების წილ თუ თავისუფლების სტატუსში იწირება.

ის სამსახური, რომელიც ამგვარად შეწირულთა საბოლოოდ და აუცილებლობით მსხვერპლად შეწირვას გულისხმობს, მთლიანად დაცლილია იმ პრაგმატიზმისა და უტილიტარიზმისგან, რაც ყოველდღიურ ყოფაში შინაური პირუტყვის საზრისის წარმოადგენს. კურეტივისა და უსხვების ამ სამსახურის ტვირთს შინაურის თვალში უჩვეულო თავისუფლება ახლავს. ეს არის წმინდა მსხვერპლის – სამსხვერპლოდ გამზადებულის თავისუფლება, რომელიც ყოფასთან თითქოს შეუთავსებელია (მაგ., ნათესების თელვა, რაც მათ მეურნეობის საწინააღმდეგო პოლუსზე აქცევს). უსხვების ბულრაობა, რომელიც იმართებოდა სოფლად მათ (ხარების) დღესასწაულებზე, დამატებით გახაზავს ამ კატეგორიის პირუტყვის თავისუფლებას, რამდენადაც თამაში უკვე თავისუფლების სფერო და ნიშანია. ეს რეალური ბულრაობა, რომელიც მისი მაყურებლებისთვის, შესაძლოა, მხოლოდ სანახაობა იყოს, მითოსში თავის არქეტიპულ სახით არის წარმოდგენილი. ვ. ბარდაველიძემ ამ კონტექსტში, გაკვრით გაავლო პარალელი ამა სოფლის სანახაობასა და ლილეს საგალობელში წარმოსახულ სცენას შორის [ბარდაველიძე 1953:119], სადაც ეს მობულრავე ხარები სწორედ ის თავისუფლად გაშვებული უსხვები არიან:

ლოცვა-შეწირვა გქონიათ დათქმული,
ხარები გყავდათ დათქმული,
რქები ედგათ ოქროსი,
ვერძები გყავდათ დათქმული,
რქები ედგათ დაგრებილი,
დაბულრაობენ ქედ-ქედ;
საძირკველთან ირმები გეწვათ...

[სვანური პოეზია 1939:315]

ვხედავთ, რომ დათქმული ხარები და ვერძები მითოსურ სინამდვილეში თავისუფალ ირმებთან თანაარსებობენ, უფრო სწორად, შინაურ პირუტყვს აქ თავისი თავდაპირველი სახე აქვს დაბრუნებული. ამ სანახაობას ენმიანება ვაჟა-ფშაველას ერთ „სიმღერაში“ დანახული ესქატოლოგიური ლანდშაფტი, რომელიც ნამდვილად მითოსური შთაგონებით არის შექმნილი:

იქ ძოვდეს ჯოგი ირმისა
დაბუზუნებდეს ხარია,
თავს ევლებოდეს ქვეყანას
სხივ-უვნებელი მთვარია.

აქ, ამ მითოსურ საძოვარზე კვლავ ერთად მოხვდნენ ხარი და ირემი, ცივილიზაციის დასაბამში რომ გაეჯიბრნენ ერთმანეთს ადამიანის სამსახურში ჩასადგომად. მაშინ ხარი ადამიანს დარჩა, ირემი კი ცაში ირმის ნახტომად გარდაიქმნა. მაგრამ ირემს პერსპექტივაში შეუძლია უკან დაუბრუნდეს ადამიანს და ემსახუროს უკვე განსხვავებული სამსახურით – მსხვერპლშეწირვით (იხ. ტყელას ირმის მითოსი).





VIII. მონადირის სამყარო

მწყემსი და მონადირე

მწყემსისა და მონადირის სამოქმედო ასპარეზი, მიწისმუშაკის ასპარეზისგან განსხვავებით, სოფელს, მის საცხოვრებელს, საგრძნობლად შორავს, მის გარეთ მდებრეობას, მაგრამ ეს გარე მწყემსისთვის მაინც, გარკვეული აზრით, მისი შინაა, რადგან ეს ტერიტორია – საძოვრები – მაინც სოფლის სანახებში შემოდის, ამ ლანდშაფტს მისი ხელი ატყვია. განსხვავებით სანადირო ადგილებისაგან, რომლებიც არა მხოლოდ მოშორებულია სოფელს – ეს არის მაღალი მთები, კლდეები, ტყე, უდაბნო – არამედ თვისობრივად სხვა სამყაროა, მწყემსის ასპარეზს შუალედი ადგილი უჭირავს სანახებსა და სანადიროებს შორის. ამ სამი სამოქმედო ასპარეზის თავისებურებები განსაზღვრავს მოქმედთა თავისებურებებს. მიწათმოქმედი მუდმივად შინ არის, ის მარადიული შინას კაცია, მიჯაჭვულია მიწას, როგორც უღელდადგმული მხენელი ხარი და, როგორც კაენის ისტორიიდან ვიცით, ის არ კმაყოფილდება მიწაში თესლის შთაფლვით, მას სურს და ახორციელებს კიდევ ამ სურვილს – მყარი საცხოვრებლისთვის იმავე მიწაში, სადაც თესავს, საფუძველს ყრის. მიწათმოქმედისგან განსხვავებით, რომელსაც ქონების მდგრად და უძრავ წყაროსთან აქვს საქმე (თუმცა თავად მიწა, როგორც ინერტული მოცემულობა, მას არ აინტერესებს, არამედ მხოლოდ ის, რასაც იგი აღმონაცენის სახით იძლევა) მწყემსის საქონელი მოძრავი ცოცხალი არსებებია, რომელთა პატრონობა განსხვავებულ უნარებსა და სხვა ძალისხმევას მოითხოვს. თუმცა, მიუხედავად ამისა, მიწათმოქმედი მზად არის თავი გაწიროს თავისი მიწისთვის, როგორც მწყემსია მზად ფარისათვის თავის გასაწირად. სახნავ-სათესებს დასაზღვრული კონტურები აქვს, თუმცა არც საძოვრებია უკიდევანო, მასაც საზღვრები აქვს, რომლის გარეთ სხვა, უცხო და სხვისი სამფლობელო იწყება, სადაც მწყემსს არაფერი ესაქმება, სახიფათოც კი არის იქ მოხვედრა. მაგრამ მას, უნებურად თუ გამიზნულად, უხდება საზღვრის გადალახვა, თავისი ტერიტორიის გარეთ გასვლა. აქ, როგორც წესი (რასაც სათანადო სიუჟეტები აჩვენებს), მწყემსი მოულოდნელი აღმოჩენის წინაშე დგება. „და წაასხა (მოსემ) ცხვარი უდაბნოს იქით და მიადგა ღვთის მთას ხორებს...“ (გამ. 3:1). ეს წინადადება, რომელიც მოსეს, როგორც მწყემსის და მომავალში რელიგიური წინამძღოლის, გამოცდილებას გვამცნობს, ფოლკლორულსა თუ მითოლოგიურ ტექსტებში მოთხრობილ ყოველ კერძო გამოცდილებათა პარადიგმად გამოდგება. ტექსტი არ გვეუბნება, თუ რისთვის გასცდა მოსე შინას,

რისთვის მიადგა ხორების მთას, რა ინტერესი გაუჩნდა სხვისი და, ამდენად, უცხო ტერიტორიის მიმართ. გასაგებია, რომ პროვიდენციამ მიიყვანა მოსე ცეცხლ-მოდებულ მაცვლის ბუჩქთან, მაგრამ რაღაც საბაზი ხომ უნდა ყოფილიყო, რაღაც ყოფითი რამ, რასაც პროვიდენცია თავისი მიზნის განსახორციელებლად გამოიყენებდა, რათა მომხდარიყო ის, რაც მოხდა. საეჭვოა, მოსეს ფუჭი ცნობისმოყვარეობის მოტივით მიეტოვებინა ფარა. მას, როგორც კეთილ მწყემსს, რამდენადაც გავიცანით ის ისრაელიანთა ფარის მწყემსად, შეეძლო ქრისტეს იგავის მწყემსის კვალზე ერთი დაკარგული ცხვრის გულისთვის დანარჩენის მიტოვება. ასე შეიძლება მომხდარიყო. დაკარგული პირუტყვის კვალზე სხვა, მასზე ღირებულებით უპირატესი საგნის აღმოჩენა გავრცელებული მოტივია მითოსსა თუ ფოლკლორში. მაგრამ სანამ მითოსში მოხვდებოდა ეს მოტივი, მანამდე ყოფითი გამოცდილების ფაქტი უნდა ყოფილიყო. საძოვრებზე არაფერი ხდება და არც არაფერი იპოვება, რაც შეიძლება ღირებული იყოს ნარატივისთვის და, მით უმეტეს, მითოსისთვის. მწყემსური ცხოვრების დრამა მიმდინარეობს საძოვრებზე მტრული, მავნე სულების შემოჭრის და ფარის მოტაცების მოლოდინში, ან მის საზღვრებს მიღმა, სადაც მისთვის უცნაური ქვეყნის კარი იღება, ეს თითქოს მიღმური ქვეყანაა, სადაც ადამიანი ჩვეულებრივ პირობებში ვერ მოხვდება.

რაც უნდა განსხვავებული იყოს ერთმანეთისგან მწყემსისა და მონადირის ყოფა (და აქედან გამომდინარე ფსიქოკულტურული ტიპი), ერთი რამ საერთო აქვთ: შეუძლიათ თავ-თავიანთი გამოცდილება გაუზიარონ ერთმანეთს. მაგრამ ასეთი გამოცდილება, ვიცით, რჩეულთა ხვედრია. მონადირის რჩეულობა, თუ, ერთი მხრივ, მისი წარმატებული საქმიანობის საწინდარია, მეორე მხრივ, საბედისწერო საფრთხის შემცველია, რამდენადაც რჩეულობა მას პასუხისმგებლობას აკისრებს იმ არსების წინაშე, რომელმაც თავის ფავორიტად აირჩია. მაგრამ რა დამსახურებისთვის? თითქოს არაფრისთვის. რჩეულობა ობიექტური ფაქტია, მაგრამ რჩეულის ფსიქოლოგიაში სუბიექტურ სახეს იღებს – იგი ჰუბრისად გარდაიქმნება, რაც მისი დაღუპვის მიზეზი ხდება. ეს საფრთხე მწყემსს არ ემუქრება, რადგან მისი წარმატება რჩეულობაზე არ არის დამოკიდებული. რაში მდგომარეობს მისი წარმატება? – მოუაროს და იზრუნოს თავის საპატრონებელზე და დაიცვას. ეს სიკეთეა, რომელიც ამშვენებს და წარმატებულსაც ხდის მის საქმიანობას. სიკეთე მწყემსობის იდეალია (მწყემსი კეთილი, ან ჭეშმარიტი – სიპაზი, შუმერელი ღუმუზის სახელწოდება), მონადირეობის იდეალი კი ოსტატობა და დახელოვნებაა, რაც მორალისა და რელიგიის მიღმა დგას. მწყემსი კეთილად აძოვებს თავის ფარას, მონადირე კი თავისი ხელოვნებით იპოვებს სხვისას, როგორც ნადავლს ბრძოლის ველზე. მონადირე მეომარია, უფრო მეტიც, როგორც კახა კაციტაძე ფიქრობს, თავად „მეომარი სრულყოფილი მონადირეა. მონადირის დარად ის ქცევის მოდელად მტაცებლის ქცევას იღებს“ [კაციტაძე 2010:178]. მონადირე, როგორც მეომარი, ძირითადად, თავდამსხმელი და შემტევია, მწყემსი კი – მშვიდობიანი, მშვიდობის მოყვარული, რადგან მხოლოდ მშვიდობის პი-

რობებშია მისი საქმიანობა წარმატებული; ის არავის უსაფრდებია, არავის ესხმის თავს რაღაცის მოსაპოვებლად, არავის უტევს, ის მხოლოდ თავდამსხმელის მომგერიებელი შეიძლება იყოს. ცხოველურ სიმბოლიკას თუ გამოვიყენებთ, რაც არსებითია ჩვენი თემისთვის, მონადირე-მეომარი მგელია, მწყემსი კი – ცხვარი, რომელთანაც ის „მეტაფიზიკურ“ პლანში აიგივებს კიდევ თავის თავს, რაც კარგად ჩანს მწყემსის აღსასრულის აღწერაში: გამტაცებლები მწყემსს „მგლებივით შამეხვებენ, ცხვრებივით გასჭრეს თავია“ [ანთოლოგია 2010:75]. როცა მწყემსი კეთილი ილუპება, ცხვარი ახალი პატრონის, გამტაცებლის (resp. მონადირის), ხელში ექცევა, ვისთვისაც ის მხოლოდ მსხვერპლი შეიძლება იყოს.

ცხვრისა და მგლის სიმბოლიკას ბოლომდე რომ გავყვეთ, შევამჩნევთ ამ ორი არსების ამბივალენტურობას, რაც ორი საპირისპირო კულტურის არსებობაზე მიგვანიშნებს. თუ ერთი მხრივ, მგელი ძალადობისა და სისასტიკის, სიხარბის სიმბოლოა, ცხვარი კი – თვინიერების, მორჩილებისა და ნებაყოფლობითი მსხვერპლისა, რომელიც ქრისტიანობამ სოტერიოლოგიური შინაარსით დატვირთა, მეორე მხრივ, მგელი პროფანულ განზომილებაში ხელოვანი მონადირისა და უბადლო მეომრის სიმბოლოა, ცხვარი კი, მეტადრე უმწყემსოდ დარჩენილი – დაუცველობისა და უმწეობის, რომელსაც უპატრონოდ არსებობა არ შეუძლია. ორსავე შემთხვევაში – საკრალურში თუ პროფანულში ცხვარი მსხვერპლის (მისი ორივე მნიშვნელობით) კლასიკური სახეა. მგლისთვის ის, როგორც მსხვერპლი, ნანადირევია, მწყემსისთვის – სამსახური („შესაწირავის“ მნიშვნელობით).

წუთისოფლის პერიოდში ეს გამძაფრებული და გადაულახავი ანტაგონიზმი ამ ორ ცხოველს შორის, რომლებიც თავის თავსაც და იგავურად ადამიანურ ტიპებსაც განასახიერებენ და თითქოს ბუნების ნებას გამოხატავენ, ესქატოლოგიურ პერსპექტივაში კვლავ იმ მდგომარეობას უბრუნდებიან, როცა ადამი შემოქმედის მიერ მასთან მირეკიდ არსებათა ერთიან ჯოგს სახელებს არქმევდა. ესაიას ხილვაში, აპოკატასტასის ძალით, ეს შეურიგებელი „მგელი და კრავი ერთად დაიწყებენ ძოვას“ (ეს. 65:25). ამ წინასწარმეტყველების პათოსი ის არის, რომ იქნება ერთი ფარა და ერთი მწყემსი, და არ შეაფოთებს მას არც მონადირე, არც მეომარი, რადგან მათი საქმიანობის ყავლი გასული იქნება.

წუთისოფლის დასასრულის, უფრო სწორად, ახალი ეონის ფერნაცვალი, ძველ ბუნებას დაბრუნებული მგელი არათუ თავს ანებებს ნადირობას, არამედ თავის ყოფილ მსხვერპლთა მწყემსობას შეუდგება. ასურელ მამათა, კერძოდ, შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში მეუღაბნონენი ისეთ რეალობას ამყარებენ უდაბნოში, რომ მათი მოწოდებით და დამოძღვრით აქამდე კარაულთა „მავნებელი“ მგელი კეთილ მწყემსად უდგას და აძოვებს მათ, და თითქოს თავადაც მაძოვარი ხდება. „სახელითა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესითა გიბრძანებ შენ, მკეცსა მაგას, რადთა ვითარცა მწყემსი კეთილი აძოვებდე კარაულთა ჩუენთა... და იყავ მწყემს და მცველ საკედართა ჩუენთა“ [ძეგლები 1964:221]. გროტესკულ იგავად ჩავთვლიდით ამ ეპიზოდს მეუღაბნონეთა ცხოვრებიდან, რომ მისი სულისკვეთება ქრისტიანულ ესქატოლოგიათან არ იყოს თანხმობაში, რომლის მაგალითს

ათასი წლის შემდეგ ვაჟას „ბახტრიონის“ დასასრული იძლევა. თუ გარეგნის მე-უდაბნოეთა გამოცდილებაში „მგელი მჭამელი ცხვრისა“ იცვლის ნირს, რათა მათი კარაულების მწყემსობა გასწიოს, ბახტრიონის ეპოპეის დასასრულს, მის ესქატოლოგიურ ეპილოგში, რომელიც უკანასკნელი ბრძოლის შემდეგ ორი ობოლი ძმის ზღაპრის მეშვეობით წუთისოფლის ახალ ეონში გადასვლას გვიხატავს, „დიდი გველეშაპი, ძველი გველი, რომელსაც ეწოდება ეშმაკი და სატანა, მთელი მსოფლიოს მაცდუნებელი“ (გამოცხ. 12:9), „ადამის ტომის მტერი“, იცვლის ბუნებას და კაცობრიობის საუკეთესო წარმომადგენლის, საბოლოო ბრძოლაში შეწირულის წინაშე სიბრალულითა და თანაგრძნობით აღსავსე განმკურნებელ ცრემლებს ღვრის.

მას შემდეგ, რაც ადამიანი, რომელიც მთელი ცხოველთა სამყაროს პატრონად განაწესა ღმერთმა, მოწყდა ბუნებას და მასთან ერთად გაუუცხოვდა გარეულ ცხოველს, დაკარგა მასზე გავლენა და პატრონობა. მას სხვა პატრონი „გაუჩნდა“, რომელსაც თითქმის ყველა ტრადიციაში ერთი სახელი ეწოდება – „ნადირთპატრონი“ ან „ნადირთმწყემსი“, ზოგან მამრია იგი, ზოგან – მდედრი (მაგალითად, სვანებში დალი, ძველ საბერძნეთში: პოტნია თერონ „მხეცების ქალბატონი“). ახლა „ნადირთმწყემსი“ მათ იმათგან იცავს, ვინც მათი მფარველი და პატრონი უნდა ყოფილიყო.

პატრონობა ადამიანმა მხოლოდ შინაურ პირუტყვზე შეინარჩუნა. შინაური პირუტყვი მორჩილია ადამიანისა. მორჩილების გარეშე ადამიანს არ წარმოუდგენია მასთან ურთიერთობა და არც მისი გამოყენება შეუძლია. ცხენი არ უნდა იყოს ურჩი, ის უნდა გაიხედნოს, რათა ადამიანი თავის ნებაზე დაატარებდეს მას. ადამიანი გახედნის ხარს, მაგრამ მას არ შეუძლია გარეული ცხოველის გახედნა-მოთვინიერება და თავის სასარგებლოდ მეურნეობაში გამოყენება.

სწორედ იმიტომ, რომ ნადირობა ძალადობაა, მისი ნეიტრალიზაციის მიზნით გარკვეულ საზოგადოებებში (მანუს კანონები კი საერთოდ კრძალავს ნადავლის მიზნით გარეული ცხოველის მოკვლას, V,35) იგი საგანგებო რიტუალებით არის გარემოსილი.

არის საზოგადოებები, სადაც ნადირობა მაღალი რანგის საქმიანობაა: ის მაღალი წრეების პრივილეგიაა. მხოლოდ მეფეებსა და დიდებულებს აქვთ ნადირობის უფლება. განსაკუთრებით ძველ ირანში მონადირეობა მეფეთა აუცილებელი ატრიბუტი იყო. ის გადადის მითოსში და სიმბოლურ მნიშვნელობასაც იძენს.

იმ საზოგადოებებში, სადაც მონადირეობა მთავარი თუ არა, ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საქმიანობაა, რელიგიური სანქცია მის მიმართ აუცილებელია. ასე, მაგალითად, „პრიმიტიული“ ნივთების თვალში დათვზე ნადირობა წმინდა საქმედ ითვლება; ნადირი, მათი წარმოდგენით, არ იკვლება მონადირის მიერ, არამედ თავისი ნებით ეძლევა მსხვერპლად, თითქოს ნებაყოფლობით ეწირება მას. ეთნოგრაფების აღწერით, არა მხოლოდ ნადირობა დათვზე, არამედ ნანადირევი დათვის გატყავებისა და ოთხში ამოღების, სიწმინდის მიხედვით სხვადასხვა კატეგორიის ხორცის განაწილების, და ბოლოს, ჭამის და ჭამისშემდგომი განწ-

მენდის პროცესი „წარმოადგენს ძალზე რთულ რელიგიურ რიტუალს“ და არავის აქვს უფლება თავი აარიდოს თაობიდან თაობამდე მომდინარე ტრადიციულ წესს“ [კრეინოვიჩი 1969:94,104].

ელიადეს განზოგადებული ცნობით, რომელიც მის ფართო, თითქმის ამომწურავ ერუდიციას ეფუძნება, ტყეში, მთებში თუ ზღვაში (შდრ. მეგრული ტრადიციის ზღვიდან ამოსული მესეფენი) არსებული ნადირთა პატრონის კონცეფტი უნივერსალურია. მისი ხატება ცნობილია არა მხოლოდ სამონადირეო საზოგადოებებში, არამედ ცნობილია, თუმცა მოდიფიცირებული სახით, მიწათმოქმედთა და მწყემსური კულტურის ხალხებშიც. ელიადე აღნიშნავს და ეს დასტურდება ჩვენს ტრადიციულ ყოფაში, რომ ნადირთმწყემსი შინაური პირუტყვის პატრონის ანალოგიური ფიგურაა [ელიადე 1987:22]. ორივენი – ნადირთმწყემსი და შინაური პირუტყვის მწყემსი (ან მიწათმოქმედი) ზრუნავენ თავ-თავიანთ სამწყსოზე და მფარველობენ მათ. მაგრამ გარეული მწყემსი არა მხოლოდ თავისი ნადირის უსაფრთხოებაზე ზრუნავს, არამედ მონადირის წარმატებაზეც: ის შემწეა მონადირისა, რომელთანაც, თითქოს მსხვერპლად მიჰყავს ცხოველები, ან ეხმარება მათ ნადირის კვალის აღმოჩენაში. რამდენადაც ნადირთპატრონი და ნადირი ერთიანობაში არიან და ერთი ნება აქვთ და, იმავდროულად, მისი ნება ერთგვარად ჰარმონიაშია მონადირის ნებასთან (ეს ჰარმონიულობა და ურთიერთთანხმობა შესაქმნის ერთიანი გეგმის გამოხატულებას). რამდენადაც მონადირეობა იმთავითვე ნაგულისხმევია (ჩადებულია) ნადირთმწყემსის „კონსტიტუციაში“, ისიც ვიგულისხმობთ, რომ ნადირი თავისი ნებით ეძლევა მონადირეს. მკაცრად დადგენილი არქაული სამონადირეო ტრადიციების მქონე უფრო განვითარებულ საზოგადოებებში დასტურდება მაღალი რიტუალური სტატუსი მონადირისა, ვისთვისაც ნადირობა მხოლოდ საკვების მოპოვება არ არის, არამედ რელიგიური (საკულტო) ქმედებაა. საქართველოს სამონადირეო ყოფაში, რომლის უკან მითოსურ-რელიგიური წარმოდგენები ძევს, საყოველთაოდ არის გავრცელებული წესი, რომელიც ავალებს მონადირეს სანადიროდ წასვლამდე რამდენიმე დღით ადრე დაიცვას მთელი წყება აკრძალვებისა: იმარხულოს, ერიდოს ქალთან ურთიერთობას, არ ჭამოს წესში მყოფი ქალის დამზადებული საჭმელი, „თუშ მონადირეს თვიურიანი დედაკაცი ახლოს არ გაეკარება – თოფი შეიკვრებაო... როდესაც ოჯახში დედაკაცს „მთვარე“ მოსდიოდა, მონადირე სანადიროდ ჯერ ვერ წავიდოდა“ [მაკალათია 1933:188]. მონადირემ სუფთად უნდა დაიცვას თავი, ერიდოს საღანძღავ სიტყვებს, ზოგჯერ დუმილში გაატაროს მოსამზადებელი დღეები, „არ ესვრის კატას, ყორანს და ძალღს...“ [მაკალათია 1934:175], ე. ი. უსურმაგს, რაც არ იჭმევა და, ამდენად, არც ინადირება, ანუ „ანტინადირია“. ნიშანდობლივია ამასთან დაკავშირებით, რომ მსგავსსავე აკრძალვებს ასრულებენ ხუცეები (ხევისბრები თუ დეკანოზები), ვიდრე შეუდგებოდნენ ჯვარ-ხატებში თავიანთ სამსახურს, სადაც ყველაზე მნიშვნელოვანი და საპასუხისმგებლო ქმედება საკლავის დაკვლაა. მონადირე, რომელიც წარმატებული ნადირობის მიზნით ამგვარი აკრძალვების დაცვით განიწმედს თავს, *mutatis mutandis* გამოდის სისხლიანი მსხვერპლის შემწირველი კულტის მსახურის როლში და თითქოს ასრულებს მსხვერპლშეწირვის რიტუალურ აქტს სამონადირო ტერიტორიაზე, რომელიც გარეულ

ცხოველთა მფარველებს, „ნადირთპატრონებს“ ეკუთვნით. და ეს ადგილები ისევე წმინდაა, როგორც ის ტერიტორია, სადაც ჯვარ-ხატების საწმიდარებია განლაგებული. რიტუალურად განწმენდილი მონადირე ნადირობის პროცესს, რომელიც ფაქტობრივად მკვლელობაა, უკეთეს შემთხვევაში კი – ქურდობა, გარდაქმნის მსხვერპლშეწირვის სწორ აქტად. ხშირად, მისი სიწმინდის ნიშნად მონადირეს ნადირობის წინ სიზმრად ევლინება საყმოს პატრონი (ჯვარი, ღვთისშვილი) იმავე სახით, როგორც ევლინება იგი ჯვრის მსახურთ, და ნადირობაზე კურთხევას აძლევს მას. ამასთან, ნანადირევი მონადირის მიერ აღიქმება, როგორც საჩუქარი „ნადირთპატრონისგან“, რომელიც ბევრ შემთხვევაში საყმოს პატრონთან არის გაიგივებული (წმ. გიორგი, მთავარანგელოზი მიქაელი). მონადირის „კულტმსახურება“ კიდევ იმაში გამოიხატება, რომ ნადირობის ადგილზე იგი „ნადირთპატრონს“ სწირავს სამადლობელო მსხვერპლად ნანადირევის შიგნეულს, ხოლო დაბრუნების შემდეგ სამლოცველოს მისი რქებით ამკობს. ნიშანდობლივია, რომ ანალოგია კულტის მსახურსა და მონადირეს შორის ერთნაირი ანაზღაურებითაც აღინიშნება: კოლექტიური ნადირობის დროს ნადირის უშუალო მკვლელს ისეთივე წილი (ტყავი, თავი თუ ბეჭი) ეკუთვნის, რაც მსხვერპლის შემწირველ ხუცესს (მათი ანლოგიის შესახებ იხ. კიკნაძე 1984).

ზოგიერთ საზოგადოებაში, სადაც მკაცრად არის დაცული ნადირობის წესები, ნანადირევი განსაკუთრებული სიწმინდის სტატუსშია აღზევებული. საკრალიზმში, გარკვეულწილად და სავსებით კანონზომიერად, ნანადირევეც ვრცელდება (ისევე, როგორც წმინდაა მსხვერპლის ნაწილი, რომლის გემება მხოლოდ სიწმინდის გარკვეულ სტატუსში მყოფი პირისთვის არის ნებადართული). უნივერსალური წესია, რომელიც კულტურებისდა კვალად განსხვავებულ ფორმებში ვლინდება, რომ მონადირე პატივს სცემდეს თავის მსხვერპლს – ნანადირევს, თუ სურს, რომ მისი ნადირობა კვლავინდებურად წარმატებული იყოს (თუმცა, უნდა შეინიშნოს, რომ ნანადირევისადმი პიეტეტში პრაგმატული მომენტი მაინც-დამაინც განმსაზღვრელი არ არის; პიეტეტი მონადირის დაუწერელ ზნეობრივ კოდექსშია „ჩაწერილი“). მონადირე პასუხისმგებელია ნანადირევეზე, მის ხორცზე და ძვლებზე; ნანადირევის ხორცის ჭამა ეკრძალებათ დედათწესში მყოფ ქალებს; იკრძალება ნანადირევის აუგად ხსენება, ნანადირევის ძვლები არ უნდა წაიბილწოს, არ უნდა შეერიოს შინაური საქონლის თუ ფრინველის არც ხორცს, არც მის ნარჩენებს, საგანგებო ქვაბში უნდა იხარშებოდეს; არ უნდა დაიყაროს ნალახ ადგილას [ნიჟარაძე 1964:36; ლევიძე 1998:26-7].

ნადირობის საკრალიზმში მხოლოდ მისთვის მზადების პერიოდში არ ჩანს. საკრალიზმში ტაბუირების თუ სხვა სახით მოიცავს ნადირობის პროცესს მისი საწყისი ეტაპიდან საბოლოო შედეგამდე, რაც ნანადირევისადმი დამოკიდებულებაში ვლინდება. აი, მონადირის ქმედებათა არასრული ჩამონათვალი:

- მონადირეს თან მიაქვს სამი ცალი სანთელი, საკმეველი და ნახშირი. თუ პირველი ორი საგანი სიწმინდესთან არის დაკავშირებული, მეორე მაგიის ატრიბუტი და მისი აღსრულების საშუალებაა.

- „არ შაიძლებს, რო მენადირემ კაი საგზალი წაილას. ნადირს ველარ მახკლავს“ [ბალიაური... 1989:110]; მიაქვს მხოლოდ ყველი და პური, რაც შეადგენს

საკვების მინიმუმს, სხვა რამის (ერბოსი, ქადის...) დამატება ფუფუნებაა. ეს არის ასკეტიზმის ერთგვარი გამოხატულება. გარკვეული აზრით, მონადირე „მეპურყველე“ არ უნდა იყოს (ანუ ის, ვისაც მარხვა აქვს „მისჯილი“, პურისა და ყველის წამით მარხვას ტყხს).

• სანადიროებში შესვლისას მონადირე უკვე სტუმრად მიიჩნევა თავს.¹⁸ ეხში ღამის გასათევად შესვლისას ასეთ სიტყვებს წარმოთქვამს: „ამ ადგილის პატრონო, თქვენ სტუმარი ორ. თქვენ ნურას მავნებთ, მამიმართეთ ხელი ნადირთან“ [ბალიაური... 1989:111]. სტუმრის სტატუსი საშუალოა შინაურსა და უცხოს შორის. მონადირე, თუმცა ის შეკრულია ორპინტესთან და დალთან, მაგრამ არც საბოლოოდ გაშინაურებულია. ეს შუალედური საფეხური არის მისი სწორედ ის მდგომარეობა, რომელიც საკრალიზმის ნიშნით აღიბეჭდება, რაც იწვევს კრძალვას და მორიდებას.

უფრო მეტის თქმაც შეიძლება. როყე კაიუა ლაპარკობს მონადირეზე, რომელიც ჩადის ინცესტს (მისი თქმით, ყველაზე დიდ დანაშაულს) – ეუღლება დას, ან საკუთარ ქალშვილს, ან დედას წარმატების მოსაპოვებლად [კაიუა 2003:175]. რატომ? რას აძლევს მის სტატუსს დამნაშავეობა? იმიტომ, რომ უპატიებელი დანაშაულის ჩამდენი თითქოს ადამიანი აღარ არის, მას ადამიანური კანონებით ვერ განიკითხავ, ის კანონგარეშეა, აღარ ეკუთვნის საზოგადოებას, ის გადის ადამიანობის საზღვრებიდან და ამით იხვეჭს ძალას (შდრ. ტომანოვსკაია 1980:84-85). ამ „გასვლის“ უკიდურესი გამოხატულება ეშმაკთან გაფიცვაა.

სანადიროდ მზადების კონსპირაციულობა, რაც კონკრეტულად შინიდან დილაუთენია უბრად და უჩინრად გასვლაში გამოიხატება, მიგვანიშნებს, რომ აქ, შესაძლოა, საქმე გვექონდეს ინიციაციის რიტუალის რემინისცენციასთან, თუმცა მას ინსტიტუციის სახით ვერ დავადასტურებთ ქართულ-კავკასიურ სინამდვილეში მაინც. რაიმე კვალი მონადირის ინიციაციისა, ანუ მონადირედ კურთხევისა არ ჩანს არც ყოფაში, არც ზეპირგადმოცემებში. უნდა დავკმაყოფილდეთ იმის კონსტანტაციით, რომ სამონადიროდ ყოველი გასვლის წინ ხდება ინიციაცია – ჩვეულებრივი მეთემის გადაქცევა მონადირედ. წესების შესრულება მონადირის სტატუსს ანიჭებს მას, რაც თან უნდა ახლდეს ნადირობის მთელ პერიოდში. მაგრამ ამ პერიოდის განსრულების შემდეგ, როცა მონადირე უკვე შინ არის, ის კვლავ უბრალო მეთემის კატეგორიას უბრუნდება. და ასე ჟამიდან ჟამზე ხდება მისი, როგორც მონადირის, სტატუსის განახლება, ნადირის კვლის უფლების პერიოდული მოპოვება.

ნადირობის საკრალიზმი გადადის თავად ცხოველზე, როგორც მოსანადირებელ არსებაზე: საკრალიზმს ინაწილებს ნანადირევიც. მონადირე უპატიოდ ვერ მოეპყრობა მოკლულს და ვერც მის ხორცს. სამონადირეო პრაქტიკაში მიუღებელია ძაღლების გამოკვება ნანადირევის თუნდაც ძვლებით, ხორცის ნარჩენებზე

18 ნივხებში, ამის საპირისპიროდ, რაც არ ცვლის საქმის ვითარებას, თავად ნადირი – დათვია სამონადირეო ადგილის სტუმარი. „საიდან გვეწვიე, რომელი ტომიდან“; ეკითხება დათვს მონადირე, რადგან მიჩნეულია, რომ დათვი, როგორც „მთის ადამიანი“ (პალნივხ), რომელიც მისი ტაბუირებული სახელია, სტუმრად ჩამოდის დაბლობის ადამიანებთან, ნივხებთან [კრეინოვიჩი 1969:18,91].

რომ არ ვილაპარაკოთ. ნანადირევი, როგორც ნადირთმწყემსის საჩუქარი, რაც ერთი მხრივ განაპირობებს მის საკრალურობას, არ ეკუთვნის მხოლოდ მის მომნადირებელს, არამედ ნებისმიერ მონადირეს, განსაკუთრებით, ხელმოცარულს, რომელიც კი მას სანადირო სივრცეში შეხვდება. ის ვალდებულია, გაუნაწილოს მას ნანადირევი. თუმცა შინ მისვლისას ეს წესი უქმდება: ნანადირევის ხორცი „სახლის კარებს არ უნდა გასცილებოდეს“. შინაც მიტანილი ხორცი, როგორც საკრალიზებული, შინაურთაგან ყველას არ ეჭმევა. ვერ იგემებენ მას „მესამრელო“ (დედათწესში მყოფი) ქალები [ბალიაური... 1989:105]. ეს აკრძალვა ააშკარავებს ნანადირევის, როგორც წმინდა მსხვერპლის სტატუსს, რაზეც ზემოთ გვექონდა საუბარი. მსხვერპლის სიწმინდეს უნდა შეესატყვისებოდეს მისი მჭამელის მდგომარება. აქ mutatis mutandis იგივე წესი მოქმედებს, რომელიც განსაზღვრავს მსხვერპლის სიწმინდის სტატუსს ძველი აღთქმის საკულტო ყოფაში. კიდევ ვის, გარდა შემწირველისა, შეუძლია იგემოს მსხვერპლი, რომელიც მისი წმინდა არჩივია? თუმცა გაუწმინდურებულ მღვდელს ეკრძალება მსხვერპლის შეწირვა და, შესაბამისად, მისი გემებაც. მის შინაურთაგან, რაკი შემწირველის სიწმინდე ვრცელდება მათზე, შეუძლიათ წმინდა არჩივის ჭამა. მაგრამ ვერ შეჭამს მას მის სახლში მცხოვრები ვერც მდგმური, ვერც უცხო, ვერც მოჯამაგირე და ვერც ქირისკაცი; და, რაც მთავარია, ვერც მისი ქალიშვილი, თუ ის უცხო კაცზეა გათხოვილი ანუ აღარ ეკუთვნის სამღვდლო ოჯახს (ლევ. 22:11,12).

შენიშვნა. არ არის გამორიცხული, რომ ნანადირევის ხორცი ჩვენს სამონადირო საზოგადოებაში, მის კლასიკურ ხანაში, იმგვარადვე ყოფილიყო კლასიფიცირებული სიწმინდის მიხედვით, როგორც ეს ალბათ დღემდეა ტრადიციულ წესად ე. წ. პრიმიტიულ ხალხებში. ზემოთნახსენებ იმავე ნივთებში, მაგალითად, ნანადირევის თუ შინ მოკლული დათვის ხორცი, კერძოდ, მისი თავი მხოლოდ მამაკაცებისთვის არის განკუთვნილი, დედაკაცებს მისი ჭამა ეკრძალებათ. უნდა არსებულიყო სხვა ნაწილებზეც აკრძალვა [კრეინოვიჩი 1969:106-107].

მონადირე და უცხო სამყარო

„ოდეს დახედეს ქვეყანასა, ვერა-სადა-რა
 სცნეს და ვერცა ნახეს ქალაქი და ვერცა სოფელი,
 ვერცა იგი ნადირი. ქვეყანა უცხოდ აუჩნდა,
 არა უწყოდეს, სადამცა წავიდეს“
ამირანდარეჯანიანი 1969:6.

სრულიად ბუნებრივია, რომ მითორელიგიურ ანდრეზებში მონადირე ამ თავისი სტატუსის წყალობით, ხშირად სალოცავთა აღმომჩენ-დამაარსებლის როლში გვევლინება, რასაც ნადირობასთან, როგორც საქმიანობასთან, უშუალო კავშირი არა აქვს, ყოველ შემთხვევაში, წარმატებასთან, პირუტყუ, შესაძლოა, ამ როლის შესრულებისთვის პირობა ნადირობაში ხელმოცარვა იყოს, რათა მონადირის

სტატუსიდან მკადრის სტატუსში გადავიდეს. სწორედ მას, თუმცა სამონადირეოდ რიტუალურად განწმენდილს, მაგრამ ხელმოცარულს, ევლინება ჯვარ-ხატთა ნიშები. ასე, მაგალითად, რომკული (ხევსურეთში) ანდრეზის თანახმად, მონადირე თურმანი სანადირო ადგილებში შეიქნა ჰიეროფანიის მოწმე, „იპოვა“ და მოუპოვა საზოგადოებას მტრედი, რომელმაც ახალი ჯვრის დაარსება მოასწავა რომკისა და ქმოსტის მოსახლეობისათვის. გუდამაყრული ანდრეზით კი, ჩოხის წმ. გიორგის დამაარსებელ მონადირეს რქებზე ცეცხლდანთებული ირემი და მტრედი მოეგლინა.

ამ და ამის ანალოგიურ ანდრეზებში მონადირე მკადრედ არის სახეცვლილი, რომელსაც, როგორც ნათელმზილველს და ქადაგს, ჯვრის გამოცხადების ნიშნად მხარზე ან ხელზე გადაფარებულ სამკადრეოზე მტრედი აჯდება.

ამ საკრალური სტატუსის გარეშე მონადირე ისეთივე მკვლელი იქნებოდა, როგორც მსხვერპლის უკანონოდ შემწირველი. დამკვლელი კურთხევას მოითხოვს, მკვლელი თავისუფალია კურთხევისგან, ის კანონგარეშე მოქმედებს.

საკრალურ სტატუსს მონადირე შეჰყავს იმ სფეროებში, სადაც უბრალო ადამიანი ვერ შეადგენს. ნადირობა არის გასვლა გამოუცნობ სამყაროში. მონადირის გზა არის განსაცდელი და ცდა, და ამ გზაზე თუ გზის ბოლოს, როგორც *ტელოსი*, რაღაც ახლის, უფრო მნიშვნელოვანის, ვიდრე ნანადირეგია, აღმოჩენა ძვეს. და, რაც საზოგადოებაში იცის ამ „დაბურული“ სფეროს შესახებ, მონადირისგან იცის. ამ ცოდნის გამხელა კი სიცოცხლის ფასად უხდება მას, როგორც, სხვათა შორის, ფშავ-ხევსურულ საყმოთა მკადრეებს.

ამრიგად, მონადირე ახალი რეალობის აღმომჩენელია. აღმომჩენის პრიორიტეტი მას ეკუთვნის. ამაში მას მხოლოდ მწყემსი შეიძლება შეეცილოს. მონადირე გარეულს დასდევს, ეძებს, პოულობს, უსაფრდებდა, ნადირობაში ხელი ეცარება, მაგრამ ხელცარიელი არ რჩება. მწყემსი შინაურს დასდევს, გზადაკარგულს ეძებს და ხშირად გარეთ პოულობს ან ვერ პოულობს, მაგრამ საძებარის ნაცვლად, მანაც როგორც მონადირემ, შესაძლებელია, სხვა რამ იპოვოს, რაღაც უცხოს წააწყდეს. პოვნა-აღმოჩენა არ შეიძლება შემთხვევითობად ჩაითვალოს მათ გზაზე, პოვნა მათი ბედის აუცილებელი ნაწილია.

ნადირობასთან დაკავშირებულია განსაცდელი, უცნობი სამყაროს ხილვა, ჩვეულებრიობის საზღვრების გადალახვა, ან იმ ზღურბლის მიღწევა, საიდანაც იწყება სხვა, აქამდე განუცდელი და უნახავი სამყარო. როგორც ნათქვამია „ასწლოვან მათიანეში“: „წარვიდეს უცნაურსა და ყოვლადვე ქართველთა ნათესავისაგან უვალსა გზასა“ [ქართლის ცხოვრება 1959:197]. ყოფიერებაში შემოდის სიახლე, რომელიც კარდინალურად ცვლის status quo-ს. ძველი ეპოსები ასახავენ ამ მომენტს, როდესაც სანადიროდ გასვლით, ერთი მხრივ, იკვრება კვანძი, მეორე მხრივ, ფართოვდება მოქმედების არეალი. ასეა „ვეფხისტყაოსანში“: მონადირეთა მიერ ზღურბლის გადალახვა, როგორც მათი პიროვნული გამოცდილება, თითქოს და, შესაძლოა, ასეც იყოს, თავად ნაწარმოების კომპოზიციაშია პროეცირებული. არაბეთში ისეთი რამ ხდება ნადირობის დროს, უფრო მის კულმინაციაში, რომ სრულიად გადაიფარება მეფედ კურთხევის საზეიმო განწყობილება. არაბეთის

სიმყუდროვე და, ამავე დროს, მისი ერთგვარი კარჩაკეტილობა და თვითკმაყოფილება იცვლება მჭმუნვარებითა და დაეჭვებით, შესაძლებელია ითქვას, ეკსისტენციალური შიშით, ამასთანავე, გარდატეხა ხდება ავთანდილის სწორხაზოვან გზაზე, რომელსაც იგი ახალგამეფებულ სატრფოზე ქორწინებამდე უნდა მიეყვანა. ავთანდილის ინიციატივით გამართული ნადირობა, გარდა იმისა, რომ იგი თავისი შედეგით გაუქარვებს პირველ მჭმუნვარებას მეფეს, რომელიც დარწმუნდება თავისი გაზრდილის ღირსებაში, გახდება პირობა „უცხო მოყმის“ გამოჩენისა, რომლის საიდუმლოს ამოხსნას ემსახურება მთელი პოემა. „ნახეს უცხო მოყმე ვინმე, ჯდა მტირალი წყლისა პირსა“ – ამ სიუცხოვის ხილვა ნადირობამ მოიტანა, როცა მონადირენი მიაღწენ „წყლისა პირსა“, სადაც უკვე თავდებოდა არაბთა სამეფო, ანუ შინას ნიშნით აღბეჭდილი ქვეყანა და იწყებოდა უცხო მხარე, უცხო თავგადასავლის ასპარეზი. მდინარე ხომ ორი სამყაროს საზღვარია, რომელიც შინას გარესაგან მიჯნავს, რომლის იქით სიუცხოვე და მოულოდნელობა, რაღაც საიდუმლო იმალება, რომლის ასახსნელად მოწოდებულია პოემა. მდინარე არა მხოლოდ სივრცული მიჯნაა, არამედ განსაცდელის სახით ადამიანების (პოემის გმირთა) ცხოვრებაში ახალ ჰორიზონტებს შლის. „ამირანდარეჯანიანის“ სიუჟეტიც ნადირობის წყალობით იხსნება: მეფე აბესალომი დაედევნება უცხო ნადირს ქურციკის სახით, რომელიც შვიდი დღის შემდეგ უცხო მხარეში („ქვეყანა უცხოდ აუჩნდა“) მიიყვანს მას, თავად კი კლდეში გაუჩინარდება. მის ნაცვლად მათ წინაშე ქვითკირის სახლი აღიმართება, რომლის კედლებზე უცხო ჭაბუკთა სახეებიც გამოხატული. რომანის მთელი შინაარსი ამ ჭაბუკთა თავგადასავალს შეადგენს.

ანალოგია თვალშისაცემია: თუ „ვეფხისტყაოსანში“ კვანძი იკვრება სიტყვებით „ნახეს და ნახვა მოუნდა უცხოთა სანახავისა“, „ამირანდარეჯანიანის“ ავტორი თხრობის ახალი ზღურბლისათვის ამ სიტყვებით გვამზადებს:

ამა კაცსა საკვირველი ნადირი უნახავს, აწ მისი უნახაობა ჩვენგან არ ეგების და, ვინათგან ესრეთ საკვირველი არის, მნებავს, რათა მრთელი შევიპყრათო [მოსე ხონელი 1969:5].

როსტევანის დარად მეფე აბესალომსაც მჭმუნვა იპყრობს – „შეჭირვება ჰქონდა ამა ამბისა უცნობლობისთვის“.

უცხო მოყმის, როგორც ქურციკის, შეპყრობას ლამობდნენ როსტევანის მონადირეებიც, რადგან ის მის ამბავთან ერთად პოემის მთავარი ნანადირევი უნდა ყოფილიყო.

თუშური წარმოშობის ერთ ზღვრული ლაკონიურობის ბალადაში, რომელსაც, როგორც განმარტება, ანდრეზიც ახლავს, გზააბნეულ მონადირეებს უცხო სამყარო გადაეშლებათ თვალწინ, ისინი მითოსურ რეალობაში მოხვდებიან, სადაც ერთმანეთის მოსისხლე ორი – კეთილი და ბოროტი – ვეშაპის შერკინების მონაწილენი ხდებიან. აი, ამ ბალადის ერთ-ერთი ვარიანტი:

დაგცილდა, მექობაურო, ამოსაკდომი მზისაო.
შაახვდი ვეშაპის ნავალსა, ნათრევე გეგონა ხისაო.
თქვენი ზრალია, თუშებო, – ტკბილს რად იძინებთ ძილსაო?

გარს გველი შამეხვია, თავი ბოლოსად წვდისაო.
 მეორე დილა გათენდა, სოროსაკ მიუდისაო,
 მილაუნა სოროს კარზედა, იქ სხვა გველ დაუხვდისაო.
 გველებ გაუტდა ჩხუბადა, ქუხილ გვეგონა ცისაო .
 ჩამაჰკრის მექობაურმა, ნაკოდალ ჩამადისაო,
 გველი გაიდვა კიდადა, ზედ თუშებ გამოდისაო.
 გველზე ძნელ გასავლელ იყო, ბძანება იქნა ხვთისაო.

[შანიძე 1931:395-6]

მართლაც, სხვა ვინ შეიძლებოდა მოხვედრილიყო ამ მითოსურ სამყაროში, თუ არა ტყეში ორიენტაციადაკარგული („დაგცილდა... ამოსაკდომი მზისაო“) მონადირე, რომელიც არა მხოლოდ შემსწრე და პასიური (უნებური) მხილველია აპოკალიფსური ჟამისა („იქნა დაქცევა ცისაო“), როცა კეთილი საბოლოოდ სძლევს ბოროტს, არამედ თავად ხდება ამ ჟამის აქტიური მონაწილე.

გზის აბნევა, დაკარგვა, საზღვარს გადაცდენა ყოველთვის რისკიანი მონადირის ხვედრია, მისი ბედისწერაა, რომელიც კარდინალურად ცვლის მის ცხოვრებას – ან სიკვდილამდე მიჰყავს იგი (როგორც ბეთქელის შემთხვევაში), ან ახალ მენტალობაში გადაჰყავს, ან ახალ საცხოვრებელ ადგილს აპოვინებს. გზააბნეული ხევსური მონადირე მანგია ისეთ ადგილას აღმოჩნდება, სადაც მას ჩვეულებრივ ვითარებაში არ შეესვლება.

ერთ მენადირეს, გუროელს კანანათ მანგიას, დაღამებივე ნადირობაჩია დ' უჩინ ღამე ყოფილიყვა დ' არ სცოდნიყვ, სად იყვ. მისულიყვა დ' ეხ ღკონებიყვ [ანდრეზები 2009:80].

მას სიზმარშიც ეუწყა და გამოფხიზლებულმაც დაინახა, რომ იგი ჯვრის დარბაზს შენიხვნია. „შენავ აქ რა გინდოდავ, რაად შამახვედივ აქავ; დასძახა მას თეთრცხენოსანმა. დარბაზი საკრალური ადგილია, კვრივია, სადაც მხოლოდ ჯვრის ხელკაცებს აქვთ შესვლის უფლება. ამ დარბაზის საკრალურობას კიდევ ის აძლიერებს, რომ იგი გაუქმებულია, უფრო სწორად, საფარველდადებულია თავისი ჟამის მოლოდინში. მონადირე უნებლიე მხილველი ხდება იმისა, რასაც ჯვრის ხელკაცებიც ვეღარ ხედავდნენ. ანდრეზი აღარაფერს გვეუბნება, თუ რა შეიცვალა მონადირის ცხოვრებაში ამ განსაცდელ-გამოცდილების შემდეგ. რჩება იგი იმად, რაც იყო – მონადირედ? თუ იცვლის ნირს, ქცევას, ცხოვრების წესს, მსგავსად მონადირე ვეგარესი, რომელმაც „სახე მონაზონებისა“ შეიმოსა [ძეგლევი 1964:219].

მონადირე ახალ სამოსახლოს აღმოაჩენს, რაც, შესაძლოა, რადიკალურად ცვლიდეს მის ცხოვრების წესს:

კახეთით წამასულ მენადირე. გუდან მაუკლავ ვაცი. ის წამასულავ, მაუტანავ შინ. მამას უთქომ მემრ, რო სად მახკალივ. ემად, ემ ადგილას მავკალივ. მთაზე შავკედივ, არავინ იბადებოდავ. ჭალაში ერთ სახლ იდგნესავ. მამას უთქომ: ვერძის ქისაითავ იქ იფქლი წაიტანევ. წამასულტანავ, იმით დაუთესავ, გაუქქეჯ მიწაი. მემრ მამკისად მისულ იქავ, მაუმკავ, გაუფშენეტავ, ერთ გულდა დასდგომივა დ'

უთქომ: ერთმა ვეძისა ქისამაგ//გუდან შექმნა და გუდანივ. იფქლ წაუტანავ შინ. მემრ მამას უთქომ, რომ მიაც იქ წამიყვანეო დ' იქ ვიცხოვროთავ. ამდგარანა დ' მანდ მისულან. გუდანელთ იმით ვეძახით მექათმეთ, რო კახეთიდან ამოსულან [ანდრეზები 2009:15-16].

ეთნოლოგმა, შესაძლოა, ამ გადმოცემაში შენიშნოს მონადირეობიდან მიწათმოქმედებაზე გადასვლის მომენტი. მონადირე, თუმცა მამის დავალებით, რომელიც, შესაძლოა, მიწათმოქმედების საწყისს ატარებდეს, ახლად აღმოჩენილ ადგილზე, რომელიც სანადიროებს ეკუთვნის, თესავს იფქლს (ხორბალს) და აკეთებს მეორე აღმოჩენას: ეს ადგილი უაღრესად ნაყოფიერია და ღირს, რომ მთელი ოჯახი აქ დასახლდეს. ისმის კითხვა: ნიშნავს თუ არა სანადირო ადგილებში ეს გადმოსახლება იფქლის მინიშნებით იმას, რომ ბარის ოჯახი ძველი საქმიანობის – მონადირეობის – მიტოვებით აარსებს ახალ, სამიწათმოქმედო ტრადიციას? ის ადგილები, სადაც ოჯახი სახლდება, ხომ უკვე სანადირო ასპარეზი აღარ არის, არამედ უკვე სამიწათმოქმედო სანახებია? ასეა: საუკეთესო სანადირო საუკეთესო სამოსახლო აღმოჩნდა, გარე შინად გარდაიქმნა. და თუ აღმოჩენი მონადირე მონადირეობას განაგრძობს, მან სამონადირეო ადგილები სხვაგან უნდა ეძიოს.

შენიშვნა. გუდანის სამაგანძუროს (არაბულ-ჭინჭარულ-გოგოჭურთ) დასახლების ანდრეზი, რომ მითოლოგემურია, ანუ, სხვანაირად, მას რეალური ხდომილება არ უდევს საფუძვლად, იქიდან ჩანს, რომ, სხვა ანდრეზის თანახმად, არაბულ-ჭინჭარულთა გვერდით სხვა, როგორც ჩანს, მათზე უწინარეს დასახლებული და მათდამი მტრულად განწყობილი ხალხი ცხოვრებულა: „გუდანში ერთ დროს ურჯულო კინკობაურები მდგარან. მაშინ მაგანძურები ცოტანი ყოფილან გუდანს და კინკობაურს უჩაგრია ისინი...“ [ანდრეზები 2009:18]. თუ ასეა, ზემოთ მოყვანილი ტექსტის „ჭალაში ერთ სახლ იდგნესავ“ ხომ არ გულისხმობს კინკობაურების სამოსახლოს? თუმცა ისიც არის ნათქვამი, რომ იმ არემარეში „არავინ იბადებოდავ“.

ანალოგიურია ახალციხური ანდრეზი ვალეს დაარსების შესახებ, თუმცა მისი შინაარსი ახალი საცხოვრებლის აღმოჩენით არ შემოიფარგლება. აქ სხვა მოტივიც არის ჩართული.

ერთ მონადირეს აბასთუმნის გზით აქეთ გამოუვლია. შუაგულ ტყეში ეკლესია უნახავს. უვლის ამ ეკლესიას გარშემო, უნდა რომ რამე შესწიროს, მაგრამ თან არაფერი აქვს. ბოლოს, ამოუღია ორი მარცვალი, ფეტვი იყო თუ ცერცვი, მოუბნევია და უთქვამს: შენთვის მომივალებიაო. ერთი წლის შემდეგ მონადირემ მოაკითხა ეკლესიას და ხედავს, პურის ყანა გაზრდილა. მოეწონა მონადირეს ეს ადგილები, ხალხმაც გაიგო და გაჩნდა სოფელი და დაარქვეს ვალე მონადირის ნათქვამზე, „შენთვის მომივალებიაო“: ეს ეკლესია კი ირქის ეკლესია იყო (ახალციხის თსუ ფილიალის არქივი).

მართალია, ეს მონადირე სრულიად უდაბურ ადგილას, როგორც სანადირობია, არ ხვდება, მაგრამ შუაგული ტყე (და, საზოგადოდ, ტყე) მაინც უდაბურებისა და უკაცრიელობის ანალოგად უნდა მივიჩნიოთ. ტყე და, კერძოდ, სანადირო

ტყე შინასთან ისევეა დაპირისპირებული, როგორც მთიანეთის საჯიხვეები. მაგრამ ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ეკლესიის არსებობა შუაგულ ტყეში მიგვანიშნებს, რომ ტყემ, რომელიც აქ მეორეულია, უხსოვარი დროიდან ეკლესიას საფარველი დაადო და გარეშეთათვის უხილავი გახდა. აქ მოხვედრილი მონადირის წინაშე მას საფარველი ეხდება (გავიხსენოთ მანგია მონადირის გამოცდილება ცროლის მთაზე, სადაც მან საფარველდადებული დარბაზის შიდა მხარე ყველგან იხილა). ერთდროს უკაცრიელი და უფრო მეტიც – ეკლესიის მუნდოვობით მასზე უპირატესი ადგილი, რომელიც დავიწყებას მიეცა, საიდუმლოს სტატუსს იძენს. მონადირე მისი აღმომჩენი ხდება. მისი, როგორც მონადირის, ხვედრი არა მხოლოდ სამოსახლოს (ვალეს) ხელახალი აღმოჩენაა, არამედ ირქის ეკლესიის სახით დავიწყებული კულტის აღორძინებაცაა. ამ ადგილის ადრინდელი ნაყოფიერება ფეტვისა თუ ცერცვის სასწაულმა დაადასტურა. (თუმცა აქ ფეტვისა თუ ცერცვის პურის ყანად სასწაულებრივი გარდაქმნა თემატიზებული არ არის).

შენიშვნა. სახელდახლოდ დათესილ მარცვლეულს, როგორც ახალი სამოსახლოს აღმოჩენის ნიშანს, სრულიად განსხვავებულ, კერძოდ, ჰიმალაურ კულტურაში და, შესაძლოა, სხვაგანაც, შევხვდებით. „გასროლილი ისრის ძეზნაში გარეთხაზე მონადირეები მდინარე ინდის დინებას აუყვნენ და დახის (ისრის) ხეობაში მოხვდნენ. ერთ-ერთმა მონადირემ ფესაცმლის ძირზე მიკრული ხორბლის მარცვალი აღმოაჩინა. გადაწყვიტა დაეთესა და მომავალ წელს კვლავ ამოსულიყო. მართლაც ერთი წლის შემდეგ ამოვიდნენ მონადირეები და, რომ დაინახეს, მარცვალს გაეხარა, გადაწყვიტეს აქ სამუდამოდ დარჩენილიყვნენ. ჯერ გამოქვაბულში ცხოვრობდნენ, მერე კი სოფელი დახ – „ისარი“ გააშენეს“ [პესელი 1989:88].

ამ ტიპის – მივიწყებული ეკლესიების თუ სალოცავების ზოგიერთ ანდრეზში წმინდა ადგილის გაუქმების მოტივია ჩაწნული, ანუ შენახულია მისი პრეისტორიაც, ანდრეზამდელი ვითარება. რამ გააუქმა და დავიწყებას მისცა სალოცავი? რატომ, რა მიზეზით იქნა იგი მიტოვებული მლოცველი მოსახლეობის მიერ? მეგრულ სინამდვილეში *ნაოხვამუ* – ნასალოცვარი ეწოდება ამ ადგილებს. წარსული სისხლიანია: ორი ძმა, რომელიც სალოცავის ორ საპირისპირო მხარეს ცხოვრობს, ერთმანეთს ამოხოცავს, რის შემდეგაც წმინდა ადგილი გავერანდება, ტყე გადაუვლის. ამ წინარეანდრეზის დრო იმდენად უხსოვარია (თუმცა მითოსში დრო ერთია), რომ ერთმანეთის მტრობის მიზეზიც დაკარგულია (ან, შესაძლოა, ეს ჩანაწერის ხარვეზი იყო). საგულისხმო აქ ის არის, რომ ნაოხვამუს აღმოჩენა ისევ და ისევ ორ ძმაზეა და ისინი მონადირეები არიან. დაჭრილი ტახის სისხლი, რომლის კვალსაც ისინი მიჰყვებიან ამ უღრანში, განძსაცავამდე მიიყვანს მათ. საგულისხმოა ისიც, რომ განძი ეკლესიასთან არის დაკავშირებული, როგორც ალბანურ ანდრეზში. როგორც ამ ფრაგმენტული, ასე ვთქვათ, პროტოკოლური მონათხრობიდან ჩანს, ეს ორი მონადირე ძმა ისევ იმ წესით დასახლებულან, როგორც ერთმანეთის მკვლეელი ორი ძმა სახლობდა, ანუ ერთმანეთის საპირისპიროდ. ამჯერად მდინარე გახდა მათი გამყოფი [ელიავა 1977:10]. იმავე რეგიონის სხვა ანდრეზის თანახმად, ასევე უღრან ტყეში, ნასახლარზე, სადაც ორ ძმას, ჭიას

და ჭიოკას ერთმანეთი დაუზოცავს, კვლავ ორი მონადირე ძმა პოულობს განძს [ელიავა 1977:28]. მონადირისვე აღმოჩენილია ტყეში გადამწვარი ნასალოცავარი გოჭვირ ნაოხვამუ, სადაც განძი უნახავთ და შემდგომ ეკლესია აუშენებიათ [ელიავა 1977:10]. სეფიათი მონადირის თემას არ ენება, თუმცა მძებნელნი (კვალზე მსვლელნი) მონადირეობის ზოგად ცნებაში შეიძლება გაერთიანდეს, ამიტომ აქვე მოვიყვანთ შუაგულ ტყეში მოქცეული მიტოვებულ-მივიწყებული ეკლესიის ირგვლივ სოფლის გაშენების, უფრო სწორად, აღორძინების ანდრეზს.

ქართული ეკლესია მდგარა აქ და სოფელი ჯერ არ ყოფილა გაშენებული. ხალხი რომ მომდგარა საყარაულოს გორას იქიდან, ტყეში ეკლესია დაუნახავთ და უთქვამთ, ეკლესიასთან სოფელი გავაშენოთო. ჩასულან გორიდან და იმდენად გაუვალი და დიდი ტყე იყო, რომ ვერ უშოვიათ (უპოვიათ) ეკლესია. მეორედაც ასულან საყარაულოზე და კიდევ დაუწყიათ ეკლესიის მიმართულებით ძებნა, მაგრამ კიდევ ვერ უშოვიათ. მერე უთქვამთ, მოდი, მდინარეს გავუყვით და მივალთ ეკლესიასთანო. მართლაც გაყოლიან მდინარის დინებას, მისულან ეკლესიასთან და სოფელი დაუარსებიათ“ (ჩაწერილია 1989 წელს ბარაღეთში ნიკო ნიკოლოზიშვილის მიერ).

მონადირისა და ტყეში მივიწყებული, შესაძლოა, საფარველდადებული სამლოცველოს (თუ ბერების სადგომის) აღმოჩენის მოტივი (მითოლოგემა) შეადგენს ზეგარდის ეკლესიის სხვა მხრივაც საგულისხმო ანდრეზის შინაარსს [ანდრეზები 2009:273-279], რომელსაც ორი პოზიცია აქვს: ერთი მხრივ, გუდამაყარი, მეორე მხრივ, მთიულეთი. მომყავს გუდამაყრული ვარიანტი.

მონადირეები ყოფილან ქარჩანი. დუმაცხოში წამოვიდნენ. ორმოცამდე სული ყოფილან. სიზმარში რაღაც ერგებოდათ, მტრედს უშენებია ბუდეო. მტრედი სახლობდა გორაზე. „ნაწილი იქნებაო, ხატის ნაწილი, – უთქვამს უფროსს, – ნიში ააგეთო“. აუგიათ ნიში. უფროსიც ნაწილიანი ყოფილა. „ეკლესია ააშენეთო, უკეთესი იქნებაო“. მოსულან და აუშენებიათ ეკლესია... [ანდრეზები 2009:278-279].

მონადირე, სიზმარი, მტრედი, ხატის ნაწილი, ეკლესიის შენება, – აი, ის საკვანძო, მითოლოგემური სიტყვები, რომლებითაც აგებულია ეს ანდრეზი. ჩვეულებრივ, მონადირე სამონადირეო სიზმრებს უნდა ხედავდეს, აქ კი ისეთი „რაღაც“ ესიზმრება, რასაც მის ჩვეულებზე საქმიანობასთან კავშირი არა აქვს. ეს რაღაც სრულიად სხვა, ნადირობისგან ძირეულად განსხვავებულ გამოცდილებასთან არის დაკავშირებული. ანდრეზის ამ ვარიანტის მიხედვით, მონადირის პოტენციურ მკადრეობას სიზმარი მოწმობს, სხვანაირად რომ გამოვთქვათ, მონადირე, როგორც ხატის მსახურთა შემთხვევაში ვიცით, სიზმარში იღებს მკადრეობის ხელდასხმას, ხატის მსახურად ხედავს თავს, როგორც ფარნავაზი – მეფედ ცხებულს. რეალობაში „ხატის ნაწილის“ აღმომჩენი ეკლესიის მშენებელი ხდება. „მონადირეები ყოფილან ქარჩანი“ – თუ რჩება ამის შემდეგ ეს მშენებელი მონადირედ, თუ საბოლოოდ მკადრის სტატუსში გადადის? შესაძლოა, ჩვენ დავასკვნათ, რომ მონადირეობა, როგორც გარე საქმიანობა, მხოლოდ ინსტრუმენტი, საშუალებაა „ხატის ნაწილის“ აღმოსაჩენად, რასაც ელოდა ან არ ელოდა სოფელი

დუმაცხო. ქარჩანი მთიულეთის სოფელ ლაკათხევში ცხოვრობენ და სწორედ მონადირე, როგორც შორს-და-გარემავალი კაცი, უნდა ყოფილიყო ის პირი, ვისაც დუმაცხოელთათვის სალოცავის აღმოჩენა ხვდა წილად. თუმცა ერთი ჩანაწერის თანახმად, ქარჩაიძე „ხთის მონაწილე კაცი ყოფილა“ [ანდრეზები 2009:276], რაც მისი, როგორც ეკლესიის მშენებლის, პროვიდენციულობას მოწმობს.

ამ ანდრეზის სხვა, უფრო ვრცელ ვარიანტში „ხატის ნაწილს“, როგორც დგრიტას, რომელზეც ეკლესია აშენდა, ბერების ნასახლარი ცვლის.

მანდ ყოფილან, იქით, მთიულეთს, ხალხი ყოფილან იქ, დიდი ოჯახი ყოფილა და დამდინარან ნადირობად. ჰო, ახლა, როგორც მე წავიდე და გადავიდე ამ სერს იქით და... ჰო. ნადირის გამო უვლია, უვლია და გადმოსულან იქიდან და, მანდა ყოფილა, რა ვიცი, ბერები ყოფილა, ნასახლარები ყოფილა იქ. და დარჩენილა და დაღამებია იქ. მერენის, დაწოლილა, აბა, ეხლა, სა წავიდოდა. იქა მტრედი ყოფილა, აი, იქა, იმას უკეთებია საბუდარი იქ, იმ ბერების ნასახლარში. რა ვი, ი ბერები როდინდელი იქნებოდენ. ჰოდა, კაი სიზმარი უნახავ იქ... [ანდრეზები 2009:273].

ანდრეზის სხვა, როგორც გუდამაყრულ, ისე მთიულურ ვარიანტებში, ზეგარდის ეკლესიის მშენებელი ქარჩაიძე არა მონადირედ, არამედ, უბრალოდ, ხის მჭრელად ან ხელოსნად გვევლინება.

...მანდ არ ყოფილა ეგ ხატი ადრე. მემრე ერთ კაცსა ხე უჭრია. ხე უჭრია მთიულ კაცსა, ქარჩაიდან არიან, მლეთიდან. ქარჩაიძე ყოფილა. ხე უთლია და თურმე თლის ხესა, აბა, სახლისთვინა და მიდის ტრედი და ნაფოტები მიაქვს. აიღებს ნაფოტსა და წამაიღებს. ერთხელ ხედავს, ორჯერ, უყურებს, სად მიაქვო ე ტრედს ე ნაფოტებიო. ჰოდა, მოჰყვა, მოჰყვა ამ ტრედსა. მოდის და მოაქვს ე ნაფოტები. იარა, იარა და მაიტანა აქ და მოსულა ე კაციც, და უქუჩნებია ტრედს და თურმე აწყობს ერთმანეთზე ამ ნაფოტებს, საცა ეკლესია არის ეხლა. მოყვა ეს კაცი, ეს ქარჩაიძე, და ნახა. ჰოდა, დააინტერესა ამათ, ქარჩაიძეებსა, რო ე ხატისაგან არის და ალბათ რაღაცა არის და ხატის ნიშანია ესა. წამოიდენ ეს ქარჩაიძეები და ეკლესია ააშენეს. ეკლესია ამ ქარჩაიძეებმა იმ ტრედის მონატანს ნაფოტებზე და დაიწყო იქ ხატობა მერე... [ანდრეზები 2009:278].

ერთი შეხედვით, ბუნებრივია და, ყოფითი თვალსაზრისით, სავსებით კანონზომიერი, რომ სწორედ ხელოსანს და არა მონადირეს უზღებდა ეკლესიის აშენება. ის მონადირე ტყეში ნადირის დევნამ ან გზის აბნევამ მოახვედრა, ეს ხელოსანი კი, რომელიც შინა საქმეს ეწეოდა – სახლის ასაშენებლად ხეს ჭრიდა საკუთარ ტყეში, არცთუ შორეულში და უღრანში – მტრედმა თავისი საქციელით გაიტყუა და ცხრა მთას იქით უცხო ტყეში მოახვედრა. მას არც სიზმარი დასიზმრებია – მტრედის მიერ ეკლესიის არქექტიპის შენების მთელი პროცესი, სამშენებლო მასალის მოპოვებიდან დაწყებული, მის თვალწინ მიმდინარეობს. თუ თვალში საცემია კონტრასტი მონადირეობასა და მშენებლობას – უფრო მეტი, ვიდრე მიწათმოქმედებას – შორის, რასაც იძულებით თუ განგებით (ან განგების იძულებით) ასრულებს მონადირე, ვინაიდან სხვადასხვა რიგის საქმიანობებია მონადირეობა და

მშენებლობა, ამ ჯგუფის ვარიანტებში, მიუხედავად საქმიანობის ერთგვარობისა ტექნიკური თვალსაზრისით, არსებითად სხვაა საცხოვრებელი სახლის შენება და სხვაა ღვთის სახლის შენება. აქ სეკულარული ხელოსანი ქარჩაიძე საკრალურ ხელოსნად გარდაიქმნება.

თუ მითოსგარეშე პოზიციიდან დაისმის სრულიად ლეგიტიმური კითხვა – ვინ იყო სინამდვილეში ქარჩაიძე, მონადირე თუ ხელოსანი, თუ უბრალო გლეხი, ვისთვისაც ხისმჭრელობა ისეთივე ყოფით-სასიცოცხლო საქმიანობაა, როგორც მიწის ხვნა-თესვა, ან, თუნდაც სპორადულად, ნადირობა, ან როგორ მოხდა ზეგარდის ტყეში საეკლესიო ადგილის აღმოჩენა – მითოსის ბუნებიდან გამომდინარე ეს კითხვა უსაგნოა. როგორც მოხდა, ისე მოხდა. განგებამ მიიყვანა კაცი ასეთ აღმოჩენამდე. კაცი ერთს აკეთებს (ხნავს, თესავს, ნადირობს, ხეს ჭრის, სახლს აშენებს), განგება კი მას სხვა რამის კეთებინებას უპირებს. ქარჩაიძე, შესაძლოა, მწყემსიც ყოფილიყო.

შენიშვნა. 2012 წლის ზაფხულში საშუალება მოგვეცა მოგვენახულებინა ქარჩაიძის აღმოჩენილი ადგილი და მის მიერ აშენებული ეკლესია, რომელიც აწ დაცლის პირას მისულ სოფელ დუმაცხოს ზემოთ სამიოდე კილომეტრზე მდებარეობს. ჯერ კიდევ სოფელში ჩარჩენილმა მისმა ერთ-ერთმა მკვიდრმა ორთაგან, უშანგი აფციაურმა, წინააღმდეგ ყველა აფციაურისა, რომელთაგან ამ სამი ათეული წლის წინათ ჩავიწერე მანამდე სამეცნიერო ლიტერატურაში უცნობი ეს ანდრეზი, ზეგარდის აღმოჩენი ქარჩაიძე მწყემსად მოიხსენია, „ჩვენს საქონელს ედგაო, ხელფასს ვაძლევდითო...“ მართალია, ანდრეზის წამყვანი პერსონაჟი მონადირეა და, ნამდვილად აღმოჩენის პრიორიტეტი მას ეკუთვნის, ჩვენი უშანგი, რომელიც სოფლის ჯერ კიდევ გადარჩენილ ნახირს უდგას, საკუთარი გამოცდილებიდან ლაპარაკობს. ქარჩაიძის მწყემსობას ახალი მოტივი შემოაქვს ამ ანდრეზში: დაქირავებული მწყემსი, რომელიც ნივთიერ გასამრჯელოს იღებს თავისი სამსახურის სანაცვლოდ, ამ აღმოჩენით და მერე ეკლესიის აშენებით, რაც მწყემსისთვის მოულოდნელია (ის მხოლოდ დროებით ბინებს აშენებს საცხოვრებზე). ამიერიდან სულიერი გასამრჯელოს მეოხებით სოფლის სალოცავის ღვიძლი ხდება და ეგზოგამიურ ურთიერთობაში შედის სოფლის, როგორც თემის, მკვიდრ აფციაურებთან. „ქარჩაიძე ჩვენ ქალს ვერ მოიყვანს, ჩვენ ქარჩაიძის ქალს ვერ მოვიყვანთო“ – ასკვნის მწყემსი უშანგი.

80-იანი წლების დასაწყისში, როცა ზეგარდის ანდრეზის ხუთიოდე ვერსია დუმაცხოს აფციაურებისგან მქონდა მოპოვებული, ლაკათხევისკენ გავემუშრე ქარჩაიძეების მოსანახულებლად, რომ ადგილზე ჩამეწერა მათი მონათხრობი თავიანთ წინაპარზე, რომელმაც ასეთი ამაგი დასდო დუმაცხოვლებს, და არა ნაკლები – თავის შთამომავლებს. „იქ აღარავინ ცხოვრობს, ვერავის ნახავო“ – მითხრეს, – ქვეშეთში ცხოვრობს ფილიპე ქარჩაიძე, იმას მიაკითხეო. ქვეშეთში მისმა მეუღლემ, ნატო ჯალმაიძემ, განვრცობილად, დაუფარავი სიამაყით მიაბო თავისი ქმრეულის ანდრეზი. კაცმა (თავის ქმარს გულისხმობდა) უკეთ იცისო. კაცი კი ამ დროს ყიზლარში სამწყესურში იყო. მეორედ ვესტუმრე ქვეშეთს ფილიპეს სახლს ნაამბობისა და ჩემს კითხვებზე პასუხების მოსმენის იმედით, მაგრამ ფილიპე ამჯერადაც სამწყესურში იყო. მესამედ ის იყო, რომ სამგლოვი-

არო განცხადებათა შორის, იმჟამინდელი გაზეთი „თბილისი“ რომ აქვეყნებდა, ერთ-ერთი მის გარდაცვალებას იუწყებოდა.

მონადირის, როგორც აგრესორის, ბუნებიდან გამომდინარე, იმ აზრისკენ ვიხრები, რომ სიწმინდეთა აღმოჩენის შანსი და უფლება ექსკლუზიურად მწყემსს მივანიჭო. მონადირე ჩვენს თვალში მხოლოდ მაშინ იქნებოდა სიწმინდეთა ლეგიტიმური აღმომჩენი, თუ ის ამ იდუმალი გამოცდილების შემდეგ თავის სამონადირეო საქურველს სამსხვერპლოზე დადებდა, როგორც ეგნატე ლოიოლა მოიქცა, როცა მან რაინდობისგან განსხვავებული მოწოდება იგრძნო. ანდრეზი ამ მონადირის შემდგომ ბედზე არაფერს ლაპარაკობს, მაგრამ იქნებ მისი ეს ხელმოცარვა, რამაც იგი მისდა უნებურად მკადრედ გახადა, ამის მიმანიშნებელი იყოს. უკანასკნელმა ხელმოცარულმა ნადირობამ იგი სხვა კაცად აქცია, რომელიც არასოდეს დაუბრუნდება დიდების მომტან საქმიანობას. რაც მწყემსს შეეხება, მას არ ესაჭიროება გარდაქმნა – არც რიტუალური (მწყემსობამ აკრძალვები არ იცის), არც გამოცდილებითი, რაც მას სხვა კაცად გარდაქმნიდა. იგი არის, რაც არის. თუ მონადირე თავისი საქმის აღსრულების პროცესში ინიღბება, ემალება სამიზნეობიექტს, მწყემსი ღია სამყაროსადმი, მისი ჟამი აბელისებურ სიწმინდობასა და უბრალოებაში გადის. პოეტმა ამგვარი იმაგინაციური ხედვით განჭვრიტა მწყემსის ბუნება მის მეტაფიზიკურ ყოფაში:

...შეგვიანებულ გზით გაივლის ხევსური მწყემსი
და მისი სული, ვარსკვლავების სულზე უვრცესი,
ოცნებობს მთვარის სითეთრეში, ვით ქანდაკება,
მას თან მიყვება უბრალოთა მშვიდი განგება...

შენიშვნა. როცა მწყემსი ბარად, თავის სოფელში ჩამოდიოდა, მზის გულს მიფიცხებული სულ ერთავად სახლის კედელთან იწვა. არავის ენახა იგი სამწყემსურში, თავის სტიქიაში, არც სოფელში მოარული ენახა ვისმე. სულ იწვა და თბებოდა. ამისათვის თუ შეარქვეს მას ბეზვი, რაც მუნებურ კილო-კავზე „გახვერეტილ ჭურჭელს“ ნიშნავს, გამოუსადეგარს, მაგრამ რალაცის გამო შენახულს, მიგდებულს სხვა უსარგებლო, ხმარებიდან გამოსულ ნივთებს შორის.

ამ ადამიანმა ორ ტოპონიმს მისცა სახელი სოფელში: ერთს თავისი უმოქმედობით – იმ კუთხეს, სადაც თბებოდა („ბეზვის კარი“), და მეორეს მოქმედებით – წყაროს, რომელიც აღმოაჩინა („ბეზვის წყალი“).

მონადირე-მეომარი

არსებობს უნიკალური ტექსტი, რომელიც ნადირობას ორთაბრძოლად წარმოგვიდგენს. აქ ვხედავთ გარეულ მხეცთან ნადირობის აპოგეურ გამოხატულებას, როცა ნადირობა ორთაბრძოლაში გადაიზრდება. ამ მითოლოგიამ უკანასკნელი ხორცმეხსნა „ვეფხვისა და მოყმის ლექსში“ ჰპოვა. აქ თანასწორები ებრძვიან ერთმანეთს. ბრძოლა მხოლოდ გარეულთან, ანუ შენს სხვასთან შეიძლება. შინაურთან, შენიანთან, ის გამორიცხულია. თუ შინაურს ებრძვის ადამიანი მისი

გახედვის მიზნით, ბრძოლის აღსასრული აქ მოთვინიერებაა, მისი იმ სტატუსის გამოვლენა-დამკვიდრება, რომელსაც ის თავისი ბუნებით ატარებს. თუ გარეულს ებრძვის ადამიანი, ბრძოლა ან ერთ-ერთის, ან ორივეს სიკვდილით, ან ადამიანის გამარჯვებით მთავრდება. აქ კომპრომისი არ არსებობს. მხეცი გაუხედნელია. ადამიანისთვის უცხო უცხოდვე რჩება. ტრაგიკული აღსასრული მოწმობს ამ შეუთავსებლობას და უცხოობას. განსაკუთრებული სიმძაფრით ამ მომენტმა ტარიელის უდაბნოს გამოცდილებაში იჩინა თავი.

ტარიელი სანადირო სივრცეში მხეცებს შორის ცხოვრობს, თავადაც „მხეცქმნილია“, თავად არის არა მხოლოდ მონადირე, არამედ ნადირიც ერთსა და იმავედროს; ის თითქოს განსხვავებას ვერ პოულობს მხეცებსა და თავის თავს შორის. ვეფხვში ის ნესტანს ხედავს, თითქოს იმ ეპოქის ბინადარ არსებას, როცა ტოტემური წარმოდგენით ადამიანები და მხეცები ერთნი იყვნენ. ტარიელის შესამოსელი – ვეფხვის ტყავი, ისევე როგორც ლომისა, გილგამეშს რომ მოსავს, მართალია, გლოვის ნიშანია [სურგულაძე 2003:46], მაგრამ არა მხოლოდ, არა უპირატესად; ის უფრო გარეთ გაჭრის, კულტურისა და ცივილიზაციის, ზოგადად, კაცებრივი შინას ტოტალური უარყოფის ნიშანია. ეს არის აბსოლუტურ გარეში ყოფნა, როცა შინას, ტარიელის შემთხვევაში უნესტანობის, გილგამეშის შემთხვევაში ენქიდუს გარეშე, აზრი ეკარგება.

ტარიელი ებრძვის ვეფხვს ვეფხვის ტყავში გახვეული, ებრძვის ვეფხვისავე ძალით. მას აქვს მისი კოცნის დაუოკებელი სურვილი, რადგან ვეფხვი სატრფოს აგონებს, ვეფხვი მისი სატრფოს ხატია. თუმცა არსებობს სხვა, სიღრმისეული მოტივიც: ტარიელს სურს ამ კოცნით გახედნოს, მოიშინაუროს ველური. მაგრამ ის ვერ შეძლებს ამას და კლავს. ვგრძნობთ ტარიელის უსასრულო სევდას იმის გამო, რომ ვეფხვი, უცხო არსება, ადამიანისთვის არასოდეს გახდება მისიანი. ტარიელს არ ძალუძს აღადგინოს ადამიანსა და მხეცს შორის დასაბამიერი, ცოდვამდელი ურთიერთობა, უფრო სწორად, გააუქმოს ის შედეგები, რაც ცოდვამ მოიტანა – აბსოლუტური გაუცხოება და მტრობა. რასაც ტარიელი ვერ ახერხებს, ის მიღწეულია განდევილ ბერთა ცხოვრებაში. იქ დაძლეულია მტრობა, შიში, უნდობლობა ადამიანსა და გარეულ ცხოველთა შორის. გარეჯელმა ბერებმა გააფართოეს შინა, თუმცა ისინი გარეთ, უდაბნოში ცხოვრობენ, გასწიეს მისი საზღვრები, მონადირეთა სანადირო ადგილები „სახლის ეზოდ“ აქციეს. ადამიანმა მგელი მწყემსად დაუყენა სახედრებს, დათვი თავის სმენას შეაჩვია, ირმები მორჩილად მოდიან მათთან და შინაური საქონელივით იწველებიან. მრავლისმთქმელია მონადირეთა სიტყვები, როცა ისინი წააწყდებიან ამ უცხო სანახავს, ნამდვილად ესქატოლოგიურ სურათს: „ვითარ არს ესე, წმიდაო მამაო, რომელ ირემნი ესე, ნადირნი ველისანი, ესრეთ დამშვდებულ არიან, რომელ უმშვდეს არიან ცხოვართა ეზოთა შინა სახლისათა აღზრდილთა“ [ძეგლები 1964:233].

ნადირობა იმ წრეში, სადაც ის თავის გამოკვების საშუალება არ არის, ყოფითი მიზნებისგან განწყენებულია და სხვა, უფრო მაღალი რანგის მიზანს ისახავს. იგი სამეფო პედაგოგიკის ერთ-ერთი დისციპლინაა. ამიტომაც ის მაღალი წრე-

ების პრივილეგიაა. მხოლოდ მეფეებსა და დიდებულებს აქვთ ნადირობის უფლება. არა მხოლოდ უფლება, არამედ მოვალეობაც. აქ ორი მოტივია: ჯერ ერთი, ისინი ფლობენ ტერიტორიას, სადაც მათ საპატრონებელ – ქვეშევრდომთა გარდა, გარეული ცხოველები მოსახლეობენ და, ბუნებრივია, რომ მათი მონადირების უფლება, როგორც ხალხზე მბრძანებლობის უფლება, ექსკლუზიურად მათ ხელშია. მეფის საბრძანებელ-საპატრონებელი ტერიტორია ყველაფერთან ერთად, ყველა უსულოსთან და სულდგმულთან ერთად მისი საკუთრებაა. ქვეყნის მეფეს, რომელიც არის სახე სამყაროს შემოქმედისა, თავისუფლად შეუძლია თავის თავზე მიიღოს ფსალმუნის სიტყვები: „უფლისაა ქვეყანა და სავსება მისი, სოფელი და მისი მკვიდრნი“ (23:1); ან, უფრო კონკრეტულად რელიეფურად, რაც სავსებით პასუხობს ჩვენს თემას:

რადგან ჩემია ტყის ყველა მხეცი და პირუტყვი მთებში ათასობით; ვცნობ მთების ყველა ფრინველს და ველის სიმწიფე ჩემს წინაშეა (ფსალმ. 49:10-11).

როგორც ქვეყნის პატრონი ფლობს ქვეყანას, ასევე ფლობს ის ამ ქვეყანაში სანადირო ადგილებს, სადაც ნადირობა, მისი ნებართვის გარეშე, ყველას ეკრძალება.

არქანჯელო ლამბერტის ცნობით, სამეგრელოში „სანადირო ტყეები ისეა განაწილებული, რომ თითოეულ თავადს თავისი სანადირო ტყე აქვს, რომელშიაც სხვას მის ნებადაურთველად არ შეუძლიან ნადირობა. თვით მთავარსაც, თუმცა იგი ყველას ბატონია, არ შეუძლიან სხვის საკუთრებაში ინადიროს.“ [ლამბერტი 2011:76]. მისია ტყე და მისია ყოველი ტყიური. ასევე ნადირობათა დასავლურ აღწერილობებში არსად ფიგურირებს ნადირთპატრონი – სანადიროთა და თავად ნადირთა პატრონი და მესაკუთრე თავად მეფე ან ფეოდალია, რომელთა ნებართვის გარეშე მათ სანახებში ნადირობა აკრძალულია; ეს მისი ტერიტორიაა, რომელიც მისი კუთვნილი ნადირით არის დასახლებული; ეს ნაკრძალია ამ სიტყვის პირდაპირი და გადატანითი მნიშვნელობით. გვიანფეოდალური ხანის (XIV ს.) ნაწარმოებებში მოთხრობილია, თუ როგორ ისჯება მონადირე ფეოდალი, რომელიც სხვის ტერიტორიაზე, თუნდაც შემთხვევით მოხვედრილი, მოკლავს ტახს [ვიოლე-დე-ლიუკი 1999:242-246]. მეორე მოტივი არსებითია: მონადირეობა მეფობის აუცილებელი ატრიბუტია, ისეთივე, როგორიც არის გვირგვინი, კვერთხი და ტახტი, მისი ძლიერებისა და ლეგიტიმურობის სიმბოლოები. სამეფო ნადირობის დროს ხდება სამონადირეო (და ასევე საბრძოლო) ძალების მობილიზება. მეფობა, მეფის ძალაუფლება, აქ ისევე, როგორც ბრძოლის ველზე, ჰპოვებს თავის სრულყოფილ რეალიზაციას, რაც მონადირეობას პოლიტიკურ ასპექტს სძენს და ნადირობის ეკონომიკურ მხარეს მეორეხარისხოვნად ხდის. ამ დროს თავად პროცესი ნადირობისა, როცა ხდება ძალების მაქსიმალური მობილიზება ძალაუფლების დემონსტრაციის მიზნით, ნადირობის უშუალო შედეგზე უფრო მნიშვნელოვანია [ალსენი 2006:8-15]. სამეფო ნადირობა ორგანიზებული პერიოდული გასვლებით „სანადირო ველზე“; სადაც თავს იყრის ათასობით და ზოგჯერ ათიათასობით მო-

ნაწილედ არმია [ალსენი 2006:29], – მთელი ეს სანახაობა („თეატრი“), თავისი სისხლიანი შედეგით, არ ჩამოუვარდება საომარ მოქმედებას.

გარეულ მსვენებთან ნადირობა მტერთან ბრძოლის მეტაფორაა (ან პირუკუ: ბრძოლა – ნადირობისა). ძველ ტექსტებში შევხვდებით ნადირობისა და ბრძოლის დაწყვილების ფაქტებს. მაგ., „ეპისკოპოსთა სლვა ლაშქართა და ნადირობათა და ბრძოლათა შინა, „გეახლნენ ხოლმე ნადირობაში და ბრძოლაში.“ ომიანობის დროს მეფე იბრძვის თავისი ქვეყნისთვის, მშვიდობიანობის დროს ის ნადირობს და ეს საქმიანობა არავითარ შემთხვევაში არ უნდა მივიჩნიოთ ოდენ გართობად, დროის ტარებად. ნადირობა სამხედრო საქმესთან არის გაიგივებული, ის ომის სახეს და სურათს წარმოადგენს თავისი რისკებითურთ. მოვუსმინოთ ქსენოფონტს (ძვ. წ. 430-354):

თუ სპარსელები ნადირობას სახელმწიფო საქმედ თვლიან, რომლის სათავეში, როგორც ბრძოლის ველზე, მეფე დგას, – მეფე კი თავადაც ნადირობს და სხვებსაც ანადირებს, – ეს იმიტომ ხდება, რომ ნადირობა მათთვის ისეთი საქმიანობაა, რომელიც ყველაზე უფრო ჩამოჰგავს ომს... ძნელი გასარკვევია, რა არის სამხედრო საქმეში ისეთი, რაც არ არის ნადირობაში (ქსენოფონტი, კიროპედია, I,2,10).

ქსენოფონტისთვისაც სპარსული გამოცდილება მრავლისმეტყველი უნდა ყოფილიყო. ამ ცნობას მჭევრმეტყველურად უჭერს მხარს სასანური ხანის რელიეფი კლდეზე, სადაც ტახებზე შაპურის ნადირობაა გამოსახული. სცენის მარცხენა მხარეს მეფეს მშვილდი აქვს მოზიდული, რომლითაც მის წინააღმდეგ გამოქანებულ გამძვინვარებულ ტახს უმიზნებს ისარს, მარჯვენა მხარეს კი იგივე მეფე გამარჯვების ნიშნად მეფური შარავანდით არის მოსილი – ეს არის *ხვარენა* (იგივე *ფარნა*), რომელიც მან ამ სანადირო ომში დაიმსახურა. ნიშანდობლივია, რომ ნადირობაში გამარჯვებული მეფის თავზე *ხვარენას* შარავანდს (მზიურ დისკოს) ვხედავთ [სოუდავარი 2003:19, 149, ფიგ. 13]. აშკარად ველურ და აგრესიულ ტახებზე ნადირობა ქვეყნის მტრების – არქეტოპულად კი ბოროტების – წინააღმდეგ ბრძოლას განასახიერებს. ნამდვილი ომია გაჩაღებული გუნდური შეტევებითა და ორთაბრძოლებით აშურბანიპალის სასახლის კედლების რელიეფებზე ნინევიამი (ძვ. წ. VII ს). ლომები აქ არა უბრალოდ მოსანადირებელი მხეცები, არამედ თავდამსხმელები არიან, რომელთა მოგერიება თავად მეფეს უხდება ორთაბრძოლაში.

ქსენოფონტი ალბათ პირველი არ იყო, რომელმაც ნადირობა, როგორც მეფეთა საქმიანობა, ომს დაუკავშირა. ჯერ კიდევ ჰომეროსთან („ილიადაში“) ბრძოლა მონადირეობის მეტაფორებითა და ტერმინებით არის აღწერილი,¹⁹ ხოლო, ესქი-

19 იხ. „ილიადაში“ (ლევან ბერძენიშვილი თარგმანი): „როგორც მონადირე დაგეშავს კბილმოელვარე ძაღლებს მხეცზე – გარეულ ტახზე ან ლომზე, ასე მიუქსია დიდგულოვანი ტროელები აქაველებს პრიამოსის ძე ჰექტორმა...“ (XI, 292-3); „როგორც ქორბულა ირემს ან ჯიხვს მისდევნ ძაღლები და სოფლის კაცები, ის კი თავს აფარებს მაღალ კლდეებსა და უსიერ ტყეს...“ (XV, 271-2). აგრ. XI, 414; და სხვა.

ლეს „აგამემნონში“ ტროას წინააღმდეგ მთელი ლაშქრობა ერთიან ნადირობად და თავად ქვეყანა ნანადირევად არის წარმოდგენილი [კლასენი 1960:3,4,13].

ძველ ეგვიპტეში ნადირობა მითოსურ-რელიგიური წარმოდგენით, ღვთიური შემოქმედების განმეორება-გაგრძელებაა: ნადირობის მეოხებით ვიწროვდება ქაოსის არეალი, რომლის წარმომადგენლები გარეული მხეცები არიან. მაგალითად, ჰიპოპოტამზე ნადირობა ნილოსის დელტაში მაგიურ-რელიგიური მნიშვნელობისა იყო: ჰიპოპოტამი, როგორც ნადირი, ბოროტი ღვთაების – სეთის ინკარნაციად იყო მიჩნეული, ხოლო მასზე მონადირე განასახიერებდა კეთილ ღვთაებას, ოსირისის კანონიერ მემკვიდრეს ხორს, რომელიც ამ მხეცის სახით ებრძოდა სამყაროს ნეგატიურ ძალებს. ჩანს, ნადირობა კოსმოსისათვის ბრძოლასთან იყო გათანაბრებული [შევალიე 1996: 213]. აზრი იხრება იქით, რომ სასანური ხანის ირანულ ხელოვნებაში მტაცებელ მხეცებზე ნადირობის სცენები ინტერპრეტირებული იქნას, როგორც დუალისტური მსოფლმხედველობის გამოხატულება, კერძოდ, როგორც ნათელი ღმერთის (ორმუზდის) ბრძოლა ბნელთან (არიმანთან), სადაც მონადირე მეფე ორმუზდის როლში გამოდის [ტრევერი 1939:248], სანადირო ადგილების, კერძოდ, უდაბნოების, წარმოდგენა ქაოსის საუფლოდ კარგად ჩანს შუამდინარულ მასალაზე. „გილგამეშიანის“ უსახელო მონადირე, რომელიც ხაფანგებს აგებს უდაბნოს მხეცების მოსანადირებლად, ამ მოქმედებით აფართოებს ურუქის კოსმოსს, რომელსაც გარშემო უკაცრიელი ველები არტყია. ამ უკაცრიელობიდან ველური ენქიდუს გამოტაცება და ურუქის კულტურაში შეყვანა კოსმოსის ქაოსზე ძლევად უნდა გავიგებოთ, ეს აქტი კი, რომელიც „გილგამეშიანში“ მონადირის მიერ არის ჩადენილი, გილგამეშის, როგორც მეფის ინიციატივაა. როგორც ჩანს, ვეფხვებსა და ლომებზე ნადირობის სცენები აშურულ ბარელიეფებზე ამ თვალსაზრისით უნდა განვიხილოთ.

მართლაც, რა არის ისეთი ნადირობაში, რასაც ბრძოლაში ვერ აღმოვაჩინებ? ნადირობის შინაგანი საზრისი ომია – მტრის დევნა და ორთაბრძოლა. სიმბოლურია ჯარჯის ლექსის ბოლო სტრიქონი: „ზედ დააწერეს წერილი: ჯარჯი ჯიხვთაგან მკვდარია“, როგორც ომში დაღუპულის საფლავის ქვაზე დააწერდნენ.

ნადირობა ბრძოლაა და, როგორც ბრძოლა ესახება საზოგადოებას ფატალურ საქმიანობად, რომელსაც ვერ აიცლიებს მოყმე, ასევე ნადირობა მოწოდებით მონადირის ბედისწერაშია ჩაწერილი: მას არ შეუძლია არ ინადიროს. მასაც, თუ ჰანზელ ნაოსანთა დევიზის პერიფრაზს მოვანდნთ, შეეძლო დევიზად ჰქონოდა: „ნადირობა აუცილებელია, სიცოცხლე არ არის აუცილებელი“. მაგრამ შინას პრაგმატიზმი ძირშივე ეწინააღმდეგება ამგვარ სულისკვეთებას, რომელიც გარეთ ეძებს სიცოცხლის აზრს. როგორც მონადირისთვის ნანადირევის გარეშე ხელმოცარულად დაბრუნება კატასტროფაა, ასევეა მებრძოლისთვის ცდის (ბრძოლის) გარეშე დაბრუნება. ხელმოცარვის ეს ტრაგიზმი კარგად არის გამოხატული ერთი უმოკლესი ბალადის ექსპოზიციაში: „ერთი ვაჟკაცი ფხოველი შავწყალს საომრად დადგაო. ადგა და შინ წამოვიდა...“ ეტყობა, ომი ამ ფხოველის სიცოცხლის საქმეა, უომრად შინ წასვლა სამარცხვინო მარცხია, მისი პიროვნების განადგურებაა.

ომი აუცილებელია, სიცოცხლე არ არის აუცილებელი: ან გამარჯვება, ან სიკვდილი. ბალადის კულმინაციაში სწორედ ეს არის გამობატული: „ჩაშტრეს, ჩაკაფეს ერთურთი, მაშველი აღარ შაშჩაო“ აქ, როგორც მონადირის შემთხვევაში, როცა გაისმის გაფრთხილება – „ნუ მისოლ“ ან „ჯარჯივ, ნუ მისდევ ჯიხვებსა“, პრაგმატული აზრის გამოთქმა ორთაბრძოლის დამსწრეს და მოთვალყურეს, ყორანს დაეკისრა: „ორნივ ყოფილან უჭკონი, ერთმ მაინც რად არ დათმაო“ [ანთოლოგია 2010:№117].

თუ ჩავუკვირდებით ნადირობის, განსაკუთრებით, კოლექტიური ნადირობის აღწერილობას, თუმცა ეს ზედაპირზეც ჩანს, ნადირობის პროცესი დასაწყისიდან დასასრულამდე სხვა არაფერია, თუ არა ომი, ბრძოლა, რომელსაც მონადირენი გარეული, არა მხოლოდ მტაცებელი მხეცების წინააღმდეგ ეწევიან. როლებისა და ფუნქციების წინასწარ განაწილება მონადირეთა შორის, მათი ჩასაფრების ადგილების განაწილება, გზების შეკვრა, დაფრთხობა, იძულებით და, ხშირად, მოტყუებით გამოდენა სასროლ მანძილზე, სიფრთხილე, რათა ნადირმა სიმაგრეში („საწოლთაში“) არ შეასწროს, და კიდევ სხვა მრავალი დეტალი, რომლის დაცვა აუცილებელია წარმატებისთვის [ბალიაური... 1989:100]. მართალია, ჯიხვი, რომელიც აღმოსავლეთ-დასავლეთ საქართველოს მთიანეთში (ხევსურეთი, სვანეთი) ნადირობის ღირს ობიექტად, როგორც ნადირად *par excellance*, ითვლება, არ არის შემტევი ნადირი, განსხვავებით აშურელთა ლომებისა, მაგრამ მასთან ბრძოლა მისი ნანადირევად ქცევის მიზნით, გარკვეულ რისკთან არის დაკავშირებული. სამონადირეო მითოსი არ ინტერესდება ჯგუფური ნადირობით ჯიხვზე, რაც უსაფრთხოების მიზეზით იმართება ხოლმე. მითოსს ინდივიდუალური მონადირე იზიდავს, საფრთხეები მის გზაზე, მისი, ასე ვთქვათ, ექსისტენციალური დამოკიდებულება ნადირთან, რომელიც წარმოიშობა ორთაბრძოლისას, და ნადირთმწყემსთან, როცა გმირი ჰუმბრისით არის შეპყრობილი, კვებავს მითოსს. სამონადირეო მითოსსა და საგმირო ლექსს (განაკუთრებით ფშავ-ხევსურულ სიმღერას) პროტოგონისტად მხოლოდ დაღუპული მეომარი და მონადირე შეიძლება ჰყავდეს (ამაზე ქვემოთ).

გარდა რისკისა და ხოცვა-ჟლეტისა, რომელიც ზოგადად ანათესავებთ მათ, როგორც კახა კაციტაძე აღნიშნავს, „ნადირობასა და ომს შორის არსებობს, სიღრმისეული, არსობრივი და სიმბოლური კავშირი: უფრო მეტიც, ავტორი ფიქრობს, „რომ არქაული აზროვნება ომსა და ნადირობას ერთი ტიპის, ერთი რიგის მოვლენებად განიხილავდა.“ მათი იდენტურობა იქამდე მიდის, რომ არათუ ნადირობაში, რაც ბუნებრივია (და გასდევს ყველა კულტურას), არამედ ომშიც გართობას ხედავს [კაციტაძე 2011:136]. როგორც ნადირობაა მოწოდება, ასევე ბრძოლაც მოწოდებაა და ამ ორივე საქმიანობას ხშირად ერთი და იგივე პატრონები წყალობენ (მაგ., წმინდა გიორგი).

როგორც აღამიანთა დასახლებას – სოფელს თუ დაბას, ჯიხვთა დასახლებასაც თავისი სტრუქტურა აქვს, ტერიტორიის თითოეულ უბანს თავისი დანიშნულებით იყენებენ; ისინი თავდასხმის მუდმივ მოლოდინში არიან, ბუნაგებში

შესვლა-გამოსვლას თავ-თავისი დრო აქვთ. და სწორედ იმ ადგილთან, რომელიც ყველაზე მეტად იზიდავს ჯიხვის ხოროს, ყველაზე მეტი საფრთხე ელის მათ; მჟავე წყლებთან, სადაც ჯიხვებს ყველაზე მეტად უყვართ გამოსვლა, თავდამსხმელი მონადირე ჩასაფრებულია, კაცის სუნის შესანიღბავად დასრესილი ბალახის წვე-ნით იპოხავს სახეს; ჯიხვები კი გამოსვლამდე გზირს ჩამოგზავნიან წყაროებზე, ათვალიერებს მიდამოს და უსაფრთხოების შემთხვევაში უსტვენს თვისტომთ და ისინი ჩამოდიან. გონიერი მონადირე, ცხადია, გზირს არ ესვრის, ხოროს გამოჩენას დაელოდება. მჟავე წყლები, ასე თუ ისე, „პერიფერიაა“, რომლის მიღმა, სიღრმეში ნამდვილი საჯიხვეებია, სადაც ბინადრობენ, საიდანაც გამოიშლებიან ისინი. ამ მი-უვალ კლდეებსა და ყინულებში გამოცდილი და რჩეული მონადირე თუ შეაღწევს. მონადირე მთის ძირში, ნადირთმწყემსთან ახლოს, ათევს ღამეს (და სიზმრებსაც ხედავს), რომ სისხამზე მიუსწროს ჯიხვებს, სანამ ისინი საძოვარზე გამოვლენ. მონადირე მისსავე „სახლში“ ესხმის თავს კლდეების ბინადარს. ჯიხვიც იცავს თავს და ამ თავდაცვაში უკიდურეს ზომას მიმართავს – კლდის უფსკრულში გადაიჩე-ხება და თან მონადირესაც გადაიყოლებს [მარგიანი 1936:3/2]. „ჯარჯივ, ნუ მისდევ ჯიხვებსა, მოგინელებენ ტიალნი!“ – ეს გაფრთხილება შინას მყუდროებიდან და უსაფრთხოებიდან გაისმის სწორედ გამოცდილი და რჩეული მონადირის მიმართ. ლექსმა იცის, რომ ეს ჯარჯის უკანასკნელი გამოსვლაა სანადიროდ...

რით არ არის ნადირობა ჩასაფრებასთან და დევნასთან ერთად თავდასხმა, რით ენათესავება სისხლისმღვრელ ბრძოლას? ძნელია აშურელ მეფეთა სასახლე-ების რელიეფებზე გამოსახული ნადირობის სცენების გააზრება ომის სიმბოლოდ – მით უმეტეს, რომ საომარი სცენებითაც უხვად არის შემკული სასახლის კედლე-ბი თუ კარიბჭეები, მაგრამ არ არის გამორიცხული, რომ ეს პარალელიზმი გარკ-ვეული საზრისის შემცველი იყოს. თუ, ერთი მხრივ, თავად მეფე აშურბანიპალს საომარ ეტლზე მშვილდმომარჯვებულს ვხედავთ – ის უთუოდ რაზმის ავანგარდ-შია, ხოლო ეტლებქვეშ მტრების გადათელილი გვამები ყრია, მეორე მხრივ კი, იმავე ეტლში მდგარი ეგებება გამძვინვარებულ ლომს, რომელიც ავკარად თავს ესხმის მას. შეუძლებელია, ეს სცენა ცივილიზებულ აშურელთა თვალში უდაბნოს მომთაბარეებთან ბრძოლის ასოციაციას არ იწვევდეს. შესაძლოა, ეს არა მხო-ლოდ პარალელიზმი, არამედ იდენტობაც იყოს: ნადირობა, როგორც ომი, მეფისა და მისი რაზმის საგმირო საქმედ არის შერაცხილი. ერთგან თუ ლომთან მებრძო-ლი მეფე მშვილდოსანია, მეორეგან – ამხედრებული შუბოსანი, რომელიც ხახაში ურჭობს ლომს შუბს, სხვაგან მის პირისპირ მდგარი ფერდში სატევარს უყრის.

მეფეთა ანალები, რომლებიც ლაშქრობაზე მოგვითხრობენ, სრულიად ბუნებ-რივად იყენებენ სამონადირეო ლექსიკას.

მეფე-მონადირე

მეფეში, როგორც ქვეყნის მიწა-წყლის პატრონსა და მფარველში, დასაბამითვე ერთიანდებოდა მეომრობა და მონადირეობა – ეს ორი მოწოდება მასში დაწყვილებულია. უფრო სწორად, ისინი ერთი მოწოდების ორი განშტოებაა. თუ მეფე მეომარია, იმავდროულად ის მონადირეც არის. მონადირეობა მისი ვალდებულებაა, როგორც ქვეყნის დაცვა და მტრის მოგერიებაა ვალდებულება.

პროვიდენციის გაცხადებამდე სამეფოდ მოწოდებული ნადირობით ფარავს მომავალი მეფობის ღირსებას, თუმცა, რაკი ორივეს დავლათი ერთი და იგივეა, ყოფაში ნაადრევად ჟონავს მეფობის დავლათი ხელოვანი მონადირის ნილაბქვეშ. გავიხსენოთ ნაცნობი ადგილი ფარნავაზის ცხოვრებიდან:

ხოლო ესე ფარნავაზ იყო კაცი გონიერი, მკედარი შემმართველი და მონადირე კელოვანი. და იმაღვიდა იგი სიკეთესა თვისსა აზონის შიშისაგან. ხოლო მონადირეობითა მისითა იქმნა მეცნიერ აზონისა, და შეიყუარა იგი აზონმან მონადირეობისათვის. ევედრებოდა ფარნავაზს დედა მისი: შვილო ჩემო, ეკრძაღე აზონს და ნურა-რას იჩინებ თავისა შენისა სიკეთესა, ნუ უკუე მოგკლან შენ. და იყო შიში და ძრწოლა მას ზედა.

ზემოთ მინიშნებულ ვითარებათა ლოგიკით, ფარნავაზს თავისი სამონადირეო ხელოვნების დამალვა უნდა უხდებოდეს და ეს სავსებით კანონზომიერია; დედა თავისი გამჭრიახობით გრძნობს საფრთხეს, რომელიც ემუქრება მის ვაჟს სწორედ ნადირობაში ოსტატობის გამოჩენის გამო, რომელიც, ერთხელაც იქნება და იჩინს თავს. თავისი უპირატესობით მონადირეობაში ფარნავაზი ცნობიერად თუ ქვეცნობიერად მეფობაზე აცხადებს პრეტენზიას. რამდენადაც ტერიტორია სუზერენს ეკუთვნის, ყველა მონადირეობის ნადირი მისი კერძია, ანუ მის მიერ მონადირეობულად ითვლება.

ეს მოდელი ხორცშესხმულია „არდაშირ პაპაკანის წიგნში“, სადაც მეფესა და მის ქვეშევრდომს, მეფობის ფარულ კანდიდატს შორის საბედისწერო დაძაბულობის მიზეზი სწორედ მონადირეობაა, კერძოდ, ნანადირევი, რომელზეც პრეტენზიას აცხადებს სუზერენი, მიუხედავად იმისა, მისი მონადირეობულია იგი თუ არა.

ერთ დღეს არდავანი ცხენოსნებსა და არდაშირთან ერთად სანადიროდ წავიდა. მინდორში კანჯარი გამოჩნდა; არდაშირი და არდავანის უფროსი ვაჟი დაედევნენ. არდაშირი დაეწია, ისარი სტყორცნა იმგვარად, რომ ფერდიდან მუცელში გაუარა და მეორე მხარეს გამოვიდა და კანჯარი ადგილზე დაეცა. არდავანი და ცხენოსნები მივიდნენ. როცა მათ ამგვარი ნატყორცნი დაინახეს, გაოცდნენ და იკითხეს: ეს ვინ სტყორცნა? არდაშირმა უთხრა: ეს მე გავაკეთე! არდავანის ვაჟმა თქვა: არა, მე გავაკეთე. არდაშირი განრისხდა და არდავანის ვაჟს უთხრა: არა ხამს უნარისა და ვაჟკაცობის მისაკუთრება უსამართლობით და ბოროტებით! აი ველი, და აი მრავალი კანჯარი. მე და შენ აქ მეორედ შევეჯიბრებით ერთმანეთს და გამოვაჩენთ ჩვენს სიკარგეს, სიმარდესა და მამაცობას! ამის გამო არდავანს გული მოუვიდა და არ მისცა არდაშირს ცხენზე შეჯდომის უფლება... [არდაშირი 1975: 44].

არდაშირს ისლა დარჩენოდა, რომ უკვე სააშკაროდ დაპირისპირებოდა სუ-ზერენს. ის გარბის. (აქ თხრობაში მეფობასთან დაკავშირებული სხვა რეაქციები შემოდის).

ქართული მითოლოგია სამ მეფე-მონადირეს იცნობს. ქრონოლოგიურად ფარნავაზის შემდგომ რიგით მეორე მირიანია, პირველი ქრისტიანი მეფე, რომელიც მეფობის ამ ახალ ხარისხს ნადირობით იწყებს. ქრისტიანობის დამკვიდრების ბედი მირიან მეფის ნებამ და არჩევანმა გადაწყვიტა. უფრო სწორად, იმ განსაცდელმა, რომელიც სწორედ სანადიროდ მყოფს შეემთხვა თხოთის მთაზე. აქ სამი მნიშვნელოვანი მომენტი: მზის დაბნელება, მარტოდ დარჩენა და უგზოუკვლოდ ხეტიალი, გზის აბნევა და, შესაძლებელია, ხელმოცარვაც, თუმცა ტექსტში ამ უკანასკნელ მომენტზე არაფერია ნათქვამი. თხოთის მთაზე მეფის განსაცდელში ტოტალურად და, შეიძლება ითქვას, საბედისწეროდ დაუპირისპირდა ერთმანეთს ნათელი და ბნელი თავისი ორივე – ფიზიკური და სულიერი განზომილებით, რამაც ჭეშმარიტი (მართალი) და ცრუ სარწმუნოების გარჩევამდე მიიყვანა. მეფის ხეტიალმა ბნელში სიმბოლურად და ეკსისტენციალურად გამოხატა წარმართობაში მყოფი ქვეყნის მდგომარეობა. ქვეყნის რელიგიური ცდომილება ქვეყნის პატრონის პიროვნულ გამოცდილებად იქცა. ზღვრულ სიტუაციაში მოქცეულმა, მარტოდმარტო დარჩენილმა მეფემ გადალახა ის ზღვრული, რომლის შემდეგ სანადიროდან ახალ ადამიანად უნდა დაბრუნებულიყო.

ჩვენ ვიცით მკვეთრად უარყოფითი დამოკიდებულება ნადირობისა და მონადირისადმი ძველ აღთქმაში. მონადირე ნებროთის სახელს დაუკავშირდა უზომო ფიზიკური ძალისა და აგრესიულობის (ებრ. გიბბორ, ბერძნ. გიგას (გიგანტი), ძველქართ. „გმირი“, დაბ. 10:9) დემონსტრაცია. მონადირეები – ისმაელი და ესავი – უარყოფილი არიან. მათ წილი არ უდევთ მამის მემკვიდრეობასა და კურთხევაში. იერემიას წიგნში მონადირეები, როგორც სასჯელნი ღვთის ხელში, ესქატოლოგიურ კონტექსტში არიან მოხსენებული (16:16).

იმ კულტურაში, რომელსაც მირიანი ეკუთვნოდა, კერძოდ ირანული კულტურის წრეში, რასაც ძველადმოსავლური ფესვები აქვს (შდრ. ასურელ მეფეთა სასახლეების ბარელიეფები), ნადირობა მჭიდროდ იყო დაკავშირებული მეფის სტატუსთან.

ქრისტიანულ სამყაროში მონადირეობა არ იკრძალება, ის რჩება მეფეთა და დიდებულთა სპორტად. მაგრამ აქ ის სიმბოლურ დატვირთვას იძენს, მაღლდება რა თავის პირვანდელ ფუნქციაზე. ქრისტიანულ მწერლობაში, კერძოდ, ჰაგიოგრაფიაში, ვხვდებით არა ერთ ეპიზოდს, სადაც ნადირობისას შექმნილი განსაცდელი ადამიანის სულიერი ფერისცვალების წინაპირობაა. ვინც ადრე იყო გიგას, ქრისტეს მონად გარდაიქმნება. სტრატილატი ევსტათი პლაკიდა მოსანადირებელი ირმის რქებს შორის იხილავს ჯვარს და ზედ გაკრულ ქრისტეს, და ეს ხილვა ხდება მისი გაქრისტიანების მიზეზი, და ის ტოვებს ამ საქმიანობას, რომელიც მისი სოციალური მდგომარეობის კაცის მოწოდება იყო. ეს იყო მისი საბოლოო ხელმოცარული ნადირობა, რომლის ბოლოს მან ქრისტე მოინადირა (თუ პირუკუ,

რაც იგივეა არსებითად, ქრისტემ მოინადირა იგი). ამ ნაყოფიერი ხელმოცარვის შემდეგ ევსტათი მონადირეთაგან ნადირთა მფარველი ხდება. „ასურელ მამათა ცხოვრებაში“ დიდებული ევაგრე განდევილებთან შეხვედრის შემდეგ ბერად შედგება იმავე ადგილზე, სადაც ადრე მისი სანადირო ადგილები იყო. ამავე ნაწარმოებში განდევილთა სიწმინდესა და სასწაულქმედებაში დარწმუნებული „ბარბაროზი“ აბუბაქრი ინათლება მთელ თავის სანათესაოსთან ერთად. სისხლიანი სპორტი სულიერი გამოცდილების ასპარეზად იქცევა. ამიტომაც არ უნდა იყოს მოულოდნელი, როცა მაისტერ ეკჰარტი ლაპარაკობს სულზე, როგორც მხურვალე მონადირეზე, რომლის ნანადირევი ქრისტეა.

ვიცი, ნადირობა არის გასვლა ყოველდღიურობიდან, შინიდან უცხო ზონაში, ისეთ ტერიტორიაზე, რომელიც განსაცდელთან ერთად იდუმალებას ინახავს. შეიძლება ვთქვათ, რომ განსაცდელთან ერთად მონადირე ისეთ გამოცდილებას იძენს, როგორის შეძენასაც „საშინაო“ პირობებში ვერ მოახერხებდა. ამიტომაც არის შესაძლებელი, რომ მონადირეობა ტვირთულობს სულიერი ძიების სიმბოლიზმს. სულიერი რეალობის აღმოჩენ მონადირეებს ვხვდებით აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციულ ყოფასა და რელიგიურ მითოლოგიაში. ზოგიერთი სალოცავის დაარსების მითოსი მონადირის ღვაწლს უკავშირდება. სხვაა მონადირე სანადიროდ წასული და სხვაა სანადიროდ დაბრუნებული. ის განიცდის რადიკალურ გარდაქმნა-ფერისცვალებას. ასეთი გარდაქმნის ობიექტია მირიან მეფე. მონადირის განსაცდელ-გამოცდილების გადამწყვეტი შედეგი მირიანს შეიძლება სმენოდა თავისი წინაპრის, ფარნავაზის ცხოვრებიდან. ფარნავაზი, ხელოვანი მონადირე, საქართველოს პირველი მეფე ხდება იმ განძის წყალობით, რომელიც მას ნადირობის დასასრულს ჩაბარდა. ნანადირევი შეცვალა განძმა, რომელიც მას, როგორც კანონიერ მფლობელს, ელოდებოდა მრავალ ხანს გამოქვაბულში. მისი წყალობით ფარნავაზი მონადირეობიდან მეფობის სტატუსამდე მალდებდა. ნადირობიდან დაბრუნებული ის უკვე ახალი ადამიანია, რომელსაც შეუძლია განაახლოს ქვეყანა.

ის, რაც მირიანს გამოჰყვა თხოთის მთიდან – რწმენა ახალი ღმერთისადმი, ნამდვილად იყო განძი, რომელიც მისი მეშვეობით და მხარდაჭერით მთელს ქვეყანაში უნდა განფენილიყო.

ქართლის გაქრისტიანების პროცესში რომ მონადირეობა არ არის შემთხვევითი მომენტი, ამას ადასტურებს „ქართლის მოქცევის“ ტექსტი, სადაც მონადირეთა ხსენება თავს იჩენს ქრისტიანიზაციის კიდევ ერთ მნიშვნელოვან ეპიზოდში – ეს არის იმ ხის აღმოჩენა, რომლისგანაც პირველალსამართავი ჯვრები შეიქმნა. მოგვყავს მონაკვეთი მირიან მეფის „წერილიდან“:

ოდეს მაუწყა (წმ. ნინომ) აღმართებად, წარვაგლინენ ხურონი ძიებად ხესა და ვითარ პოვეს ხს ერთი მარტოდ მდგომარედ კლდესა ზედა, რომლისადა არა მიხებულ იყო კელი კაცისა. არამედ მონადირეთაგან სმენით გუესმინა სასწაული ხისა მის, რამეთუ ოდეს ირემსა-ლა ეცის ისარი, მიივლტინ ბორცსა მას ქუშ,

რომელსა ზედა დგა ხე იგი და სწრაფით ჭამნ თესლსა მას მის ხისასა ჩამოცვე-
ნებულსა და სიკუდილისაგან განერის [ძეგლები 1964:159].

როგორც ტექსტებიდან ჩანს, ეს კაცთაგან მიუწვდომელი და ხელშეუხებელი, ბუნებრივი საკრალიზმის შემცველი ხე, რომლის არსებობა და ადგილსამყოფელი მხოლოდ მონადირეთა გამოცდილებიდან იყო ცნობილი, პროვიდენციულ საზღვრის იქნეს იმათ თვალში, ვისაც დაეკისრა ქრისტიანობის მთავარი სიმბოლოს აღმართვა. ეს ზღაპრული ალვის მსგავსი და „ქრისტიანობისილი“ ხე თავისი ბუნებით ისევე უნიკალური იყო სხვა ხეთა შორის, როგორც თავად ის აქტი, რომლის მონაწილე შეიქნა მცხეთის ერი. მხოლოდ ამ ხისგან შეიძლებოდა დამზადებულიყო ქრისტეს მხსნელი ჯვარი, რადგან ის პროვიდენციულად ატარებდა სიცოცხლის ხის ხატს („აღვას“, რომელიც ქართულ ფოლკლორსა და ლიტურატიურაში ედემის ხის სინონიმი). ამიტომაც ამ „ქრისტიანობისილი“ და ქრისტეს ჯვარცმის სიმბოლურად გამომხატველი ხის მოჭრა (25 მარტს პარასკევს), ლიტურგიულ ქმედებად გაიაზრება და დღესასწაულთა სააღდგომო ციკლშია ჩაწერილი [პატარიძე 1993:51].

ყველას თავისი ინდივიდუალური გზა აქვს მოქცევისა. ვისთვის რწმუნების ძალა განმანათლებელი ქალის სასწაულქმედებებსა და განკურნებებს ჰქონდა, ვისთვის ქადაგებებს, ვისთვის (მცხეთელ ებრაელთათვის) წმინდა წერილის წინასწარმეტყველებათა ახდომებს, ვინ აღტკინებით შეუერთდა მონოლითურ მასას – „ერის სიმრავლეს“ – მისტიკური სოლიდარობით, მეფეს კი ჰქონდა სხვათაგან სრულიად გამორჩეული გზა, ეს იყო მისი ინდივიდუალური სამეფო გზა. ახალი ღმერთის აღიარებამდე მხოლოდ მისთვის განკუთვნილ განსაცდელში გამოვლით უნდა მისულიყო. სანადიროდან ის, შესაძლოა, როგორც მონადირე, ხელმოცარული ბრუნდება, მაგრამ მოაქვს უცხო „ნანადირევი“ – ცოცხალი რწმენა ახალი ღმერთისა, რომლის ჭეშმარიტებაში ის პიროვნულად დარწმუნდა.

მეფე-მონადირის განსაცდელი თხოთის მთაზე გასცდა ადამიანის პიროვნულ-ინდივიდუალურ საზღვრებს და მთელი ქვეყნის ბედის განმსაზღვრელი შეიქნა.

მდეველი მონადირე მითოსში ყოველთვის ხელმოცარულია, მაგრამ როგორც გზის დაბნელების მაგალითზე ითქვა, აქ ხელმოცარვა, იქ ხელავსების პირობაა. განგება ეუბნება მონადირეს: შენ ირემს ედევნები, მაგრამ ირემი, როგორც ნანადირევი, რომელსაც შენ ელტვი მოსანადირებლად, არ არის შენი ნადირობის საბოლოო მიზანი. მიზანი ნადირობის ტრანსცენდენტულია, მის მიღმა იპოვება, რაც იმას ნიშნავს, რომ ნადირობა, მხოლოდ საშუალებაა, რაღაც უცხოს, რაღაც არნახულის, რაღაც ახალი საგნისა თუ ახალი, არგანცდილი გამოცდილების მოსაპოვებლად. ნადირობის პლატონისეულ მეტაფორიკაში და სიმბოლიკაში ეს ჭეშმარიტების კვალზე სვლა ანუ ძიებაა.

ადრეული დიალოგებიდანვე პლატონი პარალელს ავლებს ჭეშმარიტების მძიებლობასა და მონადირის საქმიანობას შორის. ნადირობის სიმბოლო მის ნაწერებში გამოყენებულია შემეცნების პროცესის გადმოსაცემად... ეს არის ცოდნის დევნა (კრატ. 420 b). როგორც მონადირე ედევნება ნადირს, ასევე ჭეშმარიტების

ძიება განიხილება როგორც ნადირობა და სიმბოლო ნადირობისა გვხვდება ყველგან, სადაც კი შემეცნებაზეა საუბარი... თავად სიტყვა მეთოდი, რომელიც ესოდენ მნიშვნელოვანი სიტყვა-ცნებაა პლატონის შემეცნების თეორიაში, აღებულია სწორედ მონადირეობის სფეროდან (ბერძნ. *მეთოდოს* – „კვალზე სვლა“). ძიების, დევნის საგანი თუ მონადირისთვის გარეული ნადირია, შემეცნების გზაზე შემდგარისთვის არის ლოგოსი, ჭეშმარიტება. ეს არის სწორედ ფილოსოფოსის ნადირევი. როგორც ჩანს, პლატონმა სიტყვა-ცნება მეთოდი მონადირეობის სფეროდან შემოიტანა [კლასენი 1960:33-52; ლოსევი 1974:281]. ასევე, კახა კაციტაძის დაკვირვებით, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიის აღსანიშნავი მეტაფორული ტერმინი „ზედმიწევნა“ ნადირობის ლექსიკიდან აქვს აღებული [კაციტაძე 2011:167].

შენიშვნა. ნადირობის განზოგადებისთვის, როცა მისი ტერმინოლოგია გამოყენებულია ინტელექტუალური ძიების სფეროში, საინტერესოა ქართული სიტყვა-ცნება „კვლევა“, რომელიც სხვას არაფერს გულისხმობს თავისი სემანტიკით, თუ არა კვალზე სვლას, რაც მონადირეობის არსებითი მეთოდია. ნადირის კვალზე სვლა შესანიშნავი და ზუსტი მეტაფორაა (და სიმბოლოც) მეთოდური სვლისა ჭეშმარიტების კვალზე, რომელიც იდეების სამყაროდ დატოვა ხილულ რეალობაში.

ნადირობის უკიდურესად აბსტრაქტიზების ნიმუშად მოვიყვანთ ადგილს „სახელმწიფოდან“: „როგორც მონადირენი, ბუჩქებში რომ არიან ჩასაფრებულნი, ჩვენც ასევე უნდა ვიყოთ ყურადღებით და ვუდარაჯოთ სამართლიანობას, რომ არ გაგვეპაროს, არ მიეფაროს ჩვენს თვალს“ (სახელმწიფო IV, 432 b).

ამ აზრით უნა გავიგოთ მიშელ პასტუროს სიტყვები, რომ „ირმის სიმბოლიკა საშუალებას გვაძლევს ნადირობა ქრისტიანულ გამზომილებაში იქნას განხილული“; და თუმცა „წმიდანი მონადირის ანტითებაა, მაგრამ, როცა „საქმე ენება ირემზე ნადირობას, მონადირეც კი, შესაძლოა, წმიდანი გახდეს“ [პასტურო 2002:80]. ამკარად აქ ლატენტურად მონადირე ევსტათის მოქცევა და, შემდგომ, მისი წმინდანად ქცევა იგულისხმება.

უფრო შორს თუ წავალთ და გადავინაცვლებთ სულიერი გამოცდილების სფეროში, ერთმანეთისგან სრულიად განსხვავებული კულტურები ნადირობას რელიგიური ძიების სიმბოლოდ სახავენ. მაისტერ ეკჰარტის ჭვრეტაში ნანადირევი, რომელსაც ესწრაფვის მონადირე, ქრისტეა, რომელსაც ადამიანის სული მონადირებს. ქრისტე კი სახარებაში თავის მებადურ მოციქულებს ადამიანთა სულების მონადირებას აღუთქვამს („შემომიდეგით მე და გყვნე მონადირე კაცთა“; მ. 4:19). ასევე სუფიებში ნადირობა სულიერი ძიების სიმბოლოა; ინდიელებში კი ნადირის დევნა არის დიდი სულისკენ მიმავალ გზაზე სვლა [შევალიე 1982:213].

შეგვიძლია მიმოვიხილოთ დევნის შედეგად მიღწეულის ტიპოლოგია სხვადასხვა კულტურებში. რა შეიძლება იყოს ეს? სპექტრი საკმაოდ ფართო, დაწყებული კომპოზიციაში კვანძის შეკვრიდან, მზეთუნახავის პოვნამდე.

ხელმოცარვის საკომპენსაციოდაც მონადირე ჰპოვებს იმაზე მნიშვნელოვანს, რასაც ედევნება, მაგრამ კომპენსაციის ცნების ამ კონტექსტში შემოტანა უადგი-

ლო იქნება. უნდა ვილაპარაკოთ არა კომპენსაციაზე, არამედ ერთი რეალობის მასზე მაღალი რეალობით შენაცვლებაზე. ხელმოცარვა მხოლოდ ნიშანია იმისა, რომ მონადირე დარწმუნდეს, რომ ნადირობას, ნადირის დევნას, არა აქვს თავისთავადი საზრისი, არამედ ის საშუალებაა სხვა, მასზე უაღრესი მიზნის მისაღწევად. ნადირის, ანუ ხილულის დევნას მონადირე ჯერეთ უხილავისკენ მიჰყავს, რასაც გზის ბოლოს (დევნილის გაუჩინარების შემდეგ) გამოჩნდება. იმ რეალობაში, საიდანაც მონადირემ დაიწყო დევნა, ცხადია, ეს არ ჩანს; ის, რაც ჩვეულებრივ რუტინულ შემთხვევებში მას და მწყემსს გზის დაბნევად ეჩვენებათ, სინამდვილეში სწორ გზაზე სიარულია.

შენიშვნა. ნვანასანის ტომში ძირითადი კრიტერიუმი ყრობიდან სიჭაბუკეში გადასვლისა ირმის პირველი მონადირეობა იყო (გადასვლის რიტუალი). მაგრამ მნიშვნელოვანი ჩვენი კუთხით ის არის, რომ ამ აქტამდე ნვანასანი ასაკის მიუხედავად ტომის სრულუფლებიან მამაკაცად არ შეირაცხებოდა [ნოვიკი 1984:200]. შეიძლება ითქვას, რომ სრულყოფილ მოწიფულ მამაკაცად და ტომის სრულუფლებიან წევრად ნვანასანს წარმატებული ნადირობა აქცევს. ანუ არსებობს მის ცხოვრებაში პერიოდი ნადირობამდე და პერიოდი ნადირობის შემდეგ.

ეს სქემა შეგვიძლია ფარნავაზის ამბავსაც მივუყენოთ, თუ ჩავთვლით მის უკანასკნელ ნადირობას პირველ ინიციაციურ ნადირობად, როცა მონადირეებულმა ირემმა ის საგანძურთან მიიყვანა, რამაც მისი სოციალური ბედი განსაზღვრა. ასეთ შემთხვევაში მისი სამონადირეო მოწიფულობა მეფობისთვის მოწიფულობას დაემთხვევა. „ბელოვანი მონადირე“ იმავდროულად მეფეც ხდება.

შენიშვნა. მიუხედავად ღრმა კულტურულ-ისტორიული განსხვავებისა კონგოს ბელადად კურთხევის რიტუალსა და ძვ. წ. III საუკუნის მეფედ კურთხევის ცერემონიალს შორის, რომელიც ფაქტობრივ არც ერთ წერილობით ძეგლში არ არის დადასტურებული, მაინც შეგვიძლია გამოვძებნოთ მათ შორის უნივერსალიტებზე დამყარებული ტიპოლოგიური მსგავსება.

ერთ-ერთი მთავარი ელემენტი, რომელსაც ახალი ბელადის კორონაციის დროს მნიშვნელოვანი იდეოლოგიური დატვირთვა ჰქონდა, იყო მომავალი ბელადის ხანგრძლივი იზოლაცია განცალკევებით მდგარ ქოხში, რომელსაც საგანგებოდ აშენებდნენ ამ შემთხვევისთვის. გამომწყვდევის მთელი ციკლის კულმინაციას წარმოადგენდა „სიკვდილისა და აღდგომის“ რიტუალი. ამის შემდეგ მომავალი ბელადი იღებდა ახალ სახელს. სამხრეთ სანაპიროს სუნდის ტომში ბელადობის კანდიდატი მცირე ხნით განმარტოვდებოდა გამოქვაბულში, სადაც მათი რწმენით ბინადრობდნენ წინაპართა სულები და, თუ იგი გარეთ აღარ გამოვიდოდა (ასეც მომხდარა), მიიჩნეოდა, რომ წინაპრები დასტურს არ აძლევდნენ მის ბელადობას... ზოგან კორონაციამდე რაიმე რიტუალურ ქმედებას უნდა გამოეკლინა წინაპართა აზრი მომავალი ბელადის კანდიდატურაზე. აღმოსავლეთ კონგოში, მაგალითად, ეს რიტუალი იყო წარმატებული ნადირობა, რომელსაც საგანგებოდ მართავდნენ კანდიდატის გამომწყვდევის პერიოდში. თუ მონადირეები ვერ მოკლავდნენ რომელიმე სახეობის ანტილოპას, ბელადობის კანდიდატი სხვა პირით შეიცვლებოდა [ტომანოვსკაია 1980: 84-85]. ამ ხალხის რწმენით, ანტილოპის მომნადირებლის ქარიზმა ბელადობის კანდიდატზე გადავიდოდა.

იმ კულტურაშიც კი, სადაც მონადირეობა უპირატესად დაბალი ფენის წარმომადგენელთა საქმიანობაა, მეფობა კი – უმაღლესი ფენისა, მონადირეობა აქაც, თუნდაც მითოსის დონეზე, მეფობის შემამზადებელი საფენურია. ბენგალურ „თქმულებაში მონადირეზე“ ნადირთა მფარველად მოვლენლი ქალღმერთი, საპირისპიროდ ჩვენი მითოლოგიის ტყაშმაფასი თუ დალისა, არათუ შეეწევა მონადირე კალოკეტუს, არამედ იცავს მათგან ტყის ნადირს, უფრო მეტიც, საერთოდ ხელს ააღებინებს მას ნადირობაზე, რადიკალურად შეაცვლევინებს პროფესიას – ნადირობის სანაცვლოდ მოპოვებული განძის მეშვეობით ქალაქს აშენებინებს, რის შემდეგაც ქალაქის დამპყრობლის ხელით სასტიკ ტყვეობაში ამყოფინებს, რათა გამოასყიდვინოს ტყის ცხოველების მიმართ ჩადენილი აგრესია; საბოლოოდ კი ტყვეობიდან განთავისუფლებული მის მიერ დაფუძნებული ქალაქ-სახელმწიფოს რაჯა (მეფე) ხდება [კობიკონკომი 1980:131-185].

ნადირობის საზრისი „ვეფხისტყაოსანში“

„ვეფხისტყაოსანში“ ნადირობას, როგორც მეფეთა საქმეს, ერთი მნიშვნელოვანი ფუნქცია აკისრია, რომელიც არსებითაა პოემის როგორც კომპოზიციურ, ისე იდეოლოგიურ ქრილში. კომპოზიციურ კონტექსტში ნადირობის ფუნქცია ის არის, რომ იგი კრავს კვანძს, რასაც შევყავართ თხრობის ახალ რეალობაში, პერსონაჟთა ურთიერთობის ახალ ჰორიზონტში.

გავიხსენოთ, რა არის მეფე როსტევეანის პირველი „დაღრეჯის“ მიზეზი: თინათინის გამეფების ღიზში, როცა ზეიმმა კულმინაციას მიაღწია, დიდებულთა გასაოცრად „მეფემან თავი დაჰკიდა და ჰქონდა დაღრეჯილობა“. დიდებულებმა ეს მიაწერეს ახლად გამეფებულის უზომო ხელგაშლილობას. მაგრამ გაირკვა: მეფე წუხს იმაზე, რომ მთელს მის საბრძანებელში კაცი არ იპოვება, რომელიც მას „სამაცო ზნით“ უსწორდება.

ერთი მიზის ასული, ნაზარდი სათუთობითა;
 ღმერთმან არ მომცა ყმაშვილი, – ვარ საწუთროსა თმობითა, –
 ანუმცა მგვანდა მშვილდოსნად, ანუ კვლა მობურთლობითა;
 ცოტასა შემწევს ავთანდილ ჩემგანვე ნაზარდობითა.

ეს სიტყვები ჭეშმარიტად მეფე-მამის სიტყვებია, რომელთა უკან იგულისხმება შემდეგი: თინათინი გამეფებულია, მას უნდა მოჰყვეს ავთანდილის გამეფება – ამოდ არ არის ნახსენები თინათინისა და მისი ტრფიალების ამბავი იმთავითვე, როცა სპასპეტის სახელი შემოდის თხრობაში. მეტოქეობა სხვა შემთხვევაში (როგორც არდაშირისა და არდაბანის ეპიზოდი გვიჩვენებს) ტრაგიკულად დასრულდებოდა „ჯერთ უწვერული“ ჭაბუკისთვის. მაგრამ არაბეთში პატრონისა და ყმის ურთიერთობის სხვა მოდელი „მუშაობს“, ამიტომაც ავთანდილს მეტობისთვის საფრთხე არ ემუქრება, რადგან მეფის დაღრეჯის წამალი (და არა მიზეზი) სწორედ ავთანდილის უპირატესობაა, რასაც ის სანადირო ასპარეზობაში გამოიჩენს. ამიტომაც აცხადებს თამამად:

ავთანდილ იტყვის: დავიწყო კადრება საუბნარისა:
 ნუ მოჰკვებ მშვილდოსნობასა, თქმა სჯობს სიტყვისა წყნარისა.
 მიწაცა თქვენი ავთანდილ თქვენს წინა მშვილდოსანია;
 ნაძღვეი დავდვათ, მოვასხნეთ მოწმად თქვენნივე სპანია;
 მოასპარეზედ ვინ მგავსო? – ცუდნილა უკუთქმანია.
 გარდამწყვედელი მისიცა ბურთი და მოედანია.

ასპარეზობა ლალობაში წარიმართა და, როცა გაირკვა ვასალის უპირატესობა, რომ „ორთავე ერთგან მოკლული ყველაი ასჯერ ოცია, მაგრამ ავთანდილს ოცითა უფროსი დაუხოცია“; მეფესაც მოესხნა დარდი: „უხარის ეგრე სიკეთე მისისა განაზარდისა“.

ამგვარი სიტუაციის ეფექტი მით უფრო მოულოდნელია, რომ რეალობაში ყველაფერი, როგორც წესი, პირუკუ ხდება. გავისხენოთ ამის საპირისპიროდ: „შემუსრა საულმა თავისი ათასები, დავითმა ათი ათასები“ (1მეფ. 18:7), რამაც საულში დავითისადმი შეურთებელი მტრობა და შური დაბადა, მაგრამ არაბეთის კარი ამ წესის გამონაკლისია – სუზერენისა და ვასალის ურთიერთობა აქ პატრონყმობის მამაშვილურ იდეალურ მოდელზეა აგებული. „დავითს ათი ათასები მისცეს, მე კი – ათასები. მეფობალა აკლდა“ (1მეფ. 18:8), საულის ეს სიტყვები წინასწარმეტყველურია. როგორც წარმატებული ნადირობა, ისე ბრძოლაში გამარჯვება მომავალი მეფობის საწინდარია.

ავთანდილის გამარჯვებამ ნადირობაში როსტევანი დაარწმუნა, რომ ჭაბუკი სპასპეტი მისი მემკვიდრეობის ღირსია. პოემაში არ ჩანს, რა გადაწყვეტილება მიიღო როსტევანმა ამის შემდეგ (უცხო მოყმის გამოჩენამ დაჩრდილა სამეფო კარის ყველა პრობლემა), მაგრამ აშკარაა, რომ ნადირობის შედეგი არაბეთში ვითარებას შეცვლიდა. შუა საუკუნეების ევროპის პრაქტიკა მოწმობს, რომ ნადირობა პოლიტიკური კრიზისის დაძლევისთან არის დაკავშირებული. კაროლინგების ხანაში სამეფო ნადირობა დიდებულთა ყოველწლიური თავყრილობის შემდეგ იმართებოდა გადაწყვეტილების მიღებისა და თანხმობის ნიშნად [ალსენი 2006:201].

შენიშვნა. სპასპეტობა რომ არა, ავთანდილის ეს ნადირობა შეგვეძლო მის პირველ ოფიციალურ და, ამდენადვე, რიტუალურ ნადირობად მიგვეჩინა, რომლის მეშვეობითაც პირი ტრადიციულ საზოგადოებაში საბოლოოდ მოწიფულობის (სოციალური აზრით) ასაკს აღწევს. ეს ნადირობა იქნებოდა ზღურბლი, სადაც და როცა მთავრდება მისი აღზრდა. მაგრამ პოემაში გამოჩენისას ავთანდილი უკვე აღზრდილია – ამას მისი ანდერძიც მოწმობს. თუმცა გავისხენოთ მისი პორტრეტი, რომელიც თითქოს მის ჯერ კიდევ მოუმიწიფებლობას, ნორჩ ასაკს ამხელს: „ავთანდილ იყო სპასპეტი“; მაგრამ „ჯერთ უწვერული“ რატომ დასჭირდა ავტორს, მისი უწვერულობა სპასპეტობის გვერდით მოესხნებინა? როგორ შევუთანხმოთ მისი უწვერულობა მის სპასპეტობას? ამირსპასალარის ძედ მოხსენიება ამ ორი სტრიქონის სივრცეში, შესაძლოა, იმას ნიშნავდეს, რომ მას მემკვიდრეობით აქვს გადმოცემული ეს წოდება, მაგრამ მისი ლეგიტიმაცია ჯერ არ მომხდარა.

ამრიგად, ავთანდილის გამოცდა ნადირობაში მისი აღზრდის დამაგვირგვინებელი ეტაპია, რომელსაც საცოლის მოპოვება უნდა მოსდევდეს. მიუხედავად კულტურულ-ანთროპოლოგიური უფსკრულისა, რომელიც არსებობს „ვეფხისტყაოსნისა“ (XII ს-ის საქართველოს) და პიგმეების სამყაროებს შორის, ვიმოწმებ შემდეგ ფაქტს, როგორც უნივერსალიას, ამ უკანასკნელთა ყოფიდან:

მიღწევს მოწიფულობის ასაკს ყრმა და მიდის ტყეში სოფლის ბელადთან ერთად, რათა ტყეში თავისი ხელით გააკეთოს მშვილდი... რიტუალური ნადირობის დაწყებამდე, სადაც ყრმამ უნდა გამოაჩინოს თავისი უნარი, ბელადი აწყობს საგანგებო ცერემონიას, რომლის დროსაც მსხვერპლად შეიწირება ცოცხლად დაჭერილი პატარა ნაცრისფერი ანტილოპა. რიტუალური სიმღერების შემდეგ, რომლებთაც ტყის სულელებს შეავედრებენ ახალბედა მონადირეს, ბელადი გამოართმევს მშვილდს და ანტილოპას სისხლში ამოაწებს... წარმატებული გამოცდის შემდეგ ახალგაზრდა მონადირეს იღებენ კოლექტიური ნადირობის მონაწილეთა შორის. ახლა მას უკვე შეუძლია ეძებოს სასძლო, თუმცა ქორწილს მოგვიანებით გადაიხდის [მატი:98-99].

ანალოგიურად, „ვეფხისტყაოსნის“ მკითხველი მოელის, რომ ავთანდილის ამ წარმატებულ ნადირობას ქორწილი მოჰყვება. და ასეც მოხდებოდა, რომ არაბეთის საზღვართან უცხო მოყმე არ გამოჩენილიყო. პოემაში მკვეთრად იგრძნობა ამის მოლოდინი.

გარდა ძალთა გამოცდისა, ნადირობას პოემაში კომპოზიციური დანიშნულებაც აქვს. იგი დროუჟამულ-სივრცული მიჯნის შემქმნელია, რომლის შემდეგ მოქმედების განვითარების ახალი ფაზა იწყება, ახალი რეალობა იშლება პერსონაჟთა თვალწინ. არ არის შემთხვევითი, რომ სანადიროს სიღრმეში შესული მონადირეები მდინარეს („წყალს“), როგორც შინა და გარე (უცხო) ტერიტორიის გასაყარს, მიადგებიან. პირველად უცხო მოყმეს როსტევან-ავთანდილისგან უსაზომო ნადირთ ხოცვის შემდეგ შეეყარნენ „წყლისა პირსა“. სიტუაცია მეორდება, როცა სამი ხატაელი წააწყდება მას:

კარგი გვესმა სანადირო, ნადირობას წამოვედით,
 გვეყვს ლაშქარნი უთვალავნი, წყლისა პირსა გარდავხედით,
 სანადირო მოგვეწონა, თვეს ერთსა არ წავედით,
 ვხოცეთ მხეცი უსაზომო მინდორით და მთით და ქედით.

„ანაზღად მოყმე გამოჩნდა“ და ზღვარსგადასული მონადირეები, წარმატებით გალაღებულნი („დავხოცეთ მხეცი, მფრინველი, რაცა ზე გარდავგფრენია“), მონადირულ ექსტაზში შესულნი, კაცის მონადირებას მოინდომებენ: „მისი მოგვინდა შეპყრობა, ვჰკადრეთ და შევეცადენითო.“ და ეს მცდელობა ხატაეთის საზღვარზე (თუ საზღვარს იქით) ისევე დამთავრდა, როგორ არაბეთში.

უნდა აღინიშნოს, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ნადირობა საკვებით მოკლებულია საკრალიზმს. თუმცა პოეტს არ მოეთხოვებოდა, მაგრამ მოსალოდნელი კი იყო, რომ როსტევან-ავთანდილის ნადირობის დაწყებამდე მოეთხრო იმის შესახებ, თუ რა აკრძალვების დაცვა ან რიტუალების შესრულება მოუხდათ გმირებს. ეს ყვე-

ლაფერი, რა თქმა უნდა, მის ამოცანაში არ შედიოდა. მაგრამ მაინც ირიბად გამოჩნდა მონადირეთა პასუხისმგებლობა უზომო ნადირის დახოცვისთვის. თუ მათ ორჰოპინტრე არ გაუნაწყენებიათ, ღვთის რისხვა ხომ გამოიწვიეს: „დახოცეს და ინადირეს, ცათა ღმერთი შეარისხეს“. ავტორი კი ამბობს, რომ „ღმერთი შეარისხესო“; მაგრამ ეს „შერისხება“ არად არის ჩაგდებული, არავითარ ნეგატიურ შედეგს არ იწვევს, იმდენად მნიშვნელოვანია ნადირობის შედეგი. ჰუბრისი კი აქ აშკარაა, მაგრამ პოემის გმირებს ყველაფრის უფლება აქვს: როგორც „ბუნებაზიართ“, ეს ქმედება მათ ჰუბრისში არ ეთვლებათ. „თაობაზე? ალბათ ის, რომ ამ მკაცრად ცენტრალიზებულ და თვითმპყრობელურ სახელმწიფოში, როგორც არაბეთია, სანადიროები და ნადირი, გარეული მხეცები, ეკუთვნის ღმერთს და მერე ხელმწიფეს, რომელიც მის სახეს გამოხატავს („სახითა მის მიერითა“). არავითარი სხვა ნადირთმწყემსი ან ორჰოპინტრე, რომელსაც საბას ლექსიკონი „ცრუ მენადირეთა ნადირთწინამძღვრად“ მიიჩნევს, აქ არ არის.

არც სხვა წერილობით ტექსტებში ჩანს რაიმე კვალი იმისა, რომ მონადირე რამდენადმე დამოკიდებულია ნადირთპატრონზე. თუმცა ვახტანგ მეექვსის „პოემაში“, რომელსაც სათაურად აქვს „სალბუნად გულისა“, ნადირის სასტიკი და უსაზომო ხოცვის შემდეგ, რომელიც „ფრანგთა ომს“ არის შედარებული, ავტორი ცოდვის მოსანანიებლად მოუწოდებს მონადირეთ:

ამას უკან სულისათვის უდაბნონი მოილოცე,
წმინდას დავითს თაყვანი-ეც, ერთი მაღლი გაიოცე,
ბერთუბანო ჩიჩხიტურით, ცოდვა ჩემი ამიხოცე!

[ვახტანგ მეექვსე 1975:30]

სათანადო წყაროების არარსებობის გამო ვერც დავადასტურებთ და ვერც უარგყოფთ სავარაუდო რიტუალს, რომელიც სისხლისმღვრელი ომის სადარი, თვითმიზნური ნადირობის შემდეგ მონადირეებს ცათა ღმერთის წინაშე შეცოდებისგან განწმენდდა, მის რისხვას დააცხრობდა.

არ გაძლენ სისხლთა მათთაგან, არ შეიცოდეს მკვდარია...
ფრანგთა ომს ამსგავსეს, რაც მათგან მუნ თოფი განაყარია.
ჰყრია მოკლული მრავალი კაცთაგან მოუხმარია

შენიშვნა. ნადირობა მტერთან ბრძოლის ენით არის აღწერილი XVII ს-ის მე-2 ნახევრის ძეგლში „შაჰნავაზიანში“ [ფეშანგი 1935:43]. ნადირობა აქაც სრულიად სეკულარულია, როგორც „ცივილიზებულ“ საზოგადოებას შეეფერება: არც ნადირთმწყემსი, არც ორჰოპინტრე, არც აკრძალვა არ არსებობს. მხოლოდ მიშვებულობა, უსაზომობა ნადირთ ხოცვაში. მონადირენი არავის წინაშე არ აგებენ პასუხს.

მეფემ ბძანა ველად გასვლა, ნადირთაკენ თავნი ვართო:
ვის შეგეძლო მშუილდოსნობა, იგ ნადირი გავამწაროთ:
კანჯრის ჯოგი ამოვსწყუიტოთ, სისხლი მათი ველად ვლუაროთ;
ვინცა ვიყოთ უკეთესი, თავი გმირსა დავადაროთ (სტრ. 230).

დაკოცეს მკეცი მრავალი, ანგარიშ მიუზომია;
 დაშურა ცხენი და მესროლი, ძლივ არი ფეკზე მდგომია... (სტრ. 241).
 ისარი სრულად დალივეს, ვის მშუილდი ჰქონდა ძლიარი;
 ნადირი სრულად გაწყუიტეს, აღარა ჰქონდათ ყრიალი (სტრ. 245).

„ნადირი გავამწაროთ“, „თავი გმირსა დავადაროთ“, „ნადირი სრულად გაწყვიტეს...“ – ჩანს, ნადირთ ხოცვა მტრის ხოცვის სადარი ქმედებაა. ნადირობა ისევე მოითხოვს გმირობას, როგორც მტერთან ბრძოლა; ნადირობაში დამაშვრალი მტერთან ბრძოლაში დამაშვრალის ბადალია. „ნადირთ ხოცვა“ – ნადირობის სინონიმი მტერთა ხოცვის შესადარი, ჩანს, ამ საზოგადოების ცხოვრებაში საერთო ტოპოსია. იმავე საუკუნის ძეგლში ვკითხულობთ: „მეფეს წიგნით დავებარე, მოდი, ვიქმნათ ნადირთ მხოცად“ [იოსებ ტფილელი 1939:19, სტრ. 103].

მონადირის ორმაგი ცხოვრება

მონადირეს ორ რადიკალურად განსხვავებულ სამყაროში უხდება ცხოვრება და საქმიანობა. ერთია ადამიანთა სოფელი, სადაც მას ჰყავს ოჯახი – ცოლი და დედა; აქ, როგორც კარმიდამოს პატრონი, იგი მიწისმუშაკია და მწყემსიც; მეორეა მთა (კლდეები) ან ტყე, სადაც ის ნადირობს. შინ და გარე – ეს ის სფეროებია, რომელთა შორისაც მოძრაობს მონადირე, მაგრამ არა როგორც უბრალო მიმომსვლელი, არამედ ორივე სფეროში გაშინაურებული და ორივეს წინაშე პასუხისმგებელი. ეს ორმაგობა, რომელიც შეურიგებელ წინააღმდეგობას ბადებს, მისი ტრაგიკული აღსასრულის მიზეზია.

გარე ადგილია ის ტოპოსი, სადაც მონადირე ახლოს მიდის ისეთ სინამდვილესთან, რომლის წარმოდგენაც კი უბრალო, „ხელდაუსხმელ“ ადამიანს არ ძალუძს. საკრალური სტატუსი ისევე გამოარჩევს მას თავისი საზოგადოებისგან, როგორც მკადრეს მისი ხელდასხმულობა.

ამრიგად, არსებობს ანალოგია მონადირესა და ჯვრის მკადრეს (ხუცესს, დეკანოზს, ხევისბერს) შორის [კიკნაძე 1984]. როგორც მკადრეა გარეული ჯვარხატების საზოგადოებაში, ისევე მონადირეა ჩაბმული ნადირთპატრონთან ურთიერთობაში. მონადირის ჯვარ-ხატები ნადირთმწყემსებია და, რაც სოფელმა იცის მათი და მათი საიდუმლოს შესახებ, სწორედ მონადირისგან იცის, როგორც საყმომ იცის მკადრესგან ყველაფერი, რაც უნდა იცოდეს.

როგორც მკადრე იპოვებს განსაკუთრებულ სტატუსს იმისათვის, რომ მას ჰქონდეს უფლება დაკლას სამსხვერპლო პირუტყვი, ასევე მონადირეს აქვს მოპოვებული საიმისო სტატუსი, რომ შეეძლოს ნადირის მოკვლა (იგულისხმება არა ფიზიკური, არამედ მორალური შესაძლებლობა), რომ მისი ქმედება მკვლელობად არ შეირაცხოს. პირველი ქმედება-რიტუალი – მსხვერპლშეწირვა შინ ხდება, სოფლის ტერიტორიაზე, მეორე მოკვლა – მონადირეობა სოფლის გარეთ, გარეში.

შენიშვნა. არის ფუნდამენტური განსხვავება ნადირობის წესებით ნადირის მოკვლასა და მკვლელობას შორის. მონადირე იცავს არა უბრალოდ მონადირეობის

წესებს, არამედ ის პატივით ეკიდება ნადირსა და სანადირო ტერიტორიას, სადაც ნადირი საზრდოობს. სპარსელებს წესად ჰქონდათ სანადირო ადგილების შემორაგვა, რათა ცხოველების ალყაში მომწყვდევეთ ნადირობა გაეადვილებინათ. დიონ ქრიზოსტომოსი თავის ერთ ნაწერში კიცხავს სპარსელებს, რომლებიც ხოცავენ დამწყვდეულ ნადირს უიარალო ტყვეების მსგავსად და დიდ მონადირეებად მოქვთ თავი [ალსენი 2006:35].

მონადირეს სრულიად გარკვეული ვალდებულებები აკისრია მოსანადირებელ პირუტყვთა მიმართ, უფრო სწორად, იმ არსების მიმართ, ვისაც გარეული ცხოველი აზარია. ცხოველიც მისია და ტერიტორიაც, სადაც ცხოველი იკვებება. ამრიგად, როგორც მწყემსისადმი დაქვემდებარებული საძოვრები არსებობს, ასევე არსებობს საძოვრები, სადაც გარეული ცხოველი ძოვს. ეს არის სამიწათმოქმედო და მწყემსურ კულტურას სრულიად განრიდებული სფერო. როგორც ვაჟა-ფშაველა ამბობს:

იქ ხომ ხვნით არავინა ხნავს,
არც ვინ რას სთესავს თესითა,
მარტო ჯიხვები დადიან
კლდეებზე რქების ლესითა.

სანადიროებს თავისი კვრივი, შეუღწეველი ადგილები აქვთ, ნადირთპატრონის საკუთარი სამფლობელოები, სადაც მონადირეს ეკრძალება შესვლა. „აქავრობა ჩვენ მიერ დაკავებულია;“ – ეუბნება მწყემსს ტყისკაცი [ბსკიფა №184, 25]. ასევე ეტყვიან ჯვარ-ხატის რიგით ყმას, რომ ესა და ეს ადგილი, სადაც ფეხი გიდგას, წმინდა მიწაა. ამიტომაც როგორც მკადრე (ჯვრის მსახური), ასევე მონადირე სანადიროებში გასვლის წინ ამზადებს თავს ამ კვრივი ადგილების დალახვის ღირსად. შინიდანვე იწყებოდა მისი გარდაქმნა ისევე, როგორც ხატის ხუცესისა, რომელიც დღესასწაულის მოლოდინში არათუ გარეშე ხელით დამზადებულ საჭმელს არ ეკარებოდა, არამედ ყველასთვის სავალ ანუ ნალახ ბილიკებსაც ერიდებოდა. აკრძალვები გრძელდება გზაზე, ბილიკებზე, განწმენდილის სტატუსის შესანარჩუნებლად; ის ერიდება შემხვედრს, რათა ავმა თვალმა არ გათვალოს აგრერიგად შემზადებული მონადირე, რომელიც ჯერ-ჯერობით არც აქეთ (შინ) არის და არც იქით (სანადიროების კვრივებში). უბით მას საკმეველი, სანთელი და ნახშირი. მიაქვს რიტუალის ჩასატარებლად. ნუთუ ეს მხოლოდ იმისთვის სჭირდება, რომ ნადირი ადვილად მოენადიროს, ადვილად გაიმარჯვოს მასზე? არა მხოლოდ. თუმცა ნადირობის, ნადირის ხოცვის უფლების მოპოვება წარმატების პირობაშია იმთავითვე ჩადებული. როგორც არალეგიტიმური მსხვერპლმწიროვან ამაო, უფრო მეტიც, სახიფათო და დამღუპველი, როგორც ყოველი უზურპაცია, ასევე აქაც უუფლებოდ მონადირე ვერაფერს გააწყობს – მხოლოდ დაიღუპავს თავს. ამაზე არ არის აგებული ტრაგიკულად დაღუპული მონადირის მითოსი?

მართალია, ერთი მხრივ, თუ კაცი მონადირე ხდება რიტუალურად აკრძალვების დაცვით, რაც მას ანათესავებს ჯვრის მკადრესთან, მეორე მხრივ, კაცი მონადირე ვერ გახდება თუ შობითგანვე ამის მოწოდება არ აქვს. აქაც ის ენათესავება

მკადრეს, რომელსაც ჯვარი ირჩევს. ასევე უნდა ვთქვათ, რომ ნადირთპატრონი ხდის მონადირედ კაცს, მხოლოდ იმას, ვისაც „დაბადების დღიდანვე აქვს „შემოთვლილი“ (დაბედებული), რომ მონადირე გამოვიდეს. თუ კაცს „დაბადებით არ უწერია“ ნადირობა, რაც არ უნდა ეცადოს, მონადირე მაინც ვერ იქნება“ [ბალიაური...1989:104]. უფრო მეტის თქმაც შეგვიძლია, მხოლოდ „ნადირთ-მენადირეთ გამჩენის“ ანუ იგივე ნადირთპატრონის რჩეულია მონადირე, სხვა ყველა, ვინც ამ რჩეულობას, სხვაგვარად, მოწოდებას მოკლებულია, მხოლოდ პროფანული სახეა მონადირისა. ის კი ნადირობს, მაგრამ არ არის მონადირე.

შენიშვნა. ანალოგიისთვის მოგვყავს გუდამაყარში გაგონილი ამბავი დეკანოზის უფლების უზურპაციის შესახებ: მოხდა ისე, რომ გუდამაყარში ერთ-ერთ ხატობაზე დეკანოზის არარსებობის მიზეზით ხელ-მხარ-გაუნათლავმა კაცმა მოინდომა დეკანოზის მოვალეობის შესრულება. და რამდენჯერაც არ დააღირა სამსხვერპლო პირუტყვის ხანჯალი, იმდენჯერ ბარძაყზე დაიკრა და მაინც ვერ შეძლო ცხვრისთვის ყელის გამოჭრა. სამსხვერპლოდ მიყვანილი ბატკანი უვნებელი დარჩა, ცრუდეკანოზს კი ნახანჯლარმა კოჭლობა დაუტოვა. 1981 წელს გავიცანით „უზურპატორი“ ახალ ამპლუაში – როგორც ფოსტალიონი (ისევე და ისევე კომუნიკატორი დეკანოზის კვალზე), ზურგზე ჩანთამოკიდებული მოარღვევდა თოვლს.

მეორე მხრივ, მონადირე უნდა გრძნობდეს, რომ იგი კვრივების სტუმარია, როგორც ხატის სტუმარია ყოველი ყმა, მოყმე, რომელმაც იცის, რომ ძალით მადლი ვერ მოიპოვება. მონადირეც ასე ფიქრობს: ნადირობის ბედი ნადირთპატრონის წყალობაზეა.

ნადირთ-მენადირეთ გამჩენო! თქვენ ამხვიეთ ბრმა-კოჭლთ მაინც. ნუ გამიშვებთ კელცარიელს. მე თქვენ სტუმარი ორ. ეს ალაგ, რასაც გიჭერავ, თქვენ მამიმართეთ კელი... ამ ადგილის პატრონო, თქვენი სტუმარი ორ. თქვენ ნურას მავნებთ, მამიმართეთ კელი ნადირთან [ბალიაური... 1989:109-110].

მონადირის ეს ლოცვა მჭევრმეტყველი აღიარებაა იმ რწმენისა, რომლის თანახმად ნადირთმწყემსი თავისი სამწყსოს არა მხოლოდ მცველი და მფარველია. იგი დასტურს სცემს ნადირობის საქმეს და, ამ აზრით, ნადირობის, როგორც საქმიანობის, მფარველიც არის. უფრო მეტიც: ის მონადირის მრჩეველი და მასწავლებელია. იგი მონადირეს პირდაპირ თუ ირიბი გზით ასწავლის ნადირობაში წარმატების წესებს, რომლებიც იმავდროულად ნადირთა დამცველი წესებია. თავისი გამოცხადებით კლდე-ღრეებსა თუ გამოქვაბულებში თავშეფარებულ მონადირეებს ჩაახედებს ნადირთა სამყაროს საიდუმლოებებში (მაგ., ხის ბეჭის მითოსი).

ნადირის თვითნებური და თვითმიზნური ხოცვა, რასაც სამონადირეო წესები კრძალავს, ნადირთპატრონის და მისი კვრივების შეურაცხყოფაა. ეს ეთოსი უნივერსალურია. მას ხომ ნებაყოფლობით, მონადირის ღირსების კვალზე, მიჰყავს მასთან ნადირი და, საზოგადოდ, ის განსაზღვრავს ურთიერთობას მონადირესა და მოსანადირებელ პირუტყვს შორის. ამის გარეშე მონადირეს არავითარი წარ-

მატება არ ექნება, ხელმოცარვა კი მონადირის საქმეში ან დაღუპვაა, ან ახალი გზის გახსნაა. და კვლავ თავს იჩენს პარალელიზმი ბრძოლასა და ნადირობას შორის. ამჯერად, შეგვიძლია ვილაპარაკოთ საერთო წესზე, რომელიც თუ, ერთი მხრივ, კრძალავს ნადირთმწყემსისგან დაწესებულზე მეტი ნადირის კვლას (ე. წ. აზარის წესი), მეორე მხრივ, ტაბუა დადებული ბრძოლაში მეთორმეტე მოწინააღმდეგეზე (რომლის დარღვევამ ბრძოლის აზარტში შეიწირა ბეგენგორის გმირი მამუკა ქალუნდაური).

ქრისტიანობა, რომელიც აწესებს ყოველი საქმის დაწყებისთვის საგანგებო ლოცვა-კურთხევებს, რათა ნაკურთხი (ლეგიტიმური) იყოს ყოველი წამოწყება, მშვიდობიანი საქმიანობა იქნება თუ ბრძოლა, უყურადღებოდ არ ტოვებს ნადირობას, რომელსაც ეგზომ დიდი ადგილი უჭირავს მაღალი საზოგადოების ცხოვრებაში. ომი და ნადირობა, როგორც ერთმანეთის ანალოგიური საქმიანობა, აუცილებლობით მოითხოვს კურთხევას. ქრისტიანულ საწესო ლიტურატურაში არსებობს საგანგებო ტექსტები – კურთხევანი ნადირობისთვის... კ. კეკელიძე წერს, რომ „საქართველოს ეკლესიას შეუმუშავებია მთელი „წესი“ ნადირობისა, რომელიც წარმოადგენს ბიბლიური საკითხავებისა და ლოცვათა ჯგუფების გაერთიანებას: იგი ლაპარაკობს „სანადირო ღვთისმახურებაზე“ [კეკელიძე 1955:137]. იკითხება ლოცვა-ვედრებანი, რომლებიც განაწილებულია კვირის დღეებზე, იმის მიხედვით, თუ რომელ დღეს უხდება მონადირეს ნადირობა. ორშაბათისთვის სიტყვები „ფსალმუნებიდან“: კაცი „დაადგინე ზედა ქმნულთა კელთა შენთა-სა. ყოველვე დაამორჩილე ქუეშე ფერკთა მისთა: ცხოვარი და ზროხად ყოველივე, მერმეცა პირუტყუნი ველისანი...“ შეთხზულია ტროპარები, მონადირეთაგან სათქმელი. კვირიაკეს ტროპარში მონადირე მიმართავს ღმერთს: „ღმერთო, შენ დამადგინე მე მთავრად და მფლობელად ყოველთა ზედა ცხოველთა კმელისათა და წყლისათა... რათა ვიშვებდე მათ მიერ“ [კეკელიძე 1955:139]. სამშაბათ დღეს ევედრება: „ღმერთო, რომელმან კაცსა დაუმორჩილენ ყოველნი მკეცნი და ნადირნი და იძრისნი და მცენარენი, მომანიჭე დღეინდელსაცა ამას დღესა ნადირობად მარჯუე...“ ოთხშაბათს ევედრება: „მომმადლე, სიტკობებით აწცა ესე შრომად სარგებლიანი და ნადირობად მარჯუე და კეთილ-სიქადულოანი, შებრკოლებელი სრბად და უცთომელი სრვად. მიცევ მე და ნასხლეთ-ნაცდენთაგან ისართა დამიფარე, ეგრეთვე ჩემ-მიერთაგან სხუანიცა“. ხუთშაბათს: „მოწამეთა მიერ, რომელთაც წარმართნი, ვითარცა თევზნი მოინადირნეს, გევედრებით, კაცთმოყვარეო, ჩუენიცა ნადირობად და სრბად წარმართე“ საგულისხმოა, რომ პარასკევს, მარხვის დღეს, არ იკრძალება ნადირობა, საკმარისია, ღმერთს შეევედროს: „შემეწიე მე და წარმიმართენ ყოველნი საქმენი ჩემნი: დევნანი ნადირთანი და ტყოცნანი ისართანი...“ [კეკელიძე 1955:141]. არც ისაა დავიწყებული, რომ მონადირე არ არის დაზღვეული წარმატებული ნადირობის ნიადაგზე ზედმეტი სიამაყისგან, ამიტომაც მიმართავს ღმერთს: „და უკუეთუ კეთილად ვინადირო და მარჯუედ ვისროლო, რათა არა აღვზუავნე, არცა უმჯობეს სხუათა თავი ჩემი შევრაცხო. ხოლო უკუეთუ ვერ ეგრეთ, მაშინმცა კუალად არა ვწუხდე, არცა მელმოს, არცა

ვიდრტვნო“ [კეკელიძე 1955:141]. საინტერესოა, რომ ევსტათი პლაკიდას ნადირობას, რომლის დროსაც მან ქრისტე იწაშა, ნადირობის ლეგიტიმაციის ძალა აქვს, მისი მაგალითი მონადირის თვალწინ არის, როგორც წარმატებული ნადირობის საწინდარი: „სტრატილატს ევსტათის ნადირობასა შინა გამოეცხადე...“ კ. კეკელიძის ცნობით, „ევსტათი მიჩნეული იყო მონადირეთა მფარველად ჩვენშიაც ისევე, როგორც დასავლეთის ქრისტიანთა შორის“ [კეკელიძე 1955:142].

ნადირთმწყემსის არსებობისდა კვალად, ბუნებრივია, არსებობენ პრივილეგირებული რჩეული მონადირეები, რომლებსაც წილად ხვდებოდა განსაკუთრებული გამოცდილება, რომელიც სამონადირეო მითოსის არსს შეადგენს. რა ნიშნით ირჩევს ნადირთმწყემსი (თუ განგება) ამა თუ იმ პიროვნებას, სწორედ მას და არა სხვა ვინმეს, უცნობია. როგორც ბიბლიური პატრიარქის აბრაამის არჩევა არ არის განპირობებული მისი წინარეცხოვრებით, იგივე შეგვიძლია ვთქვათ მონადირეზე. არჩევა ხშირად სიზმარეულ განსაცდელში ხდება, ან ხილვაში – მას ესმის ძახილი, ის აღმოჩნდება გამოქვაბულში, სადაც ნადირთმწყემსთა თავყრილობაა, რომელთა წინაშე მონადირე, როგორც ამ საიდუმლო თავყრილობის სტუმარი, თითქოს ნადირობის საიდუმლოს ეზიარება, რომელიც „ხისბეჭიანი“ ნადირის სასწაულშია გამოხატული [ანდრეხევი 2009:№№94, 387]. ნადირთმწყემსის ტრაპეზზე შეჭმული ნადირის დაკარგული (თუ მოპარული) ბეჭის შენაცვლება ხის ბეჭით საინიციაციო რიტუალის ერთი ნაწილია. ამ ხილვის შემდეგ იგი სწორედ იმ ნადირს კლავს, რომლის გაცოცხლებაში თავად იღებს მონაწილეობას: მოკლულ ნადირში მის მიერ ხისგან გამოთლილი ბეჭი აღმოჩნდება იმის ნიშნად, რომ ეს ნადირი ნადირთმწყემსისგან მისი ხელდასხმის საჩუქარია. „ხის ბეჭი“ ააშკარავებს რწმენას ნანადირევის საკრალიზმში. ისევე, როგორც ნანადირევის ხორცზე, როგორც სიწმინდეზე, აკრძალვები არსებობს, ასევე მის ძვლებზეც, როგორც ხერხემლიანთა შეუმუსრავ ნაწილზე, ამიტომაც დაუშვებელია მისი გაფანტვა და დაქუცმაცება. ამიტომაც არის, რომ ხის ბეჭის თქმულებაში არქეტიპულად ნაჩვენებია ნანადირევის მოპყრობის წესი, რაც ძვლებს ეხება. მოკლული ცხოველის აღდგინება მისი შეუმუსრავი ძვლებისგან საყოველთაო რწმენაა მონადირეთა საზოგადოებებში [ელაიადე 1987:23; იენზენი1973:138]. ძვლების მთლიანობა დაცული უნდა იყოს, რომ ცხოველი აღდგეს თავის მთლიანობაში. ხის ბეჭის გამოცდილებით ეს იცის მონადირემ. მისი რწმენით ნადირის სული უბრუნდება პატრონს და ახალ სხეულს იძენს, რათა კვლავ იქნას მონადირეული. ცხოველის ერთად შეგროვებული და მისსავე ტყავში გამოხვეული ძვლები მისი კვლავ აღდგენისა და გაცოცხლების გარანტიაა. როგორც ვხედავთ, მონადირე ნადირობისა და ნანადირევიან მოპყრობის წესების დაცვით ხელს უწყობს ნადირთპატრონს ნადირის ბალანსის შენარჩუნებაში რაც, ცხადია, მონადირის ინტერესს პასუხობს: მხოლოდ ამგვარად შეუძლია მას ახალ-ახალი ნადირის მონადირება.

შენიშვნა. ანალოგიურია ებეკიელის ხილვაში უდაბნოს პირზე დაყრილი გამხმარი ძვლების აღდგენა, თუმცა ეს ძვლები გარდაცვლილი აღამიანებისაა: „...“

და მიუახლოვდნენ ძვლები ერთმანეთს, ძვალი თავის ძვალს. და დავინახე, აჰა, ამოვიდა მათზე ძარღვები და ხორცი და ტყავი გადაეფარა ზედ“ (ებუკ. 37:7-8).

ეს სცენა მკვდრეთით აღდგომის სურათის პრეფიგურატივია. ნადირობის საიდუმლოს ზიარებული მონადირე, რაც მის წარმატებას განაპირობებს, „ღიაა“ მიდრეკილია „აღზვავებისთვის“; რაც არცთუ იშვიათია სამონადირეო (და, საერთოდ, რჩეულობის) პრაქტიკაში. ტიპურია რჩეული მონადირის, სინდიურისძის ამბავი, თუმცა ის უფრო დალუპული მონადირის სვანურ ვერსიას იმეორებს (იხ. ქვემოთ). ხევსურ სინდიურისძეს, „ხელოვან მონადირეს“ ორი შეცოდება შეიწი-რავს: თუ შეხვდებოდა ჯიხვის ხოროს, ყველას ერთიანად გაწყვეტდა, რაც არ შეიძლებოდა პატიებოდა მას ნადირთპატრონისგან. ბოლო ჯერზეც მოკლა ყვე-ლა – თერთმეტი – და მეთორმეტეს მრავალი დღე ედევნებოდა, მაგრამ დევნილი ჯიხვი ტყვიას არ იკარებდა. გამოცდილი მონადირე უნდა მიმხვდარიყო, რომ ეს ჯიხვი ნადირთმწყემსის რჩეული იყო, ან ნადირთმწყემსი ამ ჯიხვის სახით იყო მოვლენილი. მთელი ხოროს გაწყვეტა და მერე ამ რჩეული ჯიხვის დევნა საკმა-რისზე მეტი უნდა ყოფილიყო იმისათვის, რომ ნადირთმწყემსს გაკადნიერებული, წარმატებისგან თავბრუდახვეული მონადირე დაესაჯა. თემი, სოფელი, ურჩევს, რომ მოეშვას მის დევნას, რადგან სოფელი ხვდება, რომ ეს ჯიხვი არ არის ჩვე-ულებრივი ჯიხვი – ის ნადირთპატრონის აღეა. თითქოს დევნა და თოფის სროლა არ იყო საკმარისი, სინდიურისძეს, როცა დაუნახავს, რომ ამ ჯიხვის ტყავში ტყვია არ ატანს, გადაუგდია თოფი და ხანჯლით მოუკლავს იგი. სინდიურისძე არც მა-შინ მოსულა გონს, როცა მოკლული ჯიხვის შუბლზე თეთრი ნიშანი დაუნახავს და, ნაცვლად სინანულისა, ჯიხვი, როგორც ნანადირევი, კლდეზე გადმოუგდია და თავადაც უცდია ჩამოსვლა, მაგრამ ამაოდ: ნადირთმწყემსმა კლდე აამალლა მის წინ და მონადირემ ვერ გაბედა ძირს ჩამოსვლა. ბოლოს, ის მაინც ჩამოვარდა, როგორც ბეთქილი, და იმავე ადგილას დაეცა, სადაც მისი გადმოგდებული ჯიხვი ეგდო [ბალიაური... 1989:115-116]. სხვა ვარინტით, გზააბნეული მონადირე უკან ვეღარ ჩამოსულა და „ჭაუნის კუჭულაზე“ შერჩენილი იქვე მომკვდარა. თქმულე-ბით, მისი ძვლები, რომლებიც სხვა მონადირეს უნახავს, დღემდე იქ ყრია.

თუმცა არც ჯარჯის და არც სინდიურისძის ამბავში ოჩოპინტესთან „გაფიც-ვა“ და მისთვის სულის მიცემა არ ჩანს, მაგრამ აშკარაა, რომ მას ასე და ამგვარად მიაქვს შეპირებული სული დალუპული მონადირისგან და ეპატრონება.

შენიშვნა. გვეჩვენება, რომ „მოზი დიკში“ თეთრი ვეშაპის მდევნელი აქაბის დრა-მა და, საბოლოოდ, ტრაგიკული აღსასრული მონადირეობის ამ უნივერსალურ მოდელზეა აგებული. თეთრი ვეშაპი ისეთივე რჩეულია (მაგრამ ვისი – ვეშაპ-თმწყემსის?), რომლის დევნას, მითოსური კანონზომიერებით, ეწირება წარმა-ტებისგან თავგასული აქაბი. სხვა საკითხია, რამდენად გააზრებული ჰქონდა ეს რომანის ავტორს.

აქვს თუ არა მითოლოგიური ძალა იმ ეპიზოდებს, სადაც მონადირე ისჯება იმისათვის, რომ მან ზედმეტი ნადირი დახოცა? ეს ხომ ყოფითი რეალიაა. არსე-ბობს წესი: ასი ჯიხვის მოკვლის შემდეგ თოფი მიწაში იმარხება. ეს ის თოფია, რომელმაც აზარი შეასრულა და მისი გამოყენება ეკრძალება მონადირეს. მონა-

დირე ჩორლა ისჯება იმისათვის, რომ მან ას ოცი ჯიხვი და არჩვი მოკლა, მხოლოდ ერთი კოჭლი თხა გადაურჩა (სვანური პოეზია 1939: 291). ეს შეიძლება იყოს ეკოლოგიური პრობლემა. მაგრამ ის მითოსურიც არის, რამდენადაც მონადირე ხელყოფს ნადირთპატრონის საკუთრებას და ხოცავს იმაზე მეტს, რაც მას პირობისამებრ მიეკუთვნა.

ანდრეზულ და პოეტურ გადმოცემებში სახელდებით არის ცნობილი იმ მონადირეთა სახელები, რომლებმაც დაარღვიეს აკრძალვა – გადაამეტეს მათთვის დაწესებულ „ნორმას“. ესენია: ხევსური სინდიურისძე, ფშაველი ჯარჯი, რაჭველი ივანე ქვაციხისელი, სვანი ჩორლა, შესაძლებელია, ბეთქილიც, მაგრამ მას სხვა არსებითი ბრალიც აქვს.

გადამეტებული ნანადირევი მონადირის ჰუბრისის გამოხატულებაა, მისი თავგასულობის პროექციაა, მისი შედეგია გარესამყაროში. ის ისჯება არა იმდენად ზედმეტი ნადირის მოკვლისათვის, არამედ ჰუბრისისათვის, იმის დავიწყებისათვის, რომ ნადირობაში წარმატება ნადირთპატრონზე დამოკიდებული და არა მისი მონადირეობის ხელოვნებაზე. წარმატება დავლათია, რომელიც ეძლევა მონადირეს და, როგორც ეძლევა, ისევე წაერთმევა. ზედმეტი ან ნიშანდებული ნადირის მოკვლა ქურდობის ტოლფასია: მონადირე ქურდავს „ნადირთპატრონს“ ამისათვის ის უნდა დაისაჯოს.

მონადირე და ნადირთმწყემსი

უნივერსალური წესია, რომლის დაცვა ევალდებულია მონადირეს სამონადირეო საზოგადოებაში (და არა მხოლოდ), რისთვისაც საზოგადოების მხრიდანაც ხელშეწყობა აქვს, რადგან მონადირის წარმატება მის ინტერესში შედის: იკრძალება სასიყვარულო ურთიერთობა ცოლთან სანადიროდ გასვლამდე ერთი გარკვეული დროის (ერთი კვირის, ერთი თვის, ერთი დღის, ან მთელი სანადირო სეზონის პერიოდის) განმავლობაში. ზოგიერთ ხალხში აკრძალვა გამკაცრებულია, მაგ., ჩუქჩებში დაუშვებელია ნადირობის დროს ცოლზე გაფიქრებაც კი, ან ოჯახზე საერთოდ. მონადირე ისევე უნდა იყოს დაცლილი ამქვეყნიური ყოფითი ზრუნვისგან, როგორც მღვდელმსახური, რომელსაც საგალობელი („რომელნი ქერუბიმა“) მოუწოდებს: „ყოველივე მსოფლიო დაუტეოთ ზრუნვა“.

ცოლთან ურთიერთობის აკრძალვაში ორი რამ შეიძლება ჩანდეს: ერთი, რომ მისი საქმე მოითხოვს თავშეკავებას სექსისგან, რომელიც ყოველთვის დამაბრკოლებელია საკრალურ სფეროში შესასვლელად; მეორე, რომ ალი, როგორც ცოლი თავისთავად, შინას წარმომადგენელი გარეს საპირისპიროდ. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ცოლის ადგილი უნდა გამოთავისუფლდეს ნადირთმწყემსისთვის... თითქოს ცოლისგან თავშეკავება გულისხმობს სექსუალურ ურთიერთობას ნადირთმწყემსთან (თუ ის მდებარია). დაწესებული აკრძალვის საზრისია თითქოს, რომ განერიდოს შინაურს გარეულისთვის ადგილის დასათმობად...

ნადირობაში წარმატებისათვის აუცილებელია ნადირთპატრონის სამყაროში შეღწევა და მასში გაშინაურება, ეს კი სახიფათო სატრფიალო კავშირის სახეს

იღებს. მონადირის წარმატება ამ გარე ქორწინებაზეა დამოკიდებული. ქართულ ფოლკლორში ორი ტიპი გამოიკვეთა ამ ურთიერთობისა, ერთი სვანურ გადმოცემებშია დადასტურებული, მეორე – მეგრულში. ერთგან დალია, კლდეთა ბინადარი, მეორეგან – ტყაშმაფა, ტყეთა ბინადარი, რჩეულ მონადირეთა საყვარელი.

შენიშვნა. მხოლოდ კავკასიაში, მაგრამ აქაც მხოლოდ ქართულ და აფხაზურ წარმოდგენებში, დასტურდება მონადირეთა და მდებარე ნადირთმწყემსთა შორის სასიყვარულო ურთიერთობა. ოსებს ჰყავთ ნადირთმწყემსი აფსათი, მაგრამ არ ჩანს მისი მდებარი ორეული, რომელიც მონადირესთან სასიყვარულო კავშირს გააბამდა. არც ელინური მითოსი იცნობს ამგვარ ქალღმერთს. ქალწული არტემისი – უპირატესად, ირემთ მწყემსი, ერთადერთია ელინელ ქალღვთაებათა შორის, რომელიც არათუ რაიმე ლტოლვას ამჟღავნებს მამაკაცისადმი, არამედ სიშიშვლის გამოჩენასაც გაუბრძის. აკტეონი მან მხოლოდ იმისთვის დასაჯა ირმად გადაქცევით, რათა მისსავე ძაღლებს დაეგლიჯათ, რომ თავისდაუნებურად შიშველი იხილა იგი. ენდიმიონისადმი მისი სიყვარული უნაყოფოა, როგორც უნაყოფოა ინანა-დუმუზის (იშთარ-თამუზის) სიყვარული, მაგრამ ეს არ აბრკოლებს იმას, რომ როგორც ინანა, ისე არტემისი – ორივენი ქალწულებად სახელდებულნი – შვილიერების ქალღმერთები იყვნენ. არტემისისთვის ისევე უცხოა ვნებიანი სიყვარული, როგორც ნადირობა, თუმცა ის ნადირობის ქალღმერთია. ისრის მსროლელია, როგორც ჰომეროსი უმღერის, მაგრამ მოუკლავს ოდესმე ნადირი? არტემისის ისევე არ იტაცებს ნადირობის უინი, როგორც სადიაცო საქმე; ფლობს ირმებს, მაგრამ ხელსაც არ ახლებს; საესეა ქალურობით, მაგრამ სამუდამო ქალწულად რჩება. სიქალწულე მისი მონადირეობის პირობაა.

რჩეული მონადირეები დალის საყვარლები არიან. ამ პირობით ისინი აღწევენ წარმატებას. თუმცა მონადირე, ჩვეულებრივ, გაუბრძის ნადირთმწყემსის სიყვარულს. ნიშანდობლივია: თუ არჩევანი მონადირეზეა, ანუ თუ მონადირეს აქვს ალტერნატივა, იგი ორიდან – დალთან წოლა თუ ცხრა ჯიხვი – ამ უკანასკნელს ირჩევს. ასე იქცევა დალის ბავშვის გადამრჩენი მონადირე: წარმატებას ირჩევს, მაგრამ დალი პასუხს მკაცრად მოსთხოვს, თუ მან ცხრას გადააჭარბა, ან ამ ცხრაში სწორედ აკრძალულს ესროლა. ეს ოქროსრქიანი ჯიხვია და მისთვის ნასროლი ტყვია თავად მსროლელს მიუბრუნდება [სვანური პოეზია 1939: №91]. ოქროსრქიან ჯიხვს ან, როგორც ვაჟა უწოდებდა, „რქაჯანგიან ჯონქას“ ნადირთპატრონი უგზავნის მონადირეს ან გამოსაცდელად, ან მაშინ, როცა მისი დალუპვა აქვს განზრახული.

უფრო ხშირად მონადირეს არა აქვს ალტერნატივა და იგი იძულებულია, დაჰყვეს დალის ნებას, უფრო ღრმად შევიდეს მასთან ურთიერთობაში: საყვარლად გაუხდეს მას, რაც უფრო მეტ ხიფათს შეიცავს.

ნიშანდობლივია, რომ დალს გზაარეული მონადირე წააწყდება. გზის დაბნევა, გზა-კვალის არევა, რომლის სიმბოლიკა ბევრ განმარტებას არ საჭიროებს, დალთან შეხვედრის ობიექტური პირობაა. თუ გზა არ დაგებნა, უცხო მხარეში ვერ მოხვდები, ან: სწორედ უცხო მხარეში შეიძლება გზა დაგებნეს. გზის დაბნევა იმის ნიშანია, რომ შენ არა მხოლოდ შინას ხარ მოცილებული, არამედ სხვაგან

იმყოფები. როცა სოფლისკენ მიმავალი გზები იკარგება, რჩება ერთი გზა, რომელიც დალის გამოქვაბულთან მიდის, სადაც მონადირემ უნდა გადაიღამოს. ირკვევა, რომ მონადირე აკრძალულ სივრცეშია შეჭრილი. ამ შეჭრის გამო („რატომ შემოხვედი ჩემს გამოქვაბულში?“) დანაშაულის გამოსასყიდად მონადირე იძულებულია დათანხმდეს დალის მიერ შემოთავაზებულ სიყვარულს. სამაგიეროდ, გამოქვაბულის დიასახლისი, რომელიც ამავე დროს ნადირთპატრონიც არის, ნადირობაში წარმატებას ჰპირდება, ოღონდ ერთი პირობით: მონადირემ დალის სიყვარული საიდუმლოდ უნდა შეინახოს.

ამ სიყვარულს თითქოს კანონიერი სახე აქვს, ეს ერთგვარი ქორწინებაა, მისი ნიშანი მძივია ან ბეჭედი, რომელსაც მონადირე საიდუმლოდ უნდა ინახავდეს. ამ მძივში თუ ბეჭედშია განივთებული მონადირის საიდუმლო ქორწინება, მასზე უნდა შემოწმდეს მისი ერთგულება დალისადმი. მაგრამ მონადირეს შინ კანონიერი ქალი ჰყავს, ვის მიმართაც მას ასევე ერთგულება მართებს. ამიერიდან მისი ცხოვრება გაორებულია – ცხოვრება შინ და გარეთ.

იქმნება სამკუთხედი: მონადირე, შინაური ცოლი და გარეშე ცოლი. ამ მოდელს აქვს კონკრეტიზაცია ბეთქილის მითოსის სახით. დაისმის კითხვა: ეს მოდელი საყოველთაო გამოცდილების კრისტალიზაციის შედეგია, თუ ის მხოლოდ საკუთრივ ბეთქილის გამოცდილებაა? სხვა სიტყვებით, ის ერთჯერადია, ანუ ბეთქილს შეემთხვა, თუ განმეორებადია და ბეთქილი ყველა ამ გამოცდილების მატარებლის ზოგადი პარადიგმატული სახელია? ანუ ეს მითოსია თუ, უბრალოდ, ლეგენდა ამ განსაცდელის გადამტან კონკრეტულ მონადირეზე? თუმცა, შესაძლებელია, ამგვარად დასმული კითხვა ლეგიტიმური და, ამდენად, არსებითი არც კი იყოს. მთავარია, რომ ბეთქილის სიუჟეტი რაღაცას ამბობს, უფრო სწორად, სოფელს რაღაცის თქმა სურს ამ სიუჟეტით.

ბეთქილი

ბეთქილის ლექსი ლაკონიურია, როგორც ყველა სვანური პოეტური ტექსტი. და ეს გასაგებია: ლექსი და სიმღერა არ არის ეთნოგრაფიული წყარო, რომელიც დააკმაყოფილებდა ჩვენს ცნობისმოყვარეობას, გასცემდა იმ კითხვებს პასუხს, რომლებიც ბუნებრივად წამოიჭრება მკვლევარის წინაშე. იმ წრეში, სადაც სიმღერა იმღერება, თუ ლექსი ითქმის, ყველასთვის ყველაფერი გასაგებია, ისიც, რომ თეთრ შუნს გაკიდებული ბეთქილი უკანასკნელ გზაზე მიდის, რომ ის განწირულია. ლექსის ექსპრესიამ ჩვენ უნდა გვაჩვენოს იმ ტრაგიზმის გარდაუვალობა, რომელიც ამ სამკუთხედში შეიქმნა. შეურიგებელი დაპირისპირება შინ და გარეს შორის, რომელიც ყოფითობის მიღმურ ონტოლოგიაში ძვეს, სიმღერაში სიყვარულის ენაზეა გადმოცემული. „სიყვარული, როგორც ჯოჯოხეთი შური,“ ადევკვატურად გამოხატავს ამ საბედისწერო დაპირისპირებას. ერთმანეთს უპირისპირდება შინა და გარე სამყარო. და თუ ადამიანს სურს იყოს მონადირე, მან ანგარიში უნდა გაუწიოს გარეს წესებს. მაგრამ ის ხომ სოფლის მკვიდრიც არის და სოფელში აქვს გადგმული ფესვები, მის ნიადაგში აქვს ჩაშვებული ღუზა.

შენიშვნა. შინას (მოსახლეობის სასიცოცხლო სივრცის) და გარეს (სანადირო სივრცის) დაპირისპირების გამოხატულებაა ჩვენს ისტორიაში საკმაოდ კურობოზული ნატვრა (იყო კი ნამდვილად ასე?) მეფისა, ნეტავ კახეთი გაუდაბურდეს, რომ ბევრი სანადირო ადგილები გაჩნდესო. მართლაც, ერთის შემცირება მეორის გაფართოებას განაპირობებს.

იქნებ რაღაც არსებითი გვიტხრას ბეთქილის სიმღერის შინაარსზე მონადირე ქესიზე არსებულმა ერთმა ხურიულ-ხეთურმა თქმულებამ, რომლის დასაწყისი შემორჩენილია, მაგრამ შუანაწილი და ბოლო დაკარგულია.

მონადირე ქესიმ ცოლი ითხოვა, რამაც მთლიანად შეცვალა მისი გუნება-განწყობა და, აქედან გამომდინარე, ცხოვრების ნირი. მან ღმერთებს შეუწყვიტა მსხვერპლის შეწირვა. აღარც მთაში დადის სანადიროდ. მთელი მისი არსება მშვენიერი სინთალიმენით არის დატყვევებული. დედა მხილებით საყვედურობს მას: „მხოლოდ ცოლის სიყვარული არსებობს შენთვის. სანადიროდ აღარ მიგიწევს გული. რახანია, ჩემთვის („ჩემთვის“ ... ანუ პასუხისმგებლობა დედის წინაშე, ცოლი ამორებს დედისგან. „ჩემთვის“ ... დედა აქ თითქოს ისაკია, რომელიც ნანადირევს მოითხოვს შვილისგან) არაფერი მოგიტანია.“ და ქესიც ჰოროლით ხელში და მონადირე ძაღლის თანხლებით გაემართება ნათარას მთაზე ჩვეულ სანადირო სანახებში. მაგრამ ღმერთებმა, რაკი ქესიმ მათ მსხვერპლი შეუწყვიტა, საფარველი დაადეს ნადირს და ქესი ხელმოცარული ბრუნდება სახლში. ესიზმრა შვიდი სიზმარი, რომელთაგან მეექვსე და მეშვიდეა ჩვენთვის საგულისხმო. მეექვსეში ქესი ხედავს, რომ ყელსაბამი ჰკიდია მკერდზე, ფეხებზე კი ქალის სამკლავე ადევს ბორკილად. მეშვიდეში: ქესი ლომებთან საბრძოლველად (თუ სანადიროდ) მიდის. მიიზბენს სახლის კარებთან და ხედავს, გველეშაპები და ავსული ქალები დაჯარულან. ტექსტი სწორედ იქ წყდება, სადაც დედა იწყებს სიზმრების ახსნას. ქესის სურს გაიგოს, რას მოასწავებს ეს სიზმრები – კვლავ წავიდეს სანადიროდ ნათარას მთაზე თუ შინ დარჩეს [არმაღანი 1982:23]. სამწუხაროდ, ჩვენთვის უცნობია დედის პასუხი.

შესაძლოა, მეექვსე სიზმარი ქესის ამხილებდეს იმაში, რომ ცოლის მიერ არის დატყვევებული, მეშვიდე კი მიანიშნებდეს, რომ მის სახლში ცოლის სახით მტრული ძალებია, რომლებიც ხელს უშლიან მას ნადირობაში.

როგორც ვხედავთ, მონადირის დედა ტრადიციული საქმიანობის – მონადირეობის ქომაგია, ცოლი კი – დამაბრკოლებელი. ცოლი გარედან არის მოსული, ის „სხვაა“ და ცდილობს „გადაასხვაფეროს“ ქესი, მოსწყვიტოს მფარველ ღმერთებს, რაც დამლუპველი იქნება მისთვის, როგორც მონადირისთვის.

ქესიმ უნდა აირჩიოს ორიდან ერთი: ცოლი (ქორწინება) თუ ღმერთები, რომლებიც სწყალობდნენ მას ნადირობაში.

ბეთქილი არჩევანის წინაშეა: თუ სურს წარმატება, უნდა მიიღოს დალის სიყვარული და უერთგულოს მას. თუ არა და, დარჩეს სახლში (რძალთან და ცოლთან). გაორებული ბეთქილი შინისაკენ იხრება, „გააშინაურებს“, „გაარიოშებს“ გართ მოპოვებულ საიდუმლოს და ილუპება.

სხვა მონადირე იმ თქმულებიდან, რომელიც აგვირგვინებს და საზრისს აძლევს ამირანის ეპოსს, ჩამოხსნის საკიდელს შუაცეცხლიდან და გააქვს სახლის გარეთ მთებში წასაღებად, რათა გამოიხსნას მიჯაჭვული ამირანი. აქ საწინააღმდეგო პროცესია: ის, რაც შინ უნდა იყოს, გარეთ გადის. აქ გარე უპირატესობს შინაზე, გარეს ეწირება შინა.

საკიდლის გატანა ცოლის თვალწინ ხდება, ქალისა, რომელიც შინას ცენტრს წარმოადგენს, ის შუაცეცხლის განსახიერებაა, შეიძლება ითქვას, მცველია მისი (თუმცა საკიდელი მამაკაცის განსახიერებაა). აქაც შეურიგებელი დაპირისპირებაა, რომელსაც ეს ეპიზოდი მის კულმინაციაში წარმოგვიდგენს. და მონადირე, გაჩხერილი ამ შინასა და გარეს შორის, მარცხდება. ის არღვევს აკრძალვას და ჩამოხსნილი საკიდელიც უსარგებლო ხდება იმ მიზნის მისაღწევად, რისთვისაც ამირანმა გამოგზავნა.

აქ იკვეთება ერთი რამ: მონადირე, როგორც ადამიანი, შინას, კულტურის, წარმომადგენელია, მაგრამ ის, ამავე დროს, ატარებს იმ ფუნქციას, რომელიც გარესთან, ბუნებასთან, არის დაკავშირებული. ეს წინააღმდეგობრივი ორმაგობაა, რომ ქმნის ტრაგიკულ მონადირის ბედში.

უნდა გვეფიქრა, რომ მონადირისა და დალის ურთიერთობა მხოლოდ ინტიმური საქმეა და იგი საზოგადოების ინტერესის საგანს არ შეადგენს. ეს თითქოს ასეც უნდა იყოს, რადგან ის საიდუმლოა, საიდუმლო კი ყოველთვის პიროვნულია. მაგრამ როგორც კი საიდუმლო გაცხადდება, ის მთელი საზოგადოების პრობლემად იქცევა. ეს არის დალის გამოგზავნილი „თეთრი შუნი“ გამორჩენა ყველას თვალწინ, დღესასწაულის დროს, როცა მთელი საზოგადოება უკლებლივ არის თავმოყრილი. საზოგადოება მას ავბედით ნიშნად მიიჩნევს და არც ცდება.

მას მიზნად ბეთქილი ჰყავს, რადგან ბეთქილი მისი რჩეულია. რაკი „თეთრი შუნი“ ლაჯებს შორის ბეთქილს გაუხტება, ბეთქილი უნდა გაეკიდოს ნადირს; მან, როგორც რჩეულმა, უნდა იკისროს სასჯელი, რომ აარიდოს სოფელს ხიფათი, რომელიც „თეთრი შუნი“ გამორჩენას მოჰყვება. სხვა გზა მას არ დარჩენია, რადგან ის რჩეული მონადირეა და ეს იცის საზოგადოებამ. ბეთქილი უნდა გაიწიროს სოფლის გადასარჩენად. სიმღერის სხვა ვარიანტში „თეთრ შუნს“ კონტრასტულად ცვლის „შავი ეშმაკი“, რაც აძლიერებს ტრაგიკული აღსასრულის გარდაუვალობას... (ნადირის ეშმაკის სახით წარმოდგენაზე იხ. ქვემოთ).

ბაილ, ბეთქილ, საბრალო ბეთქილ, საცოდავო,

ბაილ ილბა, ილბა ბაილ,
 ბაილ, მულახ-მუჟალი იკრიბება,
 ბაილ ილბა, ილბა ბაილ,
 შესდგომიან ლენტეხის ფერხულს,
 ბაილ ილბა, ილბა ბაილ,
 გამომხტარა თეთრი შუნი,
 ბაილ ილბა, ილბა ბაილ,
 გაურბენია ბეთქის ლაჯებში,

ბაილ ილბა, ილბა ბაილ,
 ეგ ბეთქის წერა იქნება,
 ბაილ ილბა, ილბა ბაილ,
 ამის გამკიდე ვინ იქნება?
 – ამის გამკიდე ბეთქი იქნება.
 ბეთქილი ბანდულებს იკრავს,
 მისდევს მის ნაკვალევს...

[სვანური პოეზია 1938:281]

იგივე მოტივი: მონადირე მისდევს ნადირს (ირემს თუ ჯიხვს), რომელიც მას დალის გამოქვაბულამდე მიიყვანს. დასაწყისი იმეორებს დასასრულს. თუ დასაწყისი სასიკეთო იყო, დასასრული დამლუპველია. იქ, სადაც „თეთრი შუნი“ გაუჩინარდება, ბეთქილი დალის წინაშე აღმოჩნდება, რათა მისგან გაიგონოს საბოლოო განაჩენი. ან შესაძლოა, ის „თეთრი შუნი“, რომელსაც ბეთქილი ედევნება, თავად დალი იყოს – ნადირთპატრონი ხომ თავისი საპატრონებელი ნადირის სახეს იღებს. სასტიკია სასჯელი, რომელიც ბეთქილს ეკისრება. ეს ის სასჯელია, რომლითაც ისჯებიან ჰუბრისით შეპყრობილი მონადირეები.²⁰ ნადირი მათ ისეთ მწვერვალამდე შეიტყუებს, საიდანაც ჩამოსვლა არ უწერიათ – „ცალი ფეხის დასადგმელზე და ცალი ხელის მოსაკიდზე.“ აი, როგორია მათი მდგომარეობა. ვერც ზევით ადიან, ვერც ქვევით ჩადიან. ვერც წინ, ვერც უკან.

თავდაპირველად მონადირე თავისი წარმატებული კარიერის დასაწყისში მისდევდა ნადირს, რომელმაც იგი დალის გამოქვაბულამდე მიიყვანა, სადაც დალისგან სამონადირეოდ ხელდასხმა მიიღო და რჩეული მონადირე (ძველი ქართული წყაროებით „მონადირე კელოვანი“) შეიქნა. ახლაც „თეთრი შუნი“ თუ „შავი ეშმაკი“ მიუძღვება მას გამოქვაბულისკენ, სადაც დასრულდება მისი არა მხოლოდ სამონადირეო კარიერა, არამედ სიცოცხლეც. რადგან მონადირე დაუწერელი დევიზით – „ნადირობა აუცილებელია, სიცოცხლე არ არის აუცილებელი“ – არსებობს და მოქმედებს; მონადირეობის დასასრული მისთვის სიცოცხლის დასასრულია. და თუ დასაწყისი სასიკეთო იყო, დასასრული დამლუპველია. იქ, სადაც „თეთრი შუნი“ გაუჩინარდება, ბეთქილი დალის წინაშე აღმოჩნდება, რათა მისგან გაიგონოს საბოლოო განაჩენი.

ფერხულის დროს ხდება ეს მისტერია, შუნის გამოჩენა, ფერხული მთელი სოფლის თუ თემის შესაკრებელია, საერთო საქმეა, შინაური ქმედებაა, სადაც გარე შემოიჭრება შუნის სახით, რომელიც ახსენებს ბეთქილს და მთელს სოფელს

20 ჰუბრისი ყოველი საქმიანობის, ასევე მონადირეობის მტერია. წარმატებული, ნადირთმწყემსის რჩეული მონადირის დალუპვის მიზეზი, როგორც წესი, ჰუბრისია. ამას ითვალისწინებს „სამონადირეო ღვთისმეტყველება“: „უკეთუ კეთილად ვინადირო და მარჯვედ ვისროლო, რათა არა აღვზუავნე“ [კეკელიძე 1955:141]. არტემისის მსხვერპლად ცნობილი აკტონი, ერთი ვერსიით, სწორედ გაბუდაყებისთვის ისჯება, როცა დაიტრბახა, ყველაზე უკეთესი მონადირე ვარო. ეს იუკადრისა მისმა მფარველმა არტემისმა. ასევე ჰუბრისმა ათქმევინა აგამემნონს, არტემისიც კი ვერ შეძლებდაო ამას, რისთვისაც დაისაჯა კიდევ (იფიგენიას შეწირვით).

თავის არსებობას. ეს გამოწვევაა მთელი სოფლის მიმართ მის მიერ, ვინც შეურაცხყოფილია სოფლის მკვიდრისგან.

ივანე ქვაციხელი

ივანე ქვაციხელის აღსასრული ბეთქილის აღსასრულის იდენტურია [ვირსა-ლაძე 1964:39-42], მაგრამ მას, კლდეზე გაჩნერილს, დამატებით განსაკუთრებული სასჯელი ეკისრება. ნადირთპატრონი და, შესაძლოა, თავადაც მონადირე, როგორც არტემისი, სჯის ურჩ მონადირეს იმით, რომ მის ქცევას აბსურდამდე მიიყვანს, ჩაადენინებს იმის საწინააღმდეგო ქმედებას, რასაც ნადირობა გულისხმობს. სასოწარკვეთილი მონადირე, ივანე ქვაციხელი, კლავს ყურშა ძაღლს, თითქოს ის ნანადირევი ან ნადირთპატრონისთვის შეწირული მსხვერპლი იყოს, ხოლო მის მოსახარშე შეშად მშვილდ-ისარს იყენებს; ხარშავს, მაგრამ არ ჭამს, რადგან ძაღლი არც ნანადირევი შეიძლება იყოს და არც მსხვერპლი, რომ იჭმებოდეს. ყორჟი (გიორგი) შარაშიძე ამ აბსურდულ ქმედებას, რასაც განწირული ჩადის, „უკუ(ღმა) ნადირობას“ (la chasse inversée) უწოდებს [შარაშიძე 1986:156-9]. ამრიგად, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ სასჯელი გულისხმობს დამნაშავე მონადირისგან მონადირეობის სტატუსის აყრას, რაც მისთვის სიკვდილის ბადალია. მის შემდეგ რაც ხდება, მხოლოდ სასჯელის ფორმალური აღსრულებაა.

ვხედავთ, ნადირობის იარაღები ეწირება შიმშილის მოკვლას: მონადირე დაკლავს(!) ძაღლს, მის მშველელს ნადირის მონადირებაში, და ცეცხლის გასაჩაღებლად დაღეწილ მშვილდ-ისარს იყენებს. ვხედავთ, რომ მონადირე აქ დაღუპვის ზღურბლზეა, იგი იღუპება არა მხოლოდ როგორც პიროვნება, არამედ როგორც მონადირე: „ნადირთპატრონისგან“ შეტყუებული უფსკრულის პირას ცალი ფეხსაცმლის თასმაზეა დაკიდებული. ამ უჩვეულო მდგომარეობაში ის ჩადის უჩვეულო, ანტიმონადირულ საქციელს: ნადირობს ძაღლზე (უსურმაგზე), კლავს მას, ატყავებს და შეწვავს მშვილდ-ისარის შეშაზე (ტრაგიკული ირონია!). მაგრამ მისი დაღუპვის პროცესი ბოლომდე არ მიდის: ის არ შეჭამს „ანტი-ნანადირევს“, როგორც „ანტიმსხვერპლს“, რომელიც ისეთივე უსურმაგია, როგორც ანტიმსხვერპლი და, იმავდროულად, მისი ერთგული შემწე ნადირობაში, და ამით გადაარჩენს თავის თავში მონადირის ღირსებას.

ჩორლა

ბეთქილისგან განსხვავებით კარგი (ხოჩა) მონადირე ჩორლა თავისუფალია დალთან სასიყვარულო ურთიერთობისგან. ეპითეტი *ხოჩა* უდაოდ წარმატებულს უნდა ნიშნავდეს, მაგრამ არა დალისგან. მის წარმატებულ მონადირეობას რაღაც სხვა წყარო აქვს, თუმცა ლექსი ამის თაობაზე არაფერს გვამცნობს. მისი სანადირო ადგილი „თეთრი კლდეა“ (თვეთნა კოჯე): „სანადიროდ თეთრი კლდე სჩვევია“. მაგრამ ერთ დღეს თავის ჩვეულ სანადიროში ხელი რომ მოეცარა, ამ ხელმოცარვამ „დალის ყანისკენ“ შეიტყუა, სადაც ჩორლა დალის სამ რჩეულ ჯიხვს კლავს.

სასჯელად ბეთქილის სასჯელს – კლდეზე „მარჯვენა ხელით და მარცხენა ფეხით“ გადმოკიდებას იმსახურებს. მაგრამ თუ ბეთქილის მშველელი არავინაა და ის განწირულია დასალუპავად, ჩორლას შემწედ ჯგრაგი მოევიწყება, მისი პატრონი, რომელმაც „კარგ მონადირეს“ ერთგული სამსახური და უამრავი სანთელ-საკმეველის ხარჯი არ დაუვიწყა. ჯგრაგმა ჩორლა არა მხოლოდ იხსნა დაღებისგან და დასაჯა ისინი, არამედ თავის ნანდაურს (რჩეულს, ფავორიტს) დღეში თითო ჯიხვი და წვრილი არჩვი უბოძა.

ჩორლას ტექსტი თითქოს ასახავს გარდამტეხ ეპოქას მონადირის ცხოვრებაში, როცა ის თავისუფლდება დალის იძულებითი სიყვარულისგან და საბოლოოდ ჯგრაგის ქვეშევრდომობაში გადადის, მას შემდეგ, რაც ჯგრაგი იხსნის მას დაღების შურისძიებისგან. საგულისხმოა, რომ ტექსტი დალისა და მონადირის სიყვარულს ნეგატიურად აფასებს: „ერთი დალი ცალკე არის, მეძაობას აბრალებენ: ჩორლას სიყვარულს“ [სვანური პოეზია 1939:№ 94ა, 54-56]. წმინდა გიორგი საბოლოოდ ათავისუფლებს მონადირეს დაღების გავლენისგან და თავისი მფარველობის ქვეშ შეიყვანს. ამიერიდან მისი წარმატება ჯგრაგზეა დამოკიდებული: „შენ რა გინდა, ჩემო ჩორლა: კვირაში წვრილი არჩვი უხვად და უნანებლად, თუ დღეში ჯიხვის თავი?“ და ჩორლა, ამიერიდან ჯგრაგის ნანდაური, ჯიხვის თავს აირჩევს. სახიფათო ვალდებულებისგან ის თითქოს თავისუფალია.

თეთრი მანგური

ჯიხვებზე სანადიროდ წასულ მანგურს გამოქვაბულში მოუხდება ღამის გათევა, სადაც დალი გამოეცხადება. ინტიმური ურთიერთობის სანაცვლოდ დალი მას წარმატებულ ნადირობას არ ჰპირდება. ურთიერთობა, რომელიც თითქოს თვითმიზნურია დალის მხრიდან, საიდუმლოდ უნდა იყოს დაცული, არ უნდა გამოჟღავნდეს, წინააღმდეგ შემთხვევაში, მის ცოლ-შვილს საფრთხე ემოქრება. აქ დალი შემწის ფუნქციით გვევლინება: უკან დაბრუნებულ მანგურს დალი „იფნის ტოტი“ თავდამსხმელ სვავებს მოუგერიებს და ჭრილობებსაც მოურჩენს. აუხსნელია მისი ეპითეტი „თეთრი მანგური“ (*თვეთნე მანგურ*). შესაძლებელია, მისი ეს სიტყვით იხსნებოდა ნიშანი იყოს რჩეულობისა, რითაც დალის ფავორიტი ცხოველები („თეთრი შუნი“ და სხვანი) გამოირჩევიან მისი ჯოგიდან. როგორც თეთრი შუნია დაცული, საფრთხეებისგან, ასევე დაცული უნდა იყოს მანგური, როგორც დალის ფავორიტი. ჩანს, ეს ლექსი ამ დაცულობის ილუსტრაციაა. მას არა აქვს გაგრძელება, როგორც ბეთქილის ამბავს, რომელიც რჩეულის კატასტროფით მთავრდება. რადგან ზღაპრისა და მითოსის თანახმად, არ არსებობს აკრძალვა, რომ არ დაირღვეს. აქ მანგურისა და დალის ურთიერთობის მხოლოდ პირველი, ბედნიერი პერიოდია ასახული [სვანური პოეზია 1939:288-303].

ჩვეულებრივ, დალისა და მონადირის ურთიერთობის შედეგად შობილი ბავშვის არსებობა პრობლემატურია, თუ არ ჩავთვლით „ამირანიანის“ სვანურ ვერსიას, მაგრამ მითოსურ-ეპიური ამირანიანის ამგვარი წარმოშობა მხოლოდ და მხოლოდ ეპოსის კუთვნილებაა და დალთან არ არის აუცილებლობით დაკავში-

რებული. არსად სვანურ თქმულებებში დალი მოკვდავი არ ჩანს, ის შეიძლება დაკნინდეს, მაგრამ არ ისპობა, განაგრძობს არსებობას, თუნდა დამცირებულს (იხ. ჩორლას ლექსი). „ამირანიანში“ კი დალის სიცოცხლე ეწირება ამირანის შობას. დალის მოკვდავობა აქ დაქვემდებარებულია ობლობის მოტივს.

ერთადერთ ვერსიაში, რომელიც რამდენიმე ვარიანტად არის ცნობილ ჩვენთვის, ფიგურირებს დალის ვაჟი, რომლის მამა უცნობია.

„მონადირე მეფისა“

ეს სიუჟეტი უნივერსალური მითოსის ექსპოზიციანია, რომელსაც სვანურ სიტყვირებაში განგრძობა არა აქვს. დალს კლდიდან ახალშობილი ბავშვი გადმოუვარდება; მგელი დასტაცებს პირს და მთარბენინებს; მონადირე შეეჩეხება მგელს, თოფს ესვრის და ბავშვს აგდებინებს; ბავშვი ქვემოდან შესძახებს დედას და დალი ოქროს ნაწნავებს ჩამოუშვებს ბავშვის ასაყვანად; დალი მონადირეს მადლობის ნიშნად სიყვარულს შესთავაზებს, რასაც მონადირე არ მიიღებს („არ აკადრებს“), მაშინ დალი ჯიხვებით დააჯილდოებს მას, რაც იმას ნიშნავს, რომ მონადირე მისი რჩეული ხდება.

მგლისგან გადარჩენილი გადმოვარდნილი თუ გადაგდებული ბავშვის შემდგომი ბედით თქმულება არ ინტერესდება. ვინ არის იგი? რა გაგრძელება შეიძლება ჰქონდეს ამ ექსპოზიციას? აქ სამი შესაძლებლობაა: 1. მგელი ზრდის ბავშვს, რომელიც უბრუნდება ადამიანთა საზოგადოებას, როგორც მისი ქარიზმატული მეთაური; 2. მონადირე ზრდის ბავშვს, რომელსაც იგივე მომავალი აქვს, რაც მგლის აღზრდილს; 3. მესამე შესაძლებლობას, როცა ბავშვი დალს უბუნდება, გაგრძელება არა აქვს. სვანური ფოლკლორი, მითოსი არ იცნობს დალის აღზრდილს (ამირანი კი არის დალის შვილი, მაგრამ ის ადამიანთა წრეშია აღზრდილი და არა დალების).

მონადირეს რომ დამხმარე ესაჭიროება არა მხოლოდ წარმატებულ, არამედ უბრალოდ ნადირობაში, უნივერსალურად არის გავრცელებული მსოფლიოს ხალხებში, თუმცა სასიყვარულო ურთიერთობა მონადირესა და ნადირთმწყემსს შორის, ქართული მითოსის ანალოგიური, სხვა კულტურაში არ დასტურდება. მფარველობა არ გადადის ინტიმურ ურთიერთობაში. ჰიმალაების ერთ-ერთი ტომის – მინაროს შესახებ გვიამბობს მოგზაური ეთნოგრაფი:

შემთხვევა მქონდა, მომეპოვებინა ახალი ცნობები მინაროს მონადირეობის შესახებ. მონადირე ვერაფერს ახერხებს ქალღმერთისა და ალის (ქეჟ) დახმარების გარეშე. თუ მონადირე პატიოსანი და თავმეკაცებულია და მოახერხებს, რომ თავი მოაწონოს ალებს, ისინი შეასხდებიან მას მხარზე და ეხმარებიან ჯიხვების მოსანადირებლად, ზუსტ მიმართულებას აძლევენ მის მიერ გასროლილ ისრებს. თუ დევნილმა ცხოველმა ჩაიჩოქა, მონადირეს ეკრძალება მისი მოკვლა, რადგან ჩაჩოქება იმის ნიშანია, რომ ცხოველი ერთ-ერთი „ფეის“ მფარველობაში იმყოფება. სოფელში დაბრუნების შემდეგ წარმატებულმა მონადირემ ქალღმერთი განაცეხალმოს შიგნეული, გული და რქები დაუყოვნებლად უნდა შესწიროს,

უნდა დააწოს ისინი სოფლის რომელიმე საკურთხეველზე... მონადირე ჯიხვის შიგნეულისა და რქების შეწირვით გამოისყიდის დანაშაულს ალის კუთვნილი ცხოველის მოკვლის გამო... [პესელი 1989:121].

როგორც ტექსტიდან ჩანს, მინარო ნადირთპატრონს ქალღმერთად წარმოიდგენს, მაგრამ მოგზაური ეთნოგრაფისთვის უცნობია ქალღმერთსა და მონადირეს შორის ინტიმური ურთიერთობა. ტომის წარმოდგენებში ეს მომენტი რომ ყოფილიყო, საეჭვოა, იგი მისი ყურადღების მიღმა დარჩენილიყო.

საინტერესოა, რომ პესელისავე ცნობით, ჯიხვის ჯოგების წინამძღოლს მინაროს ტომი ცალარქიან („ცალარქა“) ჯიხვში ხედავს. არ არის გამოორიცხული, რომ მათი მფარველი ქალღვთაება – ნადირთმწყემსი – ამ ცალარქაში, როგორც დალი ბეთქილის „თეთრ შუნში“, ყოფილიყო განსხვავებული.

ტყაშმაფა

სვანურ, ხევსურულ, რაჭულ თქმულებათა სამონადირეო ასპარეზი კლდეებია. ნადირთმწყემსი დალი, კლდეთა, კლდის გამოქვაბულთა ბინადარია. მონადირეს კლდეებში უხდება სიარული, სადაც ის ჯიხვებს ედევნება და, შესაძლოა, ვეფხვსაც გადააწყდეს. კლდეს თავისი სპეციფიკა აქვს მონადირის მოღვაწეობაში და აღსასრულში. თუ დალის ტიპოლოგიური ნიშანი კლდეა („დალი კლდეში მშობიარობს“) ბარის ნადირთპატრონის ნიშანი ტყეა – ეს არის მეგრული მითოსის ტყაშმაფა – „ტყის მეფე.“

რას ნიშნავს ტყე მითოლოგიური წარმოდგენით?

დავინახეთ, რომ კლდე სასტიკად ექცევა აგრესორს. მაგრამ სხვა კლდის სისასტიკე – მოსხლეტა ვერტიკალზე პირაშკმული უფსკრულისკენ – და სხვა სისასტიკე ტყისა, რომელიც მთანთქავს მომწყვდეულს. ტყე, ხილვებითა და მოჩვენებებით არის სავსე, ადამიანის შემწეული სხვარიგის შიშით...

თავისი სიბნელითა და ღრმა ფესვგადგმულობით ტყე არაცნობიერის სფეროს ასიმბოლურებს. ტყის წინაშე ძრწოლა, როგორც პანიკური თავზარი, არაცნობიერის გამოცხადების შიშით არის ინსპირირებული [შევალიე 1996:456]. ამ შიშის დასაძლევად ადამიანმა უნდა იცოდეს ტყეში მოქცევისა და მის ბინადრებთან ურთიერთობის წესები.

სხვა ტყე მწყემსის თვალში და სხვა მიწათმოქმედის თვალში. ტყეში სამწყემსო იკარგება, ველური ცხოველის (მხეცის) მსხვერპლი ხდება. მიწათმოქმედის სანახებსა და სამოსახლოს სხვა საფრთხე ემუქრება: გვინახავს ტყეგადავლილი ნასახლარები, ადამიანის ყოფილი სამოსახლოები. კახა კაციტაძე ლაპარაკობს ტყეზე, როგორც პირველქაოსზე, რომელიც, თუნდაც ნაწილობრივ, უნდა იყოს ათვისებული მისი საქმიანობის გასაადვილებლად [კაციტაძე 2011:165]. მიწათმოქმედმა ახობის გაჭრით, მონადირემ ტყიურ არსებებთან ურთიერთობის დამყარებით, მათ „შინაში“ შესვლით სტრუქტურულ სივრცედ უნდა აქციონ, იგი ტყი-

ურისა და ადამიანურის დაპირისპირების გასანელებლად, რაც საბოლოოდ მისი უცხოობის დაძლევაში მდგომარეობს.

შენიშვნა. „ტყიური“ ისეთსავე მიმართებაშია ადამიანის „შინასთან“, როგორც მისი სინონიმი „ველური“, რომელიც ქართულ ენობრივ ცნობიერებაში კულტურულის, ცივილიზებული საპირისპიროა. დაპირისპირება ამ ორ რეალობას (ტყესა და ველს) შორის სხვა ენებშიც დასტურდება, მაგრამ არა აქვს ისეთი მძაფრი და, ამავე დროს, კონცეპტუალური ხასიათი, როგორც ქართულ ენაში და, შესაბამად, ცნობიერებაში. მაგალითისთვის, ტყის გამომხატველი სიტყვა რომანულ ენებში, ინგლ. forest, ფრანგ. forêt, მომდინარეობს ლათინური სიტყვიდან foris (foras) „გარეთ“ („შინასგან“ საპირისპიროდ) და სრულიადაც არ შეიცავს, არც თავად ეს სიტყვა და არც მისგან ნაწარმოები სიტყვები, რაიმე მკვეთრად უარყოფით მნიშვნელობას ან ნიუანსს. რუსულ ენობრივ სინამდვილეში, რომელიც ენაშია ასახული, лесовой, лесий, лешак დაახლოებით ისეთივე არსებანი არიან, როგორც ქართული მითოლოგიის ალი, ტყაშმაფა ან, თუნდაც, ოჩოკოჩი, თუმცა მათგან განსხვავებით არ შეიცავს „ტყიურობის“, როგორც კულტურულობის, საპირისპირო მდგომარეობის მნიშვნელობას. დაპირისპირება, რომელიც ამ ფრაზაშია გამოხატული «домовой лешему ворот», ისე მძაფრი არ არის, როგორც ქართულში „შინასა“ და „ტყის“ დაპირისპირება. ასევე ითქმის полесий „ველის სულზე“ „ტყის სულის“ ანალოგიურად. ტყის დადებითი სახე რუსის წარმოდგენებში გამოწვეულია, როგორც ვ. კლიუჩევსკი აღნიშნავს, იმ გარემოებით, რომ „ტყემ უზარმაზარი როლი შეასრულა ჩვენს ისტორიაში, ის იყო რუსული ცხოვრების მრავალსაუკუნოვანი გამოცდილება“; ისტორიულად „ტყე საიმედო თავშესაფარი იყო გარეშე მტრებისგან, მთებისა და კოშკების მაგიერი“ [კლიუჩევსკი 1908:71]. მტრებისგან ლტოლვილი ქართველი კი არა საშიშ და გამოუცნობ ტყეში, არამედ ისევ და ისევ მშობლიურ მთებში იხიზნებოდა. ამით აიხსნება ქართული მითის მითოსის სიმდიდრე რუსული ტყის მითოსთან შედარებით.

რამდენადაც პრაგმატულია ქართველის დამოკიდებულება ტყის მიმართ ყოფაში, ამდენადვე დრამატულია მითოსსა და რწმენა-წარმოდგენებში, რასაც ასახავს კიდევ ენა. ტყის მითოსი მონადირეს ეკუთვნის, ტყის მითოსი თითქოს მტრულია მონადირისთვის, მაგრამ, ამავე დროს, მას შეუძლია იგი თავის სასარგებლოდ გამოიყენოს.

მონადირისთვის ტყე ბრძოლის ასპარეზია. მაგრამ ამ ასპარეზის თავისებურება ის არის, რომ ტყის კონფიგურაცია, მისი სიღრმეულობა მდედრულ საწყისს ამხელს. ტყეში შესული მონადირე მყისვე ექცევა მდედრის ხელში. ეს მდედრი ტყაშმაფაა „ტყის მეფე“ (მეფე დედოფლის მნიშვნელობით, ანდა, პირუკუ, როგორც თამარის შემთხვევაში). მონადირეს ტყეში გზა ებნევა, მაგრამ ნადირის კვალზე სვლა მას გზას აპოვინებს და ეს გზა ტყაშმაფისკენ მიდის, რომლის გარეშე მის საქმიანობას წარმატება არ უწერია.

ტყაშმაფაზე, როგორც ნადირთმწყემსზე, დამოკიდებულია მონადირის ბედი. როგორც დალთან, ასევე ტყაშმაფასთან მონადირეს სასიყვარულო ურთიერთობა აქვს და ეს არის გარანტი მონადირის წარმატებისა. როგორ იწყება ტყაშმაფისა და მონადირის ურთიერთობა?

თუ მის გამოქვაბულში უნებურად მოხვედრილ ან მისი შვილის გადამრჩენ მონადირეს მადლიერი დალი თავის სიყვარულს და ნადირობაში წარმატებას სთავაზობს, მადლიერი ტყაშმაფა, რომელიც მონადირემ ოჩოკოჩის ძალადობისგან იხსნა, ასევე სიყვარულს სთავაზობს. ერთ უღრან ტყეში მონადირე მახუტელას ქალის კვილი შემოესმება. ქალი სახელდებით თხოვს მას შველას: „მახუტელა! შე მკვდარო, მამეშველე!“ მახუტელა ხედავს: თეთრად მორთულ, კოჭებამდე თმებით დაფარულ ქალს უკან მოსდევს ბანჯგვლიანი ოჩოკოჩი. მახუტელა თოფით დაჭრის მდედარს და უკუაქცევს. ოჩოკოჩი გადაიკარგება, ტყაშმაფა კი თავის თავს სთავაზობს მას. მახუტელას არჩევანი არა აქვს – ის უნდა დაჰყვეს ტყაშმაფის წინადადებას. მახუტელა ტყაშმაფასთან კავშირმა სახელგანთქმულ მონადირედ აქცია [ცანავა 1991:88-9]. როგორც ჩანს, მახუტელა მონადირის განზოგადებული სახეა მეგრულ ზეპირსიტყვიერებაში. არსებობს მისი სახელობის გამოქვაბული [ცანავა 1990: 68].

უნდა შეინიშნოს, რომ ტყაშმაფასთან ურთიერთობა გაცილებით დრამატულია, ვიდრე დალთან, თუმცა დალის მსხვერპლი ტრაგიკულად იღუპება. დრამატულია და სახიფათო თავად დაწყება ურთიერთობისა, რომელსაც ტყაშმაფა საბედისწერო დაჟინებით მოითხოვს ახალგაზრდა კაცისგან. ტყაშმაფა შემხვედრ ყმაწვილკაცს პირობითი ნიშნებით ელაპარაკება (მან არ იცის ადამიანური ენა?). მისი ენა ხელების ენაა: ორი გაშლილი ხელის გულზე დადებით ის ანიშნებს ჭაბუკს, რომ მას სურს მისი სამუდამოდ ჩახუტება (შესაძლოა, აქედან მოდიოდეს მონადირის სახელი მახუტელა). ჭაბუკმა უსიტყვოდ, თავის გაქნევით უნდა უთხრას უარი, თუ ხმას გასცემს, ჭკუაზე შეიშლება. ახლა ტყაშმაფა ცდილობს დროებით კავშირზე მაინც დაიყოლიოს იგი: ორივე ხელის გაშლილი თითებით მიანიშნებს ათი წლის ურთიერთობაზე, და ასე ჩამოდის ერთ თითამდე და, თუ ჭაბუკი ბოლომდე უარზე დარჩა, ტყაშმაფა მას ჭკუაზე შეშლის ან დასწყევლის. ჭაბუკი დროის მინიმუმზე (ნახევარ წელზე) დაითანხმებს მას და იწყება მათი ინტიმური ცხოვრება, ჭაბუკმა საიდუმლოდ უნდა შეინახოს ტყაშმაფასთან კავშირი [ცანავა 1990:69].

იქმნება სამკუთხედი: ტყაშმაფა, მონადირე და მისი ცოლი. ეს უკანასკნელი შეიძლება გახდეს ტყაშმაფასთან დაქორწინებული მონადირის დალუპვის მიზეზი. მხოლოდ შეიძლება, რადგან არსებობს სხვა დაბოლოებაც.

ჯერ ვილაპარაკოთ ტრაგიკულ აღსასრულზე, რომლითაც ტყაშმაფის თქმულება ენათესავება დალის თქმულებებს (დალის საყვარელი მონადირის დალუპვა, როგორც ვიცით, გარდაუვალია). მაგრამ მათ შორის ერთი განსხვავებაა, შესაძლებელია, ფუნდამენტური. თუ დალი თავის რჩეულს კლდეების გამოქვაბულში ხვდება, ტყაშმაფა თავად ეწვევა ჭაბუკს. ის ტოვებს თავის ტყეს და სოფელში, სასიმინდეში, ანუ, თავის შინაში უნიშნავს პაემანს. მაგრამ შინას მიუხედავად, განსაცდელი და ხიფათი მეტია: აქ, ამ ტერიტორიაზე, არის ვაჟის ცოლი, აქ არის დედა, რომელთაც არ შეიძლება გამოეპაროთ ნაღის ღამეული სტუმარი. ტყაშმაფას, ისევე როგორც დალის, ერთი მთავარი ატრიბუტი ოქროსფერი თმაა. ეს

ის მშვენებაა ტყაშმაფასი, რომლითაც ის უსაზომოდ უპირატესობს თავისი რჩეულის ცოლზე. მონადირის ბედი ცოლზეა დამოკიდებული, როგორ მოექცევა თმას. მეტოქეს დაინახავს მასში თუ ოჯახის დოვლათის გარანტიას? თუ ცოლი ტყაშმაფას თმაში მეტოქეს დაინახავს, როცა მას თავის ქმართან მწოლარეს მიუსწრებს, ნაცარს შეაყრის მის ჩამოშლილ თმას მკბენარის შესაყრელად, ან შეაჭრის, ტყაშმაფა ჩამოეცლება მის ქმარს, მაგრამ დაუსჯელად არ სტოვებს ოჯახს [ცანავა 1990:64-65].

არის სხვა პერსპექტივაც, საკეთილდღეო. მონადირის ცოლი თუ დედა საკადრის პატივს მიაგებს ტყაშმაფას ოქროს თმებს: ახლად მოწველილ რძეში განბანს მათ. მაღლიერი ტყაშმაფა დალოცავს მონადირეს (მახუტელას) და ნადირობის ბედს მისცემს [ცანავა 1992:№144-146]. მაგრამ, რაკი საიდუმლო გამჟღავნებულია, ტყაშმაფა ვადაზე აღრე და უვნებლად სტოვებს თავის სატრფოს [ცანავა 1990: 64-5; ცანავა 1992:№146].

ტყაშმაფას მეგრული გადმოცემები სინკრეტულია, არ არის შემოზღუდული ნადირობის სფეროთი. მართალია, ტყაშმაფა ნადირთპატრონია და ადამიანს ნადირობაში წარმატებას ჰპირდება და ანიჭებს კიდევ, მას დამატებით სხვა სფეროშიც შეუძლია დოვლათი შეჰმატოს თავისი რჩეულის ოჯახს. არ არის შემთხვევითი, რომ ვაჟისა და ტყაშმაფის შეხვედრის ადგილი სასიმინდე, ნალია ან ბელლის თავია. ეს ის ადგილებია, სადაც დაუნჯებულია ოჯახის ჭირნახული. ამავე დროს, ბედელი და მისი რიგის სათავსოები საკრალური დანიშნულების ადგილებია, სადაც ძველ საზოგადოებებში ქვეყნის ნაყოფიერების საწინდრად საკრალური ქორწინების რიტუალი სრულდებოდა [კიკნაძე 1979:247-250]. ამ უძველეს, თითქმის უნივერსალურ წეს-ჩვეულებას, რომელიც გავრცელებული იყო ყველა სამიწათმოქმედო კულტურაში, ჩვენი სოფლის ყოფაც ადასტურებს. ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში ცნობილია, რომ პირველ ღამეს ნეფე-პატარძალი ბედელში ან ნალიაში ათევდა, რაც ოჯახის ნაყოფიერების საგარანტიოდ ხდებოდა [რუხაძე 1976:181].

ტყაშმაფას, ტყიურს, შეუძლია მიწის დოვლათის მაუხვებელიც იყოს, რაც არ მიეწერება დალს, რომლის გავლენის სფერო საჯიხვეებს არ სცილდება. მისი სამფლობელო უნაყოფო სალი კლდეები და მიუწვდომელი გამოქვაბულებია, ამდენად, სამიწათმოქმედოდ გამოუსადეგარი. ტყაშმაფას ტერიტორია კი, როგორც არის ტყე, სიცოცხლის წყაროა, ზოგადი ნაყოფიერების გარანტი.

აჟვეიფშაების ოჯახი

აფხაზური გადმოცემები [ჯანაშია 1915:107] კიდევ უფრო რელიეფურად ასახავს სამონადირეო ყოფასთან დაკავშირებულ წარმოდგენებს. ნადირთპატრონები და მათი მწყემსები – აჟვეიფშაები უღრან ტყეებში სახლობენ ოჯახურად თავიანთ ასულებთან ერთად. ყოველი ნადირი მათ განმგებლობასა და მფარველობის ქვეშ არის და, შესაბამისად, ნანადირევი მათი ნებართვის გარეშე არავის შეხვდება. თავად, ცხადია, არ ნადირობენ, რადგან ტყის ნადირი მათი შინაური

ცხოველებია. ისინი ხოცავენ მათ და შეექცევიან, როგორც ადამიანები ხოცავენ თავიანთ პატრონობაში მყოფ შინაურ ცხოველებს. ძვლებს არ გადაყრიან, ყველა ძვალს უკლებლივ შეჭმული ცხოველისავე ტყავში ჩააწყობენ და ჯონის დაკვრით აცოცხლებენ ნადირს. ნადირი ტყეებს უბრუნდება და, აი, სწორედ ეს შეჭმული და გაცოცხლებული ცხოველია მონადირის წილხვედრი, მისი ნანადირევი. ეს მოტივი სამონადირეო მითოსის ერთ-ერთი უნივერსალია, რომელიც სამონადირეო საზოგადოებებშია გავრცელებული; მასზეა აგებული ცნობილი „ხის ბეჭის“ თქმულება, შეიძლება ითქვას, მითოლოგემა, რომელიც ეფუძნება იმ თვალსაზრისს რომ ნადირის რაოდენობა მუდმივია, არც აკლდება და არც ემატება. ეს სამონადირეო „მეტაფიზიკური“ ცოდნა ყველასთვის არ არის მისაწვდომი, ნადირთპატრონები მხოლოდ რჩეულ მონადირეებს უმხელენ მას, მხოლოდ ამ რჩეულებმა იციან მათ მიერ მოკლული ნადირს წარმოშობა. იმთავითვე განსაზღვრულია მისი კერძი ნანადირევი, სხვა მის წილს ვერ მოინადირებს. მონადირეები ამგვარად ესაღმებიან ერთმანეთს: შენი მოსაკლავი ნადირი გელოდება! პასუხად: ორივეს გველოდება! რომელია ეს პირუტყვი? ეს ის პირუტყვია, რომელიც თავად მონადირემ იგემა, როცა ნადირთპატრონების სუფრაზე იყო მიწვეული. მონადირეს შეიძლება მოეჩვენოს, რომ ის შემთხვევით მოხვდა ამ სუფრაზე, მაგრამ გარეთხა, რომელიც მან ვერა და ვერ მოკლა და რომელმაც ის ტყის უღრანში გაჩაღებულ კოცონამდე შეიტყუა, აჟვეიფშაას მიგზავნილია გარკვეული მისიით. ნადირთმწყემსებმა მონადირის თვალწინ სწორედ ეს თხა დაკლეს, რითაც მიანიშნეს, რომ ისინი თავისას კლავენ, არ ნადირობენ როგორც ადამიანები სხვის, არა-თავის, პირუტყვზე... და როცა მასპინძლები გამოხრულ ძვლებს ტყავში ყრიდნენ, მონადირემ ნანახი სასწაულის ნიშნად და სამახსოვროდ ერთი ძვალი დამალა, მის ნაცვლად კი ხე ჩაადგო. როგორი იყო მისი გაოცება, როცა უკანა გზაზე მოკლულ თხას ერთი ძვალი ხის აღმოაჩნდა!

მითოსი ტრადიციულ ყოფაში, მათი ქცევის განუშორებელი ნაწილია. „აჟვეიფშაა, ო, აჟვეიფშაა, მომეცი ის, რაც უკვე გიჭამია!“ მიართავს სანადიროში შესული მონადირე იმ რწმენით, რომ სხვა ნადირი, გარდა შეჭმულისა, მას არ ეკუთვნის. მოკლული ნადირის ხარშვისას ცეცხლს გარშემო შემოუსხდებიან და აჟვეიფშაას სიმღერას როგორც სამადლობელს, მღერიან [ზუხბა 1988:84].

თუ მეგრელთა მითოსში ერთი ტყაშმაფაა ნადირთპატრონი და მწყემსი, აჟვეიფშაას მრავალი ასული ჰყავს, რომლებსაც სათითაოდ თავ-თავიანთი რჩეულები ჰყავთ მონადირეთა შორის. სასიყვარულო ურთიერთობისთვის მხოლოდ უცოლო ვაჟებს ირჩევენ, ჯილდოდ კი საუკეთესო ნანადირევეს ახვედრებენ, რის სანაცვლოდაც რჩეულები უცოლობას აღუთქვამენ მათ, ქორწინება ეკრძალებათ. ნადირობაში წარმატების გარანტია მათი მხრიდან ამ საკრალური ქორწინებისადმი ერთგულებაა. ეს გვაგონებს ქესი-მონადირის ხურიულ-ხეთური მითოსის სიტუაციას, როცა ქესიმ დაქორწინების შემდეგ ნადირობის დავლათი დაკარგა.

ორპინტ(რ)ე

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ნადირთმწყემსი, ძირითადად, მამრული არსებობს. ეს ორპინტეა, მას საფარველი ადევს, უხილავია. ეს სახელი ჯერ კიდევ საბას „სიტყვის კონაშია“ დადასტურებული: „ორპინტე ცრუ – მონადირენი ნადირთწინამძღვრად იტყვიან.“²¹ როგორც ჩანს, ამ სახელის მატარებელი „ნადირთწინამძღვარი“ საქართველოს ბარშიც ყოფილა ცნობილი. უკანასკნელ ხანამდე კი მხოლოდ ხევსურეთის მითოსურ ყოფას შემორჩა. მონადირე წინასწარ ორპინტეს უნდა შეევედროს: „ნადირთმწყემსო ორპინტევე, შენ გეხვეწები, მამეცი ჯიხვთ თავი, მამაკვლიე! სულნი ხო შენნია ნადირთანი;“ თუ არა და, ორპინტე ჯიხვებს გააფრთხილებს: „აბა მაიქცენით, მენადირე გეპარებისთ!“ [გაბური 1923:153-154]. თუ დალი და ტყაშმაფა მონადირისგან სიყვარულს მოითხოვენ, ორპინტე – სულს. „ვინც ბევრ ნადირს ხოცავდა, ორპინტესათვის სული ჰქონდა მიცემული... მონადირე ეტყოდა: ნადირთპატრონო ორპინტეო, ჩემ სულ შენდ გამიზიარებავ, შენ შენ საქონნი გამიზიარენიო“ [ბალიაური... 1989:112]. ორპინტესათვის სულის მიცემა ისევე საიდუმლოდ უნდა შენახულიყო, როგორც დალის საყვარლობა ინახებოდა საიდუმლოდ. თუ საიდუმლოს გაცემდა მონადირე, ორპინტე დასჯიდა მას – კლდიდან გადმოაგდებდა ნადირობის დროს, ანუ იგივე ბედი ეწეოდა, რაც დალის საიდუმლოს გამცემს.

სულის მიცემა გარკვეული პირობებით მონადირესა და ნადირთმწყემსს შორის ურთიერთობის დამყარებას გულისხმობს. სულის მიცემის სინონიმი უნდა იყოს „ძმად გაფიცვა“ [ბალიაური... 1989:144] და შეამხანაგება [ბალიაური... 1989:115]. მათ შორის ურთიერთობა მამაკაცურია, არსებითად განსხვავდება ქალვაჟური ურთიერთობისაგან. ქალი (დალი) ვაჟისგან ხორციელ კავშირს მოითხოვს, მამაკაცი – სულიერს, რაც ძმადნაფიცობასა და ამხანაგობაში, საბოლოოდ, არანაკლებ ერთგულებაში გამოიხატება, ვიდრე ამას ტყაშმაფასთან და დალთან საიდუმლო კავშირი მოითხოვს. ერთგულების დაცვა უნივერსალური პირობაა, რომლის დარღვევის შემთხვევაში მონადირე იღუპება. პირობის დარღვევა მხოლოდ საიდუმლოს გაცემაში არ მდგომარეობს. პირობაში შედის სიფრთხილე, რომ მონადირემ „ხარჯიხვი“ – „ნადირთწინამძღოლი“ (ორპინტეს პირადი საკუთრება არ მოკლას ან არ შემოაკვდეს [ბალიაური... 1989:114]. ანდრეზებს შემოუნახავთ ამ მიზეზით დაღუპულ მონადირეთა სახელები – საჩინა, სინდიურისძე [ბალიაური... 1989: 114-5].

თქმულება არ ამბობს, თუ კონკრეტულად როგორ ხდებოდა ორპინტესათვის სულის მიცემა და რა მოსდიოდა სულს მონადირის სიკვდილის შემდეგ. ეპატრონებოდა სულს ორპინტე, როგორც ეშმაკი? ნიშანდობლივი კია, რომ ორპინტესათვის სულმიცემული მონადირე პირად ცხოვრებაში გაუხარელი იყო,

21 როგორც ჩანს, საბას ნადირთმწყემსის არსებობის რწმენა ცრუმორწმუნობად მიანია. მისი განმარტებიდან ის დასკვნაც უნდა გამოვიტანოთ, რომ საბას დროს, „ცრუ მონადირეთა“ საპირისპიროდ, ყოფილან „ნამდვილი მონადირეები“, რომლებიც ნადირთმწყემსის არსებობას არ აღიარებდნენ.

მონადირეობაში უზომო წარმატების წილ უძეოდ გადასაგებად იყო განწირული [ბალიაური... 1989: 113]. „ვისაც ოჩოპინტესათვის სული ჰქონდა მიცემული, უბედ იყო, შვილი არ ებადებოდა, უშვილო კვდებოდა“, „მენადირეს არც ვის ხქონივ ბედი დ' დავლათი, არც შვილ-ბოლოჩია დ' არც ქონა-ყოლაჩი“ [ბალიაური...1989: 99-100]; „ნადირთ მხოცველ კი არ ას კაის დღისად გაჩენილ, სახლ-საქონი, ბედ-ბოლო, წყალ რო ეგრ გაივლისო“ [ბალიაური...1989: 100]. ოჩოპინტეს ძმადნაფიც, სულგაყიდულ მონადირეს უშურველად ეძლეოდა ნადირი, შვილი კი – არა. ნადირობაში წარმატება ძეობაში წარუმატებლობით იყო „გამოსყიდული“ (რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია სოფლის ყოფაში – შვილ-ბოლო – იმას კარგავს). წარმატებას ნადირობაში ნადირთმწყემსი აძლევს, შვილს კი, შეიძლება ვიფიქროთ, სასჯელად ჯვარი (ღვთისშვილი) უკავებს. არხოტული წარმოდგენით „ჯვარს ნადირიც ეჯავრება, ნადირთპატრონიც და მხეციცო“, რადგან „ნადირი ეშმაკთ საქონია და მწყემს-პატრონი ეშმაკიო“ [ბალიაური...1989:114]. ცხადია, არც მონადირეობა იქნებოდა ჯვრის სათნო საქმიანობად შერაცხილი. მონადირეს აფრთხილებენ: „ნუ მიხოლ...“ [ბალიაური...1989:114]. ამიტომაც თავად მონადირის ბოლო პიროვნულად ტრაგიკულია: „არც დღით (ანუ: ბუნებრივი სიკვდილით, ზ.კ.) მოკვდება, კლდეზე გადმოვარდება ან ზავი მოიყოლებსო“.

რამდენად მტკიცდება არსებული მასალის საფუძველზე ასეთი კატეგორიულად უარყოფითი წარმოდგენა გარეულ პირუტყვზე, როგორც ეშმაკთა სამწყსოზე? აქ შეიძლება დავინახოთ შინასა და გარეს უკიდურესი დაპირისპირება: ჯვარი შინაური პირუტყვის პოტენციური პატრონია, ამიტომაც იწირავს მას მსხვერპლად; გარეული კი – მისი საპირისპირო. შინაურის მწყემსი ღვთისშვილია, გარეულისა – ეშმაკი, რასაც დაპირისპირებათა სხვა განზომილებაში გადავყავართ.

ხვესურეთში, როგორც ვხედავთ, ნადირთმწყემსი უპირატესად მამრია. მაგრამ გამოჩნდება ქალიც. „ზოგ მონადირეს ქალი მწყემსი უწყობდა ხელს, ზოგ მონადირეს კი ვაჟი“ [ბალიაური...1989: 112]. მაგრამ „მწყემს ქალს“ გამოკვეთილი არც სახე აქვს, არც სახელი, ის უპიროვნოა. ოჩოპინტესთან კი მონადირეს პიროვნული ურთიერთობა აქვს, როგორც თანასწორთან თანასწორს. თუმცა ოჩოპინტე უპირატესობს სანადიროებში, მაგრამ გადმოცემით, ვაჟი და ქალი – ნადირთმწყემსები ერთმანეთს ენაცვლებიან: „ნადირთმწყემსი ერთ წელიწადს ქალია, მეორე წელიწადს – ვაჟი. თუ რომელ წელიწადს რომელი მწყემსობს, მონადირე სიზმრით გაიგებდა“ [ბალიაური...1989:112].

მონადირეს სიზმრად ევლინება ან ვაჟი ან ქალი. თუ ვაჟი – ეს ოჩოპინტეა, რომელსაც მან სული უნდა მისცეს. ოჩოპინტე მას წარმატებული ნადირობის საწინდრად თოფს უწვდის სიტყვებით: „წამაე, სანადიროდ წავიდათ“ ისინი ნადირობაში თითქოს ერთმანეთის პარტნიორები არიან. ქალი მწყემსი სხვაგვარად ეცხადება მონადირეს: ის საწოლში წვება მასთან და ესიყვარულება, რაც იმის უტყუარი ნიშანია, რომ მონადირეს წარმატებული დღე ექნება [ბალიაური...1989:107,108,112]. ამ ტყაშმაფა-დალისეულ მოტივს განვითარება არა აქვს აღმოსავლეთ საქართ-

ველოს მთიანეთის სამონადირო მითოლოგიაში. აქ მონადირისა და ქალ-მწყემსის ურთიერთობა ისე რელიეფურად არ იკვეთება, როგორც ბეთქილ-დალისა და მახუტელა-ტყაშმაფასი. მხოლოდ სიზმარში მონადირესთან სარეცლის გაზიარებით ხდება იმის მინიშნება, რომ ნადირთმწყემსი ნადირით დასაჩუქრებს თავის სიზმარეულ სატრფოს. ურთიერთობა არა მხოლოდ ეფემერულია, არამედ უპიროვნოც, მხოლოდ სიმბოლური.

შენიშვნა. მონადირე-ნადირთმწყემსის (ოჩოპინტრეს) ურთიერთობა თავის ზოგადობაში ემთხვევა იმ მოდელს, რომელზეც ფაუსტ-მეფისტოფელის ურთიერთობაა აგებული. რა არის მათ შორის საერთო? წარმატება, რომელსაც იპოვებს ადამიანი სულის გადაცემის სანაცვლოდ. წარმატება ადამიანური მოღვაწეობის ნებისმიერ სფეროში – იქნება ეს სიყვარულში, როგორც მურმანის შემთხვევაში, თუ შემეცნებაში, შავი მაგიის დაუფლებაში, ხელოვნებაში, კერძოდ, მუსიკაში, როგორც ადრიან ლევერკიუნის შემთხვევაში (თ. მანის „დოქტორი ფაუსტუსი“) და ა. შ. გოეთეს „ფაუსტი“ ამის ვრცელ რეპერტუარს იძლევა.

ნადირი – „ემშაკთ საქონი“

განვავითაროთ ეს თემა. უკიდურეს ნეგატიურ დამოკიდებულებას ნადირობის მიმართ ვადასტურებთ ზოგიერთ, მაგალითისთვის, ძველინდურ კულტურაში. ნადირობა აქ ისეთ პროფესიად ითვლებოდა, რომელიც მიუკარებელთა, რიტუალურად უწმიდურის კატეგორიაში აქცევდა ადამიანს, რაც მთელი სიცოცხლე გასტანდა და მემკვიდრეობითაც გადადიოდა [ილინი 1975: 414]. ამგვარად კატეგორიული არ არის ბიბლია, მაგრამ თვალში საცემია იაკობისა და ესავის პროვიდენციული დაპირისპირება, რომელიც მათი პიროვნული ხასიათით არის განპირობებული. „გაიზარდნენ ყმაწვილები და გახდა ესავი კაცი ნადირობის მცოდნე, ველების კაცი, იაკობი კი იყო სრული კაცი, კარვებში მცხოვრები“ (დაბ. 25:27). აქ ერთმანეთს უპირისპირდება კარავი და ველი, შინ და გარეთ. და თუმცა პატრიარქ ისაკს უყვარს ველის კაცი მისი მოტანილი ნანადირევის გამო, მაგრამ ღმერთი დასტურს სცემს კარვებში მცხოვრებს და მისი ცხოვრების წესს, და ეს არის ბიბლიის ხალხის კულტურული არჩევანი. ესავი მარგინალურია ამ თავისი პროფესიის გამო, იმის გამო, რომ სახლში გული არ უდგება. იაკობის პიროვნული დახასიათება როგორც „სრული“ (ებრ. თამ) განა ასევე არ ახასიათებს მისი ცხოვრების ნირს?

რა გინდ ნადირობად, ნადირთად მიყოლა არ ვარგა. მენადირე ემშაკთ საქონთ დასდევს, ნადირნი ემშაკთ საქონნი... ნადირთპატრონი შამაგწყევს, არ გაიხარებ. მენადირეს ემშაკთან აქვს საქმე გაზიარებული. მენადირე არ გაიხარებს, არ ექნების ბედ-იღბალი... არ გინდ ემშაკთ საქონის კორცი შინ შამატანილი, ემშაკთ გამართმეული, ემშაკთ გაცემულ არ გვინდა [ბალიაური... 1989:96].

ნუ მიხოლ... ან ეშმათ სად წააწყდები. ნუ დასდევ ვინ იცის, რას გაგაჩვენებენ, ან რა დროს გააკლი თოფს ნადირთ. იქნება უჟამო ჟამი იყვას, ნადირთმწყემსი შამაგწყევს. ის გირჩევ, რომ შინ დასჯდ. მაშორდ ეშმაკთა დ' ეშმაკთ საქონთაც.

„ნადირთ მკოცველ კი არ ას კაის დღისად გაჩენილი. სახლ-საქონი, ბედ-ბოლო, წყალ რო, ეეგრ გაუვლის [ბალიაური... 1989:100].

... ისეთ კლდეში დადის, რომ, ვინ იცის, როდის გაუვლის „მეჯალაფეთ“ (ემშაკების კრებულს), რა დროს შემოსწყევნენ ისინი. ნადირობა არც თავისი ნებაა და სურვილი. მონადირეს ბოლო არა აქვს. ის უშვილოდ დარჩება. არც თავის დღით მოკვდება, კლდეზე გადმოვარდება ან ზვავი მოიყოლებსო [ბალიაური...1989:104-105].

ნადირობას დაეჩვევა, მერე შინაურ საქმეზე აღარ მიუვა კელ-გული. მენადირეს არავის ხქონივ ბედი დ' დავლათი. არც შვილ-ბოლოჩი და არც ქონა-ყოლაჩი [ბალიაური... 1989:99-100].

ვინ არის ეს მრჩეველი, ან რომელი ყოფის პოზიციიდან ესმის მონადირეს ეს შეგონებანი და გაფრთხილებანი? საიდან მოდის ესოდენ უარყოფითი დამოკიდებულება ნადირობისადმი? ეს „ემშაკთ საქონი“, როგორც შეგონებები ახასიათებენ ნადირს, უბრალოდ გაზვიადებაა ან ცილისწამება, თუ რაღაც სხვა რწმენებს ეფუძნება? რადგან ჩვენ ვიცით, რომ ნადირთმწყემსი ხშირად წმინდა გიორგია, რომლის მიმართ მართებს მონადირეს რიდი და პატივისცემა? ან თუნდაც უსახელო ნადირთმწყემსი როდის იყო ეგზომ საშიში და ემშაკებთან, ემშაურ სამყაროსთან წილნაყარი?

ერთი მხრივ, ასეთი ჰეროიკა, რომელიც დაკავშირებულია მონადირეობასთან, მეორე მხრივ, ამ ჰეროიკის სრული უგულვებლყოფა, დაკნინება. ეს „ნუ მიხოლ“ – ესმის ჭეშმარიტების ძიების ფათერაკებიან გზაზე მიმავალ გილგამეშს ქალ სიდურისგან. აჯობებს, შინ იჯდე და დატკბე ყოფითი ოჯახური ბედნიერებით, რადგან ეს არის ადამიანის ხვედრი.

მაგრამ ამ თვალსაზრისში მონადირეობის მიმართ არაფერია მოულოდნელი და აუხსნელი. შინ და გარეთის ფუნდამენტურ დაპირისპირებაში მეორის ნეგატიური პოზიცია ტრადიციული საზოგადოებებისთვის უცხოა და მტრული, ემშაურობასთან არის წილნაყარი, სრული ანტიპოდურია როგორც ყოველდღიური ყოფის, ისე ჯვარ-ხატების მიმართ, რადგან ყოფა და ჯვარი, მიუხედავად მათი ურთიერთპოლარულობისა, მაინც ერთი ადამიანური სფეროს კუთვნილებათ. მათ გარეთ მდებარე სივრცე კი მარგინალურია, სადაც ავი ძალები მოძრაობენ. უკიდურესად უარყოფითი აზრი მონადირეობაზე მიიჩნევს, რომ ნადირი ღვთისგან არის მიშველებული დემონური ძალების კერძად: „ნადირი ას ღვთისგან გაშვებული, ბოძებული იუღისად. იუღისად მიცემულ ას, ეშმათ საქონი ას. ღვთისგან მიცემულ აქვს ეშმას. თუ ნადირთავ შამასწყიესავ, – პაპასჩემ თქვის, – კაცივ, იმასავ არც ხატივ, არც ხთიშვილ იხსნისავ, არაფერივ. მორიგე ღმერთსავ და ღვთისნაბადებსავ უფლება აღარ აქვავ, ვერ უშველისავ...“ [თსუფა 27122].

„ნადირობას დაეჩვევა, მერე შინაურ საქმეზე აღარ მიუვა კელ-გული“, – ამბობს პრაქტიკა, ყოფითი გამოცდილების პრაგმატული სული. „შინაურ საქმეში“, ცხადია, ოჯახიც იგულისხმება: ტყაშმაფას თუ დაღის სიყვარულს დაჩვეულ მონადირეს ცოლზე აღარ მისდის გული. ან ერთი, ან მეორე, ამბობს ყოფითი სიბრძნე: ან ტყაშმაფა ან ცოლი. სამონადირეო სიტყვიერებამ იცის პირუკუ სიტუაცია,

როცა ცოლის სიყვარულს აყოლილ მონადირეს ნადირობაზე აღარ მიუდის გული. ამას საყვედურებს ხეთურ ტექსტში დედა თავის შვილს, მონადირე ქესის. მას შემდეგ, რაც ქესიმ ცოლი მოიყვანა, სანადიროებისკენ აღარ გაუხედავს, რის გამო ნადირთპატრონი გაუუცხოვდა და წაართვა ნადირობის დავლათი [არმაღანი 1982:23].

საზოგადოებრივი აზრი, რომელიც სამიწათმოქმედო ან მწყემსურ გარემოშია შექმნილი (ორივე შინაა მონადირეთა გარესთან მიმართებაში), ხიფათთან ერთად ითვალისწინებს მონადირეობის მიმზიდველობას. მაგრამ ეს მიმზიდველობა ეშმაურია, როგორც გარკვევით არის გამოხატული ერთ ხევისურულ ლექსში ტრაგიკულად დაღუპული მონადირის შესახებ:

ჯარჯო, ჩაჰხედავს ჯიხვებსა, რა მშვენიერნი წვანანო,
რქა რქაზე გადაუხვევავ, ანგელოზებსა ღვანანო.

[ქსპ IV: №374]

ისინი მხოლოდ ჰგვანან ანგელოზებს, ანგელოზებად ეჩვენებიან მონადირეებს, სინამდვილეში ისინი „ეშმაკთ საქონნი“ არიან, „ღვთისგან მიცემული აქვე ეშმას“ მათ დასაღუპად, ვინც ტოვებენ ადამიანისთვის წილხვედრილ შინას (ეშმას ანგელოზად მოჩვენება ცნობილი ტოპოსია წმინდანთა ცხოვრებაში); ამიტომაც, მიუხედავად გარეგანი მომზიბველობისა (ან სწორედ მომზიბველობის, ხიბლის გამო) სრულიად გონივრულია საზოგადოებრივი მოწოდება – ჯარჯივ, ნუ მისდევს ჯიხვებსა, მოგინელევენ ტიალნი! [იქვე].

თუ არა „მონელებას“, მათგან სხვა აღსასრულს არ უნდა ელოდეს მონადირე. გარე, რისთვისაც იგი შინას ტოვებს, გარეს ანაცვალებს და, თუმცა დროებით, ანაცვლებს, პრინციპულად დამღუპველია. ამის პრეცედენტები არსებობს, დაღუპვა ანდრეზულია: „სხვაც ბევრ მამცდარა ჭკვიანი“.

დედაკაცების მხრიდან მონადირეთა გაფრთხილებაში, გარდა საკუთრივ გაფრთხილებისა, მოსალოდნელი საფრთხისაგან, რომლის წინაშეც მუდმივად დგას მონადირე, ქვეშეცნეულად სჭვივის უფრო ზოგადი კულტუროლოგიური პოზიცია, მკვიდრ, სამიწათმოქმედო მოსახლეობას რომ უჭირავს მონადირეთა „კლასის“ მიმართ. ცნობილია, რომ მონადირე, ხშირად, ნომადური ტომები, რომლებიც ნანადირევის ხორციით ირჩენენ თავს, უგულუბელყოფენ რა მიწის ნაყოფებს, მიწათმოქმედი ხალხების თვალში ბარბაროსებად ჩანან, ე. ი. ნადირობა სასიცოცხლო საზრდოს მოსაპოვებლად მათ პირველყოფილ მდგომარეობას ამხელს [ალსენი 2006:119-120].

რომ განვაზოგადოთ, უფრო სწორად, ფართო ჩარჩოში ჩავსვათ ნადირთმწყემსისა (დალის, ტყაშმაფას, ოჩოპინტეს) და მონადირის სასიყვარულო ურთიერთობა, გადავინაცვლოთ მის მონათესავე სფეროში, სადაც არსებითად იგივე დაპი-

რისპირება დაგვხვდება, რასაც სამონადირეოში ვადასტურებთ. ითქვა, რომ თავისი მოწოდების სრულყოფილად აღსრულებისათვის მონადირე იძულებულია ნადირთმწყემსს შეეკრას, თუ ის მდებარია, სასიყვარულო კავშირით და, თუ მამრია, როგორც არის ოჩოპინტე, სული მიჰყიდოს. ორივე საქციელი შინასთან წინააღმდეგობაში მოდის. ქესი-მონადირის ხურიულ-ხეთურ მითოსში ცოლის შემოჭრა მონადირის ცხოვრებაში უარყოფითად მოქმედებს მის სამონადირეო მოწოდებაზე. აქედან ჩანს, რომ ოჯახი დაბრკოლებას ქმნის მის ტრადიციულ გზაზე. მისი არსება მშვენიერმა სინთალიმენმა დაატყვევა, ნადირობის ქალღვთაებები შეწუხებულნი და შეურაცხყოფილნი არიან, რომ ისინი სანადიროებში ქესის ველარ ხედავენ. ქესის მითოსი კატეგორიულია შინას მიმართ, რომელიც დიამეტრულად უპირისპირდება გარეს. ან ერთი ან მეორე. მონადირემ უნდა გააკეთოს არჩევანი, რომელიც მის მოწოდებზე გადის. მოწოდების რეალიზაცია არა შინ, სადაც მას ყველაფერი ხელს უშლის, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ გარეთ ხდება. გარეთ არის, ტრანსცენდენტულია, მოწოდებისა და შემოქმედების მუზა, რომელიც, როგორც მდებარი არსება, ადამიანისგან სიყვარულსა და ერთგულებას მოითხოვს. მონადირე, ამრიგად, ორმაგი პასუხისმგებლობის ქვეშ არის მოქცეული: ერთი მხრივ, თუ უნდა ზრუნავდეს ოჯახისთვის, ასრულებდეს ქორწინების ძალით დაკისრებულ ვალდებულებებს, იყოს ერთგული ქალისადმი, რომელთანაც იგი საქორწინო კავშირით არის შეკრული; მეორე მხრივ, ასეთივე ერთგულება მართებდა მას გარე, „მეტაფიზიკურ“ ქორწინებაში მყოფი არსების მიმართ, რაც არსებითად მოწოდების მიმართ ერთგულებაა. მოწოდებისადმი ერთგულება კი, თავის მხრივ, მისი, როგორც მონადირის, წარმატების საწინდარია. ნადირთმწყემსი, ტყაშმაფა თუ დალი, მსგავსად პოეტური შემოქმედების მუზებისა, ამ მოწოდების წყაროები არიან, მათშია მოწოდების მთელი სისავსე. მათი სიყვარული მართებს მონადირეს, თუ სურს, წარმატებული იყოს. მართალია, მისი წარმატება ოჯახის აშენებას ემსახურება, მაგრამ ოჯახი ვერ იწყნარებს გაორებულ, საზიარო სიყვარულს და ეს ტრაგიკული კონფლიქტის მიზეზი ხდება. ნადირობა, რომლის ასპარეზი გარეთ არის, ერთგვარად შინას ცხოვრებისგან განდგომაა; მოწოდების შენარჩუნება და სრული წარმატება სრულსავე განდგომას მოითხოვს ყოფითი, ყოველდღიური ცხოვრებისგან. ყოფითი ცხოვრება მონადირულ ცხოვრებას ეწირება მსხვერპლად. ერთგან თუ წარმატებაა, მეორეგან წარუმატებლობა და ხელმოცარვაა. ხევისურული თვალსაზრისი მონადირის ბედზე პარადიგმატულია: „მენადირეს არც ვის ხქონივ ბედი დ' დავლათი, არც შვილ-ბოლოჩია დ' არც ქონა-ყოლაჩი“ [ბალიაური... 1989:99-100]. თუ ამ აზრს გავავითარებთ, იმ დასკვნამდე მივალთ, რომ ნადირობაში წარმატება ყოფაში წარმატების ხარჯზე ხდება: „შვილ-ბოლოს“ სანაცვლოდ მონადირის წილხვედრი ჯიხვებია; მისი ქონება და დოვლათი ნანადირევია, რომელიც მისი დავლათის მონაპოვარს შეადგენს. დალ-ტყაშმაფამ და მონადირის სასიყვარულო ურთიერთობამ არ იცის სხვა ნაყოფი, გარდა წარმატების. ხომ აფრთხილებენ, რომ წარმატება წარმავალია: „სახლ-საქონი, ბედ-ბოლო, წყალ რო, ეგრ გაუვლის.“ ამ „ქორწინების“ შედეგად არავინ იბადება, სამონადირეო მითოსი არ იცნობს მათ

ნაშიერს. მონადირის დავლათი სპეციფიკურია, შეიძლება ითქვას, მიზნობრივია, მხოლოდ სამონადირეო სფეროში მოქმედებს, მის საოჯახო-სამეურნეო ყოფაზე იგი არ ვრცელდება. შესაძლოა და ხშირად ასეც ხდება, რომ კაცს თავის სამეურნეო ასპარეზზე არ ეწევა დავლათ-დოვლათის მოპოვების „ინსტრუმენტი“, მაგრამ მონადირისთვის უდავლათობა კატასტროფის ტოლფასია, არათუ ტოლფასია, კატასტროფაა. დავლათწართმეული მონადირე განწირულია დასალუპად, ის კარგავს მოწოდებას და მოწოდებასთან სიცოცხლეს, რადგან ჰამზელთა დევიზს თუ მოვიხმობთ პარაფრაზით, მოწოდებით მონადირისთვის ნადირობა აუცილებელია, სიცოცხლე არ არის აუცილებელი...

თუ მონადირისთვის ყოფითი ქორწინების ალტერნატივა ვირტუალური ქორწინებაა, რომლის შედეგი ფიზიკურ ნაშიერებს არ გულისხმობს, რიგითი ადამიანისთვის სამეურნეო ინტერესებზე დაფუძნებული კავშირის ალტერნატივა შეიძლება გარე სასიყვარულო კავშირი იყოს, რომელიც თუ, ერთი მხრივ, საყვარლობის არაოფიციალური ინსტიტუტის სახეს იღებს, მეორე მხრივ, სწორფრობის ტრადიციაში პოულობს რეალიზაციას. სწორფრობა, თუმცა ინსტიტუციურად განმტკიცებული და დასტურქმნილი, რომ მოწოდებაა თავისი არსით, ამას ნათელყოფს ნათელა ბალიაურის წიგნი „სწორფრობა ხევსურეთში“. ხევსურულ ტრადიციულ ყოფაში ყველა ჩაბმულია სწორფრობაში, ყველა პოტენციურად ვიდაცის სწორფერია ისევე, როგორც პოტენციურად ყველა მონადირეა, ყველას შეუძლია ნადირობა და ნადირობს კიდევ, მაგრამ როგორც თემში ერთი მონადირეა რჩეული, ნადირთმწყემსის ნანდაური, ასევე არიან „დღიანობით“ გამორჩეული სწორფერნი ჩვეულებით სწორფერთა შორის. „დღიანობა“ მხოლოდ და მხოლოდ პიროვნული მადლია, რომელიც მას მოდენილობით არ გადაეცემა. ის არის დღიანი, ან არ არის, ვერაგინ მიანიჭებს მას ამ მადლს, რომელიც მხოლოდ სწორფერულ ურთიერთობაში იჩენს თავს, როგორც მონადირის შემთხვევაში დავლათი. დღიანობა დავლათის ტიპის ნიჭია, თუმცა იმ განსხვავებით, რომ დავლათი შეიძლება დაკარგოს ადამიანმა (და ნამდვილადაც კარგავს), დღიანობა კი რჩება მასში დღეთა დასასრულამდე. მას არ ეპარება ჭკნობა და ხრწნილება, ის არ არის სიბერის თანაზიარი. უნახავთ დაბერებული სწორფერები, რომელთაც ერთმანეთთან კვლავ და კვლავ გაუხუნარ-უბერებელი დღიანობა ახვედრებთ. დღიანი სწორფერი ფლობს სწორფრობის ყველა საიდუმლოს, შეუცდომელია ქცევაში, მისი სიტყვა და საქმე მიზანს არ ასცდება, როგორც მონადირის დამიზნებული თოფი თუ ისარი. სწორფერებს ეკრძალებათ აკრძალული ზღვრის გადალახვა, როგორც მონადირეებს ზედმეტი ნადირის და, რაც მთავარია, ნიშნიანი ცხოველის ხოცვა. რაც სწორფრობაში გარყვნილებაა, მონადირეობაში ჰუმბრისია, რაც გარდაუვალ დაღუპვას იწვევს. სწორფერიც თავშეუკავებელი ქცევით ღუპავს თავს, როგორც სწორფერს, თავის დღიანობას. ორივე შემთხვევაში *mutatis mutandis* მათ მართებთ თავშეკავება, კდემამოსილება, რიდი... დაცოლშვილების შემდეგ, ჩვეულებრივ, წყდება სწორფერული ურთიერთობა ძველ სწორფერებს შორის, მაგრამ ის გრძელდება იმ არცთუ იშვიათ გამონაკლის შემთხვევებში, როდესაც სწორფ-

რობა მოწოდებაა და არა უბრალოდ, ტრადიციის მიყოლა, რუტინული ჩვევა. ასეთი შემთხვევები, როცა დაქორწინებული ქალი ან ვაჟი განაგრძობს სწორფრობას, არ მთავრდება კეთილად. ქმრის არმოყვარული ქალი „წვება“ სწორფროული წესით ვაჟთან, რომელიც მას სწორფროულად უყვარს. ქალი, მონადირის ანალოგიურად, ორმაგი ცხოვრებით ცხოვრობს: ქმრის სახლში უძღვება მეურნეობას, ზრდის ბავშვებს, ასრულებს ოჯახის რძალზე და ცოლზე დაკისრებულ ყველა მოვალეობას, მაგრამ გული სწორფროისკენ მიუწევს, მასთან წოლა-საუბარი არის მისი მოწოდება. ოჯახში მის მიმართ უკმაყოფილება იჩენს თავს და იმდენად ძლიერდება, რომ ქალი თვითმკვლელობის გარდა სხვა გამოსავალს ვერ ხედავს [ბალიაური 1991:148-149]. ის ილუპება როგორც მონადირე, ისევ და ისევ ჰანზელთა პრინციპით, ამჯერად პარაფრაზი ასეთია: სწორფრობა აუცილებელია, სიცოცხლე არ არის აუცილებელი. სწორფრობა, მართალია, საზოგადოებრივი მოვლენაა (თუმცა ინტიმურ-პიროვნულ-საიდუმლოებრივი), მაგრამ ის სწორედ პიროვნების გახსნას ემსახურება.

„ლეგალური სიყვარული“ – წერს ნ. ბერდიაევი, – „მკვდარი სიყვარულია. ლეგალურობა მხოლოდ ყოველდღიურობისთვის არსებობს, სიყვარული კი სცილდება ყოველდღიურობას. როცა სიყვარული იძირება ყოველდღიურობაში, იგი ცვდება და ქრება...“ ჩვენ დავძენთ, რომ სიყვარულისა და სწორფროულ-პიროვნული ურთიერთობის გადარჩენა ყოველდღიურ ყოფაში, მისი გამოტაცება ყოველდღიურობიდან გმირობის ტოლფასია. მიუწვდომელ იდეალად რჩება ლეგალური ქორწინების გარდაქმნა სწორფროულ სიყვარულად, რომელიც არა გვაროვნულ, არამედ პიროვნულ ურთიერთგაგებასა და სიყვარულს ეფუძნება. ასე, ანალოგიურად თუ ტიპოლოგიურად, დალისა თუ ტყაშმაფას რჩეულნი მხოლოდ მოწოდებით მონადირენი ხდებიან და არა ისინი, ვინც ამ საქმეს მხოლოდ და მხოლოდ ოჯახის გამოსაკვებად რუტინულად მისდევენ.

რომ შევაჯამოთ ყველაფერი ზემოთ თქმული ნადირობაზე და მონადირეზე, უნდა დავასკვნათ, რომ ნადირობა არის არა მხოლოდ ხელობა, ხელის საქმე, „ხელწიფობა“, რასაც ძველ ტექსტებში „ხელოვნებას“ უწოდებენ (ფარნავაზს მისი „ცხოვრების“ ტექსტი გვაცნობს როგორც „ხელოვან მონადირეს“), არამედ, შესაძლოა, პირველ რიგში, დავლათთან (ქარიზმა) ერთად მოწოდებაც, ამ სიტყვა-ცნების მაღალი და ღრმა აზრით, საიდანაც, როგორც წყაროდან, ხელობა-ხელწიფობის გარდა მოდის ცოდნა იმ საიდუმლოსი, ან ის საიდუმლო ცოდნა, რომელსაც მოკლებულია მიწათმოქმედი და ნაწილობრივ ზიარებულია მწყემსი. ეს არის გაშინურება გარეულ ცხოველთა სამყაროსთან და ბუნების ძალებთან, შეღწევა მის წიაღში. მკაცრი აზრით, მონადირე შეიძლება იყოს მხოლოდ ის, ვისაც ამ საქმიანობის მოწოდება აქვს, რომელიც შეიცავს რჩეულობას და მისგან გამომდინარე წარმატებას. მონადირე თავის არქეტიპში მხოლოდ მოწოდებული, რჩეული და წარმატებული შეიძლება იყოს. ამაშია სწორედ ნამდვილი მონადირის ტრაგიზმი. ამიტომ არის, რომ მონადირის მითოსი, როგორც წესი, ტრაგიკული მონადირის მითოსია.



IX. შინიშული ირემი

(„ხანში ირემი მოვიდა...“)

გარეულ პირუტყვთან ადამიანის ურთიერთობა უცხოსთან ურთიერთობაა. ამავე დროს, შეიძლება ითქვას, რომ ეს ურთიერთობა თანასწორთა ურთიერთობაც არის. ადამიანი ვერ იმორჩილებს უცხოს, ვერ იშინაურებს, ვერ ეპატრონება და ვერ პატრონობს, რადგან მას სხვა პატრონი ჰყავს. მას შემდეგ, რაც ადამიანი, რომელიც, როგორც შესაქმის გვირგვინი, მთელი ცხოველთა სამყაროს პატრონად იყო განწესებული, მოსწყდა ბუნებას და მასთან ერთად გაუუცხოვდა გარეულ პირუტყვს, დაკარგა მასზე გავლენა და პატრონობა, გარეულს სხვა პატრონი გაუჩნდა, რომელსაც თითქმის ყველა ტრადიციაში ერთი სახელი ეწოდება – „ნადირთ-პატრონი“ ან „ნადირთმწყემსი.“ გარეული ცხოველი, რომელიც ბიბლიის თანახმად, იმთავითვე, „თავის გვარის მიხედვით“ გარეულად (ველურად) არის გაჩენილი (დაბ. 1:25), ადამიანს შეუძლია მხოლოდ მოინადიროს. შინაური ცხოველი თუ სამსახურებელია (სამსახურის ორგვარი მნიშვნელობით – საშრომელი და სამსხვერპლო), გარეული მოსანადირებელია, ბრძოლით არის მოსაპოვებელი. შინაური დაიკვლის, გარეული – მოიკვლის (ქართული ენა განასხვავებს ამ ორ აქტს – დაკვლას და მოკვლას). შინაურ ცხოველს ადამიანი სწირავს მსხვერპლად, გარეულს კლავს როგორც მტერს, მოსისხლეს. მსხვერპლი, რომელიც უგამონაკლისოდ შინაურია, ადამიანის ხელით არის გაზრდილი, მორჩილად ხრის თავს შემწირველის წინაშე. და ის მსხვერპლი ითვლება საუკეთესოდ და ამართლებს მსხვერპლშეწირვის საზრისს, რომელიც მორჩილად უშვერს ქედს მახვილს (ესაია 53).

სრულიად წარმოუდგენელია სამსხვერპლო პირუტყვის როლში გარეული ცხოველი. არც ერთი ხალხის რელიგიურ პრაქტიკაში ეს არ დასტურდება. თუ შევხვდებით, მხოლოდ მითოსში. ველურ ცხოველს ადამიანი ვერ წაიყვანს სამსხვერპლოზე. მაგრამ რაც ყოფაში წარმოუდგენელია, ანდრეზი რეალურად სახავს. ამით ის საზოგადოების სოციალურ-რელიგიური ცხოვრების განსაკუთრებულ ხანაზე მიგვანიშნებს. როგორც ჩანს, გარეული პირუტყვის სამსხვერპლო სამსახურს მითოსი დასაშვებად მიიჩნევს კულტმსახურების გენეზისში, როგორც არქეტიპულს, რომელსაც ყოფაში პარადიგმულად შინაური პირუტყვი ხარი ენაცვლება.

ხერხემლიანთა შორის არც ერთ ცხოველს არა აქვს ისეთი მდიდარი მითოლოგიური ბიოგრაფია, როგორც ირემს. საკმარისია ჩავიხედოთ ნებისმიერ მითოლოგიურ ენციკლოპედიასა თუ ლექსიკონში, რომ დავინახოთ ის სიუხვე მოტივებისა და მითოლოგიებისა, საზოგადოდ, სიმბოლიკისა, რომლებითაც დახუნძ-

ლულია ეს არსება. განსაკუთრებით ახლობელია ირემი კავკასიური მითოსური სამყაროსთვის. მკვლევართა აზრით, ეს ცხოველი კოსმოგონიურ პროცესში მონაწილეობს და კოსმოლოგიური სტრუქტურის შემადგენელი ნაწილია. განსაკუთრებით თვალსაჩინოა მისი (სხვა ცხოველების შენაცვლებით) ჰერალდიკური ადგილი სიცოცხლის ხესთან, რომ არ ვილაპარაკოთ მის სიმბოლურ დატვირთვაზე ჯადოსნურ ზღაპრებში, სადაც იგი თავისი რქების წყალობით ცისა და მიწის კავშირის ცოცხალი განსახიერებაა. სახვითი ხელოვნების უძველეს ნიმუშებზე, სარიტუალო ნივთებზე (თიხის ჭურჭელი, თასები თუ ქოთნები, ცულები, ბრინჯაოს სარტყლები, ბალთები) ამოცნობილია მისი მრავალმხრივი მითოსური ფუნქცია [სურგულაძე 2003:21-33; ხიდაშელი 1972]. ღვთაებად არა, მაგრამ ზებუნებრივ არსებად არის მიჩნეული ირემი შოტლანდიურ მითოსში. მხოლოდ ზებუნებრივ მდებარე არსებებს შეუძლიათ ირმად ქცევა... ზღაპრულ დიაცებს ჰყავთ ამორჩეული ირემები: „ძვირფასი ირემი“, „ჩემი საყვარელი ირემი“.. ისინი მწყემსავენ მათ, წველიან მათ, იცავენ და იფარავენ მათ მონადირეებისგან. ამ არსებებს, რომლებიც ირმის ჯოგების მწყემსები არიან, არ უყვართ მონადირეები და, განხვავებით, კავკასიელი და კიდევ სხვა ხალხების პრაქტიკისგან, არანაირ გარიგებაში არ შედიან მათთან [მაკ-კეი 1932:148-149].

აღსანიშნავი ისიც არის, რომ განსხვავებით სხვა მითოლოგიურ არსებათაგან, რომელთა სიმბოლიკა ხშირად ამბივალენტურია და შეიცავს პოზიტიურ და ნეგატიურ თვისებებს (მაგ., გველი, არწივი, ხარი, დრაკონი...), ირემი ერთმნიშვნელოვნად დადებითი არსებაა, აბსოლუტური, უხინჯო სიკეთის განსახიერებაა. იგი, როცა თავისი ჩლიქებით თრგუნავს გველს, ბოროტებაზე გამარჯვებული ტრიუმფატორია; როცა იღვენება, როგორც ნადირი, ჭეშმარიტებისკენ გზამკვლევის სიმბოლოა; თავისი სისუსტით, თითქოსდა დაუცველობით, სულიერ სიძლიერეს გამოხატავს; მეურნეობაში გამოუსადეგარი, რაიმე პრაგმატიზმისგან დაცლილი, შორს ჩამოიტოვებს მუშა-ხარს, ის თავის თვინიერებასთან ერთად სიამაყის, დიდებულებისა და სიმშვიდის განსახიერებაა. ირემი, ეს თვინიერი და უწყინარი არსება, ნამდვილად სამეფო ცხოველია, რომელიც ამ სახით მტაცებელ ლომს ეტოქება.

სამი სამსახური განასხვავებს მას ლომისგან, რომელიც მეფობას თავისი დიდებულებითა და მედიდურობით ავლენს: როგორც მეფე თავისი ხალხისა, ირემი მათთვის საცხოვრებელი ტერიტორიის აღმომჩენია ან იმ საგანძურთან მიმყვანია, რომლის საშუალებითაც მას ტერიტორიას მოაპოვებინებს (იხ. ფარნავაზის შემთხვევა); თავისი გამოჩენით და სრბოლით ის ნიშანს აძლევს მოხეტიალე ურდოებს, რომ მისდიონ მის კვალს, რომელიც უშეცდომოდ მიიყვანს მათ მომავალ საცხოვრისამდე;²² მისი უკვალოდ გაუჩინარება ან ნანადირევად ქცევა დევნისას მის უანგარობას მოწმობს: ის არავისგან იღებს საზღაურს ამ გზამკვლეობისთვის, რადგან ეს მისი, როგორც ხალხის უჩინარი ბელადის, ვალია.

22 განსაკუთრებით თვალსაჩინოა ირმის, როგორც ნადირის, ღვაწლი „უნგრულ ქრონიკებში“ [ხუციშვილი 1993:40,62,76,145].

მეორე სამსახური პარადოქსულად ითავსებს მეფობისა და წინამძღოლობის ფუნქციას. ის თავისი, *არსებობით*, როგორც ნადირი, ემსახურება ადამიანს. ნადირად ყოფნა თავისთავად არის მისი სამსახური. ირემი სამონადირო ცხოველია, ნანადირევია *par excellence*.²³ ამიტომაც არის, რომ კლასიკური მონადირე არტემისი ირემთან არის ასოცირებული. ის უპირატესად ირმის ჯოგის მწყემსია და პატრონი. ირემი, როგორც მისგან განუყოფელი არსება, მისი საკრალური ცხოველია, მის აღესაც იღებს დროდადრო.

და, ბუნებრივია, რომ ეს საკრალური ცხოველი უფროსის ადამიანს, რადგან სეკულარულ ყოფაში ადამიანი უფრო ხშირად მისი მდეველია. მაგრამ უკიდურესი გაჭირვების ჟამს ბარად ჩამოსული ირემი ეწვევა ადამიანის კარმიდამოს და ამ დროს ადამიანს ავიწყდება თავისი მონადირეობა და კვებას მას შინაურ ცხოველებთან ერთად.

სიმპტომატურია ხევესურული თქმულება სალოცავს შევედრებულ ირემზე:

აქ ზეით სოფელში ადგილის დედასთან მიდიოდა ირემი. ადრევე, ვიდრე ხალხი გამრევლდებოდა, ფშა არი, ირემები ყოფილან მოჩვეული. პირქუში ყოფილა, ფშაველი, დაუპოცია ირემები, აქაო სახლი უნდა გავაკეთოთ. კაკლის ხეები იდგა იქა. ნადირი იყო მოჩვეული და კოცდა. ეგენი პირქუშანი ყოფილან. ერთი კაცი გაჩნდებოდა მაგათი, გაიზრდებოდა, მამა მოკვდებოდა. ერთზე მოდიოდნენ [ანდრეზები 2009:№246].

მესამე სამსახური უჩვეულოა ისეთი გარეული ცხოველისათვის, როგორც ირემია. ეს არის მისი შესაწირავ მსხვეპლად ყოფნა. თუმცა შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ამ სამსახურით შუალედურ გზაზე გარეულსა და შინაურს შორის. ირემს თითქოს სურს, რომ უფრო ახლოს მივიდეს ადამიანთან, იმდენად ახლოს, რომ ნებაყოფლობით მსხვერპლადაც გაიღოს თავი სალოცავში, როგორც შინაური ცხოველები იქცევიან, ანუ ემსახუროს მას სამსახურის ფშავ-ხევესურული გაგებით. მაგრამ ადამიანი-მონადირე, ნაცვლად იმისა, რომ მიიღოს მისგან ნებაყოფლობითი მსხვერპლი, ნანადირევად აქცევს მას, რისთვისაც ისჯება.

რეალობაში ირმის მსხვერპლშეწირვა არასოდეს მომხდარა, მაგრამ მოხდა²⁴ ერთხელ საკრალურ ისტორიაში და ადამიანი გაცეცხილ იხსენებს ამ ამბავს. მომხდარის სინამდვილეს მის თვალში და საზოგადოების თვალში ადასტურებს დანადგები (ვალი), რომელიც მის საგვარეულოს დაეკისრა მსხვერპლის შეურაცხყოფის გამო და რასაც თაობიდან თაობამდე ასრულებს. ეს ამბავი ანდრეზულ ისტორი-

23 ძველი ათასწლეულების ბრინჯაოს სარტყელებზე და, თუნდაც, ე. წ. კოლხურ ცულებზე გამოსახული ნადირობის სცენები ნადირის სახით ექსკლუზიურად ირემს წარმოგვიდგენს.

24 ელინური მითოსიდან ცნობილია არტემისის მიერ ირმის, როგორც შესაწირავის, გამოგზავნა საკურთხეველთან იფიგენიის სანაცვლოდ, რომელიც მის მამას აგამემნონს უნდა შეეწირა მსხვერპლად (აპოლოდორი, ეპიტ. III, 22). ხეტებში ირემზე ნადირობა დაკავშირებულია საკულტო სცენებთან, სადაც ირემი წარმოადგენს როგორც მსხვერპლს, ისე გაღმერთებულ ცხოველს [ლებრენი 1983:98].

აშია ჩაწერილი როგორც ადამიანის განსაცდელი და გამოცდა, და ის სხვა არაფერია, თუ არა ჯერარსის ილუსტრაცია, ჩვენება იმისა, რაც უნდა ყოფილიყო, მაგრამ ადამიანის უთნობის გამო გაგრძელება არ ეწერა.

და ეს ესოდენ ამაღლებული სტატუსის მქონე, თითქმის ღვთაების რანგში აყვანილი, ემპირიულ ყოფაში მფრთხალი ცხოველი, რომელიც გაურბის მონადირეს, განსხვავებით შეუპოვარი ტანისგან, რომელიც თავს ესმის და აგრესიის მსხვერპლად აქცევს მას, შეიძლება მოგვევლინოს არა მხოლოდ როგორც ნანადირევი, არა როგორც იძულებითი მსხვერპლი, არა როგორც ნადირობის (დევნის) შედეგი, არამედ როგორც შეწირული, როგორც ნებაყოფლობითი მსხვერპლი. თუ პრეისტორიაში, როცა მონდა ცხოველების გამოცდა, თუ რომელი იტივრთავდა ადამიანის სამსახურს, ირემმა თავისუფლება არჩია ადამიანის სამსახურს, იმავე პრეისტორიაში, რადგან მითოსური დრო-ჟამი, ჟამი იგი, ერთიანია, ირემი გასწევს სამსახურს, სამეურნეო სამსახურზე აღმატებულსა და ფასეულს.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, მის დასავლეთ-აღმოსავლეთში დასტურდება ირმის მსხვერპლად შეწირვის ერთტიპური ანდრეზები. წმ. გიორგი, რომელიც ხშირად გარეული ნადირის მფარველობის ფუნქციას ასრულებს, უგზავნის ადამიანთა საზოგადოებას – სოფელს ირემს მსხვერპლად, ირემიც თავისი კეთილი ნებით მიდის მათთან და ეწირება.

ისტორიულ პერიოდში ჩვენი ტრადიცია არ იცნობს ირმის მსხვერპლად რეალურად შეწირვის პრაქტიკას. თითქოს დასავლეთში ეს გამორიცხული არ ყოფილა:

სამონადირეო წიგნები სრული საფუძვლიანობით ადასტურებენ, რომ ირემი სამსხვერპლო ცხოველია, ნანადირევი, რომელსაც რიტუალურად სწირავენ მსხვერპლად, მკაცრად დადგენილი წესების მიხედვით, რაზეც ლაპარაკია ყველა კინეგეტურ ტრაქტატში; მისი რიტუალური სიკვდილი ქრისტეს ვნებებთან არის გაიგივებული... [პასტურო 2012:78].

თუმცა აქ, შესაძლოა, ნაგულისხმევი იყოს სარიტუალო მსხვერპლისა და ირმის, როგორც ნანადირევის, ერთგვარი სტატუსი, რასაც ნადირობის რიტუალური მხარე მოწმობს. იხ. [კიკნაძე 1984] და არა ირმის მსხვერპლშეწირვის პრაქტიკა (სამწუხაროდ, ავტორი არ ასახელებს წყაროს).

ხანში, ხანის ხეობის სოფელში, ტაბეშაძეების გვარში ასეთი თქმულება ახსოვთ დღემდე:

ტაბეშაძეების სახლიკაცს წმ. გიორგი გამოცხადებია და უთქვამს: ბეთლემის გამოქვაბულიდან გამომიყვანე და ტაბეშაძეების მხარეში დამასახლეო. რატომ? გაჰკვირვებია ტაბეშაძეს. ძალი შეგწევს და უნდა წამიყვანო. კაცმა მამას უამბო. მამას უთქვამს, რომ წმ. გიორგი თავისი ჯვრითა და ბურთითურთ („თეთრი ქვით“) მოვსვენებინა. წასულა კაცი და წამოუყვანია წმ. გიორგი. გზაზე ერთხელ კალოზე შეუსვენიათ, მეორედ – სერზე და მესამედ – ტყელაში, სადაც ახლა წმ. გიორგის ეკლესიაა. აქ ინება წმ. გიორგიმ დამკვიდრება. სხვა გადმოცემით, ამ

ადგილას უნახავთ მისი „ბურთი“²⁵ ხოლო თითოეულ იმ ადგილას, სადაც კი ხატი ჩერდებოდა, ხალხმა მის სახელზე ჯვრები აღმართა და ნიშები ააგო. წმ. გიორგის მოსვლის დღიდან დღესასწაული დაწესებულა – „ველთაობა“, რომელიც აღდგომიდან ორმოცდამეათე დღეზე მოდის, მაისში ან ივნისში, ორშაბათ დღეს, „ვარდობას“. დღესასწაულზე, ყოველწლიურად, ირემი მოვიდოდა, ეკლესიას სამგზის შემოუვლიდა, კართან დაწვებოდა და, როცა „დაინაცოხრებდა“, ტაბეშაძის კაცი დაკლავდა, წმ. გიორგის შესწირავდა. ერთხელ ირემი თავის დროზე („თავის ალოზე“) არ მოსულა, ხალხს კი შიმშილით სული მისდიოდა. დაგვიანებით მოსულ ირემს ტაბეშაძემ „დანაცოხრება“ არ აცალა („რას ქვია, დეიგვიანეო“) და წიხლის კვრით წაუქცევია და დაუკლავს. წმ. გიორგი განრისხებულა და ტაბეშაძეთა გვარი გაწყვეტამდე მიუყვანია. გადარჩენილა მხოლოდ სხვა სოფელში ჩასიძებული ტაბეშაძის აკვანში მწოლარე ვაჟი. ბავშვი სხვა გვარის ხალხს²⁶ მიუყვანია ტყელაში და წმ. გიორგისთვის შეუფედრებია: „წმ. გიორგი კარუგდებელი, ნუ მოკლავ ამ ბავშვს და მისი გვარი ყოველ წელს ირმის მაგივრად სამწლიან კუროს შემოგწირავსო.“ წმ. გიორგიმ მიიღო ვედრება და ტაბეშაძეთა გვარი კვლავ აღმდგარა და მომრავლებულა. ამ დროიდან ტაბეშაძეების ყველა ბუნს (ბაბუიშვილს, ხევსურულად, მამიშვილობას) ტყელაში შესაწირავად ხარი მიჰყავს და მიაქვს ზედაშე [რუხაძე 1989:92-94]. „ადრე მონავალა ირემიო, – სინანულით იხენებენ იმ მითოსურ ხანას, – სამჯერ შემოუვლიდა შენობას, დაინაცოხრებდა და დაკლავდნენო...“

ირმის ნაცვალი შესაწირავი ხარი – მოზვერი წითელი უნდა იყოს, როგორი ფერისაც ირემია გაზაფხულ-ზაფხულში²⁷ შემოდგომაზე ირემი ფერს იცვლის, ნაცურისფერი ედება. ეს მოზვერი ტაბეშაძის გვარს მოყავს მორიგეობით. ის ან ნაყიდი უნდა იყოს, ან შინ გაზრდილი, 3-4 წლის, უნაკლო, წითელი ბულა, დაუწმენდელი (ე. ი. დაუკოდავი, ადამიანის ხელუხლებელი, ბუნებრივი, როგორიც ირემი იყო). მოზვერს რქებზე სანთლებს დააკრავენ და აანთებენ; მიიყვანენ იქ, სადაც ირემი დაინაცოხრებდა ხოლმე. იქ დაკლავდნენ. საკლავის ხორცს მლოცველებს უნაწი-

25 თუშ-ფშავ-ხევსურეთის საყმოებში ცნობილია მოზურთალი (მებურთვალი) ჯვარ-ხატები. „მიშველე, დიდო პირქუშო, ცეცხლისალიანო, ლეკურთის ვაკეს მებურთვალო“ [ანდრეზები 2009: № 118]. ფშავში ცაბაურთის მთავარანგელოზზე ხევისბრები ასე იტყობდნენ: „ლუნკევს მებურთვალო“ [ანდრეზები 2009: № 211]. ეს ბურთი (ბურთვი), რომლითაც ჯვარი ბურთაობს, ხშირად ცეცხლის სახით არის წარმოდგენილი: „ორ ცეცხლის ბურთვ გამოფრინდავ წყაროგორითივ ჩემკისკევ“ [ანდრეზები 2009: №366]. ეს კიდევ ერთი საბუთია ხანის, როგორც „იმერეთის ხევსურეთის“, სასარგებლოდ.

26 ეს გვარებია: მსხვილიძე, ნატრიაშვილი და მარგველაშვილი. ესენი ტაბეშაძის ობლის გამზრდელები არიან. „ის ბავშვი ხომ გადაარჩინეს, ქექეჯები (?) ვართო ჩვენ“, ამბობს იური ნატრიაშვილი (ჩვენი მასპინძელი 2014 წლის ექსპედიციის დროს. ზ. კ). ტყელა მათი საერთო სალოცავია, მაგრამ ტაბეშაძეს, მის „აღმომჩენს“, პრიორიტეტი აქვს: შესაწირავი მოზვერი ამ გვარის ოჯახებს მიყავთ მორიგეობით.

27 2014 წლის ივლისში, ჩვენი იქ ყოფნისას, ამბობდნენ, წელს ტაბეშაძემ შავი ფერის მოზვერი მოუყვანაო წმ. გიორგის და, ვაითუ, დაიწყევლოს ტაბეშაძეთ გვარიო. რამ მოაყვანია შავი მოზვერიო? ალბათ ის შავი ჰყავდათ ოჯახში გაზრდილი და ყიდვა დაენანათ, იფიქრეს, რა მნიშვნელობა აქვსო...

ლებდნენ, ყველას უნდა შეხვედროდა, თუნდაც მცირე ნაჭერი. ცალ-ცალკე ოჯახებადაც ვსხდებითო. მარტო ეს ოთხი გვარი არ მოდის აქ, მთელი ხანის ხალხი მოდისო ამ დროს ტყელაში. სამ წელიწადში ერთხელ უხდება ტაბეშაძეებში თითო ოჯახს სამ-ოთხწლიანი მოზერის მოყვანა.

სხვა, რუსულად ჩაწერილი ვარიანტის თანახმად, რომელიც XIX ს-ის ბოლოს არის ხანში გაგონილი, გიორგობას მოდიან ირემები, შემოერთყემებიან ეკლესიას და შესაწირავად მზადმყოფნი მის ირგვლივ დასხდებიან. მლოცველები კლავენ ირემებს და საკლავის ხორციტ საზოგადო ტრაპეზს მართავენ, რქებს კი ეკლესიას სწირავენ [გ. ს. 1876:2-3]. მიუხედავად თავისი სიძველისა (იგი ტყელას ანდრეზის პირველი პუბლიკაციაა), ეს ჩანაწერი მოკლებულია კონკრეტულობას, მისთვის უცნობია მლოცველთა სულმოკლეობა, ირმის შეურაცხყოფა, ირმის შენაცვლება ხარით და სხვა. დიდი რიცხვი (много оленей) მსხვერპლად მოსული ირმებისა არ უნდა იყოს ანდრეზის თავდაპირველი კუთვნილება. არ ჩანს, რომ ეს ჩანაწერი ადგილობრივთაგან მოსმენილს ზუსტად ასახავდეს. საკვირველია, მაგრამ XX საუკუნის ჩანაწერი მეტ ინფორმაციას და ანდრეზულ სიმართლეს შეიცავს.

რუსულენოვან ჩამწერს გამოტოვებული აქვს ანდრეზის არსებითი ნაწილი და, იმავდროულად, საკუთარი ინტერპრეტაცია თუ მოსაზრება დაურთავს მოსმენილისთვის. არ არის ნახსენები ანდრეზის გადამწყვეტი მომენტი (ირმის შეურაცხყოფა და ამის შედეგი), სამაგიეროდ ყურადღება გამახვილებულია საყოველთაო ტრაპეზზე, რაც თავისთავად ინტერესს მოკლებული არ არის, რამდენადაც იგი საერთო ტოპოსია, როგორც ყოველი მსხვერპლშეწირვის დაგვირგვინება. ჩანაწერი ასე გამოიყურება. მოგვყავს რუსული ტექსტის ძირითადი ნაწილი:

„В шести верстах от сел. Хани находится маленькая деревянная церковь во имя св. Великомученика Георгия. Церковь эту называют монастырем и приписывают ей древность. В престольный день этого храма сюда стекаются в громадном числе народ не только из соседних, но и из дальних деревень. Народное поверье гласит, что в старину появлялось в этот день у монастыря много оленей, и все они ложились вокруг церкви, как-бы показывая этим свою готовность принести себя в жертву св. Георгию. Богомольцы, истолковывая в этом смысле появление животных у монастыря, считали своей обязанностью их резать и тут-же резали, приготавливая из оленьего мяса всеобщую трапезу, рога-же оленей оставляли в церкви... [გ. ს. 1876:2].“

რუსული ტექსტის გამოქვეყნებიდან ოთხი ათეული წლის შემდეგ (1936 წ.) ადგილზე, ხანის ხეობაში გ. ჩიტაიამ ტყელას ანდრეზი ადგილობრივთაგან მოისმინა, მაგრამ ექსპედიციის დღიურში მწირად, რამდენიმე სიტყვით ჩაწერა: „ზვარაც-შესაწირავთან დაკავშირებით ლეგენდები: კურო-ირმის შესაწირავის შესახებ, ყოველწლიურად ირმის მოსვლა ხატში, ბერიეთი (ხვალასკურში) და კარუგდებელი (ტყელაში)...“ [ჩიტაია 2001:376]. როგორი ნარატიული სახე ჰქონდა მონათხრობს, ჩვენთვის უცნობია.

ტყელას ანდრეზში გვეცნაურება ბევრი რამ, რაც მას ხევსურეთის (და საზოგადოდ, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის) საყმოთა ანდრეზულ სინამ-

დვილესთან ანათესავებს. ეს არის ბეთლემი – ჯვარ-ხატთა სამშობლო; ხატის რჩეულობა – მკადრე, ტაბეშაძის სახელით, რომლის გამოყოლა ინება ჯვარმა; წმ. გიორგის „მებურთალობა“ (ხევსურული ტერმინოლოგიით), გზადაგზა „კოჭის მოკიდება“ (ხევსურულივე ტერმინოლოგიით) და ნიშების გაჩენა, ხატის რისხვა, გვარის დაღვევა და კვლავ აღორძინება, დანადები, „ვარდობა“ (ოლონდ ხევსურეთის „ვარდობა“ აღდგომიდან არა 50-ე ანუ სულთმოფენობას, არამედ მე-100 დღეზე მოდის, რადგან ვარდი ანუ ასკილი აქ გვიან ყვავის), ... – ყველაფერი, რითაც ხევსურული ანდრეზებია დატვირთული, ავსებს ხანის ხეობის ამ საკრალური თქმულების შინაარსს. და თუმცა, თითქოს იგი ერთი გვარით – ტაბეშაძეთა წრით არის შემოფარგლული, უდავოა მისი საზოგადოებრივი მნიშვნელობა. ტაბეშაძის დრამა მისი რჩეულობიდან (აღზევებიდან) დაცემამდე მთელი სოფლის დრამაც არის.

მაგრამ ჩვენს განსაკუთრებულ ყურადღებას ამ ხანურ ანდრეზში იპყრობს სწორედ ის ელემენტი, რომელიც „ხევსურეთის ხევსურეთში“ არ დასტურდება, ყოველ შემთხვევაში, ის უცნობია ამ სტრიქონების ავტორისთვის. ეს არის ირმის, როგორც სამსხვერპლო ცხოველის, გამოჩენა სალოცავში და მერე მისი შენაცვლება ხარით, რაც საზოგადოების რელიგიურ-ზნეობრივ ცხოვრებაში ორი ეპოქის მონაცვლეობაზე მიუთითებს (ეპოქათა მონაცვლეობა სხვა რეალიებით არის გამოხატული ხევსურულ ანდრეზებში).

თუმცა შეწირული ირმის ანდრეზი მხოლოდ ტყელას განუყოფელი კუთვნილება არ არის. მისი ფაბულა გავრცელებულია საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში (სამცხე, იმერეთი, ქართლი, სამეგრელო, აფხაზეთი, სვანეთი). აი, არასრული ჩამონათვალი იმ ადგილებისა, სადაც დადასტურებულია ისინი: ხანის მეზობელი ხვალასკური, არალი, მეჯვრისხევი, ოქუმი, უყულდაში (სვანეთი), ილორი...

1924 წელს გ. ჩიტაიამ სოფელ არალში (მესხეთი) მიაკვლია ირმის თქმულებას, რომლის სქემატურ ჩანაწერს მესხეთის 1924 წლის ექსპედიციის დღიურში ვეცნობით:

არალში არის ეკლესიის ნანგრევი. წინათ ვისი ყოფილა, არ ვიცით. შეძლება ორთავდაყოფილი (sic!). გადმომცეს, აღდგომა დღეს ამ ეკლესიაში დილით, ადრიან, სანამ წირვა დასრულდებოდეს, მოვიდოდა თავისი ფეხით ირემი, დაკლავდნენ და დაურიგებდნენ ხალხს პირის გასახსნილებლად. ერთხელ დაგვიანებია. ირემი დაღალული მოსულა, დაუკლამთ მაშინ. იმ დაკვლაზე ირემს წამოუყვირია – დაღალული რატო დამკალითო. ამ ეკლესიას პირი აღმა, პირი დაღმა და დანგრეულა... [ჩიტაია 2001:201].

ექვსი ათეული წლის შემდეგ იგივე თქმულება არალში მოისმინეს სამცხე-ჯავახეთის ექსპედიციის წევრებმა ნინო მინდაძემ და ნინო აბაკელიამ. მათი ჩანაწერი ძირითადად იმეორებს გ. ჩიტაიასას, მაგრამ სხვა საინტერესო დეტალებსაც შეიცავს:

სოფ. არალში (ადიგენის რ-ნი) ყოფილა „სასწაულიანი ეკლესია“, რომლისგანაც დღეს მხოლოდ ნანგრევებიღაა შემორჩენილი. თუ რომელი წმინდანის სახელზე იყო აგებული ეკლესია, მთხრობლების მეხსიერებაში შემორჩენილი არ არის, მაგრამ შემორჩა მასთან დაკავშირებული თქმულება. ძველ დროს თურმე ირეში მოდიოდა ამ ეკლესიასთან ყოველ აღდგომას და „ემსხვერპლებოდა“. სოფელი დაკლავდა და ინაწილებდა მის ხორცს. ერთხელ ირმის მოსვლამდე სოფელს წირვის დამთავრება მოესწრო. ირემს დაუწყევლია ეკლესიაც და სოფელიც: „პირი ძირად იქცესო, ძირი – პირადო“. ამის შემდეგ ეკლესია დანგრეულა. ხოლო ირემი მას შემდეგ აღარავის უნახავს [მინდაძე... 1990:42].

2015 წლის ნოემბერში არალში ყოფნისას შესაძლებლობა მოგვეცა გვენახა ნანგრევზე დაშენებული კათოლიკური ეკლესია, რომელიც სოფლის ცენტრში, მართლმადიდებლური ეკლესიის მახლობლად მდებარეობს და მოგვესმინა ხალხის მეხსიერებაში ჯერ კიდევ ცოცხლად შემონახული მასთან დაკავშირებული ანდრები. ნიშანდობლივია, რომ როგორც 1924 წელს, ისევე დღესაც ადგილობრივთათვის უცნობია მისი ძველი სახელწოდება. მის ნანგრევზე ქართველ კათოლიკეთა მიერ აღდგენილი ეკლესია კი დღეს „ირმის ეკლესიის“ სახელწოდებით არის ცნობილი. ეს ნანგრევები არავის შეუსწავლია, მაგრამ ადგილობრივთა რწმენით ის საკმაოდ ძველია (შემორჩენილია ძველი ფენა); რა ნიშნებით, უცნობია, მაგრამ მას VI საუკუნისად მიიჩნევენ. დღეს „ირმის ეკლესიაში“ მხოლოდ ორშაბათობით ტარდება კათოლიკური წესის წირვა-ლოცვა. „ირმის ეკლესიის“ ანდრებს ამგვარი სახე აქვს ადგილობრივთა გადმოცემით:

...ხალხი ძალზე მორწმუნე ყოფილა და კვირა-უქმეს თუ დიდმარხვას მთელი რწმენით ინახავდაო. ყოველ აღდგომის დღესასწაულზე ამ ეკლესიასთან ხალხი იკრიბებოდაო. დღესასწაულის აღსანიშნათ შეგროვებულ მოსახლეობასთან ყოველ წელს ირემი მოდიოდაო, მაცხოვრებლებმა იცოდნენ, რომ ცხოველი აღდგომისათვის შესაწირად იყო მოსული და კლავდნენო... ერთ წელსაც, შეიკრიბა ხალხი აღდგომაზეო, ელოდნენ ირემს, ის კი არ ჩანდაო... ბოლოს დაგვიანებით მოსულა ირემიო... ხალხს შეხვეწებია, დამაცადეთ, ცოტას დავისვენებ, წყალს დავლევ და ისე დამკალითო... ხალხი არ დაჰყვა ირმის ნებას და მაშინათვე დაკლესო, ირემი კიდე გაბრაზდა და ასე თქვა: „ამ ეკლესიის თავი დაღმა და ძირი აღმა ყოფილიყოსო.“ ეგ იყო და ეგო... ტაძარი დაინგრა და მას შემდეგ ხალხმა პატარა ეკლესია აღადგინაო...

„ირმის ეკლესია“, როგორც სოფელში უწოდებენ, „პატარა ეკლესია“, მთელი სოფლის გულია. ყველა მოწიწებით იხრის თავს მის წინაშე...

პაპაჩემი მიყვებოდა: „ეგაო, შვილო, დიდი ტაძარი რომ იყოო, მაგისი წვერისა და ჯვრის ჩრდილი კილომეტრის დაშორებით სხვა ტაძარზე გადადიოდაო, იმ ტაძრის ჩრდილი კიდე სხვაზეო და ასე იყო ტაძრები აგებულიო...“

(თაკო ფეიქრიშვილის ნაამბობი სხვა ჩანაწერებთან ერთად მოგვაწოდა ვალეს ეკლესიის მოძღვარმა მამა მიხეილმა).

სოფელ ხვალასკურში (ბაღდადი) გიორგობას მოდიოდა ირემი. როცა მოიციხნიდა, ეკლესიის კართან დადგებოდა წირვის წინ. ერთხელ მოსვლა დაიგვი-

ანა და განრისხებულმა მნათემ წიხლი ჩაკრა. ამის შემდეგ ირემი აღარ გამოჩენილა სალოცავში. მის მაგივრად წმ. გიორგიმ ხარი დააყენა [რეხვიაშვილი 1969:124]. რა ზედი ეწვია მნათეს, ამის თაობაზე თქმულება არაფერს ამბობს.

ირემი მოდიოდა მეჯვრისხევში უსანეთობის დღესასწაულზე. მნათე ირემს რქებზე ანთებულ სანთლებს აკრავდა, მარილს აალოკინებდა, თავზე ბალანს შეუტრუსავდა, ეკლესიის გარშემო სამჯერ შემოატარებდა. ამის შემდეგ ირემი დაიჩოქებდა და დასაკლავად თავს გადაწევდა. ამ ანდრეზშიც ირემის მოუსვლელობა შემწირველის სულმოკლეობით არის გამოწვეული: ძველი მნათეს სიკვდილის შემდეგ ახალმა მნათემ არ შეასრულა ირემის მსხვერპლშეწირვის რიტუალი და ფეხზე მდგარ ირემს მოკვთა თავი... ამის შემდეგ ირემი აღარ გამოჩენილა უსანეთობას [მაკალათია 1985:148].

ამავე ტიპის თქმულება მოგვითხრობს ოქუმის წმ. გიორგის ეკლესიაში გამოცხადებული ირემის შესახებ. იგი ყოველ წელს, გაზაფხულის გიორგობას, მოდიოდა ოქუმში და ეკლესიის გალავანში შედიოდა. ირემს კლავდნენ, მის რქებს კი წმ. გიორგის ხატს სწირავდნენ. წმ. გიორგი შეწყვეტს ირემის გამოგზავნას მას შემდეგ, რაც ირემს იმავე სულსწრაფობით, როგორც ტყელაში, ხვალასკურში თუ არალში, უპატიოდ მოექცევიან: დაგვიანებულ ირემს სასჯელად მომლოდინეთაგან რომელიღაც ჯოხს დაკრავს, „რატომ დაიგვიანეო“ წმ. გიორგი ამის შემდეგ ირემის ნაცვლად ხარს გზავნის. ხარით შენაცვლება ამგვარადაც არის განმარტებული: სამურზაყანოში მცხოვრებ თურქს ეჭვი შეუტანია ირემის სასწაულში, უთქვამს, თუ წმ. გიორგი ასეთი ყოვლისშემძლეა, მოიყვანოს აქ ჩემი ლეგა შავწინწკლებიანი ხარიო. წმ. გიორგიმ მოახდინა ეს სასწაულიც და ამის შემდეგ ეკლესიის გალავანში ყოველ გიორგობა დღეს მრევლს გამოგზავნილი ხარი ხვდებოდა [მაშურკო 1894:249-250].

აფხაზური ანდრეზი ირემის ნაცვლად მის მსგავსადვე გარეულ ცხოველს, გარეთხას ასახელებს, რომელსაც მადლიანი მთავარანგელოზი (მარდიან თარანგლაზ) უგზავნიდა თავის საყმოს. ახლა არ გვიგზავნის, ღირსნი არ ვართ მისი წყალობისო, განმარტავს სალოცავის „მეხატური“; მაგრამ არ აკონკრეტებს, რაში გამოიხატა ეს უღირსობა [ჯანაშია 1915:97].

აღდგომის შაბათს უყულდაშის ჯგრაგს (ლატალში) ილორის ხატისგან ხარი მიდიოდა. ხარი სალოცავის კართან იდგა და ელოდა, როდის დაიჭერდა მას ჯგრაგის კაცი და შესწირავდა ჯგრაგს. იმ დროს უყულდაშის ჯგრაგს ტურანშას გვარის კაცი ემსახურებოდა. ამ მსახურს მოუპარავს ხარი, ხალხი კი დაურწმუნებია, წელს ილორმა ხარი არ გამოგვიგზავნაო. ამის შემდეგ შეუწყვეტია ილორის წმ. გიორგის ხარის გამოგზავნა. ახლა სხვა განსაცდელი მოევიდნა ტურანშას გვარს: მათ ფარაში ერთი ურქო თხა (გაბუ) გამოჩენილა, რომელიც უთუოდ ილორიდან გამოგზავნილი ხარის სანაცვლო უნდა ყოფილიყო. როცა ტურანშამ მისი დაკვლა განიზრახა, თავად დაიკრა დანა და იქვე მოკვდა. ამის შემდეგ გადაშენებულა ტურანშას გვარი. ილორიდან ლენჯერის ხატსაც მოსდიოდა ხარი და აქაც შეწყვე-

ტილა მისი გამოგზავნა კურიოზული მიზეზით: ჯგრაგის მსახურს ხარის წითელი ქული მოსწონებია და მოუტაცნია [ბარდაველიძე 1939:68-69].

შენიშვნა. ვ. ბარდაველიძის ცნობით, „ეს სამი ხატი – ილორის, ლატალისა და ლენჯერის ჯგრაგები – ძმები იყვნენო, ამბობენ სვანები. ამ ძმებში უფროსი ილორიაო. სამივე ძმა კახეთიდან ყოფილან მოსული და აქ დასახლებულანო“ [ბარდაველიძე 1939:69]. ეს თქმულება ხევისურულ ჯვარ-ხატთა მოძმეობის სისტემის ანალოგიურად თემთა (საყმოთა) კონსოლიდაციის საუკეთესო მაგალითია.

რაც შეეხება კახეთიდან ხატების წარმოშობას, ხევისურული თქმულებებიც ამასვე აღნიშნავენ [ანდრეზები 2009:№117]. არა მხოლოდ სალოცავი, არამედ ზოგიერთი თემის, მაგ., გუდანის დასახლება კახეთიდან წამოსულ მონადირეებს მიეწერება [ანდრეზები 2009:№3,101].

ილორის ანდრეზი გარეული (გარედან მოსული) ხარის შინაურით შენაცვლებას გვამცნობს. წმ. გიორგის გამოგზავნილი ხარი შინაურ საქონელს არ ეკუთვნოდა, ის „გარეული“ უნდა ყოფილიყო, თუნდა ისეთი კატეგორიისა, როგორც ფშავში (კერძოდ, უძილაურთის საყმოში) ხატის კურეტების სახით, რომლებიც თავისუფლად არიან გაშვებული და „შინაურში“ არ ერევიან (იხ. თავი „რჩეული პირუტყვი“) ან, როგორც იყო ხევში გარბანის წმ. გიორგის კურეტი, რომელსაც სიონის ტყიდან გამოიყვანდნენ და დეკანოზების პროცესიას მიაგებებდნენ: წმინდა გიორგი, ეს შენი საწირიაო და ხარს რქებზე სანთლებს დაუმაგრებდნენ და ხარი თავად გასწევდა გარბანის წმ. გიორგის ეკლესიისკენ, რათა ეზოში დასაკლავად დაწოლილიყო [მაკალათია 1935:218]. ამ კურეტს სოფელი საერთო ხარჯით ყიდულობდა, რაც მას განსაკუთრებულ სტატუსს ანიჭებდა: სამსხვერპლო პირუტყვი მთელი სოფლის კუთვნილება უნდა ყოფილიყო, როგორც წმ. გიორგის გამოგზავნილი ირემი თუ ხარი. ტყიდან გამოყვანილ ხარს რქებზე სანთლებს დაუმაგრებდნენ და ხარი თავად გასწევდა ეკლესიისკენ, და ჩვეულ ადგილზე დაწვებოდა [თსუფა 3451].

გვიანდელი ჩანაწერები არაფერს ამბობს ილორში ირმის შეწირვის თაობაზე. შესაძლებელია, ეს ხარვეზი ჩანაწერში ინფორმატორს ან ჩამწერის უყურადღებობას ან, საერთოდ, ხალხის ცნობიერებაში მის დავიწყებას მიეწეროს, რამდენადაც ჯერ კიდევ XVII ს-ში ჯუდიჩე მილანელისთვის (1631-1633 წლებში იმყოფებოდა საქართველოში) ცნობილია ირმის შეწირვისა და ხარით მისი შენაცვლების შესახებ, მაგრამ ნაცვლად იმისა, რომ ხალხის აზრი გვამცნოს ამ შენაცვლების მიზეზზე, იტალიელი მისიონერი საკუთარ ვარაუდს გვთავაზობს:

...ამბობენ, წმინდანს ჯერ თურმე მოჰყავდა ირემი, მაგრამ ვინაიდან (ჩემი აზრით) ირემი ძნელი დასაჭერია, იგი ხარით შეცვალეს [ჯუდიჩე 1964:97].

თუმცა ჯუდიჩეს თანამედროვე არქანჯელო ლამბერტი, რომელმაც სამეგრელოში თითქმის თვრამეტი წელი იცხოვრა (1631-1649 წწ.) და ქართულ სინამდვილესაც საკმარისად გაუშინაურდა – მას ინტენსიური ურთიერთობა ჰქონდა მოსახლეობის ყველა ფენასთან – თავის „აღწერაში“ არ ახსენებს ირემს. იგი საკ-

მაოდ ვრცლად გადმოგვცემს წმ. გიორგის სასწაულს, რომელსაც ადგილობრივი მოსახლეობის ცრუმორწმუნოების კვალიფიკაციას აძლევს:

ნოემბრის ოცს (sic!) დღესასწაულობენ წმინდა გიორგის დღეს. ხალხში ის ცრუმორწმუნოება არის გავრცელებული, რომ ამ დღეს ეს დიდებული მოწამე მოიპარავს არემარეში ხარს და ღამით მოიყვანს ილორის ეკლესიაში... ოც ნოემბერს მთავარი ყველა თავის კარისკაცებით, თავადაზნაურობით და ოდიშის ხალხით მოდის ილორის ეკლესიაში დღესასწაულზე დასასწრებად და იმის სანახავად, თუ როგორ მოიყვანს წმინდა გიორგი ხარს... ეკლესიას გარს უვლის გალავანი, რომლის სიმაღლე იქნება თითქმის თხუთმეტი მტკაველი. შესავალთან დიდი კარებია და ამ კარებზე აგებულია მშვენიერი სამრეკლო მრავალის ზარით. წინა დღით, როცა დაბნელებდა, მთავარი მოვა ამ კარებთან დიდის ამალით, რომელშიაც არიან ეპისკოპოსები, თავადები და აზნაურები, კლიტით დააკეტინებს ამ კარებს და, გარდა ამისა, კლიტეს დაასვამს თავის ბეჭედს და წავა მოსასვენებლად. მეორე დილას გათენებამდი მთავარი ისევ მოვა იმავე ამალით. რაკი დარწმუნდება მთავარი და მისი მხლებლებიც, რომ ბეჭედი მთელია და ხელი არავის უხლია მისთვის, მოხსნის ბეჭედს და გააღებს კარებს. შიგნით, გალავანსა და ეკლესიას შუა, დაინახვენ ხარს... [ლამბერტი 2011:159-160].

სანამ იმ ნიუანსზე (წმ. გიორგის მიერ ხარის მოპარვაზე) ვიტყოდეთ სიტყვას, რომელსაც ჩვენამდე არ მოუღწევია (ყოველ შემთხვევაში, არც ერთი მოგვიანო ჩანაწერი მას არ ახსენებს), უნდა აღინიშნოს, რომ XVII საუკუნის ავტორი პირველად წარმოგვიდგენს ოდიშელ მორწმუნეთა უდიდეს სასწაულს სეკულარული თვალთ. ჩანს, არქანჯელო ლამბერტი და ილორის წმ. გიორგის მრევლი ერთმანეთისგან რადიკალურად განსხვავებულ განზომილებაში ცხოვრობენ. თუ ადგილობრივი მოსახლეობისთვის ეს გადმოცემა და რიტუალი, როგორც ყოველი მითოსი ტრადიციულ საზოგადოებაში, ეჭვმიუტანელი ჭეშმარიტების შემცველია, მისიონერისთვის, რომელიც არ ეკუთვნის ამ საზოგადოებას არა მხოლოდ გარედან მოსულობის გამო, არამედ რელიგიური მენტალიტეტით, იგი ამ ხალხში ფესვგამდგარი ცრუმორწმუნოების მაჩვენებელია. კათოლიკე ბერი განმანათლებლური ეპოქის შვილია და მისთვის უკვე ბუნებრივია კრიტიკული მიდგომა ამგვარი მოვლენებისადმი და მზად არის ამხილოს თვალთმაქცობა, რომელიც ამ სასწაულის ფარულ მხარეს შეადგენს. იგი იმოწმებს ბერძნებს, თუმცა ადგილობრივთა ერთმორწმუნეებს, მაგრამ ასევე მათგან მაინც გარეშე მყოფთ:

თვით ბერძნებმა, რომელნიც მათი თანამორწმუნეები არიან, მაგრამ უფრო გულწრფელნი, დამარწმუნეს, რომ ერთ ღამეს ვფიხლობდითო ეკლესიის გალავანის სიახლოვეს და ნაშუალამევს დავინახეთ რამდენიმე მეგრელი, რომელთაც თოკით ხარი შეიყვანეს გალავანშიო [ლამბერტი 2011:163].

ერთი შეხედვით, „რამდენიმე მეგრელის“ მოქმედება ააშკარავებს ფალსიფიკაციას. მაგრამ შეგვიძლია და ვალდებულიც ვართ, მითოსისა და რიტუალის ურთიერთკავშირის პრინციპიდან გამომდინარე, სხვა კუთხიდან შევხედოთ ამ სიტუაციას. რიტუალი ერთგვარი მისტერიაა, რომელიც მითოსის რეალობის გან-

მეორებაში მდგომარეობს, რასაც ჩადიან კიდეც ისინი, ვინც ამ ქმედებისთვის უფლებამოსილნი არიან. მას ჟამს (*illo tempore*) მომხდარი დღეს, აქტუალურ ანუ ისტორიულ დროში, უნდა განმეორდეს. წმ. გიორგიმ ერთხელ, მითოსურ დროში გამოგზავნა ხარი, ახლა კი რიტუალურად ყოველ მის დღეს იგზავნება ხარი საგანგებო პირების მიერ, რომლებიც წმ. გიორგის არქექიპულ ქმედებას იმეორებენ და ეს სავსებით ლეგიტიმურია. რიტუალში ხომ თავად არქექიპული მოქმედი არ მონაწილეობს, არამედ ის, ვინც დღეს, აქ და ახლა, რიტუალში მას წარმოადგენს. რიტუალი მისტერიული ქმედებაა და, ამდენად, საიდუმლოებრივია, რასაც ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ეკლესიის გალაგანში ხარის ფარულად შემოყვანა გამონათავს. მისტერიის შინარსი (წმ. გიორგის არქექიპული აქტი) მეორდება, მაგრამ არა იმ სახით, რა სახითაც პირველად განხორციელდა, არამედ იმ სახით და იმ საშუალებებით, რასაც რიტუალი ფლობს, და ამ აქტუალურ დროში შექმნილი ვითარების გათვალისწინებით. რა სწამს სინამდვილეში ილორის მრევლს? სწამს ის, რომ ახლაც წმ. გიორგი გზავნის ხარს, თუ სწამს, რომ რიტუალში განმეორებული აქტი იმ თავდაპირველი აქტის თანაბარძალოვანია? – პასუხი შეიძლება ერთადერთი იყოს: ეს არის რწმენა რიტუალისადმი, რომ რიტუალშიც ჩანს წმ. გიორგის ხელი. რიტუალი მხოლოდ ამ რწმენით არსებობს, რიტუალის საზრისი სწორედ ეს არის. რიტუალი ამ რწმენით არის აესილი და ძალმოსილი.

შენიშვნა. იტალიელი მისიონერის მონათხრობის იმ ადგილმა, სადაც ის სასწაულის წინა საღამოს ეკლესიის გალაგნის ცერემონიულ დაკეტვაზე ლაპარაკობს, არ შეიძლება არ გაგვახსენოს ქრისტეს აღდგომის ტაძარში ცეცხლის სასწაულებრივ გადმოსვლასთან დაკავშირებული ანალოგიური ქმედებანი. ჯერ კიდევ X ს-ში მუსლიმი მოგზაურები თუ ქრონისტები, ქრისტიანებზე რომ არაფერი ვთქვათ, აღნიშნავდნენ ამ სასწაულს, რომლის მოწმენიც მლოცველნი ხდებოდნენ აღდგომის დილას. ცნობილი არაბი ავტორი ალ-ბირუნი (973-1048) წერს: „ისინი (მლოცველები) საფლავთან სხდებიან, მოაქვთ კანდელები, რომლებსაც საფლავზე დგამენ, საფლავს კი კეტავენ. ქრისტიანები აქრობენ თავიანთ სანთლებსა და კანდელებს და ასე რჩებიან, სანამ კანდელი წმიდა, სპეტაკი ცეცხლით თავისით არ აენთება.“ ანალოგიურია არა მხოლოდ ეს ქმედება (ორსავე შემთხვევაში სათავსოს დაბეჭდვა), არამედ თავად ამ ქმედების მესვეურთა აღიარება – ილორში ხარის ბუნებრივი გზით მოყვანისა, ხოლო აღდგომის ტაძარში ცეცხლის ბუნებრივი აგზნების თაობაზე. დღევანდელი პატრიარქი იერუსალიმისა, თეოფილე III (ილია იანოპულოსი), სააღდგომო ცეცხლის გარდამოსვლის მოწმე, რუსეთის „ანდრია პირველწოდებულის ფონდის“ მესვეურთან და ჟურნალისტებთან საუბარში სრულიად არაორაზროვნად განმარტავს: „ეს ცერემონია არის რეპრეზენტაცია, ისევე, როგორც ვნების კვირის ყველა სხვა ცერემონია. როგორც ოდესღაც საფლავიდან აღდგომის ხარება ამობრწყინდა და მთელი მსოფლიო გაანათა, ასევე ახლაც ამ ცერემონიით ჩვენ ვახორციელებთ იმის რეპრეზენტაციას, თუ როგორ გავრცელდა აღდგომის ამბავი ქრისტეს საფლავიდან მთელს ქვეყნიერებაზე.“ სწორედ ამ მოვლენასთან გვაქვს საქმე ილორის ხარის სასწაულის შემთხვევაშიც, რაც ზემოთ გაკვრით აღინიშნა. ციურ ცეცხლთან დაკავშირებულ ლიტურატურაში იმაზეც არის ლაპარაკი, რომ ეს მითი 900-იან

წლებში მუსლიმური რეაქციის მოძალების ეპოქაში „რწმენის განმტკიცების“ მიზნით შეიქმნა. ამასვე ათქმევინებს იტალიელი მისიონერი ილორის სასწაულის მესვეურს: „...ეპისკოპოსიც არ მალავს, რომ ეს სასწაული ტყუილიაო, მაგრამ ჩვენ იძულებული ვართ ჩავიდინოთ იგი იმისათვის, რომ მეგრელები მტკიცედ იდგნენ სარწმუნოებაზე, რადგან, თუ ესეთი სასწაულები არ ვუჩვენეთო, იგინი მიიღებენ მუსულმანთა რჯულსაო...“ [ლამბერტი 2011:164].

რაც შეეხება ლამბერტის ცნობას წმ. გიორგის მიერ ამ დღისთვის ხარის მოპარვის შესახებ, ჩანს, ამ რწმენას დიდხანს არ უარსებია, ყოველ შემთხვევაში, გვიანდელ (XIX-XX სს-ის) ჩანაწერებში მსგავსი რამ არ იპოვება. ჩვენს ყურადღებას იპყრობს, რომ ლამბერტი „ხარის ქურდობის მითოსს“ ერთგვარად განაზოგადებს, როცა აღნიშნავს, რომ:

ამ სახით წმინდა გიორგის აკუთვნებენ ქურდის სახელს, რადგან ამტკიცებენ, რომ თვით წმინდანი იპარავს ხარს და მოჰყავს ეკლესიაშიო. აქედან მიუცილებელ საჭიროებად ხდება, რომ ყველა ამ ღამეს მეტად ფრთხილად იყოს და კარგად უდარაჯოს თავის სახლს და ქონებას, რათა არაფერი არ მოიპარონ, წმინდა გიორგიმ თუ არა, თვით იქაურმა მცხოვრებლებმა, რადგან ესენი დარწმუნებულნი არიან, რომ ამ ღამეს თვითოეულს ნება აქვს მიბაძოს წმინდა გიორგის და მოიპაროს რამე. თუ წმინდანი იპარავსო, ამბობენ მეგრელები, მისი მიბაძვა ვალად გვადევს და ჩვენც უნდა მოვიპაროთო [ლამბერტი 2011:162-163].

ეს „მიუცილებელი საჭიროება“ კარგად გამოხატავს საქმის ვითარებას, სახელდობრ, მითოსის აუცილებელ განმეორებას რიტუალის სახით, თუნდაც ქურდობით, რომელიც რიტუალურია. თუ მას უამსა შინა წმ. გიორგიმ ჩაიდინა ქურდობა, რამაც საფუძველი დაუდო დღესასწაულს, მის მორწმუნეთა მხრიდან ამ უამსაც უნდა განმეორდეს ქურდობა, რომელიც მითოსში ჰპოვებს ლეგიტიმაციას და დანაშაულად არ ითვლება, რადგან ეს რიტუალური ქურდობაა. მითოსი კი, ლამბერტისა და ჯუდიჩის გადმოცემით, ასეთია: წმ. გიორგიმ თავისი სასწაულქმედების საილუსტრაციოდ, ვინმე თათარს მის შორეულ სოფელში მოჰპარა ხარი და ილორში მოიყვანა. თათარმა იცნო თავისი ხარი და ამ სასწაულმა იგი ქრისტიანად აქცია. როგორც მოხდა მას უამს, ახლაც ასე ხდება: წმ. გიორგი კვლავ ყოველწლიურად იპარავს ხარს, ოღონდ ამჯერად ეს რიტუალში ხდება და მას საერთო არაფერი აქვს ყოფით ქურდობასთან. ეს საკრალური ქურდობაა, რომლის ჩადენა წმ. გიორგის მბაძველობით, მის კვალზე ევალდებულება ღამისმთევველ მლოცველს. მეორე მხრივ, ამ ჩვეულებაში ჩანს სხვა საზრისიც: ჩვეულება აიძულებს ღამისმთევველს, ფხიზლად იყოს ღამე. შეგვიძლია შორეული, მაგრამ არცთუ უადგილო პარალელი გავავლოთ ამგვარსავე რიტუალურ ქურდობასთან აღმოსავლეთ საქართველოს (ფშავ-ხევსურეთის, თუშეთის) ხატობებზე, „დარბევის“ სახელწოდებით რომ არის ცნობილი. როგორც წესი, დაირბევა ის, ვინც ვერ ფხიზლობს ხატობის ღამეს. დარბევაში იგულისხმება, ფესხაცმლის ან ტანისამოსის სხვა ნაწილის მოტაცება მძინარის ქვეშიდან. ამ წესს, რომელიც აწესრიგებს ღამისთევის რეჟიმს, გართობის სახე აქვს მიღებული: დილით მპარავი აუქციონს

მართავს მოპარულ ნივთებზე და პატრონებს მათი გამოსყიდვა უხდებათ, რაც საყოველთაო მხიარულებასა და ჟივილ-ხივილში მიმდინარეობს [მაკალათია 1934:193; ამ რიტუალის ნამდვილობას ავტორის (ზ. კ.) პირადი გამოცდილებაც ადასტურებს.

განსხვავებულ ეტიოლოგიას გვთავაზობს ალერტის ეკლესიის ანალოგიური ანდრეზი, რომლის თანახმად ძველად ალერტის ეკლესია სოფ. გურძემში ყოფილა. ერთ მოხუცს სიზმარში წმ. გიორგი გამოცხადებია და უთქვამს: „მე ვიპოვი და მოგიყვანთ ხარს, შემდეგ დაგკარგავ, სადაც თქვენ მას დაწოლილს ნახავთ, იქ ააშენეთ ტაძარიო.“ მალე სოფელ გურძემის ეკლესიაში აღმოჩნდა წითელი ხარი, მაგრამ უცბად დაიკარგა. დაკარგული ხარი სოფ. ალერტის უღრან ტყეში იპოვეს. დაიწყეს გურძემის ეკლესიის დაშლა, რომ მისი ქვებით ახალ ადგილზე ახალი ეკლესია აეშენებინათ. ეკლესიის შენების დასრულების შემდეგ ის წითელი ხარი დაუკლავთ და დიდი დღესასწაული გადაუხდიათ. მას შემდეგ ხალხს ყოველწლიურად. ბეგარად ხარის შეწირვა დაედო.

ინფორმატორი ცდილობს ახსნას წითელი ხარის მოვლენა, რომელიც მას ჟამს არის დაკლული. ეს არის ერთადერთი ხარი, რომელიც დაიკლა მსხვერპლად და რომელმაც დასაბამი მისცა ხარის შეწირვას ალერტის წმ. გიორგის დღესასწაულებზე. მაგრამ ეს სამსხვერპლო ხარი, რომელიც მთხრობელის დროში იწირება მსხვერპლად, არ არის იმ ერთხელ შეწირული წითელი ხარის „შთამომავალი“ არის წყვეტილი სასწაულის ხანასა და მის შემდგომ ხანას შორის, როცა სამსხვერპლო ხარი ბეგარის ძალით მოჰყავს მრევლს შესაწირავად.

ამ ანდრეზის თავისებურება ის არის, რომ მასში ინკორპორირებულია ანდრეზი, რომელიც განმარტავს ტაძრის ასაშენებელი ადგილის პოვნას. დაწოლილი პირუტყვის მოტივი, როგორც ჩანს, უნივერსალურია საქართველოს (და არა მხოლოდ) მასშტაბით. მას ვხვდებით უკანახოს ფუძის ანგელოზის დაარსების ანდრეზში და თებეს დაარსების მითოსში.

შენიშვნა. ეს ანდრეზი მდიდარია მოტივებით: სიზმარში გამოცხადება, პირუტყვის დაკარგვა, რაც, როგორც ჩანს, წმ. გიორგის ჩანაფიქრში ყოფილა იმთავითვე, თუ ეს მთხრობელის თვითნებური ინტერპრეტაცია არ არის, და შემდეგ მისი პოვნა იმ ადგილას, სადაც სალოცავი უნდა დაარსდეს, უღრანში ეკლესიის აგება (შდრ. ზეგარდის წმ. გიორგის ეკლესიის დაარსების ანდრეზი, იხ. „ჯვარი და საყმო“), ქვების გადაწოდება ახალ ადგილზე (პირველი მომწოდებლის და უკანასკნელი მიმღების სიკვდილი კრავს საიდუმლოების წრეს...), მითოსური (ანდრეზული) ხარის შენაცვლება „ჩვეულებრივი“ ისტორიული ხარით. თითოეული ეს მოტივი შეადგენს სხვადასხვა ანდრეზების შინაარსს და არსად ისინი შემთხვევითი კომპონენტები არ არის.

ირმის მსხვერპლად შეწირვა რუსულ საკულტო ყოფაშიც დასტურდება. ა. ნ. აფანასიევის ცნობით, მდინარე ვაგის (ჩრდილოეთ დვინის შენაკადი) ზემო წელზე ასეთი წეს-ჩვეულება არსებულა: პეტრე-პავლობის პირველ კვირას წირვამდე

მთელი თემის ხარჯით ნაყიდ ხარს კლავდნენ, ხორცს დიდ ქვაბებში ხარშავდნენ და წირვის შემდეგ ერთად შეექცეოდნენ (сидяща миром). სხვებთან ერთად ტრაპეზში მღვდელიც იღებდა მონაწილეობას. გადმოცემა გვარწმუნებს, რომ ძველ დროში ამ დღეს ტყიდან გამოვრბოდა ირემი და მას სწორედ ამ დღესასწაულზე გამართული სუფრისთვის კლავდნენ. ერთხელ გლეხები არ დაელოდნენ ირემს და მის ნაცვლად ხარი დაუკლავთ. ამის შემდეგ ირემი აღარ გამოჩენილა [აფანასიევი 1868:255-256].

ვოლოგდის გუბერნიაში ყვებიან, რომ ელიობას ორი ირემი გამოჩნდებოდა, ერთს კლავდნენ, მეორე უჩინარდებოდა. ახლა არც ერთი აღარ მოდის ხალხის დიდი უსამართლობის გამო (зв великую неправду народа). ეს უსამართლობა ანალოგიურ თქმულებში მღვდელ ვანკას საქციელით გამოიხატა: მას ორივე დაუკლავს, რის შემდეგ ირემები აღარ გამოჩენილან [აფანასიევი 1868:256, შენ. 1].

შენიშვნა. ქართული ანდრეზისაგან განსხვავებით, რუსულში შენაცვლებულ ხარს მთელი სოფელი გაიღებს, რაც რუსულ სინამდვილეში კოლექტიურობის მეტ ხვედრით წონას მოწმობს. პასუხისმგებლობას ჩადენილის გამო მთელი თემი იღებს თავის თავზე. ისიც აღსანიშნავია, რომ აქ რიტუალი საეკლესიო ცხოვრებისგან მოწყვეტილი არ არის. მღვდელი ესწრება სუფრას, რომელიც წირვის დასასრულს იმართება, თუმცა იმავე მღვდლის უსამართლობა მსხვერპლშეწირვის „ახალი ერის“ დადგომის მიზეზი.

ანალოგიური თქმულება სომხეთშიც არის დადასტურებული, მაგრამ ის არ იცნობს ირმის შენაცვლებას ხარით (ან, შესაძლოა, ჩანაწერი იყოს ხარვეზიანი), მაგრამ, ჩანს, რომ თქმულება ორგანულია, რასაც შესატყვისი ტოპონიმი მოწმობს. ირემი მოდის წმინდა წყაროსთან, სახელწოდებით „ირმის წყარო“ (შდრ. არალის „ირმის ეკლესია“), და მის პირას წვება; სოფელ კასაპეტის მცხოვრებნი კლავენ მას და, როგორც ღვთისგან გამოგზავნილ მსხვერპლს, ინაწილებენ ერთმანეთში [СМОМПК, XII, отд. I, стр. 47]. სხვა გადმოცემით, ირემი ყოველწლიურად ყოველ აღდგომას (როგორც არალში) ევლინება „ქალწულთა მონასტერს“ სოფელ ჩენახჩიში, როგორც ზეგარდმო გამოგზავნილი სამსხვერპლო პირუტყვი და ისიც ნებაყოფლობით ეწირება [მელიქ-შახნაზაროვი 1894:79]. მაგრამ „ამჟამად“ (ტექსტის ჩაწერის მომენტში) ღმერთი ირემს აღარ გზავნის ხალხის ცოდვების გამო.

შენიშვნა. ყველაზე ძველი ცნობა ირმის ნებაყოფლობით მისვლისა სალოცავში XVII ს-ის ტექსტში იპოვება, სახელდობრ, პავლე ალექსოვი (ალექსო ეპისკოპოსი) თავის მოგზაურობის წიგნში წერს, რომ დიდმოწამე ეესტათის მონასტერში (გულისხმობს ერთაწმინდაში წმ. ეესტათის ეკლესიას) წმიდა გიორგი გზავნიდა ყოველ წელიწადს წმინდანის დღესასწაულზე თითო ირემს, „და დღესასწაულობს ხალხი ამ სასწაულს“ [ასათიანი 1973:73]. როგორც ვხედავთ, ეესტათის ცნობილი სასწაული გადმოდის მისი „ცხოვრებიდან“ და გრძელდება ეკლესიის ცხოვრებაში, ის ცოცხლობს კულტში. ის ირემი, რომლის რქებშიც მონადირე ეესტათიმ ჯვარი და მაცხოვრის სახე იხილა, რამაც იმპულსი მისცა ახალ რჯულზე მის მოქცევას და რაც გახდა მიზეზი მისი მოწამეობრივი სიკვდილისა ქრისტეში, ახლა ყოველ წელიწადს მის დღესასწაულზე მიდის და წვება ეკლესიის კედლებ-

თან. ერთაწმინდაში ევსტათის სახელობის ტაძარი დღესაც დგას. წმ. ევსტათის სასწაული გადმოდის მისი ჰავიოგრაფიიდან და გრძელდება მის სახელზე ნაკურთხი ეკლესიის ცხოვრებაში. ის ირემი, რომლის რქებშიც ევსტათიმ ჯვარი და მაცხოვრის სახე იხილა, ახლა დღესასწაულზე ევლინება მრევლს.

მთიან ჩეჩნეთში დადასტურებულია კომპოზიტური ტოპონიმი П|иѣсаиѣн ანუ წომსაძბე: წომ – სალოცავი, საძ – ირემი, ბეძ – მსხვერპლი [სულეიმანოვი 1978: 138-139], რომელიც, ცხადია, უნდა გულისხმობდეს შესატყვის ნარატისაც, მაგრამ, სამწუხაროდ, ავტორი (სულეიმანოვი) თქმულებას არ იმოწმებს. შესაძლოა, ჩანაწერი არ არსებულა ან მისთვის უცნობი იყო.

ტყელას რომ დავუბრუნდეთ, ანდრეზული სინამდვილე ამ ერთადერთი, უნიკალური ირმით არ ამოიწურება. მას ამდიდრებს სხვა თქმულება სხვა ირემზე, რომელსაც ჯ. რუხაძის ამავე წიგნში ვეცნობით:

„ერთხელ ასეთი ამბავი მომხდარა: ხანელებმა მათ ტერიტორიაზე – სახანოში ირემი დაჭრეს. დაჭრილი ირემი ზეკარში გადავიდა და იქაურმა მონადირემ მოკლა. მან დაარღვია ნადირობის წესი, წილი ხანელ მონადირეებს არ მისცა. ხანელებმა ზეკრელი მონადირე, გვარად მინაძე, „ტყელას“ წმინდა გიორგის ეკლესიას „გადასცეს“. ერთხელ ახალციხეში ცხვრის ჯოგს ბოსელში ირემი შეჰყვა. მინაძემ ეს ირემი ახალციხელებისაგან იყიდა და „ტყელაში“ წაიყვანა. მინაძეს მომხდარი ამბის შემდეგ ხატში ირმის ცოცხლად მოყვანა ჰქონდა შეთქმული. ეს ირემი დიდხანს ყოფილა სალოცავში, მაგრამ ბოლოს მაინც „ტყელას“ შეწირეს“ [რუხაძე 1989:59].

ზხედავთ, რომ ხანი და ხანში, საკუთრივ, ადგილი ტყელა, რომელსაც „პტყელა ვაკესაც“ (ანუ „ბრტყელ ვაკეს“) უწოდებენ, თავისი წიფლის, რცხილისა და წაბლის კორომით (აქ დღემდე იმ აკვნიდან აღორძინებული ტაბეშაძის ნაშიერი იხსენებს თავისი წინაპრის სულმოკლეობას), იზიდავდა ირემს – ეს ამ კუთხის, „იმერეთის ხევსურეთის“ თავისებურებაა. აქ ირემი ნამდვილად შინაური ყოფილა, ყველა მისი გზა ხანისკენ მიდიოდა. ასე იყო, სანამ არ მოხდებოდა ეპოქალური გაუცხოება და ის ზურგს არ შეაქცევდა ადამიანთა საზოგადოებას.

რას გვეუბნება ტყელას ანდრეზი? რა ამცნო სალოცავში შეკრებილ საზოგადოებას, მლოცველებს თავისი გამოჩენით, თავისი ნებაყოფლობითი მსხვერპლობით?

- ირემი არ არის ნადირი, მოსანადირებელი ცხოველი. ამიერიდან ნულა ინადირებთ ჩემზე, მე ჩემი ნებით გემსახურებით იმ სამსახურით, რომლითაც თქვენი მორჩილი შინაური ცხოველები გემსახურებიან. ამ აქტივით თითქოს ირემი, რომელიც მას ჟამს გამოსაცდელ ასპარეზობაში დამარცხდა, ახლა მის ადგილს იჭერს აღმატებულ სამსახურში. დაე, ხარს ედგას უღელი, ხნას, გასწიოს ჭაპანი, ამ სამსახურს კი ამიერიდან ირემი გასწევს...

• წმ. გიორგი ისევე უგზავნის თავის მრევლს სამსხვერპლო ირემს, როგორც თავის რჩეულ მონადირეს გაუგზავნიდა მოსანადირებლად. ის გარჩევა, რომელიც არსებობს შინაურ და გარეულ პირუტყვს შორის, რომელთაგან ერთი სამსხვერპლოა, მეორე კი – სანადირო, ტყელას ანდრეზში არ არსებობს ან არსებობს გამონაკლისის სახით. ირემი ამ ნარატივში ნანადირევიც არის და მსხვერპლიც, მსხვერპლად სამსახურებელი. გავიხსენოთ, რომ მონადირის სტატუსი ტიპოლოგიურად და სიღრმისეულადაც ახლოს დგას მსხვერპლის შემწირველის სტატუსთან [კიკნაძე 1984].

გარეული პირუტყვის – ირმის გამოჩენა, მისი ნებაყოფლობითი მსხვერპლად შეწირვა, ღვთიური საჩუქარი იყო ტყელას მრევლისათვის. ეს მისი პრივილეგია იყო, რასაც სხვა, მეზობელი საყმობები, შესაძლოა, მოკლებული იყვნენ. ამ აზრით, ტყელას მრევლი სხვა, არსებითად განსხვავებულ დროში ცხოვრობდა. წმ. გიორგი გარეულ პირუტყვთა შორის, რომელიც მისი სამწყსოა, ყველაზე წმინდა ცხოველს გზავნის თავის სალოცავში, რაც შეიძლება გავიზაროთ როგორც ცდა გარე სამყაროს დაახლოებისა ადამიანთა სამყაროსთან, მის „შინასთან“; რომ გარე სამყაროს საუკეთესო წარმომადგენელმა – ირემმა მონაწილეობა მიიღოს ადამიანთა საზოგადოების ცხოვრებაში, ამ ცხოვრების უმაღლეს გამოხატულებაში – საკულტო რიტუალში. ის ხანა, როცა ირემი თავისი ნებით, როგორც მსხვერპლის უმაღლესი ტიპი, თვითშეწირვის მიზნით მოდიოდა სალოცავში, შეიძლება ტყელას საზოგადოების საკულტო ცხოვრებაში „ოქროს ხანად“ გავიზაროთ. მაგრამ ამ ხანას ბოლოს უღებს თავად ადამიანის სულმოკლეობა და საკულტო (რელიგიური) ყოფიერება ერთი საფეხურით ჩამოქვეითდება.

ამ მხრივ, ტყელას ანდრეზი ერთგვარ ისტორიოსოფიულ მითოსად წარმოგვიდგება, რომელიც უფრო ზოგად პარადიგმაში ერთიანდება. ეს არის „დაკარგული სამოთხის“ უფრო სწორად „სამოთხის დაკარგვის“ პარადიგმა.

დღესასწაულთა ამ ზღვარს, მიჯნას, შეესაბამება ტაბეშაძის გვარის „დაღევის“ (გადაშენების) ზღვარამდე მიყვანა, რის შემდეგაც იწყება მისი, როგორც ხატის მსახურის, საკულტო ცხოვრების ახალი პერიოდი. „ველური“ მსხვერპლის მითოსი მხოლოდ ტყელას ვარიანტში ფიგურირებს სულმოკლეობის სასჯელად გვარის „დაღევის“ საფრთხე. გვარის გადარჩენილმა ნაშიერმა უნდა განაგრძოს მსხვერპლშეწირვა უკვე თავისი ხარჯით. აქ ორმაგი შენაცვლებაა: ერთი მხრივ, ხარი ირმის ნაცვლად და, მეორე მხრივ, საკუთარი სასყიდელით გაზრდილი პირუტყვი უსასყიდლოდ გამოგზავნილის სანაცვლოდ, რაც მსხვერპლშეწირვის ორ განსხვავებულ პერიოდს გვიჩვენებს. ამ შენაცვლების პარალელურია და მისი მიზეზიც ერთსა და იმავე დროს, ადამიანის მორალური სახის ცვლილება – სულმოკლეობა, სიხარბე (რუსულ ნარატივში) და აქედან გამომდინარე მსხვერპლისადმი უპატივცემულობასთან დაწყვილებული სისასტიკე. საკრალური რეალობა ერთი საფეხურით ქვეითდება. ირემი, როგორც იდეალური საკულტო ყოფის, როგორც

სამოთხის ხანის, ნიშანი წარსულში რჩება. აქ ადვილია ანალოგიის გატარება ბრუტსაბძელას კოსმიურ კატასტროფასთან.

ტყელას ანდრეში მნიშვნელოვანია „დანაცოხრება“, რომელიც ამ წრის (სამსხვერპლოდ გამოგზავნილი პირუტყვის) ნარატივებში არ ჩანს. თითქოს ეს სიტყვა ხანისა და მის მეზობელი ღვალასკურის დიალექტის საკუთრებაა, ყოველ შემთხვევაში, ამ ფორმით დიალექტების ლექსიკონებში იგი არ მოხვედრილა. ბიბლიის თანახმად, ცოხნა, ჩლიქის ფორმასთან ერთად, ცხოველთა სამყაროში ბუნებრივი სიწმინდის ნიშანია. ამ ნიშნით განარჩევს ბიბლია წმინდა და უწმიდურ (უსურმაგ) ცხოველებს, ანუ საჭმელად და, ამდენადვე, სამსხვერპლოდ მისაღებ და მიუღებელ პირუტყვს (ლევ. 11:3).

მაგრამ ცოხნა არ არის მხოლოდ ფორმალური ნიშანი, იგი ცხოველის მიუცილებელი, ბუნებრივი თვისება-უნარია, რომლითაც მის ორგანიზმში მიმდინარეობს სასიცოცხლო ბიოლოგიური ციკლი. ცოხნა ის არსებითი უნარია, რაც ბუნებას ამ გვარის ცხოველებისთვის (ძროხა, ირემი, თხა, ცხვარი) მიუცია. ცოხნა, როგორც ფიზიოლოგიური პროცესი, პირველმიღებული ნედლი საჭმლის ხელახალ გადამუშავებაში მდგომარეობს. ცხოველის შიდა ორგანო საკვებს უკან გზავნის პირისკენ, რათა ცოხნის შედეგად მონელების პროცესი დასრულდეს.

სულმოკლე ტაბეშაძე, რომელიც ერთ დროს წმ. გიორგიმ თავის მკადრედ აირჩია, სწორედ ამ ყველაზე უფრო სასიცოცხლო, შეიძლება ითქვას, საკრალური პროცესის ხელმყოფელად გვევლინება. და მის დანაშაულს მისი რჩეულობა კიდევ უფრო ამძიმებს. ტაბეშაძის საქციელი ააშკარავებს ბზარს საზოგადოების ზნეობაში, მის მომხმარებლურ, შეურაცხმყოფელ დამოკიდებულებას სამსხვერპლო პირუტყვისადმი. „დანაცოხრების“ არდაცლა დაგვიანებით მოსული ირმისათვის დანაშაულია ჯერ ირმის, მერე მისი მომავლინების – წმ. გიორგის წინაშე. წიხლის კვრით ირმისათვის მსხვერპლის შემწირველმა გამოხატა მიუტყვებელი აგრესია – ირემი მოკლული იქნა, არა დაკლული.

„დანაცოხრება“ მსხვერპლად შეწირვის პირობაა: ცხოველი, რომელსაც ცოხნა არ დაუსრულებია, არ არის მზად მსხვერპლშეწირვისთვის და, ამდენად, ამ ბუნებრივი ციკლის შუა გზაზე მყოფი ცხოველის დაკვლა არალეგიტიმურია და მისი ღირსების ხელყოფადაა შერაცხილი. ირემი მსხვერპლად სწირავს თავის სხეულს „დანაცოხრების“ პროდუქტთან ერთად. ირემი დაკლეს, მაგრამ დაუნაცოხრებელი პირუტყვი წმ. გიორგიმ მსხვერპლად არ შეიწყინარა. ამის ნიშანი იყო, რომ ტყელაში ირემი აღარ გამოჩენილა.

შენიშვნა. შეგვიძლია სხვა კუთხითაც შევხედოთ სალოცავის კარზე დაწოლილ, „დანაცოხრების“ პროცესში მყოფ ირემს, მაგრამ ეს ტაბეშაძის თვალსაწიერში არ შემოდის. ამ უკანასკნელ უამს, მსხვერპლშეწირვის მოლოდინში ირემი უკანასკნელად გაიაზრებს განვლილს. ეს უამი მისია, მისი განუყოფელი, ხელშეუხებელი საკუთრებაა... და ტაბეშაძე თავისი პრაგმატული მიზნით უხეშად ართმევს ირემს ამ უამს. „დანაცოხრება“ ერთხელ აღქმულის გადამუშავების, ანალიზის

მეტაფორაა, როგორც გვარწმუნებს ცოხნის აღმნიშვნელი ლათინური სიტყვა ruminatio, რომელიც მეტაფორულად სააზროვნო საგანში ჩაღრმავებას ნიშნავს. ეს მეორე მნიშვნელობა ამ სიტყვამ შეინარჩუნა რომანულ ენებში გადასვლისას: ფრანგულ-ინგლისური ruminatio (= ღრმა ფიქრი, კონტემპლაცია და სხვ.). და თუ დავაკვირდებით ცოხნის პროცესში მყოფ მცოხნელ პირუტყვს, დავრწმუნდებით, რომ „დანაცოხრება“ მართლაც, როგორც მეტაფორა, კონტემპლაციის ბადალია.

„დანაცოხრების“ მოტივი ხანის თქმულების ექსკლუზიური ნიშანია. დამატებით, გარდა იმისა, რომ ირემს შეაწყეტინეს ბუნებრივ-ბიოლოგიური პროცესი, რაც თავისთავად შეურცხმყოფელია, მისთვის „წიხლის კვრა“, თუმცა ზედმეტია, კიდევ უფრო ამძიმებს სულმოკლე მრევლის დანაშაულს არა მხოლოდ ირმის, არამედ მისი მსხვერპლად მომავლინებლის, წმ. გიორგის წინაშე. შეურაცხყოფის სხვა სახეებიც არის გამოყენებული ამ სიუჟეტში (რქებზე სანთლები არ დაუთესეს, ბალანი არ შეუტრუსეს, მარილი არ აალოკინეს, არ დაასვენეს...). უსანეთის ირმის ნარატივის ოსური ჩანაწერების²⁸ მიხედვით ერთგან დაგვიანებულ, აქოშინებულ ირემს ენას აჭრიან, მეორეგან ყურს, რის შემდეგაც ირემი გამწყრალა და ამის შემდეგ იქ აღარ გამოჩენილა [თედევეა 2010:6]. ყურადღებას იმსახურებს მესამე ჩანაწერი, რომელსაც ამ მითოსისთვის ზედმიწევნით რელევანტური მოტივი შემოაქვს:

ხალხი სალოცავში რომ შეიკრიბებოდა, ირემი მათ ზეგანიდან გადმოსცქეროდა. ის სხვა ირემებს არ ჰგავდა, უჩვეულოდ ლამაზი იყო, მისი რქებიდან ნათელი იფრქვეოდა. ირემი ზეგანიდან გადმოჰყურებდა მლოცველებს. ერთხელაც ირემს რალაცა არ მოეწონა, თითქოს წესებს აღარ იცავდნენ. მას შემდეგ ირემი იქ აღარ გამოჩენილა [ibid.].²⁹

როგორც ვხედავთ, გრძნეული ირემი იმთავითვე ხვდება, რომ მისი მომლოდინე მლოცველი შეცვლილია და მისადმი მოპყრობის წესს დაარღვევს, ამიტომაც იგი თავისი ნებით გაეცლება სალოცავს, რათა შეურაცხყოფის მსხვერპლი არ გახდეს. ირემი ამ ზეგანიდან მისი მომავლინებელი წმ. გიორგის თვალით იყურება და ჭვრეტს თავის საყმოს. ამ ჩანაწერში გამოკვეთილია იდეა, რომლის თანახმად ირმის ეპოქის დასასრული მლოცველთა ცოდვილიანობით არის განპირობებული. ასევე ადამიანთა შორის სიწმინდის დაკლებამ და, ბოლოს, ზნეობრივმა დაცემამ გამოიწვია ცროლის მთის სასწაულებრივი გარემოს გაუჩინარება (იხ. „ჯვარი და საყმო“).

28 ქართველებისა და ოსების საზიარო უსანეთის წმ. გიორგის სალოცავი, რომელიც მეჯვრისხევის ტერიტორიაზე მდებარეობს, ამჟამად ოკუპირებულ ზონაშია მოქცეული. მეჯვრისხეველებს საშუალება არა აქვთ ადგილზე დაესწონ უსანეთობის დღესასწაულს.

29 ოსური ტექსტები ქართულად გვითარგმნა ქ-ნმა ნაირა ბეპიევა, რისთვისაც გულითად მადლობას მოვახსენებთ.

ამ ეტიუდის ქვესათაურად მოხმობილმა ფრაზამ, რომელიც ჯ. რუხაძის წიგნიდან („ხანი იმერეთის ხევსურეთია“) არის ნასესხები, როგორც საზოგადოდ ყოველმა სიტყვამ, ყოველმა წინადადებამ, ცალკე აღებულმა თუ კონტექსტში მოქცეულმა, შეიძლება იმაზე მეტი გვითხრას, ვიდრე მის ავტორს შეეძლო ეგულისხმა. „ხანში ირემი მოვიდა“ ეს ფრაზა, როგორც მითოლოგემა (მასში შემავალი სამივე სიტყვის სიმბოლური გააზრების წყალობით), არ არის შემოფარგლული იმ დროით, რომელსაც ის გრამატიკულად გამოხატავს. ის ადასტურებს არა მხოლოდ წინარეისტორიულ ფაქტს, როგორც ერთხელ მომხდარსა და მრავალგზის განმეორებულს სულთმოფენის დღეს, არამედ გამოთქვამს იმედსაც სამომავლოდ, რომ ირემი დაბრუნდება ხანში, ამ დაცემულ წუთისოფელში, და შეწყვეტილ „დანაცობრებას“ დაასრულებს და ვინმე ტაბეშაძეთაგან ადრინდელი დღესულოვნებით მიეგებება ტყელას ჭალაში მის სასწაულებრივ გამოჩენას (ისევე, როგორც, ბიზანტიური თქმულების თანახმად, ელიან აია სოფიაში ლიტურგიის გასრულებას, მეხმედ დამპყრობლის შეჭრამ რომ შეწყვიტა). აქ შეგვიძლია გავიხსენოთ ცროლის ანდრეზი, სადაც ასევე სჭვივის საფარველდადებული სასწაულის მობრუნების იმედი.

ანდრეზში შეიძლება ამოვიკითხოთ შემდეგი აზრიც, რაც საშუალებას გვაძლევს სამონადირეო ტრადიციასთან ანალოგიის გასატარებლად: წმ. გიორგი ირემსა თუ ხარს ისევე უგზავნის თავის მრევლს სამსხვერპლოდ, როგორც მონადირეს უგზავნის მოსანადირებლად ნადირთპატრონი, რომლის როლში ხშირად წმინდა გიორგი გვევლინება. კვლავ მივადევით იმ თეზისს, რომელიც ზემოთ გამოითქვა შინაური და გარეული პირუტყვის შესახებ, რომ თუ ერთნი სამსხვერპლოდ არიან განწესებულნი, მეორენი მოსანადირებლად. და თითოეულს ამ ორთაგან თავისი პატრონი ჰყავს. „ტყელას“ ანდრეზში ეს ორი მომენტი ერთ მთლიანობაშია: ირემი მსხვერპლიც არის, ნანადირევიც, რამდენადაც „ნადირთპატრონი“, ამ შემთხვევაში, წმ. გიორგი გზავნის მას.

ცალკე უნდა აღინიშნოს კოლიზია, რომელიც იქმნება ნადირობასა და სამონასტრო ადგილის ძიებას შორის. „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ მიხედვით, ბერები სწორედ იქ დამკვიდრდებიან, სადაც „კაცნი უკეთურნი“, ადგილობრივი მონადირეები, უსაფრდებიან ნადირს, და, ამდენად ხელს უშლიან ნადირობაში. ნიშანდობლივია ისიც, რომ ამავე თხზულებაში ადგილის მაძიებელი ბერები სწორედ იქ დაიბანაკებენ და სამომავლო დამკვიდრების ნიშნად ცეცხლს დაანთებენ სწორედ იქ, სადაც ამ არემარის მფლობელს გიორგი ჩორჩანელს ნადირობისთვის „ინფრასტრუქტურა“ აქვს შექმნილი. მოგვყავს ეს პასაჟი მთლიანად:

ხოლო უმრავლესთა ჟამთა ინადირობნ იგი (გიორგი ჩორჩანელი) ადგილთა მათ ცხროჭა წოდებულთა, რამეთუ იყო მუნ სიმრავლე თხათა და სხუათა ნადირთა ველურთაჲ. და არეთა მათ ეშენა სახლი, რომელ ოდესმე ეწიის ღამე, სადგურ ყვიან მას შინა სიბნელისათვის ღამისა და უვალობისა და სიკვმოესა ტყეთაჲსა.

და იყო, რაჟამს დაიბანაკეს წმიდათა მათ ადგილსა მას ზემოკსენებულსა, და ქმნეს [ტალავარი] [მახლობელად ბორცვსა მის და ალაგზნეს ცეცხლი და ვითარცა აკდა კუამლი დიდძალი. ხოლო ვითარცა იხილა გიორგი მორწმუნემან, იყო რად მდევარ ნადირთა, განვირდა ფრიად და ჰრქვა წინაშემდგომელთა: „ვინად არს ადგილსა ამას სიხშირე კუამლისად, ანუ თუ ვის რად უკმს ცეცხლი? უკეთუ ვინმე ეძიებს ნადირთა, რად კადნიერ და ურცხვნო ქმნილ არს? [ძეგლები 164:324-325].

რამდენადაც ქრისტიანული საკულტო ყოფა, რომლის საბოლოო მიზანი ევქარისტული ლიტურგიაა, სისხლიან მსხვერპლს გამოირიცხავს, ქრისტიანული თვალთახედვით, სახალხო დღესასწაულზე ირმის მოვლენება სიმბოლურად უნდა იქნას გაგებული. მთელი ეს მითოსი, თავისი ნოსტალგიური პათოსით რელიგიური ყოფის ორ პერიოდზე მიგვანიშნებს, არსებითად, იმ განსხვავებაზე, რომელსაც ცხოველებისადმი ადამიანის დამოკიდებულება ააშკარავებს. მითოსი ღია აზრით გვეუბნება, რომ ირემს შეუძლია იყოს ნებაყოფლობითი მსხვერპლი და არა დევნის მსხვერპლი, როგორც ნანადირევია. თავის თავს, ნაცვლად ნანადირევისა, ირემი ადამიანებს მსხვერპლად სთავაზობს. მას შეუძლია ნებაყოფლობით ემსახუროს ადამიანთა საზოგადოებას უფრო მაღალი და არსებითი საჭიროებისთვის, ვიდრე ნადირობაა. ევსტათი პლაკიდას გამოცდილებაც უფრო მეტს ისწავლებს; თავისი უცხო გამოცხადებით ის აჩვენებს, რომ მონადირე თავად შეიძლება გახდეს მონადირებული; ირემი ქრისტესთვის მონადირებს მონადირეს, რაც თავისთავად ნადირობის ახალ ასპექტს წარმოაჩენს, რომელიც მინიშნებულია სახარებაში. ევსტათის შემთხვევა ნადირობის იმ განზომილებას შეიცავს, რაზეც მაისტერ ეკჰარტი და ნიკოლას კუზელი ლაპარაკობენ. ქართული ჰაგიოგრაფია მდიდარ მასალას იძლევა ამ პრობლემის გააზრებისთვის. ასურელ მეუღაბნოეთა ცხოვრებაში ეს თემა სიმბოლურ დატვირთვასთან ერთად ესქატოლოგიურ განზომილებას იძენს. მონადირეები აღმოაჩენენ ბერების სავანეს, როგორც ახალ და უცხო რეალობას, სადაც მონადირისგან დევნილ ირემს შეუძლია ადამიანებს თავი შეაფაროს და, მფარველობის სანაცვლოდ, სამსახური შესთავაზოს, იქცეოდეს როგორც შინაური პირუტყვი, „ვითარცა ეზოთა შინა სახლისათა აღზრდილნი კაცთა მიერ ცხოვარნი“ [ძეგლები 1971:187]. ირემი მოდის ადამიანთან, რათა გაიღოს მსხვერპლად არა სხეული, როგორც ტყელაში, არამედ სხეულის ნაყოფი – რძე. „მოვიდიან იგინი მათდა მიმართ (ბერებთან) ნუკრთა თანა მათთა ყოველთა დღეთა თვნიერ ოთხშაბათსა და პარასკევსა...“ [ძეგლები 1971:183].

ადამიანის მიერ ველური ცხოველის თავის შინაში შემოყვანის მეორე მაგალითს „ასურელთა ცხოვრება“ ევაგრეს გამოცდილების სახით იძლევა, როცა იგი თავად მეუღაბნოეთა განსაცვიფრებლად მგელს სახედართა მწყემსად დააყენებს. „ამიერითგან, ვითარცა მწყემსი კეთილი, აძობდნი კარაულთა ჩემთა“ [ძეგლები 1971:147]. მგლის ბუნება იმ ზომამდე გარდაიქმნა, რომ მან არათუ მძოვართა მწყემსობა იტვირთა, არამედ მიატოვა თავისი ბუნებითი საკვები და თავისი სამწყსოს მსგავსად მძოვარი შეიქნა – სწორედ ისე, როგორც ესაიას ახალ მიწაზე და ახალის ცის ქვეშ ეგულება („მგელი და კრავი ერთად დაიმწყსებიან და ლომი,

როგორც ხარი, შეჭამს თივას;“ (ეს. 65:25). თუმცა მგლის მწყემსობა ისევე ღრობითია და ეფემერული, როგორც ტყელაში სამსხვერპლო ირმის ნებაყოფლობითი სტუმრობა. თუ ტყელას ანდრეზში ადამიანის სულმოკლეობის მიზეზით შეეწყდა სასწაული, ასურელმა მამამ თავად გაათავისუფლა მგელი მისთვის უჩვეულო საქმიანობისგან, რათა განსაცდელი აეცილებინა მისთვის.





X. გველვეშაპი

გველვეშაპის მითოლოგემა ერთ-ერთი უნივერსალიაა, რომელიც დედამიწის ყველა კონტინენტზეა გავრცელებული. როგორც ზღვიური სტიქიის განსახიერება, ძველ კულტურებში ის პრეკოსმიური არსებაა, რომელიც შესაქმის შემდეგაც განაგრძობს ცხად თუ ფარულ არსებობას და ქვეყნის დასასრულის ნიშანსაც იძლევა. ამასთან ერთად თითქმის ყველა მითოლოგიაში იგი ცნობილია, როგორც ბოროტების არათუ მომტანი, არამედ ბოროტების, როგორც ასეთის, პერსონიფიცირებული ფიგურა. მაგრამ არის გამონაკლისებიც: შორეული აღმოსავლეთის, კერძოდ, ჩინური და კორეული მითოსი ურჩხულს (ლუნი) წარმოგვიდგენს როგორც კეთილ არსებას, რომელიც გამოხატავს ძანს, სამყაროს მამრულ საწყისს და, ამასთანავე, წარმოსახავს ჩინეთის ხალხს და, შესაბამისად, წარმოადგენს იმპერატორის ძალაუფლების სიმბოლოს. განსხვავებით სხვა ხალხების მითოსური იმაგინაციისგან, ჩინურ-კორეული დრაკონი, მართალია, სხვა მითოსების მსგავსად წალსატევების (ზღვების, ტბების, მდინარეთა) მობინადრე და მცველია, იგი ფრთოსანიც არის და ცად ამალღების უნარი შესწევს. ამრიგად, იგი ერთდროულად ხთონური არსებაც არის, მიწიერიც და ციურიც. ეს არის ამ კულტურის სპეციფიკა.

ხოლო იმ კულტურულ არეალში (წინა აზია – ახლო აღმოსავლეთი, ელინური სამყარო, ევროპა), რომელსაც ქართული კულტურა ეკუთვნის, ვეშაპი, გველვეშაპი, გველი, ურჩხული, რა სახელიც არ უნდა ერქვას ზღვათა, ტბათა, მდინარეთა, მღვიმეთა, ყოველგვარ ღრმულთა ბინადარ ამ არსებას, იგი უგამონაკლისოდ, კაცობრიობის ბუნებითი, მსგავსად საბა-ორბელიანის მორიელისა, უანგარო მტერი და ანტაგონისტია. ქრისტიანობა მასში ხედავს დაცემულ ანგელოზს, რომელიც მთელს სოფელს, ღვთის ქმნილებას დაუპირისპირდა. „და შეიპყრა ვეშაპი იგი – გუელი დასაბამისად, რომელი არს ეშმაკი და სატანა, რომელი აცთუნებს ყოველსა სოფელსა, და შეკრა იგი ათას წელს“ (გამოცხ. 20:2).

შორს წაგვიყვანდა სხვადასხვა კულტურებში გველვეშაპის ლოკალურ თავისებურებათა ჩვენება, ამიტომ დავკმაყოფილდებით იმ თავისებათა წარმოჩენით, რომელიც ყველა ტრადიციისთვის, მათ შორის ჩვენთვისაც, საერთოა. როგორც წყლის სტიქიის განსახიერება, იგი, შეიძლება ითქვას, თავად არის „დიდი წყლების“ რეზერვუარი, რომელიც ხმელეთს პერიოდულად წარღვნით ემუქრება. მეორე მხრივ, როგორც წყლის ბინადარი, იგი წყლის არა მხოლოდ მცველია, არამედ მისი დამკავებელიც არის სოფლისთვის, ამ სიტყვის ფართო და ვიწრო მნიშვნელობით. ამ ორ პოზიციაში მყოფ გველვეშაპს თავისი ანტაგონისტი ჰყავს,

რომელიც, თუ ერთ შემთხვევაში, იცავს სოფელს წყალ-სტიქიის შემოტევისგან, მეორე შემთხვევაში წყლის სათავეს უთავისუფლებს სოფელს. ორსავე შემთხვევაში ანტაგონისტი სამკვდრო-სასიცოცხლოდ ებრძვის გველვეშაპს და, საბოლოოდ, ამარცხებს მას. მაგრამ, როგორც მითოსის წესია, ყველაფერი თავიდან იწყება: წარღვნის საფრთხე განახლება ან წყარო კვლავ გველვეშაპის ხელშია მოხვედრილი; კვლავ სამკვდრო-სასიცოცხლო შეტაკება, კვლავ ანტაგონისტის გამარჯვება და ასე შემდეგ და ასე შემდეგ უკუნისამდე.

ყველაზე ადრინდელ დადასტურებას ეს საუკუნო ანტაგონიზმი, საუკუნო ბრძოლა გველვეშაპსა და მის ანტაგონისტს შორის, რომელიც კოსმოგონიურია თავისი არსით, შუამდინარულ (შუმერულ-აქადურ) ტექსტებში პოულობს. ამ მითოლოგიის თანახმად, თიამათი – ურჩხული თუ გველვეშაპი, რაც უნდა დავარქვათ მას, – მარადიულად მყოფი შესაქმემდელი არსებაა: როგორც წყალია დაუსაბამო, ასევე თიამათიც, თავად ზღვის სახელის მოზიარე (სიტყვიდან *თამთუბ* – „ზღვა“), დაუსაბამოა, როგორც მარადიული მდედრის განსახიერება, რომელიც მისი ანტაგონისტის ხელში მასალაა, საიდანაც იგი სამყაროს ქმნის. შუამდინარული კოსმოგონიური მითოსის თანახმად, ზღვაური ურჩხული თიამათი განიპობა მარდუქის ხელით და ამ განპობა-განწვალების შედეგად იქმნება კოსმოსი – ცა და მიწა [კიკნაძე 1979:97-99]. გავიხსენოთ თამარის მითოსი, სადაც ის თავისი ერთადერთი იარაღით – ჩიქილათი განაპობს ზღვას. მაგრამ ქართული ლექსის ზღვა ნამდვილად ზღვაა – „ბევრი წყალი“ – თუ არსება, რომელსაც ხმელეთი ჰყავს დაპყრობილი? თუ თამარის ანტაგონისტი ზღვა – იგივე ამირანის შთანმთქმელი „შავი ზღვის შავი ვეშაპია“? თუ ასეა, თამარი არა მხოლოდ ვეშაპმებრძოლთა, არამედ წყლის ქაოსს გამოტაცებული ხმელეთისგან კოსმოსის შემქმნელთა ტიპოლოგიაში ჰპოვებს ადგილს.

როგორც მითოლოგიის სახით, ისე ნარატიულად არის დადასტურებული უგარიტულ ტექსტებში ეს კოსმოგონიური მომენტი: „შენ გასრისე ლათანი, დამლუპველი გველი, ბოლო მოუღე დაკლავნილ გველს, ძლიერს, შვიდთავიანს“; ეუბნებიან ამ გველვეშაპის მბრძოლ ბაალს (უფალს; „ბატონს“), როცა მან ზღვაზე გაიმარჯვა [აისტლაიტნერი 1964:14]. 15]. შემორჩენილია ამ ბრძოლის მითოსიც, რომელსაც ქვემოთ გავეცნობით.

შენიშვნა. გველ-ვეშაპი, რომელიც ლიტერატურაში მე-18 საუკუნიდან არის დადასტურებული, ავესტის სპარსული კომპოზიციის აჟი-ვიშაპას თარგმანია: აჟი – გველი; ვიშაპა, ვეშაპი – ურჩხულის (დრაკონის) სახელი. ფალაურში ცნობილია კიდევ სხვა გველსახიანი ურჩხულები: აჟი-დაჰაკა „გველ-დაჰაკა“ და აჟი-სრვარა „გველ-სრვარა“ [ანდრონიკაშვილი 1966:238,239]. რაც შეეხება ქართულ ვეშაპს, რომელიც „ურჩხულის“ მნიშვნელობით ქრისტიანული მწერლობის ძველ ტექსტებში და „ვეფხისტყაოსანში“ გვხვდება („მზე ვეშაპსა დაებნელა“), მომდინარეობს საშუალო სპარსულიდან (ფალაურიდან) და არავითარ კავშირში არ არის დღეს მისი სახელით ცნობილ თავზარდამცემი სიდიდის, მაგრამ ზღვის უწყინარ ცხოველთან (რუს. Кит, ინგლ. whale, გერმ. Wal, ფრანგ. baleine). „ფსალმუნებში“ ბიბლიურ ზღვის ურჩხულთა – თანინ, ლევმათან – შესატყვისად ვეშაპ სიტყვაა

გამოყენებული. „იონას წინასწარმეტყველების წიგნში“ იონას შთანმთქმელი „დიდი თევზი“ (დავ გადოლ) ძველქართულად თარგმნილია როგორც „ვეშაპი დიდი“ და, შესაბამისად, ჰაგიოგრაფიულ, ლიტურგიულ და ჰიმნოგრაფიულ ტექსტებშიც ამგვარად არის გადასული. აღსანიშნავია, რომ მოგვიანო სვინაქსარულ ტექსტებში მის ნაცვლად „გველვეშაპი“ გვხვდება, რომელიც, როგორც ზემოთ ითქვა, ირანული კალკია და, ამდენად, წიგნური წარმომავლობის არის. სხვა სიტყვა ამ ფანტასტიურ-მითოსური არსებისთვის ქართულ ტექსტებში არ გვხვდება.

ორიოდე სიტყვა „ურჩხულის“ თაობაზე. იგი უეჭველად მომდინარეობს სიტყვიდან „ურჩხი“, რაც ნიშნავს „ნაწლავს“ [სარჯველაძე 1995:210] და, შესაძლებელია, „ჭიასაც; რამდენადაც ჭია მინიატურულად გველის, გველვეშაპის დაკლავნილ კონფიგურაციას იმეორებს და მითოლოგიურად მისგან არის წარმოშობილი. „ამირანიანის“ სამი ვეშაპი – თეთრი, წითელი და შავი – ხომ მოკლული დევის თავიდან ამოსული ჭიებისგან შეიქმნნენ. ვაშლის მცირე ჭიისგან გაზრდილი გველვეშაპის ამბავი მოთხრობილია ფირდოუსის „შაჰნამეში“. ცნობილია სკანდინავიურ მითოლოგიაში კვერცხიდან წარმოშობილი ჭია, რომელიც შემზარავ გველვეშაპად გაიზარდა [კინგა 2001:207].

თავად სიტყვა ურჩხული იშვიათად გვხვდება გველვეშაპის მნიშვნელობით. „სიტყვის კონაში“ ურჩხულს ამგვარი განმარტება აქვს, რომლის წყაროც მიუკვლეველია: „(50, 39 იერემ.) ესე არს, რომელსა ბერძენნი სირინ უწოდენ, ხოლო ლათინნი დრეგონსა. დიდის გველვეშაპის ტოლია, ფრთენი ასხენ, ვითარცა მლამიობთანი, არა თუ საფრინავად, არამედ სლვისა სამალეებლად. მრავალ წელ იცოცხლებს. უმრავლეს ხნიერნი, ვითარცა ვასილისკო, თვალთა კაცსა ავენებს. ინდოეთის თემს გვარობს. ორგვარი არიან, ერთი არა გესლოვანი და კაცნი მის თემისანი ჭამენ“. დავით ჩუბინაშვილი კი: „ჰაზრით მოფიქრებული ცხოველი რამე, ვითარცა გველვეშაპი, სირინი, იპოკენტავროსიუ და სხ. Чудовище, дракон; ველურნი მხეცნი, степныя звери, იერემ. 50-39“ იხ. „ამისთვის დაემკვდრნენ ურჩხულნი ჭალაკთა შინა“ (იერ. 50:39).

ჭიისგან გველვეშაპის წარმოშობა დადასტურებულია სკანდინავიურ საგაში, რომელიც საქსონ გრამატიკუს აქვს მოთხრობილი. გრაფის ასულმა თორამ გაზარდა კვერცხიდან გამოჩევილი ჭია, რომელიც საბოლოოდ გველვეშაპად იქცა და ყოველდღიურად მთელ ხარს ჭამდა. გველვეშაპი ბოლოს რაგნარ ლოდბროკმა მოკლა, რისთვისაც ჯილდოდ გრაფის ასული და ოქრო მიიღო [კინგა 2001:207].

ბიბლიურ ტექსტებში არ მოიპოვება უგარიტული მითოსის ბადალი ნარატივი, მაგრამ მისი არსი ბიბლიური დაწურულობით, მითოლოგიურად არის მოცემული ფსალმუნებსა და ზოგიერთ წინასწარმეტყველთა წიგნებში. ეს მითოლოგემა, უგარიტულის ანალოგიური მეტაფორული ენით არის გადმოცემული ფსალმუნში: „შენ [დაჰუშ] განაპე ზღვა შენი ძლიერებით; შემუსრე თანინთა თავები წყლებზე; შენ გაუჭეჭე თავი ლევიათანს“ (ფსალმ. 74:13-14). ესაიას წიგნში ზღვას, თანინისა და ლევიათანის გარდა, სხვა სახელიც აქვს – რაჰაბ (51:9). სხვაგან ესაიას ლაპარაკობს დაკლავნილი ლევიათან-გველისა და მცურავი თანინ-გველის უფლის ხელით განადგურებაზე, რომელიც ზღვაში ბუდობს (27:1). შუამდინარული, უგარიტული და ძველი აღთქმის ღმერთების ბრძოლა ზღვასთან და მისი დამარცხ-

ხება უპირველესი (ელემენტარული) კოსმოგონიური აქტია. სამივენი – მარდუქი, მაჰუ და ბა'ალ თავ-თავისი ქვეყნისა და ხალხის კეთილისმყოფელი და მხსნელი არიან, იმავდროულად, უნივერსალური შემოქმედნიც, რამდენადაც თითოეული მათგანის შექმნილი სამყარო ერთი მთლიანი და ერთადერთი უნივერსუმია. ამავე რკალში უნდა განვიხილოთ ინდური მითოსის ვრიტრა (ვრტრა), რომლის თავად სახელწოდება მიანიშნებს მის კონფიგურაციაზე – იგი მდინარისებრ დაკლაკნილია, როგორც უგარიტული „დაკლაკნილი გველი“ ლათანი და ბიბლიური ლევიათანი. ინდრა, დემიურგი, მისი ანტაგონისტი, კლავს „უხელ-ფხვო“ ვრიტრას და ათავისუფლებს მისგან დაკავებულ წყალს. რიგვედაში ეს აქტი მის გმირობათა საწყისად არის მიჩნეული: „ინდრას საგმირო საქმეთ ვაცხადებ ახლა, მათ, პირველთ, რანიც მოიმოქმედა კომბლისმპყრობელმა. მან მოკლა გველვეშაპი (ვრტრა), ხვრელი მისცა მდინარეებს, მან განაპო მათათა წიაღები“ (რიგვედა I.32, 1); „ინდრამ მოკლა ვრიტრა, ყველაზე საშინელი მტერი, უხელფხვო, კომბლით, მძლავრი იარაღით. როგორც ტანი ხისა, ტოტებგასხეპილი, გველვეშაპი მიწაზე დაწარცხებული“ (რიგვედა I.32,5); „შენ გზა მიეცი მდინარეს, ო, ინდრა, რათა ედინათ ზღვისკენ მხიარულად, როგორც ეტლებს... როგორც მეწველ ძროხებს, რძეს რომ იძლევიან კაცთათვის...“ (რიგვედა I.130,5); „ვინც მოკლა გველვეშაპი, რათა შვიდ მდინარეს ედინა“ (რიგვედა II.12,3)...

ამრიგად, გველვეშაპისა და მისი ანტაგონისტის ბრძოლა ორ მითოლოგიურად გაიზრება. ერთია კოსმოგონიური ღვაწლი ანტაგონისტისა, რომელიც შუამდინარულში იღებს ნარატიულ სახეს, მეორეა ქვეყნისთვის წყლის მოპოვება, რაც არ მოხდება, თუ არა გველვეშაპის დამარცხებით, რადგან სწორედ მას უპყრია წყლის სტიქია, ის არის ქვეყნისთვის სასიცოცხლო წყლის მეპატრონე.

გველვეშაპისა და მისი ანტაგონისტის ბრძოლის მითოსი ყველგან ინარჩუნებს თავის თავდაპირველ კოსმოგონიურ ხასიათს, თუნდაც მასში გადმოცემული კონკრეტული ამბავი ერთ რომელიმე სოფელს ეხებოდეს. ამ შემთხვევაში მითოლოგიური წარმოდგენის ძალით, სოფელი მთელი სამყაროს სახელით ფიგურირებს. „სოფელ“ სიტყვაც ხომ ამ ორმაგ, ერთმანეთის მონაცვლე და ერთმანეთში გარდამავალ მნიშვნელობას შეიცავს. ორივე სოფელი ურჩხულ-გველვეშაპთან ანტაგონიზმში გაიზრება. ორივე სოფელს, როგორც კოსმოსს, ასევე ადამიანთა სამყოფელს და საზოგადოებას, ჰყავს თავისი მოწინააღმდეგე, რომელიც პერიოდულად ებრძვის მას, რათა კოსმოსი, მოწესრიგებული სამყარო, პირველარსებულ წყლებში, ქაოსში დააბრუნოს.

ქართულ მითოლოგიურ ტექსტებში შეიძლება გამოიყოს ამ კოსმოგონიური მითოლოგიის ორი, ერთმანეთის საპირისპირო ტიპი:

1) გველვეშაპს იერიში მოაქვს ხმელეთზე. ხმელეთის (სოფლის) დამცველი ამარცხებს მას და უკან ახვეინებს (იხსნის წყლის ჭარბი სიუხვისგან – წარღვნისგან). სოფლის დამცველი ამ ტიპის ნარატივებში, როგორც წესი, ხარია.

2) და პირუკუ, გველვეშაპი წყალს უკავებს სოფელს, წყლის სანაცვლოდ მსხვერპლს ითხოვს მისგან; სოფლის დამცველი, მის ხსნად მოვლინებული, კლავს მას და სოფელს უბრუნებს წყალს.

ერთგან გველვეშაპი თუ ჭარბი წყლით ემუქრება სოფელს, მეორეგან სასიცოცხლო სასმელ წყალს უკავებს. ერთგან თუ წარღვნაა, მეორეგან წყურვილია (გვალვა).

ხარი და გველვეშაპი

სანამ ამ ნარატივის ქართულ ჩანაწერებზე ვისაუბრებდეთ, უადგილო არ იქნება, თუ ზღვისა და ხმელეთის უგარიტულ მითოსს გავეცნობით.

ბაალი (ბა'ალ „ბატონი“, „პატრონი“), ხმელეთის ბატონ-პატრონი, და იამი (ამ „ზღვა“), ზღვის ღმერთი, ზღვის პერსონიფიკაცია, ერთმანეთის შეურიგებელი მტრები არიან. მათ შორის განუწყვეტელი სამკვდრო-სასიცოცხლო დაპირისპირებაა. შეუთავსებელნი არიან ისინი, როგორც წყალი და ხმელეთი, სისველე და სიმშრალე, ნიაღვარი და გვალვა... სადაც ერთია, მეორეს ადგილი აღარ რჩება. ასეა დასაბამიდან და გრძელდება უკუნისამდე.

მათი შუღლის დასაბამი კი ასეთი იყო:

ერთხელ უზენაესმა ღმერთმა ელმა მოიწვია ღმერთების მთელი პანთეონი სალხინოდ და ქვეყნიერების საქმეთა გასაბრჭობად. როცა ყველა ღმერთი შეიყარა, იამი არ ჩანდა მათ შორის. იამმა თავის ნაცვლად მაცნენი გაგზავნა ღმერთების საკრებულოში თავზედური მოთხოვნით, რომ ბაალი, ხმელეთის უფალი, მისი მონა-მორჩილი გამხდარიყო.

ღმერთები უკვე სალხინოს სუფრას უსხდნენ, როცა შემოვიდნენ იამის ელჩები. მეინახენი მიხვდნენ, რომ იამი მაცნეებს სასიკეთოდ არ გამოგზავნიდა. ღმერთებმა მწუხარედ ჩაღუნეს თავები და გაირინდნენ. მაგრამ ბაალი არ შემდრკალა, მხნეობა მოიკრიბა და, ასე მიმართა თავჩაქინდრულ ღმერთებს:

რისთვის ჩაქინდრეთ თავები, ღმერთებო,
რისთვის ჩამალეთ თავები მუხლებში,
თქვენი ძლიერების ტახტებამდე?
წაიკითხოს ამ წყვილმა ღმერთმა იამის მოწერილი,
იამის მაცნეებმა წაიკითხონ დაფები.
თავები ასწიეთ, ჰე, ღმერთებო,
თავები აიღეთ მუხლებიდან,
თქვენი ძლიერების ტახტებიდან.
მე გავცემ პასუხს იამის მაცნეებს...

როცა მოსმინეს ღმერთებმა ბაალის სიტყვები, ასწიეს თავები და კრძალვით ახედეს მას. ამ დროს შემოვიდა საკრებულოში ორი მაცნე. მათ თაყვანი არ სცეს უზენაეს ელს, ქედი არ მოუხარეს. ამოიღეს დაფები და აი, რა ამოიკითხეს იამის სახელით:

ო, ღმერთებო, ჩამაბარეთ თქვენთან შევრდომილი,
 ის, ვინც ღმერთებმა შეიფარეს.
 ჩამაბარეთ ბაალი და მისი თანამდგომნი,
 ძე დაგონისა, რათა მის ოქროს დავეუფლო.

ისეთი რიხით იყო ნათქვამი ეს სიტყვები, რომ ჩანდა, მათი მთქმელი უკან არ დაიხევდა.

უიარალო არ იყო ბაალი – მისი წვერწამახული სატევარი ელვას ტყორცნიდა. მაცნეები ვერ დაუდგებოდნენ მას, მაგრამ ისინი ქვემოური დიდი ღმერთის გამოგზავნილები იყვნენ და ამიტომაც – ხელშეუხებელნი.

ხელფეხშეკრულივით იდგა ბაალი, არც ერთი ღმერთი მას არ გამოსარჩლებია, არ დაუცავს. პირიქით, მზად იყვნენ გაეცათ იგი, ოღონდ უსაფრთხოოდ ყოფილიყვნენ. უზენაესმა ელმა იამის მხარი დაიჭირა და მონად გაწირა ბაალი. აი, მისი განაჩენი:

ბაალი მონაა შენი, ო, იამ!
 ბაალი მონაა შენი საუკუნოდ!
 ძე დაგონისა შენი მოხარკეა,
 მოჰქონდეს შენთან ძღვენი, როგორც ღმერთებთან მიაქვთ,
 გწირავდეს შესაწირავს, როგორც მოკვდავნი გვწირავენ.

უზენაესის განაჩენი გამოტანილია, მაგრამ ბაალი დამორჩილებას არ აპირებს, აღმართავს სატევარს და, ის არის, უნდა განგმიროს თავხედი მაცნეები, რომ ქალღმერთი ანათი მარჯვენას დაუჭერს, ქალღმერთი ასთართი – მარცხენას, და დააშოშმინებენ. ქალღმერთებმა ურჩიეს ბაალს, დროებით დამორჩილებოდა იამს და დაეცადა ხელსაყრელი უამისათვის შურის საძიებლად.

იამი გახდა მეფე და ბაალი მისი მსახური იყო. ზღვა ბატონობდა ხმელეთზე...

ბოლოს, მოვიდა შურისგების უამი და ბაალმაც არ დააყოვნა, სძლია იამს და წაართვა მეფუბება. ბრძოლაში იამს ღვთაებრივი მჭედელი ქოთარ-ი-ხასისი დაეხმარა, რომელმაც მას ორი ლახტი გამოუჭედა და გამარჯვებაც უწინასწარ-მეტყველა. აი, რა სიტყვები უთხრა ქოთარ-ი-ხასისმა ბაალს, როცა მისთვის გა-მოჭედილ ლახტებს აძლევდა:

არ გეუბნებოდი, უფალო ბაალ,
 არ გიცხადებდი, ღრუბელთა მხედარო?
 აჰა, შენს მტრებს, შენს მოშულართ, ბაალ,
 აჰა, შენს მტრებს დაამარცხებ,
 აჰა, შემუსრავ შენს მოშულარებს!
 შენ ჩაიბარებ მარადიულ მეფობას,
 შენს საუკუნო ბატონობას დაამყარებ!

და ჩააბარა მჭედელმა ორი ლახტი და გაუცხადა მათი სახელები: ერთისა – „მდე-ვარი“, მეორისა – „დამამხოზელი“.

და გაემართა ლახტებმომარჯვებული ბაალი იამთან საბრძოლველად. იამი კი იჯდა დიდებულ ტახტზე და იქიდან მართავდა ქვეყნიერებას. შორი მანძილიდან ტყორცნა ბაალმა ლახტი და ისიც გაფრინდა, როგორც მონადირის ხელიდან გაშ-ვებული შევარდენი, და ბეჭსაშუალში მოხვდა იამს, მაგრამ ვერაფერი დააკლო.

ახლა იამი გაეშადა, რომ შეეცა ბაალისთვის, მაგრამ ბაალმა ახლა მეორე ლახტი შემართა და სტყორცნა. გაფრინდა ლახტი და თვალებს შუა შუბლი გაუპო იამს, და დაეცა იამი, მიწად დაემხო.

სძლია ბაალმა იამს – ზღვაურ გველვეშაპს და წაართვა მეფობა. და დაჯდა ბაალი ღმერთების მეფედ.

გამოხდება ხანი და ყველაფერი თავიდან იწყება: ახლა იამი ძლევს ბაალს, რათა კვლავ იძლიოს მისგან და, მითოსის წესისამებრ, ა. შ. და ა. შ. დაუსრულებლად [გორდონი 1977:207-217; აისტლაიტინერი 1964:14 და შმდ].

აქ უნდა აღინიშნოს, რომ თავად ქალაქ-სახელმწიფო უგარიტისთვის, რომელიც ხმელთაშუა ზღვაში შეჭრილ ნახევარკუნძულზე მდებარეობს, ეს მითოსი არ არის რაღაც აბსტრაქტული ნარატივი, ის ავტობიოგრაფიული (მის წიაღში წარმოშობილი) და მარად აქტუალურია: მისი შემქმნელი ხალხი და ქვეყანა ზღვის შემოტევის მუდმივი საფრთხის წინაშე დგას. უნივერსალური მითოლოგემა ამგვარად, ამ პირობებში იღებს ლოკალურ სახეს, თითქოს ის ასახავს ზღვაური სტიქიის რეალურ შემოტევას ხმელეთის წინააღმდეგ, რისი თვითმხილველიც უგარიტის მოსახლეობაა. მათ წინაშე თამაშდება კოსმიური დრამა. ბაალი, როგორც ხმელეთის მეფე და პატრონი, და მისი მცველი, ნამდვილად და უპირატესად ხმელეთის იმ ნაწილის მცავი-მფარავი პატრონია, რომელზე უგარიტელი ხალხია განსახლებული და სადაც მან სახელმწიფო შექმნა. უნივერსალურიდან ბაალი კონკრეტულ სახეს იღებს, ის ყოველი უგარიტელის ნაცნობი ღვთაება ხდება, რომლისგანაც ხსნას მოელიან. ზემოთ გადმოცემული მითოსიდან ჩანს, რომ ბაალი არა მხოლოდ პატრონია უგარიტისა, არამედ მისი მხსნელიც არის. პატრონი მხსნელს გულისხმობს ისევე, როგორც მეფე, რომლის ტიტულატურაში, როგორც არსებითი ნიშანი, მხსნელი შედის. ისიც უნდა ითქვას, რომ უნივერსალურ ბაალს, რომელსაც კოსმოსის ბატონ-პატრონობა აქვს ჩაბარებული-მინდობილი, ყველა ტერიტორიაზე, სადაც ხალხმა თავისი საცხოვრისი მოაწყო, თავისი „წარმომადგენელი“ ჰყავს. უკეთესი იქნება, თუ ვიტყვით, რომ ერთიანი ბაალი დანაწილებულია ადამიანთა მიერ დასახლებულ ცალკეულ მიწა-წყალზე, როგორც მიწის თითოეული მონაკვეთის პატრონი და მხსნელი, მაგრამ ინარჩუნებს მთლიანობას. ასე რომ, უგარიტული მითოსი ბაალისა და დამის დასაბამიერი კოსმიური ბრძოლის შესახებ, ზღვასთან გაშენებული ყოველი ქალაქ-სახელმწიფოს „ნაციონალური“ მითოსია, რომელიც მის ისტორიულ ბედ-იღბალს გამოხატავს. უნივერსალური ისტორიულში ჰპოვებს განსახებას. უდროუჟამო მითოსი დროულ-ისტორიულ განზომილებას იძენს. უდროუჟამო ნარატივი მარადიულ აწმყოდ გარდაისახება. ის, რაც მოხდა უდროობაში, დროისა და სივრცის გარეშე („უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა, მას ჟამს, *illo tempore*), ყოველთვის ხდება აქ და ახლა. აქედან გამომდინარე, მხსნელი იმასაც გულისხმობს, რომ ამ აქტუალურ ჟამს, ახლა მეორდება სამყაროს შექმნის, კერძოდ, წყლის ხმელეთად გარდაქმნის, ან წყლისგან ხმელეთის გამოტაცების აქტი. თუ ამ „მეტაფიზიკურ“ მოვლენას ყოფით-ემპირიულ დონემდე დავიყვანთ, თვალს ზღვის პერიოდული მიქცევა-მოქცევა შერჩება, რაც რიგითი უგარიტელისთვის

ჩვეულებრივ მოვლენად აღიქმებოდა, მითოგრაფის თვალი კი მასში კოსმიური მონაცვლეობის სიმბოლოს დაინახავდა.

ისიც აღვნიშნოთ, და ეს მნიშვნელოვანია ჩვენი თემისთვის, რომ ბაალის წმინდა ცხოველი ხარია და ხშირად მასში ჰპოვებს განხორციელებას, როცა ის მაღალი ემპირიიდან მიწიერ სფეროში შემოდის. ის ხარის სახით მონაწილეობს სხვადასხვა ნარატივებში. ხარი, როგორც ხმელეთის, სამყაროს შუასკნელის ბინადარი, მისი ერთგული მსახური და დამცველია. მისი ძლევამოსილი რქები ბაალის არა მხოლოდ სამკაული, არამედ იარაღიც არის დამთან საბრძოლველად, თუმცა ზეციერ მჭედელს უხდება მისთვის უფრო ძლიერი იარაღის გამოჭედვა. როგორც ხმელეთია სტრუქტურული რაობა, ასევე ხარია გამოკვეთილი რაობა თავისი ნაკვებით, რითაც ის ზღვის სტიქიის დაუნაწევრებელ უსაზღვრობას უპირისპირდება, რომლის საუკეთესო გამოხატულება უფორმო და უსახო გველვეშაპია. ერთი კოსმოსია, მეორე – ქაოსი. და ეს დასაბამიერი წინააღმდეგობა და ურთიერთმტრობა-მეტოქეობა კოსმოსსა და ქაოსს შორის ჩვენს ნარატივებში ხარისა და გველვეშაპის მეტოქეობით ვლინდება.

გველვეშაპის, როგორც წყლის არსების, შესახებ თქმულებები საქართველოს ყველა კუთხეშია დადასტურებული. და სადაც კი გადმოგვცემენ ამ პრეისტორიულ ამბავს, თუმცა ისტორიულ დროში არსებულ სოფელში მომხდარს, ყველგან რელიეფი ხდომილების შესატყვისია: ადამიანის თვალი იხედება მითოსურ სიღრმეში, როცა მთელი ტერიტორია წყლით იყო დაფარული, რისი ნიშანიც აწ არსებული ქვაბულია, ან მთა არის გაპოხილი იმის ნიშნად, რომ აქ გველვეშაპს გაუვლია და მთელი წყალი მდინარის სახით თან გაუყოლებია.... ბევრგან ადასტურებენ გველვეშაპის ნავალს („აი, აქ გაუვლია გველვეშაპს...“), მის კვალს მიწის ზედაპირზე; უცნაურ რელიეფში მითოსურმჭვრეტელი თვალი გველვეშაპის ნამოქმედარს ხედავს. როგორც ბოჭორმისა და ერწოს ნარატივში, ასევე მიღმა ხევში (არდოტი, მუცუ, ხახაბო) გველვეშაპის მოძრაობა მიწის პირზე საფუძვლიანად ცვლის ლანდშაფტს და მოსახლეობა სამოსახლო ადგილს იცვლის. ხახაბოში ამბობენ: „...ხახაბო გლუფი ყოფილა, სწორი, უკლდეო ადგილი. გადმოუვლია ვეშაპს და იმის ნავალზე სულ გამოქანებულა ადგილები და კლდე-ღრედ ქცეულა [...]. მას აქეთ სახლები ჩამოღვარულ კლდეზე აუშენებიათ [...] [ანდრეზები 2009:№121]. ამბობენ: „არდოტ[ს] ჭაუხით გამასულ გველვეშაპი [...]. წყალდიდობის დროს იცის გამასვლა...“ [ანდრეზები 2009:№144].

ძველი ქართული ტექსტი იცნობს ასეთ გველვეშაპს, ვეშაპისვე სახელით, რომელიც რომელიღაც მითოსური ტექსტიდან არის მოხვედრილი „ქართლის მოქცევის“ ტექსტის კოსმოლოგიურ პასაჟში მითოლოგიური სახით, როგორც სამყაროს დასასრულის მომასწავებელი ნიშანი.

ანუ ოდეს შეიძრის ვეშაპი იგი დიდი, რომელ არს ზღუასა შინა, და შეძრის ყოველი ქვეყანაჲ, ვიდრემდის დაირღვევან მთანი მყარნი და კლდენი [ძეგლები 1964:133].

„ვეშაპი ღიდი“ – ეს სახელი ამბობს, რომ ეს ვეშაპი ერთადერთია, როგორც მითოსური პერსონაჟი, აგენტი – და თუ, ერთი მხრივ, ბიბლიური ლევიათანის, გინდა ლათანის ზღვის სტიქიის *per excellance* პერსონიფიკაციის, იდენტურია, მეორე მხრივ, იგი თავისი აპოკალიფსური შეძვრით სკანდინავიურ იორმუნგანდს ენათესავება. ორივენი დასაბამიერი არსებანი არიან, რომელნიც უამთა აღსასრულს ხმელეთს ნანგრევებად აქცევენ, რათა შესაქმემდეღ არარაობაში დააბრუნონ ყოველივე შექმნილი.

დავუბრუნდეთ, რაც ზემოთ ვახსენეთ, ზღვისა და ხმელეთის დასაბამიერი კონფრონტაციისა და შერკინების კერძო გამოვლენას გველვეშაპისა და ხარის ბრძოლის სახით. მოგვყავს მრავალთაგან ორიოდე ჩანაწერი. ორივე ტექსტი სრულად შეიცავს უნივერსალური მოდელის მითოლოგიურ ელემენტებს.

ნეკრესის ხარი

უძირო ტბის მალა, გორაკზე, იყო ღვთისმშობლის სამჭედური. ტბას დაპატრონებული ჰყავდა გველეშაპი. გველეშაპს და ნეკრესის ხარებს ხშირად ჰქონდათ ბრძოლა. ერთხელ გველეშაპმა ხარს რქა მოსტეხა. ხარმა მარიამ ღვთისმშობელს მიაშურა. მარიამმა გამოკვერა ჯვარი და დააკრა რქაზე. ხარი ისევ შეებრძოლა გველეშაპს და დაამარცხა. მის შემდეგ ხალხმა შეძლო ტბასთან მისვლა. მისცეს გზა და ამოაშრეს [ლიფა კ115, გვ. 83].

ბოჭორმის კურეტი

როცა კახეთი ზღვასა სჭერია, ბოჭორმის წმიდა გიორგის ჰყოლია ერთი კურატი, რომელიც დროდადრო დაიკარგებოდა ხოლმე. შემდეგ, როცა შეიტყვეს, რომ კურატი ზღვის პირზე მიდის, ზღვიდამ გველეშაპი გამოდის, რომელიც კურატს ებრძვის, კურატიც თავისას ცდილობს მაგრამ გველეშაპის კანს ვერაფერს აკლებს. მაშინ ადგენენ წმ. გიორგის ყმები და კურატს რქებზე აღმასები აასხეს. კურატი ისევ წავიდა გველეშაპის საომრად. გველეშაპიც გამოვიდა და შეიბნენ. გველეშაპის კანმა აღმასიანი რქების შეხებაზე დაჰკარგა წინანდელი თვისება. გველეშაპმა იგრძნო ეს, შეშინებული ისე ძლიერად შეცურდა ზღვაში, რომ თავი ვეღარ შეიკავა, ეცა იმ გორას, რომელიც შირაქის ბოლოს, სადაც ეხლა ალაზანი და იორი მიჩხრიალებენ, იყო გაჭიმული და ზღვას აგუბებდა, გაანგრია იგი და ზღვაც გადავარდა. კახეთი განთავისუფლდა წყლისაგან, გაშრა, ხალხმა მალლობებიდამ ძირს დაიწია და დაიწყო ცხოვრება იქ, სადაც ეხლა ცხოვრობს [ფშავლიშვილი 1884].

ანალოგიურია თქმულება ერწოს ნატბეურზე. აქაც წმ. გიორგის კურეტი აღმასის რქებით არის აღჭურვილი; ძლეული, მუცელგაფატრული გველეშაპი დატოვებს ტბას და წყალიც მას გაჰყვება, ტბის ადგილას კი, როგორც გველეშაპის ნაკვალევი, დარჩება მდინარე აძეძის დაკლაკნილი კალაპოტი. „მდინარე (აძეძი) დაკლაკნილია ახლა და ამბობენ, გველეშაპი რო მიდიოდა, ასე იკლაკნებოდაო თურმე და მდი-

ნარეც იმის ნაკვალევზე მიდის: “თავად გველვეშაპი კი გაყვება მის მიერვე გაჩენილ იორს და ზღვას შეაფარებს თავს [ხალხური სიბრძნე 1964:246-247].

როგორი განსხვავებულიც არ უნდა იყოს გველვეშაპის ნარატივი,³⁰ მისი გამორჩენა, როგორც სტიქიური ძალისა, რომელიც უფრო ხშირად წყალთან არის დაკავშირებული, კატასტროფის მომტანია. როცა ძლეული გველვეშაპი თავისი სხეულით თან წაიღებს თავის წყლოვან ბუდეს (ტბას, ტბის წყალს), სხვაგვარად რომ ვთქვათ, რაც უფრო ახლოს იქნება მითოსურ პათოსთან, იგი ნაყოფიერ, მაცოცხლებელ მდინარედ გარდაქმნის თავის თავს, და საბოლოო შედეგად ნატბეურზე (მხედველობაშია ზოგადი ტოპონიმიური ტერმინი) ადამიანი სახლდება. ხარმა, ამ კეთილშობილმა არსებამ, ადამიანის მსახურმა, რომლის სხვა თვისებებს მოგვიანებით გავცნობით, ადამიანს განარიდა ბოროტი ძალა და, იმავდროულად, მოუპოვა სამოსახლო.³¹

აღსანიშნავია, რომ გველვეშაპის მეზობელი ხარი, როგორც კურეტი, საკულტო ცხოველია: ის ან ღვთისმშობელს ეკუთვნის, ან წმინდა გიორგის ან კოპალას. ხატის კურეტებს შორის გამორჩეულს ხვდება წილად შეზღოვება გველვეშაპთან; მას ბუნებითად აღმასის რქები აქვს, ან თავად ღვთისმშობელი ან საყმო უღესავს მას რქებს ან რკინის შუბებს სალტეებით უმაგრებენ რქებზე – ეს იმის ნიშანია, რომ მოსახლეობაც მონაწილეობას იღებს ამ ბრძოლაში. ზოგ ვერსიაში კურეტის წლოვანებაც არის აღნიშნული, რაც შესაძლოა უფრო მნიშვნელოვანი იყოს, ვიდრე აღმასის რქები: შვიდი წელი მისი საკრალურობისა და ძლევაგამოსილების გამომხატველია, როგორც ზღვასთან, რომლის ფიზიკური პერსონიფიკაციაც გველვეშაპია, შეზღოვებული თამარის შვიდი წელი („შვიდი წლის ქალი თამარი, მეფედ თქვეს, დედოფალი“).

ხარისა თუ კურეტის ეს ღვაწლი პრეისტორიას, ანუ მითოსურ ხანას ეკუთვნის, მაგრამ ხარი, როგორც ღვთის გაჩენილი ადამიანის სამსახურად, ისტორიულ ხანაშიც განაგრძობს ბრძოლას ბოროტ ძალასთან, თუმცა ამ ბრძოლის მასშტაბი არ არის ისეთი გლობალური, როგორც გველვეშაპის შემთხვევაში. „ხარი ეშმაკის მტერია, ეშმაკს არ მიუშვებს ახლოს. თუ სახლში შევიდა, ხარი შეეზღოვება რქებით და ბლავილით ეშმაკს გააგდებსო. როდესაც ხარი აბია და ბულრანაობს, მიწას თხრის ფეხით და რქით, თან ყვირის და იწევს, მაშინ სახლში ეშმაკია შემოსული და ხარი იმას ებრძვის... ხარი ეშმაკს იმიტომ ებრძვის, რომ იგი ხთის გაჩენილია, „ხთის საამაყო ზღვენია“ ხატს ხთისაგან შემოთვლილი აქვს, რომ მის ახლოს „უფერმა“ (ეშმაკმა) არ გაიაროს და, თუ გაიარა, შეეზღოვლოს. ხარი თუ ჯვრისათვის არის შესახელებული, მაშინ უფრო მეტად ებრძვის ეშმაკს და ეშ-

30 ზემოთ მოყვანილი ტექსტების ანალოგიური ნარატივების მოკლე მიმოხილვა იხ. [მაკალათია 1972:187-190].

31 ფშავ-ხევსურულ ჯვარ-ხატების (ღვთისშვილთა) ანალოგიურად, რომლებმაც მათგან ძლეული და გადახვეწილი დევების ნასახლარზე მიუჩინეს ბინა ადამიანებს [კვიციანი 2016:17-18].

მაკიც არ ეკარება ახლოს, რადგან ჯვრის ანგელოზები ჰყავს მწყემსად ხარსო“ [ბალიაური... 1989:80].

ხარი არა მხოლოდ ზოგადად ხმელეთის წარმომადგენელია, არამედ კერძოდ სოფლისაც და, ბოლოს, რაც მთავარია, თითოეული ოჯახის მარჩენალია, შეიძლება ითქვას, მისი მარჯვენა ხელი მიწასთან ურთიერთობაში, მიწის ძლევაში. ის, მიწიერი არსება, ებრძვის გველეშაპს, რომლის სახითაც ზღვა (წყლის სტიქია) უტევს ხმელეთს, წალეკვად ემუქრება. ამიტომაც ხარი, როგორც ხმელეთის არსება, ხმელეთის მხსნელიც არის. მითოსური ორთაბრძოლა, როგორც წესი, ორი სხვადასხვა (განსხვავებული, დაპირისპირებული) სტიქიის წარმომადგენელთა შორის ხდება. ასე ებრძვიან ერთმანეთს ძველთაძველი, ჯერ მითოსური, მერე იგავარაკული ანტაგონისტები: არწივი – ცის არსება, და გველი – მიწის არსება. მაგრამ ის შრე, სადაც ხარი გამოჩნდება, შუასკნელს ეკუთვნის, სწორედ იმ სფეროს, რომელიც ადამიანებით არის დასახლებული. ადამიანი და ხარი ერთ სკნელს, ერთ „ეზოს“ (სკანდინავიურის *garda*: მიდგარდ „შუასკნელი“ – ადამიანთა სამოსახლო) ეკუთვნიან. და არ არსებობს სხვა არსება, გარდა ადამიანთან თანშებრძილი ორისა (ძალღისა და ცხენისა), რომ ესოდენ ახლოს იყოს ადამიანთან მის ჭირსა და ღვინში.

ხარი აქ პირველად ახორციელებს „სამსახურს“, სამსახურის აქტს. ისტორიულ ხანაში ხატის კარზე ის მიჰყავთ მსხვერპლად და იგი ამ დროს, როგორც ყოველი შესაწირავი პირუტყვი, სამსახურის როლში გამოდის. ამ სამსახურს კი არქეტეპად აქვს ის სამსახური, რომელიც მან გაუწია კახეთისა თუ ერწოს „კაცობრიობას“:

იმ პირველ სამსახურში ხარი მარტო არ არის. მართალია ის ცხოველთა სამყაროს ეკუთვნის, მაგრამ როგორც შინაური, ადამიანურ კულტურასთან არის ზიარებული, რისი ნიშნადაც მის რქებზე რკინა, რვალი ან ალმასი გამოჩნდება. ეს ადამიანის შემოქმედებაა, მჭედლობის ნაყოფია და, იმავდროულად, მისი წილი გველეშაპის დამარცხებაში. ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ადამიანი და ხარი ერთად ძლევენ გველეშაპს. კულტურა ებრძვის ხარისა და ადამიანის სახით მოძალეებულ ბუნებას, მის აგრესიულ სტიქიას. კულტურა კი ბუნების დანამატია, ზედნაშენი, როგორც ხარის ბუნებრივ რქებზე – ალმასი, რვალი ან რკინა. კულტურის ძირი ბუნებაა, ერთგვარად დათრგუნული საწყისი, და თავის აშვებად იმუქრება ჟამიდან ჟამზე.

უფრო მეტიც ირკვევა ამ სიუჟეტიდან. აქ ლაპარაკია მდინარეთა (იორი, ალაზანი) წარმოშობაზე – დამარცხებულმა გველეშაპმა თავისი მოძრაობით წარმოქმნა მათი კალაპოტები და დაგუბებული ზღვისა თუ ტბის (მითოსურად ისინი იგივეობივი არიან) წყალი აღინა მათში. ამ კოსმოგონიურ აქტში თავისი წვლილი აქვს ხარს, რომელმაც გამოიწვია გველეშაპის უკუქცევა, რაც წყლების უკუქცევის ბადალია. მან ურქინა ქაოსს, გველეშაპის სახით გამოცხადებულს, ან, პირუკუ, რაც იგივეა, ურქინა გველეშაპს, როგორც ქაოსის ძალას... ამრიგად, მან არა მხოლოდ გადაარჩინა ერთი სოფლის სახით წარმოდგენილი კაცობრიობა წყლის სტიქიისგან, არამედ მონაწილეობა მიიღო დედამიწის რელიეფის, ლანდშაფტის

ფორმირებაშიც. გველვეშაპთან ბრძოლა თავისთავად არის ბრძოლა ქაოსთან, რომლის ძლევის შედეგად იქმნება სამყაროს წესრიგი. ამ წესრიგის ერთი გამოხატულებაა მდინარეთა კალაპოტების შექმნა უსახო მიწაზე და ზღვაური ქოტური სტიქიის დანაწილება კალაპოტებში. ეს კოსმოგონიური აქტია, კონკრეტულ სფეროში განხორციელებული.

ხმელეთზე ქაოსის შემოტევის კონკრეტული გამოხატულება წარდგნაა. გველვეშაპი წარდგნის საშოა, რომლის არქეტიპი ბაბილონურ თიამათ-ურჩხულშია (*თამთუმ* „ზღვა“; ებრ. *თეჰომ* „ოკეანური უფსკრული“) საგულვებელი. ამიტომ შემთხვევითი არ არის და სინკრეტულობას ვერ მივაწერთ გველვეშაპ-ხარის ნარატივის დაკავშირებას ნოესთან, წარდგნის გმირთან.

ივრის ფშავლების თქმულებით, წარდგნის წყლები, რომელმაც ერწოს უხსოვარი მოსახლეობა წალეკა, გველვეშაპის მოტანილია. ერთადერთი ადამიანი, რომელიც წარდგნას გადაურჩა, ნოე იყო. ხალხური ნარატივი მისდევს ბიბლიურ ეპიზოდს. ნოეს კიდობანი მაღალი მთის წვერს მიადგა. მასთან გაჩნდა „შინდისფერი მოზვერი“; რომელმაც იტვირთა გველვეშაპთან, როგორც წარდგნის მიზეზთან, შებრძოლება. ნოეს ხელშეწყობით მოზვერმა, რომლის რქებზეც რკინა გადააკრა, იმ არემარიდან განდევნა ცოცხალ-მკვდარი მოზვერი და წყალიც მის ნაკვალევს გაჰყვა. იორმა წარდგნის წყალს, რომელსაც გველვეშაპი ატარებდა, სადინარი მისცა და ერწო წყლისგან დაიცალა, და ხელმეორედ დასახლებულა კიდევ [ბარდაველიძე 1941-2003:36].

დუშეთში ჩაწერილი ერთი გადმოცემის თანახმად, გველვეშაპი სოფლის დასალუჰად მდინარეს აგუბებს, თითქოს მითოსი უბრუნდება იმ საწყისს, საიდანაც დაიწყო ნარატივი – ტბიდან, სადაც გველვეშაპმა უნდა დაიდოს ბუდე და აქედან შეუტეოს სოფელს [ლიფა: კ165, გვ. 89]. საგუბარის კეთება აგრესიის ნიშანია, რაც იმაში გამოიხატება, რომ მშვიდობიანი და კეთილისმყოფელი მდინარის წყალი დაგუბების შედეგად წარდგნის საშიშ წყლებად გარდაიქმნება და წალეკავს სოფელს. სვანური თქმულების მიხედვით, ლამარიას პასუხით შეურაცხყოფილი დევი ენგურს აგუბებს, რომ ერთბაში მიშვებით წყალს წააღეკინოს ლამარიას საწმიდარი [ხალხური სიბრძნე 1964:200]. ასევე იქცევა კოპალას ლახტს გადარჩენილი დევი ავთანდილი, რომელმაც არაგვის დაგუბება სცადა, რომ მთელი ფშავი წაეღეკა. სვანურ თქმულებაში ლამარიას ღირსებას და სვანეთს იხსნის ვერძი, რომელიც თავისი ძლიერი შუბლით გაანგრევს მთას და ენგურს დაგუბების საშუალებას არ მისცემს. ეს ერთგული ვერძი თავისი ფუნქციით ხარის მონათესავეა, თუმცა ისინი განსხვავებული საშუალებებით აღწევენ მიზანს. მეორე, ფშაურ ნარატივში, მხსნელად ფშავის კაცობრიობას ბევრგზის მათი მხსნელი ღვთისშვილი კოპალა ევლინება.

ხარ-გველვეშაპის მითოსის მთავარი მითოლოგემა არქეტიპული მოდელი: ხმელეთი (ბა'ალ) vs წყალი (დამ). უგარიტულ ნარატივში ბაალს ღვთიური მჭედელი მისცემს საგანგებოდ მისთვის გამოჭედილ ლახტს, ჩვენს მითოსში სოფლის მჭედლები გაუღესავენ მას რქებს, აღმასითა და რკინით აძლიერებენ, ქრისტი-

ანიზებულ მითოსში კი ვხედავთ, რომ ხარი ჯვრის ძალით ამარცხებს გველეშაპს; ხარი ნეკრესის ღვთისმშობელს მიაშურებს, რომელიც მის რქებზე ჯვარს დააკრავს [ლიფა:კ115, გვ.83].

შენიშვნა. ხალხური თქმა, რომ „დედამიწა ხარის რქებზე დგას“, როგორც მითოლოგმა, განხილულ ნარატივში ჰპოვებს სიუჟეტურ განშლა-განვრცობას. დედამიწა ხარის რქებზე დგას არა მხოლოდ იმ აზრით, რომ ხარი არჩენს სოფელს, არამედ პირდაპირი მნიშვნელობით: ხარი რქებით იცავს თავის ნაამაგარს – სოფელს, იგია მისი მხსნელი, მისი სოტერი გამანადგურებელი ძალისგან. ამ აზრით, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სოფელი მისი მონაპოვარია, რომ სოფელი ფიგურალურად და ფაქტობრივად „ხარის რქებზე დგას“.

უგარიტული არქეტიპული მითოსის კონკრეტული განსახიერება ხმელეთის ხარისა და წყლის გველეშაპის სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლის სახით არ არის ქართული სამყაროს ექსკლუზიური კუთვნილება. ის სხვაგანაც გვხვდება, თუმცა უნივერსალიად ვერ მივიჩნევთ. მაგრამ მას აქვს უნივერსალობის პოტენცია, იმდენად ბუნებრივი და ყოფასთან დაახლოებულია მისი არა მხოლოდ მოვლენა, არამედ მოვლენის აგენტებიც – ხმელეთი-ხარი და წყლის სტიქია-გველეშაპი. კელტურ (კერძოდ, უელსურ) მითოლოგიაში არსებობს კულტურული გმირი ჰუ ძლიერი, რომელმაც მოიყვანა კამბრიელები (უელსელები) ბრიტანეთის კუნძულზე ზაფხულის ქვეყნიდან, სადაც ახლა კონსტანტინოპოლი დგას... ასწავლა მათ მიწის ხვნა და აზიარა ცივილიზაციის სიკეთეებს. მანვე იხსნა ეს ხალხი ურჩხულისგან, რომელსაც, სახელად აფანკს (ან ავანკს), ნიანგისა თუ თახვის სახე ჰქონდა. ჟამიდან ჟამზე ამოდიოდა ტბიდან (Llyn barfog, „წვერებიანი ტბა“) და მუსრს ავლებდა არემარეს, ტბა წარღვნით იმუქრებოდა. ჰუ ძლიერმა ორი გრძელრქიანი ხარის დახმარებით ტბიდან ამოათრია და მოკლა. ამის შემდეგ ტბა აღარ მძვინვარებდა. ჰუ ძლიერი უელსურ მითოლოგიაში მიჩნეულია ხარ-ღვთაებად (bull-god), ბუნების ღმერთად, ხალხის მხსნელად, მცველად და მფარველად და, რაც მთავარია, წარღვნის შემაკავებლად [ჯიბსონი 2013:78-79]. ამ უელსურ ნარატივში, როგორც ქართულ ჩანაწერებში, აქცენტი ხარის რქებზეა, მათი სიგრძე გველეშაპთან მებრძოლის სიძლიერის ნიშანია, როგორც ჩვენს ქართულ ნარატივში აღმასითა და რვალით მოჭედილობა. ორივეგან თავ-თავისი ძალ-უნარებით ერთად ებრძვიან სტიქიის ძალას ცხოველი და ადამიანი, ისინი ერთიმეორის დამხმარენი არიან. ოლონდ უელსური მომენტი სპეციფიკურია: აქ ჰუ ძლიერი, ადამიანზე აღმატებულია: მას, როგორც ხარ-ღვთაებას, უფრო, ხარ-კაცს, შეუძლია ხარად იქცეს და მისი ძალით დაამარცხოს გველეშაპი. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ უელსურ ანდრეზში გველეშაპს ხარადქცეული ჰუ ძლიერი ებრძვის. ხარები მხოლოდ მისი მანიფესტაციებია. უელსურ მითოლოგიაში ჰუ ძლიერის ორი რქაგრძელი ხარი კიდევ სხვა გველეშაპდაპატრონებულ ტბებზე და მდინარეებზე აღასრულებენ „წვერებიან ტბაზე“ ჩადენილ გმირობას. ყველა ამგვარ ადგილს თავისი მხსნელი ხარი ჰყავს და ყველა ხარი ერთია – მხსნელი ხარია. ასეა ჩვენს ნარატივებშიც:

ბოჭორმა იქნება, ერწო თუ სხვა რომელიმე ტბა, მითოსური წესის მიხედვით, ყველგან ერთი ხარია მოვლენილი მხსნელად.

შენიშვნა. თრიალეთის ვეშაპებზე და ვეშაპოიდებზე გამოსახული ხარები, ვფიქრობ, რამენაირად უნდა ასახავდეს ხარისა და გველეშაპის ბრძოლას – ან წყლის სტიქიის შესაკავებლად ან წყლის განსათავისუფლებლად. თუმცა იმ ადგილებში (სომხეთის მთებში), სადაც ეს ანალოგიური მეგალითური ძეგლებია აღმოჩენილი, ხარ-გველეშაპის შერკინების ნარატივი არ არის დადასტურებული, ყოველ შემთხვევაში, ავტორები, რომლებიც შეხებიან ამ ძეგლებს, არაფერს ამბობენ ამის შესახებ [მარი... 1931; პიოტროვსკი 1939; სიხარულიძე 1972]. თუ ამ სვეტების რელიეფი ამ მითოსს ასახავს, მისი არსებობა, როგორც სიტყვიერი ტექსტისა, მეგალითური კულტურის ეპოქაში უნდა ვივარაუდოთ.

წყლის ხარი და სოფლის ხარი

არსებობს გველეშაპისა და სოფლის ბრძოლის მითოსის განსხვავებული ვარიანტი, სადაც ერთმანეთს ორი ხარი ებრძვის – ხმელეთის (სოფლის) ხარი და წყლის ხარი. აჭარაში მოარული თქმულების მიხედვით, ტბიდან ამოსულ ხარს ერკინება სოფლის ხარი (ბულა) და ამარცხებს მას, როცა მის რქებზე სოფელი რკინის მახვილს წამოაგებს. სოფლის ხარი კი იმარჯვებს, მაგრამ დამარცხებით გამძვინვარებული წყლის ხარი ჭექა-ქუხილსა და დელგმას დაატეხს სოფელს და წყალდიდობით წალეკავს. სოფელი ილუპება, გავერანდება და აქედან იღებს სახელწოდებას სოფელი ვერნები < ვერანები [შამილაძე 1964:133].

შენიშვნა. ანალოგიური მითოსი, სადაც მოტივირებულია სოფლის დაღუპვა, დადასტურებულია ვაინახურ ფოლკლორში. ის ეხება ტბის წარმოშობას სოფლის ადგილზე, რომელსაც ტბორავს ხარის მიერ გადმოღვრილი წყალი. მითოსის სიუჟეტი ასეთია: დედამ და ქალიშვილმა ტბა (სოფელ გალანჭკოისთან) წაბილწეს ჭუჭყიანი სარეცხით. განრისხებული ტბა ხარად გადაიქცა, კლდოვანი ქედი გაარღვია და მის მეორე მხარეს უზარმაზარ ღრმულში გააჩინა ტბა. ხალხმა ხარი გუთანში შეაბა და იწყო ხენა. მეოთხე კვალის გავლებისას კვალიდან წყალმა ამოხეთქა და მთელი სახნავ-სათესი მიწის მინდორი ხალხიანად დაფარა. ხარმა კი ტბას მიაშურა და გაუჩინარდა [დალგატი 1893:114-115; მაკალათია 1972:301]. აქ შეურაცხყოფილი წყლის სტიქიონი შურს იძიებს ხარის მეშვეობით. სოფელი ვერ გამოიცნობს ამ ხარში „გველეშაპს“ და მოინდომებს მის გახედნას და თავის სამსახურში ჩაყენებას, რისი მცდელობაც ტრაგიკულად მთავრდება.

განსხვავებულია თავისი დასასრულით აჭარული გადმოცემა ჭინჭაოს ტბის „შავი ხარის“ შესახებ.

წყლის ხარი // შავი ხარი კილდესთან ცხოვრობს და მარტო მზის ამოსვლისას გამოდიოდა ხმელეთზე, მოძოვდა ბალახს, იქ ხმელეთის ხარსაც შეებრძოლებოდა და საღამოს მზის ჩასვლისას წყალში ჩადიოდა... [მიქელაძე 2012:153].

შავი ფერი აქ განსაკუთრებული ეპითეტია ტბის ხარისა, რითაც ის ხმელეთის ხარისგან განსხვავდება. შავი ფერის ხმელეთის ხარებიც არსებობენ, მაგრამ ჭინჭაოს ხარის ჰაბიტუსის დახასიათებაში შავი ფერი ინფერნალური სამყაროს ასოციაციას იწვევს. ამ ხარის გამო ტბა ნაძრახია, მასში შესული უკან ვეღარ ბრუნდება, მისი ღურღუმელის მბრუნავი მორევი ყველას თავის წიაღში ითრევს – ადამიანს თუ პირუტყვს. ნარატივი არ არის სრულყოფილი, რაც ინფორმატორის ნაკლით უნდა იყოს გამოწვეული: არ ჩანს, რისთვის იბრძვიან შავი ხარი და „ნათელი“ (ხმელეთის) ხარი, ან რით მთავრდება შერკინება. რომელი იმარჯვებს? ამ თქმულების ჩამწერის თქმით, „ხართა შერკინების ტრადიცია თითქმის დაცლილია მითოლოგიური შინაარსისგან“. მართლაც, ხარების ბრძოლას აჭარულ თქმულებებში თვითმიზნური სახე აქვს მიღებული; არ ჩანს ძირითადი მოტივი – სოფლის ხსნა; არ ჩანს, რომ ამ შავი ხარისგან ან სხვა ტბის ხარებისგან სოფელს რაიმე საფრთხე ემუქრებოდეს. ხარები ერთმანეთს სპორტული ინტერესით ებრძვიან და საგულისხმოა, რომ არც ერთი არ მარცხდება, მშვიდობიანად იყრებიან, რათა მეორე დღეს დილიდან შეუდგნენ ერთაბრძოლას. ნ. მიქელაძისავე ცნობით, მაღალმთიანი აჭარის ერთ-ერთ იალალზე, სახელწოდებით „ხარიათალი“, ხართა შეჯიბრის ტრადიცია ყოფილა, ერთმანეთს აჯიბრებდნენ ხარებს. თქმულება ამბობს, „აქ მოდიოდა უცხო „შავწამწამა“ ხარი და აქაურ ხარებს სულ ამარცხებდაო“. მაშინ სოფელს გაუზრდია ფალავანი ხარი, რომელსაც შავწამწამა ხარი დაუმარცხებია, რის შემდეგაც ის აღარ გამოჩენილა ხართა შეჯიბრებაზე, ერთგვარ ტაურომახიაზე. [მიქელაძე 2012:153-154]. თქმულება „შავწამწამიანი ბუღის“ შესახებ თედო სახოკიას იმერხევის სოფელში გაუგონია. ფაბულა ოდნავ განსხვავებულია. არსიანის მთის ძირში მდებარე ტბიდან ზაფხულობით, როცა საქონელი საძოვრებზეა გამოსული, ამოდის წითელი ფერის, შავწამწამიანი ღონიერი ბუღა, რომელიც ამაკებს ძროხებს, მაგრამ მუსრს ავლებს ხარებს. ბოლოს, მწყემსები რკინით რქამოჭედილ ხარს მიუშვებს ბუღაზე. დაჭრილი ბუღა ტბაში ვარდება და სისხლით ღებავს მთელ ტბას [სახოკია 1985:270].

შენიშვნა. ამ გადმოცემებში შეიძლება მოულოდნელი იყოს წყლის სტიქიის წარმოდგენა ხარით – ხმელეთის ცხოველის სახით. თითქოს აქ წინააღმდეგობაა, მაგრამ მითოსისთვის ეს ცნება, როგორც არის წინააღმდეგობა, არ არსებობს. უნდა გავითვალისწინოთ მითოსური არსებისა და მოვლენის ამბივალენტური ხასიათი. ეს ეხება როგორც წყალს (ცხოველმყოფელსა და წარმღვნელს), ისევე ხარს, გინდა სხვა ცხოველს. ვიცით „გილგამეშიანის“ ცეცხლისმფრქვეველი „ზეციერი ხარი“, რომელიც ადამიანების დასასჯელად ჩამოაგზავნა ცის ღმერთმა, ან თუნდაც ჩვენი ანდაზის „წითელი ხარი“ (გვალვის განსახიერება), რომლის ნაძოვარზე ბალახი არ ამოდის და სხვა.

შუმერულ მითოლოგიაში ტიგროსი (იდიგნა) და ევფრატი (ბურანუნა) ხარები არიან, რომელთა სპერმამ წარმოქმნა ეს წყალუხვი მდინარეები [კრამერი 1959/60:236, სტრ. 429-252].

ორი ფალავანი ებრძვის ერთმანეთს: ხმელეთის ხარი და წყლის ხარი, ისინი, თუმცა გვარეობით ერთნი, ორი სხვადასხვა, ერთმანეთს შეურიგებლად დაპირისპირებული სტიქიონების წარმომადგენლები არიან. და იმის გამო, რომ ორივენი ხარები არიან, არ იქნება მართებული მათ იგივეობაზე ლაპარაკი. ზოგიერთი ავტორი ამ ორი ბუნების ხარს ერთ მითოლოგიად და ერთ კონტექსტში განიხილავს [მაკალათია 1972:300]. იმავე აჭარული გადმოცემების მიხედვით, ხარი ამოდის ტბიდან და საძოვრის მახლობლად წვება. მესაქონლეთა წარმოდგენით, ამ ადგილას ნაწოლი საქონელი ნაყოფიერებითა და სისალით იყო განთქმული. არ არის ძნელი იმის შემჩნევა, რომ ჩვენ საქმე გვაქვს ორ, ერთმანეთისგან სრულიად განსხვავებულ მითოსთან. ერთი მოგვითხრობს სოფლის დამლუპველ, მეორე სოფლის (კერძოდ, მისი საქონლის) კეთილისმყოფელ, თუნდაც ის წყლიდან იყოს ამოსული, ხარზე.

გველვეშაპი – წყლის მცველი

გველვეშაპი მცველია უპირატესად და ეს არის, კოსმოგონიზმთან ერთად, მისი უნივერსალობის ნიშანი მსოფლიო მითოსში. რას იცავს იგი? უპირველესად, საგანძურს. ყველაზე ძვირფასს, ძირითადად, ოქროს სახით არსებულს, რაც ძნელად მოსაპოვებელია. ფიზიკური თვალისთვის ოქროს საგანძური, როგორც ხთონური წარმოშობისა, უხილავია და ფიზიკურადვე შეუღწეველი; ამ შეუ-მიუღწევლობის გამოხატულება მისი მცველია, ხთონურივე არსება, როგორც გველვეშაპია. კლასიკურია სკანდინავიურ-გერმანული თქმულება საარაკო განძზე, რომელსაც დრაკონი იცავს და მხოლოდ მისი განადგურების შემდეგ შეუძლია სიგურდ („უფროსი ედა“-ზიგფრიდს („ნიბელუნგები“) განძის ხელში ჩაგდება. ეს არის დრაკონ ფაფნირის ოქრო და რაინის ოქრო; ეს არის ასევე ოქროს საწმისი, თუმცა ხილული, მაგრამ მიუწვდომელი, რადგან გველვეშაპი (გველი იჟი, დრაკონი დრაკონ) იცავს მას, იასონი მხოლოდ გრძნეულების ძალით განაიარაღებს მცველს და ეუფლება ოქროს საწმისს. ცნობილია ჯადოსნურ ზღაპართა ოქროს მცველი გველები ძველევგვიპტური ხანიდან მოყოლებული და, შორს რომ არ წავიდეთ, დავიმოწმებთ ხევსურ მკადრეთა გამოცდილებას თუ განსაცდელს, რომელითაც ჯვარნი გამოცდიან მათ ჯვრის საგანძურის ხილვებით. აქ მცველად გველვეშაპი მათ მოულოდნელი, მით უფრო შემზარავი, ალით ეცხადებათ: „ზედავ ერთ კბო იწვავ ყვითელიო დ' აბობინებდავ წითელ თვალთავ“ [ანდრეზები 2009:№19]; „ზედ რო იწვავ, იმ კბომაო დ' შამამიბღვირა“ [ანდრეზები 2009:№63]; „ხბო გამოჩენილა, უზარმაზარი თვალი ჰქონდა შუბლზე“ [ანდრეზები 2009:№110]; „ზედ წითელი ოქროსფერი კბო იწვა და თვალებს აბობინებდაო“ [ანდრეზები 2009:№170]. „წითელი თვალი“, „უზარმაზარი თვალი“ აშკარად ხბოდ ტრანსფორმირებული გველვეშაპის ნიშნებია.

და, რაც უფრო მნიშვნელოვანია, გველვეშაპი იცავს წყალს, როგორც ყველაზე უფრო ძვირფას სასიცოცხლო ესენციას, რომლის მოსაპოვებლად ადამიანებს არანაკლებ ძვირფასი მსხვერპლის შეწირვა უხდებათ. ეს მსხვერპლი ან უცოდ-

ველი ბავშვია, ან ქალწული, ასული მეფისა. მისი ანტაგონისტი, რომელიც აუცილებლობით გამოჩნდება, მასთან შებრძოლებითა და მისი მკვლელობით ათავისუფლებს წყალს მის ნაცვალ – თანაბარი ღირებულების ქალწულთან ერთად.

წყალი ამ მითოლოგემაში გველვეშაპის საკუთრებაა, უფრო სწორად, იგი წყლით არის სავსე და იგი მას უსასყიდლოდ არ გასცემს. თუ გასცემდა, ეს მსხვერპლი იქნებოდა მისი მხრიდან, ბოროტეული არსება კი მსხვერპლად არ გაიღებს თავის სიცოცხლეს, რომელიც წყლის სტიქიაშია. გველვეშაპს დაჭერილი აქვს წყლის სათავე. ეს მითოლოგემა ჯერ კიდევ ძველევგვიპტურ გამოსახულებებშია დადასტურებული, სადაც ვხედავთ წრედ შეკრულ გველს, რომლის შიგნით დაჩოქილი, თითქოს დატყვევებული ქალწული ორი სურიდან წყალს ღერის [მატიე 1956:43]. აქ ამკარად გველი იცავს ნილოსის სათავეს. ქალწული მის რკალშია მოქცეული, ამიერიდან ქალწული გველს ეკუთვნის, რომელმაც მის სანაცვლოდ გასცა წყალი. ეს ცნობილი უნივერსალიაა.

წყლის დატყვევებისა და გათავისუფლების მითოლოგემის ერთ-ერთ უძველეს წერილობით დადასტურებას ინდურ მითოში ვხვდებით. „რიგვედას“ ჰიმში ინდრა თავისი ლახტით (ვაჯრა) თავს უჭეჭყავს გველვეშაპ ვრიტრას, რომელსაც დაპყრობილი აქვს წყლები: „მან მოკლა გველვეშაპი, მან გაუხვრიტა ხვრელი მდინარეებს, მან გააპო მთების წიაღი“ [რიგვედა 1972:1,32.1]. ეს კოსმოგონიური მითოლოგემაა: წყლები მთელი ხმელეთისთვის თავისუფლდება, განმათავისუფლებელი კი დემიურგული ღვაწლის ჩამდენია. სხვადასხვა ვარიანტი ამ ნარატივისა დადასტურებულია ბევრი ხალხის მითოლოგიაში.

ეს მითოლოგემა მინიმალური განშლით ჯადოსნურ ზღაპრებშია მოხვედრილი, როგორც ეპიზოდი ზღაპრის გმირის გზაზე, როგორც მისი ერთ-ერთი სვლა. დამოუკიდებელი ნარატივის სახე მას არა აქვს, რომ ზღაპრის მთელ შინაარსს შეადგენდეს. ჯადოსნური ზღაპრის აარნე-ტომპსონის სისტემაში ეს მოტივი (№300) ამგვარად გადმოიცემა: გველი (ვეშაპი) გაცემული წყლის სანაცვლოდ მეფის ასულს ითხოვს შესაჭმელად.³² გმირი ამარცხებს გველვეშაპს და ათავისუფლებს მეფის ასულს. ეს ეპიზოდი ქართული ზღაპრების მიხედვით ქვესკნელში ხდება. გამარჯვებული გმირი უარს ამბობს მეფის ასულზე, რომელსაც მეფე ცოლად შესთავაზებს, და ქვესკნელიდან ამოსვლას მოითხოვს. აქ გამოჩნდება ფრთოსანი ფასკუნჯი, რომელიც გმირს სამზეოზე აბრუნებს. ზღაპრის მთავარ პერსონაჟს კიდევ ერთი გმირობის ჩადენა უხდება: მან უნდა მოკლას დიდი არწივი, რომელიც ფასკუნჯს ბარტყებს უჭამს, რომ მადლიერმა ფასკუნჯმა სამზეოზე აიყვანოს იგი [უმიკაშვილი 1964:№13; ლლონტი 1948:№23, №62; ვირსალაძე 1958:374-377].

ელინურ ტრადიციაში ფიგურირებს ზღვაური გველვეშაპი და მეფის ასული, მაგრამ ეს უკანასკნელი ეწირება არა წყლის სანაცვლოდ, არამედ ქვეყნის

32 „წყალი გველვეშაპს უჭირამს. თითო მზეთუნახავი თუ არ მივეცით, წყალს არ მოგვცემსო და ასე ვცხოვრობთ“ [უმიკაშვილი 1964:78]; „ხელმწიფის შვილი ვარ, გველვეშაპმა უნდა შამჭამოს, წყალს არ გვანებებს. მამაჩემმა წყლითვინ მიმცა გველვეშაპსაო“ [ლონტი 1948:68].

სახსნელად, რომელსაც გველეშაპი ანადგურებს. იგი პერიოდულად გამოჩნდება ზღვის მოქცევასთან ერთად და იტაცებს ადამიანებს, ვისაც კი მისწვდება ზღვის სანაპიროზე. წინასწარმეტყველების თანახმად, ამ უბედურებისგან ქვეყნის ხსნა მხოლოდ ქვეყნის მეფეს შეეძლო, თუკი ის თავის ასულს გასწირავდა გველეშაპისთვის შთასანთქმელად. ურჩხულს გმირი კლავს და იხსნის კლდეზე მიბმულ ქალწულს [აპოლოდორი 1972:II.5.9]. ქალწულის სახელი ჰესიონეა, მხსნელი გმირი კი ჰერაკლეა. ანალოგიური ნარატივიში ანდრომედაა მეფის ასულის სახელი, რომელსაც პერსევსი გამოიხსნის [აპოლოდორი 1972: II.4.3]. ამ და კიდევ სხვა მის ანალოგიურ ნარატივებში გველეშაპი არაფერს იცავს, არც სასიცოცხლო წყალია მასთან დაკავშირებული. ის მხოლოდ ქვეყნის დამსჯელი ძალაა პოსეიდონის ხელში.

ანალოგიური ნარატივი წმ. გიორგის ცხოვრებაში მოხვდა როგორც წმინდანის მიერ ჩადენილი ძირითადი სასწაული, რომელიც ქალაქის ქრისტიანობაზე მოქცევას დაუკავშირდა. განსხვავებით ელინური ნარატივებისა, საიდანაც ნასესხები უნდა იყოს იგი, აქ არ ჩანს გველეშაპის მოვლინების მოტივი. იგი აბსოლუტური ბოროტების განსახიერებაა, არავის ხელში იარაღი არ არის, არამედ თვისი ნებით მოქმედებს. იგი ისევე ამოდის ტბიდან ქალაქის სანახების გასანადგურებლად, როგორც ქართული ტრადიციის ასევე ტბის მკვიდრი და სოფლის მტერი გველეშაპი. მეფის მხედრობა რომ ვერაფერს აკლებს მას, მოსახლეობა რიგ-რიგობით ბავშვების შეწირვას იწყებს. ბოლოს, როცა მეფის ასულის რიგი დადგება, ქალაქს წმინდა გიორგი მოველინება და იხსნის მეფის ასულს, და წარმართ ქალაქსაც გააქრისტიანებს [გაბიძაშვილი 1991:75-83]. ქრისტიანული „მითოსით“, რომელიც წმ. გიორგის იკონოგრაფიაშიც აისახა, გველეშაპი წარმართობის პერსონიფიკაციაა; კანონიკურ ხატებში მას ქრისტიანთა მღვდნელი იმპერატორი ენაცვლება.

ქვეყნის მტრის წარმოდგენა გველეშაპად პირველად წერილობით შუმერშია დადასტურებული. გუთიუმის ურდოებში, რომელთაც ას წელიწადს ეპყრათ შუმერის ქალაქები, შუმერელთა მითოსურმა ცნობიერებამ გველეშაპის სახე და ბუნება განჭვრიტა: „...გუთიუმმა, მთის გველეშაპმა, ღმერთების მტერმა, შუმერის მეფობა მთაში გაიტაცა, შუმერი შულლით აავსო, ცოლიანს ცოლი მოსტაცა, შვილიანს შვილი მოსტაცა, ქვეყნად შულლი და მტრობა დაამკვიდრა...“ [კიკნაძე 2009:171]. გველეშაპი, განსაკუთრებით „მთის გველეშაპი“ (მუშ-გირი-ხურშან-გა) ზნეობრივი და სოციალური უკუღმართობის სიმბოლო შეიქნა. ანალოგიურია, უფრო გამძაფრებელიც კი გველეშაპის წარმოსახვითი ხატი ძველ აღთქმაში: „შემეჭამა მე, დამღეჭა მე ბაბილონის მეფემ, ნაბუქოდონოსორმა, ცარიელ ქურჭლად მაქცია. როგორც ვეშაპმა, გაივსო მუცელი“ (იერ. 51:34).

ვასილ ბარნოვის რომანში („ხაზართა სასძლო“) არა სიზმრად, არამედ იმაგინაციურად, მტერში – ხაზართა მტრულ ლაშქარში, რომელსაც მოტაცებული უფლისწული შუშანი მიჰყავს, გველეშაპს ვჭვრეტთ:

კვლავ სამეკობროდ მახლობელ სოფლებზედ თარეში მოგაჩვენებდა, რომ სწორედ ეს იყო ის საშინელი გველეშაპი ცეცხლის მფრქვეველი, რომელი გადმოეშვა კავკასიონიდან, წალეკა კახეთი, იავარ ჰყო თბილისი, ანადგურა ქართლის სანახები და აწ სისხლით მთვრალი მიიგრანგებოდა არაგვის ხევით, რომ გადაპვლებოდა მთას და გადაცურებუიყო ჩრდილოეთის მინდვრებისაკენ, სადაც მხოლოდ შეეძლო გაშლილიყო მთელის თავისის მზარავი ტანით ქართველთა სისხლით განპოხებული [ბარნოვი 1962:316].

სადაც კი გველვეშაპია, იქ მისი ანტაგონისტი, მებრძოლიც უნდა იყოს და არის; არც გამირობა, თავისი არქეტიპულ-მითოსური აზრით, არსებობს გველვეშაპის გარეშე და არც გველვეშაპი – გამირის გარეშე, რომელიც ამარცხებს მას და ცოცხალი რჩება ან გამარჯვებას მსხვერპლად ეწირება. საბედისწეროა, რომ გამირს გამირობისთვის, რაშიც მისი ცხოვრების საზრისი ძევს, მანამდე უძლეველი გველვეშაპის არსებობა ესაჭიროება.

გველვეშაპმებრძოლობა დადასტურებულია ლეჩხუმისა და ქვემო სვანეთის ზეპირსიტყვიერებაში არა როგორც განყენებული თქმულება, არამედ როგორც ანდრები, რომელიც დაკავშირებულია კონკრეტულ ადგილებთან და სათავეს უდებს კულტს. ამ ადგილთაგან ერთ-ერთი რიონის ხეობაში, ხვამლის ძირში, მდებარეობს. იმ წყაროს, რომელსაც გველვეშაპი ყოფილა დაპატრონებული, ახლა კოდოურას უწოდებენ. გველვეშაპი წყლის სანაცვლოდ ბავშვებს ითხოვს. ის არ ჯერდება ნებაყოფლობით მსხვერპლს. ის აგრესიულია: ქალებს ქმრების გვერდიდან იტაცებს, ბავშვებს – აკვნებიდან. სწორედ ამგვარად იქცევა გუთიუმის გველვეშაპი შუმერში:

„გუთიუმი, მთის გველვეშაპი, რომელმაც შუმერის მეფობა მთაში წაიღო, რომელმაც შუმერი მტრობით აავსო, რომელმაც საქმროს საცოლე მოსტაცა, რომელმაც მშობლებს შვილები მოსტაცა“ [ტიურო-დანჟენი 1912].

ამრიგად, გველვეშაპის აქტივობა მხოლოდ გამოსასყიდით არ შემოიფარგლება, მას არა მხოლოდ სოფლის წყარო, არამედ მთელი სოფელი უჭირავს, თავს ესხმის სოფელს, რომ მიიღოს იმაზე მეტი, რაც „დაწესებულია“:

ლეჩხუმური მითოსით, გველვეშაპის ანტაგონისტები მონადირეები არიან – ჟივჟია (ჟიბჟია) და ვაჟინა (ვაჟია), მამა-შვილი ან ძმები. მონადირეები სოფელზე ჩაივლიან, სოფლისთვის სრულიად უცხონი. თქმულებამ არაფერი იცის მათ წარმომავლობაზე: „სადღაც გაჩენილან ეს ორი კაცი ჟიბჟია და ვაჟია“ [გარდაფხაძე-ქიქოძე 1995:25] – და ეს ბუნებრივია: გამირი უცხო, იდუმალი წარმოშობისა უნდა იყოს (ამგვარ უცხოს შევხვდებით მაქსიმეს ლეჩხუმურსავე ნარატივში, იხ. ქვემოთ). ის, ყოფითი თვალისთვის შემთხვევით, მაგრამ პროვიდენციით მოხვდება უცხო სოფელში, რათა ჩაიდინოს განთავისუფლების აქტი. ჟივჟია და ვაჟინა გველვეშაპის მოსაკლავად გაემართებიან, თან შესაწირავად განწესებულ ბავშვს წაიყვანენ. რისთვის სჭირდებათ ბავშვი? რა მოტივაცია აქვს მის მიყვანას წყაროსთან, სადაც უნდა გაიმართოს უკანასკნელი ბრძოლა გამირებსა და გველვეშაპს შორის და ერთხელ და სამუდამოდ გაუქმდეს წყლის გამოსასყიდი? ბავშვის

ტირილმა, როცა გველვეშაპი წყაროსთან მოვა, უნდა გააღვიძოს ღრმად ჩაძინებული გველვეშაპმებრძოლნი. ამრიგად, ბავშვიც, სოფლის წარმომადგენელი უკანასკნელი მსხვერპლის როლში გველვეშაპისთვის მსხვერპლად მიყვანილი ქალწულის ანალოგი, მონაწილეობს გველვეშაპის დამარცხებასა და წყაროსთავის გათავისუფლებაში. გველვეშაპმებრძოლნი იღუპებიან: მათ მიერ აკუწული გველვეშაპის შხამი შეიწირავს მათ, როგორც „ბახტრიონის“ კვირიას მისსავე სიზმარში. უივჟიასა და ვაჟინას აპოთეოზი მათ სახელზე დაწესებულ კულტში გამოიხატა: მათი ხსენების დღედ დიდმარხვის ორშაბათი (შავი ორშაბათი) დაწესდა [გარდაფხაძე-ქიქოძე 1995:69]. გააწყობენ ტაბლას და ამბობენ მათ შესანდობარს ამ, ცოტა არ იყოს, ბუნდოვანი სინტაქსით: „რამაცა კეცი გოუშვა, კეცისა ტერი უივჟია, უივჟიასა და მის შვილ ვაჟინას შეუნდოს ღმერთმა! ამინ!“ [გარდაფხაძე-ქიქოძე 1995:25]. ნიშანდობლივია, რომ ლაილაშის თემში (ლენჩხუმი) ვაჟინას ნაცვლად წმ. გიორგი იხსენება. ეს შენაცვლება არ არის მოულოდნელი, რამდენადაც ეს მითოლოგემა წმ. გიორგის მითოსური თავგადასავლის („ცხოვრების“) ცენტრალური ეპიზოდია, რომლითაც წმინდანის მთავარი აქტი – წარმართი ქალაქის ქრისტიანობაზე მოქცევაა გამოხატული.³³

ზემოსვანური თქმულება, წარმოშობით ლენჩხუმურის ტყუპისცალი და მანაც მისგან განსხვავებული, ასახელებს გველვეშაპმებრძოლად ლატალელ კახანს, რომელსაც ლატალელთა საძოვრებს ლანწლას მთაზე შეჩვეული უზარმაზარი გველი (ჰერწამ) მოუკლავს სამი ისრის გასროლით [ბარდაველიძე 1939:143-144]. ჰერწამი (არა შემთხვევით, თუ გავიხსენებთ გველვეშაპის მტრულ დამოკიდებულებას ხარების მიმართ) ლატალის მთის საძოვრებზეა მოკალათებული და დაშინებულ ლატალელებს საქონლის ძოვების საშუალებას არ აძლევს. ბოლოს გამოჩენილა კახანი, რომელსაც უკისრია გველვეშაპთან შებრძოლება. მაგრამ გველვეშაპთან სამკვდრო-სასიცოცხლოდ შებრძოლებული კახანი არ დაღუპულა, რადგან წინასწარ ჰყავდა ლატალელები გაფრთხილებული, რომ დაბრუნებისას დიდი ქვაბით რძე დაეხვედრებინათ განსაბანად. გამარჯვებული, მაგრამ „ფერშეცვლილი და გასისხლიანებული“ კახანი რძეში განბანამ გამოაჯანსაღა და ააღორძინა. გადმოცემით, კახანს მადლიერ ლატალელთა თხოვნაზე, რით დაგაჯილდოვოთო, ერთადერთი ის უთხოვია, რომ ხალხს ერთად შეკრებისას მისი შესანდობარი შეესვათ [ბარდაველიძე 1939:144]. ასე დაწესებულა სარუაშის რიტუალი, რომელიც შემდეგში მდგომარეობს: „წამოდგებოდა ორი კაცი, რომელთა წინაშე მწდე დადგამდა არყით სავსე კათხებს და ლისარუაშს (სასარუაშო სიტყვას) იტყოდნენ: „სარუაშ-საყანის დამწესებელს შენდობა ჰქონდეს, მსმელს კი მშვიდობა“ [ბარდაველიძე 1939:143]. ასეც იტყოდნენ: „ღერბეთს დიდაბ, მარა შვიდბა, კახანს შეენდობა!“ („ღმერთს დიდება, კაცს მშვიდობა, კახანს შენდობა“). კახანი ლატალის მსხნელია და, ამავე დროს, თავის სახელზე შესანდობარი რიტუალის დამწესებელიც.

33 ლენჩხუმის მკვიდრის, დავით ჩაკვეტაძის ცნობით, უივჟიასა და ვაჟინაზე თქმულება გავრცელებულია ცხენისწყლის ხეობის შემდეგ სოფლებში: ზუბი, ქულბაქი, ისუნდერი, მახურა, ოყურეში, ლუხვანო, ჩქუმი, ალვი, ლარჩვალი. მისივე ცნობით, ადრე ცაგერშიც აღნიშნავდნენ, ახლა ნაკლებად.

შენიშვნა. ლენხუმური და სვანური თქმულებების ანალოგიურია შვეიცარული გადმოცემა ურჩხულის მკვლელ ჰაინრიხ ფონ ვინკელრიდზე. ურჩხული გამოქვაბულში ბინადრობდა და პერიოდულად გამოდიოდა იქიდან და მუსრს ავლებდა იმ არემარის საქონელს. რომ ვერაფერს გახდა, სოფლის მოსახლეობა იძულებული იყო, მიეტოვებინა საცხოვრებელი და გადახვეწილიყო. ბოლოს, ვინკელრიდმა, რომელიც მკვლელობისთვის თემიდან იყო მოკვეთილი, გამოიძვა თავი: დამაბრუნეთ და მოგაშორებთ ურჩხულსო. თემი დათანხმდა და ვინკელრიდიც ერთადერთი იარაღით, შუბით, გაემართა გამოქვაბულისკენ. ურჩხულმა მარტოსული თავდამსხმელი რომ დაინახა, გამოვიდა გამოქვაბულიდან და გაშლილი ბრჭყალებით გაექანა მისკენ. ვინკელრიდმა შუბი შეაგება და განგმირა ურჩხული, და ხმლით აკუწა. გამარჯვებულმა მადლობის ნიშნად ცისკენ ხმალი აღმართა და ურჩხულის შხამიანი სისხლი დაეწვეთა მის სხეულს და იგი რამდენიმე დღის შემდეგ გარდაიცვალა. ურჩხულის მკვლელობის ადგილას კი ეკლესია აღმართეს, რომელსაც ვინკელრიდის კაპელა ან ურჩხულის კაპელა ეწოდება. ეს ამბავი 1250 წელს მომხდარა, და დღემდე ამ ამბის ხსოვნას ეს ეკლესია ინახავს [გრიმები 1987:№218]. როგორც მითოსს შეეფერება, ეს თქმულება სვანურის მსგავსად, ტოპონიმიზირებულია: ურჩხულის მოკვლის ადგილი, სახელწოდებით „ურჩხულის ბუნაგი“ (Drachenloch) ნიდვალდენის კანტონში მდებარეობს, მუტერ-შვანდენბერგის მთაზე.

მონანიე გველვეშაპი

ზემოთ განხილული მითოლოგიების საპირისპიროდ ცალკე თემაა „მონანიე გველვეშაპის“ ნარატივი, რომელიც არცთუ ფართოდ არის გავრცელებული ქართულ მითოლოგიურ სინამდვილეში და არც უნივერსალობის პრეტენზია უნდა ჰქონდეს. იგი უკავშირდება ქრისტიანულ მოძღვრებაში საჭოჭმანო და დაგმობილ თეოლოგუმენს, რომელიც ცნობილია აპოკატასტასის (αποκαταστασις) სახელწოდებით. ახალ აღთქმაში ეს სიტყვა-ცნება ერთადერთხელ გვხვდება და ძველქართულად თარგმნილია როგორც „კვალადგება“ (ახალქართული თარგმანით „აღდგინება“). „კვალადგება ყოველთა“ ანუ „ყოველთა აღდგინება“ გულისხმობს (საქმე მოც. 3:21) ცოდვილი მდგომარეობის დაბრუნებას პირველქმნილ მდგომარეობამდე, ანუ იმის აღდგენას, რაც ადამიანმა დაკარგა ცოდვით დაცემისას. ორიგენმა გააფართოვა რა აპოკატასტასის ცნება, იგი დაცემულ ანგელოზებზეც, უფრო მეტი, თვით ეშმაკზეც გაავრცელა, რომლის სხვა სახელი არის „ვეშაპი იგი დიდი, გველი დასაბამისად“ (გამოცხ. 12:9), „ვეშაპი იგი, გუელი დასაბამისად, რომელ არს ეშმაკი და სატანა, რომელი აცთუნებს ყოველსა სოფელსა“ (გამოცხ. 20:2).

მითოსის გველვეშაპები იმ დასაბამიერი არსების კერძო გამოვლინებებია, რომელიც სამყაროს დასაბამივით დაუპირისპირდა ხმელეთსა და მის სიკეთეებს, იგი ახლაც, ისტორიულ დროშიც უპირისპირდება. და, რაც მიეწერება „დასაბამიერ გველს“ თუ ვეშაპს, იგივე მიეწერება მის ნასხლეტებს. და, თუ სინანული შეიპყრობს ერთ მათგანს, ეს საერთო სინანულია და ჩვენ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ „მონანიე გველვეშაპზე.“ აი, ერთ-ერთი ნარატივი, რომელიც არაორაზროვ-

ნად წარმოგვიდგენს გველეშაპს, როგორც კაცთა მოდგმის შემწეობისა და მფარველობის მსურველს.

სასწაული წმინდისა მთავარმოწამისა გიორგისა, რომელი იქმნა ატოცს ქართლში. წელსა ამასვე 1817, აპრილის 23, დღესა ორშაბათსა, თვთ დღესასწაულსა მისსა იქმნა ესე სასწაული ეკლესიასა მისსა ატოცსა: შჰთამოვიდა გველეშაპი დიდი და საზარელი, გარე მოერტყა ეკლესიასა და ჩაიღო კუდი თვისი პირში კარებთანა. ოდეს მლოცავნი ხალხი მოვიდის, გამოიღის პირიდან კუდი და შეუშვის ეკლესიად და კ[ულა]დ ჩაიდვის ისევ პირს კუდი თვისი და გამოსვლასვე ესრეთ ჰყვის. ესე გველეშაპი იყო მოხვეულ საყდარს სამ დღეს და ღამეს და მეოთხეს დღეს უჩინო იქმნა. ესე მრავალთა ხალხთა სხვათა და იმ სოფლის მცხოვრებთაც იხილეს. ძუშლდგანცა თქმულ არს, რომელი კ[ულა]დ ესრეთ სახედვე ეხილვისთ და ჭეშმარიტიც არს. ამის მნახავი თვთ თავადი ბესარიონ თარხნიშვილი ზაზას ძე არს და ჯავახიშვილი ქაიხოსრო. თვალთა თვისითა ეხილვით ესე ამა წელს 1817, აპრილის 23, რომ იმ დღესასწაულში იქ ყოფილიყვნენ ატოც [ბაგრატ ბატონიშვილი 1941:156].

კურიოზულია თითქოს მითოსური ფაქტის დროულ მდინარებაში მოქცევა, მისი ზუსტი დათარიღება და, ამასთან ერთად, პირუთვნელ მოწმეებად თვითმხილველ პატიოსან გვამთა დასახელება... თუმცა აქ კურიოზული რა უნდა იყოს? მითოსი ხომ, როგორც ზედროული და ზეისტორიული ხდომილება, არა მხოლოდ პრეისტორიაში, არამედ ისტორიის განმავლობის ყველა დროშია მოსალოდნელი. მითოსი ისევე, როგორც სასწაული, ისტორიულ დროში იჭრება. აკი ამ ხილვის წერილობით გადმომცემი ბაგრატ ბატონიშვილი სასწაულს უწოდებს მას და სხვა სასწაულთა შორის მიუჩენს ადგილს თავის „ახალ მოთხრობაში“:

უფრო მოგვიანო ჩანაწერის თანახმად, ატოცის გველეშაპი შვიდ წელიწადში ერთხელ გამოჩნდებოდა და შემოეხვეოდა ეკლესიას. წირვის დასასრულს, სახარების მოსმენის შემდეგ, როცა ხალხი ეკლესიიდან გამოსვლას დააპირებდა, გველეშაპი „გაიხსნებოდა“ და გამოუშვებდა მლოცველებს. სამ დღეს ჩერდებოდა, მერე ტყავს გაიძრობდა და გაუჩინარდებოდა. ატოცის გველეშაპზე ამბობდნენ, თვითონაც ლოცულობდაო [მაკალათია 1990:187].³⁴

რისი ნიშანიც არ უნდა იყოს გველეშაპის ეს საქციელი, აშკარაა, რომ იგი მფარველობის იდეას გამოხატავს. უნდა ვიფიქროთ, რომ გუნება შეცვლილი, მონანიე გველეშაპი იფარავს მრევლს რაღაც მოსალოდნელი, მაგრამ მისთვის უხილავი საფრთხისგან. სამ დღესა და სამ ღამეს იდგა მის დარაჯად და მასთან ერთად ლოცულობდა.

წიადსვლა. შევაჩერებთ ყურადღებას გველეშაპის ამ პოზაზე, რომელიც ბევრი ხალხის მითოლოგიაშია დადასტურებული და, შეიძლება ითქვას, უნივერსალურია. ეს არის მისი კოსმოლოგიური პოზა. „ჰიეროგლიფიკაში“ წერია, რომ ეგვიპტელები „სამყაროს“ იდეას თავისი კუდის მკბენელი გველის სახით გამოხატავდ-

34 ქართლის სხვადასხვა კუთხეებში გველეშაპზე მოძიებული მასალა იხ. ამავე ავტორთან [მაკალათია 1990:186-191].

ნენ (თუმცა ამ სახის ჰიეროგლიფი არ არის დადასტურებული, გველის ნიშანი მონაწილეობს „მარადისობის“ ჰიეროგლიფში) [ივერსენი 1963]. ასევე სამხრეთ აფრიკის ხალხებში „კუდიკბენია“ გველის გამოსახულება მარადისობის ნიშანია, ანუ ეს არის „მარადისობის გველი“; რომელმაც თავისი კუდის კბენით, ანუ თავისი სხეულის წრედ შეკვრით უსასრულოება გამოხატა [კოტილიარი 1975:128-129]. ამ ნიშნით ერთდროულად არის გამოხატული მთლიანი სამყარო და მარადისობა (ხანიერების მთლიანობა), რომლის იდეას გადმოსცემს ძველი ალთქმის სიტყვა-ცნება ყოლა, რომელიც შეიცავს სამყაროს დროული განზომილების მნიშვნელობას.

ეს იდეა მხოლოდ შორეულად თუ შეიძლება უკავშირდებოდეს ზემოთ გადმოცემულ მითოსს. მაგრამ ამ იდეამ შექმნა ეს მითოლოგემა. გარდა დროჟამული განზომილებისა გველვეშაპის ამგვარი პოზა, თუ მას სტატიკაში გავიზარებთ, სივრცულ განზომილებას გამოხატავს. „კუდიკბენია“ გველში შეგვიძლია ამოვიკითხოთ ფერხისაის (ფერხულის) იდეა, რომელიც სივრცის დაცულობასა და კოსმიზაცია-საკრალიზაციას ემსახურება. ასე იქცევა ეკლესიის ირგვლივ წრედ შემოხვეული გველი – სამანს სდებს, საზღვრავს მის საკრალურ სივრცეს, უსაფრთხოს ქმნის მას. ამდენად, შესაძლებელია, აქ დავინახოთ სივრცულ-დროჟამული სამყაროს ხსენებული მითოლოგემა. მაგრამ უფრო ახლოს არის ჩვენს თქმულებებთან სკანდინავიური მითოსი უტგარდის (გარესკენელის, სიტყვ. „გარე ეზოს“) გველზე იორმუნგანდზე, რომელიც სალტესავით არის შემორტყმული ხმელეთს (კუდი პირით უჭირავს) და იცავს მას ზღვისაგან. თავისი სხეულით გველი მიჯნავს ადამიანთა სამყოფელს, მიდგარდს („შიდა ეზოს“) მტრული გარესკენელისგან, რათა მსოფლიო ოკეანის ქაოტურმა ღვარებმა არ წაღვეკონ ადამიანთა სამყოფელი, ანუ შუასკნელი [სტებლინ-კამენსკი 1967:65]. სკანდინავიელთა წარმოდგენით, ადამიანთა სამყოფელს გარს ზღვა არტყია და გველი იორმუნგანდი სწორედ მისი განსახიერებაა. ამრიგად, ის აგრესიული წყლებისგან დამცავი მიჯნაც არის და ამ წყლების პერსონიფიკაცია, რომლისგანაც მუდმივი ხიფათი ემუქრება ხმელეთს. საკმარისია, გველმა პირი გაუშვას თავის კუდს, რომ ოკეანის ღვარები ხმელეთზე გადმოვიდეს და წაღვეკოს. და ეს ქვეყნის დასასრულს ხდება. ადამიანთა სამყოფელი ამგვარად (გველის სხეულით) შემოსაზღვრული სამყაროს ცენტრში მდებარეობს, როგორც ჩვენი მითოსის ეკლესია, რომელიც სოფლის შუაგულს წარმოადგენს. ამ შუაგულში ხალხია შემოკრებილი და გველვეშაპი იცავს მათ მტრული გარესამყაროსგან („ზნელისა მის გარესკენელისგან“).

ერთი ხევესურული თქმულება მოგვითხრობს ანალოგიურ გველვეშაპზე, რომელიც შუბნურის ჯვრის (ლიქოკში) ირგვლივ არის შემოხვეული. რა მიზნით? „ტანჭირიან ყოფილასავ ი გველვეშაპიო დ' შასახვეწნად მასულავ.“ ადამის მოდგმის მტერი ადამიანთა სალოცავს არის შეხვეწებული და განკურნებას სთხოვს და, ცხადია, არ ერჩის მლოცავთ, თუმცა მათ ეშინიათ სალოცავიდან გამოსვლა. „რაილ ვქნათავ, დაგვთქამსავ (გადაგველაპავსო). წაოლაო დ' რასაც მიქსავ, მიქსავ.“ ბებრის მისვლისას გველვეშაპს თავი აუღია და გზა მიუცია მლოცავისთვის გარეთ გამოსასვლელად. და მერე ისევ „აიღავ თავიო დ' იქავ ბოლოზე დადვავ.“ თქმულების თანახმად, სალოცავიდან გამოსული (ალბათ განკურნებული) გველვეშაპის კვალზე ქალაში სვე (სვია) გაჩენილა და გველვეშაპს „ისივ ქალაისად შამა-

უმაღლესადაც,“ ანუ განმკურნებელი ჯვრის მიმართ მადლობის ნიშნად მისთვის სადღესასწაულო ლუდის სადღეებლად ესოდენ საჭირო სვე შეუწირავს [დოლიძე 1975:25-26].

„მასახვეწნად მასულავ“ – მონანული, ადამიანისკენ შემობრუნებული, და მისგან განკურნების მომლოდინე გველვეშაპის ნარატივი გვაგონებს „ბახტრიონის“ ფინალურ სცენას, სადაც თავგანწირული ადამიანის ჭრილობამ შეძრა „ადამის ტომის მტერი“. თავის ადგილზე გველვეშაპის ბედის ამგვარი შემოტრიალება პოემის დასასრულს აპოკატასტასის თეოლოგუმენის სპონტანურ გამოვლენად მივიჩნით [კიკნაძე 2015:197]. ეკლესიამ დაგმო აპოკატასტასი, როგორც ორიგენის ერეტიკული ნააზრევი მის მოძღვრებასთან ერთად, თუმცა გრიგოლ ნოსელის წმინდანობა, რომელიც ამ თეზისს შეუფარავად აღიარებდა, ეკლესიის თვალში არ შებლალულა. ამგვარი წარმოდგენა დაცემულ ანგელოზზე, რომელსაც „გველი იგი“ შეერქვა, უფრო მითოლოგიის სფეროა: ღვთის სიკეთით გაჩენილი კვლავ ღვთის სიკეთეს უბრუნდება. აქ უნდა გავიხსენოთ ეკლესიასტეს მითოლოგიზმი, რომელიც ღალადებს: „ტრიალებს, ტრიალებს ქარი და თავის წრეზე უკან ბრუნდება ქარი“ (ეკლ. 1:6). უკეთესად გამოხატვა დასაბამიერი გველის ამ მოქცევისა, ვიდრე ვაჟა-ფშაველამ გამოხატა, შეუძლებელია.

ბევრის ცოდვების მოქმედსა
გადაუბრუნდა გუნება,
რა სიბრალულით იმსჯვალვის
მისი გველური ბუნება!
ზედა გადააწვა მკერდზედა
წყლულსა ულოკავს ენითა,
თან მკერდს უსველებს მხედარსა
ცრემლების ჩამოდენითა,
აყრუებს ტყესა და ველსა
ოხვრითა რამოდენითა.

.....
ბოროტების გზა გაუშვავ,
კეთილი დაუჭერია.

ვაჟა-ფშაველას აპოკატასტასის საპირისპიროდ, რომელიც მისი შემოქმედების ძირითადი თემა – ფერისცვალებას (მეტანოიას) განიცდიან მისი გმირები, აფშინათი დაწყებული, გველისმჭამელის გავლით, ალუდა ქეთელაურამდე და, ბოლოს, გველვეშაპამდე – ჰაგიოგრაფიაში (მისდევს რა საეკლესიო მოძღვრებას, რომლის თანახმადაც გველვეშაპი ბოროტების აბსოლუტურ განსახიერებად არის მიჩნეული) გველვეშაპის დაბრუნება პირველ მდგომარეობაში, როგორადაც იგი ღვთის მიერ შეიქმნა, შეუძლებელია. დავით გარეჯელის ცხოვრება ამ შეუძლებლობის ერთგვარ ილუსტრაციას იძლევა. დავით გარეჯელზე ნათქვამია, რომ მან „ალაშენა უდაბნოდ იგი გარესჯისად და დაყუნა მრავალნი ჟამნი ვეშაპსა თანა...“ [ძეგლები 1964:229]. სხვა ადგილას დაკონკრეტებულია: „ხოლო ქუემო კერძო პარეხისა მის, რომელსა შინა იყოფებოდა ვეშაპი დიდი და საზარელი, რომელსა

ესხნეს თუალნი სისხლის ფერნი და რქად იყო შუბლსა და ფარარი ფრიად ქედსა მისსა“ [ძეგლები 1964:231].³⁵ ინტერესს იწვევს წმინდანისა და ღვთისგან დაწყევლილი არსების ეს მეზობლობა და თანაარსებობა, რომელსაც ბოლო ეღება, როცა გველვეშაპი დავითის მფარველობაში მყოფ ცხოველებზე ნადირობას იწყებს. „ხოლო დღესა ერთსა წარმოვლეს ირეთა მათ კარი მის (გველვეშაპის) პარეხისად და მიეტევა მათ ვეშაპი იგი და შეიპყრა ნუკრი ერთი და შთანთქა იგი“ [ძეგლები 1964:231]. გველვეშაპი მზადაა, წმინდანის ბრძანებით, დატოვოს ეს არემარე და თავის ბუნებრივ სტიქიას, წყალს შეაფაროს თავი.

ნუ მრისხავ, მონაო ღმრთისა მალლისაო, და უკუეთუ გნებავს გამოსლვად ჩემი ამიერ, აღმომყევ თავადმდე ამის მთისა და თავს-მდებ მექმენ, რადთა არა მიაქცივნე თუალნი შენნი ჩემგან, ვიდრე არა შთავიდე წყალსა მას, რომელი დის სამხრით კერძო მთისა ამის, რამეთუ მეშინის მე მეხის-ტეხისაგან და მით ვერ გამოვალ მე [ძეგლები 1964:232].

წმინდანი აღუთქვამს უსაფრთხოებას და ისიც ნდობით აღსავსე, მისი თვალთა მზერის ქვეშ, ტოვებს უდაბნოს. უფრო მეტიც: დავითი წინ უძღვის მის სვლას, აცილებს მას და იფარავს ფსალმუნის სიტყვებით: „რომელი დამკვდრებულ არს შეწევნითა მალლისადათა საფარველსა ღმრთისასა, ზეცას განისუენოს“ (ფსალმ. 90:1). როგორც ვხედავთ, ეს გველვეშაპი არა მხოლოდ წმინდანის მფარველობის ქვეშ არის, არამედ წმინდანისვე მეოხებით ღვთის საფარველში იმყოფება, როგორც ზეცის მკვიდრი. და მთელ გზაზე, როდესაც მის ქვეშ უდაბნოს ლოდები ირყევა, წმინდანს იგი თავისი მფარველი მზერის ქვეშ ჰყავს და აღთქმისამებრ თვალს არ აშორებს. არა მხოლოდ მზერა მისი, არამედ ფსალმუნის სიტყვებიც იძლევა გველვეშაპის უსაფრთხოების გარანტიას. ის, რაც ამის შემდეგ ხდება, მოწმობს, რომ წმინდანი აღვსილია აპოკატასტასის რწმენით, რომ ღვთისგან წყეული არსება დატოვებს დასაბამიდან არჩეულ გზას. როცა უფლის ანგელოზმა ძახილით „დავით, დავით“ მოახედა თავისკენ, მისი მზერის გარეშე დარჩენილი გველვეშაპი კი მეხმა გააცამტვერა, შეწუხებულ დავითს აღმოხდა: „უფლო, მე-უფეო დიდებისაო, რად მოჰკალ ვეშაპი ისი, რამეთუ სასოებით მონდობილ იყო იგი ჩემდა, ხოლო შენ სასტიკად წარწყმდიდე იგი“? [ძეგლები 1964:232]. წმინდანი ადამიანური კატეგორიებით (სასოება, ნდობა) განსჯის, თუნდაც საქმე არაადამიანურ (უფრო, ანტიადამიანურ) არსებასთან ჰქონდეს, მაგრამ უფლის პროვოცირებისა სხვაგვარად განჭვრეტს. ანგელოზი ამგვარად ანუგეშებს დამწუხრებულ წმინდანს, რომელიც ფიცის უნებლიე გატეხაში იდანაშაულებს თავს:

რამა მწუხარე ხარ, სათნოო უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესო? რამეთუ უკუ-ეთუმცა შთასრულ იყო ვეშაპი ისი წყალთა შინა, მიერ წარვიდოდა ზღუათა შინა

35 შდრ. „ბახტრიონის“ – „გველი მორული ჯაგრითა“, „ჯაგარაშლილი“ საინტერესოა, რომ განსხვავებით ხალხური წყაროებისა, სადაც ვერ ვპოვებთ ამ არსების გარეგნულ დახასიათებას, ჰავიოგრაფია ზედმიწევნით გადმოსცემს მის ჰაბიტუსს, იმგვარად, როგორც იგი იკონოგრაფიაში, კერძოდ, წმ. გიორგის ხატზეა გამოსახული.

და მას შინა თევზთა ქამითა განდიდნებოდა ფრიად და მრავალთა ნავთა დააქცევდა ზღუათა შინა და მრავალთა სულთა წარსწყმედდა წყალთა შინა. და ნუ მწუხარე ხარ მისთვის, რამეთუ ესრეთ სათნო-იჩინა უფალმან [ძეგლები 1964:232].

აპოკატასტასი მდგომარეობს ბოროტ არსებათა (ადამიანთა, ავსულთა) და, რაც მთავარია, თავად სატანის საბოლოოდ ღვთისადმი მიბრუნებაში. თუ ადამიანი და ანგელოზი შეიქმნა თავისუფალ და გონიერ არსებად და თავისუფლება მას დაცემის შემდეგაც არ წართმევია, არის პერსპექტივა იმისა, რომ უფლისგან თავისუფალი ნებით განმდგარი არსება თავისუფალი ნებითვე დაუბრუნდეს უფალს. აპოკატასტასის აღიარებით ჯოჯოხეთის ცეცხლი არის არა მარადიული სატან-ჯველი, როგორც სასჯელი, არამედ განმწმენდელი საშუალება. როგორც ოქრო განიწმინდება ცეცხლში, წიდა კი დაიწვის, ასევე ცოდვილში ცეცხლი წვავს ცოდვას და, როგორც ქურიდან ოქრო, ჯოჯოხეთის ცეცხლიდანაც უცოდველი არსება გამოდის. „სამ დღეში“ – წერს წმ. გრიგოლ ნოსელი, – „განადგურდება ბოროტება ყველა არსებაში – მამაკაცებში, ქალებში და გველთა მოდგმაში, სადაც ბოროტებამ პირველად მოიპოვა არსებობა“ [მაკარი ოქსიუკი 1999:542-559].

ვფიქრობთ, რომ ჩვენი მითოსის „გველთა მოდგმა“ – ატოცის ეკლესიას შემოხვეული და შუბნურის სალოცავს შეხვეწებული გველვეშაპები, რამდენადაც მათ დატოვებული აქვთ ბოროტება, აპოკატასტასის გზაზე არიან დამდგარი. მათ კვალზეა, უნდა ვიფიქროთ, გარეჯის გველვეშაპიც, რომელიც თავმდებობას სთხოვს წმინდანს უფლის წინაშე. მაგრამ თუ წმინდანს სწამს მისი განკურნება ცოდვისაგან და ღვთისკენ მიბრუნება, პროვიდენცია მკაცრია მის მიმართ. საგულისხმოა, რომ გარეჯის გველვეშაპი ისჯება ცეცხლით, რომელიც აპოკატასტასის შემთხვევაში მისი განმწმენდელი იქნებოდა: ცეცხლი მთლიანად წვავს ცოდვასთან ერთად მის სუბსტანციას („და დაიწუა იგი სრულიად“). ორიგენი, აპოკატასტასის იდეოლოგი, ამ აქტში უფლის პროვიდენციის საწინააღმდეგოს დაინახავდა. ის წერდა: „უკანასკნელი მტრის განადგურება უნდა გავიგოთ არა იმ აზრით, რომ დაილუპება ღვთივშექმნილი მისი სუბსტანცია, არამედ მისი მტრული ნება, რომელიც ღვთისგან არ მომდინარეობს, არამედ მისგან. ასე რომ, იგი განადგურდება არა იმ აზრით, რომ აღარ იარსებებს, არამედ იმ აზრით, რომ აღარ იქნება როგორც მტერი და სიკვდილი: რადგან არაფერია შეუძლებელი ყოვლადძლიერისთვის და არაფერია განუკურნებელი შემოქმედისთვის“ [ორიგენი 1993:242].



XI. „კუდიანთ ნუხრა“

რატომ ხდება ეს უბედურებები – მიწისძვრები, ხანძრები, გვალვები, შიმშილი, უდროო კვდომანი, ინდივიდუალური სწეულებანი თუ ეპიდემიები, ყოველგვარი სიმწარე და სიდუხჭირე, განუშორებლად რომ ახლავს ადამიანთა საზოგადოებას? ირანული დუალისტური რელიგია პასუხობს, რომ ამას ყველაფერს არიანის, აჰურამაზდას ტყუპისცალისა და ანტაგონისტის ლაშქარი იწვევს. ესენი დევები და ეშმები არიან, რომლებიც აჰურამაზდას ლაშქარს – *ამეშასპენტებს* (უკვდავ წმინდებს) უპირისპირდებიან, ცდილობენ გადაიბირონ ადამიანი, ან, თუ ვერ შეძლეს გადაბირება, ზიანის მიყენება მაინც შეუძლიათ. ისინი ამ სამყაროს გაჩენიდანვე არსებობენ და იარსებებენ, ვიდრე აჰურამაზდა საბოლოოდ არ გაიმარჯვებს არიანზე. მანამდე კი მიმდინარეობს სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლა ამ ორ ტყუპისცალ ძმაში გამოვლენილ ძალებს შორის და ადამიანი ჩაბმულია ბრძოლაში, როგორც ან ერთის (სიკეთის) ან მეორის (ბოროტების) თანამდგომი. თავისი ნებით, თავისუფალი არჩევანით, ადამიანი მონაწილეობს ან *ამეშასპენტების* ქმედებებში, ან ეშმაკთა და ეშმაკეულთა „მაბათებში“ ადამიანთა და მთელი მიწისპირის საზიანოდ.

სამი ათასი ღმერთით არის დასახლებული შუამდინარული სამყარო, მათ შორის არიან სულიერი ძალები, რომელთაც დიდი ღმერთებისგან დამოუკიდებელი წარმოშობა აქვთ და, შესაბამისად, არც კი ემორჩილებიან მათ. საკმარისია, ადამიანებმა დაკარგონ ღმერთების კეთილგანწყობა და მფარველობა, ღმერთებმა ზურგი შეაქციონ მათ, რომ ისინი შიშველნი და დაუცველნი აღმოჩნდებიან ავსულთა პირისპირ, რომელთა სახელი ასევე ლეგიონია. ყველაფერი, რაც ადამიანს ემართება, სწეულებიდან დაწყებული და სოციალური ძნელბედობით დამთავრებული, მათი დაუცხრომელი „მოღვაწეობის“ შედეგია; სხვა ფუნქცია, ადამიანთა წამების გარდა, მათ თითქოს არ გააჩნიათ – ამ მიზნით არიან ისინი გაჩენილი და მოვლენილი, მაგრამ ვისგან, რომელი ღმერთისგან, უცნობია. ქვესკნელის ბინადარნი, დაუბრკოლებლად მიმოდიან დედამიწის ზურგზე. შეიძლება ითქვას, როგორც თალესი ამბობდა დემონებზე (*დაიმონ*), რომ ისინი ავსებენ მიწისპირს და ატმოსფეროს. არც ერთი საგანი, არც ადამიანის სხეული და არც ფიქრები, შეუღწეველი არ არის მათგან. აი, რას გვამცნობს მათ შესახებ დემონოლოგიური ტექსტები.

...ბოროტი მტაცებლები არიან ისინი, *ეჭურის* სახლიდან არიან ამოსული ისინი...

ბოროტი *უთუქქუა*, ველზე ცოცხალ კაცს რომ აკვდინებს; ბოროტი *ალუა*, კაცს სამოსელივით რომ მოსავს; ბოროტი *ექიმმუა*, ბოროტი *გალლუა*, კაცის სხეულს

რომ ბოჭავს; სნების სულია, კაცის სხეულს რომ ასნეულებს... ლილუა, ველებზე რომ დათარეშობს, გზად მოარულს, გვერდით რომ ეკვრის; ასაქქუა, სხეულს სნებას რომ შეჰყრის... ბოროტ შხამს სხეულში ჩაუდებს, ბოროტ წყევლას მის სხეულში დააბუდებს, ბოროტ ცოდვას სხეულში ჩაუდებს...“ [თომპსონი:4-6].

ქვეყნიდან ქვეყანაში მიმოდიან, ქალწულს თავისი სამყოფლიდან იტაცებენ, ვაჟ-კაცი სანთობოს სახლიდან გამოჰყავთ, ვაჟი მამის სახლიდან გაჰყავთ... ხარებს ხოცავენ, ცხვრებს ხოცავენ... ქალაქში გველებივით დაძვრებიან, ღრიჭობში ასპიტებივით მოძვრებიან; ცოლი ქმრის უბიდან მიჰყავთ... ვაჟს კაცის მუხლებიდან აცლიან... [თომპსონი:32-32].

რატომ, რა მიზნით, რა სარგებელისთვის ჩადიან ავსულნი ბოროტებას? ვინ ავალებს, ვის ემსახურებიან? ამაზე პასუხი გაუცემელია. შუამდინარული ტექსტები დუმან ამის თაობაზე. შუამდინარული დემონოლოგია, როგორც „თეორია“, ისე პრაქტიკა, იცნობს ჯადოქრებს – ადამიანურ არსებებს, რომლებიც ზუსტად იმასვე ჩადიან, რასაც დემონები, თუმცა მათ შორის რაიმე ურთიერთობის შესახებ ტექსტები არაფერს ამბობს. თუ დემონებზე, სავარაუდოდ, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ისინი როგორც ექურიდან (ექურ „მთის სახლი“ ან „მთა-სახლი“ ქვესკნელის ევფემისტური სახელია) მოვლენილნი, მისი მბრძანებლის ნების აღმსრულებელნი არიან და, შესაძლოა, მას ანგარიშს აბარებენ, ჯადოქრები დამოუკიდებლად მოქმედებენ, არ ჩანს, რომ რომელიმე ავსულის დავალებას ასრულებდნენ. დაზარალებულებმა იციან, რომ ზარალი ჯადოქრებიდან მოდის, მაგრამ, სახელდობრ, ვინ არიან ისინი, მათთვის უცნობია. შელოცვის ტექსტებში შემლოცველი მუდამ კითხულობს: „ვინ ხარ შენ, ჯადოქარო?“ და პასუხს არც ელის. თუმცა ერთგან ისინი მტრულ და ბარბაროსულ ტომებთან არიან გაიგივებული: „გუთიელო ჯადოქარო, მე დახსნილი ვარ! სუთიელო ჯადოქარო, მე დახსნილი ვარ! ლულუბე-ელო ჯადოქარო, მე დახსნილი ვარ! ხანიგალბათელო ჯადოქარო, მე დახსნილი ვარ!...“ [ტალკვისტი1894:70-71]. არც მათი მუდმივი ადგილსამყოფელია ცნობილი. ძველი ნანგრევების ჩრდილში აფარებენ თავს, ბნელ ადგილებში ემზადებიან ახალ-ახალი მზაკვრობებისთვის... მათი „რეპერტუარი“ ისეთივე ყოვლისმომცველია, როგორც დემონებისა. თითქოს პაპის ბულას და კუდიანთა წიგნებს (იხ. ქვემოთ) ამ ჯადოქართა საქმიანობაც ჰქონოდა მხედველობაში. შიშსა და ძრწოლას გვრიან ადამიანებს, ავ სიზმრებს ასიზმრებენ, მოჩვენებებს ახილვინებენ; ასნეულებენ როგორც ფიზიკურად, ისე სულიერად; შფოთი და განხეთქილება შეაქვთ ოჯახებში და საზოგადოებაში, მეგობრებს მტრებად აქცევენ, ძმებს ერთმანეთს აძულებენ, შვილებს შშობლების წინააღმდეგ ამხედრებენ, მონას პატრონის წინააღმდეგ ამბოხებენ, ღვარძლსა და შურს თესავენ, ჭორებს ავრცელებენ, ცილს აწამებინებენ ერთმანეთს; ხელს უშლიან ცოლქმრულ ურთიერთობას, თავიანთ თავს სთავაზობენ სქესობრივი კავშირისთვის, როგორც ინკუბუს-სუკუბუსები; საქმელ-სასმელს უბინძურებენ ადამიანებს... [ტალკვისტი1894:16-17].

შუამდინარული კანონმდებლობის თანახმად ჯადოქრობა (აქად. ქიშფუმ, შდრ.: „ქიში – ავის მდომი“, საბა) სისხლის სამართლის დანაშაულია და სიკვ-

დილით ისჯება. თუმცა მათი ამოცნობა და გამოვლენა არც ისე ადვილია – შე-
 ძახილი „ვინ ხარ შენ, ჯადოქარო“ ამას გამოხატავს. მაგრამ ჯადოთი შეკრულმა
 ადამიანმა ის კი იცის, რომ ჯადოქარი მისი თვისტომი და მეზობელია, რომელიც
 მტრობს მას. სამურაბის კანონი აღიარებს ადამიანთა შორის ჯადოქრობისა და
 ჯადოქრობის რეალურ არსებობას და, თუმცა არ უარყოფს შელოცვების ძალას
 მათ წინააღმდეგ, მაინც საჭიროდ მიიჩნევს სამართლებრივ ჩარჩოში მოაქციოს
 ეს საშიში ირაციონალური ფენომენი. თუ შემლოცველთა მთელი არმია სიტყვისა
 და რიტუალის ძალით ცდილობს უვნებელყოფს ჯადოქრობით მიყენებული ზიანი,
 უფრო სწორად, ჯადოსგან დაიხსნას „შეკრული“ კაცი, რომ შექმლოს ამოსუნთქ-
 ვა „მე დახსნილი ვარ“, სახელმწიფო კანონის ძალით იბრძვის ჯადოქრისა და ჯა-
 დოქრობის წინააღმდეგ. მაგრამ აღძრული საქმე რომ კანონიერად წარიმართოს,
 კანონი მოითხოვს მომჩივანისგან ჯადოქრობის მტკიცებულებებს, რომლებიც
 არცთუ იოლი მოსაპოვებელია. როგორც ჩანს, იმდენად გამჭადარი იყო ხალხში
 რწმენა ყოველი ზიანის ჯადოქრობისგან მომდინარეობაზე, რომ კანონმდებელმა
 მისი მნიშვნელოვნობის გამო კანონების მე-2 მუხლშივე ჩამოაყალიბა მისი გან-
 მარტება:

უკეთუ კაცმა კაცს ჯადოქრობა დააბრალა და ვერ დაუმტკიცა, ის, ვისაც ჯა-
 დოქრობა დაბრადა, მდინარესთან უნდა მივიდეს, მდინარეში შევიდეს და, თუ
 მდინარემ დაიჭირა, მისი დამსმენელი მის სახლს წაიღებს. თუ ეს კაცი მდინარემ
 განწინდა და იგი გადარჩა, ვინც მას ჯადოქრობა დააბრალა, სიკვდილით უნდა
 დაისაჯოს. ვინც მდინარეში შევიდა, თავისი დამსმენელის სახლს წაიღებს [ხამუ-
 რაბის კანონები 1988:10].

შუამდინარული დემონოლოგია იცნობს მესამე კატეგორიის ავსულებს, რომ-
 ლებიც თუმცა ადამიანთა გვარს ეკუთვნიან, უფრო სწორად, ეკუთვნოდნენ, არა-
 ნაკლები ზიანის მოტანა შეუძლიათ მათთვის. ესენი არიან გარდაცვლილთა სუ-
 ლები, რომლებიც მიზეზთა სხვათა და სხვათა გამო ადამიანთა მიმართ მტრულ
 ძალად არიან ქვეყლნი, ესენი არიან ან უპატრონო სულები,³⁶ რომელთა გვამებ-
 საც დაუმარხავად ყრიან ველზე, მიწა არ ფარავთ მათ; ან წყალში ჩაძირულნი
 არიან დაღუპულ ხომალდთან ერთად და, რაკი საფლავი არა აქვთ, მათზე არავინ
 ზრუნავს, შესაწირავი პური და წყალი არ მიაქვთ, ან ეს იმათი სულებია, რომელ-
 თაც სახელები არა აქვთ... [თომპსონი:38-40]. და დაეხეტებიან ისინი ადგილიდან
 ადგილზე და შურს იძიებენ ცოცხლებზე, რისთვისაც მათი მოსალმობიერებელი
 რიტუალებია დაწესებული... როგორ აღმოაჩენ ასე უგზო-უკვლოდ მოთარეშე
 განმძვინვარებულ და შურისძიებით აღვსილ სულს? კანონი ამ შემთხვევაში უძ-
 ლურია – უხილავი სული, რომელიც აღარ ეკუთვნის ამ ქვეყანას, კანონგარეშეა,
 ვინ დაასმინოს ან როგორ ამხილოს, ან რომელმა მოსამართლემ შეძლოს მისი გა-
 სამართლება? შელოცვებისა და მოლმობიერების გარდა მას არაფერი შევლის.

36 ან იმ ადამიანთა სულები, რომლებიც ვერც სააქაოდან არიან გასული და ვერც სა-
 იქიოში არიან მოხვედრილნი. ზღურბლზე მყოფნი – არც აქეთურნი, არც იქითურნი
 – განსაკუთრებით საშიში არიან ცოცხალთა სამყაროსთვის.

კუდიანობა ქართულ გადმოცემებში

ამ სამყაროშიც ადამიანი მარტო არ არის. მტრული ძალები – მცირენი და დიდნი ახვევიან მას გარშემო, უდარაჯებენ, თვალყურს ადევნებენ, რომ მახე დაუგონ, რაიმე ავნონ, რის გამოც მათი ზოგადი სახელი *მავნეა*. „ღამით მავნე განმარიდე“ – ღმერთს ევედრება სამშობლოდან, მშობლიური ძალების მფარველობიდან გასული ავთანდილი. ეს მავნეები კეთილ ძალებს სჭარბობენ. მათ შორის არიან მიცვალებულთა „გაბოროტებული“ სულებიც, ხევსურული ტერმინოლოგიით, „გამიწრივლებულნი“; რომელთაც სიკვდილის შემდეგ საკადრისი პატივი არ მიეგოთ... მაგრამ არიან სრულიად უანგარონი, მოტივი არ ჩანს, თუ რისთვის აყენებენ ისინი ზიანს ადამიანს, რისთვის მოაქვთ ვნება. მათი ქმედებების ეტიოლოგია გამოუცნობია, ადამიანი არც ცდილობს ამის გამორკვევას. ისინი, უბრალოდ, არსებობენ, როგორც ყოფიერების ფაქტები. მაგრამ მაინც შესაძლებელია მათი დაჯგუფება ფუნქციების მიხედვით: ერთნი მართლაც უანგარონი არიან, მეორენი „გაბოროტებულნი“ მიზეზთა გამო, მესამენი ინსტრუმენტებია ღვთისა თუ ღვთისშვილთა (ანგელოზთა) ხელში ადამიანთა ან დასასჯელად, ან მათ ჭკუაზე მოსაყვანად, გამოსაცდელად, ან გასაფრთხლებლად. შემოვიზღუდოთ ერთი კუთხით, კერძოდ, ფშავ-ხევსურეთით, რამდენადაც ეს დიალექტი (ლინგვისტურთან ერთად ვგულისხმობ მენტალურსაც) მდიდარ მასალას იძლევა ამ უხილავი სფეროს წარმოსადგენად. ეს ძალები ხომ, ძირითადად, სულიერი და, ამდენად, ვირტუალური ძალებია, რომელთაც ენაში ჰპოვეს ასახვა. თითოეულ მათგანს თავისი სახელი აქვს, რაც მათ ფუნქციურ განსხვავებებს წარმოაჩენს. ვირტუალურია ზოგიერთი ძალა, რამდენადაც, ისინი მაშინ ჩნდებიან, როცა ადამიანი ტაბუს არღვევს, წესს გადადის, სცოდავს სიტყვით („პირის ქარით“) თუ საქმით („ფეკის ნალით“). თუ ადამიანი არ სცოდავს, ისინი არ ჩანან, თითქოს არც არსებობენ. ადამიანთა შეცოდება გამოაჩენს, ასაზრდოებს მათ. ამ არსებათა სიმრავლე და, ზოგადად, მათი არსებობა ამხელს ადამიანთა მორალურ სახეს: ადამიანი გრძნობს, რომ ის უცოდველი არასდროს არ არის, ცოდვა, უნებლიე თუ ნებსითი, თან სდევს მას ყოველ ნაბიჯზე, ყოველ საქმიანობაში, საქციელში თუ ფიქრში. „ადამიანი ყოველთვის დამნაშავეა ღვთის წინაშე“ – ეს ადამის მემკვიდრეობაა... დღეს გამოისყიდის, ხვალ კი ახალ ცოდვაში ჩადგამს ფეხს... ცოდვილობის ეს განცდა ერთგვარი შინაგანი ცენზურაა, რომელიც ავლებს ზღვარს ნებადართულსა და აკრძალულს შორის. ზოგიერთი გადაცდენა რიტუალურია, ზოგიერთი წმინდა წყლის მორალური, თუმცა მათ შორის საზღვრის გავლება ხშირად ჭირს. რიტუალური, შესაძლოა, მორალურად იქნას აღქმული, რამდენადაც რიტუალი ზნეობრივი პასუხისმგებლობის გამოხატულებაა ონტოლოგიური სიწმინდის წინაშე. დიქტომია: წმინდა/რიოში (უწმინდური) უნივერსალურია, მაგრამ განსაკუთრებით გამძაფრებელია საქართველოს მთიანეთის მსოფლგანცდაში; ადამიანი ამ ორ ფუნდამენტურად განსხვავებულ რეალობაში მოძრაობს. მისი ეთიკა (მორალიდან გამოდინარე წესები) ამ დიქტომიით არის განპირობებული.

ადამიანისთვის საშიში და სახიფათო (საფრთხის შემცველი) მტრული არსებანი შეგვიძლია სამ კატეგორიად დავყოთ.

ის არსებანი, რომლებიც დევების სახელით არიან ცნობილი, არა მხოლოდ მტრულნი არიან ადამიანთა მიმართ, არამედ მის ანტიპოდებს წარმოადგენენ. ადამიანი უფრთხის მათ არა მხოლოდ და არა იმდენად იმის გამო, რომ ისინი ზიანის მიმყენებელნი არიან, არამედ იმის გამოც, რომ მის ადამიანობას ფუნდამენტურად უპირისპირდებიან. აქ მითოლოგია ზნეობრივ კატეგორიაში გადადის. დევს, დევ-კერპს, ამ საზოგადოების ცნობიერებაში შენარჩუნებული აქვს ზნეობრივი ასპექტი, რომელიც მათ ზოროასტრულ რელიგიაში შეიძინეს, რაც ზღაპრებში სრულიად ტრანსფორმირებულია, დაცლილია მორალური შინაარსისგან. თუ ზღაპრებში დევი ადამიანის სიცოცხლეს აგდებს საფრთხეში, ანდრეზულ გადმოცემებში მის ადამიანობას, ადამიანურ ღირსებას ემუქრება. ეპითეტები „ბილწი“, „პირმზორიანი“ (ამგვარი ეპითეტები არ ამკობს ზღაპრის დევებს) ან, თუნდაც, მისი კოჭუკულმართობა, არა იმდენად დევის ფიზიკურ სახეს (ნაკლს) წარმოგვიდგენს, რამდენადაც ზნეობრივ-მორალურს. თამაზ ჩხენკელმა „ტრაგიკულ ნიღბებში“ განსაკუთრებული დატვირთვა მისცა „დევების ქორწილს“, როგორც დევური გამოვლინების კულმინაციას [ჩხენკელი 1971:106]. ის მართლაც საკრალურია, ოღონდ არა სიწმინდის, არამედ მისი საპირისპიროს მნიშვნელობით, რასაც ლათინური სიტყვა sacer შეიცავს.³⁷ ქორწილი, როგორც განსაკუთრებული ჟამი, როგორც ადამიანურის, ისე დევურობის ზეიმია და ბუნებრივია, რომ სწორედ დევების ქორწილში „დევები ადამიანს უგვანო და საშინელ საქმის აღსრულებას აძალბებენ, რათა დათრგუნონ მათში კაცური და მით დევურს აზიარონ“ [ჩხენკელი 1971:116; ჩხენკელი 2009:81]. თუ ადამიანურ ქორწილში ადამიანურობა, მისი საზრისი ზეიმობს, დევურ ქორწილში ანტიადამიანური, კანიბალური, ადამიანური ღირსების დამანგრეველი სტიქია ლალობს. თუ ადამიანური ქორწილი უნივერსალურ სიმბოლიკაში ძველის დასასრულისა და ახლის დამკვიდრების ნიშანია, დევების ქორწილი ადამიანობის, კაცურობის დასასრულია, რომლის შემდგომ პერსპექტივა არ ჩანს... ამ ქორწილში წვეული ადამიანი ცრემლებით ეთხოვება ადამიანობას.

შეგვიპატიყეს, შევედით, ამირანს პური ჰშიოდა,
დედობილების ნაცხოზი ქადა კეცებში შხიოდა,
შამაშჭრეს, შამაყენეს, კაცის თავ-ფეხი დიოდა,
საღვინით ღვინო მოგვართვეს, შიგ გველ-ბაყაყი წიოდა,
უსმელ-უჭმელად დავძებით, ყელშიაც ამოგვდიოდა,
ამირანს შემოვხედნოდით, ცრემლები ჩამოდიოდა.

[ჩიქოვანი 1947:318]

ერთ-ერთი განმასხვავებელი ნიშანი ადამიანისა, თუ კარდინალური არა, ის არის, თუ რას ჭამს იგი. ხალხებს ერთმანეთისგან ეს ნიშანი ასხვავებს (განსაკუთ-

37 Sacer ლათ. ნიშნავს როგორც წმინდას, კურთხეულს, ისე უწმინდურს, დაწყევლილს, ბილწს და მისთ.

რებით მგრძობიარეა ამ მხრივ ჩინური კულტურის თვალი, ძველალექსიურულ აკრძალვებზე რომ არ ვილაპარაკოთ), მაგრამ საკვები, როგორც საზრდო, ადამიანს განასხვავებს სხვა არსებათაგან. ზემოთ მოყვანილი ხალხური ლექსი გილგამეშის სიტყვებს გვაგონებს, რომლითაც მან იშთარის შემოთავაზებული საკვები უარყო:

დედა თუ არ მიცხოხს, სხვა პურს ვერ შევჭამ.
პური ვით ვიგემო ავი და ბინძური?

[გილგამეშისანი 2009:100]

ადამიანს ორი გზა აქვს – ერთი ღვთისკენ მიმავალი გზაა, ღვთაებრივი გზა, მეორე დევურ-ეშმაური. ადამიანი ირჩევს ამ ორს შორის და ეს მხოლოდ მაზღე-ანური რელიგიის საკუთრება არ არის, ეს უნივერსალური კონცეფტია; ეს არჩევანი ადამიანის, როგორც შესაძლებლობის, განმსაზღვრელი ნიშანია. ადამიანობა მასში მხოლოდ მაშინ განსრულდება, როცა ის ზურგს შეაქცევს დევურს და საბოლოოდ ღვთიურს აირჩევს. ადამიანი მუდამ გზაჯვარედინზეა და განგება მისგან არჩევანს მოითხოვს. გზაჯვარედინი თავისი წარწერითურთ ზღაპარში გარდამტეხი მიჯნაა. ადამიანის ღვთისხატობა მხოლოდ ბიბლიური კონცეპტი არ არის, ის ცნობიერად თუ არაცნობიერად ძვეს საკაცობრიო სულიერ კულტურაში. ნ. ბერდიაევის ნათქვამი, რომ ადამიანში ჭეშმარიტად ადამიანური სწორედ ღვთაებრივია, ღრმა და ფუნდამენტური აზრის შემცველია. ადამიანი იმდენად არის ადამიანური, რამდენადაც ღვთაებრივი ჰგვიეს მასში. თუ ადამიანი თავის უმაღლეს საზრისს დღესასწაულზე ჰპოვებს (გერმანული Hochzeit „მაღალი ჟამი“; ქორწილის სახელდებად მნიშვნელოვანია), ადამიანურობიდან დაცემას მთელი სიმძაფრით „დევურ ქორწილზე“ საბედისწერო განსაცდელში, განიცდის.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ძირითადი მითოლოგიური ეპოსი ადამიანურისა და დევურის დაპირისპირებაზეა აგებული. როცა ადამიანს დევურის ატანა აღარ შეეძლება, სწორედ მაშინ მას მშველელად ღვთისშვილები მოეფლინებიან. საკუთარი ძალებით ის ვერ დააღწევს თავს დევურს, მას მხოლოდ არჩევანის გაკეთება შეუძლია. ერთი ხევსურული ანდრეზის თანახმად, მჭედლობის საიდუმლოს მფლობელი დევები ადამიანის ღირსების დამამცირებელი პირობით იღებენ შეკვეთებს მათგან. გამოჭედილი ნამგლისა თუ ცელის, თუ სახნისის წილ ისინი ძალადობენ ქალებზე. და, ბოლოს, როცა მოთმინების თასი აივსება, შეურაცხყოფილი ცოლის სიტყვები „ნეტავ, შიმშილით დავხოცილიყავითო და იქ არ გაგეგზავნეო“ გადაწყვეტს ყველაფერს. ჩანს, ბიოლოგიურ საწყისს სძლევს ადამიანის ღირსების გრძობა. ეს ჩანს მის ქმედებაშიც, რასაც ის სწირავს (თმობს) მსხვერპლად ადამიანური ღირსების გადასარჩენად. კაცს ერთი მარჩენალი ქორა (თეთრი) ხარი ჰყავდა, დაიჩოქა და შესთხოვა მორიგე ღმერთს, გვიხსენი დევებისგან და ამ მარჩენალ ხარს შემოგწირავო. შეისმინა ღმერთმა გაუბედურებული კაცის ვედრება და დევების ამოსაწყვეტად კოპალა გამოგზავნა დედამიწაზე [კიკნაძე 2016:23]. ამ ქორა ხარის შეწირვით დაიწყო რელიგია და ადამიანურ-კაცური ცხოვრება.

რაც შეეხება მეორე კატეგორიის არსებათ, რომელთაც ზოგადად შეიძლება ავსულები ან ეშმაკები ვუწოდოთ, მათზე ამგვარი გადმოცემაა ხევსურებში: ქრისტე რომ ამალღდა, ანგელოზები თან გაიყოლა,³⁸ ქვეყანაზე ეშმაკები დარჩნენ (იგულისხმება ის ანგელოზები, რომლებიც ამალღებისას თან არ გაიყოლა). ათი დღის განმავლობაში თავის ნებას არიან მიშვებულები, დათარეშობენ და აზიანებენ ადამიანებს. მათ თავაშვებულობას აღკვეთს დღესასწაული ხალარჯობა („ხალარჯვება“), რომელიც ამალღებიდან ათი დღის თავზე დგება [ოჩიაური 1988:163]. ისინი სხვადასხვა სახელითა და სახით იჭრებიან ადამიანთა ცხოვრებაში. მათგან მოდის ყოველი „ბალინჯი“ („ცუდი რამ“) და „ბირკოლი“ („რამე დაბრკოლება“)... ყველაფერი, რაც სხეულს, ნივთობრიობას ენება. ადამიანი შესთხოვს:

ხთისგან გამარჯვება შენდა, წმიდაო ხთიშობელო, შველდი, სწყალობდი, სცევიდი, ხფარევი ავის დღისად, ლალის მტრისად, სასჯელისად, საზიანო საქმისად. ავღალირებულ ახკადიდი, ბალინჯი, ბირკოლი ჩამოკსნიდი, შინ უშველიდი, უმემკლიდი, კარს გარეთ გახყვიდი, გაუმარჯვიდი... [სადიდებლები 1998:19-20].

„ავი დღე“, „ლალი მტერი“, „მებალინჯე“ (ბალინჯის მომწყობი) მათი მეტაფორული სახელწოდებებია. განსხვავებით დევებისგან, რომელთაც სახელდებით იცნობენ (მუზა, ბელელა...), ეს მავნეები, რომლებიც უსაფრდებიან ადამიანებს შინ და გარეთ, უსახელონი და პრინციპულად ანონიმური არიან და, ნამდვილად, „ლევიონია მათი სახელი“, მაგრამ საკუთარი სახელით მათ არავინ იცნობს, არავინ მიმართავს სახელდებით. ისინი მოკლებულნი არიან ინდივიდუალობას, კრებითნი არიან. *მაცილნი, ქვეცრიელ-მიწრიელნი, ურწყნი, მებალინჯენი (მეწალმართის საპირისპიროდ), მეჯალაფენი, მადახურები, დობილნი, ჭინკები, ალები* – ყველას ამათ თავ-თავისი ადგილი და ფუნქცია აქვთ, მაგრამ საერთო მათ შორის მავნეობაა, რისთვისაც იმსახურებენ „მავნის“ ზოგად სახელწოდებას („ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი მათ ამ სახელით მოიხსენიებს ავთანდილის ლოცვაში: „დღისით მავნე განმარიდე...“). თითქოს ისინი მავნეობას მავნეობისთვის ჩადიან, თითქოს ეს მათი მოწოდებაა (გავიხსენოთ „კუსა და მორიელის იგავი“), როგორც მაგალითად, მეჯალაფენი.

ეს მეჯალაფენ ბევრკან იცის, სადაც უფრო ხალხ არ ას, ისეთ ადგილში იცის ეს მეჯალაფე-ეშმაკები. თუ იმ ალაგს კაც შალვარდ, მეჯალაფენ დასწყევნენ. მაშინ კაც დიდხანს არ იცოცხლებს. ამით, სადაც ვის გაუგონავ, რო აიმა-და-აიმი კლდის ძირში ან წყლის პირში მეჯალაფენიავ, ხალხ იმ ალაგს ახლოს არ გაუფლის, არც კაცი, არც დიაცი, ყმაწვილებსაც ძლიან ამთხილებენ, ეტყვიან: „იქ არ მიხვიდათ, აიმა ალაგში მეჯალაფენიავ, შამაგწყევნეთავ“ ასეთ ალაგს, ნამეტნავ დამით უფრო ძალიან ერიდების ხალხი; დღისით იმთვეს ვერ საქმობენ, რაკელც

38 „და ქრისტემ ამალღდა ზეცად ანგელოზთა თანა“ [ძეგლები 1964:42], ვკითხულობთ „ევსტათი მცხეთელის წამების“ ტექსტში. სახარებები ასეთ ცნობას არ იძლევიან, მაგრამ უნდა გავიხსენოთ ხატწერაში მაცხოვრის ამალღების სცენა, როდესაც მას აამალღებენ ორი, ოთხი, ან მოგვიანო ხანაში უფრო მეტი ანგელოზი.

ლამით. საქონსაც კი გადაღლაკვენ ეს ეშმან, თუ მივიდ ან კარ, ან ფური იმაში [გაბური 151-152].

თუ სხვა ჯურის მავნენი აქეთ-იქით დაძრწიან, თავს ესხმიან ადამიანებს, იჭრებიან მათ სადგომებში, ამ მეჯალაფეებს საკუთარი ტერიტორია აქვთ. ეს მიტოვებული ადგილებია, სადაც ოდესღაც ცხოვრობდა ადამიანი ან სალოცავი იყო და აწ გაუქმებულია. ეს „გატილების სიბილწის“ (დან. 9:27) ადგილებია, რომლებსაც სოფლებში ნაზრახ, დაწყევლილ ადგილებს უწოდებენ, სადაც სიარულს არ ურჩევენ ადგილობრივნი. ეშმაკები დაპატრონებული არიან ამ ადგილებს, მხოლოდ აქ იჩენენ ისინი სავენებო ძალას, სხვაგან კი უძლურნი და უვნებელნი არიან, შესაძლოა, დაუცველნიც.

არის *მაძახურა*, რომელსაც, შესაძლოა, უშუალოდ რაიმე განსაკუთრებული ზიანი ვერ მოჰქონდეს, მაგრამ შეუძლია მასთან ურთიერთობის, სიტყვა-პასუხის წესი, „თამაშის წესი“ დაარღვევინოს ადამიანს, რაც მისთვის საბედისწერო აღმოჩნდება. ის ეთამაშება ადამიანს, ცდის, მაგრამ ეს თამაში და გამოცდა სამკვდრო-სასიცოცხლოა. და თუ რომელიმე ავსული უანგაროდ, რაიმე გამორჩენის გარეშე მტრობს ადამიანს, ეს მაძახურაა. ძახილზე პასუხს თუ გაცემ, სასიკვდილოდ გწყევლის. არაფრისთვის... აუხსნელია ეს მისი კაპრიზი...

შულამის რო დადგების, ხალხს როსაც სძინავ, მაშინ ეს მაძახურა დაივლის სოფელს, მიუდგების საკვების კარ და უძახებს სახელს მძინარს (კაცს ან ქალს) ერთხან, ორჯერ. თუ კაც ასძრახდ შინით, „რაიავ“ თუ უძახ, მაძახურა უძახებს: „ლავივ; დასწყევს და მაშინ ის კაც ვერ გადასჩების იმით სიკვდილს, რაითაც მაძახურა შუათვლის. კაცი იმით გაიგებს, რო მაძახურაიავ: როსაც კაც უძახებს „რაიავ; მაშინ აღარ ასძრახდების მაძახურა, გულში იტყვის: „ლავივ“ და სხვა საწყევლარს. მაშინ კაც უძახებს მაძახურას: „რომენ ხარ? რომთამც გახოლ, შვიდ მამასამც ნულარ მახოლ!“ ვისაც გაუგონავ წინავ მაძახურაის ძახილ, ის არ აჩქამდების ღამით, ვინ გინდა იძახდას, სანამდი სახელს მესამედ არ უძახებს. მაშინ გაიგებს ოჯახის პატრონ, რომ კაცი ას: მაძახურას სამჯერ ძახების ნება არ აქვს. ამით, რომ ღამით უდროო დროს სტუმარიც ეძახდას სახლში მასპინძელს, სანამდი მესამედ არ უძახებს, მასპინძელ კმას არ მისცემს, რომ „იქნება მაძახურაი ასავ“ [გაბური 1923:152].

ერთი კატეგორიის მავნეებს ხევსურები „ურწყთ“³⁹ უწოდებენ. ურწყნი დაცემული ანგელოზები არიან, ღმერთის ურჩნი და მებრძოლნი, რისთვისაც ისინი ღმერთმა ქვესკნელში ჩაყარა, მერე გაასამართლა და გამოსასვლელად წელიწადში ორი ორშაბათი მისცა – დიდმარხვის დასაწყისის ორშაბათი და აღდგომის

39 გაურკვეველია, რა კავშირი აქვთ ამ არსებათ – ურწყთ – იმერულ-რაჭულ დიალექტში დადასტურებულ სიტყვასთან ურწყი – „უსმელ-უჭმელი“, „მემარხული“ [ლონტი 1975; კობახიძე 1987; ლობჯანიძე 2014]. შდრ. საბა: საურწყო – სძე, ერბო, ყველი და მისთანა(ნი) ZAB. ყველი, რძე და კვერცხი და მისთანანი C.; დაურწყება – ყველიერი. ჩანს, ამ არსებებმა სახელი „ურწყის ორშაბათიდან“ მიიღეს, რაკი ამ დღეს არიან ისინი გააქტიურებულნი, განსაკუთრებით ზვერავენ ადამიანებს, იცავენ თუ არა ამ დღისთვის დაწესებულ აკრძალვებს (საკლავის დაკვლა, სამამაკაცო საქმე და სხვა).

ორშაბათი. ეს ორი დღე აქვთ სათარეშოდ და სავნებოდ დაწესებული – „ურწყის ორშაბათები“. ისინი დედაკაცის სახით ეცხადებიან ადამიანებს. მათგან ზიანის ასაცილებლად სოფელი განსაკუთრებულ ზომებს იღებს. ამ დღეებში საკლავი არ იკვლის, საკაცო საქმე არ კეთდება, არც საკაცო ტანსაცმელი იკერება [ოჩიაური 1991:168-9]. ვნების მოტანა მათ მხოლოდ ამ დღეებში შეუძლიათ, სხვა დროს იქნებ სიკეთეც მოიტანონ. ისინი ანგელოზები ყოფილან და მიქიელ მთავარანგელოზის ურჩობისთვის ურწყებად გადაქცეულან და ახლა არც ანგელოზები არიან, არც ემშაკები [ოჩიაური 1988:128]. მათ შუალედური ადგილი უჭირავთ სიკეთესა და ბოროტებას შორის. დამნაშავეისთვის ბოროტნი არიან, კეთილთათვის – კეთილნი. მათი მოწოდება სოფლისთვის თვალყურის დევნებაა, ყველაფერს ხედავენ, რაც სოფელში ხდება და მიაქვთ ამბავი ღვთისშვილებთან და, როგორც ჩანს, მათგან დავალებას იღებენ, ვის რა საქციელისთვის რა ვნება მიაყენონ.

არიან ქვეცრიელნი და მიწრიელნი (ან ქვეცრიელ-მიწრიელნი), როგორც სახელწოდება გვეუბნება, ისინი მოუსვენარი, მოწრიალე არსებები არიან. ისინი მხოლოდ მავნებისკენ არიან მიდრეკილი. მათ არსებებსაც კი ვერ ვუწოდებთ, რამდენადაც ისინი ასეთებად არ შექმნილან. როგორც არიან „ნახორცივლარი“ ღვთისშვილნი, რომლებიც ადამიანობიდან ამალდნენ ღვთისშვილობის ღირსებად (მათ ტიპოლოგიურად საეკლესიო მოძღვრებაში წმინდანები შეესაბამებიან), ასევე მათ საპირისპიროდ არსებობენ სულელები, რომლებიც სხვადასხვა გარემოებათა გამო ადამიანობიდან ავსულებად გადაიქცნენ, ანუ „გამიწრივლდნენ“. სახუცო ტექსტებში ასეთი ვედრებაა ღვთისშვილის მიმართ: „დაღირებულს მარკე აქხადიდი, გადაუგდიდი, ქვეცრიელ-მიწრიელ დაულაგმვიდი“ [სადიდებლები 1998:25]. ასე გამიწრივლებულნი არიან ცნობილი სულა და კურდელა, ძმები, რომლებიც თავგასულობისა და გაბუდაყების მიზეზით სოფელმა დახოცა, რის შემდეგაც მათი ნასახლარი დაწყევლილ ადგილად, ხოლო თავად ისინი ადამიანებზე შურისმაძიებელ მიწრივლებად შეირაცხნენ და, თუ არ მოიმადლიერეს, ზიანს აყენებენ ხალხს [ანდრეზები 2009:201-202].

არსებობენ გამიწრივლებული ღვთისშვილებიც. ადამიანების მხრიდან უყურადღებობისა და არასათანადო მოქცევის მიზეზით ჯვარი გაწყურება და გამოწრივლდება. ასე დაემართა ახიელში ბალიაურების სალოცავს, როცა სხვა გვარის კაცმა, ვინმე დათვიამ, წმინდა ადგილზე სახლის ასაშენებლად მიწა გამოთხარა და სახლიც დადგა. შეურაცხყოფილი „ბალიაურთ ჯვარი რომ გამიწრივლდა, იქვე, ქვითკირის ნანგრევის კუთხეში ცხოვრობს ქალის სახითო. ქალს ვხედავთ ამ ნანგრევებშიო, იტყოდნენ. ამ ქალს მწვანე ტანსაცმელი აცვია და ეძებს, ვის რა ავნოსო“ [ანდრეზები 2009:156].

არიან დობილნი – ამ მშვიდობიანი სახელით იხსენიებიან წვრილმანი მავნენი, რომლებიც იწვევენ ბავშვთა სხვადასხვა ავადმყოფობებს ან ოჯახურ საქმეებში ხელმოცარეებს („ბალინჯს“ და „ბირკოლს“). ხევსურთა წარმოდგენით ამგვარი დობილები ყველა ჯვარშია, მათ ლაშქარი ეწოდებათ და ღვთისშვილის ნების გარეშე ადამიანს არ ერჩიან.

მიქიელის ლაშქარში, მკითხავეების თქმითა და ძველი ხალხის რწმენით, არიან წერილი ბავშვები, ძალიან მრავალნი. როცა გამოვლენ, ერთი მინდორი სულ უჭირავთ. ისინი გამოვლენ მზის ამოსვლისა და მზის ჩასვლის დროს. ამ დროს, მე მახსოვს, იქ ბავშვებს არ გაგვიშვებდნენ: „მზის წვერნია“ (ასე უწოდებენ მზის ჩასვლის და ამოსვლის დროს), ლაშქარნი იქნებიან გამოსულნი და იქ გავლა არ შეიძლებაო. ვინც გაივლიდა, თუ ის ავად გახდებოდა, ან მუწუკებს გამოაყრიდა, დააბრალებდნენ დობილთ: აგერ დობილთ „გამოთელეს“ და ავად გახდა ან მუწუკი გამოაყარაო [ოჩიაური 1988:45].

დობილებს არცთუ უმნიშვნელო ზიანის მოტანა შეუძლიათ მათთვის, ვინც მათ უპატიოდ მოეპყრობა. ამიტომ შესაწირავი ქაღები მიაქვთ მათთან, სანთელს უნთებენ, შესთხოვენ: „გვიშველეთ, დალოცვილნო, ჩვენს კაცსა და საქონსაც. ნუ რაით დაგვამარცხებ, ნუ ვის ფეკის ნალით“ [ოჩიაური 1988:195]. თუმცა, თუ ადამიანმა მათთან ურთიერთობაში სიფრთხილე არ გამოიჩინა, ოჯახის ამოწყვეტაც შეუძლიათ [ოჩიაური 1988:196].

არიან „ხთის იასაულნი“ – ეს არსებანი ექსკლუზიურად ხევსურთა რელიგიური ცნობიერების კუთვნილებაა. ისინი არ წარმოადგენენ რაღაც განსაკუთრებული ტიპის ქმნილებებს. „ხთის იასაულთა“ კატეგორიაში შესაძლებელია გაერთიანდეს ყველა სული, რომელსაც ღვთისშვილი იყენებს ურჩ და უკეთურ ყმათა დასასჯელად ან გონზე მოსაყვანად. იასაულობა ფუნქციაა, რომელსაც ნებისმიერი ავსული ან, თუნდაც, კეთილი სული შეასრულებს. საბას განმარტებით იასაული „სხვათა ენაა, ქართულად მანდატურია“, ხოლო მანდატურს ამგვარად განმარტავს: „მანდატური არს კელარგნოსანი მეფეთა თანა მიღმა მდეგი, რომელთა მიერ წარვლინებთა განიგების ყოველნი.“ თუ თანამედროვე სოციალურ სისტემაზე გადავიტანთ იასაულის მოვალეობას, ეს მისი აღმასრულებელი ფუნქცია იქნება. იასაული აღასრულებს ღვთისშვილის ნებას, დასაჯოს ყმა ან საყმო. იასაული ხარკის („ყალანის“) ამკრეფის როლშიც გამოდის. ეს ხარკი სიკვდილია, რომელიც მოკვდავს აუცილებლობით აქვს გადასახდელი. ამ მიზნით იასაულად ღვთისშვილს დევიც გამოადგება, როგორც ამას ჩოხის ხატის მაგალითზე ვხედავთ:

ეს (დევი) მონაწილეა, იმისი მონა არი. ის ჩოხის ხატი ვისაც ეტყვის, რო დაამიზეზავს, გაიგე, და იმას (დევს) მოუსევს, დაამიზეზავს, ავად გახდის და მემრე საკლავითა და ბატკნითა და ციკნით უნდა მივიდეს იმასთან, რო დაამწყალობნონ და უშველოს. ეს დევი იასაულია ჩოხის ხატის [ანდრეზები 2009:291].

რა სახე აქვს ამ იასაულს, არავინ იცის. ხევსურის წარმოსახვა არ ცდილობს წარმოიდგინოს მისი გარეგნობა, აქცენტი მის დამსჯელ ფუნქციაზეა გადატანილი. ხევსურულ სახუცო ტექსტებში ასე მიმართავს ღვთისშვილს ხატის, კერძოდ, მიქაელ მთავარანგელოზის, მსახური:

თუ რა გამავიდოდას ხთის კარზე გამაშვებულივ, ხთის იასაულივ, კორციელთ ბეგრედასავ, ყალანს ზიდევდასავ, ამათ ყუდროს ნუ მახკერძებავ. სხო ყუდროალავ მიაწავლიდივ [სადიდებლები 1998:65].

ღთის იასაულნი გამავიდოდან, ხთისაგანა გამაშობილნი, კვირაი სარდლობდინ, კორციელთ ბეგრეედანა, ყალანს იღებდანა, შენ მხვეწურთად ნუ მიხკერძება, ნებთი აკდიდი, სხვა ყუდრო, შარაგზა გაასწავიდი, იხვიენიდი, იხვეწნიდი ავის დღისადა... [სადიდებლები 1998:83].

როგორც ვხედავთ და მისი სახელწოდებაც („ხთის იასაული“) გვიცხადებს, იასაული უშუალოდ უზენაესი ღვთის (მორიგე ღმერთის) კარზე იმყოფება, რაც ღვთისშვილთა იერარქიაში მათ მაღალ ადგილზე მიანიშნებს. ისეთი მოვალეობის აღსრულება, რომელიც სიკვდილთან არის დაკავშირებული, ზრდის მის ავტორიტეტს საყმოს თვალში. ადამიანი სიკვდილის წერაა, ეს იცის ადამიანმა, მაგრამ მან არ უწყის დღე და საათი, რომელიც ღვთის კარზეა დაფარული. ეს უწყიან იასაულეებმა, რომლებიც, თუმცა ღვთის კარიდან არიან გამოშვებულნი, უშუალოდ არა ღმერთს, არამედ კვირაის (კვირაეს) ემორჩილებიან („კვირაი სარდლობდინ“), კვირაი კი მორიგე ღმერთის გვერდით ზის (შდრ. ქრისტეს), მის გვერდით აქვს კარავი გაშლილი („მაღლის ხთის მაკარვე“). მაგრამ ხუცესი არა კვირაის, არამედ ღვთისშვილს მიმართავს, უშუამდგომლოს ადამიანებს კვირაის წინაშე, რომ მან საყმოს ამჯერად აარიდოს ბეგარა. აქედან ჩანს, რომ ხალხის რწმენით სიკვდილი კი არის გარდაუვალი, მაგრამ შესაძლებელია დაწესებული დღისა და საათის შეცვლა.

არიან ჟამნი – განუკურნელი სნების შემყრელი მოარული არსებები, უხილავნი, მხოლოდ მათი ნასროლი ისრების შედეგია ხილული. ხალხი მათში „ხთის იასაულეებს“ ხედავს. რა დანაშაულის გამო შემოდიან სოფელში ჟამნი ბეგარის ასაღებად, უცნობია. სხვა მავნეთაგან განსხვავებით, ჟამნი არასოდეს ბინადრობენ ადამიანთა მეზობლად, მათ ახლობლობაში; ისინი შორიდან მოდიან, თუმცა არა ღვთის კარიდან, და მხოლოდ დროდადრო გამოჩნდებიან სოფელში. მათგან გამოწვეული სასიკვდილო ზიანისგან ხსნა არ არსებობს, სასჯელი გარდაუვალია.

მცირე ხანს შევყოვნდეთ ამ ნარატივზე, რომელიც ექსკლუზიურად ხევსურული მოვლენაა, სხვა კუთხეებისთვის უცნობია. ჟამთ ნარატივი მითოსურია თავისი არსით, მაგრამ მისი ხდომილება არა წინარეწარსულშია, არამედ საყმოს არსებობის აწმყოში. ანატორის (პირიქით ხევსურეთი) ცნობილ აკლდამებს ჟამიანობასთან აკავშირებენ ადგილობრივი მკვიდრნი. მათი წარმოდგენით, აკლდამები იმათი განსასვენებელია, რომლებიც „ჟამთ“ გაანადგურეს. ისტორიულად ასე იყო თუ არა, ფაქტია, რომ აკლდამების არსებობა საფუძვლად ედება ჟამიანობის გამომწვევ არსებათა შესახებ მითოსს. მათი არსებობისა და საქმიანობის კვალია დღემდე არსებული აკლდამები.

ვინ თუ რანი არიან ჟამნი? ნიშანდობლივია, რომ ეს არსებანი მხოლოდ მრავლობითი რიცხვით მოიხსენებიან, არ არსებობს მხოლობითი ფორმა – ჟამი. ისინი კრებითი არიან: ჟამნი. რიცხვი? რამდენი არიან? არავის დაუთვლია. შესაძლოა, სამნი, თუ ისრების რაოდენობის მიხედვით ვივარაუდებთ.

„ჟამთ“ ატრიბუტებია:

- საფარველი, რომელიც უხილავს ხდის მათ; ისინი სოფელ-სოფელ საფარველდადებულნი დადიან;

- უხილავი ისრები, რომლითაც ისინი შავი ჭირის მომაკვდინებელ წყლულს უჩენენ ადამიანს. ისრები სამი ფერისაა: თეთრთბიანი, რომლის ჭრილობა რჩება; წითელთბიანი, რომლის ჭრილობა მხოლოდ სამ დღეს აცოცხლებს ადამიანს; შავთბიანი, რომელიც დაუყონებლივ კლავს.

- „ჟამთ“ ჰყავთ ერთადერთი თეთრი ჯორი, რომელზეც მორიგეობით სხდებიან. ჯორზე ტაბუა დადებული: ადამიანს ეკრძალება მასზე შეჯდომა. „ჟამნი“ გამყოლად ირჩევენ ერთ მოსახლეს სოფლიდან, რომელსაც ანდობენ ჯორს აკრძალვის დართვით, რომ არ შეაჯდეს. მაგრამ, გამყოლი, როგორც წესი, არღვევს აკრძალვას. ჯორზე ამხედრებული ყველაფერს ხედავს, რაც კი ქვეყნიერებაზე ხდება („როგორც წყლიან ჯამში ჩახედებ, მთელ ქვეყანას ეგრე ჩაგხედევ“ – ამბობს აკრძალვის დამრღვევი). ის ხედავს უხილავ „ჟამთაც“ და უხილავ ისრებსაც. მას შეუძლია იწინასწარმეტყველოს, ვისკენ იქნება მიმართული შავთბიანი თუ წითელთბიანი ისარი. ამ ცოდნის სამაგიეროდ იგი ისჯება შვილის სიკვდილით.

არდოტული ანდრები ინახავს „ჟამთა“ გამყოლისა და მათგან დაზარალებულ სხვა პირთა სახელებს. „ჟამთა“ ამბავი ზვიადურების არდოტში მოსვლასთან არის დაკავშირებული. ზვიადურთა წინაპარი მანგი მოსულა არდოტში, მაგრამ სოფელს არ მიუღია. თითქოს ამის სანაცვლიდ, მანგი „ჟამთ“ საიდუმლოს მხილველი ხდება.

ჟამნ მისულან მანგისად, უთქომ, რომ გამომყევი ამ სოფელშიო. იმ ჟამთ ერთი თეთრი ჯორი ჰყოლია და უთქომ, ან თავ არ მაიბრუნო, ან ზედ არ შახედ ჯორზეო. წამოუყვანია მანგისა ეს ჯორი და მოსაფარებელ გორზე რომ მოსულა, უთქვამს, რა იქნება ზედ რომ შეაჯდეო და შამჯდარა. ზედ რომ შამჯდარა, რაც ქვეყანა არის, მთელი დუნია დაუნახავს. იქიდან რომ წამოვიდა, ჟრიაშული ატყდა და დახოცილი ხალხი გადმოდიოდა. მერე წამოვიდა და შავიდა სახლში. მერე როცა ხალხი დახოცეს, დალიეს, ისეე მანგისად მივიდეს სახლში. რომ მისულან, ჟამთ უთქომ: „ხო გითხარიც, არც თავი მაიბრუნო, არც ჯორზე შეაჯდეო და ჯორზედაც შეაჯექი და თავიც მააბრუნეო. ესლა ამ შვილებში რომელი შვილი გირჩევენიაო.“ „ერთი კოჭლი არისო და ის მებრალეზო კიდევაც და კარგადაც მანნიავო“, და ის მაუკლავ იმისად. შენ ჯორზე შეაჯდომამო და თავის მობრუნებამო ეგ საქმე გააკეთაო. მაუკლავ ის იმისად, ამდგარა ჟამიც, წასულა. დარჩომია ორი შვილი – ერთი ზვიადა, მეორე ბაჩი. ბაჩის ბოლოს მავესწარი... (ანდრებზე 2009:№126).

ზვიადურთა ანდრების სხვა ვარიანტის მიხედვით შესაძლებელია ჟამთ გამორჩენის წინასწარმეტყველებაც (ზემოთ მოყვანილი ანდრების მანგის აქ ზვიადა ენაცვლება):

ზვიედა წამასულ არდოტ და დასახლებულ სოფელთგორაზე. სოფელში არ მაუშვავ მურღვათ. ზვეედა კუდიან ყოფილავ, თქვიან. კუდიანთ წუხრას ჩამავიდოდ და ხიდზე დაწვებოდ სასმინაოდ. ერთხან ეშმაკების ნაძახნარ გაუგონავ, რო ამა და ამ დროს ჟამნ მავლენავ საყდართთავისასავ. ზვეედას ეს სცოდნივ და საკლავ მიუგებებავ... ჟამთავ ერთ თეთრ ჯორ ხყვანდავ და ისრიან ხურჯინებ ეკიდავ.

ისრებ ზოგ შავთბიან იყვავ, ზოგივ – წითელთბიანივ, ზოგივ – თეთრთბიანივ. იმას შინ მაუყვანიან ჟამნი. ჟამთ უთქომავ ზვედედაისად: ჯორ ბალახზე დააბივ, ოლონდ ზედ არ შასჯდავ. ზვიედა მაინც შამჯდარ ჯორზე. ჟამთ უთქომავ: რატომ შასჯედივ. თქვენ რომ იტყვითავ, ჟამთ დავემალებითავ, სად უნდა დავგემალნათავ?

ზვედედას დილით რომ გამაუმართებთან, ჟამთ უთქომავ: რომელ შვილ გირჩევავ? ზვიედას უთქომავ: კოჭლა მირჩევავ და თან მებრალებავ. წინ მიდგენსავ, როცა შამეკითხნესავ და შმედევ ველარ გავიგივ, უკენ როგორ შამექცნესავ, თქვისავ ზვედამავ, ისარ დეეკრავ და მაეკლავ ჩემ შვილივ. მერე გასულან საყდართან და იქით აუტეხავ ისრის სროლა. არდოტ სიპედა ხეკონივ სახლებს დახურული. ქულს რომ გააგორებდივ, წყალში ჩადიოდავ. ამ სიპედაზე წკრიალ მახქონდისავ ისრებსავ. მაშინ დაუწყავ ისრით დაჭრილ ხალხმავ აკალდამაისკე სიარულივ. ვისავ შეეძლიყვ სიარული, ის თავად მიდიოდა აკალდამაში და იქ ეგებებოდ სიკვდილს [ანდრეზები 2009:№125].

ჟამთ გამოჩენის მიზანია ბეგარის აღება სიცოცხლის სახით. მაგრამ ანდრეზი არ იძლევა ცნობას იმის შესახებ, თუ ადამიანთა რა შეცოდება იწვევს ამ რადიკალურ სასჯელს.

როგორც ვხედავთ, „ჟამნი“ ადამიანის დახმარების გარეშე ვერ შედიან სოფელში და ვერ აღასრულებენ მათზე დაკისრებულ საქმეს. არდოტულ ანდრეზში ეს ადამიანი ეშმაკებთან არის წილნაყარი, „კუდიანია“. „ჟამთ“ შემოსვლის ამბავს იგი „კუდიანთ წუნრას“ (სხვანაირად „ოთხშაბათ წუნრას“) იგებს თავად ეშმაკებისგან, რომლებიც ამ ღამეს, პარადოქსია, ღვთის ნებას აცხადებენ. „ჟამნი“ ამ ადამიანის სტუმრები არიან და მის ჭერქვეშ ათევენ ღამეს და ჯორსაც მას ანდობენ.

ყველა არ არის თანახმა, ემსახუროს, მეგზურობა გაუწიოს ჟამთ. თითქოს ჟამთ სამსახური მათი მოწოდებაა და ისინი თანხმდებიან ემსახურონ მათ. ან იმის სანაცვლოდ უწევენ მათ მეგზურობას, რომ თემმა ისინი, როგორც მოსულნი, არ მიიღო თავის წიაღში და, როგორც უცხოდ მყოფნი, ისინი, როგორც წესი, გამორჩეულნი არიან.

ანდრეზი ინახავს იმ კაცის სახელსაც, რომელმაც არ ისურვა სამსახური და გაექცა ჟამთ, და მეზობელ სოფელს შეაფარა თავი. ეს ეპიზოდი გროტესკული ნატურალიზმით შემორჩენია ხალხის მეხსიერებას:

ერთ მურღვათ კაცს ჟამთ დროს ტანისამოს გაუხდავ და ტიტველა გაქცეულ ხონისკე თავის შესაფარებლად. ის ჟამნი ხთით ყოფილან და ხონეს ჯვარს არ მიუშვიან. მურღვათ კაცს ანთა ხევიენები. იმაზე ლექსიც არის: ანთა გავარდა ველთაო, ტიტველთ გაიქნევს ყვერთაო [ანდრეზები 2009:№125].

განვიხილოთ „ჟამთ“ ანდრეზის მითოლოგიები.

1. ადამიანთაგან „ბეგარის აღება“ – ამ ფუნქციით ჟამნი იასაულების წრეში ექცევიან, როგორც ღვთის ნების აღმსრულებელნი.

„ბეგარის აღება“ ჯვართენაზე ნიშნავს მოსახლეობის სიკვდილიანობას. ღმერთი ბეგარს იღებს ადამიანის სიცოცხლის სახით. ეპიდემიები, რომლებიც პე-

რიოდულად მუსრს ავლებს მოსახლეობას, ერთ-ერთი საშუალებაა ბეგარის ასაღებად.

2. „თეთრი ჯორი“ – ჟამთა ჯორის სითეთრე მის გამორჩეულობაზე მიუთითებს, ამავე დროს ის ერთადერთი ჰყავთ და ადამიანის გამოსაცდელადაც იყენებენ, გარდა იმისა, რომ მას ისრებიანი ხურჯინი აქვს აკიდებული. თავად ჯორი თუ არა, მასზე შეჯდომაა ტაბუირებული. ჯორი ჩვენ შეგვცვდა დავით აღმაშენებლის მითოსში, სადაც ის ეშმაკის სახეცვლილებაა, ანუ, როგორც ხევესურები იტყოდნენ, ეშმაკის აღეა. უნდა ვიფიქროთ, რომ „ჟამთა“ ჯორიც ამგვარი წარმოშობისაა, რამდენადაც „ჟამნი“ ეშმაკეულ სამყაროსთან არიან წილნაყარნი.

თუ დავითის ჯორი სივრცის დამძლევი, ანუ ჯორის საშუალებით დავითს შეუძლია დროის მოკლე მონაკვეთში დაფაროს დიდი მანძილები, „ჟამთა“ თეთრ ჯორზე ამხედრებული ადამიანი ერთბაშად ხედავს ყველაფერს, რაც დედამიწის ზურგზე ხდება, თავად კი უხილავია.

ჟამთ სოფელში კაცს ჰყავთ ამორჩეული, გაფიცული, რომელსაც გამყოლად იყენებენ. თუ რამე იცის საყმომ ჟამთა შესახებ, ეს ამ გაფიცულ კაცთაგან იცის, რომელთაც ჟამნი ანდობენ თავიანთ საიდუმლოს. ჟამისგან განკურნების წამლის საიდუმლოსაც ანდობენ, ოღონდ იმ პირობით, რომ არავისთან გაამხილონ. თუმცა საიდუმლოს ბოლომდე გასაგებად აკრძალვის დარღვევა უხდებათ მათ, რისთვისაც პასუხს აგებენ. გამყოლმა არ შეიძლება არ დაარღვიოს აკრძალვა. მაგრამ ეს გამყოლის ადამიანური სისუსტის მიზეზით არ ხდება: თავად აკრძალვის ბუნებაშია, რომ ის დაირღვეს, რათა მის უკან დაფარული საიდუმლოება, ამ შემთხვევაში, საიდუმლო ცოდნა გამოჩნდეს, ადამიანი ეზიაროს ამ ცოდნას. აკრძალვის დარღვევა ზღურბლის გადალახვაა, რაც ახალ, აქამდე დაფარულ სინამდვილეში ახედებს გამყოლს, რომელიც ამიერიდან, როგორც „ყოვლის მხილველი“ გამოირჩევა თანასოფელეთაგან. „ყოვლის მხილველი“ ცოცხალი რჩება, თუმცა მითოსური ლოგიკით უნდა მომკვდარიყო. ის ამიერიდან პრივილეგირებულია, მაგრამ ამის სანაცვლოდ ის საყვარელ შვილს კარგავს. შეკითხვაზე „რომელი შვილი გირჩენია“, ის პასუხობს: „კოჭლი და მებრალეა კიდევო“ და „ჟამნი“ სწორედ კოჭლს კლავენ, ანუ მას იღებენ ბეგარად გამყოლისგან.

როგორები იყვნენ ჟამნი, როგორ გამოიყურებოდნენ, უხილავად რომ დადიოდნენ სოფლიდან სოფლად? „ბატარბატარებ იყვნესავ. მესიცივეებ იყვნესავ. ზამთარშივ ვერ მუშაობდეს – იმალებოდესავ“; – ამცნობს თანასაყმოელებს გაფიცული ატაბიონი კოკიტა [ანდრეზები 2009: №83].

3. ისრები – უხილავი ისრების მიჩნევა შავი ჭირის მიზეზად, შესაძლოა, უნივერსალია იყოს, რამდენადაც იგი დასტურდება ერთმანეთისგან სოციალურად და კულტურულად ესოდენ განსხვავებულ ხალხებში, როგორიც ელინები და ხევესურებია. აპოლონის ოქროს ისრებს ათი დღის განმავლობაში შავი ჭირი მოჰქონდა აქაველთა ბანაკში და მუსრს ავლებდა მათ („ილიადა“), და მასვე მიეწერება ჟამის ეპიდემიის შეწყვეტა პელოპონესის ომის დროს. შავი ჭირი სლავური თქმულებების მიხედვით დადის წამახული ისრებით ქალაქიდან ქალაქში და მუსრავს

ადამიანებს... ასევე ეგვიპტური ქალღმერთი სეხმეთი გავარჯარებული ისრებით ავრცელებს შავ ჭირს.

კუდიანები

განვიხილოთ ავსულთა ერთი კატეგორია – ეშმაკები, ამ სიტყვის საკუთრივი მნიშვნელობით, ანუ დემონები, რომელთაც ქრისტიანული დემონოლოგია დაცემულ ანგელოზებად განიხილავს, და მათ გვერდით კუდიანები, ეშმაკ-დემონებისგან გადაბირებული, ეშმაკებად ქცეული ანუ ეშმაკეული ადამიანები, რომლებიც მათთან ერთად დათარეშობენ და სასიკვდილო ზიანი მოაქვთ ადამიანებისთვის და პირუტყვისთვის, აჩანაგებენ მოსავალს, უნაყოფოს ხდიან მიწას... ეს საქმე – მოსავლის წახდენა – ხევსურების წარმოდგენით, გაბოროტებულ არსებებს მიწრიელ-ქვეცრივებს აქვთ „დავალეული“. ადამიანთა საზოგადოების ანალოგიურად მათაც აქვთ დღესასწაული, რომელიც წლის გარკვეულ დღეს იმართება. მაგრამ ასევე არსებობენ ჯადოქარნი, რომლებიც სხვა ჯადოქარ-კუდიანთა წამხდარ საქმეს ასწორებენ....(იტალიური ტრადიციის ე. წ. benandanti „კეთილმოარულნი“, მათზე იხ. ქვემოთ).

„კუდიანთ წუხრა“ ეშმაკთა და კუდიანთა ფართოდ გავრცელებული ნარატივის ხევსურული სახელწოდებაა. მის სუბსტრატს შეადგენს არა მხოლოდ ეშმაკთა და ეშმაკთა, არამედ კუდიანთა, ეშმაკთაგან გადაბირებულ ადამიანთა არსებობის რწმენა.

კარლო გინცბურგის დაკვირვებით, საყოველთაო ეპიდემიები (კეთრი, შავი ჭირი სხვა ათსნაირი გადამდები სნეულებანი), რომლებიც ძველი აღთქმის ხანაში ღვთის ხელში იყო, როგორც შოლტი ადამიანთა დასასჯელად, როგორც ღვთის რისხვის ობიექტივაცია, შუა საუკუნეებში მოსცილდა ღმერთს და ხალხის რწმენით, რომელსაც ხშირ შემთხვევაში ეკლესია აძლიერებდა, ეშმაკეული სამყაროს ხრიკებს მიეწერა... ამ რწმენით არსებობს ერთი ცენტრი, საიდანაც მოდის ეს განგება: ეს არის ეშმაკი და ადგილი, საიდანაც ეშმაკი ბრძანებებს იძლევა. ამ რწმენას ისიც აძლიერებს, რომ ადამიანის ცნობიერებისთვის ნიშანდობლივია, უფრო მეტიც, თანდაყოლილია მიდრეკილება „შეთქმულების თეორიისადმი.“ ა. ი. გურევიჩი ამ მოვლენას, ამ რწმენა-წარმოდგენებს კულტურის ასპექტში განიხილავს; მისი თქმით, ჯადოქარ-კუდიანთა არსებობის რწმენა შუა საუკუნეთა ხალხური სულიერი კულტურის მიუცილებელი კომპონენტი იყო. სწამდათ, რომ არსებობდნენ ორივე სქესის ადამიანები, რომლებსაც რაღაც მაგიური ძალით შეეძლოთ გამოეწვიათ სნეულებანი და სიკვდილიანობა, ზიანი მიეყენებინათ ნათესებისთვის, პირუტყვისა და ქონებისთვის [გურევიჩი 2003:62].

თუ ვიკითხავთ, რამ შეინახა საუკუნეთა განმავლობაში და გააძლიერა კიდევ ეს რწმენა, შეგვიძლია ვუპასუხოთ: კუდიანთა დევნამ, რომელიც ეპიდემიასავით იყო მოდებული გვიანი შუა საუკუნეების ევროპას.

კუდიანთა დევნა

რწმენა კუდიანთა არსებობისა, მათი დევნა და დასჯა არ არის ექსკლუზიურად ქრისტიანულ ხანაში გაჩენილი და მხოლოდ და მხოლოდ ახალი, შუასაუკუნეების ევროპისთვის დამახასიათებელი მოვლენა. ის გავრცელებულია მთელ მსოფლიოში, ყველა დროში და კონტინენტზე, თითქმის ყველა კულტურაში (ამერიკის მიწაზე, აზიაში, ავსტრალიაში, აფრიკაში...). მაგრამ რაც უნიკალურია ევროპისთვის და მას ჩვენი ქვეყანაც ეკუთვნის), ეს არის „კუდიანთა შაბათის“ მითოსი და მასთან დაკავშირებული ვირტუალური დღესასწაული (უფრო: ანტიდღესასწაული), რომელიც დასავლეთში ზოგადად „ვალპურგის ღამედ“ ან „კუდიანთა შაბათად“ არის ცნობილი, ხევსურულ დიალექტზე „კუდიანთ წუხრად“ იწოდება. ჯერ სახელწოდებათა აბსოლუტური დამთხვევა და მერე შინაარსის ზუსტი ტიპოლოგია მათ დამოუკიდებელ წარმოშობას თითქოს გამორიცხავს. ხევსურულ დიალექტში აქტუალურად შემონახული და კილოკავურად გაფორმებული „წუხრა“, ⁴⁰ შესიტყვებაში „კუდიანთ წუხრა“, რომელიც ტექნიკური ტერმინის ნიშანს ატარებს, ⁴¹ არ უნდა მოწმობდეს, რომ იგი მაინცდამაინც ადგილობრივ ნიადაგზე, კერძოდ, „ფხოურ“ დიალექტზეა შექმნილი. მისი შესატყვისი ან ამოსავალი ფორმა, თუკი იარსებებდა, სავარაუდოდ, საერთო ქართულში „კუდიანთა მწუხრი“ უნდა ყოფილიყო, რომელიც ტიპოლოგიურ ანალოგს დასავლეთევროპულ სახელწოდებებში პოულობს, მაგ., ფრანგულში: *Nuit des sorcières* („ჯადოქართა ღამე“). თუმცა ძველ ქართულ წერილობით წყაროებში არც ეს ტერმინი და არც ამ მითონარატივის შესახებ ცნობები არ იპოვება, განსხვავებით დასავლეთისა, სადაც ინკვიზიციის წყალობით მისი არქეტიპული სახე წერილობით არის შემონახული. გამოკვლევათა მიხედვით „კუდიანთ წუხრას“ სიუჟეტი გვიან შუა საუკუნეებში უნდა ჩამოყალიბებულიყო ინკვიზიტორებისა და საერო და საეკლესიო დემონოლოგიების მიერ [გინძბურგი 1990].⁴² თუ დასავლეთში მას ინკვიზიციასთან აკავშირებენ, საქართველოზე ეს ვერ ითქმის, მაგრამ კუდიანების დევნას ეკლესიის მხრიდან ჩვენში, რასაკვირველია, ვერ გამოვრიცხავთ, თუმცა ინსტიტუციური სისტემატური სახე ამ დევნას არ მიუღია, რომ საეკლესიო და სასამართლო დოკუმენტებში მათი წერილობით ფიქსირება საჭირო გამხდარიყო. ეს ფანტასტიკური ნარატივები შერჩა ხალხურ ყოფასა და ზეპირ გადმოცემებს ეთნოგრაფიისა და ფოლკლორის ინტერესის საგნად.

40 ხევსურულ ტექსტებში და, შესაბამისად, ლექსიკონში ეს სიტყვა „საღამოს“ ნიშნავს, შესაძლოა, „ღამესაც“, მაგ., ფრაზაში: „მასპინძლის კარზე რო მივას ღამით, წუხრა“ [ჭინჭარაული 3005:1092].

41 ტერმინთან დაკავშირებით: „კუდიანთა წუხრა“ უნდა იყოს ქრისტიანული ლიტურგიული ღამისთევის (Всеобщие дни, ლათინურ ტიპიკონის *vigilia*) წაბაძვა. კუდიანთა ღამეული შეკრების ჟამს ხალხიც ღამეს ათევს და ფხიზლობს, ანუ „კუდიანთ წუხრას“ სოფელში ზიანის არიდების მიზნით ღამისთევა და ფხიზლობა უპირისპირდება, თუმცა ეს რიტუალი შორს არის ეკლესიურისგან (ამაზე იხ. ქვემოთ).

42 კარლო გინძბურგი იმოწმებს Cohn N. *Europe's Inner Demons*. L., 1975.

რა ხდებოდა კუდიანთა შეკრებებზე? არსებობდა რწმენა, რომ კუდიანები ცხოველებზე (მგელი, კატა) ან რაიმე საყოფაცხოვრებო საგანზე (ცოცხი, ტაფა, ჩვენში: საწნახელი) ამხედრებულნი ღამით მიფრინავდნენ საიდუმლო შეკრებებზე ერთ გარკვეულ დროსა და ერთ გარკვეულ ადგილას, სადაც ისინი მართავდნენ ღრეობასა და სექსუალურ ორგიებს, სატანასაც კი თანაეყოფოდნენ; სწამდათ, რომ იცვლიდნენ სახეს (ადამიანიდან ცხოველად, უფრო ხშირად კატად); იტაცებდნენ ბავშვებს და ხოცავდნენ მათ საჭმელად ან მოკლულის ნაწილების მაგიური მიზნით გამოსაყენებლად. სწამდათ, რომ ზოგნი ჯადოქრობდნენ ადამიანებისთვის ზიანის მისაყენებლად, თითქოსდა სრულიად „უანგაროდ“, ზოგნი კი, ეშმაკის თაყვანისმცემლები, მსხვერპლად სწირავდნენ არსებათა სიცოცხლეს, ან მისი დავალებით ჩადიოდნენ ბოროტებას და ამ შეკრებებზე აბარებდნენ ანგარიშს და ახალ დავალებებს იღებდნენ.

ღვენის მიზეზი ხშირად ჯადოქრობაში ეჭვიმტანილი მეზობლებისგან დაზარალებულთა ბრალდებები იყო. დადგენილია, რომ ბევრ შემთხვევაში სასამართლო ღვენა კუდიანებისა მოსახლეობის ზეწოლით ხდებოდა – ხალხი დაჟინებით მოითხოვდა, გასწორებოდნენ ჯადოქრობაში ეჭვიმტანილებს. აუხსნელი უკურნებელი სნეულებანი, ჟამიანობა, სიკვდილიანობა, განსაკუთრებით ბავშვებისა ჩვილ ასაკში, მუცლის მოშლა, უნაყოფობა ადამიანთა, ცხოველთა და მიწისა, საქონლისა და მიწის ნაყოფთა ტოტალური გაწყვეტა... ეს მოვლენები ჯადოქრობის რწმენასთან ერთად ნოყიერ ნიადაგს ქმნიდა კუდიანთა გამოსავლენად. თუმცა ინკვიზიტორებს არა იმდენად მათგან ადამიანებისთვის ზიანის მიყენების ფაქტები აინტერესებდათ, რამდენადაც მათი კავშირი დემონურ სამყაროსთან, „ამა სოფლის თავადთან“ – ეშმაკთან, რაც საბოლოო ჯამში მწვალებლობასთან იყო გათანაბრებული. აღიარების მისაღებად უსასტიკეს წამებებს მიმართავდნენ. ეჭვიმტანილი ბრალდებული წამების პროცესში გამოტყდებოდა ეშმაკთან ურთიერთობასა და კუდიანთა შეკრებაში მონაწილეობაში და კოცონზე დასაწვავად გადაეცემოდა. დაბა-სოფლებში გამოჩნდნენ თვითმარქვია „ექსპერტები“, რომლებიც ამტკიცებდნენ, თითქოს შეეძლოთ კუდიანთა გამოცნობა მათ სხეულზე ეშმაკთან ხელშეკრულების შედეგად დატოვებული ნიშნების მიხედვით... ერთ-ერთი განთქმული ინკვიზიტორი პიერ დე ლანკრი (1553-1631), წარმოშობით ბასკი, თავის წიგნში ახსენებს თხუთმეტი წლის ყმაწვილქალს, რომელიც შეიწყალეს მას შემდეგ, რაც აღიარა კუდიანობა და განაცხადა, რომ შეუძლია კუდიანების გამოცნობა ეშმაკის ხელით დაღებულ ნიშნის მიხედვით. მოჰყავდათ მასთან ეჭვიმტანილები და ისიც მათ შორის „ამოცნობილთ“ კოცონზე გზავნიდა... და ინკვიზიტორები ამის შემდეგ ამ ნიშნებით ეძებდნენ კუდიანებს. ბრალდებულთაგან მოითხოვდნენ არა მხოლოდ მისი კუდიანობის აღიარებას, არამედ იმ პირთა დასახელებასაც, რომლებიც მათთან ერთად მონაწილეობდნენ შაბაშში. და დასახელებულნიც წამების ქვეშ გამოტყდებოდნენ და თავის კუდიანობასთან ერთად სხვებსაც ასახელებდნენ და ასე ფართოვდებოდა კუდიანთა ვირტუალური წრე და, იმავდროულად, მენტალობაში მკვიდრდებოდა წარმოდგენები ღამეულ შაბაშებზე. სიმპტომატუ-

რია ინკვიზიციის მკვლევარის ლიორენტეს მოწმობა, რომელიც ბასკეთში კუდიანობის გამოცდილებას ეყრდნობა:

დომ პრუდენტე დე სანდოვალი, ბენედიქტელი ბერი და შემდგომ პამპლონის ეპისკოპოსი, თავის წიგნში „კარლოს V-ის ისტორია“ მოგვითხრობს, რომ ორმა თერთმეტი წლის და ერთმა ათი წლის გოგონამ ნავარის სამეფო საბჭოს წევრების წინაშე კუდიანობაში დაიდანაშაულებს თავი, აღიარეს, რომ შევიდნენ კუდიანთა სექტაში და პირობა დადეს, რომ დაასახელებდნენ სექტაში გაერთიანებულ ყველა ქალს, თუკი შეწყალებული იქნებოდნენ. როცა მოსამართლეებმა აღუთქვეს შეწყალება, გოგონებმა განაცხადეს, რომ საკმარისი იყო ვინმესთვის მარცხენა თვალში ჩახეხდათ, შეეძლოთ გამოეცნოთ, არის თუ არა ეს ქალი კუდიანი. მათ მიუთითეს ადგილი, სადაც მრავლად იყვნენ ეს ქალები და სადაც ხდებოდა მათი თავყრილობები. საბჭომ ამ გოგონებს კომისარი და ორმოცდაათი მხედარი გააყოლა. ყოველ სოფელში მისვლისას გოგონებს ცალკე ოთახებში ჩაკეტავდნენ, სოფლის ხელისუფლებას მოაყვანიდნენ კუდიანობაში ეჭვმიტანილებს და გოგონებთან შეპყავდათ გამოსაცდელად. გამოცდის შედეგად ყველა ეჭვმიტანილი ქალი კუდიანი გამოდგა. მათ აღიარეს, რომ დემონებმა აიძულეს განდგომოდნენ ქრისტეს და რწმენას. ამ ცერემონიის დღეს მათ წარმოუდგათ მთლიანად შავი თხა, რომელმაც წრებზე ჩამოუარა მათ. გაისმა თუ არა ხრინწიანი ხმა, ყველა კუდიანი მოჰყვა როკვას ამ თხის გარშემო. ყველანი სათითაოდ კოცნიდნენ თხას უკანაღზე, რის შემდეგაც გამართეს ღრეობა. ღრეობას მოჰყვა ქალების ხორციელი კავშირი თხის სახემილებულ მეზობელთან. მერე ტანი დაიზილეს გომბეშოს, ყორნისა და სხვა უწმიდურ არსებათა ეკსკრემენტებით და გაფრინდნენ იმ ადგილებისკენ, სადაც დავალებისამებრ ხალხისთვის ზიანი უნდა მიეყენებინათ. მათივე აღიარებით, აღდგომის წინა ღამით და დიდ დღესასწაულებზე თავყრილობა აქვთ, რომლის დროსაც ჩადიან სინდისისა და რელიგიის მგომბელ ქმედებებს. მესის დროს წმიდა ნაწილს შავად ხედავენ, მაგრამ, თუკი მოისურვებენ კუდიანობისგან განდგომას, წმიდა ნაწილი თავისი ბუნებრივი სახით ეცხადებათ“ [ლიორენტე 1999:398-9].

კუდიანთა მითოსის დამუშავებაში ჩართული იყვნენ კუდიანთა გამოვლენაში დაოსტატებული ინკვიზიტორები და ამ მოვლენის თეორეტიკოსი ღვთისმეტყველნი, რომლებიც რაციონალურ ფორმას აძლევდნენ გამოტეხილ კუდიანთა ქოტურ ჩვენებებს, რომლებიც ნაბოდვარისგან არაფრით განსხვავდებოდა. ცნობილია XV ს-ის ღვთისმეტყველთა ტრაქტატები, მათ შორის დომინიკანელ ბერთა, ჰაინრიხ ინსტიტორისა (იგივე ჰაინრიხ კრამერის) და შპრენგერის „კუდიანთა ურო“ – დემონოლოგიის ერთგვარი კომპედიუმი, რომლითაც ხელმძღვანელობდნენ ინკვიზიტორები და მოსამართლეები.⁴³ აქ აღწერილია, თუ როგორ აცდუნებენ კუდიანებს ადამიანებს ეშმაკთან ხელშეკრულების დასადებად, როგორც აზიანებენ ადამიანებს, შინაურ პირუტყვსა და სარჩო-საბადებელს, როგორ აწყობენ

43 ეს არის „ცრუმორწმუნოების ყველაზე საკვირველი ძეგლი, როგორც კი ოდესმე დაწერილა. ავტორებმა გამოიყენეს მთელი თავიანთი გამოცდილება და განსწავლულობა კუდიანობის რეალური არსებობისა და კუდიანთა მიერ მოტანილი უზედურობების დასამტკიცებლად“ [ლი 2001:589].

პერიოდულად შაბაშებს ეშმაკის თაყვანსაცემად, მისთვის ანგარიშის ჩასაბარებლად და ახალი დავალებების მისაღებად.

წიაღსვლა. თითქოსდა ფიქრობენ რომ, კუდიანთა ამბებს, მათ ღამეულ ფრენებსა და შეკრებებს საფუძვლად უდევს გადმონაშთურად შემორჩენილი ძველი მითოლოგიური წარმოდგენები. ასეთი თვალსაზრისი, ე. წ. „რელიქტური“ კონცეფცია, სხვანაირად, გადმონაშთების თეორია, რომელიც ჩვენში დღემდე ფესვგადგმულია, ჯერ კიდევ ალექსანდრ ვესელოვსკის მიერ საკმაოდ დამაჯერებლად იქნა უარყოფილი, მართალია, შელოცვების მაგალითზე, მაგრამ მისი არგუმენტები შუა საუკუნეების მითოლოგიაზე, ზოგადად, მითოლოგიურ პროცესზეც ვრცელდება. რუსი მკვლევარი შუა საუკუნეებს განსაზღვრავს როგორც „დიდი მითოლოგიური შემოქმედების მეორე ხანას“ მისი აზრით, ყველაფერი, რაც ვერ თავსდება ქრისტიანულ ჩარჩოში და უცნაურად და გაუგებრად ჩანს ქრისტიანული მოძღვრებისა და რიტუალების ფონზე, არ უნდა იქნას ახსნილი მაინცდამაინც ძველი მითოსის საფუძველზე, თითქოს ყველა ამ გაუგებარი ფორმის ქვეშ ყავლგასული წარმართული მითოლოგიური წარმოდგენები იმალება. თვალსაზრისს, რომ თითქოს შელოცვები უშუალოდ წარმართული ხანიდან მომდინარეობს, მან დაუპირისპირა თვზისი, რომ ისინი უშუალოდ ქრისტიანული ცრუმორწმუნოების ნიადაგზე წარმოიქმნა. ჯერ კიდევ როდის ა. ვესელოვსკი ფიქრობდა, რომ ძველი მითოსური ელემენტები მხოლოდ გამონაკლისის სახით შეიძლება მოხვედრილიყო ქრისტიანული ხანის ქმნილებებში. დიდი მითოსური შემოქმედების მეორე პერიოდში ხელახლა აღორძინებულმა მითოლოგიურმა პროცესმა ქრისტიანული მითები წარმართობისგან დამოუკიდებლად შექმნა [ვესელოვსკი 1866:290⁴⁴].

სარწმუნოდ კუდიანთა შაბაშების წარმოშობის ამგვარი სქემა მიმარჩნია: ერთი მხრივ არის ხალხის მასების განწყობილება, მენტალური ატმოსფერო (ნოოსფერო), რომელიც სავსეა „შეთქმულების თეორიით“ გამოწვეული ირაციონალური შიშებით, რეალობისადმი უნდობლობითა და ეჭვებით, ავის მოლოდინით, ანუ არის, ერთი მხრივ, ცნობიერების ნედლი მასალა, მეორე მხრივ, არის ბრალდებულთა და ეჭვმიტანილთა ჩვენებები, ინტელექტუალთა (ინკვიზიტორთა და ღვთისმეტყველთა) გამოძიებანი და „კვლევები“; განზოგადებანი, რომლებიც ახდენენ ამ განწყობილებათა კრისტალიზაციას და მწყობრ იდეოლოგიად გარდაქმნიან მათ, და ამგვარად გარდაქმნილი სიუჟეტები მოქადაგეთა მეშვეობით, ამ შუა საუკუნეების მედიასაშუალების გზით, როგორც საყვირით, ისედაც აჟიტირებელი ხალხის მენტალიტეტს უბრუნდება და კვებავს მას, რათა კვლავ ახალ ფანტაზმებად იშვას ... [გურევიჩი 1990:311].

ინკვიზიციისთვის კუდიანისგან მიღებული „აბდაუბდური“ აღიარებანი სტილისტურად და სტრუქტურულად იხვეწებოდა და ლოგიკურად გამართული ნარატივის სახეს იღებდა. ასე ჩამოყალიბდა კუდიანთა მწყობრი იდეოლოგია, როგორც ქრისტიანული მოძღვრების პაროდიული სახე, ერთგვარი ანტიეკლესიური რიტუალი. კარლო გინძბურგს, რომელიც არქივებში არის გაცნობილი კუდიანთა

44 ვუთითებ ვ. პ. პეტროვ-ის მეშვეობით: Заговory, წიგნიდან Из истории русской советской фольклористики, Л., «Наука», 1981, გვ. 89.

საპროცესო აქტებს, ისინი ანთროპოლოგის საველე ჩანაწერებს აგონებს. როგორც ეთნოგრაფი იპოვებს ველზე მასალას ინფორმატორებისგან, რომლებიც ტრადიციულ ცოდნას ინახავენ და ცოცხლად ატარებენ, ასევე იპოვებს კუდიანობის სამხილს ინკვიზიტორი კუდიანობაში ეჭვმიტანილთაგან და კუდიანობის „ცოდნის“ მატარებელთაგან. იტალიელი მკვლევარი, რომელმაც თითქმის პირველმა გახადა ეს მასალა ანთროპოლოგიური შესწავლის ობიექტად, იგონებს: „როდესაც პირველად შევედი კარადებით გაწყობილ დიდ ოთახში, სადაც სრულყოფილ წესრიგში ინახებოდა თითქმის ორი ათასამდე საინკვიზიციო მასალა, თავი ოქროს მაძიებლად ვიგრძენი, რომელმაც ახალი საბადო აღმოაჩინა“ [გინძურგი 2011:94]. მასალა მართლაც დაუფასებელია, მაგრამ ავტორი იმასაც შენიშნავს, რომ „ბრალდებულთა პასუხები ზოგადად სხვა არაფერია, თუ არა ინკვიზიტორთა შეკითხვების უბრალო ექო“ [გინძურგი 2011:99]. რა პასუხი უნდა გასცეს ინკვიზიტორის კითხვებზე, რომლებიც რიტორიკულ ხასიათს ატარებენ, ეჭვმიტანილმა იცის, გრძნობს, იგი მზად არის ისეთი პასუხის გასაცემად, რომელსაც თავად კითხვა შეიცავს და რომელსაც ელის ინკვიზიტორი. ეს გარემოება, ცხადია, ფასს არ უკარგავს ამ დოკუმენტებს, სადაც მწყობრად და რაციონალურად არის აღწერილი კუდიანთა შაბაშები, რომლებიც ჯადოქრობის (კუდიანობის) არსს წარმოადგენს. ჩვენი მხრივ გადაჭარბება არ იქნება იმის თქმა, რომ ამ პროცესებში ინკვიზიტორები მითოსშემოქმედებდნენ, ხოლო თეოლოგები მითოსური ფაქტების ჰერმენევტიკოსებად გვევლინებიან.⁴⁵ სწორედ მათი დამსახურებაა, რომ ცალკეულ ფრაგმენტებს მოუყარეს თავი, მისცეს სისტემური, მწყობრი ფორმა, დაადგინეს ტიპოლოგია. „კუდიანების შაბაში უპირველესად არის ნარატიული კონსტრუქცია, რომელიც სასამართლოში წარმოიშვა“ [ევა პოჩი... 2008:41]. იქნება შთაბეჭდილება, რაც შორს არ არის რეალობისგან, რომ წამების ქვეშ მყოფი კუდიანობაში ეჭვმიტანილი ინკვიზიტორთათვის საჭირო და სასურველ ჩვენებებს, შესაძლოა, გარკვეულწილად, მათი კარნახით იძლეოდა. ეს იყო სწორედ ინკვიზიტორთა შეკითხვების ექო. წამება გრძელდებოდა მანამდე, სანამ დაკითხული შაბაშში (წუხრაში) მონაწილეობას არ აღიარებდა, ოღონდ შეწყვეტილიყო წამება და მზად იყო მის მიერ ჩაუდენელ ნებისმიერ, თუნდაც ფანტასტიკურ ქმედებაში გამოტყუილიყო. ზოგნი დაუსრულებელი ღამეულ-კოშმარული დაკითხვებისგან არაქათგამოცლილნი ყველა კითხვაზე, ესმოდათ თუ არ ესმოდათ, ინკვიზიტორთა მოლოდინისამებრ პასუხობდნენ. ისეც ხდებოდა, რომ ზოგნი თავად გამოცხადდებოდნენ ხოლმე სასამართლოში და აღიარებდნენ თავს კუდიანებად. რით იყო ეს გამოწვეული? თავის გამოჩენის სურვილით? შესაძლოა. ზოგი მართლაც ეძებდა რაღაც უპირატესობას იმ საიდუმლოს ფლობაში, კუდიანობასთან რომ იყო დაკავშირებული. ნიშანდობლივია ამ მხრივ ქართული მასალის ჩვენება: „... კუდიანს უნდა, რომ კუდიანი იყოს და იცოდეს ყველაფერი, რაც ხდება ქვეყანაზე“ [ანდრეზები 2009:57]. მაგრამ საქმე ის არის, რომ ინკვიზიციისთვის

45 თვალშისაცემია ანალოგია საბჭოურ სასამართლო პროცესებთან, როცა ბრალმდებელი თავად კარნახობდა ეჭვმიტანილ პირს ბრალდების შინაარსს.

ყოველგვარი აღიარება არ იყო მისაღები. აღიარებას მისთვის მხოლოდ მაშინ ჰქონდა ფასი, როცა ის ინკვიზიტორთა მიერ დადგენილი ფორმის თანახმად იყო დაფიქსირებული და შეესაბამებოდა სასურველ იდეოლოგიას, კერძოდ, დემონოლოგიას, რომლითაც ყოველდღიურად კვებავდნენ მოქადაგები საზოგადოების ცნობიერებას [დელამიუ 1994: 21].

აი, რა იყო ყველაზე საშინელი კუდიანთა პროცესებში: სჯეროდათ მთარული ხმებისა და ყოველგვარი მონაჭორისა, რომლებიც კვებავდა მოსახლეობის ცნობიერებას, და არაფერი მოულოდნელი და უჩვეულო არ იყო, თუ კუდიანობაში ეჭვმიტანილი რომელიმე უბირი დედაბერი მოყვებოდა ათასგვარი სისუღელის ჩმახვას, რაც კი თავისი ხანგრძლივი ცხოვრების მანძილზე მოუსმენია... [ჰარტი 1996:348].

მაგრამ კუდიანთა მასშტაბური დევნა და ამ ფენომენის იდეოლოგიზება დაიწყო მას შემდეგ, რაც 1484 წელს პაპმა ინოკენტი III-მ გამოსცა ბულა, რომელიც მისი დასაწყისი სიტყვებით იწოდა:

უმაღლესი შურით აღძრულნი (Summis desiderantes affectibus), როგორც ამას მოითხოვს უმაღლესი მწყემსის მოვალეობანი, ვესწრაფით კათოლიკური რწმენის ზრდას, რათა აღმოიფხვრას მწვალებელთა ბოროტმოქმედებანი. ამიტომაც დაუინებით და კვლავ და კვლავ მოვითხოვთ, რომ შესრულდეს ეს ჩვენი მისწრაფებანი... უდიდესი მწუხარებით შევიტყვეთ, რომ გერმანიის ზოგიერთ მხარეში, განსაკუთრებით, მაინცში, კიოლნიში, ტირიში, ზალცბურგში და ბრემენში ბევრმა ქალმა და კაცმა არად ჩააგდო თავიანთი სულების ხსნა, ზურგი აქცია კათოლიკურ რწმენას, და მიეცა ცოდვიან სქესობრივ კავშირს დემონებთან – ინკუბუსებთან და სუკუბუსებთან (კაცისა და ქალის სახემიღებულ დემონებთან, ზ.კ.), და ჯადოქრობით, შელოცვებითა და სხვა შემზარავი და ამაზრზენი საშუალებებით ზიანს აყენებენ, ხოცავენ ნაყოფებს დედის საშოშივე, გათვალული ჰყავთ ცხოველთა ნაშობები, მიწის ნაყოფები, ვენახები და ხეხილის ბაღები, ასევე მამაკაცები, შინაური პირუტყვი და სხვა ცხოველები, მინდვრები, ნათესები და მოსავალი. აწვალებენ კაცებს და ქალებს აუტანელი ტკივილებით, მამაკაცებს ართმევენ მამრულ ძალას, ქალებს – შობის უნარს... [კუდიანთა ურო 2013:77].

ეს დოკუმენტი იმით იყო მნიშვნელოვანი, რომ იგი კუდიანობას მწვალებლობის რანგში განიხილავდა. სამიოდე წლის შემდეგ (1487) ბულას მოჰყვა ინკვიზიტორისა და თეოლოგის ერთობლივი თხზულება „კუდიანთა ურო“ (Malleus maleficarum), რომელიც ინკვიზიციის დაკანონებული სახელმძღვანელო გახდა... მას უზარმაზარი წარმატება ჰქონდა: პირველი გამოცემიდან ცხრა წლის განმავლობაში ყოველ წელს იბეჭდებოდა; გასცდა გერმანიის საზღვრებს და გავრცელდა საფრანგეთში, იტალიაში... კათოლიკეთა მოძულე პროტესტანტებმაც აიტაცეს იგი და სამაგიდო წიგნად აქციეს. ინკვიზიტორებს ხომ განუმორებლად თვალწინ ედოთ, ხოლო მღვდლები და მოქადაგენი გადასცემდნენ მის შინაარსს... ბულამ და ამ წიგნმა ვიზა მისცა ხალხში კუდიანთა სამყაროს არსებობის რწმენას, უფრო სწორად, დარწმუნებულობას მის რეალობაში. და რას გამოიწვევდა ეს ძნელი წარმოსადგენი არ არის. მან ხელი გაუხსნა არა მხოლოდ ინკვიზიციას, არამედ

მოსახლეობის დაბალ ფენებში გააძლიერა ეჭვები, რომ ყველა უბედურება, რაც თავზე ატყდებოდათ, მათივე მეზობელი ან ნათესავი კუდიანების ბრალი იყო. ინკვიზიციის არნახულ გამძაფრებასთან ერთად იზრდებოდა კუდიანთა რიცხვიც, ისინი ხილულად თუ უხილავად ეპიდემიასავით მოედევნენ მოსახლეობას... სიმპტომატურია ამ მხრივ, რომ 1609 წელს მეფე ანრი IV, რომელმაც ბორდოს პარლამენტის პრეზიდენტსა და მრჩეველს დე ლანკრს ბასკეთში ლაბურელ კუდიანთა პროცესის ხელმძღვანელობა დაავალა, წერს:

ჩვენი მამულის, ლაბურის გლახეები, აგერ უკვე ოთხი წელია, გვატყობინებენ, რომ მათ სოფლებში ისე გაიზარდა კუდიანების რიცხვი, ისეა მთელი მხარე მოწამლული, რომ თუ დროზე არ აღმოუჩინეს დახმარება კუდიანთა წინააღმდეგ, მალე იძულებული გახდებიან, მიატოვონ თავიანთი საცხოვრებლები [დელამიუ 1994: 384].

მეორე მხრივ, ამ ეპიდემიის მწვერვალზე ადამიანებს სრული გულწრფელობით უჩნდებოდათ იდუმალი სურვილი, დასწრებოდნენ კუდიანთა შაბაშებს, მოუხმობდნენ ეშმაკს და იგონებდნენ მაგიურ ხერხებს, რომელთა საშუალებით შეეძლებოდათ დაუსწრებლადაც ეხილათ და მოესმინათ ყველაფერი, რასაც ამ შაბაშების შესახებ ყვებოდნენ (იხ. ქვემოთ: ხევსურული ტრადიციის მესმინაობა). ინკვიზიტორებიც კი, შესაძლოა, უფრო მეტად სწორედ ისინი, ნივთმტკიცებულებათა მოსაპოვებლად დაგვიშლინ, იყვნენ მოწადინებული, საკუთარი თვალით ეხილათ ცოცხებზე ამხედრებული კუდიანები. უბრალო ხალხზე რაღა ითქმის? ინკვიზიციასთან სწორედ მათი თანამშრომლობით დამკვიდრდა ახალი ნარატიული მოდელები, რომელთაც საუკუნეები გასტანეს... ნიშანდობლივია, რომ ინკვიზიცია კმაყოფილებით იყენებდა 8-12 წლის ბავშვების მიერ შაბაშების დაწვრილებით აღწერილობებს, რაც მის თვალში უეჭველს ხდიდა შაბაშებში მათ მონაწილეობას [ლი 2001:581].

ხსენებულ ბულაში ჩამოთვლილი ქმედებანი, კუდიანებს რომ მიეწერებათ, ის ელემენტებია, რომლებიც, როგორც მითოლოგიები, დაედო საფუძვლად ამ მითოსს, მისი მთავარი პერსონაჟი კი მრავალი სახელით („ლეგეონ არს სახელი ჩემი“, მრ. 5:9) ცნობილი ეშმაკია, „თავადი ამა ქვეყნისა“ მაგრამ ის თავად თითქოს არ არის უშუალო შეხებაში ადამიანებთან, ვისთვისაც ზიანი მოაქვთ. მათი მოქმედება მათი რჩეული პირების – კუდიანების, გრძნეულების, ჯადოქრების, მისგან განსაკურებული უნარით „მომადლებულთა“ საშუალებით ხორციელდება. ზიანი მრავალგვარია: ის მოიცავს ადამიანის არსებობის ყველა სფეროს, დაწყებული ბუნებრივი საარსებო პირობებით, დამთავრებული მისი შინაგანი ბუნებით, ფსიქიკით, მენტალობით. კუდიანთა მეშვეობით ეშმაკი მოაგვლენს ალაგ-ალაგ, სადაც კი მოენებება, გვალვას, მის შედეგად მოუსავლიანობას და შიმშილს, შავი ჭირის, მალარიის, ქლექის, კეთრისა და სხვა გამოუცნობ სენთა ეპიდემიებს. ეშმაკი ფიზიკურ სფეროში ბოროტი შეჭრით არ კმაყოფილდება: მას შეაქვს ადამიანთა

ცხოვრებაში ზნეობრივი გახრწნილება (ჩვეულებრივ, სექსობრივი გზით,⁴⁶ წარმოსახვითი ინკუბუს-სუკუბუსების მეშვეობით, ფსიქიური შეშლილობა, სულიერი გადაგვარება, რომლის ერთ-ერთი მკაფიო გამოხატულება თუ ნიშანი მაქციობაა. ნიშანდობლივია, რომ, რა ბოროტებასაც ადამიანი ჩადის, მხეცის სახით ჩადის. ადამიანი კარგავს ადამიანის სახეს, ღვთის ხატს და სწორედ ეს არის ეშმაკის მიზანი. მან შექმნა, – ასე დაასკვნა ეკლესიამ, – ლამეული „ანტიეკლესია“ თავისი მრევლით და თავისი მხედრობით, თავისი ანტინათლობით, ანტილიტურგიით („შავი მესით“), ანტიდღესასწაულებით... ინკვიზიციის ინფორმატორები, როგორც წესი, უბირი, დათრგუნული, გაუბედურებული ადამიანები, დაწვრილებით გადმოსცემენ, თუ როგორ გადაიბირა ისინი ეშმაკმა, როგორ შედგა ხელშეკრულების აქტი, რომელიც ქრისტიანული ნათლობის პაროდულ და გაუკუღმართებულ სახეს წარმოადგენს,⁴⁷ რა დავალებები მიიღეს და როგორ შეასრულეს ისინი, როგორ ჩააბარეს ანგარიში...

მთელი ეს სტრუქტურა მხოლოდ ქრისტიანულ სამყაროში უნდა გაჩენილიყო, რადგან ის ქრისტიანობას უპირისპირდება და მის გაუკუღმართებულ, გადმოყირავებულ სახეს წარმოადგენს. მნიშვნელობა არა აქვს იმას, რომ ეს სამყარო არა რეალურად, არამედ მხოლოდ წარმოსახვაში არსებობს. წარმოსახვა ძლიერი ქმედითი ფაქტორია, შესაძლოა, ისტორიის მამოძრავებელიც იყოს. აქ, ვფიქრობ, მტრის ხატის ძლიერი წარმოსახვა მოქმედებს. თუ ადრე ეკლესია კუდიანების არსებობის რწმენას ცრურწმენად მიიჩნევდა და დევნიდა მის „მორწმუნეებს“, შემდგომ ას ოთხმოცი გრადუსით შეაბრუნა პოლიტიკა და ახლა მათი მწვალებლად გამოცხადება და დევნა დაიწყო, ვისაც ეჭვი ეპარებოდა მის არსებობაში ან წარმოსახვის ნაყოფად მიიჩნევდა მას. კუდიანთა შაბათი აღიარებული იქნა ეჭვიმუტანელი ფაქტად, მისი უარყოფელი კი – ერეტიკოსად [კუდიანთა ურო 2013:99]. „კუდიანთა უროს“ პათოსი სხვა არაფერია, თუ არა დემონური სამყაროს რეალური, ობიექტური არსებობის გამართლება. როგორც არსებობენ ერესიარქები და მათი ადეპტები, ასევე არსებობს დემონები და მათ ადეპტები – კუდიანები. ეშმაკის მეთაურობით კუდიანები ეკლესიის თვალში ახლა უკვე, როგორც ითქვა, „ანტიეკლესიას“ წარმოადგენენ, სადაც კუდიანები, როგორც „ანტიეკლესიის“ მსახურნი და მრევლი, აღიდეგენ ტახტზე დაბრძანებულ სატანას, მიაქვთ ძღვენის სახით მსხვერპლად ადამიანები, ბავშვები, რომელთა ხორცსა და სისხლს ეზიარებიან, ან შეწირულთა სხეულის ნაწილებისგან, წმინდა ნაწილის ანალოგიურად, ჯადოსნობაში გამოსაყენებელ სხვადასხვა მაგიურ საშუალებებს ამზადებენ. გერმანელი თეოლოგი იმ ხანებისა იოჰანეს ტრიტჰაიმელი (ტრიტიემიუსი 1462-1516)

46 სტანისლავ პშიბიშევსკის ტრაქტატი „სატანის სინაგოგა“ (1897), რომელიც კუდიანთა შაბათებს, როგორც დეკადენტობის ნოყიერ მასალას, ეძღვნება, სწორედ ამ ასპექტით განიხილავს მათ.

47 ხელშეკრულების პირველი დაწვრილებითი აღწერა 1435 წლით დათარიღებულ ნაბეჭდ წიგნში იპოვება [ჰარტი 1996:336].

უკიდურესი ლაკონიზმით და არსებითად გამოხატავს ეკლესიის აზრს: „უჩვეულოდ გაამპარტავებული ეშმაკი ცდილობს გაუთანაბრდეს ეკლესიას, მაგრამ ამოდ წრიალებს, რაც უნდა მაგიურ შელოცვებს მიმართოს, ქრისტეს სხეულს ვერ ძღვეს“ [ტრიტიემიუსი 1995:24]. მისივე თქმით, თავად კუდიანები აღიარებენ, რომ მესის მოსმენა და ეკლესიისგან ნაკურთხი ნივთები ასუსტებს დემონურ ძალას და მათზე ზემოქმედებას ვერ ახდენს [ტრიტიემიუსი 1995:38]. ის მარცხისთვის არის განწირული, როგორც ყოველი მწვალებლობა, რაც კი არსებულა. მაგრამ კუდიანობა და „შაბათის ეკლესია“ არსებობს და გრძელდება უზირი ადამიანების და ეკლესიისგან განდგომილთა გადაბირება...

როგორც ადრე, მსოფლიო საეკლესიო კრებების ეპოქაში, ეკლესია მწვალებლობას იკვლევდა, ებრძოდა და სჯიდა, ახლა ახალი ძალით, დემონოლოგიური ნიშნით აღორძინებულ მწვალებლობას ინკვიზიცია იკვლევს და სჯის... და ისევე, როგორც მაშინ ეკლესიის მიზანი არა იმდენად ცალკეულ მწვალებელთა დევნა იყო, რამდენადაც მწვალებლობის, როგორც ასეთის, როგორც ეშმაკის დათესილი თესლის, აღმოფხვრა, ინკვიზიცია არ დაკმაყოფილდა ცალკეული კუდიანების საქმიანობით და მთელი გულისყური ჯგუფური დანაშაულის გახსნას მიაპყრო – ეს ჯგუფურია სწორედ კუდიანთა შაბათები, რომლებიც მისი (ინკვიზიციის) რწმენით რეალურად არსებობს. ინკვიზიციისთვის ღირებულება არა იმდენად კუდიანთა მიერ ჩადენილი ბოროტებანი და ადამიანებისთვის მიყენებული ზიანი, არამედ ის წყარო, საიდანაც დასაბამს იღებს მათი გაუკუღმართებული ნება... ინკვიზიტორმა უნდა გამოსძალოს კუდიანობაში ეჭვიმიტანილს, თუ რა ხდება შაბათებზე, ვის ეთაყვანება იგი, ვის აბარებს ანგარიშს და ვისგან იღებს მორიგ დავალებას შემდგომი წლისთვის... ეს იმას ნიშნავს, რომ კუდიანმა გაუმხილოს ინკვიზიტორს შაბათების საიდუმლო, გამოტყდეს თავის მონაწილეობაში, ამით გაამხილოს და, იმავდროულად, ამხილოს მწვალებლობის არსებობა და მისი პირველადი წყარო. ამრიგად, კუდიანი მხოლოდ მსხვერპლია სატანური ძალისა და ეკლესიას ისლა დარჩენია, რომ იზრუნოს მისი სხეულის დაწვით მისი სულის გადასარჩენად... ამრიგად, ორი სახის ბრალდებებს ადასტურებენ ინკვიზიციის დოკუმენტებში: მოსახლეობისგან მომდინარე ბრალდებები უფრო კუდიანთა მიერ მატერიალური ზარალის გამომწვევ ბოროტმოქმედებებს შეიცავს, მოსამართლეები კი უფრო ეშმაკთან დადებულ ხელშეკრულებაზე, შაბათებზე, „შავ მესაზე“ ქრისტეს ეკლესიის წინააღმდეგ შეთქმულებაზე ამახვილებენ ყურადღებას... [დელამიუ 1994: 377]. უბრალო ხალხი იცავს თავის ცხოვრებას, კეთილდღეობას, ჯანმრთელობას, თავის ყანების ნაყოფიერებას – უმნიშვნელო ზარალიც კი, უბრალო წამოტკივება, ფიზიკური სისუსტე მის თვალში მისი კუდიანი მეზობლის დამსახურებაა, ინკვიზიციას კი გლობალური პრობლემა აწუხებს, კუდიანების სახით ის არა იმდენად მწვალებელს, რამდენადაც ეკლესიისა და ქრისტიანული რელიგიის მტერს, სატანს ებრძვის.

წილსვლა (იობის პრობლემა). რა უნდა ეფიქრათ იობის მეგობრებს, როცა ასე გაპარტახებული იხილეს ღვთისმოსავი და პატიოსნებით აღსავსე იობი? ღმერთმა დასაჯა მართალი კაცი? თუ ასეა, ღმერთი სიმართლიანი არ ყოფილა, ეს კი არა მხოლოდ ღვთისმოსავობის, არამედ ღვთისმეტყველების აბსურდია. ამიტომაც ამბობს ერთი მისი მეგობარი (ელიფაზ თემანელი): „გაიხსენე, თუ ვინმე დაღუპულა უდანაშაულო, მართალნი თუ ამომწყდარან?... ღმერთზე მართალია ადამიანი? თავის შემქმნელზე წმინდაა კაცი? აჰა, თავის ყმებში შეაქვს ეჭვი და თავის ანგელოზებშიც კი პოულობს ნაკლს! რაღა ითქმის თიხის სახლებში მცხოვრებლებზე, მტვერში რომ უდგათ საფუძველი?“ (4:7). მაგრამ იობს არ შეუძლია თავის ცილი დასწამოს. 31-ე თავი მთლიანად მისი მართალი ცხოვრების გულწრფელი აპოლოგიაა, დაწყებული სტრიქონიდან „აღთქმა მივეცი ჩემს თვალებს, რომ ქალწულისთვის არ შემეხედა“ (31:1) დამთავრებული სტრიქონით „თუკი ოდესმე მიწას დაეჩვივლოს ჩემზე და თუნდაც მისი ერთი ხნული ატირებულყოფს“ (31:38), ხოლო მათ შორის ბრწყინავს ყველა დროისა და ყველა ხალხის მორალური მაქსიმა: „ანთუ მარტოს გამეტეხოს პური და ობოლს არ ეჭამოს ჩემთან ერთად“ (31:17) და „თუ ოდესმე მიმეჩნიოს ოქრო ჩემს სასოდ და ბაჯადლო ჩემს იმედად დამესახოს“ (31:24). მაგრამ კითხვა „რატომ? რატომ დაატყდა თავს ეს უბედურება“ – უპასუხოდ რჩება, ღმერთი მხოლოდ თავისი ყოველშემძლეობის მანიფესტაციას ახდენს იობის წინაშე და მერე, საბოლოოდ, უბრუნებს წართმეულს. თითქოს არც არაფერი მომხდარიყო, თითქოს ყველაფერი ეს ცული სიზმარი იყო.

ერთმა ღმერთმა და იობის წიგნის მკითხველმა უწყის სინამდვილე, რომ აქ სატანია ჩარეული. იობმა, როგორც პერსონაჟმა, თითქოს არ უნდა იცოდეს, მაგრამ მან ნამდვილად იცის, ხვდება ინტუიციით. მისი სიტყვები „ქვეყანა ბოროტის ხელშია; ის ფარავს მის მსაჯულთა სახეს; თუ ის არ არის, მაშ ვინლა არის?“ (9:24) ვის უნდა გულისხმობდეს, თუ არა სატანს, რომელიც ღმერთმა პროვიდენციული მიშვეებით მიუშვა იობზე? რაც იობს დაემართა, თუმცა ყველაფერში სატანის ხელი ერია, ღვთის ნების გარეშე არ მოხდებოდა. ანალოგიურად ეშმაკისა და მის კუდიანთა ბოროტქმედებანი ქრისტიანული დემონოლოგიის თანახმად უფლის ნებით ხდება. ზემოთ ნახსენები იოჰანეს ტრიტიჰაიმელი გამოთქვამს რა თეოლოგიაში ერთხმად მიღებულ შეხედულებას, წერს: „ამგვარად, ყველაფერი, რასაც კუდიანები ჩადიან, ღვთის მიშვეებით ხდება, მისი ნების გარეშე მათ არაფერი შეუძლიათ. რადგან თუ ღმერთი არ იქნება იმის თანახმა, რისი გაკეთებაც მათ სურთ, არც დემონებს და არც კუდიანებს არ მიეცემათ ამის ნება, რადგან ყოველი ძალაუფლება ღვთისგან მოდის, რომლის ქვეშ არსებობს და ცოცხლობს ყოველი არსება, რადგან ის არის ყოველი ქმნილების პირველმიზნი და მათგან ვიღებთ ჩვენ ნების თავისუფლებას...“ [ტრიტიჰაიმელი 1995:22].

მოულოდნელი არ იქნება, თუ ბოლომდე ჩავყვებით ანალოგიას და იობის წიგნის პროლოგში (1:6-12) აღწერილ ღვთისშვილთა და სატანის თავყრილობაში კუდიანთა შაბათის ემბრიონს დავინახავთ. ყველაზე თვალსაჩინო ამ გადმოყირავებულ ანალოგიაში იმდენად თავყრილობა არ არის, რამდენადაც ღმერთისა და სატანის დიალოგი, სადაც სატანი ანგარიშს აბარებს პატრონს და მისგანვე იღებს დავალებას. ჩანს, სატანი იმ მიზნით მიმოდის დედამიწის ზურგზე, რომ „თავისიანები“ მოძებნოს, გადაიბიროს, ღვთის სამართლიანობაში დააეჭვოს და

მის წინააღმდეგ აამხედროს. სიმპტომატურია ღვთის სიტყვები „აჰა, შენს ხელთ იყოს მთელი მისი საბადებელი. ოღონდ თავად მას ნუ შეეხები“ (1:12). და მეორე შეხვედრისას – „აჰა, შენს ხელთ იყოს, ოღონდ მის სიცოცხლეს გაუფრთხილდი“ (2:6). სატანი უფლებამოსილია, ყველა შესაძლებელი უბედურება დაატეხოს თავზე ადამიანს, მაგრამ მისი სიცოცხლის ხელყოფის არც უფლება და, იქნებ, არც ძალა არა აქვს. პარადოქსულად ვიტყვით: შეუძლია, მაგრამ არ შეუძლია. უფლის ნებაც რომ არ იყოს გადამწყვეტი, ავისქმედებისთვის ორივე მხარე – სატანი (ემმაკი) და კუდიანი უნდა იყვნენ მზად. იგივე ტრიტჰაიმელი სრულიად არა-ორაზროვნად წერს: „სამი რამ არის აუცილებელი ჯადოქრობისთვის, რომელთა გარეშე ის ვერ მოხდება: კუდიანის ღვარძლიანი სურვილი, ემმაკთან დადებული ხელშეკრულება თანამშრომლობისა და, უპირველეს ყოვლისა, ღვთიური მიშვება... თუ ღმერთი არ მიუშვებს, არც ემმაკს და არც კუდიანს არავის ვაკეთება არ შეეძლება. თუ ემმაკი გზას არ მისცემს კუდიანს, ეს უკანასკნელი ვერაფერს მოახერხებს. და, პირიქით, თუ კუდიანი არ იქნა, ემმაკი ვერაფერს იქმს. რადგან ემმაკი იყენებს გამძვინვარებულ კუდიანის მიდრეკილებას, როგორც ნაცად ინსტრუმენტს სამოქმედოდ, რომლის გარეშე მას არ შეუძლია ბოროტების ჩადენა“ [ტრიტემიუსი 1995:24]. უფრო მეტსაც ამბობს დემონოლოგიაში განსწავლული სხვა მოგვიანო თეოლოგი და მოქადაგე ჯორჯ გიფორდი (1550-1620): „... გამოცდილება მოწმობს, რომ არსებობენ კუდიანები, რომლებიც ემმაკის დახმარებით მოქმედებენ ან, უფრო სწორი იქნება, თუ ვიტყვით, რომ თავად ემმაკი მოქმედებს მათი დახმარებით“ [გიფორდი 1995:71]. განსხვავება ემმაკსა და ადამიანს შორის ის არის, რომ ადამიანს აქვს ალტერნატივა – მას შეუძლია თავისი ნება სიკეთისკენ ან ბოროტებისკენ გადახაროს, ან – ღვთისკენ ან ემმაკისკენ. ემმაკს კი ერთადერთი გზა აქვს, ბოროტების გზა... ღმერთის ყოვლისშემძლეობა იმაშიც გამოიხატება, რომ მას შეუძლია მართოს სიკეთესთან ერთად ბოროტებაც. მას შეუძლია ბოროტების ჩაყენება სიკეთის სამსახურში, რაც ბიბლიური ნარატივის ერთი მნიშვნელოვანი თავისებურებაა. მაგრამ არ არსებობს ნარატივი, სადაც სიკეთე ბოროტების სამსახურში იქნებოდა ჩაყენებული. რა არის იობის წიგნის საბოლოო საზრისი? ადამიანი, იობის სახით, ბოროტებაში განვლით იმარჯვებს ბოროტებაზე და, საბოლოოდ, სატანის მცდელობა კრახით მთავრდება. იობის ნება ვერ მოტეხა ემმაკმა (სატანმა), ვერ გადაიბირა იგი, ვერ დაადებინა „ხელშეკრულება“; რითაც უფლის წიაღიდან გამოიტაცებდა ადამიანს, „კუდიანად“ შექმნიდა. არადა, ყველა პირობა იყო იმისა, რომ იობი ცოლის რჩევას დაჰყოლოდა. დედაკაცმა უთხრა: „აქამდე ეჭიდები შენს უმწიკვლოებას? ბარემ დაგმე ღმერთი და მოკვდი!“ (1:9). ამის მთქმელი დედაკაცი უკვე კუდიანი თუ არა, კუდიანობის კანდიდატია და ისიც ემმაკის კვალზე ცდილობს იობის გადაბირებას. განა ამისთვის არ დაწანწალებს სატანი, რომელსაც თავისი საკუთარი სუბსტანცია არა აქვს და სხვაში, ადამიანურ არსებაში, ეძებს დასაყრდენს? და ყველაფერი ის, რა მან იობს დამართა, განა საკმარისი არ იყო იმისთვის, რომ მას მართლაც დაეგმო ღმერთი და მომკვდარიყო არა მხოლოდ როგორც ბოლო-თავისი არსება, არამედ, როგორც ღვთის ხატი. სატანმა ბოლომდე გამოავლინა თავისი ძალა ბოროტებაში, რაც კი შეეძლო: მან გაანადგურა იობი, ნულზე დასვა, მაგრამ სწორედ ის ვერ წაართვა მას, რისი მოწადინეც იყო. „ბარემ დაგმე ღმერთი“ – (მისი დედაკაცის ეს სიტყვები ერთგვარი გამოძახილია ევას მიერ ადამისთვის იმ ნაყოფის შეთავაზებისა, რომელიც არა მხოლოდ ცნების დარღ-

ვევის, არამედ, იმავდროულად, ღმერთის სამართლიანობაში ურწმუნოებისა და მისი გამოცდის სიმბოლო გახდა). ეშმაკი სწორედ ასეთ ადამიანებს აგროვებს შაბათისთვის, რათა იქიდან გამოუცხადოს ბრძოლა ღმერთს და მის წმინდანთა ლაშქარს.

მაგრამ იობის წიგნში ღვთის ლაშქრის – „ღვთისშვილთა“ გვერდით არ ჩანს სატანის ლაშქარი, ის მხოლოდ ეძებს თავისიანს, მაგრამ ჯერჯერობით ვერ პოულობს: იობმა იმედები გაუცრუვა.

კუდიანთა შეკრების ადგილი

კუდიანთა შაბათის ნარატივი ჩანაწერთა მიხედვით ორ ვარიანტად გვხვდება ქართულ სინამდვილეში: დასავლურ (იმერულ-მეგრულ-გურულ-აჭარულ) და აღმოსავლურ (ქართლურ-ხევსურულ-თუშურ) ტრადიციაში. ჩანაწერები არცთუ უხვია, მაგრამ მაინც შეგვიძლია ამ მოვლენაზე წარმოდგენის შექმნა.

თედო სახოკიას ინფორმაციით, კუდიანების (მაზაკვალების) უფროსის – როკაპის რეზიდენცია ტაბაკონის მთაზეა... წელიწადში ერთხელ მზაკვრები სამეგრელოს ყველა კუთხიდან ტაბაკონაზე როკაპთან იკრიბებიან და თავიანთი მოქმედების ანგარიშს აბარებენ. ვინც ამ ღამემდე ვერ მოასწრო ადამიანისთვის ეგნო რამე, ყოველი ღონე უნდა იხმარონ, რომ როკაპს ხელცარიელნი არ წარუდგენ, თორემ მის რისხვას დაიმსახურებენ. კუდიანები კატის სახით დაძრწიან მთელ სოფელში და, ვინც არ ფხიზლობს, მას უსათუოდ ააჭრიან თმას ფრჩხილის ოდენად, ან ტანისამოსზე, რომ გაჩხიბონ მისი პატრონი... ტაბაკონისკენ მიმავალნი ცოცხებზე არიან ამხედრებული, ან საწნახელში ჩაწოლილნი, როგორც ტრანსპორტით მიექანებიან როკაპისკენ. ტაბაკონაზე ისევე, როგორც სოფელში, ამ დროს ანთებულია დიდი კოცონი, ზედ დაკიდებულია უზარმაზარი ქვაბი, რაშიც ადამიანებისგან ამოცლილი გული იხარშება. ეს არის კუდიანთაგან როკაპისადმი მირთმეული ძღვენი. „ვინ მოვიდა“, ხრინწიანი ხმით იკითხავს როკაპი და მას მოახსენებენ თითოეული მომსვლელის ვინაობას, მის მიერ მირთმეულ ძღვენს, ყველა მის დამსახურებას, რაც ჩაუდენია როკაპის სადიდებლად... როცა ყველას მოუსმენს როკაპი და ყველასგან მიიღებს ძღვენს, იმართება ნადიმი. ღვინოს ცვლის ადამიანის სისხლი, საჭმელს – ადამიანის გულის მწვადები... იმართება დევების ქორწილის ანალოგიური კანიბალური ღრეობა. სვამენ როკაპის სადღეგრძელოს, მზაკვრობის სამეფოს სადიდებლად... მღერიან და როკაპენ განთიადამდე, მერე რიგ-რიგობით ეთხოვებიან როკაპს და მზის ამოსვლამდე, ჯერ კიდევ ბინდში, კვლავ ცოცხებზე ამხედრებულნი და საწნახლებში ჩაწოლილნი უბრუნდებიან თავ-თავიანთ სოფლებში თავ-თავიან სახლებს... [სახოკია 1956:19-21].

ტაბაკონას მთა მარტვილისა და სენაკის ტერიტორიებს შორის მდებარეობს. იოსებ ყიფშიძე მთის სახელწოდებას ტაბაკა სიტყვასთან – „ვიწრო მაგიდა“ – აკავშირებს, იძლევა მის ვარიანტულ ფორმებს – ტაბაკოლა, ტაბაკომა, ტაბაკელა (ტაბაკი+გოლა *gora*) და განმარტავს როგორც „назв. плоскогория в северной части Сенак[ского] уезда“ [ყიფშიძე 1994:530]. ეს გამორჩეული მთა ორი მიკროკუთხის

საზღვარზეა, თუმცა მდებარეობით იგი, როგორც გივი ელიავა გვამცნობს, მარტვილის რაიონშია ლოკალიზებული [ელიავა 113-112,117].

ტაბაკელა, როგორც კუდიანთა შესაკრებელი ადგილი, ნახსენებია კახური წარმოშობის მწერლის მელანიას (ნიკოლოზ ნათიძე) მოთხრობაში „ბნელო“: „ხალხსა სწამს, რომ ყველიერის ალების ღამეს და დიდ ოთხშაბათის ღამეს ყველა კუდიანი ადამიანი – ქალატურები იკრიბებიან ერთს ტრიალ მინდორზედ, რომელსაც ტაბაკელა ჰქვია, და ეშმაკებთან ერთად კატებით ჯირითობენ. ამისთვის ამ ღამესაც კუდიანების ღამეს ეძახიან“ [მელანია 1920:18]. რამდენადაც მელანიას, მწერლის სამშობლო სოფლის, მიდამოებში ამ სახელწოდების მთა არ დასტურდება, უნდა ვიფიქროთ, რომ მელანიას კუდიანთა შესაკრებელი ადგილის სახელწოდება მეგრული ტრადიციისგან აქვს ნასესხები წერილობითი ან ზეპირი გზით. რაც შეეხება „ქალატურას“ კუდიანის სახელად, ეს სიტყვაც, როგორც დემონოლოგიური ტერმინი, დასავლურ-ქართული ტრადიციიდან მომდინარეობს. დასავლეთში (გურია-იმერეთში) „კუდიანობას ტურაობას ეძახიან, კუდიან ქალს კი ტურა-ქალს“ [ნადარაია 1980:187].

გურული (ჩოხატაურის) ჩანაწერების მიხედვითაც როკაპია კუდიანთა თავი, ოღონდ იკრიბებიან არა რომელიმე არსებულ მთაზე, არამედ წარმოსახვით უტოპიურ „ჭაჭვეთში“ [ნადარაია 1980:185]. სხვა, იმავე გურული ტრადიციით, კუდიანებს არ ჰქონდათ მუდმივი შესაკრებელი ადგილი, როკაპი „საცა დოუძახებდა, იქინა შეიყრიდნენ თავს“: თავად როკაპი კი „საპაიჭაოს სერზე“ ერთი კლიტედადებული გამოქვაბულის ბნელშია „გამოწყვედული“, რაც დასჯილი ავსულის რემინისცენცია უნდა იყოს. როკაპი დასჯილია გამოქვაბულში გამოწყვედევით, როგორც ბრუტსაბძელას ავსული, მაგრამ კუდიანთა შეკრებას მაინც ახერხებს.

ხევსურულ გადმოცემებში ეშმაკთა ასპარეზად, სადაც „კუდიანთ წუხრა“ იმართება, მიუხედავად იმისა, რომ ხევსურეთი მთების ნაკლებობას არ განიცდის, ტრიალი მინდორია, ეს არის „აჩხოტის მინდორი“, რომელიც ხევში მდებარეობს, არა ხევსურეთში. ხევსურულმა წარმოდგენამ თითქოს განარიდა კუდიანთა შესაკრებელი თავის ნაცნობ მიწა-წყალს და მისგან „შორს“; სხვა ტერიტორიაზე მიაკუთვნა ადგილი, ერთგვარად გააბუნდოვნა იგი, რითაც გააძლიერა მისი მითოსური საზრისი.

...ისინი (კუდიანები) ციციებად გადაიქცეოდნენ, გაძვრებოდნენ სახლიდან, როცა ოჯახის წევრები დაიძინებდნენ და წავიდოდნენ აჩხოტის მინდორში, სადაც იმ ღამეს კუდიანები იყრიდნენ თავს. მთელ ღამეს იქ იყვნენ, არიგებდნენ, სად რა ვის ავნიონ, ვინ წყალში ჩააგდონ, ვინ მოკლან ზვავით და სხვა. ავალებდნენ, შენის უნდა გამოღვიძლო და შენ ისაო, თუნდა იმისი ნათესავი ყოფილიყოს... [ანდრეზები 2009:230].

აჩხოტის მინდორზე შეკრებილი კუდიანები, როგორც ჩანს, ერთმანეთს აბარებენ ანგარიშს და ერთმანეთისგან იღებენ დავალებებს. ხევსურულ კუდიანთ წუხრაზე ანარქიულ-დემოკრატიული წყობილებაა...და, თუმცა ვინმე ერთის ნება არ ბატონობს, მათი დემოკრატია და ანარქია დიქტატურას არ გამოორიციხავს. კუ-

დიანები, უნდა ვიფიქროთ, ერთმანეთის დიქტატორები არიან, ერთმანეთს ამოწმებენ, რომ ნაკისრი ვალდებულებები, რომლებიც ბრძანების ტოლფასია, უცილობლად შესრულდეს... თუმცა ფშაური გადმოცემით, ეშმაკებს და კუდიანებს მეფედ თავად ეშმაკთუფროსი კბილსავარცხელა⁴⁸ ჰყავთ [მაკალათია 1934:166]. მაგრამ, სად იკრიბებიან ფშაველთა წარმოდგენით კუდიანები, ანუ სად აქვს ტახტი კბილსავარცხელას, ს. მაკალათიას ჩანაწერში არ ჩანს.

ქართლურ ტრადიციას რაც შეეხება, ყველაზე ძველი მოწმობა კუდიანთა შესაკრებელი ადგილის შესახებ თეიმურაზ ბატონიშვილის საისტორიო თხზულებაში იპოვება:

ხოლო მთა ესე ბრუტსაბზელი თქმულ არს საბზლად ციკლოპის ბრონტოსისად. იტყვიან ჯაჭვითა დაბმულსა მუნ ტარტაროზსა, რომელსა თანაცა შეკრებოდეს წლითი-წლად დღესა ერთსა აღნიშნულსა დემონნი და გრძნეულნი კაცნი ყოვლისა კიდით ქუჭყანისა და ჰყოფდენ მის თანა დღესასწაულებასა და შესწირავდენ მას მსხვერპლსა და მიიღებდენ სწავლასა საგრძნეულოსა კელოვნებისა მათისა მისგან [თეიმურაზი 1848:8].

ქართლშივე, კუდიანთ შესაკრებელად იალბუზს სახელდებენ [ბერძენოვი 1854:№28], თუმცა ამ სახელში არა ცნობილი იალბუზი, არამედ ბრუტსაბძელა უნდა იგულისხმებოდეს.⁴⁹

თუშური მასალის მიხედვით, კუდიანთა უფროსი დორაისხეველი ადგილობრივი თუშური წარმომავლობისაა. დორაისხევი სრულიად გარკვეული ტოპონიმი, თუშეთის ტერიტორიაზე არსებობს და არა სხვაგან, როგორც ხევსურთათვის აჩხოტის მინდორი. აქ დამკვიდრებული ეშმაკი დორაისხეველის სახელით ადგილობრივ კუდიანებს იკრებს.

...გადავხსნიდითო აკაზმულებზედაო და დართლოს წინ, კლდეებში დორაისხეველთან დავექუჩნდიდითო. დორაისხეველისაგან გვექონდისო დავალბებულიო, რო შენო აქა და აქ ამასა და ამას დაარიალეხო, ამასა და ამას დახვდებო, გაავიჟებო, ან კდეთ გადაავდებო, ამას ცხვარს შეუჭამ, ამას – ცხენსო, მავანს მებს დასცემ, წყალში ჩაავდებო... [ანდრეზები 2009:333].

აქ მოცემულია სია იმ სასიკვდილო ხიფათებისა და მავნეობისა, რომლის მსხვერპლი შეიძლება თუშეთის მკვიდრი გახდეს. სიგიჟე, კლდიდან გადაჩენვა, მენის დაცემა, წყალში დახრჩობა, მატერიალური ზარალი⁵⁰ – ეს ყველაფერი და

48 „კბილსავარცხელა ავი სული, ეშმაკი, ქაჯი“ [ჭინჭარაული 2005:470]. ლექსიკონი არ ამბობს, კუდიანთ წუხრას განმგებელი კბილსავარცხელა არისო. აჭარულ სამონადირეო ფოლკლორში კბილსავარცხელა ტყის კაცის და, კერძოდ, ნადირთპატრონის, სახელია [თავდგირიძე 2004:231], მისი ვარიანტია კბილსაჩენელა, კბილხენჩენა [თავდგირიძე 2004:29, 227].

49 არ არის გამორიცხული, რომ გორგასლის ლექსიც „იალბუზში“ ბრუტსაბძელას გულისხმობდეს.

50 თუშური ტრადიციული ქელეხის სუფრაზე მრავალრიცხოვან შესანდობრებს შორის სახელდებით და ანონიმურად ახსენებენ კლდეზე გადაჩენილთ, მენდაცემულთ, წყალ-

კიდევ სხვანი და სხვანი დორაისხევში, როგორც აჩხოტზე, ტაბაკონა-ტაბაკელაზე, იალბუზზე თუ კუდიანთ წუხრას სხვა იდუმალ ადგილებშია დაგეგმილი.

კუდიანთ წუხრას თუშური რწმენა-წარმოდგენების თავისებურება ის არის, რომ საერთო თუშურ დორაისხევთან ერთად ყოველ სოფელს თავ-თავისი „საემ-მაკო“ ადგილები აქვს, სადაც სოფლის მავნენი და კუდიანები იკრიბებიან. მაგ., დოჭუს, ბოჭორნას, ვესტმოს, ქუმელაურთას წისქვილის ხეები და წისქვილოვანები აქვთ, ბუხურთას – წყალშუთგორი და ა. შ. ამ ადგილებზე გავლას სოფელი ერიდება. ისინი ყოველთვის აქ არიან, მაგრამ განსაკუთრებულ აქტივობას იჩენენ მათთვის განკუთვნილ დროს – ე. წ. „კდინის კვირას“ (იანვრის მესამე კვირას). ამ დროს დაეძებენ ისინი მსხვერპლს; ვინ ჭკუიდან შეშალონ, ვინ ტყვედ აიყვანონ, „დაიტომონ“ ანუ გადაიბირონ... ამ დროს ანთებენ კოცონს და მის გარშემო ერულას (ფერხისაის) მართავენ, ეპატიუებიან აქ შემთხვევით გამვლელთ, რომ ჩააბან ერულაში და ასე ამრიგად ჩაიგდონ ხელში მისი სული. თუ ეს მოახერხეს, ერულაში ჩააბეს გამვლელი, მისი სული უკვე „დატომებულია“, ის კუდიანი ხდება, „ერულაში ნაბამიაო“, იტყვიან [ცოცანიძე 1990:82]. ეს ნაბამობა ინიციაციის ტოლფასია.

„ერულაში ნაბამი“ იმას მოასწავებს, რომ პიროვნება მასში მონაწილეობით ემმაკების, „ხიბალ-კუდიანთა“ დასში ერთიანდება, უკვე მათ საზოგადოებას ეკუთვნის. ეს საზრისი აქვს ფერხულს ყველგან, სადაც ის გავრცელებულია. ფერხისაი ყოველთვის რიტუალურია, ადამიანების ერთ განუყოფელ ჯგუფად კონსოლიდაციას ემსახურება. დამატებით და, შესაძლოა, არსებითადაც წრებრუნვა და თავად წრე ბოროტი ძალისგან შეუვალობას ემსახურება. წრე, რომელიც არა მხოლოდ მროკველთაგან, არამედ ნახშირისა⁵¹ თუ მარილის მეშვეობითაც მოიხაზება, ქმნის საკრალური ძალით დამუხტულ სივრცეს. წრე არის ერთიანობის მოთხოვნილების სიმბოლური გამოხატულება. ამიტომაც ბევრგან საქართველოში (და, ცხადია, სხვაგანაც) ფერხისაი რელიგიური დღესასწაულის აუცილებელი კომპონენტია, რომელსაც დღესასწაულში მონაწილეთა თავის წრეში მოქცევით ახალ საფეხურზე აჰყავს მათი, როგორც რელიგიური საზოგადოების წევრის, სტატუსი. დღესასწაულზე, საერთოდ, და ფერხისაიში, კერძოდ, როგორც დღესასწაულის კულმინაციაში თუ მის დასასრულს, მონაწილეობით, საზოგადოების ცალკეული წევრი მის მთლიანობასთან ორგანულ ერთობას ადასტურებს. ეს „ჩაბ-მა“, თუშურად „დატომება“, სხვა არაფერია ამ კონტექტში, თუ არა ინიციაციის ერთგვარი სახე, ჩაკეტილ წრეში მიღების საშუალება, როგორც ერთგან რელიგიურ დღესასწაულზე, ისე მეორეგან – ემმაკეულთა ორგიაში. ამგვარად შექმნილი წრე ყოველთვის დახშული წრეა, რომელიც ემსახურება როგორც კეთილ, ისე ბოროტ საქმეს. გარეშეთაგან შეუღწეველი წრის კერძო გამოვლინებაა სხვადასხვა კულტურებში ცნობილი მითოლოგემა გველისა, რომელსაც კუდი პირით უჭირავს, ანუ ქმნის ჩაკეტილ წრეს (იხ. ქვემოთ).

ში დამხრჩვალთ და სხვა უბედური შემთხვევით გარდაცვალებულებს.

51 ნახშირს, როგორც კუდიანთაგან დამცავ საშუალებას, მიმართავს სოფელი „კუდიანთ წუხრას“ სხვა საგნებთან ერთად ნახშირი ცნობილი მაგიური საშუალებაა.

შენიშვნა. ფერხულს თავის დადებით მნიშვნელობასთან ერთად – იგი უწყვეტად აკავშირებს საზოგადოების ცალკეულ წევრებს და ერთიანობაში აქცევს მათ. აქვს უარყოფითი მხარე: იგი შთანთქავს პიროვნებას, საერთო მნიშვნელში აქცევს ყველას. ფერხულში ჩაბმული, „დატომილი“ თავს ვერ დააღწევს ამ წრებრუნვას, რომელიც ყველასთან ერთად თავდავიწყებისკენ მიაქანებს მას. ჩვენ ერთი ვართ, თითოეულმა დაივიწყოს საკუთარი თავი. არა მხოლოდ საკუთარი თავი; არამედ ადამიანად ყოფნა.

საძაგელი „ზეთის“ ცხება, ფერხული, სადაც ადამიანი, ივიწყებს რა ადამიანობას, კუდიანობას ეზიარება, და საძაგელი ტრაპეზი, სადაც საბოლოოდ უარყოფილია ადამიანობა, ეს სამი რამ კუდიანთა შაბაშების მიუცილებელი კომპონენტებია.

აღსანიშნავია, რომ საეშმაკო ადგილების სტრუქტურა იმეორებს თუშეთის ჯვარ-ხატი იერარქიას. როგორც ყოველ სოფელსა თუ თემს თავის სალოცავი ჯვარი ჰყავს და ყველა ეს ჯვარ-ხატი საერთოთუშურ სალოცავში ერთიანდება, ასევე სასოფლო თუ სათემო „საეშმაკო“ ადგილები საერთოთუშურ „კუდიანთ წუხრას“ მბრძანებლის დორაისხვევლის განმგებლობაში ერთიანდება. დორაისხვევა მთავარი ანტისალოცავი, სადაც მთავარი ეშმაკი, მთელი თუშეთის ეშმაკებისა და კუდიანების, „ხიბალ-კუდიანთა“ მეუფროსეა დაბრძანებული. ყველა განკარგულება, დავალება, ყველა უბედურება დორაისხვევში იგვეგმება და წილის ყრით, თუ რომელმა კუდიანმა სად და ვის რა ზიანი მიაყენოს, ყველა სოფელსა თუ თემში ვრცელდება.

აჭარულ დემონოლოგიურ ფოლკლორში კუდიანთა და ეშმაკულთა უფროსი რომპაპია, რომელიც, ზოგიერთი გადმოცემის მიხედვით, სადღაც მიუვალ კლდეზეა მიჯაჭვული, როგორც ბრუტსაბძელას ტარტაროზი, „რომელსა თანაცა შეკრბებოდეს წლითი-წლად დღესა ერთსა აღნიშნულსა დემონნი და გრძნეულნი კაცნი“: ეს, ცხადია, სასჯელია მისი ბოროტეული ქმედებისთვის, მაგრამ ის მაინც განაგრძობს ავსულთა და კუდიანთა წინამძღოლობას. მასთან ყოველწლიურად შემოდგომის დასაწყისში („დადეგ ღამეს“) მიდიან ავსულები და კუდიანები (ჯაზები) სხვადასხვა ოჯახებიდან და მისგან დავალებას იღებენ და რას ითხოვენ? – თითქოს განსაკუთრებულს არაფერს: „საქონლიდან რომ რძე მუაქვან, იმით (წისქვილით) აფქვევენ რომპაპის საჭმელს“; „თუ შეძლებთ თვალის კაკალი გამუართვით შეიღსო, ზოგმა სისხლი გამუუდინეთ, მეიტანეთ“ [ნოლაიდელი 1971:136, 157, 138]. აჭარულ ტრადიციაში კონკრეტული გარემოა მითითებული თავისი მიკროტოპონიმით „ჩევდოლით ძერვენახის (მინდვრის სახელია, ზ.კ.) ქვაძეო. გავაბიჯებდით იქიდან მარცხენა ფეხს და შევდიოდით რომპაპთან“ [ნოლაიდელი 1971:137]. ჩანს, ძერვენახის ქვა ის სამანია, საიდანაც იშლება რომპაპის უჩინარი სამყოფელი, სადაც მარცხენა (!) ფეხის გადადგმით მხოლოდ კუდიანს მიესვლება.

თ. სახოკიას ჩანაწერის მიხედვით კუდიანთა უფროსი, სახელად როკაპი (თითქოს რომპაპის სახეცვლილება) ამგვარად გამოიყურება:

როკაპი წარმოდგენილია სახიჩარ, ბებერ დედაკაცის სახით. გრძელ და შავკბილებიან ჩამოფხავებულ თითებზე გრძელი ფრჩხილები უფრო აუშნოვებს, უფრო საზარლად ხდის [სახოკია 1956:19].

როკაპის სიმახინჯე მისი ჯოჯოხეთური ცოდვილიანობის გარეგანი გამოხატულებაა. ის მახინჯია, როგორც თავად ცოდვა და სასტიკი, როგორც ჯოჯოხეთი, თუმცა ის, შესაძლოა, მშვენიერების სახით ევლინებოდეს ადამიანს და ამით იყოს ის წარმტაცი... ასეთია ეშმადქეული ანგელოზი და თავად ანტიქრისტი. როკაპის სახე მათი შინაგანი ბუნების გამომხატველია. მისი მტაცებლური ბუნების მიმანიშნებელია. დასავლური წარმოდგენით, როკაპი მგელზეა ამხედრებული და ცეცხლს აფრქევს, ძღვნად ადამიანის სხეულის სასიცოცხლო ნაწილებს მოითხოვს; მგელზე კი ზის, მაგრამ მისი სამყოფელი ჭაა, ჯურღმული, ქვესკნელის ამქვეყნიური ხატი [ელიავა 1977:117-118]. აჭარული ტრადიციის კუდიანთ უფროსის, რომპაპის მიჯაჭვულობა მის მიერ ჩადენილ რაღაც დანაშაულს ამხელს, მაგრამ კონკრეტულად რას – ტრადიციას არ შეუნახავს. სხვა ტრადიციას მივმართოთ და ვნახავთ, რომ თუ რომპაპი არა, როკაპი მაინც (არც ისე შორს არიან ესენი ფონეტიკურად ერთმანეთისგან) ბრუტსაბძელას სამოთხის მბრძანებლის თამარის მოახლე თუ გამდელი აღმოჩნდება, რომლის სულმოკლეობის წყალობით მარადიული გაზაფხული დაიკარგა. თამარმა დაწყევლა იგი და ავსულად ქცეული ბრუტსაბძელას მთაზე „ვერცხლის ბურთულაში“ გამოამწყვდია. ამავე თქმულებით, ბრუტსაბძელაზე ასვლას უწმიდური სულები უშლიან ხელს – ისინი დაპატრონებიან ბრუტსაბძელას მწვერვალს [ხახანოვი 1892: 44-45].

„თამარის დაწყევლილი გამდელი ტარტაროზად გადაიქცა. ამიერიდან იგი იალბუზზე თუ „ტარტაროზის მთაზე“ ეშმაკთა და კუდიანთა წრეშია“ [სიხარულიძე 1961: №44-გ, ე]. ამავე ტრადიციას, სახელდობრ, ბრუტსაბძელას გადაქცევას ავსულთა სამკვიდროდ თუ შესაკრებელ ადგილად, ამხელს ზემოთ დამოწმებული თეიმურაზ ბატონიშვილის ჩანაწერი.

„კუდიანთ წუხრას“ რეალიები

როგორც ქართული ფოლკლორული ჩანაწერებიდან ჩანს, თითქმის ყველა ელემენტი, რომელიც ქართული კუდიანთ წუხრას ნარატივს შეადგენს, „კუდიანთა შაბათის“ ან „ვალპურგის ღამის“ სახელწოდებით ცნობილ ევროპულ „მისტერიაში“ დასტურდება, რაც ამ ვირტუალური ფენომენის უნივერსალობას მოწმობს რეგიონალური მასშტაბით მაინც (მოიცავს ევროპის ქრისტიანულ ქვეყნებსა და კავკასიას). პირველ რიგში, ეს არის დემონებისა და მათთან შეკრული ადამიანების ერთობლივი ლაშქრობა დანარჩენი კაცობრიობის წინააღმდეგ, დაე, ეს კაცობრიობა ერთი სოფლით იყოს წარმოდგენილი. ეს ლაშქრობა, რომელსაც შეთქმულების სახე აქვს, ღვთის ნების გარეშე არ ხდება, როგორც იობის შემთხვევაში: მათ წელიწადში ერთი დღე აქვთ განკუთვნილი – ეს მათაც იციან და იცის მათმა მსხვერპლმაც [ტრიტიემიუსი 1995:22; ოჩიაური 1991:172].

ისინი ზიანს აყენებენ არა მხოლოდ ადამიანებს, არამედ ადამიანთა სარჩოსაბადებელს – პირუტყვს, ნათესებს, მოსავალს...⁵² ზიანის თავიდან ასაცილებ-

52 კუდიანობაში ბრალდებული ინკვიზიციისთვის მიცემულ ჩვენებაში აღწერს როგორ

ლად ორივე ტრადიციაში გადამწყვეტი ადგილი კოცონს უჭირავს, რომელიც კუდიანთა კოცონის საპირისპიროდ ინთება, და მასთან დაკავშირებულ რიტუალურ ქმედებებს (ზედ გადახტომა, კუდიანობასთან გაიგივებული საგნების ჩაყრა ცეცხლში...).

როგორც დასავლურ, ისე ქართულ სამყაროში კუდიანები, როგორც წესი (მცირე გამონაკლისით), ქალთა სქესს განეკუთვნებიან. ქართულ გადმოცემებში ეს მომენტი განსაკუთრებულია და გაძლიერებულიც არის.

ქართული გადმოცემები იყენებს იმ სტერეოტიპებს, რომლებიც კუდიანთა ფრენების ნარატივის არსებით მხარეს შეადგენს. ევროპულ-ქართული ტრადიციისთვის საერთო და, ამდენად, უნივერსალური ჩანს ცოცხი კუდიანთა გადაადგილების საშუალებად, რაც ამავდროულად ამხელს, რამდენადაც ცოცხი სადიაცო იარაღია, კუდიანთა გენდერულ კუთვნილებას.

„კუდიანთა უროს“ ავტორები საგანგებოდ სვამენ კითხვას: ნამდვილია კუდიანთა ცხოველებად გარდასახვის (მაქციერობის) ფაქტები, ინკვიზიციის ჩვენებებში რომ იჩენს თავს, თუ მოჩვენებითი? როცა საქმე ეხება ტრანსპორტს, რისი საშუალებითაც კუდიანები შაბათის შესახვედრად მიფრინავენ, ამ სამაგიდო წიგნის ავტორებს შეუძლიათ თქვან, რომ ეშმაკები (დემონები) იღებენ ცხოველთა (თხის, კატის ან რომელიმე ფანტასტიური არსების) სახეს ან უბრალოდ ისინი ფანტომებია და მეტი არაფერი, და ამ სახით გადაადგილების საშუალებად ევლინებიან კუდიანებს. მთავარი ძალა აქ ეშმაკია, ხოლო კუდიანი მხოლოდ მისი აგენტი, რომელიც იქცევა ისე, როგორც მის მბრძანებელს თუ „ხელდამსხმელს“ სწადს. და მაინც, მიუხედავად ამისა, კუდიანს სასიკვდილო ბრალი არ ეხსენება. ან ამგვარადაც ისმის კითხვა: კუდიანის სხეული რეალურად, ფიზიკურად, გადაადგილდება თუ მთელი მისი მგზავრობა და ბოლოს კუდიანთა შეკრებაზე მონაწილეობა წარმოსახვითია ანუ ძილში სიზმრად ხდება? თუნდაც სიზმრად იყოს, ამით კუდიანს დანაშაული არ უმსუბუქდება: ეშმაკის ძალით, რომელთანაც მას ხელშეკრულება აქვს დადებული, იგი მთელი თავისი შინაგანი არსებით, სხეულითა და სულით, რომელიც ეშმაკისთვის აქვს მიყიდული, ცხადში თუ ხილვაში, შაბაშზე იმყოფება და ჩადის და გეგმავს ბოროტებას, მისი სხეულის ფანტომი კი საწოლში ქმრის გვერდით წევს. ინკვიზიციის რწმენით, ასეთი ფაქტები ეშმაკის არაჩვეულებრივ ძალას მოწმობს, რომელსაც შეუძლია ცოლის ფანტომი რეალურად მოაჩვენოს ქმარს [გიფორდი 1996:91].

ქართული მასალა უთუოდ გაამდიდრებდა „კუდიანთა უროს“ ავტორთა ერუდიციას. ხევსურული რწმენით, „კუდიანთ წუხრაში“ კუდიანის სული იღებს მონაწილეობას, რასაც არაორაზროვნად აცხადებს ინფორმატორი:

კუდიანების სულები ცოცხზე გადამჯდარები წავლენ აჩხოტის მინდორზე და იქ იკრიბებიან, აცხადებენ ადამიანის ბედ-იღბალს [ანდრეხები 2009:133].

ხნავენ მიწას ბაყაყებში შებმული გუთნით და ევედრებიან ეშმაკს, რომ ამ მიწაზე უხვად აღმოაცენოს ღვარძლი და ეკალი [ჰარტი 1996:349].

ზოგიერთი დიაც გაკუდივნებული, ფიცით არის შაკრული კუდივნებთან. კუდიანთ წუხრას იმის სულნ წავლენ აჩხოტის მინდორზე [ანდრეზები 2009:134].

ისინი ციცებად გადაიქცეოდნენ, გაძვრებოდნენ სახლიდან, როცა ოჯახის წევრები დაიძინებდნენ და წავიდოდნენ აჩხოტის მინდორში [ანდრეზები 2009:230].

რა იგულისხმება ამ ნაცვალსახელში ისინი? ვინ არიან ისინი, რომლებიც კატებად გადაქცეულნი მიაშურებენ აჩხოტის მინდორს? კუდიანის მარტოოდენ სული თუ კუდიანის სულთან ერთად სხეულიც, კუდიანის მთლიანი პიროვნება სულიან-სხეულიანად და შინ ქმრის გვერდით, როგორც ზემოთ დავინახეთ, სხეულის ფანტომი (ფიტული) წევს? და თუ მხოლოდ სული მიდის კატის აღით (სახით) კუდიანთ წუხრაზე, სად არის ამ დროს კუდიანის სხეული? ზოგიერთი ჩანაწერის მიხედვით, რეალური ფიზიკური სხეული ლოგინში წევს გაუნძრევლად და, საკმარისია, ადგილი შეიცვალოს ან ვინმემ შეუცვალოს ადგილი, რომ უკანდაბრუნებული სული ველარ იპოვის მას და სხეული კვდება, რაც საბოლოოდ მის კუდიანობას ააშკარავებს. ასეთი სიკვდილი გამოტეხის ტოლფასია.

რაც შეეხება მაქციერობას, ჩვენი ინფორმატორის გამოცდილება საგონებელში ჩააგდებდა ინკვიზიციას მისი ჩვენების მოსმენისას. „თუში“ კუდიანი ეშმაკის რაიმე დახმარების გარეშე, დამოუკიდებლად, თავისი საკუთარი ძალით მაქციერობს, რომელიც მისთვის ეშმაკს უნდა მიენიჭებინა მისგან სულის ჩაბარების (მიყიდვის) სანაცვლოდ.

ერთხენავ ცხენებში ვიყავი, იცოდის ერთ ბებერ კაცმ. კარგადა დაღამულ იყო-დ ჯერ კი არ დამძინებოდა. ბუწნარიან რალაცა ადგილ იყო. ცოტა ხანა გამოიდაო-დ ერთ დიაც გამოჩინდავ სოფლისკითაივ, მთელივ გატიტვლდავ, მიწაზე აგორდავ, მგლად იქცაო-დ ქოქვესაკ გიქცავ. ქოქვესკითაივ მედინავ ძალღების ყეფაიოდ თოფების ხლაივ, ხალხის ყვირილივ. იმ დიაცმ რო ტანისამოს გიხდავ, ჯაგში დამალავ. მე ვიფიქრევ, მოდი, ამ სამოსებს მოვხპარავავ, რაგვერ ვერ გავიგებავ, ვინ იყოვ. ავიღევ სამოსებივ, მოვიმარჯვევ ხანჯარიო-დ ასთა ვხყუდივარივ მგლის მოლოდინშიავ. პატა ხანა რო გავიდავ, ქოქვესკითა გამოჩინდავ ენაგადმოგდებულ მგელივ. იმ ადგილასავ მოიდავ, სიდაც სამოსებ გაწირავ, გარევ აგორდავ, დიაცადავ იქცავ. იკვლიავ სამოსებიო-დ რო ველარ მოხელავ, გაგორდავ მიწაზეაო-დ გარევ მგლად იქცავ. მოვიდაო-დ დამირბინავ. ხან ერთისკითა მომვარდებაო-დ ხან ცხვაკისკითაივ. მე ხანჯარს ვიშველე-ბაო-დ ახლოს არ უშვებავ, თან გულს ვიმაგრებავ, კაც არ ვარიავ, ამან რა უნდ მიზასავ. ვეუბნებევ, რო სულ ერთიავ, არ მოგცემევ, სანამდ არ გამომეცხადებევ, ვინ ხარევ. დიდ ბძოლის მერევ წავიდავ ცხვაკისაკევ, მიწაზე გადატრიალდავ, დიაცად იქცაო-დ სარცხვინაზე ხელდადებულ მოიდავ. მითხრავ, ხო გამოგეცხადევ, მაგრამევ თუ შენ თავისად კარგ გინდავ, არსად სთქვაავ. სიბერის დროს იმ კაცმ თქვის, ის დიაცივ ახლაც ცოცხალიავ, დაქორწილებულ შვილებ ხყვანავავ [ანდრეზები 2009:332-333].

აქედან ჩანს, რომ კუდიანი თავისი ფიზიკური სხეულით მაქციერობს, მისი არსება იქცევა ფიზიკურ მგლად და არა ფანტომად, როგორც ეშმაკის ჩარევის შედეგად მოხდებოდა. დამახასიათებელია: „მთელივ გატიტვლდავ, მიწაზე აგორ-

დავ, მგლად იქცაო-დ..“ ამ საქციელით იწყება მისი მაქციერობა: გატიტვლება ადამიანობისგან განძარცვის ნიშანია; ადამიანი უნდა გაშიშვლდეს, ადამიანობისგან, რათა მგლობა დაეფულოს მის სხეულს (და სულსაც, უნდა ვიფიქროთ), ადამიანური მის ტანზე არაფერი აღარ უნდა დარჩეს. „მიწაზე გაგორება“ რიტუალური ქმედებაა მაქციერისგან, მგელი მიწიერი, მიწასთან შეხება-გაგორებით კუდიანი მგლურ სახესთან ერთად მის ბუნებას იძენს. როგორც ჩანს, ადამიანური სამოსელის გარეშე, მგლადქცეული კვლავ ადამიანის სახეს ვერ დაუბრუნდება... გამომტეხელი ამით სარგებლობს და აღწევს მიზანს: შეიტყობს მეზობელი დიაცის საიდუმლოს, მაგრამ გამხელის უფლება არა აქვს სიკვდილის შიშით ისევე, როგორც ეკრძალება საიდუმლოს გათქმა ძალაში მყოფ კუდიანს. მიუხედავად გატეხისა, ეს კუდიანი ცოცხალი დარჩა („ის დიაცივ ახლაც ცოცხალია“). გამტეხელი ინახავს აღთქმას, არ გათქვამს კუდიანის ვინაობას...

რეალური მაქციერობის მაგალითს გვაწვდის მეორე თუშური გადმოცემა. ამჯერად კუდიანი ჯერ მგლად („გაგორდ-გამოგორდაო და მგელი წამოდგაო“), მერე „დიდ შავ ძაღლად“ გადაქცეული ცხვარს უჭამს მეზობელს. ბოლოს, ეს ძაღლი თავად მეზობელს რომ ეტაკა შესაჭმელად, კაცმა ხანჯალი დაჰკრა შუბლზე. ნახანჯრალი მეზობლის ქალს აღმოაჩნდა და ისიც გატყა: „მომჭამე ჭირიო, მითხრაო, ის ცხვარიც მე შეგიჭამეო და წელანაც მე დაგაშინეო“ [ანდრეზები 2009:333-334].

აჭარული გადმოცემით, კუდიანი, სანამ თავის კუდიანურ ქმედებას დაიწყებდეს: „გევზრობდით ჩვენ ურუბასაო (ტანისამოსს, ზ. კ.), გადმოვაბრუნებდით ურუბასაო, ჩვეცვამდით გადმობრუნებულს..“ [ნოლაიდელი 1971:137]. „გადმობრუნებას“ აქ დამატებითი დატივრთვა აქვს: კუდიანი გადმობრუნებულთ, ანუ უკულმართად შეიმოსება, რაც კვლავ ადამიანობისგან განდგომას ნიშნავს.

სულის მიყიდვა

გამოტეხილი კუდიანისგან „შვილს უთქმევინებავ დედისად, რომ მას კუდიანებისად მიუყიდავ სული“ [ანდრეზები 2009:134]. „ზოგიერთი დიაც გაკუდივნებული, ფიცით არის შაკრული კუდივნებთან“ [ანდრეზები 2009:134]. კეთილი. მაგრამ თავად ეს „კუდივნები“ ვისგან გაკუდიანდნენ? სად და ვისგან ხდება კუდიანის გაკუდიანება, ანუ სად და ვისთან დებს იგი ფიცს და ვისგან განისწავლება კუდიანურ საქმეებში, თუ არა იქ, სადაც იკრიბებიან, და თუ არა იმისგან, ვისაც აბარებენ ანგარიშს და ვისგანაც დავალებებს იღებენ? ეს კუდიანთ უფროსია, რა სახელითაც არ უნდა იყოს ის ცნობილი მოსახლეობაში, იყოს ის როკაპი, ეშმაკი თუ ტარტაროზი. თეიმურაზ ბატონიშვილის ცნობით, „დემონნი და გრძნეულნი კაცნი ყოვლისა კიდით ქუშყანისა და ჰყოფდენ მის თანა დღესასწაულებასა და შესწირავდენ მას მსხვერპლსა და მიიღებდენ სწავლასა საგრძნეულოსა კელოვნებისა მათისა მისგან“ [თეიმურაზი 1848:8]. „კუდიანთ წუხრას“ ეს ლაკონიური განსაზღვრება, რომელიც უთუოდ ხალხური გადმოცემებიდან უნდა იყოს განზოგადებული, შეიცავს არა მხოლოდ მინიშნებას, რომ „კუდიანთ წუხრა“ არა მხოლოდ დღესასწაულია კუდიანებისა და მათი საკულტო ქმედება (მსხვერპლშეწირვა), არამედ

გრძნეულებაში განსწავლის ადგილი, სადაც „გრძნეულების“ კანდიდატები ტარტაროზისგან, კუდიანთ მოძღვრისგან, „საგრძნეულო ხელოვნებას“ ეზიარებიან.

სულის მიყიდვა ორმხრივ ვალდებულებითი და, ამდენადვე, ორმხრივ სასარგებლო აქტია. ეშმაკი ყიდულობს რას? გაკუდიანებულის სულს, მაგრამ კუდიანი რას იღებს სანაცვლოდ? მხოლოდ ავ საქმეთა ჩადენის უნარს, რითაც უნდა ემსახუროს ეშმაკს – როკაპს, რომპაპს თუ ტარტაროზს (რა სახელიც უნდა ერქვას)? მხოლოდ ეს საძაგელი სამსახურია სულის სანაცვლოდ? ასე ჩანს. უანგაროა ეს სამსახურიც.

საცხი

ნივთიერება, როგორც აუცილებელი კომპონენტი კუდიანობისა, რითაც მისი ადვილად გადანაცვლების, ფაქტიურად, ფრენის უნარის, გააქტიურება ხდება, როგორც ჩანს ერთ-ერთი უნივერსალია. დასავლურ კუდიანთ წუხრას სიუჟეტებში გვხვდება იგი [პშიბიშვესკი 1996:302]; მისი შემადგენლობა ამაზრზენია, რაც ბუნებრივია, რამდენადაც იგი ცხების წმინდა ზეთის (მრონის) საპირისპირო უნდა იყოს, როგორც ღვთაებრივი ლიტურგიის საპირისპირო „შავი მესა“; რომელსაც კუდიანთა შეკრებებზე ასრულებენ. მაგრამ ხევისურულ ჩანაწერში არ არის გამახვილებული ყურადღება ამ საცხის რაობაზე. ერთგან ეს არის გაურკვეველი „რალაცა“: „შუა ბოძის ძირჩიით რალაცა აიღ, წაისვ ზურგზე“ [ანდრეზები 2009:134]; მეორეგან უბრალოდ ერბოა: „წავისვიდითო ნაჩში ერბოო“ [ანდრეზები 2009:333]. აჭარული გადმოცემით: „შეისვეს ის წამალი ღლიებში და იაღლა, მიდიან“ [ნოლაიდელი 1971:138]. „ფშაურ ლექსიკონში“ კუდიანების ამ საცხს კვინტილა ეწოდება:

კუდიანთამეს კუდიანები აიღებენ კერიის ქვეშ ქოთანში დამალულ წამალს, „კვინტილა“-ს, ამოიცხებენ ილიაში, ცოცხზე გადაჯდებიან და სახლის ერლოდან გაფრინდებიანო [მაკალათია 1934:166].

სხვა ტრადიციით, ამ „რალაცას“ კუდიანი ან თავად ამზადებს ან გამზადებულს იღებს ეშმაკისგან. თუ მეორე ვარაუდზე შევჩერდებით, ეს საცხი უხილავად ფრენის უნართან ერთად კუდიანს კუდიანობის სტატუსს უნდა ანიჭებდეს, როგორც ქრისტიანს ქრისტეს ბეჭედი, რომელსაც ის წმინდა ზეთის ცხებით იღებს. აქ ვხედავთ ქრისტიანული რიტუალის წაბაძვას მისი გაუკუღმართებით... კუდიანიც ცხებულის, როგორც ქრისტიანი, მაგრამ ცხებულის ეშმაური წესით დამზადებული ბილწი „ზეითთ“: ამგვარადვე უნდა გავიაზროთ ტანსაცმელის (ურუბას) გადმოტრიალება აჭარულ გადმოცემაში [ნოლაიდელი 1971:138], როგორც კუდიანთ წუხრას საერთო უკუღმართობის ერთ-ერთი გამოხატულება...

შენიშვნა. შდრ. „აჩხოტის მინდორ გაივსავ/ კუდითავ, კუდივნებითავ,/ შივ სტანავ ჩემი დედაი/ ძირეულის ბოძითავ“ [ანდრეზები 2009:133]. როგორც ჩანს, „შუა ბოძი“ და „ძირეულის ბოძი“ (ძირეული=ცენტრალური, მთავარი ბოძი?) ის საიმედო ადგილია, სადაც საიდუმლოდ არის შენახული კუდიანისთვის ესოდენ საჭირო ნივთიერება.

გამოღვიძლება

როგორც ხევსურულ-თუშური გადმოცემები ცხადყოფს, გამოღვიძლება ძირითადი მავნეობაა, რასაც კუდიანი ჩადის. „ამ ღამეს ყველა კუდიანი ვალდებული ყოფილა, რომ ვინმე გამოეღვიძლა, უფრო თავისი ნათესავი და სხვა კუდიანებისათვის მიეტანა მისი ღვიძლი“ [ანდრეზები 2009:55]. „ავალებდნენ, შენ ის უნდა გამოღვიძლო და შენ ისაო, თუნდა იმისი ნათესავი ყოფილიყოს“ [ანდრეზები 2009:230]. ამასვე ჩადიან თუშური თქმულების კუდიანებიც [ცოცანიძე 1990:89]. ღვიძლის ამოცლით კუდიანი თავის მზრძანებელ ეშმაკს ემსახურება. ღვიძლი, როგორც ჩანს, ყველაზე მნიშვნელოვანი და სანატრელია იმ სამხვერპლო საგანთა შორის, რომელთაც კუდიანი სწირავს მას. ღვიძლს ორი მნიშვნელობა აქვს ქართულ ენაში: თუ, ერთი მხრივ, იგი ადამიანის სასიცოცხლო ორგანოა, მეორე მხრივ, სისხლის ნათესაობის და, უფრო მეტიც, უაღრესი სიახლოვისა და სიყვარულის მეტაფორაა. „თუ ღვიძლი არ დაგეწევა, როგორ დარჩება მასში ღვთის სიყვარული?“ (1იოან. 3:17). ამ სიტყვებიდან გამომდინარე, უღვიძლო ადამიანი ადამიანი არ არის. ამაში მდგომარეობს გამოღვიძლების სატანიზმი. ზოგადად, ღვიძლი, გულ-ღვიძლი, დიალექტურად, თუ ჟარგონულად ჯიგარი, ქართულ მეტყველებაში უკვე არა იმდენად ორგანოს გულისხმობს, რამდენადაც იმ ემოციას, რომელსაც ახლობელი ადამიანი აღძრავს მასში. გარდა იმისა, რომ ეს ორგანო ადამიანის სიცოცხლის წყაროა, ამავე დროს ის არის მისი შინაგანი არსების შუაგული, საიდანაც იგი ახორციელებს სინამდვილის არსის წვდომას. „უჯიგრო“ ადამიანი იგივეა, რაც უსულგულო, რომელიც მოკლებულია სიყვარულის, თანაღმობისა და ინტუიტიური შეცნობის უნარს. არსებითია, რომ ბიბლიურ ენაში ღვიძლი (*ქაბედ*) და ღირსება, დიდება (*ქაბოდ*) ერთი ძირის განშტოებებია. ბიბლიაშივე ღვიძლი ის ორგანოა, რომელიც პირველი განიცდის დარტყმას ძლიერი ემოციის დროს: „გადმოიღვარა ჩემი ღვიძლი იერუსალემის ასულთა დაღუპვის გამო“ (ფსალმ. 2:11). ღვიძლის შეწირვით კუდიანები სწირავენ ყველაზე ძვირფასს, რაც ადამიანს ახადია. ადამიანის გამოღვიძლება მისი გამოცარიელებაა ყველაფერ იმისგან, რაც მის ადამიანურ არსებას შეადგენს. გამოღვიძლებული ადამიანი არა მხოლოდ ფიზიკურად კვდება, არამედ კვდება, როგორც ადამიანი. ამ მსხვერპლშეწირვაში აღსანიშნავია ისიც, რომ ეშმაკი და კუდიანები მოითხოვენ არა უბრალოდ ღვიძლს, როგორც ღვიძლს, არამედ კუდიანისთვის ყველაზე ძვირფასი ადამიანის ღვიძლს. ამ აქტით კუდიანი ერთგულებას უმტკიცებს ეშმაკს. ეს მისი ერთგულების გამოცდაა, რასაც ხშირ შემთხვევაში იგი წარმატებით ახარებს. ჩანაწერებში ხშირად კუდიანი დედა აიძულებს თავის კუდიან ქალიშვილს, გამოღვიძლოს ღვიძლი ძმა. და თუ იგი იბრალებს ძმას და უარზეა, დედა სისასტიკეს იჩენს თავისი შვილისადმი და აიძულებს ქალიშვილს, შეასრულოს კუდიანობის წესი [ანდრეზები 2009:55]. ერთი ჩანაწერის თანახმად, დედას ექვსჯერ შეძენილი ტყუპი ვაჟიშვილი, თორმეტივე, გამოუღვიძლავს და მხოლოდ მეთორმეტზე უთქვამს უარი და გამოტეხილა, და ეს ლექსი შეუთხზავს: „მე ექვსის მუცლის მამგე ორ, // თორმეტის შვილის დედაო, // უნცროსის ჟამურულისა, // ეხლა ძლივ მექნა

ნებაო“ [ანდრეზები 2006:55-56]. არსებულან უტეხი, კუდიანობის ფანატიკური დედები, რომლებსაც რამდენიმე პირი ცოლ-შვილი გამოუღვიძლავთ სასიკვდილოდ თავისი შვილისთვის. არ გატენილა და შვილს შემოკვდომია – გამოტყდომას ანუ ფიცის გატენას (კუდიანობის ლალატს) ისევ სიკვდილი ამჯობინა [ანდრეზები 2006:56]. მაგრამ არის ისეთი შემთხვევებიც, როცა კუდიანი არ მიდის ერთგულეზის დამტკიცების ამ უკიდურეს ზომამდე, ამჯობინებს უარი თქვას კუდიანობაზე, ვიდრე საყვარელი ადამიანი სასიკვდილოდ გაწიროს. ჩანაწერი: „გამოტყდა იმის გულისათვის, რომ მაზლი ვერ გაიმეტა და სახალხოდ თქვა: მე კუდიანი ვარ და გავტეხილვარო“ [ანდრეზები 2009:230-231].

შენიშვნა. ღვიძლთან დაკავშირებით, რომლის მიმართ, ხევსურული ჩანაწერების თანახმად, ესოდენ ლტოლვას იჩენენ კუდიანები, უნდა გავისხენოთ ნადირთ-მწყემსისათვის ნანადირევის ღვიძლის შეწირვის ხევსურებშივე გავრცელებული ჩვეულება. ამას ისიც დაემატოთ, რომ ხევსურული წარმოდგენით, ნადირთმწყემსი ოჩოპინტი, რომელთანაც მონადირე გაფიცულია, სული აქვს მისთვის მიყიდული წარმატებული ნადირობის სანაცვლოდ, ეშმაური ბუნებისაა. „ოჩოპინტეს ძმადნაფიც, სულგაყიდულ მონადირეს უშურველად ეძლეოდა ნადირი, შვილი კი – არა. ნადირობაში წარმატება ძეობაში წარუმატებლობით იყო „გამოსყიდული“, მაგრამ რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია სოფლის ყოფაში – შვილ-ბოლო – იმას კარგავს. ეს შვილუბოლოობა კი მისი ფიზიკური სიკვდილის ბადალია (იხ. თავები „მწყემსისა და მონადირის მითოსი“ და „ნადირი – ეშმაკთ საქონი“).

ღვიძლის თემა თავს იჩენს ასევე სამონადირეო კონტექსტში. ვინმე მონადირე ბაბუკოს, რომელიც მოკლულ ჯიხვებს, მათ შორის ჯოგის წინამძღოლს, ატყავებდა, კლდიდან ძახილი მოესმა: „ბაბუკო, შენ რომ ჯიხვებს ხოცავ, კარგად არ წავიგა საქმე. სანამ წინამძღოლის ღვიძლს შეჭამ, ცოცხალიმც იქნები. როცა შეჭამ კი – ნულარო“. გადმოცემიდან ის აზრი გამოდის, რომ წინამძღოლის ღვიძლის შეუჭმელობა სიცოცხლეს უხანგრძლივებს, შეჭმა კი – უსწრაფებს [ანდრეზები 2009:96; იხ. აგრ. ანდრეზები 2009:24].

ღვიძლის, როგორც არსების იდენტობის მაგალითად მოგვყავს ადამიანის ღვიძლის თხის ღვიძლით შენაცვლების ეპიზოდი. „ერთ კაც დამრჩალ ჯვარდასაწერი (ძილის წინ ჯვარგადაუწერილი, ზ. კ.) და მისთვის ღვიძლ ამაურიდებავ. იმის მაგივრად ჩაუდებავ თხის ღვიძლი და თხასავით აუკიკინებავ“ [ანდრეზები 2009:140].

ევროპულ მასალაში ეს ქმედება კუდიანთაგან არ დასტურდება. ინდურ-რიულ ოკულტიზმში კი არის ჯადოქარი სახელწოდებით Jigar-Khor „ღვიძლის-მჭამელი“. არიან ქალები, რომელთაც შეუძლიათ ადამიანს ან ცხოველს გამოაცალონ ღვიძლი [ფრანკლინი 2001: 264].

სოფელი კუდიანთ ნუხრას

კუდიანთ ნუხრა საიდუმლოდ, უხილავად ხდება სოფლის გარეთ, სხვათაგან (გარეშეთაგან, პროფანებისგან) მიუწვდომელ სივრცე-რეალობაში. მზადდება შეთქმულება სოფლის წინააღმდეგ და სოფელმა ეს იცის. ამიტომაც სოფელი თა-

ვის დასაცავად ემზადება. ორი საშუალებაა პრევენციისთვის, ბოროტების ასაცილებლად. პირველი: „კუდიანთ წუხრას ჯვარ უნდა დასწერან ყველას“. მეორე: „კუდიანთ წუხრას სასმინოდ მიდიან“.

პირველი საშუალება, ერთი მხრივ, თუ მაგიასთან არის დაკავშირებული, მეორე მხრივ, სოფლის საყოველთაო სანახაობაა, რომელიც ბუნებრივად მხიარულ დღესასწაულშია გადაზრდილი. იქ ანტიდღესასწაული უხილავია, როგორც ბნელი, აქ დღესასწაული ხილულია, როგორც ნათელი; ხილული (ნათელი) უპირისპირდება უხილავს (ბნელს) და მის გაუქმებას ცდილობს. კუდიანობის შავ მაგიას სოფლის თეთრი მაგიის ქმედებები უპირისპირდება. *მესმინაობაც* (იხ. ქვემოთ) თეთრი მაგიის გამონახულებაა. რა ზომებს იღებს სოფელი? ხევესურული გადმოცემით, ამ დღეს მწუხრიდან სოფელი იწყებს თავისი დოვლათის შინ გადაზიდვას (სხვის სახლში არაფერი არ უნდა დარჩეს, დაუშვებელია, სახიფათოა); ეზოსა და ყანებში ჯვრიან და ეკლის გვირგვინიან სარებს არჭობენ მათ დასაფრთხობად. კარებზე ნახშირით ჯვარს გამოსახავენ. სახლის პატრონი ნახშირითა და დანით ხელში ჩაუვლის სახლს, და ყველაფერს, რაც აბადია – ტანსაცმელს, ლოგინებს, ჭურჭელს, იარაღს და სხვას – დანით მოჭრილ ნახშირს დააყრის სიტყვებით: „ჯვარი გეწერას, ქრისტემ დაგდოს ბეჭედი!“ მაგიური საშუალება, როგორც არის ნახშირი და დანა, რომლებიც შელოცვების რიტუალურ პრაქტიკაშია აუცილებელ ელემენტებადაა გამოყენებული, ქრისტიანული კურთხევის რიტუალური ნაწილი ხდება. ნახშირი აქ თავისთავად, ქრისტიანული განათვლის გარეშე, სიწმინდეს იძენს, რომლისაც ემშაკება და კუდიანებს ეშინიათ და ვერა საგანს, რომელსაც ჯვარულად აქვს ნახშირი წასმული, ვერ ეკარებიან. მაგიისა და ქრისტიანული განათვლა-კურთხევის სინკრეტიზმის ნიშანია, რომ ამ რიტუალის შედეგს „ქრისტეს ბეჭედი“ ეწოდება. დაღამებულზე კარმიდამოს დაბეჭდვა („ბუნავთ სახლის დაბეჭდვა“) გრძელდება: მუგუზლები გამოაქვთ გარეთ, სახლს გარშემო უვლიან, ან ბანზე ადიან და იქიდან ხუთი მიმართულებით ისვრიან მუგუზლებს ძახილით: „გრიადიი, გრი კუდიანთა!“ ასე მთელი სოფელი ამ მუგუზლების ცეცხლშია გახვეული, ისმის ყიჟინა სტერეოტიპული შეძახილით: „გრიადიი, გრი კუდიანთა! ამაგის მეტიმც ნურა მიგაქვთ ჩემის სახლისა! თავისა შასვით და შაჭამეთ!“ – და თოფების გრიადი, მერე მთელი სოფელი სახლებში შეიხვეტება, გამოიხურავენ კარს, დასწერენ ჯვარს და იტყვიან: „ქრისტემ დაგდვას ბეჭედი!“ და, ამ ბეჭდით დაბეჭდილნი, მშვიდად და უსაფრთხოდ დაიძინებენ. ოღონდ აბსოლუტურად დაზღვეულნი რომ იყვნენ კუდიანებისგან, „გამოღვიძლვისგან“ თავის დასაცავად ქალი და კაცი პერანგის საკინძს იხსნიან. გავლით ხომ გარეთ ვერავენ გაივლის. გური-აში ამ დროს კუდიანთაგან თავის დასაცავად ყველაფერს, რისი შეხებაც კუდიანს შეეძლო დასაზიანებლად, თავლის სანთელს მიაკრავდნენ – სახლში, ყანაში, ნალიაში... და იძახდნენ: „შენი სვი და შენი ჭამე, ჩემსას ჯვარი დამიწერე, ჰაუ, კუდიანებო“ [ნადარაია 1980:185].

აჭარაში: დადევი, პირველი სექტემბერი, ანუ შემოდგომის დადევი, ჯაზების შეკრების დღეა, მაგრამ სად იკრიბებიან, წყარო არ ამბობს. სოფლებში მათგან

დასაცავად ყანაში სიმინდს „შებეჭდავენ“; ანუ სიმინდის ფურცლებს სანთლებს მიაკრავენ, „ავმა სულმა ჭირნახულს ბარაქა არ გამოუღიოს“, „ყანები შებეჭდე, ჯაბებმა რამე არ აწყინოსო.“ სანთლებს არა მხოლოდ მცენარეს (სიმინდს), არამედ ბავშვებსაც „ყურის ძირში მიაწებებენ“, სახლებს კეტავენ, რომ ღამით ბავშვები უზიფათოდ იყვნენ [ნოლაიდელი 1971:139-140].

სახლების ნახშირით განათვლასთან ერთად ყველა ტრადიციაში ქმედითაა სიფხიზლე – ყველა ფხიზლობს ამ ღამეს, ძილი ამ ღამეს სახიფათოა... სიფხიზლე კოლექტიურია: მთელი სოფელი მოედანზეა შეყრილი, გაისმის სიმღერა, იმართება ცეკვა-თამაში, შუა მოედანზე ან სახლების წინ ავსულთა და კუდიანთა დასაფრთხობად ინთება დიდი კოცონი, რომელსაც ყველა დამსწრე უნდა გადაეგლოს, კუდიანთ წუხრას ბნელი, უსინათლო კოცონის დათრგუნვის ნიშნად... მთაში და ბარში მთელი სოფელი კუდიანთ წუხრას დიდი კოცონებით არის განათებული, ამ ცეცხლს, რომელსაც ოთხშაბათის დაღამებულზე ანთებენ, „ჭიაკოკონა“ ეწოდება. რა წარმოშობისაც უნდა იყო ეს სიტყვა, ან რა სემანტიკასაც უნდა შეიცავდეს იგი, უდავოა, რომ ის კუდიანთა კოცონის საპირისპიროდ ინთება. კუდიანთა შეკრებაზეც ინთება ცეცხლი, მაგრამ ის ბნელი ცეცხლია, არიმანის კვამლმორეული ცეცხლი, რომელიც არაფერს ანათებს; აქაური, სოფლური ცეცხლი კი კუდიანთა და ავსულთა დამაფრთხობელ ნათელს გამოსცემს. ბნელში ხედვა მხოლოდ კატად ან მგლად მოქცეულ კუდიანებს ძალუძთ, რამდენადაც ამ ცხოველთა თვალები ბნელში მხედველია. ამ საპირისპირო ნათელთან არის დაკავშირებული რიტუალური სიფხიზლე, რომელსაც იჩენენ ბარის სოფლებში ავსულთა ღამეს. მზის ჩასვლისას საყვირებს აყვირებენ, თოფებს აგრიანებენ, ფერხულს ჩააბამენ და გათენებამდე მღერიან კუდიანთა და ავსულთა დასაფრთხობად, რადგან სწორედ ამ ღამით დაძრწიან სოფელში მგლად, კატად ან სხვა ცხოველად თუ ფრინველად გადაქცეული კუდიანები, ეპარებიან მძინარე ადამიანებს და გულ-ღვიძლს, ფილტვებსა და თირკმელებს აცლიან როკაპისტვის მისართმევად [ქობალია 1903:107].

საყოველთაო სიხარული და თავისუფლების სული, რაც სუფევს, განზოგადებულიად რომ ვთქვათ, ჭიაკოკონობას, სრული საპირისპიროა კუდიანთა პირქუში შეკრებებისა... ის ანტიდღესასწაულია... აქ კი სიცილია და მხიარულება, იქ პირქუში საქმიანობაა, აქ ყველაფერი ღიაა, იქ კონსპირაციაა, შავბნელი იდუმალეობა...

ბოლოს კი ცეცხლს ფეხებით სრესენ, ესემც დაიწვებით ცეცხლშიო... [გაბური 1923-1924:150-151; მაკალათია 1935:226; ანდრეზები 2009:133, 140].

შენიშვნა. საკინძის გახსნას ხევსურული ტრადიციით ის დატვირთვა აქვს, რომ ჯვარი გამოჩნდეს ძილის დროს მძინარის მკერდზე და დააფრთხოს ეშმაკეული, რომელსაც რკინეულის შემდეგ, ბუნებრივია, ყველაზე მეტად ჯვრის ეშინია. ამ ჩვეულებას, თუმცა არა „კუდიანთ წუხრასთან“ დაკავშირებით, ადასტურებს ოტია იოსელიანი თავის ავტობიოგრაფიულ მოთხრობაში „დედულეთი“: „ძილის წინ პერანგის დილი თუ არ შეიხსენი, გულზე მაჯლაჯუნა დაგაწვებაო“ [იოსელიანი 2011].

შენიშვნა. ჭიაკოკონა ეხმიანება ევროპის ქვეყნებში ვალპურგის ღამეს კოცონზე გადახტომას განწმენდისა და განკურნების მიზნით, მისი ნახშირისა და ნაცრის ყანებში შეტანას მათი მოსაველიანობის დასაცავად; კოცონზე არჭობენ ცოცხებს და კუდიანთა ფიტულებს, ცეცხლში ყრიან შავ კატებსა და მეღიებს (კუდიანთა განსხეულებებს), ან საქონელს მიდენიან კოცონთან მათი უსაფრთხოებისთვის; თავაწყვეტილი ცეკვა-თამაშია მის გარშემო – საფრანგეთში, გერმანიაში, პირინეებზე, ავსტრიაში, ფინეთში, შვეიცარიაში, უნგრეთში, საბერძნეთში, სამხრეთ სლავებში [კალენდარული ჩვეულებანი 1978:23, 47, 72, 95,109, 124, 145, 155, 166, 210, 271].

მესმინაობა

კუდიანთა თავყრილობა (შაბაში) სრულიად გამორიცხავს გარეშე მაყურებელს. ამ სანახაობას მაყურებელი არ ჰყავს. ყველანი, ვინც შაბაშს ესწრებიან, ანუ „ცხებულნი“ და განდობილნი, ვისზედაც ეშმაკის ბეჭედია, ჩართული არიან შაბაშში. უამბეჭდოდ და ცხების გარეშე იქ ვერავინ მოხვდება. ამდენად, შაბაშის რეალობა რიგითი სოფელის, „პროფანის“ მზერისთვის დახურულია, მაგრამ მოსმენა შესაძლებელია. მოსმენა კუდიანთა თავყრილობიდან მოდენილ ბოროტებათა პრევენციის ერთი საშუალებაა, იმ ღონისძიებათა (ჭიაკოკონა და მაგიური ქმედებანი) გარდა, რომელსაც სოფელი იყენებს.

კუდიანთ წუხრას სოფლის გარეთ გასვლას ვერავინ გაბედავს. ერთადერთი, ვინც უშიშრად გადის გარეთ, ეს *მესმინაეა*. გადის იმ მიზნით, რომ მოისმინოს კუდიანთა ნალაპარაკევი – რა ელის სოფელს, სოფლელებს და პირადად მას. მესმინაობა, სასმინაოდ სიარული, როგორც ტერმინი, მხოლოდ და მხოლოდ კუდიანთ წუხრასთან არის ასოცირებული, სხვა კონტექსტში არ იხმარება.

მოგვყავს მესმინაობის ბესარიონ გაბურისეული განმარტება:

„მესმინაე ხქვიან იმას, რომ ამ კუდიანთ ღამეს ან ერთი, ან ორნი, ვისაც უნდა, წავლენ სოფლის მოშორებით უიარალონი (იარაღის გაყოლება კი არ იქნების: კუდიანებ იარაღიან ხალხს არ მაუდგებიან ახლოს), წავლენ და დასხდებიან ერთ ალაგში, არ აჩქამდებიან. მემრ მავლენ კუდიანები, გადააშლიან ტილს, გრწყილს. თუ გაიჩურა, დაწყევლიან; თუ არ, მემრ კიდე დაუგორებენ ქვას. რო არაზედ შაშინდებიან, არ გაიჩურებიან ეს მესმინაენი, მაშინ ეს კუდიანები ერთუცს უძახებენ: „ქვა-ხენიავ ეგენივ, კაცებ არ არიანავ“ და მემრ მახყვებიან კუდიანები და ჩამასთვლიან იმ სოფლის სახელს: „ეს ამაშინ მაკვდებისავ, ისივ წყლით მაკვდებისავ, ისივ ქვითავ, ისივ ზვავითავ“ უკენობას იმათ სახელსაც იძახებენ, ვინაც მესმინაედ სხენ: „ისენივ ამ სიკვდილით დაიკოცებიანავ“. ამას ყველას დაისწავლიან, ამის გასაგოდ სხდებიან მესმინაედ. დილა რო გათენდება, შინ წამავლენ. მე ესრ გამიგონავ მესმინაობა“ [გაბური 1923:151].

„სოფლის მოშორებით“ – ადგილის ზოგადი მინიშნებაა. ცხადია, მესმინაეს, რომლის ამოცანა კუდიანთა საუბრის მოსმენაა, სოფელში არაფერი ესაქმება. სოფელში კუდიანთა შესაკრებლიდან ხმა ვერ მოაღწევს. მაგრამ მესმინაე (თუ ის

ხევსურია) რაც უნდა გაბედული იყოს, აჩხოტის მინდორზე ვერ წავა. ის, სადღაც ნეიტრალურ ადგილზე უნდა ჩასაფრდეს, ეს ადგილი კი ხილია, „არავის ტერიტორია“, არც აქეთ, არც იქით. ხილი თითქოს უადგილო, სივრცის კონტინუუმიდან ამოვარდნილი ადგილია; და თავადაც მესმინაე, თითქოს არ ეკუთვნის ჩვეულ განზომილებას, ის ხილზე დაგდებულია, როგორც რაღაც უსულო და უგრძობი ნივთი; ვერაფერმა, რასაც კი, როგორც განსაცდელს, მოუვლენენ მას კუდიანები, ვერ უნდა შეძრას იგი.

კუდიანთ წუხრას სასმინაოდ მიდიან. ხილზე უნდა დაწვას მესმინაე და დაუგდას ყური კუდივნებს. ხმა არ უნდა ამიღას. კუდივნებ ბევრ რამეს მაჩვენებენ: გველს, დათვს, დაგორებულ ქვებს. თუ არ გაინძრ, მოისმენს იმათ საუბარ [ანდრეზები 2009:134].

სასმინაოდ წასულ. ხილზე ჩაწოლილ პირქვე. ეშმაკებმა ხან აღმ მამაბრუნესავ, ხან ჩაღმავ, ხან სხვა რაღაცეებ მამაჩვენესავ, ხან გველივ, ხან ქვებ დაგორდავ. ის არ გაჩუჩვილ. ორ-სამ საათს უწვალეზავ და არ განძრუელ. მემრე მაჰყვენენ კუდიანებ, ვის რა მაუვიდოდ, ან ღვთისგან რა იქნებოდ [ანდრეზები 2009:127].

ამ ზოგად აღწერილობას აზუსტებს კერძო შემთხვევა კუდიანთა „პრაქტიკიდან“ თუ გამოცდილებიდან, რომელიც ტიპურია. როგორც ჩანს, მესმინაეს ამ განსაცდელის გადატანის შემდეგ ხილვის უნარიც ეძლევა. ესმის და ხედავს კიდეც, რაც აჩხოტის მინდორზე ხდება.

ერთხელ ერთ ვაჟ ყოფილ სასმინაოდ. ბევრი რამე მაჩვენებავ კუდივნებს, მაგრამ ვერ შაუცდენავ, ყველაფრისად გაუძლავ და უნახია აჩხოტის ველზე კუდივნებთან თავის დედაი. მისი დედისთვის შვილის მოკვლა დაუფვალეზით კუდივნებს. დედას უარ უთქმავ, მე ვერ მაჰკვლავავ შვილსავ, ოლონდ ხარებს დაუზოცავ და მარცხენა თვალს გამავსთხრივ... [ანდრეზები 2009:134].

სხვა გადმოცემით, რომელიც აკონკრეტებს ამ ჩანაწერებს თავისი კერძობით, მესმინაედ წასული (ვინმე ჩაჩაური, მეტსახელად კრუა, თავად ყვება თავის მესმინაობაზე) განიარაღებულია, არ ახლავს თან კუდიანთა დასაფრთხობელი ნივთი, მაგრამ მთლად ხელცარიელი არ არის. თან მიაქვს მაგიური საგნები – თითისტარი და ნახშირი; თითისტარით თავის გარშემო წრეს შემოხაზავს და ნახშირს მიმოყრის... კუდიანები ახლოს მივლენ მესმინაესთან, მაგრამ ვერ ეკარებინან, არ შეუძლიათ მაგიური წრის გადალახვა. მესმინაე გაყურებულია, არ ინძრევა. ეს აქ რა გდია, ზვავს წვავლებინოთო. გამოუშვებენ ზვავს, მაგრამ ზვავი ვერ შეაღწევს მოჯადოებულ წრეში, გვერდზე ჩაუვლის მესმინაეს. როცა კუდიანები დარწმუნდებიან, რომ ეს ადამიანი სანდოა, ამდენ განსაცდელს გაუძლო და თავი არ გაამხილა, არ გასცემს მათაც. კუდიანები აფასებენ მის გამძლეობას და მედეგობას, დაიწყებენ გულახდილად ლაპარაკს ყველა ბოროტებაზე, რის ჩადენასაც აპირებენ, ანუ გაამხელენ თავის თავსაც და საიდუმლოსაც [ოჩიაური 1988:137].

განსხვავებულია თუშების მესმინაობის ტრადიცია. თუშების რწმენით, „კდინის კვირიდან“ მოყოლებული, რომელსაც მეორენაირად „სმინაობის კვირას“ უწოდებენ, ხიბალ-კუდიანები ერთმანეთს ხმამაღლა უზიარებენ წინასწარმეტყ-

ველებებს ადამიანთა ბედისწერაზე, თუმცა ეს ყველას არ ესმის, არამედ მხოლოდ დაძმებში პირველად, მესამედ და ა.შ. კენტ რიგში დაბადებულებს, როგორც რალაციტ გამოჩნეულებს. ამავე „სმინაობის კვირის“ რომელიმე არჩეულ დღეს ახალგაზრდობა ერთ ბინაზე იკრიბება, ხიბალ-კუდიანთა სახელებს ირქმევენ, მერე სახლიდან უკულმა (!) გავიდოდნენ და სოფლის განაპირას სადმე მყუდრო ადგილზე ჩასხდებოდნენ სასმინაოდ. თუმცა განსხვავებით ხევესურული მოსმინაობისგან, მოწვენადს არა ეშმაკებისა და კუდიანებისგან იგებენ, არამედ სოფლის სახლებიდან გამომავალი ხმების მიხედვით მარჩიელობენ [მაკალათია 1933:179;⁵³ ცოცანიძე 1990:85].

თუშური გადმოცემა შეიცავს ვრცელ ნარატივს მესმინაეზე, ხახაბოელ ვინმე თორღვაზე. „სმინაობის კვირას“ სასმინაოდ ხილზე გაწოლილ თორღვას დასევიან ხიბალ-კუდიანები, „ხან თურმე გადააბრუნეს, ხან გადმოაბრუნეს“, რას არ ეცადნენ, მაგრამ ვერაფრით შეაშინეს, ხმაც ვერ ამოაღებინეს, რაც მათ მიერ მისი „დატომების“ ნიშანი იქნებოდა. ვერც ღორაისხეველის, კუდიანთა მბრძანებლის, მოსვლამ იმოქმედა გულად თორღვაზე. იწვა გასუსული, როგორც კუნძი რამ. ვერ მოახერხეს მისთვის „ნასიპის გატეხა“ (შეშინება), თორღვამ გაუძლო განსაცდელს და იმის სანაცვლოდ, რომ ვერ „დატომეს“, მიიღო წყველა თავის შთამომავლობაზე: „შენს გვარშიო შვილი მამას ნუ მოესწრება და მამა შვილსაო“ [ცოცანიძე 1990:84-85]. ამგვარი წყველა ტიპურია, ოჯახში მომსახურე ეშმაკ ამგვარ წყველას ტოვებს წასვლისას.

ყველაფერი ეს, მთელი ეს განსაცდელი, როგორც ჩანაწერებიდან ჩანს, რისი გადატანაც უწევს მოსმინარს, მოჩვენებითია, მაგრამ შიში რეალურია და ყველაფერ ამას გაძლება უნდა და უძლებს კიდევ მესმინაე. ეს განსაცდელი ერთგვარი ინიციაციაა კუდიანობასთან საზიარებლად. შესამზადებლად იგი იმავე მაგიურ საშუალებებს იყენებს, რასაც სოფელი – ეს არის ტერიტორიის ნახშირით „განათვლა“ და თავის შემოზღუდვა ზიანის ასაცილებლად. თითისტარი და ნახშირი იგივე საშუალებებია, რომელთაც შემლოცველი იყენებს შელოცვისას. ამრიგად, მესმინაე, სოფლის არეს გაცილებული, „არავის ტერიტორიაზე“ გადასული, არც აქეთ, არც იქით მყოფი, არ არის სოფლის რიგითი წევრი, ის ამ დროს შემლოცველისა და, ალბათ, მკითხავის როლში გამოდის. შელოცვით მესმინაე, როგორც შემლოცველი, თავს იზღვევს კუდიანთა შემოტევისგან და, როგორც მკითხავი, ეზიარება კუდიანთა ცოდნას. გარდა მაგიური ქმედებისა, კუდიანთაგან დაცვისა და მათ ცოდნაში შეღწევის მიზნით, მნიშვნელობა აქვს ადგილს, სადაც მესმინაე არის ჩასაფრებული კუდიანთა მოლოდინში. ეს ადგილი არის ხიდი. ხიდი თავისი პირველადი ყოფითი დანიშნულებით, რისთვისაც ის შენდება, ორ ნაპირს აერთებს ერთმანეთთან, რელიგიურ სიმბოლიკაში ის ორი სამყაროს, ხილულისა და უხილავის, დამაკავშირებელია. ხილზე გაწოლილი მესმინაე ამ ორ სამყაროს შორის იმყოფება: აქეთ სოფელია, რომლის სახელითაც ის არის გამოგზავნილი,

53 თუმცა ს. მაკალათია მოსმინაობის ამ რიტუალს რატომღაც კუდიანობის პერიოდთან არ აკავშირებს. მისი ცნობით, ეს რიტუალი დიდმარხვის რომელიმე საღამოს ხდება.

იქით კუდიანთა ტერიტორიაა; მათ შორის ერთი ნაბიჯია, აჩხოტი ერთი ხელის გაწვდენაზეა. მესმინაე საზღვარზე იმყოფება, ეკსისტენციალურად ის საზღვრბლო სიტუაციაშია მოხვედრილი. ამ სიტუაციაში მყოფი, უნდა ვიფიქროთ, კუდიანებს თავისიანად ან არაფრად, არსად მყოფად, მიაჩნიათ მესმინაე, ამიტომაც მისგან, როგორც რაიმე უსულო ნივთისგან, დასამალი არაფერი აქვთ.⁵⁴

შენიშვნა. ხევსური ახალგაზრდები, უცოლონი და გასათხოვარნი, კუდიანთ წუნრას უსმელ-უჭმელნი სოფლის განაპირას, რომელიმე ხიდან ან წყლის პირას სასმინაოდ მიდიან. კუდიანები მესმინაებს საბედოს სახელს უწინასწარმეტყველებენ, გამოსძახებენ კუდიანთ წუნრას ტერიტორიიდან [ჭინჭარაული 1960:213]. ეს მესმინაეები, რომლებიც ტრადიციულ წეს-ჩვეულებას ასრულებენ, განსხვავდებიან იმ მესმინაეთაგან, რომლებიც კუდიანთ წუნრას საიდუმლოს მიპარვით, სასაზღვრო ტერიტორიაზე შეღწევით იგებენ. ამათ თავად კუდიანები იწვევენ სასმინაოდ, თითქოს თავადაც მოწადინებულნი არიან, გაუმხილონ საბედოს სახელები. ეს რიტუალი ხთისკრობის მსგავსია, რომლის დროსაც ქალ-ვაჟნი განსაზღვრულ ადგილას თავს იყრიან საცოლისა და საქმროს ასარჩევად [ანდრეზები 2009:67]. ჩანს, კუდიანებს დაგეგმილი ფათერაკების შეტყობინების გარდა, ჯერარმომხდარის წინასწარმეტყველებაც შეუძლიათ, რასაც კეთილი ნებით ასრულებენ კიდევ.

რაც მოსახლეობამ იცის კუდიანთ წუნრასა და კუდიანთა ქმედებების შესახებ, მესმინაეთაგან იცის. ისინი წინასწარ ისმენენ იმ ზიანის შესახებ, რომელსაც სამომავლოდ კუდიანები აპირებენ. ისინი ერთგვარ წინასწარმეტყველთა როლში ევლინებიან სოფელს. ამ მხრივ, სრული ანალოგიაა ფრიულელ კეთილმოარულეთან (benandanti). როგორც კარლო გინძბურგი წერს, ქალ კეთილმოარულთა სულების საკრალური ამოცანაა, შეიტყონ, თუ ვინ მოკვდება სოფლის მცხოვრებთა შორის მომავალ წელს [გინძბურგი 1983:6]. მესმინაეებიც ერთგვარ გრძნეულებად და ჯადოქარებადაც კი შეიძლება იქნან აღქმულნი მოსახლეობის მხრიდან, როგორც კუდიანებთან სანახევროდ ზიარებულნი. მათაც კუდიანის რეპუტაცია აქვთ და არ გამოვრიცხავთ, რომ მათ აქვთ კუდიანობისკენ მიდრეკილება, თუმცა მოსახლეობას ზიანს არ აყენებენ. „კუდიანებთან ვინც დადიოდა ადამიანი, ისიც კუდიანად ითვლებოდა“ [ანდრეზები 2009:134].

მესმინაეს კატეგორიას იცნობს „კუდიანთა ურო“ ჩვენ შეგვიძლია მესმინაე ვუწოდოთ იმ კუდიანებს, რომელთაც რაღაც მიზეზის გამო არ სურთ კუდიანთა შეკრებაში სხეულებრივად (გაფრენით) მონაწილეობა, მაგრამ სურთ, იცოდნენ რა ხდება შეკრებაზე, გარკვეულ პოზაში წოლით (მარცხენა გვერდზე) შესაძლებლობა ეძლევათ იხილონ და მოისმინონ ყველაფერი, რასაც მათი გაფრენილი კუდიანი დები ხედავენ და ისმენენ [კუდიანთა ურო 2013:217, 268]. განსხვავება მინიმალურია, მსგავსება არსებითი: ხევსურული გადმოცემით, მესმინაე, რომელმაც განსაცდელის გავლით ნდობა მოიპოვა, ხომ ისევეა ნაზიარები კუდიანთა საიდუმლოს, როგორც განდობილი „ლეგიტიმური“ კუდიანები. „ზვიედა კუდიან

54 მესმინაობის შესახებ იხ. კიდევ [ოჩიაური 2005:284].

ყოფილავ, თქვიან. კუდიანთ წუხრას ჩამავილოდ და ხიდზე დაწვებოდ სასმინაოდ. ერთხან ეშმაკების ნაძახნარ გაუგონავ, რო ამა და ამ დროს ჟამნ მავლენავ საყ-
დართ თავისასავ...“ [ანდრეზები 2009:122].

ს. მაკალათიას ცნობით, ამ ქმედებას (კუდიანთ საუბრის მიყურადებას) ფშავ-
ში „მისნობას“ უწოდებენ.

ეშმაკების ყურის დაგდება და მათი ნების გაგება არაკუდიანსაც შეუძლია, თუ ის
შეასრულებს „მისნობის“ წესებს.

ოთხშაბათ ღამეს რამდენიმე კაცი წავა გზა გასაყარზე, მისნად დაჯდება და ეშ-
მაკების საუბარსა და სიმღერას ყურს დაუგდება. მისანს იარალი და რაიმე რკი-
ნეული არ უნდა ჰქონდეს, დუგმაც კი უნდა აიხსნას. მისნებში ერთი „სიყრმის“
შვილი უნდა ერიოს, თორემ ეშმაკებისაგან ვერაფერს თურმე გაიგებენ. მისნე-
ბი ქალამანს უკულმა იცვამენ, ზურგშექცევით მიდიან და პირუკულმა სხდებიან
(პირით დასავლეთით), ეშმაკები ქვებს გამოაგორებენ თურმე, მაგრამ განძრევა
და ჩუჩუნიც არ შეიძლება, რომ ეშმაკები არ დაფრთხენ და მისნებიც ვერაფერს
გაიგებენო [მაკალათია 1934:167].

რას გვიმხელს „მისნად დაჯდომის“ წესები? როგორც ვხედავთ, არაკუდიანმა,
რომელსაც მისნობა სურს ეშმაკების საუბრის მოსასმენად (სიმღერის ხსენება მო-
ულოდნელია), უნდა მოიშოროს, უარყოს ეშმაკეულთაგან დასაცავი „რკინეული“;
რათა შეუმჩნეველად გაერიოს მათ საზოგადოებაში, თითქოს თავადაც კუდიანო-
ბას უნდა იყოს ზიარებულები. მართლაც ის ჩვეულებრივი ადამიანის საწინააღმ-
დეგოდ, უკულმართად იქცევა, როგორც ეშმაკები და ადამიანობის უარმყოფელი
კუდიანები იქცევიან (გავიხსენოთ დევების „კოჭულმართობა“, რომელიც დევურო-
ბის არსებით ნიშნად არის მიჩნეული). მათი ერთადერთი დაცვა ეშმაკეულთაგან
ტრადიციულ დაცვაზე (რკინეულის სახით) უარის თქმა და უკულმართი ქცევაა.
„გზის გასაყარი“, მისნის ადგილსამყოფელი, სადაც ის ჩასაფრებულია, როგორც
„არავისი ადგილი“ (არც აქვთ, არც იქით), სემანტიკურად მესმინაეს ხიდის ბადა-
ლია.

შენიშვნა. „მესმინაობისა“ და „მისნობის“ ფონეტიკური სიახლოვე ეჭვს აღძრავს,
ხომ არ არის ფშავური მისნობა ხევსურული მესმინაობის ფონეტიკური სახეცე-
ლილება. ასეც რომ იყოს, ეს დამთხვევა კანონზომიერია: ეშმაკეულთა და კუ-
დიანთა ნების ცოდნის მსურველს სხვა რა უნდა ერქვას, თუ არა მისანი. რიგითი
სოფლელი ამ სურვილით დროებით აღმოჩნდება მისნის როლში, თუმცა არ არის
გამორიცხვული, რომ ეს ორჭოფული რეპუტაცია მუდმივად შერჩეს მას და ისევე
უფრთხოდნენ, როგორც ეჭვმიტანილ კუდიანებს უფრთხიან. სოფელში ბევრი არ
იქნება ეშმაკებში გარევის მკადრე და უფრო ნაკლები, რომელთაც ამის მოწო-
დება აქვთ.

უნდა ვივარაუდოთ, რომ ეს მესმინაეები თუ მისნები ისევე იქნებოდნენ წარ-
დგენილი ეკლესიის სამსჯავროზე (თუკი მსგავსი რამ ჩვენში იარსებებდა), რო-
გორც ჩრდილოეთ იტალიის ერთ-ერთ ოლქში, სახელდობრ, ფრიულში არსებული
სექტა, რომელიც სწორედ კუდიანთა გააფრთხებული დევნის პერიოდში წარმოიშ-

ვა. ესენი იყვნენ ე. წ. benandanti, ანუ „კეთილმოარულნი“, მისნობის ფუნქციით, რომლებიც სოფლისგან კუდიანთა ზიანის ასარიდებლად თავადაც „კუდიანებად“ იქცეოდნენ ლეთარგიისა თუ ექსტაზის მდგომარეობაში. „მე კეთილმოარული ვარ, რადგან სხვებთან ერთად წელიწადში ერთხელ მარხვის დღეებში გავდივარ საბრძოლველად ღამლამობით; გავდივარ უხილავად სულით, სხეული კი უკან რჩება; ჩვენ ქრისტეს ვემსახურებით, ვებრძვით რა სატანის კუდიანებს...“ [გინძბურგი 1983:6]. მოსახლეობას სწამდა, რომ ისინი, კუდიანთა მსგავსად, ძილის დროს ტოვებდნენ სხეულს და სხვადასხვა ცხოველზე ამხედრებულნი მიემართებოდნენ დემონებისა და კუდიანების წინააღმდეგ საბრძოლველად. მათგან ისინი მოსავალსა და მინდვრების ნაყოფიერებას იცავდნენ. როცა ეს კეთილმოარულნი ინკვიზიციის ყურადღების არეში მოხვდნენ და დაწვრილებით აღწერეს თავიანთი ღამეული ბრძოლები კუდიანების წინააღმდეგ, ინკვიზიტორებმა ეს მონათხრობი აღიქვეს როგორც კუდიანთა შაბათობების შენიღბული გადმოცემა. მაგრამ დიდი დრო დასჭირდა იმის გარჩევას, თუ ვისთან ჰქონდათ საქმე, ნამდვილ კუდიანებთან თუ კუდიანთა წინააღმდეგ მებრძოლებთან. ბოლოს, ინკვიზიტორთა ცნობიერებაში გაბატონებულმა სტერეოტიპმა სძლია და კეთილმოარულნი კუდიანებად იქნენ შერაცხულნი [გინძბურგი 2011:99]. თუმცა კეთილმოარულთა მოთხრობებს კუდიანთა შაბათების სახე ჰქონდა მიღებული, მაგრამ ისინი კუდიან მწვალებლებთან გაიგივებულნი არ იქნენ და, ამდენად, ასცდნენ ინკვიზიციის კოცონებს.

კეთილმოარულთა უსხეულოდ გასვლა დემონებთან საბრძოლველად ტიპოლოგიურად ეხმაურება გახუა მეგრელაურის გამოცდილებას [ანდრეები 2009:38, 41-42]. ამ მითოსში გახუა თითქოს კეთილმოარულისა და მესმინაეს როლში გამოდის: ღვთისშვილები მას სხეულიდან სულს ამოარიდებენ და ოდენ სულით ქაჯავეთის წინააღმდეგ საბრძოლველად წაიყოლებენ, თუმცა ის არ იბრძვის, მხოლოდ დამკვირვებელია, მხოლოდ ხედავს და ისმენს, თუ რა ხდება ქაჯავეთში, როგორ იბრძვის ღვთისშვილი ქაჯების წინააღმდეგ. ასევე ჩვენი კუდიანთა მესმინაე და ფრიულელი კეთილმოარულნი მოწმენი (დამსწრენი) კი არიან კუდიანთა შაბათისა, მაგრამ არა მონაწილენი, რა მიზეზითაც ისინი ინკვიზიციამ დაინდო.

გამოტყეხილი კუდიანი

კუდიანთ წუხრას მითოსის დასაბამი მრავალწილად თავად კუდიანთა აღიარებითი ჩვენებებია, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, როგორც ეს ქართულ ხალხურ წყაროებშია, რაც ვიცით კუდიანთა შაბათების შესახებ, ყველაფერი მესმინაეთაგან გამოტყეხილი კუდიანისგან ვიცით. არსებობენ თვითგამოტყეხილი კუდიანები:

ერთხან ერთ დიაც გატყეხილას... მემრ უძახებავ, რო ხალხნო, გავტყეხილ ორავ, კუდიანი ორავ. რო გატყედავ, მემრ იამბისავ, რო ჩემ ძმებზე ორივ მე გამამაღვიძვლივესავ... [ოჩიაური 2005:61].

გატყეხა ამ ნარატივებში ტერმინოლოგიური მნიშვნელობის სიტყვა-ცნებაა: „გატყეხა იყო, რომ ის იტყოდა: „მე კუდიანი ვარ, გავტყეხილვარო“; „გამასულ და

გატეხილ, უთქმავ: კუდიან ვარივ. მე შენ არას გავნებავ. ღმერთივ და კვირეე იყვ-
ნანავ შუაშიავ“ [ანდრეზები 2009:140]; „გამავარდნილ ის დიაც კარჩი და უძახებავ:
გატეხილ ვარივ, კუდიან ვარივ!“ [ანდრეზები 2009:135]; „არიქა, მაზლო, კუდიანე-
ბი ბანიდან გადაგადებენ. გავტეხილვარ, კუდიანი ვარო... ამ კუდიანსაც ახდა
კუდიანური სული და დარჩა სუფთა ადამიანი...“ [ანდრეზები 2009:55].

ამ აღიარებებიდან ჩანს, რომ ხალხის წარმოდგენით, გატეხილი კუდიანი
აღარ იყო საშიში, მასში აღარ მოქმედებდა ეშმაკის ბოროტი ნება, გატეხის შემ-
დეგ მას ეხსნება ვალდებულება; ფიცი დარღვეულია, ხელშეკრულება გაუქმებუ-
ლი. მასზე წაშლილია ეშმაკის უხილავი ბეჭედი. ამგვარსავე წარმოდგენას ამოწ-
მებს გ. ცოცანიძე თუშურ რწმენა-წარმოდგენებში:

რაკი ერთხელ გატყდება [კუდიანი] და გამჟღავნდება, იმასო ძალა აღარა აქვ-
სო, იციან, კუდიანი აღარ არისო. მემრე კი ილაპარაკის ყველაფერი, რო ეგრე და
ეგრე ვშვრებოდიოთ [ცოცანიძე 1990:88-89].

და რაკი ფიცი გაუქმებულია, ყოფილი კუდიანი აღარ არის ვალდებული სა-
იდუმლოდ შეინახოს თავისი კუდიანობისა და კუდიანთ წუხრას მთელი საიდუმ-
ლო. იგი გამხელის უფლებას იპოვებს.

შენიშვნა. ანალოგიურია და ტიპოლოგიურად ერთგვარი ჯვარ-ხატთა მკადრის
ხვედრი. სანამ ის ჯვარს ემსახურება და აქვს ჯვრის საიდუმლოთა წვდომა, მას
არაფრის გამხელის უფლება არა აქვს. საიდუმლოს ტაბუ აქვს დადებული და მის
ბაგეებს დუმლის ბეჭედი აძევს. მაგრამ საკმარისია, მიზნითა გამო ამოეწუროს
მას მკადრეობის ვადა, იგი უფლებას იპოვებს, გააცხადოს მკადრეობის ხანაში
ყოველი განცდილი. „ჯერ კი არ სცოდნივ საუბარი გახუას თავის სიარულისაი.
ხთისშვილთაგანაც ნება არ ხქონივ. ბოლოს, რო ხანში შასულ, ხთისშვილიც
თანდათან ახხდომივა დ' საუბარიც დაუწყავ თავისა დ' ხთისშვილთ ამბებისა. ამ
დროს აღარც ხელზე მაუდიოდ ხთისშვილი“ [ანდრეზები 2009:50]. გადამდგარი
მკადრე დუმლის აღთქმისგან თავისუფალია.

მაგრამ, მეორე ტრადიციით, გატეხილ კუდიანს, რომელიც თავს უფლებას აძ-
ლევს, გათქვას კუდიანთ წუხრას საიდუმლო, რაც კუდიანთა გეგმების ჩაფუშვას
ნიშნავს, საფრთხე ემუქრება: მას კუდიანები უსწორდებიან: „ვინაც გატყდებოდ,
კუდიან ვარივ, ის კვდებოდ“ [ანდრეზები 2009:134], „ვინაც გატყდებოდ კუდიანო-
ბაჩი, იმას კუდიანებ ხკლავდეს“ [ანდრეზები 2009:140]. ეს იმას ნიშნავს, რომ არა
მხოლოდ კუდიანობის ამბებია საიდუმლო, არამედ საკუთარი კუდიანობაც, რომ-
ლის გათქმა ეკრძალება მას შემდეგაც კი, რაც დაარღვევს ფიცს და გატყდება.

არსებობს ჩანაწერი, რომელიც თავისი სულითა და სტრუქტურით ინკვიზი-
ციისადმი მიცემულ აღიარებით ჩვენებს გვაგონებს. ის საკუთარ გამოცდილებას
და არა სხვისას, მოსმენილს, ამხელს... აი, გამოტეხილი კუდიანის აღსარება, რო-
გორც თვითმხილება, რაც ზრდის იმ უხილავი რეალობის სარწმუნოებას მსმენ-
ლის თვალში:

ერთი კაცის ნაუბარ იცოდინ: ერთხანავ კუდიანებმ დამიჭირესაო დ' მიმიყვა-
ნესავ კუდიანს წუხრასავ იმეებსთანავ. კაც-დიაცებ იყვავ ჩემებ ნაცნობებოვ.

მემრავ კოლოფა რაინიმ ამაილესავ, შიგით რაიმ ამაილიანავ, მასივიანაო დ' ციცადა იქცინიანავ. აფრინდიანაო დ' საკომში გაეფარნიანავ. მიაც ამამალელებიესავ კოლოფშითავ, მამასმიესავ რაიმაო, ციცად ვიქეცივ. გავფრინდიო დ' კუდიანებ-საც სოფლის ბოლოში ეცადაო დ' იმეებში გავერიევ მიაცავ, იქით გავფრინდიოთაო დ' ერთ წამსავ აჩხოტის მინდორში მივედითავ. ყველა მკარებრით მაეყარავ თავივ კუდიანებსაო დ' სრუ ეჭირავ აი მინდორივ. იმ ღამესავ კუდიანებსავ დიდ საუბარი ხქონდავ. სრუ გაარიგესავ, ვის სად უნდა გამაეღვიძლავ, ზოგს თავის ძმისაიო დ' დის გამაღვიძელა დაავალესავ, ზოგს დედა-მამისაივ, თავის მოკეთი-საიო დ' სხოივ. მიაც დამავალესაივ ჩემის კაის ძმობილის გამაღვიძელაივ. მემრავ რო თენებამ მათანავ, იქავ თავის სოფელსთან მივედითავ. მავისვითავ რაიმაო დ' იქავ კაცად ვიქეცნითავ. მეორე დღეს გამასულ ის კაცი დ' ყველა უუბნავ, გატეხილ. კუდიან თუ გატყდავ, იცოდინ, მემრ აღარ იქნებიავ კუდიანივ. იმ კაცმ თქვისავ, მე იქნება ჯერ არ გავტეხილიყავიო დ' ძმობილის გამაღვიძელა რო დამავალესავ, იმით გავტყდივ. მე ძმობილ ძალიან მიყვარდაო დ' იმის გამაღვიძელას ვერ გავღებდედივ. ეხლად ვიცივ ვინაც კუდიანიო დ' შამეხვეწისავ, ნუ გავცემავ. ამის გულისად არც მე მინდა, გავტეხავ ისეებივ [ოჩიაური 2005:174].⁵⁵

ეს „გატეხა“, რომელიც ამ ნარატივების თანამდევნი მოტივია, ტერმინოლოგიურად, ერთგვარად, ეხმინება ინკვიზიტორულ „გამოტეხას“, როგორც აღიარებითი ჩვენების გამოძალვის მეთოდს. მაგრამ თუ დასავლელი კუდიანი ინკვიზიციას „უტყდება“,⁵⁶ ჩვენი გადმოცემების თანახმად, კუდიანს, როგორც წესი, მისგან დაზარალებული ახლობელი ან მეზობელი გამოტეხავს. „ინკვიზიტორის“ როლში შვილიც კი ევლინება ფარულ კუდიანს. ეს არის ერთგვარი ხალხური ინკვიზიცია.

ხევსურულ გადმოცემებში გამოტეხა შინაურულ სახეს ატარებს. კუდიანს მისი ოჯახის წევრი, უფრო ხშირად, შვილი გამოტეხავს, რადგან სწორედ ის უნდა გახდეს კუდიანთა მბრძანებლის გადაწყვეტილებითა და ბრძანებით თავისი კუდიანი დედის მსხვერპლი. ეს შვილი მესმინარეა და დედის კუდიანობის ამბავი სხვისგან კი არ იცის, არამედ თავად არის მსმენელი და მხილველი. აი, კერძო შემთხვევა, როცა შვილი თავად რწმუნდება დედის კუდიანობაში და იცის, როგორ აიცილოს თავიდან ხიფათი.

წუხრას დედას ერქარის აჩხოტის მინდორზე წასასვლელად. „დაწვივ; – დედამ უთხრ შვილს. შვილ დაწვ, მაიმძინარ თავი. დედამ გაიარ, შუა ბოდის ძირჩიით რაღაცა აილ, წაისვ ზურგზე და წავიდ აჩხოტის მინდორზე, შვილიც გაულგ უკენ. კუდიანებმ მას მარაგუნეს შვილის მაკვლა. დედამ უთხრ: ერთ შვილ მყავავ, ვერ მავხკლავავ, თვალს კი გამავსთხრივ. თეთრ კარ ხყავავ, იმას გადმოგადებავ, იმის ტყავის გაქდაში ბუზურად ვიქეცივ, თვალში დავაჯდებივ და დანას ვაკვრევი-

55 იხ. კუდიანობის ოთხი ეპიზოდის ჩანაწერი [ოჩიაური 2005:229-230].

56 შოტლანდიის მეფე იაკობ VI (1566-1625), „დემონოლოგიის“ ავტორი, რომელიც პირადად იყო დაინტერესებული კუდიანების ფენომენით, მიაჩნდა რა იგი ღვთისმეტყველების დარგად და ესწრებოდა პროცესებს, მოუწოდებდა: „მე მივმართავ იმ ადამიანებს, რომლებიც კუდიანებმა აიძულეს უარი ეთქვათ ღმერთზე და და ეშმაკს შედგომოდნენ, რომ თუ ისინი გატყდნენ და აღიარეს დანაშაული, უკვე აღარ არიან კუდიანები და მათი მოწმობაც სარწმუნოდ უნდა იქნას მიჩნეული“ [ჰარტი 1996:328]

ებავ. მართლაც, გადმავარდ ის კარი. ტყავის გაკდა დაიწყ შვილმ. დედა იქვე ზის თურმე და ჯარას ძაკს. უცებ ბუზ მავიდ და თვალზე აჯდებ. შვილმ იცის ყველაფერი და დანას არ ხმარობს მაგერიებაჩი. ბოლოს, დაიჭირ ბუზი. კელს რომ მაუჭერს, დადგებიან ჯარან. დედას უთქვამ: გაუშვივ, შვილო, ცოდვიაივ. შვილს უთქმავ: გატყდივ, თორემ შენ სულნივ კელში მიჭერიანავ, მაგკლავ. გამავარდნილ ის დიაც კარჩი და უძახებავ: გატეხილ ვარივ, კუდიან ვარივ! [ანდრეზები 2009:134].

„დაიჭირ ბუზი. კელს რომ მაუჭერს, დადგებიან ჯარან“ ჯარის დადგომა აქ ჯარასთან მჯდარი დედის სიცოცხლის შეწყვეტის ევფემიზმია, მისი სიმბოლური გამოხატულებაა, რამდენადაც ჯარასთან ჯდომა დედაკაცის საქმიანობაა. დედა-კაცი, უპირატესად „ქსლის მბეჭველია“ აჭარულ ანალოგიურ სიუჟეტში ვაჟი ხელში მოიმწყვდევს ბუზადქცეულ დედას და მოკლავს ბუზს თუ არა, დედაც კვდება. ვაჟი რწმუნდება დედისა და ცოლის კუდიანობაში, რომ ისინი რომპაპის ადებტები არიან [ნოლაიდელი 1970:138-139]. აქ გამოტეხის მოტივი არ ჩანს. მაგრამ საგულისხმოა თავად ამ სიუჟეტის სიტყვასიტყვითი თანხვედრა ხევსურულთან. ესოდენ, როგორც სივრცით, ისე ეთნოკულტურულად დაშორებულ ორ კუთხეს შორის ეს სიუჟეტური თანხვედრა შემთხვევითი (ანუ ორივეგან დამოუკიდებლად წარმოშობილი) არ უნდა იყოს. ეს ერთგვარი სტერეოტიპია, რომელიც საერთო წყაროდან უნდა მომდინარეობდეს. შესაძლოა, იგი სადღაც შუალედურ რგოლშიც იქნას დადასტურებული.

ხალხური ინკვიზიცია

ქართულ სინამდვილეში ინკვიზიციაზე ლაპარაკი არ არის, მაგრამ კუდიანების შემთხვევაში სოფელი თავად, თავისი ინიციატივით იძიებს საქმეს, რაც კუდიანობაში გამოტეხით მთავრდება. ნიმუშად ორ ხალხურ გადმოცემასა და ლიტერატურულ წყაროს მოვიყვან, რომლებიც ტიპოლოგიურად წამების ქვეშ ინკვიზიციის დაკითხვას მოგვაგონებს.

შუახევში (აჭარა) ტაკიძეებში ჩანაწერის მიხედვით, ერთი გოგონა მისწრებული იქნა in flagrante delicto, სახელდობრ, ძროხის წველისას, რასაც ის მეზობლის ბოსელში სისტემატურად ეწეოდა. ძროხის პატრონი მესმინაეს როლში ელემენტარული მაგიური საშუალების გამოყენებით (შვიდი ნემსი, სამი მაკრატელი, ბადეში) უჩინარქმნილი ჩასაფრდება ახორში (ბოსელში) და ხედავს, რომ მისი მეზობელი გოგონა იწყებს წველას. გოგონა მაქციერობს: შემპყრობლის ხელში ის ჯერ გველად გადაიქცევა, მერე გველვეშაპად, მერე დათვად, მგლად და ბოლოს ცეცხლად. მაგრამ მესმინაე მაინც მოახერხებს მის დამორჩილებას და სოფლის მოედანზე ხალხის წინაშე გაიყვანს. და სწორედ მოედანზე, სადაც ოთხი სოფლის ხალხია შეკრებილი, საჯაროდ ხდება მისი დაკითხვა. მომყავს ჩანაწერის ტექსტის მონაკვეთი:

...როდისაც ეს შეიტყვეს ხალხმა, ეს ოთხი სოფლის ხალხი, ვისაც შეიძლო, მოვდენ, ამ ქალს დაკითხენ, რუმ ვინ გაიხლა კიდევ შენო?! – უწინ იყო, – უპასუხა, – მიახლა კოშოლი აბაზაი. – ჰად იარებითო, რაფერ იარებითო, ახორში რა-

ფერ იარებითო, ვინ გასტავლაო? იმ კოშოლლის და იმ გოგოს რომ თოკვი მუ-
უჭირეს კისერში, მაშინ გამოტყდენ და თქუეს, რომ ვილაპარაკებთ, რაც რომ
ვიციოთ. – ჩვენ გვასტავლის რომაპისი შვილიო. – რაფერ ირჯებითო, ჰაიდან
იყავით, სა იარებითო. – ჩვენაო ჩვენ სახლებში გევზრობდით ჩვენ ურუბასაო,
გადმოვბრუნებდით ურუბასაო, ჩევცვამდით გადმობრუნებულს. მოგვიტანდა
ჩვენი მწკვართავი წამალსო და ამ წამალს ამოვისმევდით ღლიებშიო და ავშპე-
ბოდით ბუხარშიო. ჩევდოდით ძერვენახის (მინდერის სახელია, ზ.კ.) ქვაძეო. ეს
ქვა წაყულებული იყო მართლა. გავაბიჯებდით იქიდან მარცხენა ფეხს და შევდი-
ოდით რომაპთან. რომაპი დაბმულიაო, სიმძიმე ექნება ათი ფუთიო; რამოდო-
ნეთი ქალი იქ არისო, კაცებიც არიანო, შუახნის ზედაი ხალხიო, რომაპი კაციო.
წისქვილია, ერთი წისქვილიო. საქონლიდან რომ რძე მუაქვან, იმით აფქვევენ
რომაპის საჭმელს და აკეთებენო. [...]. ამოსლიხან ქალები ზოგი რჩებიან იქა.
ვინც რუმ რჩება ადგილზე რომაპთან, ესენი ებნევენ წამოსლიხან, რომ რა ნდა
მუუტანთო რომაპს საჩუქარიო. – ამა და ამ სახელობის, ამა და ამ ქალის რძე,
ძროხა მოწველოს, იმის რძეც. ეს ავი ეუბნებაო: თუ შეძლებთო, თვალის კაკალი
გამუართვით შვილსო, ზოგმა სისხლი გამუუდინეთ, მეიტანეთო... [ნოლაიდელი
171:137-138].

ის ორი რომ გამოტყნეს, ახლა სოფელი ეძებს სხვებს, მხოლოდ ეს ორი ხომ არ
იქნებოდნენ ჯაზებიო (კუდიანებიო).

მაშინ დაიწყეს ამ ხალხმა ძებნა, რუმ ვინ არის ჯაზიო. ვითომ ორი ქალის მეტი
ჯაზები არ აღმოჩნდა. ეს ორი ქალი არიან ჯაზები, ხემ დედაბრები. იმ დედაბ-
რებს უთხრეს: იმ გოგოს და კოშოლლის თოკი მუუჭირეთ, ისე მოგიჭირებთო
თქვენცო: თქვით, რომ ჯაზები ხართო. არ იტყვიოთ და დაგარჩობთო. არც ერთმა
არ თქვეს. წეიყვანეს, გადაკიდეს ხიდზე. კიდო არ თქვეს. დუუძახეს ამ თავყრი-
ლობა ხალხმა, რო დაარჩევთო. დასჭრეს თოკები და ჩაყარეს წყალში ყველა.
ერთი დაყურყულდა; როგორც ქვა, ისე წვედა. მეორე მოიცვა თავზე. რომ დაძი-
რა, ჩაცვინდენ, ამეიყვანეს და გადაარჩინეს. მეორე რომ არ დაძირა, ცოდვიანია,
წყალმა არ მიიღო, ჯაზიო. გამეიყვანეს და მოკლეს. ამას იქით გათავისუფლდა,
აფერი აღარ იქნებაო [ნოლაიდელი 1971:139].

როგორც ვხედავთ, დაკითხვას, თუ ეჭვიმითანილი არ ტყდება და არ აღი-
არებს თავის კუდიანობას, მოსდევს წამება სწორედ ისე, როგორც ინკვიზიციას
აქვს დაწესებული. წამება აუცილებელია. თუ წამების შემდეგაც არ გამოტყდა ეჭ-
ვიმითანილი, ორდელამა უნდა გადაწყვიტოს მისი დანაშაულობა-უდანაშაულობა.
ორდელი უძველესი საშუალებაა დანაშაულის დადგენისა. სამურაბის კანონში
პირველივე მუხლები ჯადოქრობას ეხება და მის გამოსავლენად სწორედ ორდე-
ალი მდინარეში გადაგდების სახით არის გამოყენებული. ამ ჩანაწერის თანახმა-
დაც მდინარე უდანაშაულოს იძირავს, დამნაშავეს კი ზედაპირზე მოაქცევს იმის
ნიშნად, რომ თავის წმინდა წიაღში არ იღებს, უკუაგდებს, როგორც უწმინდურს.
მდინარის წყალს, ქართულივე ტრადიციით, შეუძლია გამოავლინოს ეჭვიმითანი-
ლის კუდიანობა: კუდიანობის ნიშანი, კუდი, რომელიც ჰაერზე არ ჩანს, წყალში
კონტურებით იხატება.

აი, კუდიანის წამებით გამოტყნის ნარატივები გურიიდან:

ერთი ოჯახი იყო. ღამე ვილაც შეეჩვია, სხვენზე ქვებს უწყობდა და ესროდა. მერე მიხთენ, რომ მათი გოგო იყო. ე გოგო ეიყვანეს, დაანთეს ნაგულეს ცეცხლი, კვიმი (კვამლი) დააყენეს და ზედ ფეხებით დაჰკიდეს ეს გოგო – კვიმი თვალებში შეუვიდოდა. ეკთებიან, რაი გასწავლა და სა, ვინ გასწავლაო. გოგო გამოტყდა: ერთი დედაბერი იყო, კუდიანი, იმან მასწავლაო... შეიკრიბა ხალხი, სამი თოფიანი კაცი წავიდა ამ დედაბერთან, მაგრამ არ წამოყვა. მერე ექვსი კაცი წავიდა და წამოიყვანეს. აი გოგომ თქვა: რო დალამდებოდა და ფეხის ბანას რო შეუდგებოდნენ, რაცხა ამიყვანდა ზეითო – სხვენზე. კუდიანი დედაბერი კერიის ქვეშ მოუსობდა ხელს და საცხა ერთად მიდიოდნენ... სულ პირველად ამ კუდიანმა წისქვილში ნახა აი გოგო და მოუფურქა თავი, კატას რომ ბალანი აქვს, იმფერი ბალანი მოუქცია თავზე. მერე ხალხმა უთხრა ამ კუდიანს, რავარც ქონდა ბალანი, ისევე გოუხადეო, სახში ვიზამო. არაო, აქვე გოუკეთეო. მერე გოუსწორა ბალანი. კუდიანს, როცა ვინმე მოკუდიანება უნდა, თმა მოუფურქავს... [ნადარაია 1980:186].

შენიშვნა. ამ ნარატივში, გარდა გამოტყვის პროცესისა, საგულისხმოა კუდიანობაში ინიციაციის „რიტუალი“ – კატის სახის მიცემა ნეოფიტისთვის, კატა ხომ, სხვა ცხოველებთან (მგელი, ტურა) ერთად, კუდიანთა, ასე ვთქვათ, საკრალური ცხოველია. კუდიანთა შეკრებაზე კუდიანი კატაზე ამხედრებული მიდის, მას ამ დროს თავადაც კატის სახე აქვს მიღებული (ნიშანი კატისებრ „მოფურქული“ თმა) – მხედარი თავისი საკუდიანო ტრანსპორტის იდენტურია. ჩანაწერი არ გვეუბნება, დასაჯეს თუ არა დედაბერი, ან თუ დასაჯეს, რა სასჯელით. როგორც ჩანს, აქ მხილება იყო საკმარისი, რაკი კუდიანობაში გამოტყვილ და გამოაშკარავებულ კუდიანს წართმეული აქვს კუდიანობის უნარი და ძალა.

მეორე ნარატივი იმავე გურიიდან, რომლის მიხედვითაც „სახალხო ინკვიზიცია“ კუდიანის გამოვლენის შემდეგ კუდიანობის ნიშნად მისი დალდასმით კმაყოფილდება:

ბაბუაჩემის გადმოცემით, მის დროს ხალხში გავრცელებული იყო ხმა, რომ სოფელში არიან ავი სულეები, კუდიანები და, რომ საჭიროა მათი გამოცნობა და დაშანთვა, რათა ყველამ იცოდეს, რომელია. ამისათვის შემჩნეულ ხალხს მოუყრიდნენ თავს სუფსის ნაპირზე. ხიდთან ცეცხლი იყო დანთებული... თითო-თითოს გეიყვანდნენ ხიდზე, გააძრობდნენ და გადააგდებდნენ წყალში. თუ დაძირავდა, მაშინ ის არ იყო მავნე და თავისუფლდებოდა. თუ არ დაძირავდა, მაშინ ის იყო კუდიანი და დაშანთავდნენ... [ნადარაია 1980:187].

ანალოგიურია კ. ბოროზდინის მოწმობა „ხალხური ინკვიზიციის“ ნიმუშად. მისი ცნობით, ზუგდიდის მახლობელ სოფლებში ეპიზოტის (პირუტყვის ერთგვარი ინფექციური დაავადება, ზ. კ.) გავრცელება კუდიანების საქმედ ჩათვალეს და მათ აღმოსაჩენად წყლის ორდალიას მიმართეს. სამურზაყანოდან მოუწვევიათ თურქი, რომელიც კუდიანების აღმოჩენის უნარით ყოფილა ცნობილი. თურქმა მოაყვანინა სოფლებიდან დედაბრები, რომლებიც გამოსაცდელად მდინარეში ჩაყარეს. ვინც ჩაიძირა, ეჭვისგან გაათავისუფლეს, ხოლო ვინც ზედაპირზე ატივ-

ტივდა, კუდიანებად შერაცხეს და ეპიდემიის გავრცელება მათ მიაწერეს [ბოროზდინი 1866:34].⁵⁷

დავით კლდიაშვილის მოთხრობაში, სათაურით „მსხვერპლი“, ინკვიზიტორის როლში გამოდის „საიქიოს ნამყოფი კაცი“, რომელსაც „გამოტეხა შენაძლება ახლად გაკუდიანებულის“. ვინ არის ეს „ახლად გაკუდიანებული“? ეს არის კუდიანად ცნობილი თუ ეჭვიმიტანილი დედაბრის რძალი. რძალ-დედამთილის ურთიერთმიუღებლობის, უნდობლობისა და მტრობისა, ერთმანეთისადმი დაძაბული დამოკიდებულების ქართულ სინამდვილეში ფართოდ გავრცელებულ „ტრადიციულ“ მოტივს ყოფითი საფუძველი აქვს. ეჭვიანობა, შური, უცნოსადმი და მისი „მიუღებელი“ ჩვევებისადმი, მძაფრად ნეგატიური დამოკიდებულება, ან თაობათა განსხვავებულობა, ხშირად რძლის სურვილი ოჯახში დამკვიდრებისა, ხოლო დედამთილის მხრიდან უფროსობის და, უარეს შემთხვევაში, ბატონობის სურვილი, როგორც წესი, არის რძალ-დედამთილს შორის შეურიგებლობის მიზეზი. რძალი მსხვერპლია დედამთილის სიძულვილის, მაგრამ დედამთილიც თავისებური, არანაკლები მსხვერპლია. მათ ურთიერთობაში, რომელიც შეეძლო სოფელს ტრადიციულად მიენიჩა და არაფერი მასში განსაკუთრებული არ დაენახა, სოფელი „უცნაურ გადაკიდებას“ ხედავს. მოვეუსმინოთ:

მეზობლობაში რძალ-დედამთილის უცნაურად გადაკიდებას და ყოველგვარ უთანხმოებას იმით ხსნიდნენ, რომ ფეფენას არ შეეძლო ეგუებინა თავის მახლობლად იმისთანა ქალი, რომელიც მისი კუდიანობის მონაწილე არ გახდებოდა და იგი, ვითომც, ცდილობდა, ყოველ ღონეს ხმარობდა, არა საშუალებას არ ზოგავდა, ოღონდ კი მარინე თავისი ხელქვეითი გაეხადა, გაეკუდიანებინა. ეს ყველას უტყუარ საბუთად, ქვემარტებად მიაჩნდა და, როცა ფეფენას ოჯახში წინანდელი უთანხმოების ამბავი აღარ ისმოდა მეტად, ყველამ დაამტკიცა, რომ ფეფენამ თავის საწადელს მიაღწია: მარინე დაიმორჩილა და კუდიანობაში გარიყო.

– გული ამოსჭამა, – ამბობდნენ, – და ყველაფრის ხალისი დაუკარგა; როგორც თვითონ არის, იმისთანა გახადაო [...]. ფეფენასთან ერთად ახლა მარინესაც დაუწყეს რიდება, ახლა მისი შიშიც მიემატათ მეზობლებს.

ამ ბოლო დროს ლაპარაკი ისმოდა, რომ ამა და ამ კაცს მთლად საქონელი ავად გაუხდა, ამას წვრილფეხობა აღარ ეზრდებო, ამას ეს ცული საქმე შეემთხვაო, და ეჭვი მარინეზე მიჰქონდათ... მისი გაკუდიანების შემდეგ მომრავლდა სოფლად ყოველივე უბედურებაო... ახლა ბავშვებსაც კი აშინებდნენ მარინეს სახელით [...]. მარინე ნამდვილ კუდიანად იყო ცნობილი.

ამუშავდა შეთქმულების თეორია და გამოჩნდა მტრის ხატის კონკრეტული პირი. და აი, სოფელმა მარინეს ბიძის თაოსნობით გადაწყვიტა ეშველა მისთვის. ინკვიზიციის ქმედების ერთი გაცხადებული მიზანი ხომ კუდიანის შველა იყო... ერთადერთი საშველი კუდიანის სულის სახსნელად, მისი მოქცევისთვის, კუდიანობაში გამოტეხა და ბრალის აღიარებაა. და მოწვეული სახალხო „ინკვიზი-

57 ბოროზდინის ცნობა დამოწმებული წიგნიდან [გრიგოლია 2015: 206].

ტორი“ მთელი სოფლის თანდასწრებით დაკითხავს კუდიანობაში ეჭვიმტანილს. „შვილოს“, როგორც, ჩვეულებრივ, ინკვიზიტორები მიმართავენ ეჭვიმტანილს, მათ სულელებზე მამობრივი მზრუნველობის ნიშნად, ქართულ მოთხრობაში ახლობლობისა დაყვავების ნიუანსის შემცველი, შემპარავი „ბიძიკო“ ცვლის, რაც სოფლის „ინკვიზიტორის“ შემპარაობაზე მეტყველებს:

– ბიძიკო, – დაიწყო ტკბილი ხმით ვასილმა: – შენ გაბრალებენ, ვითომ ქრისტესათვის გელაღატნოს და ეშმაკებს მიჰკერძოდე... ვითომ მავნებლობასთან და ბოროტთან კავშირი შეგეკრას და ამის დასამტკიცებლად შენზე ბევრ რამეს ამბობენ შენი აქამდე საყვარელი მეზობლები და ამხანაგები [...]. – ვასილმა უთხრა ყოველვე ის, რაშიაც ბრაღსა სდებენ მარინეს, და ჰკითხა: – მართალია თუ არა ეს? მარინემ პასუხი არ გასცა.

ამჯერად ეჭვიმტანილმა პასუხი არ გასცა, მაგრამ სულ მალე, როგორც ხშირად ხდებოდა ინკვიზიციის პროცესებზე, ეჭვიმტანილი დააკმაყოფილებს გამომძიებლის მოთხოვნას. თანხვედრა დასავლურ ინკვიზიციასთან იმაშიც ჩანს, რომ ამ ჩვენმა „ინკვიზიტორმაც“ წინასწარ იცის ყველაფერი, რაც ეჭვიმტანილმა უნდა აღიაროს.

– მე უშენოდაც კი მიგიხვდები, – ისევ მიმართა სიტყვა ვასილმა ყმაწვილ ქალს: – უშენოდაც მიგიხვდები ყოველ შენს საქმეს, მარა შენთვის ჯობია, რომ თვითონ შენით აღიარო ყოველივე შენი ამბავი... ყველაფერში გამოგვიტყდი და ღმერთი, ჩვენი შემქმნელი და მწყალობელი, გაპატივებს შენს შეცდომას, მოგიტევებს შენს დანაშაულობას... არა და, თუ არ გამოტყდები, იცოდე საუკუნო წვალება მოგელის ჯოჯოხეთში... ყოველ წვალებაზე უფრო მეტი... ამაში დამერწმუნე მე, რომ მართალს გეუბნები... თუკი გამოტყდები, როგორც გითხარი, ღმერთი შეგინდობს შენს შეცდომილებას და სულსაც არ წაიწყმდე, ეშმაკს არ დააპატრონებ მასზე... ხარ კუდიანი, თუ არა? გაქვს მათთან რამე კავშირი? – კიდევ ჩაჰკითხა ვასილმა. სიჩუმეში მოისმოდა შეკავებული ტირილის ხმა. – გაქვს კავშირი თუ არა კუდიანობასთან? – არ ეშვებოდა ვასილი. – მაქვს! – ძლივს გასაგონი ხმით თქვა მარინემ. ვინ შეგაცდინა? ვინ გაგჩვია კუდიანებთან? – ჰკითხავდა ვასილი. მარინე ისევ გაყურდა და პასუხი არ მისცა. [...] ვასილმა ისევ გაუმეორა თავისი კითხვა და მარინემაც ყრუდ მიუგო: – ჩემმა დედამთილმა.

არა თუ აღიარებს კუდიანობას და დაასახელებს გამკუდიანებლის ვინაობას (სწორედ მისი სახელის გაგონება სურს სოფელს), არამედ გაკუდიანების ვითარებასაც გაუხეხელს სწორედ ამის მომლოდინეთ.

– ერთხელ ვენახში დავემალე. დავწეე ბჟოლის ძირში... მიმიძინებოდა, – მოუყვა მარინე, – უეცრად რაღაც შავი უშველებელი დამეტაკა, გამომადვიძა, წამავლო ხელი და ცაში ამიყვანა ისე მაღლა, რომ თავბრუ დამესხა, დაბლა რომ გადმოვიხედე [...]. „დამნებდიო, – მოთხრა იმან, – და ჩემი ნება აასრულეო, თორემ ახლავე აქედან ხელს გაგიშვებ და მიწას დაგახეთქებო.“ შემეშინდა, ავკანკალდი... გუთხარი, კი ბატონო-თქვა. „აბა გახსოვდეს ეგ შენი სიტყვა... ხუმრობა არ ვიციო“ [...]. ჩავაჩერდი, ვინ მელაპარაკებოდა, მინდოდა შემეტყყო... იმ შავ მოჩვენებაში ჩემი დედამთილი ვიცანი... მე უფრო შემეშინდა და კიდევ ხვეწნა დავუწყე – ოღონდ

ნუ მომკლავ და შენი მორჩილი ვიქნები-თქვა... არც ხმას გავცემ ვისმე უშენოდ, არც არსად წავალ შენდა დაუკითხავად-თქვა... ოღონდ მიწაზე დამიშვი-თქვა... ისევ თვალეზზე წამომეფარა რალაც, გონება დამეკარგა... აზრზე რომ მოვედი, ისევ იმ ადგილას ვიწევი, სადაც მიმძინებოდა... – კიდე? – ნიგოზზე შემომესწრო. – ჰმ! – ნიგოზს ვხალავდი... უეცრად თვალეზზე წამომეფარა შავად... რეტი დამესხა, მეგონა, გადმოვარდი და ეს არი-თქვა... ბრჭყალები ჩამასო კაბაში... მაღლა... სულ მაღლა ამიყვანა!.. გადმოვადებო... აქედან გისვრიო... ნიგოზის წვეროზე წამოეცობიო, თუ არ შემომიდექიო... კუდიანი გახდიო... შემეშინდა, სული შემიხუთდა... მორჩილი ვიქნები-თქვა, ვუთხარი... ნუ მომკლავ-თქვა, შევეხვერწე...

ეს ხილვაა თუ წარმოსახვა, ან რაც უნდა დავარქვათ ამ ნაამბობს, მთელი ყოფითი ურთიერთობა რძალ-დედამთილისა იმ სახეს იღებს, რომლის კონტურები სოფლის ცნობიერებაში თუ არაცნობიერში უკვე არსებობს. ამიტომაც სოფელმა მისი ნაამბობი სრულ სინამდვილედ მიიჩნია. ეს ერთი მომენტია ამ მონათხრობში, რომელიც, არ უნდა ვიფიქროთ, რომ მხოლოდ მწერლის ფანტაზიის ნაყოფია. ეს სიუჟეტი, რომელშიც ეჭვმიტანილი ახვევს თავის ტრაგიკულ განცდებს, ყოფითი დეტალებით არის შეძერწილი. კონკრეტულობა არემარისა, სადაც აუტანელი განსაცდელის მსხვერპლი ხდება მარინე, კიდეც უფრო აძლიერებს ტრაგიზმს. ვენახი, სადაც შეიძლება დაიძალო; ბჟოლის ძირი, სადაც შეიძლება წაიძინო; ნიგოზის ხალვა – ეს ყოფითი, მშვიდობიანი შრომის იდილიური გარემო სრულ კონტრასტშია რალაც „შავ უშველებელთან“ და მეორე წამს ამ „შავთან“ ცა, ცის სიმაღლე, ქვესკნელის ანტიპოდი, მაგრამ ამჯერად არანაკლებ საშიში. თითქოს ცა კი არ არის, ისევ და ისევ ჯოჯოხეთია... „არც ხმას გავცემ ვისმე უშენოდ, არც არსად წავალ შენდა დაუკითხავად-თქვა“ – ეს სიტყვები, რომელიც მარინემ წარმოთქვა მას შემდეგ, რაც იმ „შავ მოჩვენებაში“ თავისი დედამთილი შეიცნო, რძალ-დედამთილის გამწვავებული ურთიერთობიდან არის ნათქვამი და საერთო არა აქვს კუდიანობასთან. მაგრამ მეორე და საბოლოო ხილვაში დედამთილისადმი მორჩილება („უშენოდ არსად...“) კუდიანისადმი მორჩილებაში გადაიზრდება. დედამთილის ყოფითი გოროზობის შიდა მხარე კუდიანობა აღმოჩნდება. რა თქმა უნდა, ავტორი მოთხრობისა ასე არ ფიქრობს, მაგრამ ეს ხის წვერზე აყვანა ორგოზის, მეორედ უფრო მეტი სიმაღლეზე („მაღლა... სულ მაღლა ამიყვანა!..“), და ამ ზღვრულ სიტუაციაში, ამ განსაცდელში, გადმოვარდნის შიშის ქვეშ, კუდიანობაზე გადაბირება – ეს ყველაფერი ერთგვარი ინიციაციის სახეს ატარებს. ინიციაციაც ხომ, თავის კლასიკურ მოდელში, როგორც ის ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში გადმოიცემა, ფაქტობრივად ხილვაა, სადაც ნეოფიტს საშიში არსებები ეცხადებიან. ის „შავი უშველებელი“ და „შავი მოჩვენება“ სხვა არავინ არის, თუ არა თავად სატანი, ეშმაკი, როკაპი, რომლის სახესაც კუდიანი დედამთილი იღებს დათრგუნული რძლის წარმოსახვაში.

ამ ნარატივში კიდეც ერთი რამ არის საყურადღებო, რომ ხალხის რწმენით, როგორც მწერალი გადმოგვცემს, გამოტეხილსა და განწმენდილს („ახლა კი წმინდად გეიწმინდა! – ამბობდა ერთი დედაკაცი“) დიდხნის სიცოცხლე არ უწერია.

ის განწირულია სასიკვდილოდ ისევე, როგორც ინკვიზიციის მიერ გამოტყეხილი კუდიანი, რომელსაც კოცონი ელის საბოლოო განწმენდისთვის, რადგან ალიარება ინკვიზიციისთვის საკმარისი არ არის. სულის განსაწმენდელად სხეული იწვის, განწმენდილი სული კი უბრუნდება უფალს. ამ აზრის არის ჩვენი ხალხური ინკვიზიციაც.

– გამოტყეხის რაღა აცოცხლებს? არ გამოტყენათ, უარესი ცოდვა იქნებოდა...
იცოცხლებდა კი, მარა რაღა სიცოცხლე იქნებოდა მისი... ბოლოს ხომ წაწყმედილი იქნებოდა მაინც...

ეს პასაჟი დავით კლდიაშვილის მოთხრობიდან უნიკალურია. ნარატივი ამკარად ხალხური წარმოშობის არის, სოფლის გამოცდილებას ასახავს, ვერ მივიჩნევთ მას ავტორის ფანტაზიად. იგი გვაოცებს თავისი სიახლოვით დასავლური ინკვიზიციის პრაქტიკასთან. ამასთანავე, მწერალი, თითქოს როგორც მკვლევარი, იკვლევს კუდიანობის წარმოშობის მიზეზებს, რომელთაგან გონებრივი სიბნელე არ არის გადაძვინებული. ახალგაზრდა, პატიოსანი და მშრომელი რძლის თვალში რაციონალური, გონივრული ახსნა ვერ ეძებნება დედამთილის, უბრალოდ რომ ვთქვათ, ამბიციებსა და დაუოკებელ სურვილს, უსიტყვო მორჩილებაში ამყოფოს თავისი მსხვერპლი. სასოწარკვეთილის ცნობიერებაში უმაღლეს იღვიძებს „კუდიანთ წუხრას“ საშინელი ხილვები. სხვა ქართველ მწერლებსაც არ დაუტოვებიათ უყურადღებოდ სოფელ ადგილებში ეგზომ გავრცელებული „კუდიანთ წუხრას“ ნარატივი, მაგრამ ისინი ან, უბრალოდ, იმოწმებენ როგორც „ეგზოტურ“ ხალხურ რწმენა-წარმოდგენას, როგორც, მაგ., კ. გამსახურდია „დიონისოს ღიმილში“: „ამაღამ დიდი ამბავია ტაბაკონაზე, იტყოდა ძიძა, დიდი როკაპი მიუჯდება უშველებელ ცეცხლს; ქაჯები და ჭინკები...“ [გამსახურდია 1933:50]. ავტორის ალტერ ეგო, ევროპიდან სამშობლოში დაბრუნებული, გზადაკარგული სავარსამიძე ტაბაკონას მისტერიას აღიქვამს როგორც მშობლიურ-ხალხური ცნობიერების ლანდშაფტს, რომელიც მხოლოდ ძიძის წარმოდგენებშია აქტუალური, თუმცა იმ ქვეყანაში, სადაც მან განათლება მიიღო და ცივილიზაციას ეზიარა, „ვალპურგის ღამედ“ წოდებული კუდიანთა თავყრილობის მითოსი არანაკლები სიღრმით მსჭვალავდა ხალხურ კულტურას [იხ. გურვეიჩი 1990]. ან ეს სიუჟეტი მოხმობილია მოთხრობაში აღწერილი სიტუაციის გასამძაფრებლად. ლეო ქიაჩელი „თავადის ქალ მიაიაში“ მოთხრობის გმირის აპოკალიფსურ განცდებს ტაბაკონას წარმოსახვითი ორგის პარალელურად გადმოსცემს. კუდიანთა მბრძანებლის შეძახილი „ტაბაკონაშა! აბა, ტაბაკონაშა!“ [ქიაჩელი 1934:234] – იმ ვირტუალური სივრციდან რეალობაში აღწევს და თითქოს ამქვეყნად ხელმოცარულ და სასოწარკვეთილ ადამიანს ზღვარსიქითა არაადამიანური ღრეობისკენ მოუწოდებს. ამ მოთხრობაში თემატიზებულია და მძაფრად არის აქცენტირებული „კუდიანთ წუხრას“ ნარატივისთვის არცთუ უცხო ეროტიზმი.

ნიკო ლორთქიფანიძემ ერთ მინიატურაში „ცხოვრება სალომიკასი“ მარტივად, მაგრამ შთამბეჭდავად აჩვენა, როგორ ხდება უიღბლო, გაუბედურებული ადამიანის გაკუდიანება:

სალომიკა მომცრო ტანის, გამხდარი, გრძელცხვირა, ჩავარდნილი თვალები, გაჟღაღებული თმა, წარბ-წამწამი, უკბილო ტუჩები, გამწარებული დედაბრის შხამიანი ენა...

– კუდიანია! იხუმრა ერთხელ ვილაც ბავშვმა.

– კუდიანია! გაიმეორა სხვამ.

– კუდიანო! – ჩხუბის დროს შეუტია გააფთრებულმა მტერმა.

დამტკიცდა, რომ სალომიკა კუდიანი იყო.

ეძაგებოდათ.

ერიდებოდენ.

შვილიშვილსაც კი არ ეკარებოდენ ბავშვები...

[ლორთქიფანიძე 1958:481]

მანვე „ტაბაკელაში“ კუდიანთ წუხრას ზღაპრული, წარმოსახვითი მისტერია გაუბედურებული და სასოწარკვეთილი ადამიანის ყოფაში განჭვრიტა. ტაბაკელას აპოკალიფსურ, „კვამლიან“ ხანძარში, რომელიც შვილმკვდარმა სასომიხ-დილმა დედამ გააჩალა, ასეთი სიტყვები გაისმის:

აქ გამართა, ამ ქვეყნათ,
 ეშმაკმა ტაბაკელა!
 ყველა ჩვენი ზღაპრები,
 მავნეს ვფიცავ, ღირს სმენათ!
 ოლონდ მთაში არ მიდის
 ეშმაკი საქეიფოთ;
 ადამიანთ ცხოვრება
 აირჩია სამეფოთ. წმინდანების მაგიერ
 ცოცხს დავკიდევ ბანჯგვლიანს,
 კელაპტარის მაგიერ ცეცხლს გავაჩენ კვამლიანს.
 ჩემს ანგელოზს შევწირავ
 ბოროტ მეფეს ზვარაკათ;
 გააცოცხლებს და მომცემს
 გარდაქმნილს უკვე ჭინკათ...

[ლორთქიფანიძე 1958:451]

ზუსტად ასე ხედავენ დასავლელი ინკვიზიტორები კუდიანთა თავყრილობის შიდა საზრისს, ხედავენ მას როგორც ანტიეკლესიას, ქრისტიანული ლიტურგიის გაუკუღმართებულ სახეს თავისი შესატყვისი მეთაურით და მრევლით.

და ბოლოს, „კუდიანთ წუხრას“, როგორც ხალხის წარმოსახვით დომინანტურ მოვლენას, უყურადღებოდ არ ტოვებს გალაკტიონ ტაბიძე. მის „ას ლექსში“ („მნათობი, 10, 1925) გამოჩნდა ლექსი სათაურით „ქაჯები. ალები, ჭინკები და სხვ.“ ჩვენთვის ნაცნობი აქსესუარით (მდინარე, როგორც ზღვარი, „მტერნი წმინდანის“, ცოცხები, იღლის წამალი, შელოცვით მკვდარი, უსივრცობა, როგორც ირრეალურობი ნიშანი...). აი, ისიც:

გაქრა ლანდების ქარი მრავალი:
ხარხარი ტბიდან ამომავალი,
ალი მომალლო.
ქაჯებს არ მალავს მსუბუქი ჯაგი,
მგზავრებს არ უცდის სული ვერაგი
მდინარის ახლო.
ჭინკები მცირე ეშმაკის ტანის,
დასაბამიდან მტერნი წმინდანის,
არ იჩქარიან.
და არ დაქრიან როგორც ზღაპრები,
ცოცხები, ბზები და თავსაფრები
ღამეს მთვარიანს.
ფრთოსანთა გროვა ილლიის წამლით
არ ტირის სოფლად ნაპოვნ ფეშტამლით,
როგორც გოგონა.
და ავი თვალის შელოცვით მკვდარი,
არ უცქერს როგორ ელავს საყდარი –
ჭიაკოკონა.
უჟმურ ქაობში ცვრით დანამული,
ალარ გაისმის ეს ჟრიამული:
გაჰქრა შაბაში!
არ სწვავენ ფიჭვებს, არ სცემენ ზარებს,
გამტყდარი ზარი არვის აზარებს
სადღაც შორს მთაში.
გათენდა, მორჩა. დაიწყო დიღამ
სხივების თოვა
და გაიფანტა უსივრცობაში
ჭინკების გროვა...

[ტაბიძე 1966:164-165]

რა წარმოსობისაც არ უნდა იყოს „კუდიანთ წუხრას“ ნარატივები, რომლებიც მოდებულია მთელს ევროპას და ვრცელდება კავკასიონის აქეთაც, ჩვენს მხარეში, ანუ რას უნდა განეპირობებინა მათი მსგავსება – შემთხვევით თანხვედრას, ადამიანისთვის დამახასიათებელ საერთო მენტალობას, როგორც იფიქრებდნენ ანთროპოლოგიური სკოლის მიმდევრები, დიფუზიას ერთი რომელიმე ცენტრიდან, გენეტიკურ წარმომავლობას საერთო „წინაპრიდან“, როგორც ენის შემთხვევაში ადასტურებს შედარებითი ენათმეცნიერება – ერთი რამ ფაქტია, რომ ყველგან მისი გავრცელების ზონაში, ტრადიციულ საზოგადოებებში, იგი წარმოადგენდა ხალხური კულტურის არა განცალკევებით არსებულ ერთ შენაკადს, არამედ ძლიერ შრეს, რომელიც შექერწილი იყო ყოფაცხოვრებითი სიღუბნით და მისი შესატყვისი, ან მისგან დაბადებული და დემონოლოგიური რწმენა-წარ-

მოდგენებით ნაკვები დაბეჩავებული, „უბედური ცნობიერების“ წარმონაქმნებით. თუ დასავლეთში თავისებურმა რელიგიურ-კულტურულმა გარემომ ერთმანეთს დაუკავშირა ორი კულტურული – ფოლკლორული და საეკლესიო წარმომავლობის მწიგნობრული – დინება, რამაც შესატყვისი მასალის სიუნვეზე იქონია გავლენა, ჩვენში ამ ნარატივებს მწიგნობრულ სფეროში არ შეუღწევიათ, ისინი მხოლოდ დაუწერელ მენტალურ ფაქტებად დარჩნენ. ჩანაწერები, არცთუ უხვი და დეტალური, XIX ს-ის მე-2 ნახევარში გაჩნდა, ისიც რუსულენოვან პერიოდიკაში. ფოლკორისტიკის აღმავლობის ხანაშიც არავინ დაინტერესებულა ამ ფენომენით, რომ საგანგებო კვლევის საგნად ექცია იგი. ამით აიხსნება შესაბამისი ხალხური ტექსტების სიმწირე. სამწუხაროდ, ინტერესი მაშინ იჩენს თავს, როცა ტრადიცია დაკარგულია ან იმდენად არის მინავლებული, რომ კვლევისათვის ხელმოსაჭიდი მასალა ძნელი მოსაპოვებელია.

იმ მწირ მასალაშიც, რომელიც ჩვენამდეა მოღწეული, შეგვიძლია „კუდიანთ წუხრას“ კვალი ემბრიონის სახით მაინც აღმოვაჩინოთ. გორგასლის ექვსტრიქონიანი ლექსის ბოლო სტრიქონები „იალბუზის ეშმაკები ცხრა მთას იქით გადარეკა“ გვაუწყებს, რომ მეფის ასვლით მთაზე ახალი ერა იწყება – უნდა ვიფიქროთ, რომ მაღალ მთაზე ეშმაკების შაბაში ამიერიდან გაუქმებულია. ეს მოაქვს შედეგად გორგასლის ასვლას მთაზე, რომელიც, ამავე დროს, მისი აპოთეოზის ადგილიც არის. „ქრონოლოგიურად“ თუ მივუდგებით ამ ლექსს, თავისი პათოსით იგი მეორეულია, არ ეკუთვნის მისი პერსონაჟის ეპოქას, რამდენადაც იგი „კუდიანთ წუხრას“ დასასრულს გვამცნობს. გორგასლის ხანაში ამაოა მისი ძირების ძიება.

მაგრამ მაინც ისმის კითხვა, რას ფიქრობს ხალხური ტრადიცია ტაბაკონა-ტაბაკელას, ან იალბუზის, თუნდაც რომელიმე სხვა მაღალი მთის, თუნდაც ბრუტსაბძელას წარსულზე? ან ამგვარად: რომელია პირველადი მთაზე – მარადიული გაზაფხული-სამოთხე თუ ეშმაკების სამკვიდრო-საბატონო? მითოლოგიური ლოგიკით ორივე შესაძლებლობა გამართლებულია: თუ თამარმა, გაზაფხულისა და სამოთხის დედოფალმა, ეშმაური ძალის დატყვევებით მოიყვანა გაზაფხული და სამოთხე ამ მთაზე, სად იყვნენ მანამდე ეშმაკები და მათი თავადი როკაპ-რომპაპი, თუ არა ისევ და ისევ ამ მთაზე? იალბუზზე ამაველ გორგასალსაც მკვიდრად მყოფნი დახვდნენ ისინი. მეორე მხრივ, მითოსის ლოგიკა იმასაც აიტანს, რომ დაკარგული სამოთხის შემდეგ ეშმაკეულნი კვლავ დაბრუნდნენ მთაზე.

ოსეთში ჩაწერილი ერთი თქმულების მიხედვით, არა მხოლოდ ტაბუს დამრღვევი და თამარის დაწყევლილი მოახლე (თუ გამდელი) გადაიქცევა ტარტაროზად და კუდიანთ დასს შეუერთდება, არამედ თავად იალბუზი გარდაიქმნება ტარტაროზის სამკვიდროდ, საიდანაც დაშვებული ზვავები აზარალებს და ღუპავს ადამიანებს. „ახლაც არის იქ ერთი მთა, რომელსაც ტარტაროზის მთას უწოდებენ“, ნათქვამია ჩანაწერში [სიხარულიძე 1961:82,255,258]. ამ თქმულებას ავსებს და განასრულებს სხვა თქმულება, რომელიც მოსე ჯანაშვილს მოყავს წიგნიდან *История войны и владычества русских на Кавказе*, т. I. მეთევზეების ბადეს ამოყვება სურა, საიდანაც ქვეყანას მოედებიან ეშმაკები და კუდიანები და, კატებზე

ამხედრებულნი, და ტარტაროზთან შესაყრელად იალბუზისკენ გაემართებიან [ჯანაშვილი 1893:158]. და კვლავ, მითოსის წესით, თამარი თუ სხვა ვინმე, დაამწყვდევს ტარტაროზს თავისი სასახლის მეთერთმეტე ოთახში და კვლავ დააბრუნებს ქვეყნიერებაზე მარადიულ გაზაფხულს. და ასე დაუსრულებლად, მითოსის წესით, ენაცვლება ერთმანეთს მთაზე სიწმიდის ნათელი და კუდიანთა ბნელი ღამე.

ასეა თუ ისე, ეს მთა, ავსულთა და კუდიანთა შესაკრებელი, რა სახელითაც არ უნდა იყოს ის ცნობილი, მისი ორი მდგომარეობით არის ჩაბეჭდილი მითოსურ ცნობიერებაში, რომელმაც სრულიად არამითოსურად განწყობილი ავტორის ფელეტონურ პუბლიკაციაშიც კი (სათაურით В мире фантазии) სპონტანურად, მისდა განუზრახველად ჰპოვა ასახვა. ზერელე დამკვირვებლის თვალში ტაბაკელა არაფრით გამოირჩევა გარეშემო მთებისგან, მისი მსგავსნი ბევრია ამ არემარეში. მაგრამ შინაგანი თვალისთვის არის რაღაც მასში ისეთი, რასაც გამოუცდელი თვალის ვერ ამჩნევს ან ვერაფერს სხვას, სხვანაირს ვერ ხედავს მასში. შიშველი მთები ბევრია (ფშავის ხმელგორი, ლაშარის სარსო, ასეთია), მათ შორის პირქუშიც, მაგრამ ტაბაკელას „დამნაშავის ბეჭედი ადევს“. ხონის იმერლების თვალში, რომელთა წინაშე აღმართულია ეს მთა, როგორც კედელი მათსა და სამეგრელო-აფხაზეთს შორის, ტაბაკელას მთელი მიდამო, დაწყვეტილი ადგილია. აქ არც სახნავ-სათესია, არც საძოვრები, არც სათიბები, რაც თავისებურ საკრალიზმს (მიუკარებლობის ნიშნით) სძენს მას და უნებურად გვახსენდება ვაჟა-ფშაველას სიტყვები: „იქ ხომ ხვნით არავინა ჰხნავს, არც ვინ რას თესავს თესვითა“; აქ ნადირიც არ ჭაჭანებს, აქ იშვიათად თუ მოხვდება დაკარგული პირუტყვის მძებნელი მწყემსი, მონადირეც თუ შემთხვევით შემოეხეტება, ყველაფერი მკვდარია ირგვლივ, აქ დასრულდა სიცოცხლე... მაგრამ იყო დრო, როცა ტაბაკელა ასეთი უდაბური არ იყო, ხშირი ტყით დაფარულ ტაბაკელაზე წყაროები მოედინებოდა, ნადირით სავსე იყო ტყე; აქ ძოვდა საქონელი, როგორც სამოთხე, ყვაოდა აქაურობა. ამგვარად ესახება იმერელი კაცის შინაგან თვალს ტაბაკელას წარსული. დაინახა ეს ყველაფერი ბნელეთის მეუფემ და ამ სამოთხის სიკვდილისა და საშინელების ადგილად გადაქცევა მოინდომა. მოიხმო კავკასიონის ხევხუვებში შეყუჟული ავსულნი და ტაბაკელაზე გაგზავნა, და შეესიენ ისინი აქაურობას და სიკვდილის სული ჩაბერეს; გადახმა ტყე, დაშრა წყაროები, გადაიხვეწა ნადირი და ფრინველი, ადამიანებმა მიატოვეს მათი სანატრელი მთა და ბარად ჩამოსახლდნენ... ბურუსმა მოიცვა, ალქაჯებით, ჭინკებით, ავსულებით აივსო იქაურობა [ხონელი 1890]. ამ ჟამიდან დაედო საფუძველი როკაპის მეუფებას და კუდიანთა ეპოქას ტაბაკელას მთაზე და ყველა მთაზე, რომელიც კი კუდიანთ შესაკრებლად არის შერაცხილი. ყველა წყეულმა და ბოროტეულმა, ვისაც კი ადამიანთა მტრობა და ზიანი ეწადა, აქ ჰპოვა თავისი ადგილი.

„კუდიანთ წუხრას“ ნარატივს ვერ დავუკავშირებთ, მაგრამ უადგილო არ იქნება მოვიყვანოთ ერთი ადგილი „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებიდან“; სადაც ასევე

მთა ეშმაკთა სამკვიდროდ არის წარმოდგენილი. თუ გორგასალი, მეფე, მთებზე ფეხის დადგმით და მთების შეზანზარებით აოტებს და გაფანტავს, მთის იქით გადახვეწავს ეშმაკებს, წმინდანი, რომელსაც მთაზე ერთადერთი მსახური ახლავს, ლოცვა-ვედრებით და ჯვრის ძალით ჩაყრის მათ ბნელეთში, საიდანაც კაცთა მოდგმის წარსაწყმედელად ამოვიდნენ.

ხოლო კეთილის მოძულენი იგი ეშმაკნი, რომელნი მუნ მკვდრ იყვნეს პირველით-გან, ვერ დაითმენდეს იოვანეს მამისა ჩუენისა ლოცვასა, და რამეთუ საწერტელ ექმნებოდეს, ვითარც ისარნი. ხოლო დღესა ერთსა აღიძრნეს და ზედა-მოუკდეს წმიდასა იოვანეს და იწყეს ბრძოლად მრავლითა და თითო სახითა მანქანებითა. და გარე მოადგეს და აშფოთებდეს და ეტყოდეს: „ვინ ხარ, ანუ ვინამ, რამეთუ ჩუენი არს ადგილი ესე და, უკუეთუ არა წარკვდ ამიერ, დიდნი და განსაკვრვე-ბელნი განსაცდელნი მოვაწინეთ შენ ზედა [ძეგლები 1964:208ბ-209ბ].

„ჩუენი არს ადგილი ესე“ – ამ სიტყვებით ეშმაკეულნი უფლებას აცხადებენ მთაზე, სადაც ისინი ერთ დროს რაღაც მანქანებით ან რაღაც გამოუცნობი ხლო-მილების ძალით დამკვიდრდნენ. არ შევცდებით, თუ ამ მონაკვეთს მამათა ცხოვ-რებიდან გორგასლის ლექსის ანალოგად მივიჩნევთ.

დასასრულს, რომ დავუბრუნდეთ „კუდიანთ წუხრას“ ფენომენს, უნდა ითქ-ვას, რომ ამ ვირტუალურ დროსა და სივრცეში ხორცშესხმულ კონცეფტს მითოსის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი და ალბათ გადამწყვეტი ნიშანი აქვს: მისი ნარატი-ვის თანახმად, ის, რაც მოხდა ერთხელ და კვლავ და კვლავ ხდება *მას ჟამსა შინა* და სიზმარეულ სივრცეში, უკუიფინება ისტორიულ დროჟამში, როგორც კულმი-ნაცია ყველა შესაძლო უბედურებისა, რაც კი ადამიანმა შეიძლება აქ და ახლა, ამ ქვეყანაზე განიცადოს. და ერთხელ მიცემული აღთქმა ეშმაკისთვის, როგორც ბეჭედდასმული ხელშეკრულება, კვლავ და კვლავ განახლდება და ახალ-ახალ ადებტებს გამოარჩევს დუხჭირ მოსახლეობაში. „შეთქმულების თეორია“ ამ ნარა-ტივებში ძალას იკრებს, ფრთებს შლის და ყვავის.

„სალი აზრი“ ამ სნებიან ცნობიერებაში დაბადებულ მითოსს ხალხის ფენე-ბის სიბნელეს მიაწერს, ანუ მის მიზეზს ძირითადად და არსებითად მის გაუნათ-ლებლობასა და გონებრივ სიბნელეში ხედავს. ნაწილობრივ ეს, შესაძლოა, ასეც იყოს. მაგრამ „შეთქმულების თეორია“, როგორც მითოსის ძრავა, რომლის კერძო შემთხვევასაც „კუდიანთ წუხრას“ ნარატივი წარმოადგენს, არცთუ გაუნათლე-ბელ და ბნელ საზოგადოებრივ წრეშია შექმნილი და გავრცელებული. კატასტრო-ფულ დღეებში, რომლებიც პერიოდულად დგება ქვეყანაში (ჩვენ ამის მომსწრენი ვყოფილვართ და ვართ), იფეთქებს მტრის, მავნებლის, მოლალატის გამოაშკა-რავების და მხილების, ხშირად, წრეგადასული პათოსი. ორთოდოქსულობისკენ მიდრეკილ ადამიანებს აქვთ მოთხოვნილება ეძებონ ერთიანი, ორგანიზებული ცენტრი, როგორც მათ უბედურებათა სათავე. კერძოდ, მათი რწმენით, არსებობს ცენტრალიზებული მსოფლიო შეთქმულება მართლმადიდებლობისა და ეროვნუ-ლობის, უფრო მეტიც, განსაკუთრებით, ქართველობის წინააღმდეგ (თითქოს მათ

შორის რაიმე სიღრმისეული კავშირი იყოს). ვიმეორებთ, ამგვარი წარმოდგენები, როგორც ჭეშმარიტი მითოსი, არა ლეგენდა, რწმენის სფეროს კუთვნილებაა. არავითარი კავშირი მათ ცოდნა-უმეცრებასთან, განათლება-სიბნელესთან არა აქვს. აქ მთავარი ნებაა და მხურვალე სურვილი, რომ *ეს ასე იყოს*, რომ არსებობდეს შეთქმულება *ჩვენს* წინააღმდეგ და ერთი ცენტრი, საიდანაც ეს ყველაფერი იმართება... ინტელექტი და განათლება რომ აქ არაფერ შუაშია, არგუმენტად გამოგვადგება ისეთი ინტელექტუალის პათოსი, როგორიც იყო მეტაფიზიკოსი და უდიდესი ერუდიტი იულიუს ევოლა, რომელიც ეჭვმიუტანელ ფაქტად მიიჩნევდა ნაყალბევი „სიონელ ბრძენთა პროტოკოლებს“. მის თვალში, რაკი მას ასე სურდა, ეს „დოკუმენტური ნაწერები“ ნამდვილად მითოსი იყო, რომელსაც მისთვის ახალი ტრანსფორმირებული ნარატივის ღირებულება ჰქონდა.

და ბოლოს, რასაც ნიკოლაი ბერდიაევი წერდა ანტიმასონური ციებ-ცხელების თაობაზე, თავისუფლად შეგვიძლია გავიმეოროთ „კუდიანთ წუხრას“ მიმართ:

ლეგენდებისათვის ბევრი საფუძველი და საბუთი არსებობს, მაგრამ ის, როგორც ყოველი ლეგენდა, იმ კოლექტივის მითოსქმნალობაა, რომელიც გარკვეული სახის აფექტებითა და ემოციებით არის გასენილი. ლეგენდა არ შეიძლება იყოს ფაქტის ლიტონი დადასტურება, იგი არ ექვემდებარება ემპირიულ დაფუძნებას, ის სულმუდამ იქმნება და მასში ყოველთვის არის გამონაკონი. ლეგენდა ყოველთვის დამაჯერებელია მათთვის, ვინც ემოციურად არის დაინტერესებული მისი არსებობით [ბერდიაევი 1926:529].





XII. მაქსიმეს მითოსი და რიტუალი

„რიტუალი სხვა არაფერია,
თუ არა ამოქმედებული მითოსი“
დიურკემი

მაქსიმე აღმსარებელს (580-662), თეოლოგს, თავგანწირულ მებრძოლს მართლმადიდებელი სარწმუნოებისთვის, ეკლესიაში მონოთელიტიზმის მოძალების ხანაში, როცა იმპერატორის კარი ამ მწველებლობას იზიარებდა, ცილი დასწამეს იმპერატორის წინააღმდეგ შეთქმულებაში; კონსტანტინოპოლის სასამართლოს გადასცეს, გაამტყუნეს და მერე შეაჩვენეს; ენა ამოართვეს, რომ არ ელაპარაკა, რასაც ლაპარაკობდა; ხელის მტევანი მოკვეთეს, რომ არ ეწერა, რასაც წერდა, და ასე დასახიჩრებულს მოატარეს დიდი ქალაქი კონსტანტინოპოლი; მერე სამუდამო გადასახლება მიუსაჯეს ლაზიკის ერთ მიყრუებულ პროვინციაში, ადგილზე, რომელსაც ერთი მოგვიანო ბიზანტიური წყარო „ქრისტესმოყვარულ ლაზთა ქვეყანად“ იხსენიებს, მეორისთვის კი ეს ადგილები ლაზიკისა უკაცრიელნი და უნუგეშოა, „რომლისა მახლობლად არიან ველურნი და კინილა უსიტყვონი კაცნი“ [კეკელიძე 1955:279]. აქ, სახელდობრ, დღევანდელი ცაგერის მახლობლად ძველ მურის ციხეში მიიცვალა იგი. ამბობენ, მან იწინასწარმეტყველა სიკვდილის დღე და საათი. მის საფლავთან ღამლამობით სასწაულებრივ ნათებას ხედავდნენ. და, რაც საგულისხმოა, ეს ამბავი, სოფლის ხდომილება, საყოველთაოდ იყო აღიარებული და რწმუნებული მკვიდრთა მიერ, როგორც მდაბიორთა, ისე დიდებულთა მხრიდან [კეკელიძე 1955:308].

ეს არის მოკლედ, რაც შეიძლება ითქვას მაქსიმე აღმსარებელზე ჩვენი თემის კონტექსტში.

მაქსიმეს მითოსი, რომელიც, ცხადია, მისი ლეჩხუმში მყოფობის ერთგვარი ხალხური რემინისცენციაა, ჯერ კიდევ ცოცხლად იყო შენახული ხალხის მეხსიერებაში და მასზე აღმოცენებული რიტუალი თავად მაქსიმეს უხილავი მონაწილეობით ჯერ კიდევ იმართებოდა XIX-XX საუკუნეთა მიჯნაზე დეხვირის თემის სოფლებში. მაქსიმეს მითოსი ადგილობრივი ლეჩხუმური წარმოშობისაა, თუმცა არ მოიცავს მთელს ამ მხარეს, როგორც ითქვა, დეხვირის რამდენიმე სოფლით არის შემოფარგლული. ლეჩხუმის სხვა კუთხეებში მისი სახელი ნაკლებად ცნობილია.

პირველი ცნობა მაქსიმე აღმსარებლის ლეჩხუმში დაკრძალვის შესახებ (ხალხური გადმოცემის გარეშე) ეკუთვნის ვახუშტი ბატონიშვილს:

ამ ხევს ზეით, ლეჩხუმის საშუალს, ცხენისწყლის კიდეზედ არს ციხე კლდესა ზედა შენი, დეხვირი, თავი თაკუერისა, რამეთუ რომელსა უპყრავს იგი, მორჩილებასა მისსა შინა არიან სრულიად. ამის სამხრით და ცხენისწყლის აღმოსავლით არს ცაგერს ეკლესია დიდშენი, გუმბათიანი. ზის ეპისკოპოსი, მწყემსი ლეჩხუმისა და სუანეთისა. ამას ზეით არს მონასტერი, წოდებული მაქსიმე აღმსარებლისა და მუნ არს მაქსიმე აღმსარებელი დაფლული. არს შუენიერ-შენი, კეთილს ადგილს და აწ ხუცის ამარად. მას ზეით, ცხენისწყალზედ, არს კავკასის ძირს მურის ციხე, არვისგან შემუსვრილ-აღებული. მუნიდგან გარდავალს სუანეთის გზა [ვახუშტი:749].

როგორც ვხედავთ, ვახუშტისთვის უცნობია ლეჩხუმური ხალხური გადმოცემა მაქსიმეს შესახებ.

პირველი ჩანაწერი მაქსიმეზე ეკუთვნის კორნელი კეკელიძეს, რომელმაც 1910 წლის 13 ოქტომბერს ცაგერელი ივანე მარგინისგან მოისმინა დაახლოებით შემდეგი:

წმიდა მაქსიმე მოკლეს სოფელ დეხვირში. ეს ასე მომხდარა: ერთხელ პურის ლეწვის დროს წმ. მაქსიმე მივიდა ერთ გლეხთან და მისი მისვლისას დაუშვა ძლიერმა წვიმამ. იგივე განმეორდა, როცა წმ. მაქსიმე ისევ მივიდა ამ გლეხთან. მან თავისი უბედურების მიზეზად წმ. მაქსიმე ჩათვალა, ამიტომ მოკლა იგი. მოკლული გლეხმა იმავე სოფელში ერთ გორაკზე დამარხა, მაგრამ ცხედარმა არ მოინდომა იქ დარჩენა, ახლა სხვა ადგილას დამარხა, მაგრამ წმ. მაქსიმემ არც აქ მოინდომა დარჩენა. მაშინ მისი გვაში მარხილზე დადეს, შეაბეს ხარები და გაუშვეს. ხარები წავიდნენ და იქ გაჩერდნენ, სადაც ახლა მაქსიმეს მონასტრის ნანგრევებია. აქედან იღებს დასაბამს ჩვეულება, რომლის ძალითაც ამ სოფლის მცხოვრებნი ხშირი წვიმების დროს კისერზე ღვლერძებს ჩამოიკიდებენ და ფეხშიშველა გაემართებიან მონასტრისკენ ზუსტად იმავე გზით, რითაც ხარებს მიჰქონდათ წმ. მაქსიმეს ცხედარი, თან გალობენ: „წმიდა მაქსიმე, დარი გვიბოძე!“ საფლავზე მისვლისას მხურვალედ ლოცულობენ და იმავე გზით ბრუნდებიან სრული რწმენით, რომ მაქსიმე მოისმენს მათ ვედრებას და შეუსრულებს თხოვნას [კეკელიძე 1961:33].

ჩანაწერი, როგორც ქვემოთ დავრწმუნდებით, ხარვეზიანია. არ ჩანს, რატომ წვიმს გლეხის კალოზე და ვინ არის ეს გლეხი, რატომ მიდის მაქსიმე მასთან. შესაძლოა, ჩამწერი ინფორმატორის ნაამბობის რეზიუმეს აკეთებს, სადაც, ბუნებრივია, ვერ ჰპოვა ადგილი პერსონაჟების ქცევათა მოტივებმა.

1914 წელს უფრო მეტი მასალა მოიპოვა პეტერბურგის უნივერსიტეტის სტუდენტმა დავით ყიფშიძემ (1891-1919), რომელიც სოფ. მურში ნიკო მარის დავალებით მაქსიმე აღმსარებლის საფლავის საძიებლად გათხრებს ხელმძღვანელობდა.

მაქსიმეს მითოსის 1914 წლის ჩანაწერები (ცხრა ტექსტი) პირველად გამოაქვეყნა 1969 წლის საკუთარ ჩანაწერებთან ერთად პროფ. მ. ჩიქოვანმა [ჩიქოვანი

1971:62-91]. იხ. აგრეთვე ფაფალა გარდაფხადის ჩანაწერი, რომელიც გასული საუკუნის 30-იან წლებშია შესრულებული [გარდაფხადე 1995:53-54].

პირველ და ბოლო ჩანაწერებს შორის ნახევარ საუკუნეზე მეტია გასული. ამ ხნის განმავლობაში ადამიანები, რომლებსაც ჯერ კიდევ ახსოვდათ მითოსი, ჯერ კიდევ მოიპოვებოდნენ დეხვირის თემში, მაგრამ მისტერია, რომელიც ამ მითის საფუძველზე იმართებოდა დეხვირის სოფლების მონაწილეობით, ნაკლებად თუ ვისმე ახსოვდა.

თუ 1969 წელს ჯერ კიდევ შეიძლებოდა ლაპარაკი „ხალხური ტრადიციის გამძლეობაზე“ (მ. ჩიქოვანი), 38 წლის შემდეგ (2007 წ.) ამის თქმა გაძნელებდა. ჩვენს ექსპედიციას, რომელმაც პირველი ორი ექსპედიციის კვალზე მოიარა ლეჩხუმის სოფლები, მწირზე მწირი ნიადაგი დახვდა. იქ, სადაც მოსალოდნელი იყო ინფორმაციის არსებობა ანუ დეხვირის თემის სოფლებში (ჩვალბერი, ლესინდი, წილაძიერი, ლასხანა, ცხეთა) არავინ აღმოჩნდა, ვისაც შეეძლებოდა გადმოეცა წმ. მაქსიმეს „ფოლკორული ბიოგრაფია“. წმინდანის შესახებ სრულ ხსოვნას ის საგვარეულოც კი ვერ ინახავს, რომლის წინაპარი წმ. მაქსიმეს მისტერიის მთავარი პირი იყო (პარადოქსია, მაგრამ ფაქტია, რომ ამ წინაპრის სახელი და წლოვანებაც კი „ახსოვთ“: როსტომი, 51 წლის). ექსპედიციამ ვერაფერი ფასეული ვერ მოიპოვა ჭაბუკიან-ქარეიშვილის გვარის წარმომადგენლისგან, ვერც თავად მაქსიმეს და ვერც იმ ტოპონიმების შესახებ, რომლებიც 1914 და, მეტ-ნაკლებად, 1969 წლის ჩანაწერებშია დადასტურებული.

თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ ათი დღე სრულიად არ არის საკმარისი იმისათვის, რომ ასეთი კატეგორიული განაჩენი გამოვუტანოთ ხალხის მეხსიერებას. არ არის გამორიცხული, რომ სავლელ მუშაობის უფრო მეტი ხნის განმავლობაში ექსპედიციას უფრო მეტი და, მეტ-ნაკლებად სრულყოფილი მასალა გამოევიდინა. თუმცა ფოლკლორისტიკისთვის ფასეულია ტრადიციული ფოლკლორული ტექსტის ბედი, როგორ გარდაიქმნება და რა სახეს იღებს იგი შეცვლილ გარემოში.⁵⁸

მაქსიმე აღმსარებლის დიდი სახელი რომ არა, რამაც იმპულსი მისცა ფოლკლორული მასალის მოძიებას ლეჩხუმში (ინიციატივა უწმინდესი სინოდისა და პეტერბურგის მეცნიერებათა აკადემიიდან მოდიოდა [ბრილიანტოვი 2006:263-264], საეჭვოა, გვცოდნოდა ის მინიმუმაც კი წმინდა მაქსიმეს მითოსურ ხატებაზე, რაც დღეს ვიცით. მართალია, მითოსის გავრცელების არეალი მეტისმეტად ვიწროა – იგი მხოლოდ დეხვირის საზოგადოებაზე ვრცელდება და მის გარეთ არცა

58 მაღლობით ვიხსენიებთ ცაგერის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმის დირექტორს მხატვარ ნუგზარ კოპალიანს, რომელიც სამუზეუმო საქმისა და ლეჩხუმური სიძველეთა დიდი ენთუზიასტი აღმოჩნდა. ერთი კვირის განმავლობაში იგი მეგზურობდა ექსპედიციის წევრებს ლეჩხუმის სოფლებში (დეხვირი, ცხეთა, ლესინდი, ლასხანა ლაილაში, ორბელი, სპათაგორი...), გვახვედრებდა მთხრობლებთან, რომელთა მეხსიერებას მწირად მაინც შემორჩა მაქსიმესთან დაკავშირებული გადმოცემები. მანვე გადმოგვცა 1914 წელს გადაღებული ფოტომასალის ელექტრონული ასლები, რომელზეც აღბეჭდილია პირველი ექსპედიციის ინფორმატორებისა და მურობის მონაწილეთა სახეები.

აქვთ გაგონილი, ეს სივიწროვე მისი მითოსური სიღრმით არის ანაზღაურებული. ისიც უნდა ითქვას, რომ მაქსიმეს ამბავი შეიძლება მხოლოდ ლეგენდად დარჩენილიყო, რომ იგი, როგორც სცენარი, ყოველწლიურ რიტუალს (მისტერიულ ქმედებას) არ დასდებოდა საფუძვლად. ამრიგად, ჩვენს წინაშეა მითოსი კლასიკური გაგებით. აქ არის, ცალკერძ, სიტყვიერი ტექსტი – მითოსი, ცალკერძ, ქმედება – რიტუალი, რასაც ეს ტექსტი უდევს საფუძვლად.

მითოსი

მაქსიმეს მითოსის ქარგა ასეთია, ყველა ჩანაწერის გათვალისწინებით:

I. დეხვირში ცხოვრობს ვინმე მაქსიმე, „ღვთისმორწმუნე“ ბინა ერთი დიდი ცაცხვის ღრუში აქვს; არავინ იცის, საიდან მოვიდა; დადის სოფელ-სოფელ ეკლესიებში სალოცავად და უსამართლობის აღმოსაფხვრელად. „როგორც რომე მგზავრი დანავალა წმინდა მაქსიმე. მისი ერთ ადგილზე გაჩერება არ იქნებოდა.“

II. დეხვირის მკვიდრია კაცი, გვარად ჭაბუკიანი, შერქმეული გვარით ქარეიშვილი;⁵⁹ მაქსიმეს სრული ანტიპოდი და, ამდენად, ანტაგონისტი: უკეთური, მავნე; უღვთო, ურწმუნო; უქმისა და მარხვის გამტეხი. „ჩვეულებათ ქონდა, რომ საქონელს სხვის ყანაში შედენიდა.“

III. მაქსიმე მრავალგზის ამხილებს ჭაბუკიანს, მაგრამ ამოოდ. სხვის ყანაში შერეკლ მის საქონელს უკანვე გამორეკავს, გარღვეულ ღობესაც ალადგენს. აფრთხილებს, მაგრამ ქარეიშვილი არ იშლის მავნეობას.

IV. კალობა დღეს, როდესაც სოფელში პაპანაქებაა და ყველა ლეწავს პურს, ჭაბუკიანის კალოს თავზე ღრუბელი გამოჩნდება და დანამავს გასალეწად დაყრილ ძნებს. ჭაბუკიანი ვერ ახერხებს პურის ლეწვას. ასე ხდება მეორე, მესამე დღესაც.

V. ჭაბუკიანი თოფს ესვრის ღრუბელს და მის წინ მკვდარი მაქსიმე დაეცემა.

VI. „წმინდა კაცი მომიკლავსო“ და ჭაბუკიანი მალულად მარხავს მკვდარს მკვლელობის ადგილზე. ღამით მოინახულებს საფლავს, მკვდარი ზეზე დახვდება და ასე, სადაც კი დამარხავს, ყველგან იგივე მეორდება.

VII. მკვდრის დაუმარხაობით გაწამებულ ქარეიშვილს სიზმარში ეცხადება მაქსიმე და ურჩევს, მარხილზე დადონ მისი გვამი, მარხილში გაუხედნავი მოზრები შეაბან და გაუშვან. სადაც ხარები დაეცემიან, იმ ადგილზე დამარხონ.

VIII. მოზრები დიდი სისწრაფით გაივლიან ყველა იმ ადგილს და შეჩერდებიან, სადაც ჭაბუკიანი მალულად მარხავდა მკვდარს (ჭურის წყალი, ეკლესია, კოკოშას წვერი, ცხეთა, ორბელის წვერი) და ჩხუტელის ბოლოში, მურის ციხის ძირში დაეცემიან დახოცილნი. აქ დამარხავენ მაქსიმეს. დამარხვა მითოსის ნარატივის კულმინაციაა, მაგრამ ის არ არის თვითმიზანი, მას დამატებითი საზრისი აქვს: გარდა იმისა, რომ აღსრულებულია წესი და მკვდარი დამარხულია მთელი სოფლის მონაწილეობით, დამარხვის ადგილი შემდგომ დაწესებული მისტერი-

59 ფ. გარდაფხაძე-ქიქოძის მიხედვით: ქარეიშვილი [გარდაფხაძე 1995:53].

ული პროცესიის საბოლოო პუნქტი იქნება. მანძილი პირველ მალულ და მეორე საჯარო დამარხვის ადგილებს შორის მისტერიული მსვლელობის გზაა. მოგვიანებით ამ გზის ბოლოს, საბოლოო დამარხვის ადგილზე, ააგებენ ეკლესიას წმ. მაქსიმეს სახელზე.

მკვდრის დამარხვით ყველაფერი არ მთავრდება. უთუოდ რალაცის ნიშანია, რომ წმ. მაქსიმეს დამარხვისთანავე წამოვიდა საშინელი წვიმა და ახლა არა მხოლოდ ქარეიშვილი, არამედ მთელი სოფელი ველარ ლეწავს პურს. ჩანს, სოფელიც ცოდვაშია გარეული.

IX. მაქსიმე მეორეგზის ეცხადება თავის მკვლელს, რომელიც უკვე სინანულის გზაზეა, და უცხადებს, რომ მის კალოზე მხოლოდ მთელი სოფლის თხოვნით გამოადარებინებს. ასწავლის კიდეც, როგორ უნდა მოიქცნენ, როგორ ილოცონ მის მიმართ, რომ შეწყდეს წვიმა ან, თუ გვალვავა, წვიმა მოვიდეს.

ეს არის მითოსის ნარატივის უკანასკნელი ზღურბლი, როცა დასაბამი ეძლევა წმინდა პროცესიას: წმ. მაქსიმე სოფელს უწესებს რიტუალს, რომელიც მან გვალვების ან გამუდმებული წვიმების დროს უნდა შეასრულოს. რიტუალის დაწესება სოფელში ზნეობრივი გარდატეხის შემომტანია.

რიტუალი

რიტუალის მიმდინარეობას ამგვარად მოგვითხრობენ მისი უკანასკნელი მონაწილენი (ვიძლევი სხვადასხვა ჩანაწერებისგან შეთხზულ ტექსტს).

გვალვაში ან ავდარში, დანიშნულ დღეს (ორშაბათს ან ხუთშაბათს), როგორც სოფელი მოილაპარაკებს, დილაადრიანად ბუკისცემაზე შეიყრება დეხვირის საზოგადოების ხუთიოდე სოფლის (ჩვალბეჩი, ცხეთა, ლასხანა, წილამიერი, ლესინდი) წარმომადგენლობა – ორმოციოდე კაცი, კომლიდან თითო წმინდად თავშენახული, ერთი კვირის მოწმიდარი მამაკაცი (ქალის მონაწილეობა პროცესიაში არასგზით არ შეიძლებოდა). ფეხშიშველა და უქამრო მემურეები (ასე ეწოდებათ მისტერიაში მონაწილეებს) ქარეიშვილის და ასევე ფეხშიშველა მღვდლის წინამძღოლობით ჯერ ჭურის წყალში დიდ ცაცხვთან მიდიან (ეს ის ადგილია, სადაც წმ. მაქსიმე პირველად დამარხა ქარეიშვილმა), იჩოქებენ და ევედრებიან: „წმიდა მაქსიმე და ღმერთო, შენი გაჩენილია ცა და ქვეყანა! გამოგვიდარე!“ აქედან დაიწყებს პროცესია გამალებით სვლას იმ გზაზე, რომელიც ხარებმა გაიარეს, როცა წმ. მაქსიმეს ცხედარს მიასვენებდნენ. ამით მემურეები მას ჟამს მომხდარი ამბის მონაწილენი ხდებიან. ახლა ესენი, ეს თაობა ერთხელ მას ჟამს აღსრულებული ქმედების განმეორებით თითქოს მარხავს მაქსიმეს. ახლა გალობით (წამომწყები, როგორც წესი, ქარეიშვილია), ჩოქისმობრით და ვედრებით – „წმიდა მაქსიმე, დარი გვიბოძე! შეგვიხვეწიე! ოოჰიო! ოოჰიო!“ გაივლიან ყველა ადგილს, სადაც მაქსიმეს ცხედრით დატვირთულმა ხარებმა გაიარეს. ორბელის წვერზე, ჯვართან, სინანულის ნიშნად კისერზე თხილის ღვლერჭებს შემოიჭერენ და განაგრძობენ გზას სოფელ ჩხუტელის ბოლომდე, წმ. მაქსიმეს საფლავამდე, სადაც მისი სახელობის ეკლესია დგას.

რაკი მემურეები ხარების გზას განუხრელად მიჰყვებიან, ხოლო ამ გზაზე დროთა ვითარებაში ან შენობა აიგო, ან ყანა გაშენდა, მათ არ აკავებთ არც სახლი, თუ ძველ გზაზეა აშენებული – კარებიდან შედიან და ფანჯრიდან გადადიან, არ აკავებთ არც ყანა, არც ბოსტანი, არც ეზო და ღობე – ყველაფერს ანგრევენ, არღვევენ, გადათელავენ, არავის და არაფერს არ ერიდებიან. მათი შემხვედრი ქუდს იხდის და მოწიწებით უთმობს გზას, თორემ გათელავენ. თუ შემხვედრი ვინმე გაიცინებს, კარგი დღე არ დაადგება – გატყეპავენ. ნამდვილად, ეს გატყეპა არ იქნებოდა ოდენ რიტუალური.

ღვლერჭებშემული ხალხი საბოლოოდ მურში ჩადის და ეკლესიასთან ჩერდება, სამჯერ შემოუვლის ეკლესიას. მერე დაიჩოქებს, მოთქვამს და არა მხოლოდ დარს, არამედ პატიებას შესთხოვს წმ. მაქსიმესა და ღმერთს. ჩანს, მხოლოდ ქარეიშვილი არ ყოფილა დამნაშავე სოფელში, ყველას თავისი წილი ცოდვა აკისრია, მთელი სოფელია ცოდვილი, რადგან „არა არს კაცი, რომელიც ცოცხლობს და არ ცოდავდეს“ მერე „მოციქულს“ (მღვდელი იქნება თუ მნათე) შესთხოვენ, გვიშუამდგომლეო. მოციქული შედის ეკლესიაში, მცირე ხნის შემდეგ გარეთ გამოდის და ხალხს ეუბნება: მაქსიმე ძალიან განრისხებულია, არ შეიწყნარა თქვენი ვედრება, დიდად ცოდვილები ხართო. უქმეს ტეხთ, მარხვას არ იცავთო. ხალხი კი, ოღონდ ახლა გვაპატიოს და აწი აღარ შევცდებითო. ასე ორგზის. მესამედ რომ გამოდის მოციქული, ახარებს ხალხს, შეგინდოთ, გაპატიათ ცოდვები მაქსიმემ. მემურეები იხსნიან ღვლერჭებს, იქვე ყრიან და უკან ბრუნდებიან. მთხრობელი უმატებს: დაშლას ვერ ასწრებდნენ, რომ წვიმა დასცხებდა ან გამოიდარებდაო (იმისდა მიხედვით, თუ რას ევედრებოდნენ).

ჩვენ წინ არის ადგილობრივი ნიადაგიდან (ვიწრო მიკროსამყაროდან, როგორც არის დეხვირის საზოგადოება ლეჩხუმში) ამოზრდილი უნიკალური მითოსი, რომლის ტექსტი ცნობილი უნივერსალიებისგან არის შექცეული. რეალური მაქსიმე მურის ციხის პატიმარია, რომელსაც, საეჭვოა, იქ მყოფობის ხანს ოდესმე დაეტოვებინოს საპატიმრო და სოფელ-სოფელ ევლო. ფოლკლორული გადმოცემა კი საპირისპიროს გვეუბნება: „როგორც მგზავრი დანავალა წმიდა მაქსიმე. მისი ერთ ადგილზე გაჩერება არ იქნებოდა“ ყველაზე მწმუნელოვანი თუ არა, ხალხისთვის ადვილად დასამახსოვრებელი მისი უენობა და უხელობა ფოკლორისთვის უცნობია. მაშ, საიდან აღმოცენდა და შეითხზა მურისციხის პატიმრის ფოლკლორული ხატება?

უცხოობა, მწირობა, მსხემობა, უმკვიდრობა მაქსიმეს ღირსშესანიშნავი დახასიათებაა. ძნელია სათქმელია, როგორი ქრისტესმოყვარული უნდა ყოფილიყო დეხვირის მოსახლეობა VII საუკუნის შუა წლებში, მაგრამ ადვილი გასაგებია, რა შთაბეჭდილების მოხდენა შეეძლო მათზე მურის ტყვეს, რომელიც ალბათ თვალითაც არ უხილავთ და ვერც მისი გადასახლებისა და დასახიჩრების მიზეზს ხვდებოდნენ. ერთი რამ კი ცხადია: მათ თვალში ეს ადამიანი უნდა ყოფილიყო აბსოლუტურად უცხო, „ყოვლად სხვა“ (რუდოლფ ოტოს ganz Andere), რომლის შესახებ არავინ იცოდა, ვინ იყო, საიდან მოვიდა; უდემამო, უთვისტომო, რო-

გორც ძველი ალექსის ის მელქისედეკი; სად ცხოვრობდა, ისიც არ იცოდნენ – ამ უცნობობის ნიშნად ცაცხვის ფულუროსაც ასახელებენ; კაცი, რომელმაც თავისი სიკვდილით და დამარხვით სულიერ-ზნეობრივი გარდატეხა მოახდინა სოფელში.

ამ უცხოობით მაქსიმე ერთდროულად ენათესავება როგორც მითოსურ პიროვნებებს, ასევე ქრისტიან ბერებს, ასკეტებს, რომლებიც გამიზნულად ტოვებენ თავიანთ სამშობლოს (მათი პროტოტიპი ისევ და ისევ ბიბლიური აბრაამია) და უცხოობაში ეწევიან ღვაწლს. ერთი მათგანის სახე რელიეფურად აქვს დახატული აკაკი წერეთელს „თორნიკე ერისთავში“: „გაბრიელ სალოსი ჩამოდის სოფელში კაცთაგან მიუწოდომელი მღვიმიდან, მღუმარედ ეხმარება სოფელს ყოველ საქმეში და კვლავ ადის თავის სამყოფელში. საბოლოოდ, ის გაუჩინარდება („ალარვინ იყო საქართველოში იმ დღიდან იმა ბერის მნახველი“).

ასკეტის, ქრისტიანი მოღვაწის უმაღლესი სტატუსია მისი წარმომავლობის სრული დაფარულობა, როცა მის სამშობლოდ ერთადერთი „ზეციური იერუსალიმი“ („უსაკუთრესი მამული ზენად იერუსალემი“) რჩება. სწორედ აქედან მოდის ის უცხო ქვეყანაში „ზეციური“ წესრიგის დასამყარებლად. და განა მაქსიმეც ზეციდან, თავისი ჭეშმარიტი სამშობლოდან, არ დაეცა ქარეიშვილის კალოზე?

მაქსიმეს ადგილსამყოფელად ცაცხვის („ცაცხვი“ ლეიტმოტივია მაქსიმეს მითოსსა და მისტერიაში) ფულურო აქვს არჩეული, რითაც ის ეკსისტენციალურად უპირისპირდება სოფელს, როგორც მისი ანტიპოდი. ფულუროში ბინადრობა უნდა მიანიშნებდეს სწორედ იმას, რომ იგი არ ეკუთვნის ამ სოფელს (ამ სიტყვის ორივე მნიშვნელობით), ტრანსცენდენტულია მისგან, მაგრამ მაინც სოფელშია, რაკი ფულურო სოფლის ტერიტორიაზე მდებარეობს. მაგრამ მისი სამყოფელი ღრუბელიც არის, საიდანაც მოველინება იგი, როგორც დამსჯელი, გაბუდაყებულ ჭაბუკიანს.

მაქსიმეს თვისება დაუდგრომლობაა. „მისი ერთ ადგილზე გაჩერება არ იქნებოდა“, „დადიოდა სოფლა-სოფლა“ – ამგვარად აისახა მისი არსება მოსახლეობის შეგნებაში. ის ნამდვილი მსხემია, მწირია ამ მიკროსამყაროში. ამ დაუდგრომლობითაც, გამუდმებული გადანაცვლებით ის უპირისპირდება მკვიდრ სოფელს. და ამით ქრისტიანულ იდეალს ახორციელებს.

მაქსიმეს მისია ქარეიშვილის, როგორც უკეთურისა და უღვთოს, არსებობით აშკარავდება. სადაც უკეთურება ფხვს იკიდებს, იქ არის მისი ადგილი. ჭაბუკიანის ანტისოციალური და ანტიზნეობრივი საქციელი რომ არა, მაქსიმე საერთოდ არ გამოჩნდებოდა სოფელში. მაგრამ სადაც დანაშაულია, იქ მხილებაც არის, ხოლო სადაც მხილებაა, იქ არის მამხილებელიც და სასჯელის აღმსრულებელიც.

ჭაბუკიანი დანაშაულს ჩადის ღვთის წინაშე და სოფლის წინაშე. ღვთის წინაშე დანაშაული უქმის გატყევაში გამოიხატა. უქმობა თუ ღვთაებრივი წესრიგის ნიშანია სოფელში, მისი დარღვევა, არის ჯანყი ღვთაებრივი წესრიგის წინააღმდეგ.

სოფლის წინაშე დანაშაული აგრესიულობაში, თანამესოფლეთა უფლებების უგულვებელყოფაში და შელახვაში გამოიხატება. ჭაბუკიანი ეკუთვნის იმ გაბუდაყებულ ადამიანთა (თუ ოჯახთა, საგვარეულოთა) რიცხვს, რომლებიც ცდილობ

ბენ სოფელზე რაიმე ნიშნით გაბატონებას. გაბუდაყებულთა აგრესიას ეწინააღმდეგება სოფელი, მაგრამ სოფელი თუ უძღურია მათ წინაშე, სოფლის უზენაესი პატრონი (წმინდანი, ჯვარი) გამოდის მოსახლეობის მეოხედ, როგორც გაბუდაყებულთა აგრესიის აღმკვეთი და დამსჯელი [კიკნაძე 2016:133].

მაგრამ ქარეიშვილის ქმედება არ არის უბრალო აგრესია მეზობლის მიმართ. მის დანაშაულს სხვა განზომილებაც აქვს. ქარეიშვილი თავისი ქმედებით – ხარების შერეკვით მეზობლის ყანაში და მისი მოსავლის განადგურებით – ყანას საძოვრად აქცევს. ყანა ყანაა, საძოვარი – საძოვარი. მათი ფუნქციები მკვეთრად არის გამიჯნული სოფლის მეურნეობის სისტემაში. ეს სოფლის სამეურნეო წესრიგია. ამ წესრიგს არ ცნობს და არღვევს ქარეიშვილი.

ქარეიშვილი სარგებლობას მოელის თავისი ქმედებით, მაგრამ ეს ქმედება მას სოფლის გარეშე აყენებს. ის არღვევს სოფლის კოსმოსს და ეს დარღვევა მის წინააღმდეგ შემოტრიალდება. ის ამ „დარღვეულში“ აღმოჩნდება. ის უკვე აღარ ეკუთვნის სოფელს და ამიტომაც ვეღარ ისარგებლებს მისი სიკეთით. კერძოდ, ვერ იყენებს კალოს დანიშნულებისამებრ, რადგან სოფლის დარი მისთვის არ არსებობს. და კალო, დოვლათის მომტანი, ჯერ მკვლელობის და მერე მალულად დამარხვის ადგილი ხდება. ის განუდგა უკვე სოფელს და სოფელიც განუდგება მას. როგორ გამოიხატა სოფლის (სიტყვის ფართო აზრით) განდგომა? სწორედ ისე, როგორც ერთ ხალხურ ლექსშია ნათქვამი:

მე სოფლის თავსა ვესახლე, არა სოფელი ჩემ თავსა.
 სოფელი კარგა მთავსობდა, თუ მე სოფელი მეთავსა.
 რაც მე სოფლისთვის ვინდომე, უწინ მოვიდა ჩემ თავსა.

კალოობის დღეს, როცა მთელ სოფელს მზე აცხუნებს, ჭაბუკიანის კალოს თავზე საწვიმარი ღრუბელია. წვიმის წვეთები ნამავს კალოზე გაშლილ ძნებს, რაც შეუძლებელს ხდის მათ ლეწვას. ეს არის მისი სასჯელი, რომელიც ლოგიკურად მოსდევს მის საქციელს. როგორი დარღვევაც არის ყანის გადაქცევა (გამოყენება) საძოვრად, ასეთივე დარღვევაა სოფლის კოსმოსში კალოს თავზე საწვიმარი ღრუბელი. მთავარი აქ ის არის, რომ ჭაბუკიანი ცხოვრობს (მყოფობს) უკვე არა სოფელში და მის წესრიგში, არამედ სოფლის გარეთ, უწესრიგობაში. და ეს არის მისი სასჯელი, რომელიც თავად მან უნებურად გამოუტანა თავის თავს. მაგრამ ამ უნებურებაში პროვიდენციის ხელია. კალოს თავზე ღრუბელი სოფლის დარღვეული წესრიგისთვის სასჯელის ნიშანია.

თუ სოფელში წესრიგი დარღვეულია, წესრიგი უნდა აღდგეს. ჩანს, წესრიგი არ არის სოფლის იმანენტური, ის კვლავ გარედან შემოდის. მამხილებელი არ შეიძლება სოფლის მკვიდრი იყოს, ის უცხო უნდა იყოს.

მაქსიმე თავისი ხელით ცდილობს წესრიგის აღდგენას. თავისი ხელით მრავალგზის ერეკება ქარეიშვილის საქონელს მეზობლის ყანიდან, მაგრამ ამაოდ. ჭაბუკიანი კვლავ და კვლავ განაგრძობს თავის უკანონო და უღვთო ქმედებას. სოფელიც შეგუებულია ქარეიშვილის ქმედებებს, თითქოს ასეც უნდა ყოფილიყო. შეგუებული იყო, როგორც ის სოფელი, არახვეთი, რომელიც მთიულური ანდ-

რებით ერთ დროს ჩელებიანებმა დაიმორჩილეს, თუმცა მოძალადენი თავისსავე უკეთურებას გადაჰყვნენ. ეს ცხრა ძმა „ისეთი ძალმომრენი ყოფილან და, სადაც მამული მოეწონებოდა, თავადა სთიბდენ და იმ საწყალ ხალხს ართმევდნენ“; სხვის მამულში დენიდნენ ხარებს [ანდრეზები 2009:№300]. ასეთივე მოძალადეები იყვნენ წიფორში (მთიულეთი) ცხრა ძმა წიფორელი [ანდრეზები 2009:№301]. ცხრა სიბევრის ნიშანია და ხშირად გაამაყებას იწვევს. ხევსურეთში დაიაურების მამა-პაპა „გაბევრებულ, გაამაყებულ... აწუხებდეს ხალხს... შაკრეს პირობა სოფელმა, არდოტმა, ხახაბომ, შატილმა – დავხოცნათ ეგენ... [ანდრეზები 2009:№157]. არსებობს მთელი წყება ანდრეზებისა, სადაც თავად სოფელი, როგორც ერთი კაცი, სამანს უდებს გაბუდაყებულის ქმედებებს. მთელი სოფელი კისრულობს პასუხისმგებლობას მოძალადის სისხლზე, რომელიც უნდა დაიღვაროს. ასე გაუსწორდა ორი სოფელი – აფხუშო და ცაბაურთა ფშავში გაბუდაყებულ ჩარგლელ სულას და კურდღელას, ძმებს, რომელთაც „ხალხი არ უშობავ არაგვი ჭალაზე, არც ფშავლები, არც კვესურები...“ [ანდრეზები 2009:№218]. ასევე მოძალადე ირჯეულებს ხევში მთელი სოფელი უსწორდება [ანდრეზები 2009:№418].

შენიშვნა. გაბუდაყება (ჰუბრისი), როგორც პიროვნულ-სოციალური მოვლენა, ცალკე თემაა, რომელიც მნიშვნელოვან პრობლემად იკვეთება აღმოსვლეთ საქართველოს მთიანეთის საყმობის ცხოვრებაში. ზემო აბზაცში ჩვენ მხოლოდ უმნიშვნელო ნაწილი დავიმოწმეთ იმ ვრცელი მასალიდან, რომელიც წერილობით არის დადასტურებული. პიროვნებანი თუ საგვარეულოები, რომლებიც რაღაც ნიშნით გამოირჩევიან თემში ანუ საყმობში, რაც მათი გაბუდაყების მიზეზი ხდება. ისინი უპირისპირდებიან არა მხოლოდ თემსა და სოფელს, არამედ სალოცავ ჯვარსაც. როგორც წესი, ისინი ტრაგიკულად ამთავრებენ სიცოცხლეს. ერთიანი, მონოლითური საყმო და, ცხადია, ვერც ჯვარი ვერ ითმენს რაიმე (ქონებრივი, გონებრივი, ფიზიკური, ქარიზმატული) ნიშნით გაბუდაყებულს, რომელიც თავისი უპირატესობის დემონსტრაციას აგრესიულად ახდენს. მდიდარი მასალა გაბუდაყებულთა შესახებ ფიქსირებული აქვს ალექსი ოჩიაურს თავის ჩანაწერებში, რომლებიც ინახება ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიულ არქივში.

როგორც წესი, გაბუდაყებული პიროვნება, რომელსაც სურს საკუთარი წესები მოახვიოს სოფელს, ჯვრის ნებით სოფლისავე ხელით ისჯება. მაგრამ ჭაბუკიან-ქარეიშვილის მითოსს სხვაგვარი დასასრული აქვს.

რატომ მიიღო ასეთი მიმართულება ქარეიშვილის ისტორიამ?

გაბუდაყებულის ლენხუმური ვერსია არ დაკმაყოფილდებოდა ქარეიშვილის გვარის გადაშენებით, როგორც გუდამაყარსა და ფშავში ვხედავთ. აქ მაქსიმუმ ნებაა ჩარეული.

მაქსიმეს არ სურს მოძალადის სიკვდილი და გადაშენება. მაქსიმემ უნდა მოიმოქმედოს რაღაც ისეთი რამ, რაც აიძულებს ჭაბუკიანს, შეიცვალოს ცხოვრების ნირი. და მაქსიმე შეეწირება მსხვერპლად ჭაბუკიანის მოქცევას. მაქსიმე მსხვერპლია, სოფლის სამხილებლად შეწირული. და მსხვერპლმა (მხოლოდ ეს მიზანი

აქვს მსხვერპლს) უნდა მოიტანოს დიდი სიკეთე, რაღაც შეცვალოს სოფელში. და ეს ასეც ხდება.

ამიერიდან ქარეიშვილი ემსახურება მოკლულ მაქსიმეს. მან უნდა დამარხოს მკვდარი. აქ შემოდის მოტივი დაუმარხავი მკვდრისა, რომელიც აწვალებს მკვლელს. ეს კომშარია, რომელიც უნდა განიცადოს და გადაიტანოს მკვლელმა. ეს კომშარი მისი კათარზისის პირობაა. „ასე ეწამა მკვლელი,“ – ამბობს თქმულება. ქარეიშვილი ვერ ახერხებს მკვდრის დამარხვას, რადგან მკვდარს არ სურს დაიმაღლოს იქ, სადაც მკვლელი თვითნებურად და ფარულად მარხავს მას (თქმულების ვარიანტებში მკვდრის მიერ უკუგდებული საფლავის რიცხვი სამიდან ათამდე მერყეობს).

მაქსიმეს არ სურს დაიმაღლოს იმ წესით (თუ უწესობით), როგორც მკვლელი მარხავს მას. რადგან მკვლელი კი არ მარხავს მას, არამედ მალავს თავისი ნამოქმედარის უტყუვ მოწმეს. ამრიგად, ქარეიშვილი ამგვარი დამალვით მაქსიმეს ცხედრისა, თავის ნამოქმედარის დამალვასაც ცდილობს. მაგრამ არ არსებობს დაფარული, რომელიც არ გაცხადდეს. მაქსიმე მოითხოვს დამარხვის წესსა და რიგს. მას არ სურს, რომ მისი საფლავი დაფარული იყოს სოფლისგან. შესაძლოა, დამარხვა არ არის მისთვის თვითმიზანი, თუმცა, როგორც ქრისტიანს, სურს ქრისტიანული წესისამებრ დაიმაღლოს. მაქსიმეს, მითოსის ლოგიკით, სურს, რომ მისი დამარხვა ყველასთვის ხილული და საყოველთო იყოს, მთელი სოფელი იღებდეს მასში მონაწილეობას, რადგან მაქსიმე მთელ სოფელს შეეწირა. დამარხვის საბოლოო მიზანია სოფლის დაყენება ახალ წესზე. იმის დაწესება, რაც აქამდე აკლდა სოფელს, ან რაც დავიწყებული ჰქონდა, ან მიშვებული იყო ქარეიშვილ-ჭაბუკიანის მოძალადეობით.

ქარეიშვილის ცოდვა მთელ სოფელზე გადადის. კერძო დამოკიდებულება მაქსიმესთან საერთო-სასოფლო მნიშვნელობას იძენს.

ამრიგად, ქარეიშვილი, მკვლელი, არის მისტიერიის არქეტიპული შემსრულებელი. ამ გარემოებას ის მითოსურ დროში გადაჰყავს. თუმცა ორივე ეს დრო ერთ სისტემაშია მოქცეული – პირველ ქმედებასა და მის განმეორებას შორის არ არის დროული ხარვეზი, ანუ სიუჟეტური დრო უწყვეტია. მითოლოგიური თვალსაზრისით თუ შევხედავთ მას, სხვაა ქარეიშვილის დრო და სხვაა დრო სოფლისა, რომელიც იმეორებს იმ გზას, რომელიც ქარეიშვილმა გაიარა მაქსიმეს გვამთან ერთად. ქარეიშვილი გამოდის რიტუალის დამწესებლის როლში. ის ინიციატორია.

მაქსიმემ სოფელში აღადგინა (ან დაამყარა) წესრიგი იმ ადამიანისავე ხელით, რომელიც არღვევდა მას. ახლა ქარეიშვილი ერთ-ერთი გულმხურვალე მოთაყვანეა მაქსიმესი. ის პირველთაგანია მათ შორის, ვინც მიუძღვის პროცესიას იმ გზაზე, რომელიც მან, მოძალადემ, ცოდვილმა, კაცისმკვლელმა, თავის მსხვერპლთან ერთად გაიარა. დანაშაულისა და შეცოდების გზა სინანულისა და განწმენდის გზად გადაიტყა ჯერ მისთვის, მერე მთელი სოფლისთვის.

მაქსიმე აფუძნებს ეკლესიას, რიტუალს, ღვთისმოსაობას, რაც შეიძლება მის მიერ სოფელში ქრისტიანობის გამყარებად ჩაითვალოს.

განმარტებები

1. მურობას მურობის დღესასწაულს ვუწოდებთ, რამდენადაც ეს პროცესია, დაწყებული მაქსიმეს, ასე ვთქვათ, კენოტაფიდან, მისი პირველდამარხვის ადგილიდან საბოლოო სამარხამდე, საკრალური ქმედება და გზაა, რომლის გავლა მხოლოდ წმინდად შენახულ მამაკაცებს შეეძლოთ. მთხრობელის გახსენებით, „ხანდახან გაცთებოდა მურობა, მიზეზად ვინმე მონაწილეს დასახელებდნენ: წინაღამ ქალთან შემცთარაო... ერთხელ მეც დამაბრალეს, თუმცა, რჯული, ფიცი, დამნაშავე არ ვყოფილვარ...“ [ჩიქოვანი 1971:81]. ჩანს, იმდენად იცავდნენ სიწმინდეს, რომ ეჭვიც კი არ უნდა ყოფილიყო აღებული ვინმეს გაუწმინდურებაზე. ამავე მიზეზით არ დაიშვებოდნენ დედაკაცები, თუმცა ისინი დარ-ავდრის (ლაზარობა, ელიობა...) რიტუალში, ჩვეულებრივ, მონაწილეობას იღებდნენ, წამყვანი ფიგურებიც კი იყვნენ. ასევე იკრძალებოდა სიცილი, როგორც მისტერიისთვის შეუფერებელი განწყობილების გამოხატულება.

2. მოტივი გაუხედნელი მოზვრებისა, რომლებიც შეუმცდარად მიადგებიან მაქსიმეს საბოლოო დამარხვის ადგილს, თავის არქეტიპს ბიბლიაში (ძველ აღთქმაში) პოულობს. გავიხსენოთ უფლის კიდობნის სვლა ფილისტიმელთა ქვეყნიდან ისრაელის სასაზღვრო დაბაში ურმით, რომელშიც უღელდაუდგმელი ძროხები იყვნენ შებმული (1მეფ. 6:4-14). ეს მითოლოგემა ფართოდ არის გავრცელებული საქართველოში. მასზეა აგებული, მაგალითისთვის, ძარწემის (ცხინვალის მახლობლად), ლომისისა და სპარსანგელოზის ხატების ტყვეობიდან დაბრუნების ანდრეზები [ანდრეზები 2009:21-23]. ამ მითოლოგემის საზრისი ასეთია: ცხოველებს, რომელთაც ადამიანებისგან განსხვავებით, საკუთარი ნება არ გააჩნიათ, ეკისრებათ ღვთის ნების გატარება, რასაც ისინი დაუბრკოლებლივ ახორციელებენ.

მოგვყავს 1914 და 2007 წლის ჩანაწერები იმის ნათელსაყოფად, თუ რა სახით შემორჩა ხალხის მეხსიერებას მაქსიმეს ნარატივები მისი პირველი ჩანაწერიდან ცხრა ათეული წლის შემდეგ.

1914 წლის ჩანაწერები (შერჩევით)

მითოსი

- I. როგორც რომე მგზავრი კაცი დანავალა წმინდა მაქსიმე. მისი ერთ ადგილზე გაჩერება არ იქნებოდა. მავნებლობას რო კაცი იზამდა, ხუობდა: უქმის ქნაც და ჭირნახულის წახდენაც სწყინდა. დეხვირში ცხოვრობდა ჭაბუკიანი (შერქმეული ქარემშვილი). ჩვეულებათ ქონდა, რომ საქონელს სხვის ყანაში შედენიდა და აჭმევდა, უქმესაც ტყვდა. კვირიკობის თვეში, წიფეთელიობას (20 ივლისს, „ელიობას“) კალო ჩააფინა და ხარები გაუბა. შუა დღე რო შეიქმნა, პირდაპირ მის კა-

ლოს სწორა სვეტივით ღრუბელი გაჩერდა. იმ კალოში რაც პური ჰქონდა, სუყველა წაართვა ღვარმა. და მის გვერდზე მეზობელს კალო ჰქონდა: გალექილ პურს ახმობდა. მშვენივრათ გაწმინდა და შეინახა. შემდეგ ამისათ, ეს რა დამემართა მეო, თქვა იმან, მტრობაც შენიშნა. მეორე დღესაც, საქმე დღეს, ჩაუღდა კალო. ხარები რო შეიბა და კიდე გაჩდა მის მასწორიათ ღრუბელი. მაშინ კი თოფი დაუცალა, ღრუბელი სადაც იყო, იმას და კაცი ჩამოვარდა. ჯავრი მოუვიდა, დამახრჩობენო და მაშინვე წეიყვანა დასასაფლავებლად საქორიაზე. იქიდან ზურგიით დაქონდა ცხეთამდი და სხვა ადგილას ასაფლავებდა, მაგრამ არსად არ დადგა. აქ ჩვენება ნახა: ურმით წამასვენეთო და იქიდან ხარებით წაიღეს. გაიარეს ორბელის წვერზე, ჩხუტელის ეკლესიასთან და მივიდენ მურს. იქ ხარები დახოცილა [ჩიქოვანი 1971:72-73].

მთხრობელი (არჩილ სილაგაძე, ლესინდი, 52 წლის გლენი, ბაბუისგან განაგონს ყვება) არ აზუსტებს, როგორი ხარები უნდა შეაბან, რაც ამ ეპიზოდისთვის მნიშვნელოვანია. არც იმას ასკვნის ბოლოს, რომ სადაც ხარები დაიხოცენ, იქ დამარხეს მაქსიმე.

- II. წმ. მაქსინე ცაცხვის ღრუში ცხოვრობდა. ქარემშვილის ხარები ყანაში იყო. წმ. მაქსინემ კიდომ გამოდენა. მაგრამ თვითონ არ ჩანდა: ნისლად მოყვებოდა ხარებს. ესროლა თოფი და მოკლა. კაცი შემომაკვდა, დამსჯიანო, მეიკიდა ეს კვდარი კაცი და ეკლესიაზე დაასაფლავე, დეხვირის სახტარი როა, საქორიას რო უძახიან. მეიარა, ამოსულია; მეიკიდა და აქ დაასაფლავე. მეიარა და კიდე ამოსულა. ფარეულის ძირზე, ნაეკლესიებზე, დაასაფლავე. არც აქ დადგა. იქიდან ჩხუტელს, საჩიტებოს, მიიტანა. იქინაც რო არ დამდგარა, წოულია და მურს მიუტანია ტვირთით. იქინა დამდგარა [ჩიქოვანი 1971:73].

მთხრობელს (მელქისა მინდაძე, ცხეთა) ამ მოკლე მონათხრობში არც ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი, ცაცხვის ღრუდან მურამდე, არა აქვს გამოტოვებული, გარდა ხარების მოტივისა. შუალედური დასაფლავების ადგილები სრულად არა აქვს მოცემული. სრული ჩამონათვალი იხ. შემდეგ ტექსტში:

- III. მაქსიმე წმინდა კაცი ყოფილა. ჭაბუკიანი მანებელი კაცი იყო. მიჰყავდა საქონელი სხვის პურში, სიმინდში, თივაში და ახდენდა ყველაფერს, სამჯერ დაუხვდა წინ წმ. მაქსიმე და ასწავლა, რომე ნუ შვები ამისთანას, თორემ ღმერთი დაგმჯისო. მაგრამ არ ირწმუნა მისი ლაპარაკი. ამიტომ სხვას რო კაი ამინდი ქონდა კალოზე, მას ცუდი ამინდი ქონდა. ღრუბლად გამოეცხადებოდა ხოლმე. კიდომ დოუხვდა წინ და უთხრა: ხომ ხედავ მაგალითსო, ისწავლე ჭკუაო. მაშინ ჭაბუკიანმა ესროლა თოფი და მოკლა ჭურისწყალს. დამარხა იქინავე, სადაც მოკლა. მერე ღამეს მოიარა – ზეზე დახვდა. წეილო და მორეს ალიგე დამარხა, სადაც ძველი ეკლესია არის დეხვირის, სოფლის კანცელარიასთან. მოიარა მერე ღამეს – ზეზე დახვდა იქინე მკვდარი. იქიდან წეილო და კოკოშას უძახიან, იმის წვერზე დამარხა. მორე ღამეს მოიარა – ისევე დახვდა ზეით. მეიკიდა ზურგზე, ცხეთას გეიტანა, ცხეთის ეკლესიაზე დამარხა. მორე ღამეს მოიარა, ზეზე დახვდა ისევე მკვდარი. გასწია იქიდან და გვირგვინიშის წვეროზე დამარხა. მორე ღამეს მოიარა, ისევე ზეზე დახვდა. მეიკიდა და ჩხუტელის ეკლესიაზე მიიტანა და დამარხა... ისევე ზეზე დახვდა. მეიკიდა და წეილო მურს, სადაც ახლა წმ. მაქსინეს ეკლესია

არის, და იქინე დამარხა. მოიარა და ამდგარი აღარ დახვდომია. მორეთ მოიარა, კილომ ისე დოუხვდა. მაშინ დაიმედდა, აწი აღარ ამოვაო და დატოვა იქ. მერე იქინე დადიანმა ააშენა ეკლესია [ჩიქოვანი 1971:71-72].

მთხრობელი (სტეფანე ჭაბუკიანი, დეხვირელი გლეხი, 75 წლის) მონათხრობის უმეტეს ნაწილს დამარხვაში ხელმოცარვას უთმობს. დამახასიათებელია ხალხური თხრობისთვის მრავალგზის განმეორებული „მოიარა“ და „ზეზე დახვდა“. ჩანს, ჭაბუკიანის გზას მაქსიმეს ცხედართან ერთად, საფუძვლად რომ დაედო მურობის პროცესიას, მნიშვნელობას ანიჭებს მთხრობელი, რომელსაც ხუთჯერ ჰქონია მიღებული მონაწილეობა მურობაში. ხარების მოტივს არც ეს მთხრობელი ახსენებს.

...ერთხელ ჭაბუკიანმა დღე გადენა საქონელი სხვის ყანაში და თოვით დაუდარაჯდა. წმ. მაქსიმემ უხილავად გამორეკა საქონელი, ჭაბუკიანს გული მოუვიდა და ხმამალა დაიყვირა: ვინ მიშევა ამასო. წმინდა მაქსიმე ნისლიდან გაელაპარაკა: ნუ შევბი მაგასო. ჭაბუკიანმა ვერავინ დაინახა და ნისლს ესროლა თოფი. ნისლი გადიყარა და გამორჩდა წმ. მაქსიმე. მაშინ ჭაბუკიანმა თქვა: წმინდა კაცი მომიკლვსო. მეინდომა მისი დამალვა. დაფლა ისეთ ადგილას, რომ არავის მიგნება არ შეეძლო, მაგრამ არ გაჩერდა. შემდეგ მეორე ადგილას გადაასვენა, იქაც არ ინება წმ. მაქსიმემ მიწაში გაჩერება და ყოველთვის ზეით ამოდიოდა მისი გვამი. მესამეთ ცხეთის ეკლესიასთან წეიყვანა. არც იქ გაჩერდა. მაშინ ერთმა იქაურმა დედაკაცმა ჩვენება ნახა. მას გამეცხადა წმ. მაქსიმე და უთხრა: მე არსად გავჩერდებიო; მეიყვანეთ უხედარი, დაუწმენდელი ხარები, დამაკარით მარხილზე, გაუშვით ხარები და სადაც მივიდენ და გაჩერდენ, იქ იქნება ჩემი საფლავიო. ეს სიზმარი განუცხადა ღვდელს. ღვდელმა შეკრიბა ხალხი და შეასრულა ეს სიტყვები. ხარები წამოვიდნენ ტყე-ტყე. შემოუარეს ჩხუტელის ეკლესიას, მერე პირდაპირ წამოვიდნენ მურს და, სადაც ახლა ეკლესია არი, იქ გაჩერდენ. დედაკაცისთვის მაქსიმეს კიდევ ის უთქვამს, რომეო, ის ხარები სადაც გაჩერდებიან, იქვე დაკალით და მარხილით მოხარშეთ და ხალხმა შჭამონო. მართლაც, ასე მოიქცენ. ერთმა მარხილმა (რა იქნებოდა მისი შეშა!) მოხარშა სასწაულებრივ ეს უღელი ხარი, ხალხი დაკმაყოფილდა და წავიდენ [ჩიქოვანი 1971:69].

მთხრობელი (მღვდელი სამუილ დაშნიანი, ჩხუტელელი, 63 წლის) მაქსიმეს ცხედრის წარუმატებელი დასაფლავების მხოლოდ სამ პუნქტს ასახელებს, სამაგიეროდ უყურადღებოდ არ ტოვებს მაქსიმეს გამოცხადებას და „დაუწმენდელი“ (დაუკოდავი) ხარების მოტივს. როგორც თავად მღვდელი, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს მღვდლის როლს მთელს ამ ამბავში. ცნობილია, რომ მღვდელი მონაწილეობდა მურობის მისტერიაში, წინ უძღოდა პროცესიას. ნიშანდობლივია, რომ სასულიერო პირი სასწაულს ხედავს ერთი მარხილის შეშით ერთი უღელი ხარის (ორი ხარის) მოხარშვაში. მისი მონათხრობიდან კარგად ჩანს, როგორ მონაწილეობს მაქსიმე საკუთარი ცხედრის დამარხვის პროცესში.

მურობის რიტუალი

- I. როცა დეიწყებდა ავდარს ივანობის თვეში და სულ როცა ზაფხულში წვიმა იყო, 6 სოფელი (ლესინდი, დეშკედა, ცხეთა, ლასხანა, დეხვირი (ჩვალბერი) და წილა-მიერი) ეირჩევედა ყოველ ოჯახზე თითო ჭკვიერს კაცს... ქალი ვერ მიიღებდა მონაწილეობას. წასვლის წინ წმინდათ უნდა გყოფილიყავით (ქალთან დაწოლა არ შეიძლებოდა). არჩეული კაცები შეიყრიდენ თავს იქ, სადაც პირველათ დასაფლავეს წმ. მაქსიმე და დაჩოქილი შეეხვეწებოდენ: წმინდა მაქსიმე, დარი გვიბოძეო. ფეხშიშველი შემოსილი ღვდელი საცეცხლურით წინ მიგვიძლოდა. ყველა ფეხშიშველი უკან მივდევდით. კანცელარიასთან, გორასთან, ცხეთას – ყველგან შევეხვეწებოდით. ორბელის წვერზე, ჯვართან, შევეხვეწებოდით და მერე ღვლეჭები უნდა მოგვეჭირებია კისერში... თუ შეხვდებოდა, შენი ჭირიმე, ღობე და ყორე ჩვენ გასარებ გზაზე, უნდა გვერღვიათ; ან კაცი თუ შეხვდებოდათ წინ, უნდა დეეჩოქებიათ და ღმერთს უნდა შეხვეწებოდა, რაც უნდა გვარის კაცი ყოფილიყო. მივდიოდით ამ წესებით ჩხუტელის ეკლესიაზე. აქ კიდომ შევეხვეწებოდით: წმინდა მაქსიმე, დარი გვიბოძე! ერთ კარში შევიდოდით და მეორეში გვეიდოდით. მერე ჩვეიდოდით, სადაც რომ დასაფლავებულია წმ. მაქსიმე, მურში. ღვდელი შევიდოდა ეკლესიაში. იყო იქ და ილოცავდა ცოტას, მოციქულობდა. მერე მნათე გამოვიდოდა და გვეტყოდა: ნუ იზამთ უქმს, ცუდს ერიდეთო. მერე შებრუნდებოდა ეკლესიაში, მეორედაც ისე მოიქცეოდა, როგორც პირველათ. მესამეთ თვითონ ღვდელი გამოვიდოდა. ეს მოგიტოვათ წმინდა მაქსიმემ, ხოლო აწი ნუ შეცდებითო. გამევიდოდა დარი [ჩიქოვანი 1971:82]..

მთხრობელს (არჩილ სილაგაძე, ლესინდი), როგორც მურობის მონაწილეს, თვალთ უხილავს შემოსილი, საცეცხლურით ხელში მღვდელი, რომელიც არა მხოლოდ მონაწილეობდა მურობის პროცესშია დასაწყისიდან ბოლომდე, არამედ მისი წარმმართველიც იყო. შემოსილობა და საცეცხლური მოწმობს, რომ მურობა არ იყო მხოლოდ და მხოლოდ ხალხური, როგორც დღეს იტყვიან, წარმართული რიტუალი, არამედ ეკლესიის ცხოვრებაში იყო ჩართული. მურობის მისტერიულობას და საკრალურობას მოწმობს არა მხოლოდ ის, რომ მონაწილეებს წმინდად უნდა შეენახათ თავი, არამედ ისიც, რომ უნებლიე შემხვედრსაც უნდა გაეზიარებინა მონაწილეთა სულისკვეთება: „კაცი თუ შეხვდებოდათ წინ, უნდა დეეჩოქებიათ“ სხვა მთხრობელის თქმით, „გზაში ვინც შეხვდებოდათ, ქუდი უნდა მეხადა და შეერთებოდა მათ. თუ შემხდური გაიცინებდა, ძალიან შეიტყუებოდა“ (სამუილ დაშნიანი, მღვდელი).

რას უნდა ნიშნავდეს ქმედება „ერთ კარში შევიდოდით და მეორეში გვეიდოდით“, გაუგებარია.

2007 წლის ჩანაწერები (შერჩევით)

- I. **გია:** იყო ჩვენებური დეხვირელი კაცი ჭაბუკიანი, რომელიც სხვის ყანაში უშვებდა (პური იყო დათესილი) ხარებს ღამე. ეს მიდიოდა და დენიდა, ეს მაქსიმე. მგონი, გახდა ის იძულებული, რომ ყოველ ღამე გადმოდენილი დახვდა ხარი

და მშვიერი რო დახვდა, დოუდარაჯდა თოვით და ესროლა და მოკლა. ა, ესაა. მერე ხარები... უხედარ მოზვრებს ვუძახით ჩვენ, იმაზე დაასვენესო და სადაც გაჩერდა იგი (და ეს გაჩერდა მურთან, მურის ციხეა იქ), იქ დაასაფლავეს და დღეს არის იქ პატარა ეკლესია. ის ააშენეს.

ტ. მ.: ბატონო გიგა, კაცს ესროლა თუ ღრუბელს ესროლაო?

გიგა: არა, მე მგონია, კაცს. კაცზეა ნათქვამი ახლა.

ზ. კ.: მაქსიმემ რა გზა გაიარაო?

გიგა: მაქსიმემ, ე. ი. საბერძნეთიდან ჩამოსული, მოყვანილი იყო, გამოძევებული იქიდან.

მთხრობელი: გიგა ჭაბუკიანი, 71 წლის, დეხვირი; ჩამწერი: ტრისტან მახაური. 25. 07. 2007; მასალა გადმოწერილია მაგნიტოფირიდან [თსუფა №30 166].

როგორც ვხედავთ, მონათხრობი ძალზე მწირია. მთხრობელს ამის მეტი არაფერი გაუგონია მაქსიმეზე. აქ მითოსის ჩონჩხიც არ არის შენარჩუნებული იმდენად სისტემურია ჩავარდნები. „საბერძნეთიდან ჩამოსვლა“ ფოლკლორული წარმომავლობის, ანუ ხალხის მეხსიერების კუთვნილება არ არის (არც ერთი ჩანაწერი მას არ იცნობს).

II. „უბელ ხარებზე დამასვენეთო, რო მოგვედო. ჩამიყვანეთო და სადაც გაჩერდებიან, იქ დამასაფლავეთო. უბელ ხარებზე – გაუხედნავ ხარებზე. იმაზე დამასვენეთო და სადაც გაჩერდნენ, იქ დამასაფლავეთო და მეტი მე არაფერი არ ვიცი. მანამ ცოცხალი იყო, ალბათ, მაშინ უთხრა. და იყო ჭაბუკიანების სალოცავი. მიდიოდნენ ჭაბუკიანები, მურის ციხესთან რო ის არის... ხო, სალოცავი და რომელიღაცა დღე იყო დათქმული, რო ამ დღეს მიდიოდნენ, რადგან ჭაბუკიანმა მოჰკლა, რომ ელოცათ და თავისი დანაშაული გამოესყიდათ. მიდიოდნენ. ერთი დღე იყო დათქმული და რა დღეა, კი არ ვიცი. აქედან ჭაბუკიანები ვინც იყო, მიდიოდნენ.“

მთხრობელი: მესხიძე გალინა, 69 წლის, ზემო დეხვირი. 25. 07. 2007. ჩამწერი: ტრისტან მახაური. მასალა გადმოწერილია მაგნიტოფირიდან [თსუფა №30 170].

ერთადერთი, რაც განასხვავებს ამ მონათხრობს სხვათაგან და რაც მის ღირსებას შეადგენს, ეს სპონტანურად წარმოთქმული ფრაზაა, რითაც მან მაქსიმეს მთელი ნარატივის ცალმხრივი (სოფლის საქმე ერთ პიროვნებაზე დაყვანილი) ინტერპრეტაცია მოგვცა: „ელოცათ და თავისი დანაშაული გამოესყიდათ“.

III. დეხვირში დეიარებოდა ერთი თეთრწვერიანი ლამაზი მოხუცი და ლოცულობდა. დეხვირელები ხშირად ხვდებოდნენ მას. კალოობის ხანას ეხება ლეგენდა. ერთი დეხვირელი ჭაბუკიანი (ქარეიშვილი – ჩქარი, გადაწყვეტილებას რომ ჩქარა ლებულობს) კალოობას რომ დაამთავრებდა, თავის ხარებს შედენიდა მეზობლის ყანაში. დილას ძალიან ადრე მოვიდოდა, გამოდენიდა და შეაბამდა ხარებს. წმინდა მაქსიმე ყანაში შესულ საქონელს რომ დაინახავდა, გამოდენიდა გარეთ. ქარეიშვილი ნაშუალამევს მშვიერ ხარებს რომ ხედავდა, წყინდა. გადაწყვიტა, ჩასაფრებოდა მას. რომ გადმოდენა ერთხელაც წმინდა მაქსიმემ მისი ხარები, ქარეიშვილმა ესროლა და მოკლა. იმ ღამესვე ჩუმად დამარხა. მეორე დილას მივიდა, ცხედარი ამოსვენებული დახვდა მალა. მერე ისევ იმ ადგილზე დამარხა. მიწამ წმ. მაქსიმე არ მიიღო. ქარეიშვილის მეზობლების კალოზე რომ

დარი იყო, ამის კალოზე ღვარი იყო, დიდი სისველე იყო. ერთ ღამეს ეზმანა: გააბი ურა-ურა მოზვრებო. მარხილზე ან ურემზე დაასვენე წმინდა მაქსიმეს ცხედარი და მიუშვი მოზვრები თავის ნებაზე, სადაც გაჩერდებიან, იქ დამარხე. ეს ხდება ზედა დეხვირში. ეს მოზვრები წამოვიდნენ ლესინდის მიმართულებით. ავიდნენ დეხვირის წვერზე და მოუხვიეს ცხეთის ეკლესიის მიმართულებით. ავიდნენ ცხეთაში. გააგრძელეს გზა ჩრდილოეთით. იმ ადგილს ჰქვია გვირგვინიშის წვერი. მკვეთრად მოუხვიეს დასავლეთისაკენ. ჩამოიარეს ამ ურა-ურა მოზვრებმა და მივიდნენ იმ ადგილზე, სადაც წმ. მაქსიმეს სახელობის ეკლესიაა. გადმოასვენა და დაკრძალა ცხედარი იქ. ამის შემდეგ ქარეიშვილის კალოზე გამოიდარა, პურსაც ადვილად ლეწავდა.

მთხრობელი: ომარ ჭაბუკიანი, 65 წლის, ცაგერის საკრებულოს თავმჯდომარე. ჩამწერი: ტრისტან მახაური, 30. 07. 2007, ცაგერი. მასალა ჩაწერილია ხელთ [თსუფა №30 207].

„ერთი თეთრწვერიანი ღამაში მოხუცი“ – მთხრობელის სუბიექტური წარმოდგენაა ღვთისმოსავ მაქსიმეს გარეგნობაზე, რაც მითოსური ნარატივის სტილს ვერ ეგუება. „კალოობას“, რომელიც მითოსის მთავარი სტრუქტურული ელემენტია (კალო ინამება, კალოზე დაეცემა მოკლული მაქსიმე), ამ მონათხრობში დამოუკიდებელი ღირებულება არა აქვს. მთხრობელის მცდელობა, ეტიმოლოგიით ახსნას ამ გვარის მატარებლის ხასიათი, არცთუ წარმატებულია: „ჩქარი გადაწყვეტილება“ არ არის მისი ქმედებების მიზეზი. სხვა მთხრობელი განსხვავებულ ეტიმოლოგიას გვთავაზობს: უცხერელ თავადს, ჩიქოვანს, ზუგდიდიდან მწევრის მოყვანა დაუვალებია. წასულა ზუგდიდში კაცი და იმ დღესვე დაბრუნებულა უკან. ქარზე ხო არ იჯექიო, თავადს უთქვამს. ასე შეერქვა ქარეიშვილი [თსუფა №30 165].

ერთ მოგვიანო ჩანაწერში ვკითხულობთ:

მამაჩემის ბაბუა ძან მოხუცი მახსოვს, მე 10 წლის ვიყავი, როცა ის მოკვდა. ის კი 100 წელს იყო მიღწეული. ამ ადგილის შესახებ ასე იტყოდა: აქანე ქრისტიანობის დიდი ქომაგი და უდიდესი მორწმუნე არის დამარხულიო. მას თურმე მაქსიმე ერქვა. ის ძალიან უწამებიათ იმისთვის, რომ მორწმუნე კაცი ყოფილა. ნაწამები დოუკრავთ მარხილზე, შოუბამთ უღელში გოუხედნავი მოზვრები და გამოუშვიათ ასთე უგზო-უკვლოთ. ეს ძან შორეს მომხთარა, ქვეყნის დასალიერში. წამოსულარიან ხარები, ბრევილი თუ ცოტა უარიათ, არავინ იცის. როცა აქანე, ამ ადგილზე, მოსულან ხარები, იქინე მკვტრები დაყრილარიან. მარხილზე დაკრული კაცი კი ცოცხალ-მკვტარი ყოფილა, სულს ღაფავდა თურმე. აქანე ცოტა ზერე არის მურის სალოცავი. იქინე ვილაც ბერი ყოფილა, მას ყოლიფერი ეს უნახავს. მარხილიდან გადმოუყვანია ის კაცი. ამ კაცს უცვათ ლაპარაკი დოუწყია (მას ენა ქონია ამოჭრილი) და უთქვამს, ვინც ყოფილა. მას მერმე ბევრი აღარ უცოცხლია. მასთან ყველა მოდიოდა, ყველას ლოცავდა, ავამტყოფებს კი, ვისაც ხელს მოკიდებდა, არჩენდა. საცხა ის კაცი ყოფილა, იქინე ჯერე პეტერე წყალი ამოსულა, მერე მოუმატია და ახლა ქე ხედავთ, რანაირი კაი წყაროა. კვტარსაც კი აცოცხლებს ეს წყალი. როცა წმინდა მაქსიმე

კვტებოდა, თურმე მისი სხეულიდან ნათელი გამოდიოდა. მომკვტარა და აქენე დოუმარხიათ და თანე სალოცავი ოუშენებიათ... მე ღამე ბევრჯერ გამივლია ამ ადგილს და დამინახავს წითელი ბურთივით მრგვალი, რომელიც ნათელს აფრქევს. ყოველ მაქსიმობას მოდის აქ ხალხი და ლოცულობს. ამ წყალს სვამენ და ძალა ემატებათ (ნორა მეშველიანი, 76 წლის, 1986 წ., სოფ. ჩხუტელი).

რამდენადაც განსხვავებულია ეს ტექსტი ყველა სხვა დანარჩენი ჩანაწერისგან, იმდენად თანხმობაშია იგი წმ. მაქსიმე აღმსარებლის რეალურ ბიოგრაფიასთან: მაქსიმე ხომ უკვე გამოგზავნეს ლაზიკაში შორეული კონსტანტინოპოლიდან („ეს ძაან შორეს მომხთარა, ქვეყნის დასალიერში“). ის გზა, რომელიც მარხილზე დაკრულმა მაქსიმემ გაიარა, კონსტანტინოპოლიდან ლეჩხუმამდე გზასთან არის გაიგივებული. ეს ვერსია არ იცნობს ჭაბუკიან-ქარეიშვილს, არ იცნობს არც მაქსიმეს მისტერიას, რაც, ცოტა არ იყოს, გაოცებას იწვევს, რამდენადაც, როგორც ჩანაწერის ავტორი გადმოგვცემს, მაქსიმეს ამბავი მას მოუხმენია დიდი ბაბუისგან, რომელიც დაახლ. 1920 წელს ას წელს მიტანებული გარდაცვლილა. 1820-იან წლებში დაბადებულ ჩხუტელის მკვიდრს კარგად უნდა სცოდნოდა მაქსიმეს მითოსი და მასზე აგებულ პროცესიაშიც შეეძლო მონაწილეობის მიღება. შესაძლებელია, აქ საქმე გვაქვს ათი წლის ბადიშის მეხსიერებაში დიდი ბაბუის (გვარად მეშველიანის) მონათხრობის გადასხვაფერებასთან, ან დიდმა ბაბუამ ათი წლის ბადიშს ის ვერსია უამბო, რომელიც მას ისტორიული მაქსიმეს შესახებ, შესაძლოა, 1914 წელს პეტერბურგიდან ჩამოსული პირებისგან ჰქონდა მოსმენილი.

ასეა თუ ისე, ეს ჩანაწერი იმით არის საგულისხმო, რომ ასახავს მითოსის გვიანდელ მდგომარეობას, როცა მას დაკარგული აქვს თავისი მეორე, რიტუალური მხარე. მაგრამ მაქსიმეს მითოსს არ განუცდია სეკულარიზაცია: ინფორმატორისთვის მისი საფლავის ადგილი წმინდა ადგილია, სადაც ჰიეროფანია არ შეწყვეტილა („ნათელს აფრქევს“), თუმცა მისტერია დავიწყებას მიეცა.



ბოლოთქმა

„ფარნავაზის სიზმრის“ თორმეტ თავში წარმოდგენილი მითოლოგიური მასალის დიდი ნაწილი და პრობლემატიკა არათუ იმ კუთხით განხილული, როგორსაც იმსახურებს, არამედ შემჩნეულიც არ ყოფილა ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში. შესატყვისი ყურადღების საგანი არ გამხდარა, მაგალითისთვის, მკვლევართაგან ისტორიულ გადმოცემებად მიჩნეული ქართველ მეფეთა ნარატივები, რომლებიც მკვეთრად გამოხატული მითოლოგიური ტექსტებია და უნივერსალური არქეტიპების ხორცშესხმას წარმოადგენენ კონკრეტულ კულტურაში. იგივე ითქმის სამონადირეო და მწყემსური ყოფის ისეთ მხარეებზე, რომლებიც ზერელე შეხედვით არაფერს მითოსურს არ შეიცავენ, ან თუნდაც ადვილად შესამჩნევ შინასა და გარეს დიქოტომიაზე, რომელიც ბევრი განსხვავებული შინაარსის ნარატივის სტრუქტურული ელემენტებია. თითქმის ყველა ტექსტს, წიგნში წარმოდგენილს, უნივერსალიები მსჭვალავს, რაც მითებუღია ალაგ-ალაგ და, თუ დაისმის კითხვა მითოლოგიის ეროვნული უნიკალობის ან, თუნდაც თვითმყოფადობის შესახებ, პასუხი დადებითი მაინც და მაინც ვერ იქნება. მითოსი საკაცობრიო მოვლენაა, რომელიც სხვადასხვა ხალხებში ჰიპოტასურ გამოხატულებას ჰპოვებს. ძნელად თუ მოიძებნება მითოსური ნარატივი თუ მითოლოგემა, რომ ვირტუალურად არსებული რომელიმე მითოსური მოდელის განხორციელებას არ წარმოადგენდეს. როცა ვამბობთ „ქართული მითოლოგია“, ამ ცნებით „ქართულ სამოსელში“ გამოწყობილ უნივერსალიათა სისტემას ვგულისხმობთ. რამდენად სრულია ეს სისტემა, რამდენად მოიცავს ის მითოსურ კოსმოსს ანიდან ჰომემდე, მისი გაჩენიდან, ანუ კოსმოგონიიდან, მის დასასრულამდე, ესქატოლოგიურ ჟამამდე, როგორც ამას შუამდინარულ, ირანულ, ინდურ კულტურებში ვადასტურებთ? მითოსი ჩვენში მეტწილად ფრაგმენტებად და აქა-იქ გაფანტულ მითოლოგემაებად არის შემონახული, არცთუ იშვიათად სიტყვათა სემანტიკის სახით (ქართული ენის კვლევა ამ მიმართულებით ძალზე პერსპექტიულია). ფრაგმენტულობა ბუნებრივი მდგომარეობაა მითოსისა იმ საზოგადოებაში, სადაც მას, როგორც ნარატივს, დაკარგული აქვს თავისი თანდაყოლილი ფუნქცია და სიტყვიერების სხვა განზომილებაშია გადასული. აქ ისიც უნდა ითქვას, და ეს გაცნობიერებულია სათანადო ლიტერატურაში, რომ ნარატივი (თხრობითი სტრუქტურა) მითოსის არსებობის ერთადერთი სახე არის და, მეტიც, შესაძლოა, არც თავდაპირველი ყოფილიყოს. ეს თვალსაზრისი, გარკვეულწილად, გათვალისწინებულია „ფარნავაზის სიზმარში“.

ლიტერატურა

შემოკლებები

ბსკიფა: ბათუმის სახელმწიფო კვლევითი ინსტიტუტის ფოლკლორული არქივი
თსუფა: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორული არქივი
ლიფა: შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორული არქივი
მსე: მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის
ქსპ: ქართული ხალხური პოეზია
ხეც: ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი
JNES: Journal of Cuneiform Studies
ВДИ: Вестник Древней Истории
ЖМНО: Журнал Министерства народного просвещения
КОИРГО: Кавказский отдел Императорского Русского Географического Общества
СМОМПК: Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа
ХВ: Христианский Восток

აბაევი 1979: В. И. Абаев, Историко-этимологический словарь осетинского языка III, «Наука», Л., 1979.

აბაკელია 1997: ნინო აბაკელია, სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, თბ., 1997.

აბულაძე 1953: ქართლის ცხოვრების ძველი სომხური თარგმანი, ქართული ტექსტი და ძველი სომხური თარგმანი გამოსცა ილია აბულაძემ, თბ., თსუ გამ-ბა, 1953.

აისტლაიტნერი 1964: Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra, übersetzt von J. Aistleitner, Budapest, 1964.

აკაკის კრებული 1898: აკაკის კრებული 1898, VIII, აპრილი.

ავერინცევი 1987: Сергей Аверинцев. От берегов Босфора до берегов Евфрата, «Наука», М., 1978.

ალექსიძე 1984: ზაზა ალექსიძე, „ცხოვრება ფარნავაზისი“, *მნათობი*, 12, 1984.

ანდრეზები 2009: ზურაბ კიკნაძე, ანდრეზები (აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის რელიგიურ-მითოლოგიური გადმოცემები), ილია ჭავჭავაძის სახ. უნ-ტის გამ-ბა, თბ., 2009.

ანდრონიკაშვილი 1966: მზია ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან I, თსუ გამ-ბა, თბ., 1966.

ანთოლოგია 2010: ხალხური პოეზიის ანთოლოგია, შედგენილი ზურაბ კიკნაძისა და ტრისტან მახაურის მიერ, „მემკვიდრეობა“, თბ., 2010.

ანისიმოვი 1959: А. Ф. Анисимов, Космологические представления народов Сибири, Изд. АН СССР, М.-Л., 1959.

აპოლოდორი 1972: Аполлодор, Мифологическая библиотека, «Наука», Л., 1972.

არდაშირი 1975: არდაშირ პაპაკის ძის საქმეთა წიგნი, ფალაურიდან თარგმნა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო თეო ჩხეიძემ, „მეცნიერება“, თბ., 1975.

არეშიანი 1988: Г. Е. Арешян, Индоевропейский сюжет в мифологии населения междуречья Куры и Аракса II тысячелетия до н.э., *ВДИ*, №4, 1988.

არმაღანი 1982: არმაღანი: აღმოსავლური მწერლობის ნიმუშები, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1982.

არტემიდორი 1963: Artemidori Daldiani Onirocriticon libri V, recognovit Roger A. Pack Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri, MCMLXIII.

- ასათიანი 1973:** ნოდარ ასათიანი, მასალები XVII საუკუნის საქართველოს ისტორიისათვის, „მეცნიერება“, თბ., 1973.
- აფანასიევი 1868:** А. Н. Афанасьев, Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов, т. 2, М., 1868.
- ახვლედიანი 1977:** გივი ახვლედიანი, ფოლკლორი XIX საუკუნის ქართველ ისტორიკოსთა ნაშრომებში, ქართული ფოლკლორი VII, ხალხური პოეზია და პროზა, მასალები და გამოკვლევები, „მეცნიერება“, თბ., 1977.
- ახვლედიანი 1990:** გივი ახვლედიანი, „ქართლის ცხოვრების“ ფოლკლორული წყაროები, თბ., „საქართველო“, 1990.
- ბაგრატ ბატონიშვილი 1941:** ბაგრატ ბატონიშვილი, ახალი მოთხრობა, თბ., საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამ-ბა, თბ., 1941.
- ბალავარიანი 1957:** ბალავარიანის ქართული რედაქციები, გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ილია აბულაძემ, აკაკი შანიძის რედაქციით, საქართველის სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამ-ბა, თბ., 1957.
- ბალიაური... 1989:** მ. ბალიაური, ნ. მაკალათია, მასალები აღმოავლეთ საქართველოს მთიელთა სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, „მეცნიერება“, თბ., 1989.
- ბალიაური 1991:** ნათელა ბალიაური, სწორფრობა ხევისურეთში, თსუ გამ-ბა, თბ., 1991.
- ბარდაველიძე 1941-2003:** ვერა ბარდაველიძე, ივრის ფშავლებში, დღიური, „კვირიონი“, თბ., 1941-2003.
- ბარდაველიძე 1953:** ვერა ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო და გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის გამ-ბა, თბ., 1953.
- ბარდაველიძე 1939:** ვერა ბარდაველიძე, სვანურ დღეობათა კალენდარი I, ახალწლის ციკლი, ტფ., 1939.
- ბარდაველიძე 1974:** ვერა ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ტომი I, „მეცნიერება“, თბ., 1974.
- ბარნოვი 1962:** ვასილ ბარნოვი, თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, ტ. VI, „საბჭოთა მწერალი“, თბ., 1962.
- ბაქრაძე 1864:** Д. Бакрадзе Сванетия. Записки КОИРГО, кн. VI, Тифлис, 1864.
- ბაქრაძე 1861:** Д. Бакрадзе “Кавказ” 1861, № 2.
- ბეპიევა 2005:** ოსური ზეპირსიტყვიერება, წიგნი შეადგინეს და ქართულ ენაზე თარგმნეს ნაირა ბეპიევამ და მერი ცხოვრებოვამ, „კავკასიური სახლი“, თბ., 2005.
- ბერძენოვი 1854:** Н. Берзенов, Кудианоба, “Кавказ”, 1854, № 28.
- ბლერი 1961:** Blair Ch. J. Heet in the Rog Veda and Atharva Veda, New Haven, 1961.
- ბოროზდინი 1866:** К. А. Бороздин, Крепостное состояние в Мингрелии, Записки КОИРГО, т. VII, Тифлис, 1866.
- ბრილიანტოვი 1918:** А. И. Бриллиантов. О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника, ХВ, Т. VI, Вып. I. Петроград. 1918. მეორედ დაიბეჭდა წიგნში: А. И. Бриллиантов, Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 г. – О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника. Изд. Олега Абышко, СПб., 2006.
- ბრინჯაოს ხანა 1974:** Бронзовый и железный век Сибири, Новосибирск, 1974.
- გაბიძაშვილი 1991:** წმინდა გიორგი ძველ ქართულ მწერლობაში, შეადგინა, გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, ლექსიკონი და კომენტარები დაურთო ენრიკო გაბიძაშვილმა, „არმაზი“ თბ., 1991.

- გაბური 1923:** ბესარიონ გაბური, ხევსურული მასალები, ქართული საენათმეცნიერო საზოგადოების წელიწდეული I-II, 1923-1924, ტფილისი.
- გამსახურდია 1933:** კონსტანტინე გამსახურდია, დიონისოს ღიმილი, რომანი, „სახელგამი“, ტფილისი [1933].
- გარდაფხაძე 1995:** ფაფალა გარდაფხაძე-ქიქოძე. ქართული ხალხური დღეობები (რაჭა-ლეჩხუმი), „მეცნიერება“, თბ., 1995.
- გელდნერი 1951:** Geldner K. Der Rigveda aus den Sanskrit ins Deutsche überstzt und mit einem laufenden Kommentar versehen II (*Harvard Oriental Series 34*), Cambridge, 1951
- გენონი 1962:** René Guénon . Symboles de la Science sacrée, Gallimard, 1962.
- გენონი 1994:** Рене Генон. Царство количества и знамение времени, “Беловодье”, М., 1994.
- გილგამეშიანი 2009:** გილგამეშიანი, ძველი შუამდინარული ეპოსი, აქადურიდან და შუმერულიდან თარგმნა ზურაბ კიკნაძემ, „მემკვიდრეობა“, თბ., 2009.
- გინძბურგი 1983:** Carlo Ginzburg, *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Baltimore: John Hopkins Press, 1983.
- გინძბურგი 1990:** Карло Гинзбург, Образ шабаша ведьм и его истоки, *Одиссей: Человек в истории*, М., 1990.
- გინძბურგი 2011:** კარლო გინძბურგი. „ინკვიზიტორი როგორც ანთროპოლოგი“. წიგნში: კარლო გინძბურგი, *ნაკვალევები, მითები, მიკროისტორია: ესსეები ევროპის ისტორიისა და კულტურის შესახებ*, ილიას უნივერსიტეტის გამ-ბა, თბ., 2011.
- გიფორდი 1995:** Джордж Гиффорд, Диалог о ведьмах и колдовстве, Демонология эпохи Возрождения, “РОССПЭН”, М., 1995.
- გოლანი 1993:** Ариэль Голан, Миф и символ, “Руслит”, М., 1993.
- გორდონი 1977:** С. Гордон, Ханаанейская мифология, *Мифологии древнего мира*, “Наука”, М., 1977.
- გოცირიძე 1988:** გიორგი გოცირიძე, კვების ხალხური სისტემის ზოგიერთი თავისებურებანი ქართველ მთიელებში, *ქართულ-კავკასიური ეთნოგრაფიული შტუდიები*, „მეცნიერება“, თბ., 1988.
- გრეივსი 1992:** Роберт Грейвс, Мифы древней Греции, “Прогресс”, М., 1992.
- გრიგოლია 2015:** ალექსანდრე გრიგოლია, ქართველ მთიელთა ადათი და სამართალი [თარგმანი ინგლისურიდან], თავისუფალი და აგრარული უნივერსიტეტების გამ-ბა, თბ., 2015.
- გრიმები 1987:** Deutsche Sagen, herausgegeben von den Brüdern Grimm, Rütten Loening, Berlin, 1987.
- გ. ს. 1876:** Г. С., Поездка в горную Имеретию, КAVKAZ, 1876, №137.
- გურევიჩი 1990:** А. Я. Гуревич, Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства, М. “Искусство”, 1990.
- გურევიჩი 2003:** А. Я. Гуревич, Ведьма, Словарь средневековой культуры, под общей редакцией А.Я. Гуревича, “РОССПЭН”, М., 2003.
- დავიდ სასუნელი 1982:** Давид Сасунский: Армянский народный эпос, “Советский писатель”, Л., 1982.
- დალაგატი 1893:** Б. Далгат, Первобытная религия чеченцев и ингушей, *Терский сборник*, вып. III, кн. 2, Владикавказ, 1893.
- დელამიუ 1994:** Жан Деламю. Ужасы Запада, “Голос”, М., 1994.
- დიალექტოლოგია 1961:** ქართული დიალექტოლოგია I, დიალექტთა განხილვა. ტექსტები. ლექსიკონი, თსუ გამ-ბა, თბ., 1961.
- დიუმეზილი 1990:** Жорж Дюмезиль, Скифы и Нарты, М., “Наука”, 1990.

- დოლიძე 1975:** გივი დოლიძე, ხევსურული ტექსტები (ლექსიკონითურთ), თსუ გამ-ბა, თბ., 1975.
- ედა 1971:** უფროსი ედა, გერმანულიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო გიორგი კალანდაძემ, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1971.
- ედილი 1947:** ზაქარია ედილი, საინგილო, „საბჭოთა მწერალი“, თბ., 1947.
- ევა პოჩი... 2008:** Witchcraft mythologies and persecutions, ed. by Éva pócs and Gábor Kaniczay Printed in Hungary, 2008.
- ევანს-პრიჩარდი 1985:** Э. Э. Эванс-Причард. Нуэры, “Наука”, М., 1985.
- ელიადე 1963:** Mircea Eliade, Aspects du mythe, Gallimard [1963].
- ელიადე 1965:** Mircea Eliade, Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth, Harper Torchbooks, New York [1965].
- ელიადე 1987:** Mircea Eliade (Ed.), The Encyclopedia of Religion in 16 Vols., vol. 9, 1987.
- ელიადე 2009:** მირჩა ელიადე, მითის ასპექტები, ფრანგულიდან თარგმნეს მზია ბაქრაძემ და ბელა წვერაძემ, ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბ., 2009.
- ელიავა 1977:** გივი ელიავა, აბაშისა და გეგეჭკორის რაიონების ტოპონიმთა, „მეცნიერება“, თბ., 1977.
- ემელიანოვი 1980:** Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо, “Наука”, М., 1980.
- ეფრემ ასური 1994:** Святой Ефрем Сирин, Творения, том 5, «Отчий дом», М., 1994.
- ვასილკოვი 1988:** Я. В. Василько, Древнеиндийский вариант сюжета о безобразной невесте, *Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках*, “Наука”, М., 1988.
- ვაჟა-ფშაველა 1964:** ვაჟა-ფშაველა, თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, ტ. IX, „საბჭოთა საქართველო“, 1964.
- ვახტანგ მეექვსე 1975:** ვახტანგ მეექვსე, ლექსები და პოემები, აღ. ბარამიძის რედაქციით, „მეცნიერება“, 1975.
- ვახუშტი 1941:** ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა (საქართველოს გეოგრაფია), თსუ გამ-ბა, თბ., 1941.
- ვახუშტი 1973:** ვახუშტი ბატონიშვილი, „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“, *ქართლის ცხოვრება IV*, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1973.
- ვესელოვსკი 1866:** А. Н. Веселовский, Заметки и сомнения в сравнительном изучении средневекового эпоса. *ЖМНО*, ч. XI, 1866.
- ვიველო 1978:** Frank Robert Vivelo. Cultural Anthropology, Handbook, A Basic Introduction, Mc Graw-Hill Book Company, New York, 1978.
- ვიოლე-ლე-დიუკი 1999:** Эжен Эмманюэль Виолле-ле-Дюк, Жизнь и развлечения в средние века, Санкт-Петербург, 1999.
- ვირსალაძე 1964:** ელენე ვირსალაძე, ქართული სამონადირო ეპოსი, „მეცნიერება“, თბ., 1964.
- ვლადიმირცოვი 1923:** Монголо-ойратский героический эпос, перевод, вступительная статья и примечания Б. А. Владимирцова, Гос. изд. Петербург-Москва, МСМХХІІІ.
- ზედგენიძე 1989:** ესტატე ზედგენიძე, გადმოცემა წმ. სიმონის შესახებ, *СМОМПК*, 1889, № 7, отд. II.
- ზუნბა 1988:** სერგეი ზუნბა, აფხაზური ზეპირსიტყვიერება, თსუ გამ-ბა, თბ., 1988.
- თავდგირიძე 2004:** ხათუნა თავდგირიძე, აჭარული სამონადირო მითოსი, „აჭარა“, ბათუმი, 2004.

- თედეევა 2011:** Л. В. Тедеева, Святылище Усанет: Олень и жертвоприношение оленя. <http://iratta.com/duhmir/svyatie-mesta-osetii/8089-svyatilishhe-usaneti-olen-i-zhertvoprinoshenie-olnya.ht> (21.02.2016)
- თეიმურაზი 1848:** ისტორია დაწყებითგან ივერისა. ესე იგი გიორგისა, რომელ არს სრულიად საქართველოსა, ქმნილი საქართველოს მეათცამეტის მეფის გიორგისძის თეიმურაზისაგან. სპბ. 1848.
- თომპსონი 1903:** R. Campbell Thompson. The Devils and Evil Spirits of Babylonia, vol. I, *Luzac's Semitic Texts and Translation Series*, 1903.
- იაკობსენი 1939:** Thorkild Jacobsen, Sumerian Kinglist, *Assyriological Studies* No.11, University of Chicago Press, Chicago Illinois, 1939.
- იაკობსენი 1979:** Thorkild Jacobsen. The Treasure of Darkness, A History of Mesopotamian Religion, Yale University Press, New Haven-London, 1979.
- ივერსენი 1963:** E. Iversen. Horapollo and the Egyptian Conceptions of Eternity, *Rivista degli studi orientali*, vol. XXXIII, fasc. III, 1963.
- იოსელიანი 2011:** ოტია იოსელიანი, ტ. 6, „პალიტრა“, თბ, 2011.
- კავენდიში 1980:** R. Cavendish. King Arthur and the Grail, “Granada,” London, Toronto, Sydney, New York, 1980.
- კაზენავი 1998:** Encyclopédie des symboles, Édition française établie sous la direction de Michel Cazenave, La Pochothèque, 1998.
- კათერინ პანტერ-ბრიკი 2001:** An Interdisciplinary Perspective, ed. Catherine Panter-Brick, Robert H. Layton and Peter Rowby-Conwy, Biological Society Symposium Series, Cambridge Univ. Press, 2001.
- კაიუა 2003:** Роже Кайуа, Миф и человек; Человек и сакральное, “ОГНИ”, М.: 2003.
- კალანკატუაცი 1984:** Мовсес Каланкатуаци, История страны алуанк, Ереван, 1984.
- კალენდარული ჩვეულებანი 1978:** Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Летне-весенние праздники, “Наука”, М., 1978.
- კალმასობა 1948:** იონანე ბატონიშვილი, კალმასობა, „სახელგამი“, თბ., 1948.
- კასტელი 1977:** დონ კრისტოფორო დე კასტელი, ცნობები და აღბომი საქართველოს შესახებ, ტექსტი გაშიფრა, თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ბეჟან გიორგაძემ, „მეცნიერება“, თბ., 1976.
- კაციტაძე 2011:** კახა კაციტაძე, Homo militaris: ადამიანი-მეომარი, 1, თემი და საძმო, „პოლიგრაფ“, თბ., 2011.
- კახელი 1887:** ა. კახელი, ღვთაების ეკლესია თელავში, ივერია, 1887, № 115.
- კეკელიძე 1955:** კორნელი კეკელიძე, თეოდოსი გაგრელის მოსახსენებელის ქართული ვერსია და მისი მეცნიერული მნიშვნელობა, *კორნელი კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან III*, 1955.
- კეკელიძე 1956:** კორნელი კეკელიძე, შენიშვნები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, *კორნელი კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან I*, 1956.
- კეკელიძე 1961:** К. С. Кекелидзе, Сведения грузинских источников о Максиме Исповеднике, *კორნელი კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან VII*, 1961; პირველად დაიბეჭდა: Труды Киевской Духовной Академии, 1912, Сентябрь-Ноябрь.
- კიკნაძე 1979:** ზურაბ კიკნაძე, შუამდინარული მითოლოგია, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1979.
- კიკნაძე 1980:** ზურაბ კიკნაძე. ვაჟას მთა და ბარი, *ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში*, 1980, 3.

- კიკნაძე 1984:** З. Кикнадзе, Охотник, жрец, жертва, *Кавказско-ближневосточный сборник VII*, “Мецниереба”, Тб., 1984.
- კიკნაძე 1987:** ძველი შუამდინარული პოეზია, შუმერულიდან და აქადურიდან თარგმნა ზურაბ კიკნაძემ, „მერანი“, თბ., 1987.
- კიკნაძე 1989:** ზურაბ კიკნაძე, ბახტრიონის დასასრული, „ბალავერი“, 1-2, 1989.
- კიკნაძე 1992:** ზურაბ კიკნაძე, სწორფრობა, *ივერია: ქართულ-ევროპული ურუნალი*, თბილისი-პარიზი, 1992, № 1.
- კიკნაძე 1997:** ზურაბ კიკნაძე, ნარამსინი, *ცისკარი*, 1997, № 3.
- კიკნაძე 2001:** ზურაბ კიკნაძე, ქართული ხალხური ეპოსი, „ლოგოს პრესი“, თბ., 2001.
- კიკნაძე 2004:** ზურაბ კიკნაძე, ახალი აღთქმის ბაბილონური პრეფიგურაციები, *სჯანი*, 2004/V.
- კიკნაძე 2007:** ზურაბ კიკნაძე, ქართული მითოლოგია, „ბაკმი“, თბ., 2007.
- კიკნაძე 2008:** ზურაბ კიკნაძე, ქართული ფოლკლორი, თსუ, თბ., 2008.
- კიკნაძე 2009:** ძველი შუამდინარული პოეზია, შუმერულიდან და აქადურიდან თარგმნა ზურაბ კიკნაძემ, თბ., „მემკვიდრეობა“, 2009.
- კიკნაძე 2009ა:** ზურაბ კიკნაძე, ქართული გაქრისტიანების გზაზე: ადამიანები და სიწმიდეები, „კავკასიური სახლი“, თბ., 2009.
- კიკნაძე 2010:** ზურაბ კიკნაძე, რქადასხმული მოსე, *სჯანი*, 11, 2010.
- კიკნაძე 2012:** ზურაბ კიკნაძე, კლიტემნესტრას სიზმარი, *წახნავი*, 4.2012.
- კიკნაძე 2015:** ზურაბ კიკნაძე, ვაჟას მთა და ბარი, *ზურაბ კიკნაძე, ცეცხლი და ბურუსი*, „მემკვიდრეობა“, თბ., 2015.
- კიკნაძე 2016:** ზურაბ კიკნაძე, ქართული მითოლოგია I, ჯვარი და საყმო, ილიას სახელმწიფოს გამბა, თბ., 2016.
- კინგა 2001:** Kinga Ilona Markus-Takeshita, From Iranian Myth to Folk Narrative: The Legend of the Dragon-Slayer and the Spinning Maiden in the Persian Book of the Kings, *Asian Folklore Studies*, Vol. 60, No. 2 (2001).
- კლიუჩევსკი 1908:** В. Ключевский, Курс русской истории, Часть I, Издание третье, М., 1908.
- კობახიძე 1987:** ალ. კობახიძე, რაჭული დიალექტის ლექსიკონი, შემდგენელი ალ. კობახიძე, „მეცნიერება“, თბ., 1987.
- კობიკონკომი 1980:** Макундорам Чокроборти Кобиконком, Песнь о благодарении Чанди (Чондимонгол): Сказание об охотнике, пер. с бенгальского И. А. Товстых, “Наука”, М., 1980.
- კოტეტიშვილი 1961:** ვახტანგ კოტეტიშვილი. ქართული ხალხური პოეზია, თბ., 1961.
- კოტიარი 1975:** Е. С. Котляр. Миф и сказка Африки, “Наука”, М., 1975.
- კრამერი 1952:** S. N. Kramer. Enki und Weltordnung, Ein sumerischer Keilschrift-Text über die “Lehre von der Welt”... von Inez Bernhardt und S.N. Kramer, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena*, Jahrgang 9. 1959/60. Heft 1/2.
- კრამერი 1959/60:** S. N. Kramer. Enki und Weltordnung, Ein sumerischer Keilschrift-Text über die “Lehre von der Welt”... von Inez Bernhardt und S.N. Kramer, *Wissenschaftlich Zeitschrift Friedrich-Schiller-Universität Jena*, Jahrgang 9. 1959/60. Heft 1/2.
- კრეინოვიჩი 1969:** Крейнович Е. А. Медвежий праздник у кетов, *Кетский сборник: Мифология, этнография, тексты*, “Наука”, М., 1969.
- კრებერი 1963:** A. L. Kroeber. Anthropology: Biology and Race, Harbinger Book, New York and Burlangame, 1963.
- კუდიანთა მითოლოგიები... 2008:** Witchaft Mythologies and Persecutions, ed. by Éva Pócs and Gábor Kaniczay, Printed in Hungary, 2008.

- კუდიანთა ური 2013: Молот ведьм, М., “Эксмо”, 2013.
- კუპერი 1986: Cooper J. C. Lexikon alter Symbols, VEB EA. Seemann Verlag, Lpz, 1986.
- ლავონენი 1977: Н. А. Лавонен. Карельская народная загадка, “Наука”, М., 1977.
- ლამბერტი 2011: არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, „მთაწმინდა“, თბ., 2011.
- ლებრენი 1983: Lebrain, L’animal, l’home, le dieu danse le Proche-Orient Ancien, *Actes du Colloque de Cartigny*, 1981, Édition Peeters, Leuven, 1983.
- ლევციე 1988: ლ. ლევციე, ქართულ-აფხაზური ერთობლივი ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მუშაობის ანგარიში, *საველე-ეთნოგრაფიული ძიებანი*, „მეცნიერება“, თბ., 1988.
- ლეკლანი 1951: Jean Leclant, Le role du lait... *JNES* vol.10, № 2, 1951.
- ლი 2001: Генри Чарлз Ли. История инквизиции, “Русич”, Смоленск, 2001.
- ლიორენტი 1999: Х. А. Льоренте. История испанской инквизиции, “Ладомир” Аст, М., 1999.
- ლობჯანიძე 2014: დიმიტრი ლობჯანიძე, პაპაჩემის ლექსიკონი, მთის რაჭა: იშვიათი სიტყვა-თქმანი, „უნივერსალი“, თბ., 2014.
- ლომინაძე 1994: Ломинадзе, Картвельские легенды, *СПОМПК*, 1894, № 19, отд. II.
- ლორთქიფანიძე 1958: ნიკო ლორთქიფანიძე. „ტაბაკელა“: თხზულებათა სრული კრებული ოთხ ტომად, ტომი I, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1958.
- ლოსევი 1974: А. Ф. Лосев. История античной эстетики: Высокая классика, „Искусство“, М., 1974.
- ლოტი 1989: Анри Лоти. Туареги Ахаггара, «Наука», М., 1989.
- მაკალათია 1933: სერგი მაკალათია, თუშეთი, ტფ., 1933.
- მაკალათია 1934: სერგი მაკალათია, ფშავი, ტფ., 1934.
- მაკალათია 1935: სერგი მაკალათია, ხევსურეთი, ტფ., 1935.
- მაკალათია 1963: სერგი მაკალათია, ფრონეს ხეობა, თბ., 1963.
- მაკალათია 1972: მზია მაკალათია, წყლის კულტთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხის შესწავლისათვის, *მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის XVI-XVII*, „მეცნიერება“, თბ., 1972.
- მაკალათია 1985: მზია მაკალათია, მესაქონლეობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (თუშ-ფშავ-ხევსურეთი), „მეცნიერება“, თბ., 1985.
- მაკალათია 1990: მზია მაკალათია, წყლის კულტის გადმონაშთები ქვემო ქართლში, *ქვემო ქართლი*, „მეცნიერება“, თბ., 1990.
- მაკარი 1999: Митрополит Макарий (Оксиук), Эсхатология св. Григория Нисского, “Паломник”, М., 1999.
- მაკეი 1932: J.G. McKay. The Deer-cult and the Deer-goddess Cult of the Ancient Caledonians, *Folk-Lore* XLIII, 1932.
- მანუ 1960: Законы Ману. Перевод С. Д. Эльмановича, “Наука”, М., 1960.
- მარგინი 1936: დარისპან მარგინი, კოლექტიური ნადირობა სვანეთში, *ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიული არქივი*, მ1, 3/2, 1936.
- მატი: Хория Матей, Пигмеи, Бухарест (წელი არ არის მითითებული).
- მატიე 1956: М. Э. Матье, Древнеегипетские мифы, Изд. АН СССР, М.-Л., 1956.
- მაშურკო 1894: М. Машурко, Из области народной фантазии и быта, *СМОМПК*, 1894, №18, отд. III.
- მაპაბჰარატა 1987: Махабхарата, Книга третья Лесная (Араньякапарва), перевод с санскрита, предисловие и комментарий Я. В. Василькова и С.Л. Невелевой, “Наука”, М., 1987.
- მელანია 1920: ნ. მელანია, ბნელო, მოთხრობა, ტფ., 1920.

- მელიქ-შახნაზაროვი 1894:** Е. Мелик-Шахназаров, Из древностей селения Ченахчи, *СМОМПК*, XIX, отд 1.
- მინდაძე... 1990:** ნუნუ მინდაძე, ნინო აბაკელია, სამცხე-ჯავახეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის ანგარიში, საველე ეთნოგრაფიული ძიებანი, „მეცნიერება“, თბ., 1990.
- მოსე ხონელი 1969:** მოსე ხონელი, ამირანდარეჯანიანი, გამოსაცემად მოამზადა ლილი ათანელიშვილმა, „მერანი“, თბ., 1969.
- მაქსიმე 1996:** წმ. მაქსიმე აღმსარებელი ჭეშმარიტი ცოდნის შესახებ (გამონაკრები), „გზა სამეფო“, 1996.
- მითები 1980:** Мифы народов мира I, «Советская энциклопедия», М., 1980.
- მითები 1982:** Мифы народов мира II, «Советская энциклопедия», М., 1982.
- მიქელაძე 2012:** ნაილე მიქელაძე, ტოპონიმური თქმულება-გადმოცემები აჭარაში (სადისერტაციო ნაშრომი ფილოლოგიური დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად), ბათუმი, 2012 (დაცულია შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტში).
- მსხალაძე 1969:** ა. მსხალაძე, აჭარის საოჯახო საწესჩვეულებო პოეზია, ბათუმი, 1969.
- ნადარაია მ. დემონოლოგიის საკითხისათვის საქართველოში, გურია, „მეცნიერება“, თბ., 1980.**
- ნიჟარაძე 1964:** ბესარიონ ნიჟარაძე, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები II, თსუ გამბა, თბ., 1964.
- ნოვიკი 1984:** Е. С. Новик, Обряд и фольклор в сибирском шаманизме, “Наука”, М., 1984.
- ნოლაიდელი 1971:** ჯემალ ნოლაიდელი, ნარკვევები და ჩანაწერები, წიგნი I, ბათუმი, 1971.
- ოვიდიუსი 1980:** პუბლიუს ოვიდიუს ნაზო, მეტამორფოზები, ლათინურიდან თარგმნეს ნ. მელაშვილმა, ნ. ტონიამ, ი. გარაყანიძემ, თსუ გამბა, თბ., 1980.
- ონიანი 1969:** ჯუნის ონიანი, ამირანის ლეგენდის სვანური ვარიანტები, *თედო სახოკია: კრებული*, 1969.
- ოსური ლეგენდა 1885:** მწყემსი 1885, № 21.
- ოჩიაური 1954:** თინათინ ოჩიაური. ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, საქ. მეცნ. აკად. გამბა, თბ., 1954.
- ოჩიაური 1988:** ალექსი ოჩიაური, ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი, „მეცნიერება“, თბ., 1988.
- ოჩიაური 1991:** ალექსი ოჩიაური, ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (ფშავი), „მეცნიერება“, თბ., 1991.
- ოჩიაური 2005:** ალექსი ოჩიაური, ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი: ხევსურეთი, „მეცნიერება“, თბ., 2005.
- პავსანია 1940:** Павсаний, Описание Эллады II, „Искусство“, М.-Л., 1940.
- პატარიძე 1993:** ლელა პატარიძე, ცხორებად წმიდისა ნინოისი, „მეცნიერება“, თბ., 1993.
- პესელი 1989:** Мишель Песель. Золото муравьев, “Мысль”, М., 1989.
- პორფირიოსი 1976:** Порфирий, О пещере нимф, Вопросы классической филологии VI, Изд. Московского университета, М., 1976.
- პროპი 1976:** В. Я. Пропп, Фольклор и действительность, “Наука”, М., 1976.
- პროპი 1984:** ვლადიმირ პროპი, ზღაპრის მორფოლოგია. თბ., „მეცნიერება“, 1984.
- პშიბიშევსკი 1995:** Станислав Пшибышевский, Синагога Сатаны, *Демонология эпохи Возрождения*, “РОССПЭН”, М., 1995.
- რაკი 1998:** Н. В. Рак, Мифы Древнего и раннесредневекого Ирана (Зороастризм), “Летний сад,” СПб.-М., 1998.
- რეგლანი 1934:** Lord Reglan. The Hero of Tradition, *Foklore*, vol. 45, n. 3, 1934.

- რევიაშილი 1969:** ნ. რევიაშილი, ჯარობა სამეგრელოში, თედო სახოკია: კრებული, „მეცნიერება“, თბ., 1969.
- რიგვედა 1972:** Ригведа. Избранные гимны, перевод, комментарий и вступительная статья Т. Я. Елизаренковой, „Наука“, М., 1972.
- როსტოცკაია 1975:** Л. В. Ростокская. Золото Перу, *Культура Перу*, М., 1975.
- რუხაძე 1976:** ჯულიეტა რუხაძე, ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1976
- რუხაძე 1989:** ჯულიეტა რუხაძე, ხანი იმერეთის ხეცსურეთია, თბ., 1989.
- სადიდებლები 1998:** ჯვარ-ხატთა სადიდებლები, ტექსტები შეკრიბეს, შესავალი, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთეს ზურაბ კიკნაძემ, ხეთისო მამისიმედიშილიმა და ტრისტან მახაურმა, „ნეკერი“, თბ., 1998.
- სახოკია 1956:** თედო სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956.
- სახოკია 1985:** თედო სახოკია, მოგზაურობანი: გურია, აჭარა, სამურზაყანო, აფხაზეთი, ბათუმი, 1985.
- სერბული ეპოსი 1933:** Сербский эпос, Academia, М.-Л., 1933.
- სვანური პოეზია 1939:** სვანური პოეზია I, შეკრიბეს და ქართულად თარგმნეს ა. შანიძემ, ვ. თოფურიაძე, მ. გუფეჯიანმა, სსრკ მეცნ. აკადემიის საქარ. ფილიალის გამ-ბა, თბ., 1939.
- სიხარულიძე 1961:** ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება I, ტექსტის მომზადება, რედაქცია, შესავალი და შენიშვნები ქსენია სიხარულიძის, საქართველოს სსრ მეცნ. აკად. გამ-ბა, თბ., 1961.
- სიხარულიძე 1964:** ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება II, ტექსტის მომზადება, რედაქცია, შესავალი და შენიშვნები ქსენია სიხარულიძის, საქართველოს სსრ მეცნ. აკად. გამ-ბა, თბ., 1964.
- სოკოლოვი 1955:** И.И Соколов, Биологические особенности домашних животных и диких предков, *Природа*, 3, 1955.
- სომხური 1972:** Армянская средневековая лирика, СП, Ленинградское отделение, 1972.
- სურგულაძე 2003:** ირაკლი სურგულაძე, მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში, თსუ გამ-ბა, თბ., 2003.
- სმითი 1889:** W. Robertson Smith. Lectures on the Religion of the Semites, First Series, The Fundamental Institutions, Edinburgh, 1889.
- სოლდავარი 2003:** Abolala Soudavar. The Aura of Kings, Legitimacy and Divine Sanction in Iranian Kingship, Mazda Publishers, Inc., Costa Mesa, California, 2003.
- სტებლინ-კამენსკი 1967:** М. И. Стеблин-Каменский, Культура Исландии, „Наука“, М., 1967.
- ტაბიძე 1966:** გალაკტიონ ტაბიძე, თხზულებანი 12 ტომად, ტ. II, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1966.
- ტიურო-დანჟენი 1912:** Fr. Thureau-Dangin. Une relation de la huitième campagne de Sargon, Paris, 1912.
- ტონიზი 2001:** Арнольд Дж. Тойнби. Постижение истории: Избранное, Айрис пресс, М., 2002.
- ტოკარევი 1983:** С. А. Токарев, Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев, „Наука“, М., 1983.
- ტომანოვსკაია 1980:** О. С. Томановская, Лоанго, Каконго и Нгойо, Историко-этнографический очерк, „Наука“, М., 1980.
- ტრევერი 1939:** К. В. Тревер, Отражение в искусстве дуалистической концепции зороастризма, *Гос. Эрмитаж, Труды отдела истории культуры и искусства Востока I*, Л., 1939.

- ტრიპი 1974:** Edward Tripp. *The Meridian Handbook of Classical Mythology*, New American Library, 1974.
- ტრიტემიუსი 1995:** Иоанн Триттемий, Трактат о дурных людях и о колдунах, *Демонология эпохи Возрождения*, М., РОССПЭН, 1995.
- უმიკაშვილი 1937:** პეტრე უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, ნაწილი პირველი: ლექსები, ანდაზები, გამოცანები. რედაქცია, ბიოგრაფია, წინასიტყვაობა და შენიშვნები ფ. გოგიჩაიშვილისა, ტფილისი, „ფედერაცია“, 1937.
- უმიკაშვილი 1964:** პეტრე უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება IV, „ლიტერატურა და ხელოვნება“, თბ., 1964.
- უსპენსკი 1982:** Б. А. Успенский, Филологические разыскания в области славянских древностей, Изд. Московского Университета, М., 1982.
- ფარფოროვსკი 1908:** С. В. Фарфоровский Кавказские этюды об Эльнбрусе, *СМОМПК* 1908, №38, отд. I, 99-107.
- ფეშანგი 1935:** ფეშანგი, შაჰნავაზიანი, გიორგი ლეონიძის და სოლ. იორდანიშვილის რედაქციით, „სახელგამი“, ტფ., 1934.
- ფოიერშტაინი:** W. Feuerstein. Die Gestalt des Waldmenschen “Germakoçi”, *Volksglauben der Lazen, Studia Caucasiologica I*.
- ფიცხელანი:** დავით ფიცხელანი, ქუთაისის სახ. უნივერსიტეტის დიალექტოლოგიური ინსტიტუტის არქივი.
- ფრეზერი 1985:** Джеймс Джорж Фрезер, Фольклор в Ветхом завете, М., 1985.
- ფშავლიშვილი 1884:** ფშავლიშვილი, ხალხის თქმულება კახეთის შესახებ, „ივერია“, 1894, № 66.
- ქართლის ცხოვრება 1955:** ქართლის ცხოვრება I, სიმონ ყაუხჩიშვილის რედაქციით, თბ., „სახელგამი“, 1955.
- ქართლის ცხოვრება 1959:** ქართლის ცხოვრება II, სიმონ ყაუხჩიშვილის რედაქციით, თბ., „საბჭოთა საქართველო“, 1959.
- ქიაჩელი 1934:** ლეო ქიაჩელი, „თავადის ქალი მაია“, ნოველები, „სახელგამი“, 1934.
- ქობალაია 1903:** И.Т. Кобалия, Из мифической Колхиды, *СМОМПК* 1903, №32, отд. III, стр. 90.
- ქოგუთეძე 1980:** ქოგუთეძე, ალთაური ეპოსი, თარგმნა მურმან ჯგუზურიამ, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1980.
- ქსზ IV:** ქართული ხალხური პოეზია თორმეტ ტომად, ტ. IV, „მეცნიერება“, თბ., 1975.
- ქსზ XI:** ქართული ხალხური პოეზია თორმეტ ტომად, ტ. XI, „მეცნიერება“, თბ., 1984.
- ყიფშიძე 1994:** იოსებ ყიფშიძე, რჩეული თხზულებანი, თსუ გამ-ბა, თბ., 1994.
- ღალანიძე 2014:** მერაბ ღალანიძე, „წამოდგა მზეთუნახავი“: თამარის მითოსის ლიტერატურული ფრაგმენტი აკაკის ლირიკიდან, *ლიტერატურული ძიებანი*, 35, 2014.
- ღლონტი 1948:** ალექსანდრე ღლონტი, ქართლური ზღაპრები და ლეგენდები: შესავალი, ტექსტები, შენიშვნები, „საბჭოთა მწერალი“, თბ., 1948.
- ღლონტი 1956:** ალექსანდრე ღლონტი, ქართული ხალხური ნოველები, სტალინირი, 1956.
- ღლონტი 1975:** ალექსანდრე ღლონტი, მცხეთის ტოპონიმია, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1975.
- ღლონტი 1975ა:** ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა II, შეადგინა ალ. ღლონტმა, „განათლება“, თბ., 1975.
- შამილაძე 1964:** ვახტანგ შამილაძე, მესაქონლეობა დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1964.
- შანიძე 1931:** აკაკი შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია I, ხევსურული, სახ. გამ-ბა, ტფ., 1931.

- შანიძე 1984:** აკაკი შანიძე, ქართული კილოები მთაში, აკაკი შანიძე, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტომი I, „მეცნიერება“ თბ., 1984.
- შაპოვალოვა 1973:** Шаповалова Г. Г. Северорусские легенды об олене, *Фольклор и этнография*, “Наука”, Л., 1973.
- შარაშიძე 1986:** George Charachidzé. Prométhée ou le Caucase, Flammarion, 1986.
- შევალიე 1996:** Dictionnaire des symboles, par Jean Chevalier, Allain Gheerbrant, Robert Lafont/Jupiter, Paris, 1982.
- შნირელმანი 1980:** В. А. Шнирельман, Происхождение скотоводства, “Наука”, М., 1980.
- შუამდინარული 2009:** ძველი შუამდინარული პოეზია, შუემერულიდან და აქადურიდან თარგმნა ზურაბ კიკნაძემ, „მემკვიდრეობა“ თბ., 2009.
- ჩაჩავა 1982:** ჩაჩავა მ. ინგილოური გადმოცემები, *ქართული ფოლკლორი XII*, „მეცნიერება“ თბ., 1982
- ჩიტაია 2001:** გიორგი ჩიტაია, XX ს. ქართული ეთნოგრაფია: საველე-ეთნოგრაფიული ძიებანი, მეთოდოლოგია, *გიორგიჩიტაია, შრომები III*, „მეცნიერება“ თბ., 2001.
- ჩიქოვანი 1947:** მიხეილ ჩიქოვანი. მიჯაჭვული ამირანი, თსუ გამ-ბა, თბ., 1947.
- ჩიქოვანი 1971:** მიხეილ ჩიქოვანი, მაქსიმე აღმსარებელი VII-VIII სს. ქართულ ლეგენდებში, *მიხეილ ჩიქოვანი, ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები*, თსუ გამ-ბა, თბ., 1971.
- ჩლაიძე 1975:** ლია ჩლაიძე, ქართულ-აღმოსავლური დემონოლოგიური ურთიერთობიდან, მაცნე, ისტორიის...სერია, 1975, № 1.
- ჩურსინი 1905:** Г. Ф. Чурсин, Народные обычаи и верования Кахетии, Тифлис, 1905.
- ჩხენკელი 1971:** თამაზ ჩხენკელი, ტრაგიკული ნიღბები, „განათლება“ თბ., 1971.
- ჩხენკელი 2009:** თამაზ ჩხენკელი, ტრაგიკული ნიღბები, „მემკვიდრეობა“ თბ., 2009.
- ცანავა 1990:** აპოლონ ცანავა, ქართული ფოლკლორის საკითხები, თსუ გამ-ბა, თბ., 1990.
- ცანავა 1992:** ქართული მითოლოგია, შეადგინა, შენიშვნები და კომენტარები დაურთო აპოლონ ცანავამ, „მერანი“, 1992.
- ცოცანიძე 1990:** გიორგი ცოცანიძე. გიორგობიდან გიორგობამდე, „მეცნიერება“ თბ., 1990.
- ცოცანიძე 2012:** გიორგი ცოცანიძე, თუშური ლექსიკონი, „ბაკურ სულაკაურის გამ-ბა“ თბ., 2012.
- ძეგლები 1964:** ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I (V-X სს.), ილია აბულაძის ხელმძღვანელობით და რედაქციით, „მეცნიერება“ თბ., 1964.
- ძეგლები 1971:** ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი III (XI-XIII სს.), ილია აბულაძის ხელმძღვანელობით და რედაქციით, „მეცნიერება“ თბ., 1971.
- ჭინჭარაული 1960:** ალექსი ჭინჭარაული. ნეგსურულის თავისებურებანი, ტექსტებითა და ინდექსით, საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამ-ბა, თბ., 1960.
- ხალხური სიბრძნე 1964:** ხალხური სიბრძნე ხუთ ტომად, II, ქართული ზღაპრები, „ნაკადული“ თბ., 1964.
- ხალხური სიბრძნე 1964ა:** ხალხური სიბრძნე ხუთ ტომად, III, ქართული ეპოსი, „ნაკადული“ თბ., 1964.
- ხახანოვი 1892:** Д. Хаханов, Из грузинской народной словесности, 1. Предание о царице Тамаре, СПОМПК, 1892, № 13, отд. II.
- ხახანოვი 1895:** А. С. Хаханов, Очерки по истории грузинской словесности, выпуск первый, Народный эпос и апокрифы, М., 1895.

- ხიდაშელი 1972:** მანანა ხიდაშელი, ბრინჯაოს მხატვრული დამუშავების ისტორიისათვის ანტიკურ საქართველოში, „მეცნიერება“, თბ., 1972.
- ხიზანაშვილი 1940:** ნიკო ხიზანაშვილი (ურბნელი), ეთნოგრაფიული ნაწერები, *მსე I*, თბ., 1940.
- ხონელი 1890:** Ил[ия] Хонели, В мире фантазии, Новое обозрение, 1890, № 2288.
- ხორნაული 2000:** გიგი ხორნაული, ფშაური ლექსიკონი, თბ., 2000.
- ხუციშვილი 1993:** უნგრული ქრონიკები, უნგრულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო რეზო ხუციშვილმა, თბ., 1993.
- ჯანაშვილი 1884:** მოსე ჯანაშვილი, ყვავის საყდარა, *ნობათი*, 1884, 10-12.
- ჯანაშვილი 1893:** М. Джанашвили, Картвельские поверья, *СМОМПК*, 1893, №17, отд. II.
- ჯანაშვილი 2000:** დიმიტრი ჯანაშვილი, ისტორიული და გეოგრაფიული აღწერა ჰერეთისა, თსუ გამ-ბა, თბ., 2000.
- ჯანაშია 1915:** Н. Джанашия, Абхазский культ и быт, *ХВ*, т. V, вып. III, Петроград, 1915.
- ჯანაშია 1915ა:** Н. Джанашия, Религиозные верования абхазов, *ХВ*, т. IV, вып. I, Петроград, 1915.
- ჯანაშია 1946:** გიორგი შარვაშიძე, ლირიკა. ეპოსი. დრამა, აკადემიკოს სიმონ ჯანაშიას რედაქციითა და ნარკვევით, აფხაზეთის ასსრ სახელგამი, სოხუმი, 1946.
- ჯიბსონი 2003:** Marian Gibson. Imagining Pagan Past: Gods and Goddesses in Literature and History the since Dark Ages, London & New York, 2003.
- ჰაასი 1977:** V. Haas. Vegetationskulte und Pflanzenmagie, Hamburg, 1977.
- ჰარტი 1996:** Роджер Харт. История ведовства, *Демонология эпохи возрождения*, “РОССПЭН”, М., 1996.
- ჰრუჟკა 1975:** В. Hruška. Der Mythenadler Anzu in Literatur und Vorstellung des Alten Mesopotamien, Budapest, 1975.

საძიებელი

- აბაკელია, ნინო 212
აბესალომი 154
აბრაამი 71, 77, 182, 321
აბუბაქერი 170
ადრიან ლევერკიუნი 200
აზარი 181, 183
აზო, აზონი 12, 13, 15, 168
აიეტი 20, 21
აკეთი 115, 117
აკრისიოსი 68, 72
აკტეონი 185, 189
ალაზანი 236
ალბა ლონგა 67, 68
ალბანთა განძი 31
ალ-ბირუნი 217
ალბურზი 106
ალგეთის წყალი 74
ალერტის წმ. გიორგის ეკლესია 219
ალექსანდრე ბატონიშვილი 80
ალექსიძე, ზაზა 31
ალთაი 34
ალი 115-117
ალჩერა, ალჩერინგა, ალტირა 11, 22, 52
ამატერასუ 49
ამეშასპენტები 254
„ამირანდარეჯანიანი“ 152, 154
ამირანი 56, 69, 70, 75, 79, 86, 93, 101, 188, 191, 192, 229, 258
„ამირანიანი“ 8, 65, 69, 191, 192, 230
ამულიუსი 67
ამფიონი 109
ანატორი 264
ანგელოზი, ანგელოზები 49, 53, 67, 123, 131, 139, 202, 219, 228, 238, 251-253, 257, 260-262, 268, 278, 285, 309
ანგრო-მაინიუ 105, 106, 107
ანდრომედა 245
ანთა 266
„ანტიეკლესია“ 272, 276, 309

ანტიმსხვერპლი 190
აპოკატასტასი 147, 248, 251, 252
„ასურელ მამათა ცხოვრება“ 170
აჟვეიფშაა, აჟვეიფშაევი 196, 197

აჟი-დაჰაკა 229
არალი 212
არდავანი 168
არდაშირი 20, 168, 169, 174
არდოტი 235, 265, 266, 323
არდოტული ანდრეზი 265
ართა 105, 107
არისტოტელე 132
არმაზი 12, 28, 86, 93
არტემისი 185, 189, 190, 208
არქანჯელო ლამბერტი 163, 215, 216, 218
ასარხადონი 128
ასპანი, ასპანელი 12, 13, 14
ასტიაგე 68
ატრევსი 21
ატრომანი 86
აფსათი 185
აფციაური, უშანგი 160
აფხაზეთი 108, 212, 312
აქაბი 183
ამურბანიპალი 164, 167
აჩხოტი 283, 297
აჩხოტის მინდორი, ველი 281, 282, 286, 287, 289, 295, 301
აცირუხსი 18
აჭარული ფოლკლორი 118, 119, 141-243, 282, 284, 285, 288, 289, 302
ახალციხე 221
ახალციხური ანდრეზი 156
აჰურამაზდა 28, 49, 254

ბაალი 18, 89, 232-235
ბაბიკი 31
ბაგრატ ბატონიშვილი 249
ბაგრატიონები 20, 22, 36, 53, 54, 67, 73-75, 81
ბათო ყაენი 20
ბალინჯი 260
ბარდაველიძე ვერა 141, 143, 215
ბარნოვი, ვასილ 23, 86, 245
ბასკეთი 271, 275
ბაყათარი 97, 101
ბაჩიკელა 120
ბაცალიგო 121

- „ბეგარის აღება“ 266
 ბეთქილი 155, 183, 184, 186-191, 200
 ბერდიაევი, ნიკოლაი 205, 259, 314
 ბელელი 196
 ბელლის თავი 196
 „ბეხვის კარი“ 161
 „ბეხვის წყალი“ 161
 ბირკოლი 260
 ბოროზდინი, კ. 304, 305
 ბოყვა 60, 61
 ბოჭორმა 235, 241
 ბოჭორმის კურეტი 236
 ბოჭორმის წმ. გიორგი 236
 ბრაჰმა 53, 72
 ბრუტსაბზელი 282
 ბრუტსაბძელა 40, 47-51, 55, 59, 62, 65, 66, 82, 83, 109, 112, 223, 281, 282, 284, 311
 ბურდუხანი 37
- გაბუდაყება, გაბუდაყებული 80, 81, 114, 123, 189, 262, 321-323
 გაბური 113, 114, 117, 119
 გალანჭვოი 241
 გამოღვიძლვა 281, 290-292, 301
 გამსახურდია, კონსტანტინე 308
 განძი, საგანძური 13-15, 17-23, 29, 31, 74, 99, 122 (განძის მცველი), 157, 158, 170, 173, 174, 207, 243
 გარდაფხაძე-ქიქოძე, ფაფალა 317
 გელათი 54, 55, 106, 108, 109
 გენონი, რენე 41, 111
 გერმაკოჩი 118
 „გველ-დაჰაკა“ 229
 გველვეშაპი 228-232, 234-253, 302
 „გილგამეშინი“ 13, 92, 165, 242, 259
 გინძურგი, კარლო 272, 297
 გოლიათი 94, 100
 გომარეთელი კაცი (მელაძე) 116
 გორგასალი 9, 21, 22, 94, 96-103, 109, 282, 311, 313
 გრიგოლ ნოსელი 251, 253
 გუდანი 155, 156, 215
 გუთიუმი – მთის გველვეშაპი 245, 246
 გუთიუმი 245
 გუთნისდედა 102, 103
- დავით გარეჯელი 251, 252
 დავით მეფე 9, 48, 49, 104-113, 115, 116, 119, 123, 128, 175, 177
 დავითი, ისრაელის მეფე 36, 94, 100, 175
 დავლათი, სამეფო დავლათი 20, 21, 28, 113, 114, 118, 136, 168, 184, 197, 199, 201-205
 დალი 116, 117, 148, 174-193, 195, 198, 199, 201-203, 205
 დანაე 68
 დანიილუ 71
 დართლო 114, 117, 282
 „დედის საშო“ 17, 65, 76, 79, 274
 დევების ქორწილი 258, 280
 დეკანოზი 149, 178, 180, 215
 დემონი, დემონები 110, 112, 116, 201, 254, 255, 268, 270, 271, 274, 276-278, 282, 284-286, 288, 299
 დემონოლოგია 254-256, 258, 269, 271, 277-279, 281, 284, 301, 310
 დეხვირი 315-320, 325, 326, 328, 329, 330
 დიონ ქრიზოსტომოსი 179
 დობილნი 260, 262
 დომ პრუდენტე დე სანდოვალი 271
 დონ კრისტოფორო დე კასტელი 81
 დორაისხვეელი 282-284, 296
 დორაისხვეი 282-284
 „დოქტორი ფაუსტუსი“ 200
 დრუგა 105, 107
 დუმაცხო 158-160
- ევგიპტე, ევგიპტური, ევგიპტელი 11, 14, 22, 70, 77, 87, 103, 165, 243, 244, 249, 268
 ევგერე 147, 155, 170, 226
 ევოლა, იულიუს 314
 ევსტათი 169, 170, 182, 220, 221, 226
 „ევსტათი მცხეთელის წამება“ 260
 ეზეკიელი 137, 182
 ეთანა 71, 121
 ეკლესია 31, 50, 56, 91, 101, 120, 121, 141, 156-160, 181, 209-214, 216, 218-221, 248-251, 253, 268, 276, 277, 315, 316, 319, 320, 324, 326-329
 ეკლესია (ტოპონიმი) 318
 ელიავა, გივი 281
 ელიას ხალენი 56, 91
 ელიობა 220, 325

- ენგური 84, 239
 ენმერქარი 17, 73
 ენქილე 74, 92, 162, 165
 ერეკლე, მეფე 9, 53, 74, 75, 80
 ერულა (ფერხისაი) 283
 „ერულაში ნაბამი“ 283
 ერწო 235, 236, 238, 239, 241
 ესავი 126, 200
 ესქატოლოგიური 34, 35, 37, 48, 52-56, 58, 59, 61, 111, 144, 147, 148, 169, 226
 ფერემ ასური 134, 135
 ეშმა, ეშმაქალი 111, 113, 114, 116, 117, 119
 ეშმაკი, ეშმაკები 37, 48-51, 77, 97-99, 104, 105-113, 116, 119, 148, 151, 188, 189, 199-202, 228, 237, 248, 254, 260-262, 265-268, 270-272, 275-292, 294, 296, 298, 300, 301, 306, 307, 309-311, 313
 „ეშმაკთ საქონი“ 200, 201, 291
 ვალე 156, 157
 „ვალპურგის ღამე“ 269, 285, 294, 308
 ვაჟა-ფშაველა 33, 53, 59, 62, 86, 122, 134, 144, 179, 251, 312
 ვაჟინა (ვაჟია) 246, 247
 ვარძია 54, 55, 88
 „ვარჯთ კაცი“ 117
 ვახუშტი ბატონიშვილი 15, 18, 74, 82, 316
 ვედური ჰიმნები 26
 „ველობა“ 128
 ვესელოვსკი, ალექსანდრ 272
 „ვეფხისტყაოსანი“ 8, 22, 65, 70, 85, 99, 153, 154, 174, 176, 229, 260
 ვოლოგდის გუბერნია 220
 ვრიტრა (ვრტრა) 231, 244
 ზეგარდის ანდრეზი 120, 160
 ზეგარდის ეკლესია 158, 219
 ზეკარი 221
 ზენ ხახაბო 122
 ზერვან აქარანა 105
 ზვიდაურები 265
 ზვიედა 110, 265, 266, 297
 ზიგფრიდი 243
 ზოროასტრული მითოსი 107
 ზულუს ბელადი 71
 ზურაბ ერისთავი 81
 თავდგირიძიანები, თავდგირიძეები 115, 117
 თამარის საფლავი 54-56
 თანინ 229
 თახმა-ურუბი 105, 106
 თახმურასი 105-108
 თებუორიკა 114, 117
 თევდორე 130
 თეთრი მანგური 191
 „თეთრი შუნი“ 188, 189, 191
 თეიმურაზ ბატონიშვილი 282, 285, 288
 თიამათი 84, 90, 229, 239
 თიესტე 21
 თინათინი 174
 თინიბექაურთ ციხე 121
 თორღვა 19, 20, 79-82, 296
 თრიალეთი 74, 117, 241
 თუთირი 130, 131
 „თუთირის ხარი“ 130
 თურმანიძე 118
 იაკობი 103, 126, 200
 იალბუზი 38, 39, 50, 51, 97-99, 282, 283, 285, 311, 312
 ილოძიები 114
 იერონიმუსი 37
 იერუსალიმი 54, 55, 111, 217, 321
 ივანე ქვაციხელი 190
 „ილიადა“ 164, 267
 ილორი 212, 214-218
 ილორის ეკლესია 216
 ინარა 46
 ინგოროყვა, პავლე 85
 ინდრა 27, 79, 93, 231, 244
 ინკვიზიტორი 269-275, 277, 299, 301, 305, 306, 309
 ინკვიზიცია 269, 271-277, 285-287, 299, 301-306, 308
 იობი 278-280, 285
 იონა 230
 იორდანე 91
 იორი 236, 238
 იორმუნგანდ 236, 250
 იოსები, ბიბლიური 11, 14, 103
 ირემი 9, 13, 15, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 29-32, 39, 67, 73-75, 77, 99, 100, 129, 130, 132, 135, 141, 143, 144, 153, 162, 164, 170-173, 185, 189, 206-215, 219-227, 252

- „ირმის ეკლესია“ 213, 220
 „ირმის ნახტომი“ 129, 144
 ირქის ეკლესია 156, 157
 ისაკი 126, 136, 187, 200
 ისმაელი 169
 „ისტორიანი და აზმანი შარავანდეღა-
 ნი“ 54, 64
 იუნგი, კარლ გუსტავ 11
- კათარზისი 324
 კალედონიური (შოტლანდიის მთიანეთის)
 მითოლოგია 141
 კალეველა 47
 კალი-ფუგა 35, 47, 52, 83
 კალოკეტუ 127, 174
 კარლოს დიდი 56
 კარნა 69, 75, 79, 80, 82
 კაროლინგების ხანა 175
 კასაპეტი 220
 კაციტაძე, კახა 146, 166, 172, 193
 კახანი 247
 კახეთი 20, 90, 102, 155, 156, 187, 215, 236,
 238, 246
 კბილსავარცხელა 282
 კეთილმოარულნი (benandanti) 297, 299
 კეკელიძე, კორნელი 181, 316
 კვირაი 264
 კვრივები 179, 180
 კინკოზაურები 156
 „კიროპედია“ 68, 164
 კიროსი 68, 75, 88
 კლდიაშვილი, დავით 305, 308
 კობაიძე 117
 კოდორა, მდ. ხვამლის მთაზე 246
 კოკოშას წვერი 318
 კოლაქსაისი 19
 კონგოს ბელადი 173
 კონსტანტინოპოლი 240, 315, 331
 კოპალა 90, 93, 139-142, 237, 239, 259
 კოპალიანი, ნუგზარ 317
 კრიტა-ფუგა 35, 47, 52, 83
 კუდიანთ წუხრა 112, 265, 266, 268, 269,
 281-289, 291-295, 297-301, 303, 308-314
 კუდიანთლამე 289
 „კუდიანთა ურო“ 271, 274, 276, 286, 297
 კუდიანი, კუდიანები 271-273, 277, 279,
 281, 283, 286-291, 297, 299-301, 303-309
 კუზელი, ნიკოლას 226
 კუნტი 69, 70, 72
- კუნტიბხოჯა 72
 კურეტი 139-143, 215, 236, 237
- ლაზიკა 315
 ლაზური მითოლოგია 118
 ლათანი 229, 231, 236
 ლაილაში 247, 317
 ლაიოსი 68
 ლაკათხევი 159, 160
 ლამარია 239
 ლასხანა 317, 319, 328
 ლატალი 214, 215, 247
 ლაშა-გიორგი 9, 64, 67, 73, 75, 88
 ლევიტაცია 66, 67
 ლევიათან 229-231, 236
 ლენტი მროველი 8, 10, 12, 29
 ლესინდი 317, 319, 326, 328, 330
 ლეჩხუმი 112, 115, 117, 246, 247, 315-317,
 320, 331
 ლეჩხუმური მითოსი 246
 ლილეს საგალობელი 143
 ლიპოქსაისი 19
 ლომოური, ნიკო 112
 ლორთქიფანიძე, ნიკო 308
 ლუციფერი 111
- მაისტერ ეკჰარტი 170, 172, 226
 მაკალათია, სერგი 282, 298
 მამუკა ქალუნდაური 181
 მანგია, კანანათი, გუროელი მონადი-
 რე 51, 52, 110, 155, 157, 265
 მანი, თომას 11, 14
 მანუს კანონები 38, 136, 148
 მარადიული გაზაფხული 9, 34, 39-41, 48-
 51, 53, 59, 65, 111, 112, 285, 311
 მარგველაშვილი 210
 მარგიანი, დარისპან 167
 მარი, ნიკო 316
 მარი, ნიკო 316
 მარიამი 36, 57, 58, 236
 მარკო 57
 მარტვილი 280, 281
 მაქსიმე 246, 315-331
 მაქსიმე აღმსარებელი 9, 315-317, 331
 მაქციერობა, მაქციერობს 286-288, 302
 მაძახურა, მაძახურები 261, 260
 მახაბჰარატა 69, 72, 79
 მახაური, ტრისტან 329, 330

- მახუტელა 195, 196
 მებალნიჯენი 260
 მელანია (ნიკოლოზ ნათიძე) 281
 მესმინაე 294-299, 302
 მესმინაობა 275, 292, 294, 295, 297, 298
 მესქიაგაშერი 33, 73, 87, 97
 მესხიძე, გალინა 329
 მეფედ ცხება 17, 29, 88
 მეფობა 9, 10, 12, 15-17, 19-21, 23, 26, 32, 53, 68-72, 75, 79, 81-83, 88, 94, 96, 97, 104, 111, 125, 137, 163, 168-170, 173-175, 207, 208, 233, 234, 245, 246
 მექობაური 154, 155
 მეშველიანი, ნორა 331
 მეჯალაფენი 260
 მეჯვრისხვეი 212, 214, 224
 მთავარანგელოზი 111, 141, 150, 210, 214, 262, 263
 მთიულეთი 158, 159, 323
 მითრა 30, 49
 მინაროს ტომი 192, 193
 მინაძე, მონადირე 221
 მინდაძე, ნინო 212
 მინდაძე, მელქისა 326
 მირანდუხტი 95, 96
 მირიანი 94, 169, 170
 მისაქციელი 120
 „მისნობა“ 298
 მიქიელ მთავარანგელოზი 262, 263
 „მიქიელის ლაშქარი“ 263
 მკადრე 47, 153, 161, 178, 179, 212, 223, 243, 298
 მკადრეობა 158, 300
 მოაბი 103
 „მოაბის ველები“ 103
 „მობი დიკი“ 183
 „მონადირე მეფისაჲ“ 192
 „მონადირე კელოვანი“
 მონსალვატის მთა 111
 მორიგე ღმერთი 201, 259, 264
 მსხვილიძე 210
 მტკვარი 87, 101
 მურის სალოცავი 330
 მურის ციხე 315, 316, 318, 320, 329
 მურობა 317, 325, 327, 328
 მურღვათ კაცი 266
 მურღვანი 265
 მუცუ 81, 235
 მცხეთა 12, 13, 15, 16, 53, 107, 171
 მწყემსი 67, 68, 125, 126, 134, 136, 137, 140, 142, 145-147, 149, 153, 160-162, 173, 178-180, 185, 193, 196, 197, 199, 200, 205, 207, 208, 226, 238, 242, 274, 291, 312, 316
 მწყემსობა 106, 126, 137, 146-148, 160, 161, 199, 226
 მწყემსური მითოსი 136
 მწყემსური კულტურა 135, 149, 179
 მჰერ უმრწემესი 56
 ნადირთპატრონი, ნადირთმწყემსი 117, 119, 125, 127, 130, 140-142, 148-150, 162, 163, 166, 167, 177-186, 189, 190-194, 196-204, 206, 225, 282, 291
 ნალია 196
 ნაოხვამუ 157, 158
 ნარამსინი 97, 98
 ნატრიაშვილი 210
 ნახშირი 150, 179, 283, 292-296
 ნგანასანი 173
 ნეკრესის ღვთისმშობელი 240
 ნეკრესის ხარები 236
 ნესტანი 21, 65, 162
 ნეფე-პატარძალი 196
 ნივხები 148, 151, 152
 ნიკოლოზიშვილი, ნიკო 158
 ნიმროდი, ნებროთი 126, 127, 169
 ნინო, წმ. 28, 170
 ნოეს კიდობანი 239
 ნუერას ტომი 131, 135
 ნუმიტორი 67, 68
 ოდისევსი 43, 100
 ოიდიპოსი 64, 68, 71, 73, 75, 88
 ორბელი 117, 318, 319, 328
 ორბელის წვერი 318
 ორდვალი 76, 77, 303
 ორმუზდი 105, 165
 ოსები, ოვსები 49, 95, 99, 131, 185, 224
 ოსირისი 22, 165
 ოფოფი 58
 ოქრო 13, 18, 19, 20, 23, 29, 32, 35, 36, 49, 53, 95, 116, 120, 230, 233, 243, 253
 ოქროს საწმისი 20, 21, 243
 ოქროს აკვანი 53
 ოქროს თასი 119
 ოქროს კუბო 53, 55

- ოქროს მამალი 57, 58
 ოქროს ნაწნავები, თმები 192, 196
 ოქროს საბანი 56
 ოქროს სავარცხელი 57, 116
 ოქროს ხანა 9, 35, 36, 222
 ოქროსრქიანი ჯიხვი 185
 ოქროსფერი ხზო 243
 ოქუმი 212
 ოქუმის წმ. გიორგის ეკლესია 214
 ორიაური 121
 ოროკოჩი 194, 195
 ოროპინტრა, ოროპინტრაი, ოროპინტე, ოროპინტრე 118, 151, 177, 183, 198-200, 202, 203, 291
- პავლე ალექსოელი (ალექსო ეპისკოპოსი) 220
 პაპი ინოკენტი III 274
 პერსევსი 68, 78, 245
 პეტრე, მოციქული 91
 პიგმეები 176
 პიერ დე ლანკრი 270
 პლატონი 171, 172
 პოლიფემი 100
 პრიტჰა 72
 პრომეთეს მითოსი 93
 პროპი, ვლადიმირი 43-45, 63, 70, 75, 79
 პროტევისი 111
 პშიბიშვესკი, სტანისლავ 276
- ჟამნი 110, 264-267
 ჟივჟია (ჟიბჟია) 246, 247
 ჟოჟოშვილები 117
- რაჰაბ 230
 რეა სილვია 67, 70
 რეგლანი, ლორდ 63, 64
 რემუსი 67, 70
 რესა 117
 რობაქიძე, გრიგოლ 52, 111
 როკაპი 50, 51, 280, 281, 284, 285, 288, 289, 293, 307, 308, 311, 312
 რომპაპი 284, 285, 289, 302, 303, 311
 რომულუსი 21, 67, 70, 71, 88
 როსტეგანი 27, 154, 174-176
- საინიციაციო ქონი 76
 საკიდელი 51, 93, 122, 123, 188
- საკრალური ქორწინება 67, 94, 103, 196, 197
 სამაგანძურო (არაბულ-ჭინჭარულ-გოგო-ჭურნი) 156
 სამადაშვილი, ნიკო 136
 სამარი, სამარა 12, 13, 15
 სამურზაყანო 214, 304
 სამწყსო 125, 126, 136, 137, 149, 180, 193, 199, 222
 სანების ჯვარი 46, 47, 52
 სარგონი 69, 70
 სატდა-აჟუა 35, 41, 47
 საზოკია, თედო 115, 242, 280, 284
 სემის მოდგმის ტომები 135
 სენაკი 280
 სიგურდი 243
 სიზმარი 7, 10-15, 17, 29, 31, 43, 88, 136, 158, 159, 187, 327
 სიზმრების ხანა 11, 12, 22
 სილაგაძე, არჩილ 326
 სინდიურისძე 183, 184, 198
 სინთალიმენი 187, 203
 „სიონელ ბრძენთა პროტოკოლები“ 314
 სიონი 89, 101, 215
 სკვითური მითოსი 19, 20
 „სმინაობის კვირა“ 295, 296
 სოსლანი 18
 სპათაგორი 317
 სპარსელები 164, 179
 სუზა (ძველი შუშანი) 128
 სულლუმი 34, 40, 44, 48, 49, 111
 სურია 69, 72
 სწორფრული ურთიერთობა 204
 სწორფრული წესი 205
- ტაბაკმელა 36, 37, 67
 ტაბაკელა 280, 281, 283, 309, 311, 312
 ტაბაკონა 50, 98, 280, 283, 308, 311
 ტაბეშაძეები 209-212, 223, 225
 ტაბიძე, გალაკტიონ 124, 309
 ტარგიტაოსი 19
 ტარიელი 21, 22, 65, 99, 162
 ტარტაროზი 39, 50, 282, 284, 285, 288, 289, 311, 312
 „ტარტაროზის მთა“ 51, 285, 311
 ტონინი, არნოლდ ჯეიმს 78, 88
 ტრიტჰაიმელი, იოჰანეს 276, 278, 279
 ტუარეგები 135, 136, 148

- ტურანშას გვარი 214
 ტვილისი 13, 29, 99, 100, 107, 108
 ტყაშმაფა 116, 117, 174, 185, 193-203, 205
 ტყელა 209-212, 214, 221-223, 225-227
- უგარიტული მითოლოგია 11, 71, 89, 229-232, 234, 239, 240
 უთუ 17, 51
 ურუქი 17, 33, 87, 165
 ურწყნი 260, 261
 უსანეთის ირემი 224
 უსანეთის სალოცავი 224
 უსანეთობა 214
 უსურმაგი 123, 149, 190, 223
 უსხი, უსხნი 140
 უტგარდი 250
 უყულდაში 212
 უმგულის ღვთისმშობლის ეკლესია 56
 უცხო მოყმე 99, 154, 175, 176
 უძილაურთა 140
 უძილაურთის საყმო 215
- ფარაონი 11, 14, 22, 70, 99
 ფარაონის სიზმრები 11, 99
 ფარნა/ხვარენა 27, 28
 ფარნავაზი 12-18, 20, 21-23, 25, 27-32, 73, 74, 76, 88, 94, 95, 99, 100, 158, 168-170, 173, 205
 „ფაუსტი“ 200
 ფაფნირი 243
 ფერხული, ფერხისაი 188, 189, 283, 284, 293
 ფინიკიურ-ქანაანური მითოლოგია 11
 ფრანგი რაინდი 54
 ფრეზერი, ჯეიმზ ჯორჯ 76, 77
 ფრიდრიხ ბარბაროსა 56, 126
 ფრიქსე 20
 ფროიდი, ზიგმუნდ 11
 ფუსნაბუდია 140
 ფშავისხევი 142
- ქადაგი 142, 153
 ქალატურები 281
 ქალწულობა 37-38, 40, 56-58, 63-74, 82, 83, 185, 244, 245, 247, 278
 ქარეიშვილი 318, 319, 321-324, 329, 330
 ქართლ-კახეთი 102, 103
 „ქართლის მოქცევა“ 28, 56, 86, 93, 170, 235
- ქარჩაიძე, ქარჩაიძეები, ქარჩანი 158-160
 ქარჩაიძე, ფილიპე 160
 ქაჯავეთი 20, 299
 ქესი, მონადირე 14, 187, 197, 202, 203
 ქვაბი, გამოქვაბული 15, 17, 18, 23, 29, 30, 32, 48, 49, 51, 56-59, 61, 157, 173, 180, 182, 186, 189, 191, 193, 195, 196, 209, 248, 281
 ქვეშეთი 160
 ქვეცრიელ-მიწრიელნი 260, 262
 ქიში 71
 ქობლანი 117
 ქსენოფონტი 164
 ქსერქსე 91
 ქურმუხის ეკლესია 57
 ქურმუხის წმ. გიორგი 57
- ღალანიძე, მერაბ 60
 ღვიძლი 160, 290, 291, 293
- ყამარი 65, 101
 ყიფშიძე, იოსებ 280
 ყიფშიძე, დავით 316
 ყორის წყალა 121
- შაპური 164
 შარაშიძე, უორჟ (გიორგი) 190
 შარუქენუ 69
 „შაჰნავაზიანი“ 177
 შენაქო 117
 შირაქი 139, 236
 შმიტი, კარლ 84, 91
 შპრენგერი 271
 შუმერი 245, 246
 შუმერული ანდაზა 50
 შუმერული მითოლოგია 242
 შუმერული მითოსი 103, 137, 245
 შუმერული მწერლობა 73
 შუმერული ტექსტები 17
 შუქურვარსკვლავი 38, 39, 49, 111
- ჩაკვეტაძე, დავით 247
 ჩალახევი 117
 ჩენეთი 221
 ჩვალბეჩი 317, 319, 328
 ჩიტაია, გიორგი 211, 212
 ჩიქოვანი, მიხეილ 316, 317
 ჩორლა 184, 190-192
 ჩოხის წმ. გიორგი 153, 263

- ჩხენკელი, თამაზ 258
 ჩხუტელი 331
 ცაგერი 247, 315, 316, 317
 ცისკრის ვარსკვლავი 34, 40, 49, 50, 65, 83, 109, 111
 ცოცხი 286, 289
 ცროლის მთა 46, 47, 51, 52, 157, 224, 225
 ცხეთა 317-319, 326-328, 330
 „ცხენი რქოსანი“ 108
- წილაშიერი 317, 319
 წიფეთელიობა 325
- ჭაბუკიანი 318, 321-323, 325-329
 ჭაბუკიანი, გიგა 329
 ჭაბუკიანი, ომარ 330
 ჭაბუკიანი, სტეფანე 327
 ჭაბუკიან-ქარეიშვილი 317, 331
 „ჭაჭვეთი“ 281
 ჭიაკოკონა 293, 294, 310
 ჭიაკოკონობა 293
 ჭიმლა 121
 ჭინკა 115, 141, 260, 308-310, 312
 ჭურის წყალი 318, 319
- ხანი, ხანის ხეობა 209
 ხევსურეთი 47, 80, 112, 122, 139, 140, 153, 166, 198, 204, 210-212, 218, 221, 225, 257, 264, 281, 323
 ხეთური მითოსი 13, 41, 46, 197, 203
 ხელახლა დაბადება 17
 ხვალასკური 211-213
 ხვამლი 246
 „ხთის იასაულნი“ 263, 264
- ხიბალ-კუდიანნი 283, 284, 295, 296
 ხიზანაშვილი, ნიკო 142
 ხის ბეჭი 119, 180, 182, 197
 ხურიულ-ხეთური მითოსი 187, 197, 203
- ჯადოსნურ ზღაპრები 19, 43, 63, 96, 207, 243, 244
 ჯადოქარი 256, 291
 ჯადოქრობა 255, 256, 270, 273, 274, 279, 303
 ჯალაბაური 120
 ჯანაშვილი, მოსე 311
 ჯარჯი 165-167, 183, 184, 202
 ჯალმაიძე, ნატო 160
 ჯგრაგი 191, 214, 215
 ჯვარ-ხატები 7, 139, 149, 150, 153, 178, 179, 201, 210, 212, 215, 237, 284, 300
 ჯიმა, დიმა 106
 ჯუდიჩე მილანელი 215, 218
- ჰაინრიხ ინსტიტორი 271
 ჰაინრიხ ფონ ვინკელრიდი 248
 ჰერაკლე 245
 ჰერმესი 21
 ჰეროდოტე 19, 20, 68
 ჰესიონე 245
 ჰექტორი 164
 ჰიეროფანია 153, 331
 ჰოიზინგა, იოჰან 127
 ჰომეროსი 164, 185
 ჰუ ძლიერი 240
 ჰუბრისი 80, 81, 93, 146, 177, 184, 189, 204, 323
 ჰუფასია 46