

შოთა მესხიას ზუგდიდის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტი
SHOTĀ MESKHIĀ STATE TEACHING UNIVERSITY OF ZUGDIDI

ხათუნა გოგია

აგიოგრაფიული ტრადიციები
და
სამეგრელოს ქრისტიანული რეალიები



თბილისი
2019

ნაშრომის ძირითადი ნაწილი მომზადდა ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქრისტიანული კულტურისა და სიტყვიერების ისტორიის კათედრაზე, ქართული ლიტერატურის ისტორიის აღიარებული მკვლევრის, მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის წევრ-კორესპონდენტის, პროფესორ რევაზ სირაძის ხელმძღვანელობით. წიგნი ეძღვნება ამ უნიკალური პიროვნებისა და პედაგოგის ხსოვნას.

რედაქტორი: *ასმათ ჯიქია ფილოლოგიის დოქტორი, პროფესორი*

ყდაზე გამოყენებულია აფხაზეთის კათალიკოს მალაქიას
(1622-1639) წარწერა ცაიშის ღვთისმშობლის ხატზე.

© შოთა მესხიას ზუგდიდის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტი, 2019

© ხათუნა გოგია, 2019

ISBN 978-9941-1731-1

დაიბეჭდა გამომცემლობა „საარის“ სტამბაში

შინაარსი

შესავალი	7
საღვთო სახელები მეგრულში	8
კარი.....	11
ქირსე	13
ხატი	14
ჯინჯი ხატი	15
მანცხვარი/მაცხოვარი	16
განგება	17
ბუნება	19
უფალი	20
უძირაფუ ძალი.....	21
გორჩქინუ	21
არსი.....	22
ცა	23
დედოღორონთი.....	24
ღვთისმშობლის სახელები, სიმბოლოები და თაყვანისცემის ფორმები სამეგრელოში	28
მარია	28
ვენახი.....	29
ბარდი	29
ნედლი ტოტები.....	31
ხე	32
ჯვრით მონიშნული ხეები.....	35
ხის მოჭრის რიტუალი.....	36
თმები.....	37
ანთროპოლოგიური იდეალები აგიოგრაფიასა და მეგრულ რელიქტებში	41

ცოდა.....	45
გურაფა	48
ლორონთიმ სქუა.....	51
შური.....	54
„წმინდა მხედრების“ იდეალები სამეგრელოში	58
ჯეგე.....	60
ჯეგე ხანგარამი.....	62
მირსი//წირსი /მეისარონი//მისარონი.....	62
ალერტი.....	62
თეროსანი//თოროსანი//თეთროსანი.....	63
კვირკვე.....	63
მიქამგარია.....	65
თარანგელოზი.....	67
ქიაჩი.....	67
ხელის მტევნის სიმბოლიკა	70
სახეხუჯო.....	74
ხეშდალი.....	75
დღახუ.....	75
ხუამა.....	75
ოხუამე.....	75
ხემხუა.....	76
სივრცე და დრო აგიოგრაფიასა და სამეგრელოს	
რელიქტებში	78
გალენიში	81
წესრიგი და ქაოსი.....	84
მხეცი და ნადირი.....	85
სანადირო ღვთისმსახურება.....	88
დროის საზრისი	89

პაპა.....	91
მერეთმოსულა.....	92
შარა	93
მთათა სიმბოლიკა სამეგრელოში, მთანმინდა	93
ჯვარსახოვნება	95
„წყალი ცხოველი“ და მისი ძალა სამეგრელოს რელიქტებში	98
წყარიშ ძალა.....	101
ლაზარე.....	102
იორდანე.....	104
ნაკურთხია.....	104
ივანე ნათისცემერი//ნაციმერი // ნასმერი.....	105
ივანობა თუთა.....	105
ჯგირელია // ჯგირი ელია	105
ცენტრალურ-ციკლური კომპოზიციები სამეგრელოში	108
„ბრუნვისა“ და „ციკლორობის“ იდეა ბიბლიაში.....	109
ბრუნვის იდეა „ვეფხისტყაოსანში“	109
„მიზნობრივი ცენტრი“ და „მუსიკური“ განსახოვნება.....	111
ორთა	114
კვირის დღეთა მეგრულ-სვანური კალენდარი.....	122
ნათლისა და ბნელის გააზრება	126
რწკინუა.....	128
ჩხონაფა.....	129
თანაფა.....	132
ჩე.....	133
მითოსური კულტების ქრისტიანიზაცია	137
„თუდონი ნერჩი“	137
„ჟინი ანთარი“	140
ელსამეთი	145

რიცხვთა სიმბოლიკა	148
ჩხორო.....	148
სუმი	150
„მადლის“ შესატყვისი სიტყვა მეგრულში	152
ტიბინი	152
მარტვილის ტაძრის სახელისათვის	157
ჭყონდიდი.....	157

შესავალი

ქართული ქრისტიანული კულტურის თვითმყოფადობისა და სპეციფიკის შესასწავლად სამეგრელო განსაკუთრებით საინტერესო სივრცეა. წიგნში თავმოყრილი და გაანალიზებულია ამ კუთხეში მოპოვებული მრავალფეროვნი მასალა, რომელშიც ცხადად არის აღბეჭდილი ქრისტიანული კულტურული იდეალები, კონცეფციები, პარადიგმები თუ სიმბოლოები. მასალა განირჩევა როგორც თემატურად, ქრონოლოგიურად, ასევე ფუნქციითაც – ესენია: სიტყვები, ცნებები, ფრაზები; პოეტური თუ სხვა ჟანრის ფოლკლორული ტექსტები, მათ შორის, ანდაზები; ანდრეზები; ლიტურგიული, ეთნოგრაფიულ-რიტუალური პრაქტიკის ამსახველი რელიქტები და მასთან დაკავშირებული ტერმინები; მიკრო და მაკრო ტოპონიმები; ხეთა, მცენარეთა, ცხოველთა და რიცხვთა სიმბოლიკის შემცველი ლექსიკა; ყოფითი კულტურის ამსახველი ფაქტები. მოპოვებული მასალის შინაარსობრივი და სისტემური დაჯგუფების საფუძველზე წიგნი დაყოფილია ცალკეულ სტატიებად და ქვეთავებად.

წინამდებარე ნაშრომში შედარებითი ანალიზის მეთოდით გამოვლენილია სამეგრელოს ქრისტიანული რეალიების აზრობრივი ანალოგიები ძველ ქართულ სასულიერო მწერლობასთან. მის სხვა ჟანრებთან ერთად, განსაკუთრებით საინტერესო და კანონზომიერია აგიოგრაფიასთან გავლებული პარალელები, რადგან აგიოგრაფია შუა საუკუნეების ქართული სასულიერო მწერლობის ძირითადი დარგია. ამ პერიოდის საქართველოში ჩამოყალიბდა გარკვეული სააზროვნო სისტემა, სამყაროს ჭვრეტის განსაკუთრებული ფორმა, ესთეტიკურ-ეთიკური შეხედულებები, ფილოსოფიური აზრი, რაც ქართულ აგიოგრაფიაში ხან თეორიული მსჯელობების სახით არის გამოთქმული, ხანაც – მხატვრულად ხორცშესხმული. აგიოგრაფიაში ყველაზე ნათლად აისახა ის მსოფლმხედველობა, რომელიც ქრისტიანობამ დაამკვიდრა. რადგანაც ის ყველაზე სანდო წყაროა შუა საუკუნეების აზროვნების შესასწავლად, ამიტომ სამეგრელოს ქრისტიანული რეალიების შეფასება ძირითადად აგიოგრაფიულ ლიტერატურულ ტრადიციებთან შედარების საფუძველზეა წარმართული.

ნაშრომი ადასტურებს, რომ არსებობს ფუნდამენტური აზრობრივი მსგავსებანი და ანალოგიები ძველ ქართულ მხატვრულ ტექსტებსა და რეალობას შორის. ბიბლიური ცნობიერება გამოვლინდა არა მხოლოდ მხატვრულ ლიტერატურაში, არამედ განეფინა ყოველდღიურობაში, მათ შორის, სამეგრელოს ყოფით კულტურასა და მეტყველებაში. საინტერესოა ის, რაც კანონიკისა და ხალხურობის ზღვარზეა, თუ რა ტრანსფორმაციას განიცდის და რა სახეს ღებულობს დოგმატი ყოფით ტრადიციაში და როგორ აისახება ეს ყველაფერი ენობრივ ერთეულებსა თუ სხვა რეალიებში.

„ენა ყოფიერების სავანეა“ და არა მხოლოდ გრამატიკული კატეგორიების სისტემა. ის, უპირველეს ყოვლისა, არის მსოფლმხედველობა და მსოფლხედვა, ამიტომ რაც მასშია ასახული, ჭეშმარიტად ერის სულიერი კულტურის განუყოფელი კუთვნილებაა. წიგნში არის მსჯელობა-დაკვირვებანი, თუ რა პრინციპითაა სახელდებული ესა თუ ის ცნება-ტერმინი და რა მსოფლმხედველობა უდევს საფუძვლად მათ არსებობას მეგრულში. ნაშრომი გარკვეულწილად ცხადყოფს, რომ მეგრული მეტყველება მიჰყვება საერთო ქართულ ენობრივ მსოფლხედვას.

სამეგრელოს ქრისტიანული რეალიების ზოგადქართული კულტურულ-ლიტერატურული ტენდენციების ფონზე წარმოჩენა ნაშრომის ძირითადი მეცნიერული სიახლეა.

საღვთო სახელები მეგრულში

ანოტაცია: სტატიის თავმოყრილია მეგრული საღვთო სახელები და გაანალიზებულია მათი სახელდების პრინციპები. ირკვევა, რომ ეს ტერმინები მიღებულია დოგმატური, ფილოსოფიური და ეთიკურ-ესთეტიკური იდეების ხალხური ინტერპრეტაციით. მეგრული საღვთო სახელდებები დაჯგუფებულია ნეგატიურ, პოზიტიურ, ასევე არსობრივ და ჰიპოსტასურ სახელებად.

საკვანძო სიტყვები: კარი, მანცხვარი, ქირსე, ჯინჯი ხატი, არსი, გამჩენი, ცა, ბუნება, დუდოლორონტი.

NAMES OF GOD IN SAMEGRELO

Annotation: In this work are collected the Megrelian names of God and also analyzed the principles of giving names. It is stated that come from canonic, ethic and esthetic ideals of folk sayings. The initial sources of them we can find in the Bible or in different genres of ecclesiastic writings. They may be classified according to the content: negative and positive, essential and hypostatic names. In the Georgian languages common linguistic view-point is fixed.

Keywords: Kari, Mancxvari, Qirse, Jinji Khati, Arsi, Gamcheni, Tsa, Buneba, Dudoghoronti.

საღვთო „სახელები“ ინახავენ ცოდნის კვალს სამყაროსა და ადამიანის არსის შესახებ. ირკვევა, რომ ეს ტერმინები მიღებულია დოგმატური, ფილოსოფიური და ეთიკურ-ესთეტიკური პრობლემების ხალხური ინტერპრეტაციით. აქ იგივე პრობლემებია, რომლებიც აგიოგრაფიულ პროზაში ხან თეორიული მსჯელობის სახით არის გამოთქმული, ხან – უშუალოდ მხატვრულად ხორცშესხმული.

ბიბლიური სწავლების თანახმად, სახელის შერქმევა ამ საგნის არსის წვდომას ნიშნავს. ღმერთმა ადამს უბრძანა, სამოთხეში ყველა ცხოველ-ფრინველისა თუ მცენარისათვის სახელი ეწოდებინა. ამით ადამი შესაქმის თანამონაწილე გახდა. ეს არის პირველი კულტურულ-შემოქმედებითი აქტი ბიბლიაში. ადამის ნეკნისაგან შექმნილ არსებას „ევა“ ეწოდა, რაც ებრაულად ნიშ-

ნავს „ცოცხალს.“ „ადამის ამ ქმედებით გამოხატულია, რომ მან შეიცნო დედაკაცი და მის სახელში დააფიქსირა მისთვის ღვთისაგან მინიჭებული უნარი – განგრძობა სიცოცხლისა თავისივე მსგავსის შობით“. ამრიგად, სახელის შერქმევა შექმნის ტოლფასია. ღვთაებრივი შესაქმე შეწყდა, რათა ამიერიდან ადამიანმა განაგრძოს იგი და შექმნას კულტურა.

ღვთაება შეუცნობელია, ამიტომ უამრავი სახელი, რომლითაც ის მოიხსენიება, ვერ გამოხატავს მის მთლიან არსს, ამიტომაც იგი უსახელოა. ცნობილია, რომ საღვთო სახელები შეიძლება იყოს **არსობრივი** (როცა ერთარსება სამებაა წარმოჩენილი რომელიმე საღვთო სახელით) და **ჰიპოსტასური** (როცა მიემართება სამების რომელიმე წევრს და იგი მხოლოდ მისი კუთვნილებაა). არის სახელთა ჯგუფი, რომელიც მიესადაგება ღმერთს არსობრივადაც და ჰიპოსტასურადაც. ამასთანავე აღნიშნავს ღვთისმშობელსაც, მაგ. „ვენახი“, „მზე“.

ამ კლასიფიკაციის გარდა, არსებობს შინაარსობრივი დაყოფაც:

1. **აპოფატიკური** ანუ უკუთქმითი სახელები. ღმერთი ყველაფერშია განფენილი და ისე აღემატება ყოველგვარ სისრულეს, რომ იგი შეიძლება განისაზღვროს ემპირიულ თვისებათა უარყოფით, მაგ. უხილავი, უცნაური, უთქმელი... და ა.შ.

2. **კატაფატიკური** – მისი მოქმედების ცხადმყოფელი, ანუ მისი ბუნების თანმხლები, მისი არსებობის მაჩვენებელი, მაგ. კეთილი, სახიერი, მართალი....

3. სახელები, რომლებიც წარმოაჩენენ მის „მოთვისებობას საპირისპიროთა მიმართ“, ანუ ღვთაება განისაზღვრება, როგორც **ანტინომიათა ერთიანობა**. მაგალითად, ღმერთი არის „უფალი“, რადგან არსებობს ის, ვისზედაც უფლობს; არის „მწყემსი კეთილი“, რადგან არსებობს სამწყსო. იოანე დამასკელი კიდევ უფრო აზუსტებს თქმულს და განაგრძობს, რომ ზეარსი და უსახელო ღმერთი ყოველი არსის მიზეზია, ნებისმიერი საგანი მისი სიკეთის წილმქონეა, ამიტომ მათი მეშვეობით ხდება შესაცნობი: „ყველა ნამიზეზევის სახელით შეიძლება იგი მოვიხსენიოთ.“ „გამოუთქმელი სიკეთის გამო ისათნოვა ღმერთმა ჩვენეულთაგან ყოფილიყო სახელდებული, რომ სრულიად უწილმქონედ არ დავრჩენილიყავით მისი შემეცნებისა, არამედ გვქონოდა მის შესახებ თუნდაც ბუნდოვანი აზრი“ (დამასკელი 2000:49).

ხილული საგნები უხილავის შესაცნობად არსებობენ. ეს თეორიული დებულება აგიოგრაფიაში მხატვრულად არის ხორცშესხმული. „აბოს წამებაში“ ქრისტე თექვსმეტი სხვადასხვა სახელით იწოდება: კარი, გზა, ტარიგი, მწყემსი, ლოდ-საკიდური, მარგალიტი, მარილი, ყუავილი, ანგელოზი, კაცი, ღმერთი, ნათელი, ქუეყანა, მარცვალ-მდოგვის, მატლი, მზე სიმართლის... სახე-სიმბოლოები მომდინარეობენ ბიბლიიდან ან თეოლოგიური ლიტერატურიდან. ნაირგვარი სიმბოლო მხატვრულ ლიტერატურაში მდგრადი ფორმულის სახით არსებობს და გარკვეულ ბიბლიურ პირველსახეს ეზიარება. მაგ. ძე ღვთაების სახელები „კარი“, „მაცხოვარი“, „ქეყანა“ სოტეროლოგიურ-ქრისტოლოგიური პრობლემების გააზრებით არის მიღებული.

მეგრული საღვთო სახელები იმეორებენ ტრადიციულ სახელდებებს და მოედებნებათ პარალელები აგიოგრაფიიდან და თეოლოგიური თხზულებებიდან.

კარი. ქრისტე არის „კარი შემყვანებელი მამისა მიმართ“. ის მომდინარეობს იოანეს სახარებიდან: „მე ვარ კარი, ჩემ მიერ თუ ვინმე შევიდეს, ცხოვნდეს, შევიდეს და გამოვიდეს და საძოვარი ჰპოვოს“ (ი. 10; 7-8). იოანე საბანისძის „აბოს წამებაში“ „კარი“ ძეგლის IV თავში მიემართება აბოს სახესაც: „შენ კარი იგი სამოთხისა განალე ჯვართა ქრისტესითა,“ ხოლო თვით მაცხოვარი არის „კარი“, რამეთუ თქვა: „მე ვარ კარი ცხოვართაჲ, რამეთუ ჭემმარიტად მორწმუნენი მის გამო, ვითარცა კარსა მას სასუფევლისასა, შევალთ“ (ძქალძ 1964: 52).

ეს საღვთო სახელი სოტეროლოგიურ პრობლემათა რანგში შეიძლება განვიხილოთ. მოძღვრება სასუფევლის ანუ ზეციური იერუსალიმის შესახებ ერთ-ერთი ზოგადქრისტიანული მოტივია. სასუფეველი იწყება იოანე ნათლისმცემლის მოღვაწეობის ხანიდან, ანუ აქვს ისტორიული დასაბამი, მაგრამ მარადისობას მიემართება და არსით უსასრულოა. ქრისტე არის „მაცხოვარი“ და სასუფევლის „კარი“, რომელსაც ასე ელოდა ცოდვილი კაცობრიობა. ვინც თვითნებურად სხვა კარს ეძებს, ის ქურდია და ავაზაკი: „რომელი შევალს კარით ეზოსა ცხოვართასა, არამედ შევალს სხვით კერძო, იგი მპარავი არს და ავაზაკი“ (ი. 10, 11).

„გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრება“ ამბობს: „წმიდასა ეკლესიასა სახელ სდევ გუამად შენდა“, ანუ გიორგი მერჩულე

იმეორებს, რომ ეკლესია ქრისტეს სხეულია (*ძქალძ 1964:260*). ტაძარი ისევე იტევს უსასრულობას, როგორც ქრისტემ დაიტია ღვთაებრიობა. იგი ისევეა აღვსილი საღმრთა კურნების ძალით, როგორც ქრისტე. ტაძარში მარადისობა სუფევს, სადაც დროის მიხედვით არაფერი იცვლება. იგი თვით უფალმა დააარსა და ყველა ჭეშმარიტება და სიმდიდრე თავიდანვე ჩადო მასში. ახალი ელემენტების შეტანა ქრისტიანულ მოძღვრებაში მის განწვალვასა და დარღვევას ნიშნავს. ტაძარი კარიბჭეა ცის სასუფევლისა. აქ ღვთისმსახურების დროს ერთიანდება მინიერი და ზეციური ეკლესია. აქვე გაისმის ღვთის სიტყვა – მატერიალური, ხილვადი სახე საღვთო ჭეშმარიტებისა.

სამეგრელოში „კარი“ ეკლესიას აღნიშნავს, ანუ ქრისტეს სიმბოლოთი ხდება ტაძრის სახელდება. სრულიად ცხადია, რომ ყოფით კულტურაში არსებობს ანალოგიური განსახიზვნება, რაც ცნობილია ლიტერატურულ ტრადიციებში. მოგვყავს სამეგრელოს ტერიტორიაზე დაფიქსირებული ტოპონიმები, რომლებიც „კარი-თ“ იწარმოება:

*ალერტკარი*¹ – სოფელი, თემი ყულიშკარის (ზუგდიდი) მარჯვენა ნაპირას, სადაც არის წმ. გიორგის სახელობის ეკლესია. („ალერტი“ წმ. გიორგის მეგრული სახელთაგანია);

ბარბალეკარი – რამდენიმე ტოპონიმია, ყველგან წმ. ბარბარეს სახელობის ეკლესიებით.

ოხვამეკარი – 1. ძველი სასაფლაო (ნაეკლესიარი) ჭანისწყლის მარცხენა მხარეს, ბორცვზე; 2. ბორცვი ზანის მარჯვენა მხარეს, ნაეკლესიარი;

ჯეგელეკარი//ჯეგეკარი – დასავლეთი უბანი და სასაფლაო ნაჯავახოსათან, სადაც მდგარა წმ. გიორგის ეკლესია, ზანძა, მარტვილი („ჯეგეც“ წმ. გიორგის ერთ-ერთი – სახელთაგანია);

გულეკარი – ეკლესია აბაშის რაიონში, რომელიც მოხსენებულია 1628 წლის საეკლესიო საბუთში;

მანცხვარკარი – რამდენიმე ტოპონიმია, ყველგან მაცხოვრის სახელობის ეკლესიებს აღნიშნავს: 1. ზუგდიდიში; 2. ხო-

1 ტოპონიმები აქაც და სხვაგანაც დამონებულია: პ. ცხადია, სამეგრელოს გეოგრაფიული სახელწოდებანი, ნაკვ. I ნალენჯიხის რაიონი, თბ., 2004; ნაკვ. II. ზუგდიდის რაიონი, თბ., 2007; ნაკვ. III. ხობის რაიონი, ფოთი, თბ., 2007; ნაკვ. IV. ჩხოროწყუს რაიონი, თბ., 2008; V. მატვილის რაიონი, სამხრეთი ნაწილი, თბ., 2010.

ბისნესის მარცხენა მხარეს გაღმა საჯიჯაოში (ხობი) და ბევრ სხვა ადგილას.

მისარონკარი – 1. სერი ბობოსქურის მარჯვენა მხარეს, ხამისქურში, ხეთა; 2. ჯიხაშკარში უბანი ხის მცირე ეკლესიით, ზუგდიდი. (მისარონი < მისარონი < მოისარი = წმ. გიორგის ან მთავარანგელოზი მიქაელი);

ნაოხვამკარი – რამდენიმე ტოპონიმი ნაეკლესიარი ბორცვების აღსანიშნავად;

ხატიშკარი // ხატკარი – 1. ნაეკლესიარი ტყე საჯვაროსთან ბეთლემში, სენაკი; 2. საძოვარი გაღმა კაიდონში;

ყულიშკარი – სოფელი ყულის წყლის ორსავე ნაპირას, სადაც არის *ყულიშხვამე*, ეკლესია ვინრო სერზე, ზუგდიდი („ყული“ – წმ. გიორგის ერთ-ერთი მეგრული სახელდება);

თხინაშკარი – ნაეკლესიარი გაღში. (*თხინა* – თხილნარი);

წკელკარი // მანცხვარწკელი – გაღის რ-ნი, სოფელ ხოლეში ერისწყლის მარცხენა მხარეს მნიშვნელოვანი არქიტექტურული ძეგლი ქართული წარწერებით.

სამოთხეკარი – ნაეკლესიარი-სასაფლაო ნაჩილაჩაოში (ბანძა, ლევახანე, მარტვილი) ეკლესია მე-19 საუკუნის 40-იანი წლებისა;

უფალკარი – რამდენიმე ტოპონიმი ნაეკლესიარი სასაფლაოების აღსანიშნავად სენაკში;

ქირსეშკარი – სახნავი საჯალალონიოში, სარაქონი, ჩხორონყუ;

ყომნაშკარი – ძველი სალოცავი დავაკებაზე გილახონ ლებერიეში, ლაკადის – მთიანეთის ძირას, სოფ. ნაფიჩხოვო, ჩხორონყუ;

ქირსე. ქრისტე მეგრულად არის *ქირსე*, იგივე სახელი აღნიშნავს შობასაც. ერთი და იგივე სიტყვით მოიხსენიება უფალი და დღესასწაულიც, რაც შემთხვევითი არ არის. მათ აიგივებს იდეა შობის, განკაცების, კაცობრივი სხეულის შემოსვისა.

ქირსეში – ასე ჰქვია 1. წყაროს ოსინდალეში, შგასთან (ჩხორონყუ); 2. ტყე-ფერდობს სქურდის მარჯვენა მხარეს, სადაც სქურდას ერთვის *ქირსელალი* (*სენაკი*); ლალი – მეგრ. ლელე.

ქირსეშკარი – სახნავის სახელია სარაქონში, საჯალალონიოს უბანში, ჩხორონყუ. ჩანს, ნაეკლესიარია, რადგან „კარი“ უამრავ შემთხვევაში სამეგრელოს სინამდვილეში აწარმოებს ეკლესიისა და მისი მიმდებარე ტერიტორიათა სახელდებას.

ქირსეშობამე // ქირსეშობაშ ოხვამე – ეკლესია სოფ. ტყე-
ლას სერზე ბეთლემში, სენაკი;

ტიპონიმებში – ქირს-ემ-ი, ქირს-ემ-კარი, ქირს-ემ ოხვამე,
ქირსეშობ-აშ ოხვამე გამოიყოფა – ემ/აშ სუფისი. სალიტერა-
ტურო ქართულში მათი შესატყვისობაა: ქრისტე-ს(ი), – ქრის-
ტე-ს კარი, ქრისტე-ს სალოცავი, ქრისტეშობ-ის სალოცავი.

ქირსე-მანცხვარი – ეკლესია სოფ. ჯვარში, სადაც ხშირად
იმართებოდა ხალხური დღესასწაულები ამალლებასა და 10
ნოემბერს, გიორგობას;

ქირსეხორციელი – ნაეკლესიარი ბორცვი უჩა ლალსა და
ლარჩას შორის, სადაც გაედინება ლელე ქირსელალ, ზანის მარ-
ჯვენა შენაკადი ლეახალეში, ჩხორონყუ. ტოპონიმში, ალბათ,
იკითხება ქრისტეს განკაცების, ღვთაების მიერ ადამიანური
ხორცის შესხმის იდეა (შდრ. ძე ხორციელი).

არსებობს ტოპონიმები დიდა ქირსა და ჭიჭა ქირსა-ნაციხარი
ბორცვები საბერესქუოში სოფ. ლია, წალენჯიხა.

ხატი. სამეგრელოში ეკლესიებს ასევე ჰქვია „ხატი“. რა-
ტომ? „ხატი“ ფილოსოფიური ტერმინია. იგი გვხვდება იოანე
პეტრინთან, სადაც შეესაბამება ბერძნულ ტერმინს: **იკონ-სახე**;
ხატება-სახე, სახება, მსგავსება; ხატებრივი – მსგავსებით, **ეი-
კონიკონ** – ხატოვნებითობა – მსგავსებითობა (პეტრინი 1999:
325-326). გამოდის, რომ ეკლესია სახელდებულია ბაძვა-ზიარე-
ბის ცნობილი პრინციპის საფუძველზე. რისი მსგავსია ეკლესია?
ეკლესია, ღვთის სახლი, ხატია ერთის მხრივ, ქრისტესი, მეორე
მხრივ, სასუფევლისა. დ. ლიხაჩოვი ასე აყალიბებს აზრს, რომ
შუა საუკუნეების კულტურებში ეკლესია ცათა სფეროების ხატი
და „კოსმოსის კოსმოსია“: „Предстоя в церкви, молящийся ви-
делвокруг вес мир: небо, землю и их связи между собой. Цер-
ковь символизировал собой небо на земле“ (Лихачев 1971:395).

ქრისტიანული ტაძრის არქიტექტონიკა თავისი არსით, რო-
გორც ბიზანტიამი ისევე საქართველოში (მთელ აღმოსავლურ
კულტურულ ისტორიულ რეგიონში, ასევე გოთურ ტაძრებში)
ემყარება ზეციურ და ამქვეყნიურ იერარქიების იმ პრინციპებს,
რომლებიც შემუშავდა ბიზანტიურ მისტიკურ მწერლობაში, კერ-
ძოდ, წმ. დიონისე არეოპაგელის თხზულებებში“ (სირაძე 2000:15).

გავიხსენოთ გიორგი ათონელის „იოანესა და ექვთიმეს ცხო-

ვრება“: „აღმართეს ეკლესიანი ცათა მობაძავნი“. ამ პარადიგ-
მულ სახეს ყურადღება მიაქცია რ. სირაძემ: „აქ ნაგულისხმევ
ცათა იერარქიის კვალობაზე ივირონის სხვადასხვაგვარი ეკლე-
სიები უნდა წარმოვიდგინოთ, რომლებიც სხვადასხვა სიმაღლის
ცას განასახონებდა, მას ჰბაძავდა. მთელი ივირონი ცათა სის-
ტემას ემსგავსებოდა“ (სირაძე 1987: 169).

„ცათა მობაძავი ტაძარი“ ხშირად გვხვდება ჰიმნოგრაფიაში,
მაგალითად, ნიკოლოზ გულაბერიძის ჰიმნში „გალობანი სვეტისა
ცხოველისანი“.

„ცათა მობაძავი საყდარი ცაიშისა“ იხსენება ასევე აფხაზე-
თის კათალიკოსის მალაქიას (1622-1639) წარწერაში, რომელიც
შესრულებულია ასომთავრული, რელიეფური წარწერით ცაიშის
ღვთისმშობლის ხატის ქვემო აშიაზე. მოვიყვნოთ ფრაგმენტს ამ
წარწერიდან: „ნელსა ერთსა სრული(ა)დ ქ(ვე)ყ(ა)ნა იძროდა დ(ა)
ცათა მობაძ(ა)ვი საყდარი ცაიშისა ღმრთის მშობლისა სრულიად
დაიქცა...“ (ბერაია 2000: 21).

ჯინჯი ხატი. ჯინჯი მეგრულად ფესვს, ძირს, ფუძეს ნიშნა-
ვს. [ჯინჯი ოჯახი ანუ ფუძე, საიდანაც გადმოსახლებულან].
სამეგრელოში ერთი სოფლისა და გვარის მოსახლეობას ჰქონდა
თავისი სალოცავი, სადაც მთელი გვარი ლოცულობდა. შემდ-
გომში, საგვარეულო ტიპის ეს სოფლები დაიშალა უბნებად.
დღეს სამეგრელოდან გადმოსახლებულმა გვარებმა იციან, თუ
სად ცხოვრობდნენ მათი წინაპრები და სად მდებარეობს საგ-
ვარეულოს „ჯინჯი ხატი“. „ჯინჯი ხატიდან“ მოჰქონდათ ნიში,
რომელიც ახალ საცხოვრებელში უნდა გადაეტანათ. მეგრელები
ამ ეკლესიის ნაწილად თვლიან თავს. ეს ტრადიცია ქართველის
მშობლიურ სალოცავთან და მისი მიწასთან მიჯაჭვულობის
გამოხატულებაა.

მოვიყვანოთ მეგრულ მასალას, სადაც ეკლესიას „ხატი“ ეწოდება:
ქირსემ ხატი – მაცხოვრის ეკლესია ლეშამუგეში, ნალენჯიხა;
ხატკარი // ხატიშკარი – 1. ნაეკლესიარი სასაფლაო გაღმა
კაიდონში; 2. ნაეკლესიარი ტყე საჯვაროსთან ბეთლემში, სენაკი;
ხატიშ დიხა (ზედმინ. ხატის მიწა, საუფლო მიწა) – 1. ეკლე-
სიისათვის შეწირული მიწები ოყორანე ღალის მარჯვენა მხარეს;
2. სახნავი ნოღელასა და მანცხვარს შუა. აქვე იყო ხატფონიც,
სოფ. თყვირი, აბაშა;

ხატფონი – მორევი ნოღელაზე. აქ გვალვისას „ხატს ბანდ-
ნენ“ და წვიმას სთხოვდნენ;

ნახატხანა // ნახტანა – ეკლესიის მინები ქუქითელის პირას;

ნახატური – ნაეკესიარი მინა, სახნავი ლესაჯაიეში, სოფ.
თაია, ჩხორონყუ;

ხატმამული – 1. ტყე ზემო ნოქალაქევის საზღვართან (ლე-
ბალათურიე, სენაკი); 2. სახნავი საფაჩულოში (ხორში, სენაკი);
3. სასაფლაო ლეძაძამეს საზღვართან, სენაკი;

ხატმამულიშ წყარი – ჰიდრონიმი, რომელიც ნაეკლესიარის
ახლოს მდებარე წყაროს აღნიშნავს;

მანცხვარი/მაცხოვარი. „ცხოვრება“ ბიბლიური საღვთო
სახელია: „მე ვარ აღდგომა და ცხოვრება“ (ი.11;15). „მე ვარ
გზა და მე ვარ ქეშმარიტება და ცხოვრება“, არავინ მოვიდეს
მამისა, გარნა ჩემ მიერ“ (ი.16,6). „უფლის ქართული სახელდე-
ბით თავისებურადაა გააზრებული ბერძნული „სოტეროს“ – მსს-
ნელი. ქართული სახელდებით, უფალი მარადიული სიცოცხლის
მომნიჭებელია. ნამდვილი, მარადიული სიცოცხლე – ცხოვრება
– ქრისტესთან ყოფნაა. ღმერთმა უამრავი წყალობა უბოძა კა-
ცობრიობას, რჯული მისცა, წინასწარმეტყველნი გამოგზავნა,
მაგრამ რაკი მისი სიტყვა კვლავ შეუსმენელი დარჩა, მხოლოდ-
შობილი ძე, „სიტყვა ღმრთისა“ მოუვლინა მას. სახარებისა და
მოციქულთა მეშვეობით. უფალმა, ვითარცა ფრინველმა ბარ-
ტყები, ფრთებქვეშ შეიფარა ცოდვილნი, სასონარკვეთისა და
განწირულებისაგან ხსნის გზა უჩვენა მათ.

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრება“ ამბობს: „დალათუ მიინევს
პირველისა მიზეზისა ყოველი, რომელი ვითარცა ძე, მხოლოდ-
ცხოველი და განმაცხოველებელი მომცემელი ცხოვრებისა, ვი-
თარცა იტყვის: „მე ცხოველ ვარ და თქუენცა ცხოველ იყვენით
და რომელსა ჰრწმენეს ჩემი, იგიცა ცხოვნდეს ჩემს მიერ“ (94,
194), (მდრ ი.11,14). მთელი ქართული აგიოგრაფია ამ იდეით
საზრდობს.

მეგრულში გვხვდება ქართული სახელდება მცირედი ფონე-
ტიკური ცვლილებით:

მანცხვარკარი – 1. ბორცვი ზუგდიდში, XIV საუკუნის კვი-
რაცხოვლობის სახელობის ეკლესია; 2. სერი ხობისწყლის მარ-
ცხენა მხარეს გაღმა საჯიჯაოში, ხობი;

მანცხვარი – 1. ნაეკლესიარი ბორცვი საგობეჩიოში; 2. ეკლესია-სასაფლაო ძველ სენაკში; 3. ნაეკლესიარი საუჩანეიშვილოში;

ასმანცხვარი // ასხის მანცხვარი – მოედანი-საძოვარი, სადაც ლეჩხუმელი მწყემსები ლოცულობდნენ. აქ თურმე ქვის შვერილის ქვეშ ანთებდნენ სანთლებს;

ნამანცხვარუ – 1. ნაეკლესიარი ეცერცეში (ნაგვაზაო, მარტვილი); 2. სასაფლაო – ნაეკლესიარი; 3. ეკლესიის ნაშთი მცირე ბორცვზე;

მანსხვარი – 1. ბორცვი ხაბაღერში, სადაც იდგა სალოცავი ცაცხვი, ჩხორონყუ; 2. მაღალი ბორცვი ნახუნავოში, სადაც ასევე სალოცავი ცაცხვი იდგა, მარტვილი; 3. ბორცვი ზანის მარცხენა მხარეს, ძველი სალოცავით, სადაც მაცხოვრის ხატი ყოფილა შენახული;

მანცხვარგა – 1. სერი ხობისწყალსა და სკურჩის შუა; 2. დაბალი სერი ჯუმის ხეობაში, სადაც მდგარა მაცხოვრის ეკლესია *მანცხვარსუკი // მანცხვარკარი*;

მანცხვარეკლესია – ეკლესია ლეჯღარკეში. მიმდებარე უბანს *ოხვამეკარი* ეწოდება (სოფ. აგვაზაო, მარტვილი);

მანცხვარიშე – ტყე-ბორცვი ონყოლის მარჯვენა მხარეს, სადაც მაცხოვრის ეკლესიის ნაშთებია;

მანცხვარლალ – გურძემის მარჯვენა შენაკადი ლებერიეში, მარტვილი. სათავეში იდგა მაცხოვრის ეკლესია;

მანცხვარტყა – ტყე საკვარაცხელიოში, ნაკიფუ, ნალენჯისა;

მანცხვარიშ ტობა – მორევი ჩხოუშიასა და მალლეკის შესართავთან, სადაც გვალვაში „ბანდნენ“ კორცხელის მაცხოვრის ხატს და ამის შემდეგ „აუცილებლად მოვიდოდა წვიმა“ (ზედა ენერი, ზუგდიდი);

მანცხვარღე – აბაშის მარცხენა შენაკადი, რომელიც ეკლესიას ჩაუდის;

მანცხვარწკელი // წკელკარი – ეკლესია გალის რაიონის სოფ. ხოლეში;

განგება. ქრისტიანული კატეხიზმო გვასწავლის, რომ ღმერთის განგება არის შეუწყვეტელი მოქმედება ყოვლისშემძლეობისა, სიბრძნისა და სახიერებისა, რომლითაც ღმერთი არსებათა ყოფასა და ძალას ინახავს, მათ კეთილი მიზნებისაკენ მიმარ-

თავს, სიკეთისაგან გადახვევის გამო წარმოშობილ ბოროტებას სპობს ან გამოასწორებს და საბოლოოდ მიჰყავს კეთილი შედეგებისაკენ. ქრისტიანულ-თეისტური ღმერთისაგან მომდინარეობს განგება, როგორც მისი თავისუფალი გადაწყვეტილება სამყაროსა და ადამიანის ბედთან დაკავშირებით. მას აქვს ცოცხალი და უშუალო დამოკიდებულება ადამიანთან და სამყაროსთან. ეს განგება არ ნიშნავს ანტიკური გაგებით ბრმა ფატუმს, სადაც ყოველივე უცილობელი გარდაუვალობაა. წუთისოფლის ჩარხის უკულმა ბრუნვა, ბოროტება, ღვთის თავისუფალი ნებისმიდან გამომდინარე, ისევ და ისევ, ადამიანის განსასწავლად და მის სასიკეთოდ არის დაშვებული. ქრისტიანული ღმერთი მჭიდროდ არის მიწიერ ცხოვრებასთან დაკავშირებული. ქვემოთ მოყვანილი ლექსის „ლორონთ, ირფელ შეგიღებუ“ – ღმერთო, ყველაფერი შეგიძლია – უნდა ნიშნავდეს არა მარტო მის ყოვლისშემძლეობას, არამედ მისი მონყალების უნარს:

1. *ლორონთ, ირფელ შეგიღებუ, განგებაქი დუგახვამუ, დიდება დო მონყალება ქიანაში სი გოსქვამუ, ვორეთ სქანი გუნარჩინა, ჩქინი შურქ სი გენამუ* „ღმერთო, ყველაფერი შეგიძლია, განგება დაგელოცოს, დიდება და მონყალება ქვეყნისა შენ შეგშვენის. ვართ შენი გაჩენილი ჩვენი სული შენ დაგემონმა“ (*ყიფშიძე 1994: 312*).

2. *განგებაში ჭყოლოფუას ცას მუთ აფუ გნაგონი-სალმრთო, სალმრთოდ გასაგონი* („*ვეფხისტყაოსანი*“ *მეგრულ ენაზე 1991:5*)

3. *ხურგის ნამუთ მიორჩქინანს ლორონთი რე განგებათი* – ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრავს, ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად („*ვეფხისტყაოსანი*“ *მეგრულ ენაზე 1991:159*).

4. *განგებასი ვაკონ ფერი მუთუნ საქმე ვექიმინე* – რაცა ღმერთსა არა სწადდეს, არა საქმე არ იქნების („*ვეფხისტყაოსანი*“ *მეგრულ ენაზე 1991:160*).

5. *ვეგნისხაპე განგებაშა, მითინს ვაუქიმინ თენა* – არვის ძალუძს ხორციელსა განგებისა გარდავლენა („*ვეფხისტყაოსანი*“ *მეგრულ ენაზე 1991:160*).

6. *წუთისოფელს დროში ღალა განგებაში იმენდი რე, თინა მუსუთ მოიღანსი გინოჭყვადილი ბედი რე*. წუთისოფელში დროის გაყვანა განგების იმედიტაა შესაძლებელი, რასაც ის

მოგიტანს, გადანყვეტილი ბედია (სამუშია 1990 :14).

ტერმინ „განგებაზე“ საგანგებოდ მსჯელობს ვ. ნოზაძე წიგნში „განკითხვანი ვეფხისტყაოსნისა“, „განგებასა ვერვინ შეცვლის, არ საქნელი არ იქნების“ ფრაზასთან დაკავშირებით და აჯამებს, რომ: „განგება არის ღვთაებრივი წესრიგი, რომლითაც ყველაფერი ისე კეთდება, როგორც ამას ღმერთი ინებებს. ღვთის განგება არის ყველა მოვლენის თავში ყველა მოვლენის მიზეზი. განგება თუ როგორ მოქმედებს, ამას ჩვენი გონება ვერ მიხვდება. ღმერთი არის „განმგე“ და მისი ნებელობა კი – „განგება“. განგება არის:

1. შენახვა, დაცვა ქმნილებათა;
2. შექმნეობა, ქმნილთა,
3. მართვა ქმნილთა. (ნოზაძე 1963: 190)

მეგრულ ენაზე არსებული ხალხური „ვეფხისტყაოსანი“ ამ ტერმინით ხშირად სარგებლობს.

ბუნება. ამ ტერმინზეც საგანგებოდ მსჯელობს ვ. ნოზაძე წიგნში „განკითხვანი ვეფხისტყაოსნისა“, ცნობილ ტაეპთან დაკავშირებით: „რა ესე ესმა ავთანდილს ლალსა, ბუნება-ზიარსა.“ იგი არკვევს, რომ სასულიერო მწერლობაში ეს სიტყვა ნიშნავს: ჩამომავლობას, რასას, სქესს, თესლს, სუბსტანციას. „ბუნება“ ვითარცა საღმრთო სახელი, იხმარება დიონისე არეოპაგელის „საიდუმლო ღმრთისმეტყველებისათვის:“ „ვითარ საღმრთო და სახიერი ბუნებაჲ ერთობითად ითქუმის“ ე.ი. ღმერთის ბუნება არის ერთება და სამება. „ბუნება“ ეწოდება ღმრთიერებას, ღმერთს, ნმინდა არსებას (ნოზაძე 1963: 182). ე. ჭელიძე ფიქრობს, რომ „ეს ტერმინი V ს-ის ბოლოს და VI ს-ის დასაწყისში დამკვიდრებული ჩანს ბერძნული „ფისის“ შესატყვისად. იგი სინონიმია „უსიასი“. არსება და ბუნება ზოგჯერ ენაცვლება თვით ბერძნულში. ქართულში „ბუნებას ხშირად ხშირად ენაცვლება „სახეც“ (ჭელიძე 1990: 160).

სახე ნიშნავს:

1. შეხედულება, გარეგნობა;
2. გვარი, ნაირი;
3. მაგალითი, ნიმუში (დამასკელი 2000: 257).

ეს ტერმინი უკავშირდება ქრისტოლოგიას: ქრისტეში არის ორი ბუნება: ღვთაებრივი და ადამიანური, ხოლო გრიგოლ ნო-

სელთან „ბუნება“ ნიშნავს არა კონკრეტულად ადამიანის ხორციელ აგებულებას, არამედ მადლით სახეცვლილ სხეულს“ (გრიგოლ ნოსელი).

ადამიანი შექმნილია სახედ და ხატად ღვთისა. ღვთის სახეა მისი ღვთაებრივი არსი, მისი სული, რომელიც იცნობს ღმერთს. „სახის“ შინაარსი „ხატს“ უტოლდება. ამრიგად, „ბუნება“ ერთ-ერთი საღვთო სახელია, „ბუნებრივი“ ყოველთვის ნიშნავს ღვთაებრივს. ტერმინი გვხვდება მეგრულ ხალხურ ლექსშიც და ხშირად იხმარება მეტყველებაში, როგორც საღვთო სახელი:

„ბუნებას დუხვამუდა“ – ბუნებამ დაგლოცოს, რაც იგივეა ღმერთმა დაგლოცოს;

ბუნებაშ გუნარჩქინა – ბუნების ანუ ღვთის გაჩენილი....

ზოთონჯ, ზარხულ, დღა დო სერი ნანდულ გორჩქინელი სქეამი, ქიანამ ორთამ ჭყოლოფუა ბუნებაშე მონახანტ – ზამთარი, ზაფხული, დღე და ღამე ნამდვილად ღამაზად შექმნილა, ქვეყნის ორთას წყალობაა, ბუნებისგან მოხატული (სამუშაო 1990: 121).

ცხოვრებასი დეკვირენი ჩვეულება რე ბრელი ნერი ყუნაფა დო მოუნაფა ბუნებაშე გორჩქინელი. ცხოვრებას რომ დააკვირდე, ჩვეულებაა ბევრნაირი, წაყვანა (გათხოვება) და მოყვანა (ცოლის შერთვა) ბუნებისგან გაჩენილა (სამუშაო 1979: 138).

უფალი. ეს ტერმინი შეესაბამება ბერძნულ „კირიოსს“. ქრისტი არის „უფალი უფლებათა“: „რომელი იგი ყამთა თჳსთა აჩუენოს ნეტარმან მან და მხოლომან ძლიერმან მეუფემან და უფალმან უფლებათამან“ (ტიმ. 6,15). ე.ი. გამოთქმა სასულიერო მწერლობაში დამკვიდრებულია ბიბლიიდან. „უფალი“, „მფლობელი“ ნიშნავს „ძალას“, „ძალაუფლებას“, „უფროსობას“, მაგრამ „არა ხოლო უდარესთა ზედა ოდენ ქონებაჲ უმეტესობისაჲ, ზოგად ყველა კეთილთა და სახიერთა ყოვლითურთი ყოვლად მომგებლობაჲ და ჭემარითი და ყოვლად განუვრდომელი მტკიცედ პყრობაჲ“ (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი 1961: 228). „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ შესავალში ეს ტერმინი სული წმიდის მისამართით არის ნათქვამი: „....და სული წმიდაჲ, მთავრობისა უფალი, განმკუთვნილი, ტაძრად თჳსად მოქმედი, ვითარ ჰნებავნ და ვისთანაცა უნებნ“ (ძქალძ 1964: 194).

სამეგრელოში არის ამ ტერმინის ანალოგები: უფალოხვამე //

უფალკარი. რაც ნიშნავს „უფლის ეკლესია“. ასე ჰქვია ნაეკლესიარსა და სასაფლაოს ეკის თემში, ხოლო კვირაცხოვლობის დღესასწაულს სამეგრელოში უფალთანაფას ანუ „უფლის აღდგომას“ ეძახიან. თუ რატომ ეწოდა ეს სახელი თომას კვირას, ვერ ვიტყვით, რადგან უფლის აღდგომა იგულისხმება საერთოდ „აღდგომაში“, მაგრამ ვვარაუდობთ, რომ უბრალოდ, ამ სიტყვის მეშვეობით ხდება „აღდგომისაგან“ კვირაცხოვლობის დღესასწაულის ტერმინოლოგიური გამიჯვნა. ტერმინი გვხვდება ხალხურ „ვეფხისტყაოსანში“:

თენა რე ჩქიმი შურის დგუმა, თიშო მოკო მა უფალი – იგია ჩემი სიცოცხლე... („ვეფხისტყაოსანი“ მეგრულ ენაზე 1991: 6)

უძირაფუ ძალი – უხილავი ძალი. ღმერთი არავის უხილავს, მხოლოდშობილმა ძემ გააცხადა. „უხილავი“ მისი აპოფატკური სიმბოლოა. ქრისტიანული ფილოსოფიის მიხედვით, მატერიალური და სულიერი იერარქიების ზემოთ, საღვთო ნისლში სუფევს ქრისტიანული ღმერთი, რომელიც უხილავია. ასე უწოდებს მას დიონისე არეოპაგელიც: „ესრეთ უხილავად უწოდს სიტყუაჲ ყოვლად ბრწყინვალესა მას ნათელსა“ (წმ. დიონისე არეოპაგელი 1991: 228) ეს ტერმინი ღვთაების სხვა ატრიბუტებს შორის არის „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაშიც“: „და რომელი ნათელი იგი არს, ერთი უხილავი და უცვალებელი ღმერთი არს არა დასაბამისმიერი, არცა გასრულებადი, განუზომელი, მარადის კურთხეული, ნათელი სამებისაჲ.“ „რამეთუ არს იგი უხილავჲ, უჟამო, დაუტევნელ, უცვალებელ (წმ. დიონისე არეოპაგელი 1991: 194).

მეგრულ ლექსებში ხშირად ღვთაება სახელ-იდება, როგორც „უხილავი ძალი“: „ოღონდ გორწმუნუთი ვარა ვამაფუთი ძირაფილი რომელიც გვწამს, მაგრამ არ გვიხილავს („ვეფხისტყაოსანი“ მეგრულ ენაზე 1991: 78).

გორჩქინუ – გამჩენი. „გამჩენი“ იგივე „დამბადებელი“ ისევ და ისევ ბიბლიური შესაქმის აღსანიშნავად არის ნახმარი ფოლკლორულ ნიმუშში: *...გორჩქინუსი ვოხვენუთი* – ქვეყნის გამჩენს ვეხვენებით (სამუშია 1988: 131). *გორჩქინუ* – გამჩენი; *დუმაარსებელი* – არსად მქცევი – გულისხმობს ქრისტიანულ-თეისტურ თვალსაზრისს სამყაროს შექმნის შესახებ. აქ იგულისხმება ღვთაება, რომელიც არც პანთეისტურია, არც დეისტური და არც რომელიმე სხვა გაგებისა. იგი პიროვნულია, ანუ იგი არის

პიროვნება უზენაესი და ყოვლად სრულყოფილი, ყოველგვარი პიროვნულობის არქეტიპი, სამყაროზე აღზევებული – ტრანსცენდენტული. ქრისტიანობა აღიარებს ღმერთს ცისა და ქვეყნის დამბადებელს, არა არსის არსად მომყვანებელს, შემოქმედს, რომელმაც პირველად აურაცხელი ზეცის ძალნი და მხედრობანი დაბადა სიტყვით და სული წმიდით სრულ-ყო. ის არის უზენაესი არსება, აბსოლუტი. პანთეისტური რელიგიებისათვის უცხოა შესაქმის კრეაციონისტული გაგება. აქ ღმერთი სამყაროს შიგნით მოიაზრება, მისი იმანენტურია და არა ტრანსცენდენტური. ბიბლიური კრეაცია (ლათინ. კრეაციო-შექმნა) არის სამყაროს შექმნა აბსოლუტური არარაობიდან თავისუფალი ნებით. ამაზე ასე მსჯელობს დ. ლიხაჩოვი: „А в мире идей космологическое умозрение и социальная этика получили такое соединительное звено, которого они не могли иметь во времена Платона. Звеньям этим был библейский креационизм. т. е. учение о бога как творце стихий и законодателя людей“ (Лихачев 1971:87).

არსი. ჩვენ მიერ მოყვანილი მეგრული ტერმინები გამორიცხავენ სხვაგვარ წარმოდგენებს, მაგალითად, ემანაციას – ღვთაებრივი საწყისიდან სამყაროს გამოშლა, გამოსხივებას და, მითუმეტეს, ევოლუციას, რომელიც გულისხმობს ცვლას, განვითარებას, თანდათანობითი რაოდენობითი ცვლილებას, შემამზადებელს თვისებრივი რევოლუციური ცვლილებისას. ქრისტიანული ღვთაება არის „არა არსის არსად მქცევი“. „ღმერთმა სამებაში და ერთებაში დიდებისმეტყველებულმა, შექმნა ცა და მიწა და ყოველივე მათ შორის“ (ფს. 145,6). მან მოიყვანა არარსებობიდან არსებობაში ყოვლიერება: ერთი – არანინასწარარსებული ნივთებისაგან, როგორიცაა: ცა, მიწა, ჰაერი, წყალი: მეორენი – მათგან, რაც შექმნა: ასეთებია: მცენარეები, თესლები, რომლებიც მიწისაგან, წყლიაგან, ჰაერისაგან და ცეცხლისაგან შეიქმნენ დამბადებლის ბრძანებით (დამასკელი 2000: 61).

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ ჩართულია ბიბლიური ეპიზოდი გამოსვლათა წიგნიდან: მოსე ღვთის ხილვის შემდგომ, მისი არსის შეცნობის დიდი წყურვილით, ფაქტობრივად, კითხულობს მის სახელს: „უკუეთუ მრქუან, ვინ მოგავლინა, რა ვთქუა?“. აგიოგრაფიული ძეგლის ავტორის აზრით, ღმერთმა მიუწვდომელ სიბრძნეს აზიარა მოსე: „ერთი იგი უფსკრული

სიღრმე ასწავა თქუმად და რქუა: „ესრეთ არქუ, რომელი-იგი არს, მან მომავლინა (შდრ. გამოსვლათა, 3:14). გავიხსენოთ შესაბამისი ეპიზოდი ბიბლიიდან. უფალი მოსეს ასე მიუგებს: „მე ვარ რომელი ვარ და ესრეთ არქუ ძეთა ისრაელისათა: რომელ არს, მომავლინა მე თქუენდა... ესე არს სახელი ჩემი და საწსენებელი ჩემი თესლითი თესლამდე.“ ძეგლის ავტორი ამ მუხლებს კომენტარის სახით ურთავს: „არს იგი არს, რომლისა დასაბამი არა არს“ (*ძქალძ1964: 194*). იოანე დამასკელი ამბობს, რომ ღვთის სახელთაგან ყველაზე საკუთრივი არის „არსი“, რადგან „თავის თავში შემოუცავს მას მთელი არსება, როგორც არსების ზღვას, უსასრულისა და უსაზღვროს (*დამასკელი2000: 45*). ამრიგად, „არსი“ განსაკუთრებული საღვთო სახელიაა. „დაარსება“ უნდა ნიშნავდეს არა არსის, ქაოსის, უსახო მატერიისათვის სახის მიცემას.

მეგრულ ლექსში გვხვდება ფორმა – *ქიანაშ დუმაარსებელი* – სამყაროს დამაარსებელი, არსად მომყვანი:

ღორონთ, ირფელ შეგილებუ ქიანაში დუმაარსებელი ღმერთო, ყოვლიშემძლე ხარ, სამყაროს დამაარსებელი (*გუდავა 1995: 53*).

ცა. ქრისტიანულ მწერლობაში ეს ტერმინი ძირითადად ორი ასპექტით განიხილება:

ტერმინი „**ცა**“ ქრისტიანულ მწერლობაში ძირითადად ორი ასპექტით განიხილება: 1. **კოსმოგონიური** (ცის ბუნება, რაოდენობა, ფუნქციები, მასზე განლაგებული მნათობთა რიგი); 2. **მისტიკური** (ცა როგორც სასუფეველი, ადგილი ღვთისა). ამ შემთხვევაში ტერმინის გააზრება სახისმეტყველებითია. „ცად“ იწოდება ადგილი, რომელიც მეტად წილმქონეა მადლისა. ის შეიძლება იყოს ეკლესია, მორწმუნის გული ლოცვის ჟამს, „ცაა“ წმიდა ქალწულიც, განწმენდილი გონება და ა.შ. „ცა“, როგორც საღვთო სახელი მომდინარეობს სასულიერო მწერლობიდან. იოანე დამასკელის თქმით, ღმერთმა „ცა“ უწოდა სამყაროსაც: „სამყარო არის უმაღლესი ცა, ყველა სხვა ცაზე აღმატებული ანუ ზე-ცა. მას „სა-მყარ-ო“ ჰქვია იმიტომ, რომ ესაა სიმყარისა და უცვლელობის ადგილი, წარუვალი, წარუდინებელი. იგი სათავეს უდებს ყოფიერებას და ავლებს ზღვარს მარადიულობასა და წარმავლობას შორის. „ცათა ცა“ ყოფიერების დამწყებია,

ეს არის „გონიერი ზეცა“, „სადაც გონებას ეძლევა ყველაფრის ერთბაშად შეცნობა და არა ნაწილობრივ, არა გამოცანით, არამედ სისრულით“. ამას გულისხმობს თამარის იამბიკოს პირველი სიტყვები: „ცასა ცათასა, დამწყებსა ღმერთ-მთავრობასა, ძე საუკუნობს პირველი და კვალადი“ (*სირაძე 1993*). სა-მყარ-ო არის უძრავ ვარსკვლავთა ცა: „სამყარო ესე არს ცა უძრავი და მყარი, გარეგან სხუთა ცათა“. მისი საპირისპიროა „ქვეყანა“, რომელსაც ბიბლიაში „მინა“ შეესაბამება. იგი განსხვავდება ხილული ცისგან, რომელშიც ცდომილნი ვლენან. ქართულ სასულიერო მწერლობაში მას „ცათა ცა“, „ლბილი ცა“, „ბროლის ცა“, „ზე-ცა“... ეწოდება.

„აბოს ნამების“ ერთ-ერთ ეპიზოდში „ცა“ ამ მნიშვნელობით არის ნახმარი: „შენ ყოველთა დაბადებულთა პატივ გცეს, რამეთუ ცაჲ მონამე არს სიმართლესა შენსა უცხოისა ცეცხლისა გარდამოვლინებითა ადგილსა მას ზედა, რომელსა ვითარცა კრავი უმანკოი შეიწირე შემწუარი ცეცხლითა“. (*ძქალძ 1964: 80*).

ტერმინი „ცა“ საღვთო სახელად გვხვდება მეგრულში:

1. „*ცაჲს პუნდიო გორჩქინელი ითამ უბედურო მა*“ – ცამ თუ გამაჩინა მე უბედურად (*გუდავა 1975: 167*);

2. *განგებაში ჭყოლოფუას ცაჲს მუთ აფუ გნაგონი* – საღმრთო-საღმრთოდ გასაგონი („*ვეფხისტყაოსანი მეგრულ ენაზე*“ *1991:5*).

დუდლორონთი. ბერძნული „თეარქიის“ ქართული შესატყვისობა თარგმანებში არის „ღმერთ-მთავრობა“, რაც ნიშნავს: ღვთაებრივი პირველსათავე, სანყისი. ამ რელიგიურ-ფილოსოფიურ ტერმინს აშკარა შესაბამისობა მოეპოვება მეგრულ მეტყველებებში. აქ არსებობს სიტყვა: *დუდლორონთი*. იგი შედგენილობით კომპოზიტია: დუდი – თავია. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით, „თავს“ აქვს რამდენიმე მნიშვნელობა, მათ შორის, ჩვენთვის საინტერესოა შემდეგი:

1. დასაწყისი (მაგ. თავი და ბოლო);
2. მიზეზი;
3. უფროსი, წარმმართველი, მამოძრავებელი (მაგ. ოჯახის, ქვეყნის თავი).

ჩვენ მიერ განსახილველი სიტყვის პირველი ნაწილი „დუდო“ სამივეს აღნიშნავს, რადგან ქრისტიანული ღვთაება არის ყო-

ველივეს მიზეზიც, დასაწყისი ანუ პირველიც და მამოძრავებელიც. „დუდო“-ს „პირველის“ გაგება აქვს სხვა შემთხვევებშიც, მაგალითად, ამ მეგრულ ანდაზაში: *დუდო მიოღვარუნ თი გინ ბოლოშა ვანინესია – ხბოს, რომელმაც პირველად იბლავლა, ბოლომდე არ ანოვესო (ხუბუა 1937: 15)*.

„პირველის“ შესახებ ფილოსოფიური გააზრებანი გვაქვს ეფრემ მცირესთან, იოანე პეტრინთან და სხვა ქართველ ფილოსოფოსთა ნაშრომებში. „პირველი“ ნიშნავს:

- 1.წინარე, ადრეული;
- 2.პირველი არსება – ნამდვილმყოფი;
- 3.პირველი გონება – გონების რიგის მთავარი;
4. პირველი ერთი – თვითერთი, აბსოლუტური ერთი, პირველი პრინციპი, დასაბამი (*პეტრინი 1999: 290-291*).

ჩვენი აზრით, „დამწყები ღმერთმთავრობა“, ბერძნული „თეარქია“, ფილოსოფიური „პირველი“ და მეგრული „დუდო-ლორონთი“ ანალოგიური სემანტიკით არის დატვირთული.

ამრიგად, ღვთაების სახელდებანი მიღებულია კანონიკური, ფილოსოფიური და ეთიკურ-ესთეტიკური პრობლემების ხალხური გააზრების საფუძველზე. ღვთის მეგრულ სახელდებებს ზოგს უშუალოდ აგიოგრაფიულ ძეგლებში ეძებნება პარალელები, ზოგს სხვა წყაროს თხზულებებში, ჰიმნოგრაფიაში, ჰომილეტიკასა და ქრისტიანულ მისტიკაში, კერძოდ არეოპაგიტურ ნიგნებსა და იოანე დამასკელის „მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზუსტ გადმოცემაში“. მათ კვალობაზე მეგრული საღვთო სახელდებებიც შეიძლება დავაჯგუფოთ ნეგატიურ, პოზიტიურ, ასევე არსობრივ და ჰიპოსტასურ სახელებად.

ბიბლიოგრაფია

გუდავა 1995: *ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები*, I, პოეზია, გამოსაცემად მოამზადა ტ. გუდავამ, თბ., 1975, გვ. 167.

დამასკელი 2000: იოანე დამასკელი, *მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზუსტი გადმოცემა*, თბ., 2000.

ბერაია 2000: ლილი ბერაია, *სამეგრელოში დაცული X-XIX*

საუკუნეების ჯვარ-ხატების წარწერები, თბილისი-ზუგდიდი 2000.

წმ. დიონისე არეოპაგელი 1991: წმ. დიონისე არეოპაგელი, ზეციური იერარქიის შესახებ, თარგმნა ე.ჭელიძემ, საღვთის-მეტყველო კრებული, III, თბ., 1991, (გვ.194-275).

„ვეფხისტყაოსანი“ მეგრულ ენაზე 1991: „ვეფხისტყაოსანი“ მეგრულ ენაზე, სოხუმი, 1991.

Лихачев 1971: Д. С. Лихачев, *Поэтика древнерусской литературы*, М, 1971

ნოზაძე 1963: ვ. ნოზაძე, განკითხვანი „ვეფხისტყაოსნისა“, „ვეფხისტყაოსნის“ ღვთისმეტყველება, პარიზი, 1963.

პეტრინი 1999: იოანე პეტრინი, განმარტება პროკლე დიადოხოსის „ღმრთისმეტყველების საფუძვლებისა“, წიგნზე დართული ლექსიკონი, თანამედროვე ქართულ ენაზე თარგმნა „გამოკვევა“ ლექსიკონი და შენიშვნები დაურთო დ. მელიქიშვილმა, თბ., 1990.

სამუშია 1988: კ. სამუშია, ხალხური საუნჯე, ლექსები, მეგრული მასალები, ჟ. ეგრისი, თბ., 1988

სამუშია 1979: კ. სამუშია, ქართული ხალხური პოეზიის საკითხები (მეგრული ნიმუშები), 1979.

სამუშია 1990: კ. სამუშია, ქართული ზეპირსიტყვიერება (მეგრული ნიმუშები), თბ., 1990.

სირაძე 1987: რ. სირაძე, ქართული აგიოგრაფია, თბ., 1987.

რ. სირაძე, თამარ მეფის იამბიკო „ცასა ცათასა“, „ლიტერატურული საქართველო“, 1993, 14 მაისი.

სირაძე 2000: რ. სირაძე, ქართული კულტურის საფუძვლები, თბ., 2000

ფსევდო დიონისე არეოპაგელი 1961: ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, პეტრე იბერი, შრომები, ს. ენუქაშვილის გამოცემა, თბ., 1961.

ყიფშიძე 1994: ი. ყიფშიძე, რჩეული თხზულებანი, თბ., 1994.

პ. ცხადაია, სამეგრელოს გეოგრაფიული სახელწოდებანი, ნაკვ. I ნალენჯიხის რაიონი, თბ., 2004. ნაკვ. II. ზუგდიდის რაიონი, თბ. 2007; ნაკვ. III. ხობის რაიონი, ფოთი, თბ 2007; ნაკვ. IV. ჩხორონწყუს რაიონი, თბ., 2008; V. მატვილის რაიონი, სამხრეთი ნანილი, თბ., 2010.

ქქაღძე 1964: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურა-

რის ძეგლები, ტ. I დასაბეჭდად მოამზადეს: ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ჯიქიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ ; ი. აბულაძის ხელმძღვ. და რედ., თბ. 1964;

ჭელიძე 1990: ე. ჭელიძე, ბიბლია და ქრისტიანობა, „სკოლა და ცხოვრება“, 1990, N9. 21.

ხალხური სიბრძნე, მეგრული და ლაზური ანდაზები, რ. შეროზია, ო. მიმეშიში, თბ., 1994, გვ. 15.

ხუბუა 1937: მ. ხუბუა, მეგრული ტექსტები, თბ, 1937.

ღვთისმშობლის სახელები, სიმბოლოები და თაყვანისცემის ფორმები სამეგრელოში

ანოტაცია: სტატიის მიზანია ღვთისმშობლის სახელთა და სიმბოლოთა, ასევე ღვთისმშობლის თაყვანისცემის ხალხური ფორმების გამოვლენა სამეგრელოს ეთნოგრაფიიდან, ტოპონიმიკიდან, თუ ენობრივი ერთეულებიდან. ნაშრომში პარალელები გავლებულია ქართულ სასულიერო მწერლობასთან და განსაკუთრებით თვალსაჩინოა ანალოგიები, რომელიც „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“ გვხვდება.

საკვანძო სიტყვები: მარია, ვენახი, ნედლი მცენარე, სამოთხეკარი, ბარდაღვთისმშობელი.

VIRGIN NAMES, SYMBOLS AND WORSHIPING FORMS IN SAMEGRELO

***Annotation:** The article aims to demonstrate the folk varieties of Virgin Mary's „names“ and symbols, following to the ethnography and the geographical names, also speech in Samegrelo. The article makes parallels and finds thinking analogies with Georgian theological literature, especially from the hagiographic story about the life of Saint Nino.*

***Tags:** Maria, vineyard, Samotkhevari, Bardagvtismshobeli, Living plant.*

მარია. სამეგრელოში ყოვლადწმიდა ქალწულის ერთ-ერთი სახელი არის მარია. ამას მოწმობს ტერმინი მარაშინა – მარიაშ შინა – (ზედმინ. მარიაშის ხსენება) – ასე ქვია 28 აგვისტოს, მარიაშობის დღესასწაულს მეგრულად. ეს სახელი დაცულია ასევე ტოპონიმებში:

ჯეგემარია // ჯეგემარია – წმ. მარიაში. ღვთისმშობლის ეკლესია სოფ. ჯგერიანში, ოჩამჩირე;

ჯ(ე)გემარიონი – 1. ბორცვი ჭკადუაში, ზუგდიდი; 2. კონუსისებური ვაკე-ბორცვი გარახაში, ჩხორონყუ, რომლის ირგვლივ მოჩანს გალავნის საძირკვლის ნაშთები. 200 მ-ში არის ბორცვი ოხვამეკარი.

მარიანწყუ // ჯგამარიონი – მორევი, ჩანჩქერი ოჩხომურზე, მოდანახეში, ჩხორონყუ.

მარიათი – ბორცვები და ფერდობები ლეჯომიდეში, მოიდანახის საზღვართან, ჩხორონყუ;

მარიათიმ წყარი – მარიათში, მოდანახე, ჩხორონყუ;

მარიაშ წყურგილი – წყარო თაიაში, ჩხორონყუ;

მარიაგა – ბორცვი ლემიქავეში, მარტვილი;

მარიაფერდი//მარიაშ ფერდი – ფერდობი დედაუჩასთან, მარტვილი;

ვენახი. ს. მაკალათია თავის ნაშრომში „სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია“ აფიქსირებს ე. წ. „ჯაშქერის“ (ზედმინ. ხის ქოჩორი) ლოცვას, რომელსაც „ასრულებდნენ მარიამობას, ისეთ ხესთან, რომელზეც მირგული იყო მაღლარი ვენახი“ (მაკალათია 1941:319-320). ლოცვაში მიმართავენ ღვთისმშობელს და დგანან – ვენახის („ხის ქოჩრის“) წინაშე. ვენახი ღვთისმშობლის სახეა სასულიერო მწერლობაშიც, მაგალითად, დემეტრე მეფის იამბიკოში: „შენ ხარ ვენახი, ახლადაღყვავებული / მორჩი კეთილი, ედემში დანერგული, / ალვა, სულნელი, სამოთხით გამოსული / და თავით თვისით მზე ხარ გაბრწყინებული“.

არსებობს მეგრული ანდაზა: „ბინეხამ ჯას მიკულეს დო უბინეხეს ქუდახვამესია“ ვენახმირგულ ხეს ჩაუარეს და უვენახოს გადაულოცესო – ანდაზის აზრია: უკეთესს უარესი ამჯობინეს. ამ მაგალითებში საქმე როდი გვაქვს მცენარის წარმართულ ფეტიშიზმთან, არამედ ხდება ვენახის სიმბოლიზება და მისი საკრალიზება ბიბლიის კვალობაზე. ვენახმირგული ხე არის განსახოვნება ღვთისმშობლისა და ზოგადად – სიკეთისა.

ბარდი – ეკლიანი ბუჩქი, მაყვლოვანი. ზოგადქრისტიანული ტრადიციით, შეუნველი მაყვალი – ეკლიანი ბუჩქი – ღვთისმშობლის ერთ-ერთი „სახელია“. იგი მომდინარეობს ძველი აღთქმის „გამოსვლათა წიგნი“ (3,5) მოთხრობილი მოსეს ხილვიდან. მას აღმოდებული მაყვლის ბუჩქიდან უფლის ხმა მოესმა. აქედან გამომდინარე, პატრისტიკულმა ეგზეგეტიკამ ძველი აღთქმის ღმერთი – მაყვალი – ცეცხლი ახალ აღთქმაში ღმერთი – ღვთისმშობელი – ქრისტედ გადაიაზრა. ღვთისმშობელია ის, ვინც დაიტია ღვთაებრივი ცეცხლი და თვით არ დაინვა. ბიბლიურ ტექსტებში სიტყვის *βάρδος* მაყუალი წამყვანი მნიშვნელობა მის სხვა მნიშვნელობათა შორის არის „ეკლიანი ბუჩქი“. თეოფანიაშიც მოსეს მიმართ მაყვლის ბუჩქში ხაზგასმულია სწორედ

ეკლოვანების დაფარული მნიშვნელობა. თავად ბუჩქის თუ მისი ნაყოფის სახეობას აქ არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს. ეკლიანი ბუჩქის ერთ-ერთი სიმბოლური შინაარსი არის ღვთისმშობელი, რომელიც თავის არსებაში იტევს ღვთაებრივ ლოგოსს.

ქართულ მწერლობაში და განსაკუთრებით „ნინოს ცხოვრებაში“ მაყვლოვანი – შეუნველი ბუჩქი – გაგებულია, როგორც ღვთის სასუფეველი, ღვთისმშობლისა და მის მიერ ხელდასმულთა სამყოფელი. „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“ ნინო ისადგურებს მაყვლოვანში, აქვე ახდენს სასწაულებს, აქვე იდგმება ჯვარი ნასხლევისა და მაყვლოვანი ხდება „ზემოესა ეკლესიისა საკურთხეველი“. „მაყვლის“ ეს მნიშვნელობა ძველ ქართულ ტექსტებში ასახავს და იმეორებს მოსეს ეკლიანი ბუჩქის ლექსიკურ და სიმბოლურ მნიშვნელობას.

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ მოსეს ხილვა მაყვლოვანში სახელდება, როგორც „ღვთისმშობლის საიდუმლო“: „მოსეს გამოცხადდა ანგელოზი ღმრთისაჲ ცეცხლითა მაყულოვანსა მას შინა, საიდუმლოჲ ქალწულისაჲ“ (*ძქაღძ 1964: 193*). არ არის გამორიცხული, რომ მაყვლოვნის სიმბოლოს საშუალებით გაცხადებული იყოს საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის იდეაც, რადგან წმიდა ნინოს გზა – ეს არის მისტიური გზა ღვთისმშობელთან მიახლებისა. ქართული სასულიერო მწერლობიდან არაერთი მაგალითის მოყვანა შეიძლება, სადაც ღვთისმშობელი მაყვლოვნად, შეუნველ მაყვლად სახელდება, მაგრამ ამაზე ბევრი დანერილა და სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ.

გვხვდება თუ არა „ეკლიანი ბუჩქი“, როგორც პარადიგმა სამეგრელოში? მარტვილის რაიონში არის სოფელი ბაღდა, სადაც ღვთისმშობლის სახელობის ნაეკლესიარს ბარდაღვთისმშობელი ეწოდება. ამ ტოპონიმს უკავშირდება ერთი საინტერესო ანდრეზი:

„ღვთისმშობლის ხატი უპოვნიათ ბარდზე დასვენებული. ეკლესიაც აქვე აუგიათ და ხატი შიგ შეუსვენებიათ. ღამით ხატი გაპარულა და ისევ ბარდზე ასულა“. ტოპონიმები „ბაღდა“, „ბარდაღვთისმშობელი“ და ლეგენდა ეკლიან ბუჩქზე ღვთისმშობლის ხატის პოვნის შესახებ უთუოდ არის „მოსეს ხილვის“ (გამოსვლათა 3,5) ხალხური მოდელირება. რადგანაც ეს სახელი ღვთისმშობლის სახელობის ტაძარს, ამჟამად კი ნაეკლესიარს ჰქვია, შინაარსითა და გააზრებით ეს იგივეა, რაც ბიბლიური

ტრადიციით დამკვიდრებული „ეკლიანი ბუჩქის“ პარადიგმა. თუ „ნმ. ნინოს ცხოვრებაში“ „მაყვლოვანთან“ თავისუფლად ვაკავშირებთ ატრიბუტს „ღვთისმშობელი“, რატომ არ შეიძლება შეიძლება „ბარდაღვთისმშობელი“ იგივენაირად გავიაზროთ? რაც შეეხება სასწაულის ერთ-ერთ ელემენტს – ცეცხლს, მართალია, ანდრეზში არ ჩანს, მაგრამ „ცეცხლი“ ხანდახან არც კანონიკური მწერლობის ნიმუშებში ფიგურირებს, მაგალითად, – ანდრია კრიტელის „შობისათვის ღვთისმშობლისა“, სადაც ჩამოთვლილია ღვთისმშობლის სიმბოლოები, მათ შორის არის – „მაყვალი“ „შეუწველი მაყვლის“ შინაარსით, მაგრამ „ცეცხლის“ გარეშე (დებულება შესულია ძველი მეტაფორასტული კრებულების, სექტემბრის საკითხავებში).

ნედლი ტოტები. სამეგრელოში აშკარად გამოხატულია ნედლი მცენარეების კულტი. ამას ქვემოთ მოყვანილი მასალაც ადასტურებს. ამასთანავე, მწვანე ტოტები ეროვნული დეკორის განუყოფელი ელემენტია. ჩვენი მწერლობის ძეგლთა მონაცემების მიხედვით, ნედლი ტოტი ღვთისმშობლის სახეა.

ბიბლიაში (*რიცხვთა 17,7*) მოთხრობილია, თუ როგორ განედლდა პირველმღვდელმთავრის, აარონის კვერთხი, მოელო ფურცელი, გამოიღო ყუავილი და გამოსცა ნაყოფი. ახალმა აღთქმის სახისმეტყველებამ აარონის განედლებული კვერთხი ღვთისმშობლის სახედ გაიაზრა. მოვიყვანოთ რამდენიმე მაგალითი ქართული სასულიერო პოეზიიდან:

1. „კუერთხი აპრონისი რაე განედლდა, მოგასწავებდა შენ უხრწნელისა მას ნერგსა საღმრთოსა“ (*ძქალდ 1964: 100*);
2. „კუერთხისა მის წილ აპრონისა ძირისაგან იესისა უთესლოდ ნორჩი აღმოაცენე“ (*უძველესი იადგარი 1980: 476*);
3. „შენ ხარ კუერთხი აპრონისი გამოსახული;“ (*ნევმირებული ძლისპირნი: 667*);
4. „გიხაროდენ, კვერთხო ყოვლად ნაყოფიერო, რომელი აღმოჰხედ ძირისაგან იესესა“.

„სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“ ხდება „მრავალჯამეული მცენარის განედლება“, რაც ღვთიური მადლის ნიშანია. მამა მიქაელმა წმინდა სერაპიონს გადასცა „რტო ბაჟასა მრავალჯამეული“ და უთხრა: „შვილო, დაჰნერგე ესე მახლობლად ეკლესიისა და უკეთუ განედლდეს, უწყოდე ჭეშმარიტად, რა-

მეთუ ნაყოფიერება არს ადგილისა მის“ (*ძქალძ 1964:338*). იქვე ბაიას ტოტის განედლება შედარებულია აარონის კვერთხის განედლებას, უფლის მიერ გამხმარი მკლავის განკურნებას და ნათქვამია, რომ ეს სასწაული არ ჩამოუვარდება მას, „არასაით არის უდარესი“: „რომელნი იგი რტო ბააჲსაჲ ჳმელი ფურცლის მშობლად გამოაჩინა მსგავსად განჯმელისა მის ჳელისა, რომელი იგი განკურნა უფალმან და აარონის მიერ განედლებულისა მის კვერთხისა და კუალად ხისა მისა, რომელი მიყრდნობითა დიდისა მონაჲსა ხარლამბისითა განედლდა და მყის ნაყოფიერ იქმნა“ (*ძქალძ 1964: 338*). სადაც ბაია გაიხარებს, იქ წყალია, ხოლო „წყალი ცხოველი“ არის ქრისტე.

ხე. ქრისტიანული განსახოვნებაში საგანი არ უდრის თავის თავს, არამედ იგი განიხილება, ვითარცა მასზე აღმატებული იდეა. ხე არის არა უბრალოდ მცენარე, არამედ ქცეულა სახე-სიმბოლოდ შემეცნების ხისა, საჯვრე ხისა, მაცხოვრისა, წმინდანთა და მართალთა და, რაც ჩვენთვის საინტერესოა, ღვთისმშობლისა. სასულიერო მწერლობიდან ამის ნათელსაყოფად რამდენიმე მაგალითს მოვიყვანთ:

1. „გიხაროდენ, ხეო, ნაყოფელვარეო, რომლისაგან იზრდებიან მორწმუნენი“ (ღვთისმშობლის დაუჯდომელი);
2. „გიხაროდენ, ხეო ცხოვრებისაო, რომელმან გამოიღე ნაყოფი ცხოვრებისაჲ“ (ღვთისმშობლის დაუჯდომელი);
3. „სამოთხე აღშენებული და ხე ყუავილ-გარდაფენილი – ყოვლადწმიდაო ღვთისმშობელო, რამეთუ შენ ტაძარ ექმენ სულსა წმიდასა – მეოხ გუეყავ ჩუენ“ (*უძველესი იადგარი 1980:509*).

მეცნიერებაში გამოთქმული მოსაზრებების თანახმად, ხის უძველესი კულტის არსებობა საქართველოში ქალღვთაების თაყვანისცემის ერთ-ერთი ფორმაა, რადგან ხე მისი კორელანტია. რ. სირაძის გამოკვლევა „წმინდა ნინო და დედაუფალი“ ნათელს ჰფენს იმას, თუ როგორ ახდენს წმ. ნინო მითოსური პლასტების ქრისტიანიზაციას. მისი, როგორც წმინდანის, მარადიული ფუნქცია წარმართულ იდეალთა დესაკრალიზებაა. „წმ ნინოს ცხოვრებაში“ მოცემულია გზა, თუ როგორ განიცდის სახეცვლილებას ხე და საბოლოოდ როგორ გადაიქცევა სოფლისა და ზესთასოფლის დამაკავშირებელ ქრისტიანულ სიმბოლოდ – ჯვრად და ეკლესიად. „სვეტიცხოვლის სიმბოლოთა იერარქია

გაბმულია ხიდან ღმერთამდე“ (სირაძე 1992: 115). ეს იერარქია მოიცავს ისტორიულ ეპოქებს: წარმართულს, ქრისტიანულს, მაგრამ ისინი შეიძლება განვიხილოთ, როგორც შემეცნების გარკვეული ფორმები, რომლებიც ერთსა და იმავე ეპოქაში გვერდიგვერდ თანაარსებობს.

წარმართული აზროვნების სპეციფიკას განსაზღვრავს საგნის ვიზუალური და გრძნობითი აღქმა. საგნის სული მის შიგნით მოიაზრება. წარმართული „სიცოცხლის ხე“ თავისთავად წარმოადგენდა ღვთაებას. მისი ზებუნებრივი ძალების რწმენა უკავშირდებოდა მისსავე სილამაზეს, სურნელებასა და გრანდიოზულობას. ხე ქართულ კულტურაში მრავალნაირად არის გამოსახული დედაბოდის ორნამენტსა თუ ხალხურ სიტყვიერებაში. რწმენა მისი არსებობის შესახებ ნათლად იკითხება „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“: „ძიება ჰყვეს ხუროთა და ჰპოვეს ხე ერთი, მდგომარე ბორცვისა ზედა კლდისასა, რომელსა ფურცელი მისი არაოდეს დასცვივოდა და სულ-ჰამო იყო ხე იგი და შუენიერი ფრიად: ვითარცა მადლითა ქრისტე შემოსილი“ (ძქალძ 1964:86).

„წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ მოთხრობილია, რომ მირიან მეფის სამოთხეში მდებარე ნაძვის ქვეშ (ხალხური ვარიანტით – მუხა) მაკურნებელი მინაა, რითაც ნინომ მებაღის უშვილო მეუღლე ანასტოს განკურნა და რომელსაც უამრავი შვილი მიეცა: „შევედ სამოთხესა მაგას შინა და ნაძუთა ქუეშე და ბაბილოთა, მუნ ადგილი არს მცირედ საყვავილედ შემზადებული. მინა აღილე ადგილისა მისისაგან და ესუას შვილი“ (ძქალძ 1964:123). აქ ჩანს ხისადმი წარმართული თაყვანისცემის კვალი, რომელიც მხედველობით (შუენიერი ფრიად) და სხვაგვარ მგრძნობელობით – სუნთქვით შეგრძნებით (სულ-ჰამოი) განისაზღვრება. ასეთი ხეები ნაყოფიერებისა და ვაჟიანობის მომცემ წმინდა ძალად ითვლებოდა.

სვეტიცხოვლის აგებაც ხის მოჭრით იწყება. ხის ამქვეყნიური სიცოცხლე მთავრდება და იწყება ახალი ეპოქა. იგი ტაძრად იქცევა. მოვიყვანთ მაგალითებს, რომელიც ადასტურებს, რომ სხვა დიდი ტაძრებიც იქ აიგო, სადაც ადრე საკულტო ხეები და სხვა მცენარეები ხარობდა:

მარტვილი – სულიწმიდის გარდამოსვლის, მარტვილიის სახელზე აგებული საკათედრო ტაძარი სამეგრელოში, რომლის ძველი სახელწოდებაა **ჭყონდიდი** (ზედმინ. დიდი მუხა). აქაური

ეპისკოპოსები ჭყონდიდლებად მოიხსენებიან. ტაძარი სალოცავი მუხის ადგილას ჩანს აგებული;

ცაიში – ღვთისმშობლის სახელობის საკათედრო ტაძარი ზუგდიდთან. *ცგ მეგრულად თელაა* (შდრ. თელეთი);

მოსკე ნაჩხური – ნაჩხურის ეკლესია, ჩანს, მო-სკ-ე ანუ შვილიერებისა და ნაყოფიერების მომცემი ხის ადგილას უნდა იყოს აგებული;

სუჯუნა < სუჯონა – მეგრ. სუროს ტყე. *სუჯი /სოჯი* მეგრულად სუროა;

სამეგრელოში დღესაც ბევრია ისეთი ხე (მუხა, თელა, ცაცხვი), რომელთაც მიეწერება უშვილოთა კურნების ძალა. რამდენიმე გეოგრაფიული სახელია ცნობილი სახელწოდებით *ისქიოდა*, სადაც სალოცავი ხეები იდგა და მათ *ისქიოდაშ* ჯვარს უწოდებდნენ. ცნობილია ხალხური დღესასწაული *ისქიოდობაც* (*ლამბერტი 1938: 328*).

სქ – ძირი მეგრულში სიცოცხლეს აღნიშნავს:

სქ-უა – შვილი; *სქ* – ირი – ძე; *სქ-უალა* – კვერცხის დადება; *სქ-ილელი* – სულიერი; *ისქიოდა*დ იწოდება:

ჟინი ესქედა – უბანი სოფ. ფახულანში, ნალენჯიხა, სადაც მდგარა მუხა, რომლის ძირას დედაკაცები ვაჟის შექმნაზე ლოცულობდნენ (*სამუშია 1990: 128*). ამ უბანს სხვა სახელიც აქვს:

ისქედაჭყონი, ჭყონი – მუხაა.

სალოცავი ხეებია ასევე:

ჭყონმიოხვამური – მუხა კორცხელის – ზუგდიდი – ღვთისმშობლის ეკლესიის მიდამოებში, სადაც ვაჟიშვილები მიჰყავდათ დასალოცად (*სამუშია 1990: 129*). აქ გვერდიგვერდ გვხვდება ღვთისმშობლის ქრისტიანული ტაძარი და მისივე მითოსური განსახოვნება – ხე.

ცგონა – (მეგრულად, ანუ თელას ტყე, *ცგ* – თელა, – ონა მეგრულში აწარმოებს მცენარეთა კრებულს). ამ სახელით რამდენიმე ტოპონიმიც ცნობილი მუყავაში (ნალენჯიხა), უჩამონაში (ზუგდიდი), სადაც იხდიდნენ *ჟინიშ* სალოცავს.

ცგონი – სალოცავი თელაა მისარონკარის ეკლესიის მახლობლად ურთის მთის კალთებზე, ზუგდიდი.

მოყვანილ მაგალითებში გვაქვს ხის, (რომლის კულტიც მძლავრობს), არა წარმართული თავყვანისცემა, არამედ ქრის-

ტიანული საკრალიზაცია. მაგრამ ეს ყოველთვის ასე არ არის. ჩვენი აზრით, ქრისტიანული საკრალიზება ყოველთვის არ ხდება და წარმართული თაყვანისცემის კვალი უნდა იყოს შემდეგ მაგიურ რიტუალებში:

ყივანახველიანი ბავშვის კაკლის ხის ფესვებში გამოტარება (მაკალათია 1941:332).

ხურეებიანი ავადმყოფის მუხასთან ლოცვა „სუმ გეკულას“ სამ წმინდა დღეს (მაკალათია 1941:332).

„წმიდა ნინოს ცხოვრების“ ეპიზოდებს ადვილად შეიძლება და გასჩენოდა ხალხური პარალელური სიუჟეტები თუ ანდრეზები. მის ერთ-ერთ მაგალითად მიგვაჩნია შემდეგი:

სამოთხეკარი – ნაეკლესიარი სასაფლაოს სახელია ლევახანეში (მარტვილი), რომელსაც ასეთი ანდრეზი უკავშირდება: როცა არჩევდნენ ადგილს ეკლესიის ასაშენებლად, საიდანაც მოფრენილა ლამაზი ჩიტი, მუქი წითელი და იქ დარჩენილა, სადაც ხარობდა სამოთხის ვაშლი. ამიტომ ეკლესიაც აქ აუშენებიათ. ამ ლეგენდის სიუჟეტმა არ შეიძლება არ მოგვაგონოს წმ. ნინოს ხილვა მეფის სამოთხეში: „მოვიდიან მფრინველნი ცისანი და შთავიდიან მდინარესა, დაიბანნიან და მოვიდიან სამოთხესა შინა მას და ბაბილოსა მოისთულებდიან და ყოველსა მას ყუავილსა ძოვდიან და მონლედ ჩემდა მომართ ღალადებდიან, რეცა თუ ჩემი არს სამოთხე“ (*ძქალძ 1964: 123*).

ჯვრით მონიშნული ხეები. არმაზის მსხვერვეის დიდი აქტის შემდგომ ნინოს უპირველესი მოქმედება იყო ხეზე ჯვრის გამოსახვა: „მუნ დგა ხე შუენიერი ბრინჯისა, მალალი და რტო-მრავალი. მოვედ ქუეშე ხესა მას და გამოვინიშე ნიში იგი ქრისტეს ჯუარისაჲ“, – ამბობს წმინდა ნინო (*ძქალძ 1964:122*).

სამეგრელოში ძალიან ბევრია ჯვრით მონიშნული ხე. თითქოს „შერწყმულია“ მითოსური ხის თაყვანისცემა და ქრისტიანული სიმბოლო – ჯვარი;

ნაჯვარნიფური – (ჯვრიანი ნიფელი) არის ტყე ნოჭკადირეში, ნოლიმერის სათავესთან (ნალენჯისა), სადაც ერთ ნიფელზე ჯვარია ამოჭრილი;

ჯვარამჭყონი (ჯვრიანი მუხა) // *ნაჯვარჭყონი* – არის მინდორი რუხწყარის მარცხენა მხარეს, რიყის საზღვართან, სადაც ყოფილა მუხნარი და მუხის სალოცავი (ზუგდიდი);

ქეჯვარი – ბორცვი ლეახალეში, ჩხორონყუ. აქ ცაცხვის ძირას ესვენა ნაჭყებიების „ჯინჯი ხატი“ წმინდა გიორგისა;

ჯვარიში – დასავლეთი უბანი სკოლასთან, სადაც მდგარა ცაცხვი და მთელი უბანი აქ იყრიდა თავს, ნაგვაზაო, მარტილი;

გილახვამუ – ამ სახელით სამეგრელოში, სხვადასხვა ადგილას ცნობილია რამდენიმე ბორცვი. აგ. ბორცვი ურთხელით, სადაც ბარბარობაზე ხის ძირას ხატს ასვენებდნენ;

ჯეგემ მიოხვამუ // გილახვამუ // ჯეგეფერდი (ზედმინ. წმინდა ფერდობი) – ბორცვი წიფლით, სადაც ხის ძირას წმ. გიორგის (ჯგეგეს) ხატს ასვენებდნენ, ჟინ ობუჯში, წალენჯიხა;

ყვანთიშ მიოხვამუ – ურთხელი წალენჯიხის რაიონის ლაკადისპირა სოფლებიდან ხობისწყლის სათავეებისაკენ მიმავალ გზაზე, სადაც ისვენებდნენ მწყემსები;

ალერტხარჩილე // გინახვამუ – ბორცვი ჭანისწყლის მარცხენა მხარეს, წალენჯიხაში, მცირე დავაკებაზე, სადაც ასვია რკინის ჯვარი და ბოძალი. გადმოცემით, აქ მდგარა სამი ცაცხვი;

მანცხვარი (მაცხოვარი) – ამ სახელით რამდენიმე ბორცვი აღინიშნება, რომელზეც გარდა ეკლესიებისა, წმინდად მიჩნეული ხეები ყოფილა;

ოხვამეკარი – 1. ვაკე-ბორცვი წიფლის ხით კირცხში, ჩხორონყუ; 2. ბორცვი ნაკიანში, ჩხორონყუ, სადაც საჯინჯხატო ცაცხვი მდგარა. იქ ხურდებს სწირავდნენ და ამიტომ შაურკარსაც ეძახიან.

ჭყონჯინჯი – სახნავი, სადაც ახლაც დგას მუხა.

მსგავსი მაგალითები ბევრია, მაგრამ ფაქტის საილუსტრაციოდ, ვფიქრობთ, ესეც საკმარისია.

ხის მოჭრის რიტუალი. „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ ხის მოჭრა განიხილება, როგორც საკრალური შინაარსის რიტუალური მოვლენა: „იყო რაჟამს მოეკუეთა ხეჴ ძლევის მყოფელისა პატიოსნისა კაცსა ზთ-ზვთ რტო-თურთ და ფურცლით შემოაქუნდა ქალაქად. მაშინ ძირსა ზედა აღმართეს კარსა ზედა ეკლესიასასა“. ამის შემდეგ მოცემულია ხის მოჭრის თარიღი კე (15) მარტი (*ძქალძ* 1964: 148).

სამეგრელოშიც ხის მოჭრას ცერემონიალის სახე აქვს. ეს უნდა მოხდეს არა ნებისმიერ დროს, არამედ მთვარის მცხრალობის ჟამს – *გეუკმელაფას*, ხოლო ბრწყინვალე ორშაბათს,

ჭვენიერობას (დღესასწაულის სახელწოდების ეტიმოლოგია უცნობია) იმართებოდა ხის მოჭრის ცერემონიალი სახელწოდებით *ჯამ სოფუა* – ხის მოგლეჯა: „ეკლესიის ეზოში ხეს მოგლეჯდნენ და კვირიელისონის გალობით სამჯერ შემოატარებდნენ ეკლესიას“ (*მაკალათია 1941:371*). ეს ყველაფერი ძალიან ჰგავს აგიოგრაფიულ ძეგლში საჯვრე ხის მოჭრის ცერემონიალს, რაც, ალბათ, შემთხვევითი არ არის.

თმები. ნარმართული დედაუფლის, რომლის კულტიც ნინოს უნდა დაეძლია, ერთ-ერთი მახასიათებელი მისი ოქროსფერი თმებია, რომლითაც წილნაყარია მზის მაგიურ ძალებთან. მეგრული ფოლკლორიდან დედა-უფლის ეს ნიშანი შემორჩენილი აქვს *ტყაშ მათას* – ტყის მეუფე ქალს (შდრ. ბიბლიური ხელდასმულები სამსონი, აბესალომი, სამოელ და იერემია წინასწარმეტყველი).

დავით აღმაშენებელი თავის „გალობანი სინანულისანში“ სხვა ცოდვათა შორის ასახელებს თმის კონოლს: „მეგვიპტური გულმძომობაი, ქანანელთა ჩუეულებანი, მსხვერპლვაი ნაგებთაი, ზმნაი და სახრვაი, კონოლი თმათაი და სხუანი, რომელთაი შენ ბრძანე არა მსგავსება უწარმდებესად მოვიგენ თვით მათ პირმშოთა სახეთასაცა“. რა ცოდვა უნდა დაკავშირებოდა თმებს? ლ. გრიგოლაშვილი ამ საგალობლის ანლიზისას განმარტავს, რომ „თმათა კონოლი არის პარადიგმა ექსტაზური გაუცნობიერებელი ხილვებით, მედიტაციებით, ერთი სიტყვით, ქრისტიანული თვითანალიზისა და სინანულის გარეშე მოპოვებული ზეადამიანური ძალებისა. თმების მოზრდის ჩვეულება და მისი საშუალებით მზის მაგიურ ძალებთან დაკავშირება ნაზორეველთა ძველი ჩვეულებებიდან მომდინარეობს, რომელიც ახალმა აღთქმამ უარყო და ჩათვალა კაცობრიობის ადრეული ასაკისათვის ბუნებრივ და გამართლებულ, მაგრამ მონიფულობის უამს მიუღებელ და დროგადასულ ცოდვად“ (*გრიგოლაშვილი 1971*).

„ნინოს ცხოვრების“ ხალხური ვარიანტით, ჯვარი ვაზისა, რომლითაც ნინომ ქართველები მოაქცია, თავისივე მოკვეცილი თმებით შეკრა. კანონიკურ რედაქციებში ეს პასაჟი არ ჩანს, რადგან როგორც რ. სირაძე შენიშნავს, „ქრისტიანიზებისდა მიუხედავად ესმოდათ თმების მითოსურ-საკრალური მნიშვნელობა და ამიტომ ერიდებოდნენ მას“ (*სირაძე 1987:21*).

სამეგრელოს ეთნოგრაფიული სინამდვილიდან არაერთი

თმასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენაა ცნობილი. მართალია, აქ თმა არსად ქრისტიანული შინაარსს არ იძენს, საკრალიზება არ ხდება, მაგრამ ვფიქრობთ, ინტერესს მოკლებული არ იქნება მათი ჩამოთვლა:

მგლოვიარე ორმოცი დღე თმებს იზრდიდა, შემდეგ ირჩევდა ისეთ პიროვნებას, რომელსაც მისთვის გარდაცვლილის მაგივრობა უნდა გაენია. მას „ჩაფილი“ ეწოდებოდა. „ჩაფილი“ თმებს აჭრიდა ჭირისუფალს და ინახავდა მას, როგორც საბუთს. თმის რჩეულისათვის მოჭრევენება ნიშნავს მიცვალებულის სანაცვლოდ საყვარელი ადამიანის მოგებას (*მაკალათია 1941:289*); გლოვის დროს თმების გაშლა (*აბაკელია 2000: 321*);

ძმის საფლავზე მგლოვიარე და ერთ ნაწნავს მოიჭრიდა, ჯოხზე წამოაცმევდა და ამ ჯოხს საფლავზე არჭობდა ან კუბოში ატანდა (*მაკალათია 1938:289*).

ქვრივი ნაწნავებს იჭრიდა და ქმრის საფლავში უშვებდა (*სახოკია 1956: 108*).

როცა ძიძას გაზრდილი უკვდებოდა, ნაწნავს ატანდა საფლავში გაზრდილს (*სახოკია 1956: 32*).

ამ ჩვეულების საიდუმლო შინაარსს ნათელს ჰფენს ვაჟა-ფშაველას ლექსის სტროფი: ქალს თვალ შავ-შავას უთხროდით, მალე მაიჭრას თმანია, შავეთში კელაპტრად მინდა, რომ გავიკვლიო გზანია („მწყემსის სიმღერა“).

თმები მთელ ზოგადქართულ სივრცეში მზისა და ნათლის სიმბოლოა და იგივე სურათია სამეგრელოშიც. მზისა და ნათლის დაკავშირება ღვთისმშობელთან არც ისე მოულოდნელია. ფრესკაზე ოქროსფერი თმები შეცვალა წმინდანთა თავის ირგვლივ შემოვლებულმა ნიმბმა, რომელიც სულიერ ნათელს გამოსხატავს. ასევეა აღქმული შარავანდედი წმინდანთა თავის ირგვლივ მეგრულ ლექსში:

„გიმასიზმარ ღორონთებსი / გეგმურთუმუდესი თუდო, / ტანს მუნაფა მუკაქუნდეს / დუდს ბჟა გიორთუდეს ქუდო“ – მესიზმრა, თითქოს ღმერთები ჩამოსულიყვნენ მინაზე, ტანს ღრუბელი ემოსათ, თავზე ქუდად მზე ეხურათ (*გუდავა 1975: 23*).

დასავლური საახალწლო ჩიჩილაკი მზის ეიდეტური განსახოვნებაა. იგი დამშვენებულია S ასოსებური ხვეულებით, რომელსაც *ბასილიშ ბჟაკე* – ბასილის წვერი ეწოდება (იგუ-

ლისხმება ბასილი დიდი, რომლის ხსენება 14 იანვარს ემთხვევა). როგორც ვხედავთ, წმინდანის თმები და მზე აქაც იდენტიფიცირებულია, ხოლო S ნიშანი ვაზის მოძრაობაში მზიურ ძალას, ვაზის მზიურობას გამოხატავს და ხალხურ ორნამენტებშიც მზის გრაფიკური ნიშანია. ასეა მორთული დავით აღმაშენებლის სამეფო სამოსელი გელათის ფრესკაზე, ვაზის მტევნებია სვეტიცხოვლის დასავლეთ ფასადზე (*სირაძე 1982: 13*).

ამრიგად, მითოსური პლასტები (და მათი ქრისტიანულად გადაზრების პროცესი), რაც „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“ ჩანს, სამეგრელოს დღევანდელ სინამდვილეში ცოცხლად არსებობს და დასტურდება. ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ, თითქოსდა დაძლეული ვენახის, ნედლი ტოტების, ეკლიანი ბუჩქის, ხის, თმების წარმართული საკრალური კულტების კვალი დღესაც შემორჩა „ხალხურ“ ქრისტიანობას, მაგრამ უკვე როგორც ღვთისმშობლის თაყვანისცემის პაგანიზებული (გახალხურებული) ფორმები.

ბიბლიოგრაფია

გრიგოლაშვილი 1971: ლ. გრიგოლაშვილი, დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანის“ კონცეფციისათვის, კრ. ქართული ლიტერატურის საკითხები (ახალგაზრდა მეცნიერ-მუშაკთა და ასპირანტთა ნაშრომების კრებული) ტ. II, თბ., 1971.

გუდავა 1975: ტ. გუდავა, ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები, I, თბ., 1975.

ლამბერტი 1938: ა. ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1938.

მაკალათია 1941: ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, 1941.

მაკალათია 1938: ს. მაკალათია, ჯეგე-მისარონის კულტი ძველ საქართველოში, თბ., 1938.

სამუშია 1990: კ. სამუშია, ქართული ზეპირსიტყვიერება, მეგრული ნიმუშები, თბ., 1990.

სახოკია 1956: თ.სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956.

სირაძე 1982: რ. სირაძე, სახისმეტყველება, თბ., 1982.

სირაძე 1987: რ. სირაძე, წმინდა ნინო და დედაუფალი, ქართული აგიოგრაფია, თბ., 1987.

უძველესი იადგარი 1980: უძველესი იადგარი, გამოსაც. მოამზადეს, გამოკვლევა და საძიებელი დაურთეს ც. ჭანკიევმა, ლ. ხევსურიანმა, თბ, 1980.

ძქალძ 1964: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გამოცემულია ილია აბულაძის საერთო რედაქციით, თბ 1964.

პ. ცხადაია, სამეგრელოს გეოგრაფიული სახელწოდებანი, ნაკვ. I ნალენჯიხის რაიონი, თბ. 2004; ნაკვ. II. ზუგდიდის რაიონი, თბ. 2007; ნაკვ III. ხობის რაიონი, ფოთი, თბ 2007; ნაკვ. IV. ჩხორონწყუს რაიონი, თბ., 2008; V. მატვილის რაიონი, სამხრეთი ნაწილი, თბ., 2010

ანთროპოლოგიური იდეალები აგიოგრაფიასა და მეგრულ რელიქტებში

ანოტაცია: ქართულ სასულიერო ლიტერატურაში ჩამოყალიბებული ადამიანის კულტურული იდეალი და ზნეობრივი პრინციპები ბიბლიიდან იღებს სათავეს. მწერლობაშივე დასახულია ამ იდეალების წვდომის გზებიც. მთელ მწერლობას მსჭვალავს სინანულის მოტივი. საინტერესოა, რომ ზოგადქრისტიანული იდეალები ნიშანდობლივია არა მარტო ლიტერატურული ძეგლებისათვის, არამედ ცხადად იკითხება ხალხურ ყოფით კულტურასა და მეტყველებაში. ნაშრომში მოძებნილია და სათანადო მაგალითებით დადასტურებულია ეს მსგავსებები.

საკვანძო სიტყვები: ცოდა – ცოდვა, გურაფა – ბაძვა-ზიარება, ღორონთიშ სქუა – „ღვთის შვილობა“ შური – სული და სამშვიდობო.

ANTHROPOLOGICAL IDEAS IN AGIOGRAPHY AND MEGRELIAN RELICTS

Annotation: Human cultural ideal and Moral Principles standarts are refined in Georgian spiritual writing that is inspired with bible. Georgian ecclesiastic writing also makes its aim to find ways of reaching humans ideals. Almost all works are imbued with feeling of regret. It should be noted this kind of contemplation and ideologi can be noticed not only in literary masterpriced but also in peoples plain spoken language. Materials illustrating this approach is reprezented in the scientific work.

ადამიანი შესაქმის გვირგვინია, რაც იმას ნიშნავს, რომ ყველაზე სრულყოფილად შესაქმის არსი მასშია გამოვლენილი. ბიბლიური კოსმოგონიით, ღმერთმა შექმნა ჯერ გონისეული არსებანი – ანგელოზნი, შემდეგ – გრძნობადი მატერია: ცა, მიწა და ყოველივე მათ შორის. რადგან საჭირო იყო შექმნილიყო ორივეს ნაზავი, გაჩნდა ადამიანი – შემაერთებელი მიწიერისა და ზეციერის, რომელშიც არის ყველაფერი, ხილულიც და უხილავიც: ხორცი, რითაც იგი გრძნობად მატერიას ეზიარება და სული, რომელიც იცნობს ღმერთს. ხორცი იმავე სტიქიონების მომცველია, რითაც მთელი ხილული სოფელია აღვსებული: წყალს შეე-

საბამება ბალლამი, რადგან ნოტიოა და გრილი; ჰაერს – სისხლი, რადგან ნოტიოა და თბილი; ცეცხლს – ყვითელი ბალლამი, რომელიც თბილი და მშრალია; მინას – შავი ნალველი – მშრალი და გრილი. ასე მოიცავს ადამიანი უსულო მატერიასაც და ეზიარება მცენარეებისა და ცხოველების ბუნებასაც. მცენარეთა მსგავსად იზრდება, მრავლდება, საზრდოობს, ხოლო პირუტყვთა მსგავსად აქვს წადილი, რისხვა, ნდომა, გრძნობადობა.

მაგრამ ადამიანში არის არა მარტო მინიერება, არამედ ზეციურიც, რადგანაც იგი ეზიარება გონისმიერ არსებებს, ანგელოზებს: გაიაზრებს, განბჭობს, განსჯის, ესწრაფვის სათნოებას, კეთილმსახურებს, შემოქმედს აღიღებს. აქედან გამომდინარე, ადამიანი არის „მცირე სოფელი“ ანუ მიკროკოსმოსი. როგორც მამა პაველ ფლორენსკი წერს, არაფერი გვაბრკოლებს, ვთქვათ პირიქითაც: „ადამიანი არის დიდი მცირეში“. მთელი სამყარო და ადამიანი იდეალურად ერთმანეთის მსგავსია. ისინი ერთმანეთს აპირობებენ და არსებითად არიან ურთიერთდაკავშირებული.

ადამიანი თეოცენტრული არსებაა. მისი ხედვა მიმართულია ზედა იერარქიებისადმი. ღვთისმსახურებისა და საიდუმლოთა აღსრულებისას იგი პირისპირ დგას ღვთის წინაშე და მათ შორის მისტიკური ერთობა მყარდება. ლოცვისას აღმოსავლეთისკენ, ქრისტიანული ტაძრების საკურთხეველისაკენა პირმიქცეული, ამით მარად აფიქსირებს თავის პოზიციას გეოგრაფიული მხარეების მიმართ. მთელ ხილულ სამყაროში მხოლოდ ადამიანი აღავლენს ლოცვას, ღებულობს ზეშთაგონებას, შეისწავლის ციური სხეულების ბუნებას და ახერხებს ღვთის საიდუმლოებაში შეღწევასაც კი. მისთვის არსებობს მზე და ვარსკვლავები, მისთვის იყვნენ გამოგზავნილი მოციქულები, წინასწარმეტყველნი და თვით ანგელოზებიც. ბოლოს და ბოლოს მის გადასარჩენად მოივლინა ღვთის მხოლოდშობილი ძე“. სამყარო ადამიანის გახსნაა, მისი პროექციაა. იგი იძვრის ღმერთსა და ადამიანს შორის. ამიტომ ადამიანის არსის წვდომა ეს იგივეა, რაც სამყაროსა და მისი შემოქმედის შეცნობა, რაც იწყება საკუთარი თავის განსჯით, თვითანალიზითა და თვითშემეცნებით.

ყველა შესაქმისეული საგანი ადამიანისათვის დაიბადა. იგი არის მეფე, რომლისათვისაც განმზადდა მთელი ქვეყანა, როგორც სამეფო ტახტი. ბასილი დიდი ამბობს, რომ ადამიანი აღ-

მატებულია მზეზეც კი, რადგან მზე ბრძანებით დაიბადა, ადამიანი – უფლის ხელით. მზეც, მთვარეც და ხუთივე ცდომილი მისი შემწეა და მსახური. მხოლოდ იგია ღვთაებრივ შესაქმეში ის, ვინც უშუალოდ უფლის ხელით გამოიძერწა ანუ ყველა სხვა შექმნილისაგან განსხვავებით, აქვს უკვდავი სული. გრიგოლ ნოსელი განმარტავს, რომ სული იყოფა სამად: მოზარდულ ძალად (რაც მცენარეებშიც არის); მგრძობელობად (ცხოველთა თვისება) და საკუთრივ სულად (რაც მხოლოდ ადამიანისთვისაა ნიშანდობლივი). ადამიანის გონება განაგებს მისი მეტყველებას უნარს, გრძობებსა და აზროვნებას.

ქრისტიანულ მწერლობაში ასახული „სინანულის“ არსის გასაზრებლად უნდა გავანალიზოთ ბიბლიური ისტორია, რომელიც უკავშირდება ცოდვამდელი და ცოდვის შემდგომი ადამიანის პრობლემას. „ღვთის ხატად“ შექმნილი პირველადადიანის სუბსტანციისათვის დამახასიათებელია საღმრთო, უხორცო, ცოცხალი, არამეტყველი ბუნება. ის სახიერი და უნაკლოა, ღვთის სიკეთის წილმქონე, რომელშიც არ არის მამაკაცება და დედაკაცება, აქვს თავისუფალი ნება. მისი სხეულიც ეთეროვანი, მდაბალი ყოფიერებისაგან დაუმძიმებელია, რადგან მასში არ არის ცოდვა.

ადამის შეცოდების შემდეგ ყოველი მისი ძე დასცილდა ღვთაებრივ პირველსახეს, უმაღლეს „მეს“. საფუძველი დაედო ადამიანის შემდგომ დაცემასა და ვნებათა გამრავლებას. კაცთა მოდგმის უმაღლესი მიზანი „პირველსახესთან“ კვლავ დაბრუნებაა. ქრისტიანული ანთროპოლოგიის განმსაზღვრელი ბიბლიური მუხლის შესახებ წმიდა მამების ნააზრევი ასე შეიძლება შევაჯამოთ: უნდა განვასხვავოთ ადამიანის ცოდვამდელი ხატი და ცოდვით დაცემის შემდგომი. ცოდვამდელი ხატის თვისებებია: უბოროტობა, სინრფელე, სათნოება, უჭირველობა, უზრუნველობა, ყველა სათნოება. ეს არის ადამიანის „სამეფო ნიშნები“. „ხატისმიერობა“ იოანე დამასკელისათვის ნიშნავს ადამიანის გონისმიერობასა და თვითუფლებრივობას..

სინანული გულისხმობს „ახალი ადამიანის“ გაღვიძებას, რომელიც სრულ ჰარმონიაშია „ზეციურ კაცთან“. ცოდვა აუცილებლად ითხოვს სინანულს, რომელიც ნაცვალებათა შეცოდებათა წილ, ზოგჯერ აუცილებელი ხდება მისი სისხლით ჩამორეცხვაც

კი, რათა აღდგეს ღვთაებრივი წესრიგი. სულიერი სანყისი შინაგან წინააღმდეგობათა დაძლევის გზით ზეიმობს ხორციელზე. ადამიანში მყარდება სრული ნონასწორობა იდეალურსა და რეალურს, სულიერსა და გრძნობადს შორის. როგორც დ. ლიხაჩოვი წერს. სინანული არის უცვლელი შინაგანი მდგომარეობა გამონვეული საკუთარი ცოდვილიანობის განცდით და არა წამიერი სენტიმენტალური აფექტი. „Христианство учит человека воспринимать свое тело как храм бога весьма веская причина скорбеть о том, что храм этот `вес осквернен` Христианство внушает человеку, что он есть носитель образа божия – каких же слез хватит, чтобы оплакать унижение этого образа“ (Лихачев 1971: 81).

წმ. იოანე დამასკელი გვასწავლის, რომ არსებობს ნათლისღების ჭეშმარიტად მძიმე სახე – ეს არის სინანულისა და ცრემლისმიერი (დამასკელი 2000: 169). ქრისტიანული ანთროპოლოგიის განმსაზღვრელი თავისებურება – ეს არის გაიდება საკუთარ ცოდვებზე მგლოვიარე, მტირალი ადამიანისა. ქართულ აგიოგრაფიაში წმინდანის დასახატად აუცილებელი შტრიხი ცრემლია, რომელიც მას ღმერთთან აახლოვებს. ცრემლი არის ერთადერთი გზა დამცრობილი ღვთის ხატებისა და მსგავსების აღდგენისა, თვითაღზრდისა, საკუთარი ბუნების სრულყოფისა. ქრისტიანულ ხელოვნებაში სიბრძნე და სიხარულიც ცრემლს იწვევს. იგი აღბოცს ცოდვას.

ცრემლს განმწმენდი ძალა აქვს. „უქმსა“ და „ურწყულ“ უდაბნოში წმინდანთა ცრემლები აღმოაცენებენ წყაროებს, იერს უცვლიან მას. უნაყოფობა ნაყოფიერებით იცვლება, სიკვდილი-სიცოცხლით, უკეთურება – სიკეთით, ცოდვის ნისლი – სინათლით: წმინდანის სრულყოფილების განმსაზღვრელი მთავარი ნიშანი – ეს მისი მგლოვიარე გული და ცრემლებია, არა დროებითი, არამედ შეუცვლელი სულიერი მდგომარეობა, მთელი სამყაროს მომცველი. „ქრისტიანული ლიტერატურის საუფლოში ჯვარცმული, შეურაცხყოფილი, ტანჯვა-ტკივილთან წილნაყარი, მაგრამ შეჭირვებათა ძლევით ამაღლებული ადამიანები მკვიდრობენ, რომელთა ცრემლში ცისარტყელასავით კიაფობს ღიმილი“ (ფარულავა 1996: 153).

1. „[ვარსკულავი-ხ.გ.] დაადგის ბორცუსა ზედა კლდისასა

ზემო კერძო, ახლოს წყაროსა მას, რომელი იგი აღმოადინეს ცრემლთა წმინდასა ნინოესთა და მუნით ამაღლდეს ზეცას“ /„ნინოს ცხოვრება“/ (ქალღ 1964: 149);

2.„და მოვიდა მტირალი, ვითარცა აქუს ჩვეულებად მორწმუნეთა“ /„ნინოს ცხოვრება“/ (ქალღ 1964: 100);

3.ხოლო წმინდა ნინო ცრემლითა შეაზავებდა წყაროსა და იქნებოდეს კურნებანი და სასწაულნი მრავალნი /„ნინოს ცხოვრება“/ (ქალღ 1964: 151);

4.„ნაკადულნი ცრემლთანი გარდმოდიოდეს თუალთაგან მისთა ჩუეულებისამებრ მისისა“ („კონსტანტი ქართველის მარტილობა“) (ქალღ 1964: 170);

5.„მამად დავით... ოფლითა და ცრემლთა ნაკადულითა რწყვითა უდაბნოთა მათ“ /„ცხოვრება დავით გარეჯელისა“ (ქალღ 1964: 234);

6.„მისგან მიჰმან ცრემლნი, მისგან მარხვაჲ, მღვძარება, მისგან ვედრებისა შეწირვა და მრავალნი შრომანი კეთილნი“ /„იოანე ზედაზნელის ცხოვრება“/ (ქალღ 1964: 206);

7.ვითარცა მწუხრის ჟამი აღასრულეს, სახლაკი ერთი მცირე პოვა მახლობლად ეკლესიასა და შევიდა მუნ შინა სიმწრითა სავსე და მიეყრდნა ყურესა ერთსა და მწარითა ცრემლითა ტირლდა“ /„შუშანიკის წამება“/ (ქალღ 1964: 13);

8.„ხოლო ჩვენ აღვივსენით მწუხარებითა და დიდითა ტირილითა ვტიროდით განმწარებულნი ცოდვათა ჩვენთა წარმოჩინებისათვის“ /„შუშანიკის წამება“/ (ქალღ 1964: 13);

9.„მუნით ვხედვედი მსახურსა და ერსა მოგუებასა და ცდომასა შინა და ვტირლდი და ცდომასა მათისათვის და კუალად უცხოებისა და გლახაკობისა ჩემისათვის“ /„ნინოს ცხოვრება“/ (ქალღ 1964: 118).

სასულიერო მწერლობის ტრადიცია გრძელდება „ვეფხისტყაოსანში“, სადაც იდელურ პერსონაჟთაგან ცრემლი განუყოფელია, რადგან ცრემლის მაღლი დაკავშირებულია სულიწმინდასათან და ქრისტიანულ კათარზისთან.

ცოდა – ცოდვა. მეგრულ მეტყველებაში არსებობს გამოთქმები, ფრთიანი ფრაზები და სალხური სიბრძნე, რომელიც მოტივირებულია მსოფლხედვით, რომ მხოლოდ ცოდვის შეგნებითა და გაცნობიერებით დაიძლევა ცოდვა:

ჩემი ცოდა – ზედმინ. ჩემი ცოდვა, (ვცოდე). ეს აღსარება მეგრელის მეტყველებისთვის ნიშანდობლივია, მეგრული სასიმღერო პოეზიის უცვლელი რეფრენია. იგი ითქმის გლოვის, განსაცდელის, ტირილის, შეჭირვების აღსანიშნავად. მასში იკითხება მთელს ქრისტიანულ მწერლობაში საწრწმუნოებით განმტკიცებული სიბრძნე იმის შესახებ, რომ ადამიანური სევდისა და დრტვივნის მიზეზია ცოდვა, რომელიც არ არის ორგანული და თანდაყოლილი, არამედ როგორც დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“ ამბობს, იგი ისევე არაბუნებრივია, როგორც მდინარის აღმა სრბოლა. ცოდვა ღვთაებრივი ნესრიგის დარღვევაა. იგი გარკვეული ცილობაა ღმერთთან, რაღაც უშედეგო ძიებაა იმ სიკეთეებისა, რომელთა მოცემაც მხოლოდ ღმერთს ძალუძს და რომელთა მოპოვებაც შეუძლებელია მის გარეშე. გლოვა-ცრემლი სულიწმინდის მადლია, რომელიც აღხოცს მას და აღადგენს დამცრობილ ღვთის ხატს ადამიანში.

იგივე აზრს ეხმიანება მეგრული ფრაზეოლოგია:

ლორონთი, ვამკანონა ცოდა // ლორონთი, ცოდა ვამნებუა – აზრი: ნუ მენევა სასჯელი ჩემი ცოდვების გამო. ეს მეგრული გამოთქმები აზრობრივად ენათესავება ფსალმუნთა იმ მუხლებს, სადაც სინანულის სიტყვები მოისმის და მათი ხალხური პერიფრაზია:

ფს. 40, 4 – უფალო, მიწყალე მე და განკურნე სული ჩემი, რამეთუ ვცოდე;

ფს. 50, 9 – გარე მიაქციე პირი შენი ცოდვათა ჩემთაგან.

ცოდა მინს ნოხოლე ანაუნუ, მინს – უკახალე ქეკაუნუ, მინს მოთაშახია (ცოდვა ზოგს წინ მიუძღვის, ზოგს უკან მიჰყვება, ზოგს – შვილიშვილამდეო (*ხუბუა 1937:168*).

ცოდა კოჩის ვადარინუანსია – ცოდვა კაცს არ დააყენებსო (*ხუბუა 1937:68*) შევადართ ეს ანდაზები ფსალმუნთა შემდგომ მუხლებს:

ფს. 50, 3 – უსჯულოებაა ჩემი მე უწყი და ცოდვაა ჩემი წინაშე ჩემსა არს მარადის;

ფს. 58, 3 – დამესხნეს ჩემ ზედა ძლიერნი, არცა უშჯულოება, არცა ცოდვაა ჩემი, უფალო.

ცოდა მონკა რე – ზედმინ. ცოდვა მძიმეა. ქართულში ამის ფარდია ცოდვა-ბრალის კისრება (კისრად აღება) ცოდვა დადარებულია მძიმე ტვირთს, რომელიც შემცოდეს კისერზე აწევს,

მისი ზიდვა დიდი გასაჭირია და სიმძიმის გამო კვნესის. შდრ:
ფს. 118, 61 – საბელნი ცოდვათანი მომეხვნეს მე და შჯული
შენი მე არა დავივინყე;

ფს. 118, 53 – ურვამან შემეპყრა მე ცოდვილმან, რომელმან
დაუტევა შჯული შენი;

ფს. 87, 9 – აღივსო ძვრთაგან სული ჩემი და ცხორება ჩემი
ჯოჯოხეთსა მიეახლა.

*ცოდა უნებელი დო მარდი ურგებელი ვარენია – ცოდვა
უვნებელი და მადლი ურგებელი არ არისო (ხუბუა 1937: 168)*

*ცოდაში ჭვილი, ცოდათი ჭუალა – ზედმ. ცოდვით დანვა, ვისამე
ბრალით ცეცხლის მოკიდება, ხატოვნად შებრალება, შეცოდება. აქ
ცოდვა შედარებულია ცეცხლს, რომელიც წვავს შემცოდეს. შდრ:*

ფს. 20, 9. – უფალმან რისხვითა მისითა შეაძრწუნნეს იგინი
და ცეცხლმან შეჭამნეს იგინი, რამეთუ დაასხნე იგინი ვითარცა
საწუმელი ცეცხლისაჲ ჟამსა პირისა შენისასა;

ფს. 38, 3 – განჯურდა გული ჩემი შორის ჩემსა და ზრახვასა
აღატყდეს ცეცხლი;

ფს. 104, 32 – დახსნა წვმანი სეტყვად და ცეცხლი აღატყდეს
ქვეყანასა მისა;

ფს. 105, 18 – და ცეცხლი აღატყდა კრებულსა შორის მათსა
და აღმან შეწუნა ცოდვილნი:

*კარდლათ ცოდა მიკებუნა კალთის სავსე ცოდვა გვიჭირავს
დაჩხირ ათოტურაფილი, ქვეშ ცეცხლი შენთებული,
ქიანა წყარქ მიდელუნი ქვეყანა რომ წყალმა წალეკა,
ლორონთი მაფუნა ნდურაფილი. ღმერთია ჩვენზე გამწყრა-
ლი (დანელია, ცანავა 1991: 193).*

*ცოდაში კითხირი – ცოდვების მოკითხვა, დანაშაულისათვის
პასუხის მოთხოვნა ღვთისაგან. ყოველი ცოდვა კოსმოლოგიურ
რანგში გაიაზრება და აღიქმება ამ კოსმოსის დარღვევად. ღვ-
თაებრივი წესრიგი ითხოვს წონასწორობის აღდგენას, დანაშაუ-
ლის გამოსყიდვას ცრემლით ან სისხლით.*

*ცოდაში გადიდება – ცოდვათა გამრავლება, ხატოვნად: უბე-
დურება, საშინელება. შდრ:*

ფს. 3, 1 – რად განმრავლდის მაჭირვებელნი ჩემნი და მრავალნი
აღდგეს ჩემ ზედა;

ფს. 24, 17 – ჭირნი გულისანი განმრავლდეს, ურვამან ჩემ-
თამან გამომიყვანე მე;

ფს. 24, 19 – იხილენ მტერნი ჩემნი, რამეთუ განმრავლდეს და სიძულვილით ამაოდ მომიძულეს მე.

გურაფა – 1. სწავლა, 2. ბაძვა. ბაძვა-ზიარების პრინციპი ჯერ კიდევ ანტიკური ფილოსოფიიდან, კერძოდ, პლატონის ნააზრევიდან არის ცნობილი: უპიროვნო იდეას აქვს ნიმუშის სახე და საგნები „ბაძავენ“ მას. ქრისტიანული თეოლოგიური ფილოსოფია ითვისებს ამ პრინციპს იმ განსხვავებით, რომ უპიროვნო იდეის ადგილს იკავებს პიროვნული, განკაცებული ღმერთი. განკაცების გარეშე ადამიანის ცოდვით დაცემული ბუნებისათვის შეუძლებელი იყო ჭეშმარიტი „ბაძვა“ ღვთაებრივი ბუნებისა.

ბაძვის ქრისტიანული იდეა მომდინარეობს ანთროპოლოგიის განმსაზღვრელი უმთავრესი ბიბლიური მუხლიდან, რომ ადამიანი შექმნილია „ხატად და მსგავსად“ ღვთისა. საბედისწერო თავისუფალი არჩევანის უფლება მას მიეცა ნების გამოსაცდელად, რადგან არ არის სათნოება ის, რაც იძულებით კეთდება. ამავე არჩევანით მოიპოვებს იგი „მსგავსებას“. „ხატება“ გულისხმობს ბუნებისაგან მონიჭებულ მშვენიერებას, არა ერთი რომელიმე ჰიპოსტასის, არამედ მთლიანად სამებასთან მსგავსებას. ხოლო „მსგავსება“ ნებაყოფილობითი სიკეთეა, ღვანლით მოსაპოვებელი. თუმცა გრიგოლ ნოსელი არ განასხვავებს, არ მიჯნავს „ხატებასა“ და „მსგავსებას“. „ასკეტური ცხოვრების მიზანი მოკვდავის უკვდავთან დაახლოება, ადამიანის განმღრთობაა. ეს უმაღლესი მიზანია, რომელიც მოტივირებულია მსოფლმხედველობრივად: ღვთის ხატად შობილმა ადამიანმა ცოდვის გზით დამცრობილი ეს ხატი უნდა აღადგინოს თავსი თავში თვით ცოდვათა მოკვდინების გზით“ (*ფარულავა 1996: 155*). „ადამიანის ყველაზე დიდი ოცნება იყო დამსგავსებოდა ღმერთს. ამისათვის საჭირო იყო დაეძლია ყოველგვარი ცოდვა და უკეთურება. ცხადია, ადამიანი ღმერთად ვერ იქცეოდა, მაგრამ მიწყვი უნდა ცდილიყო ამას“ (*სირაძე 1987: 4*).

ქრისტიანული კოსმოლოგიით, სამყარო ღმერთამდე განფენილია იერარქიულად, „იაკობის კიბის“ მსგავსად, სადაც ყოველი ქვედა საფეხური ჰბაძავს ზედას და ასე სრულყოფს თავის თავს. „ყოველი იერარქიის მიზანია ღმერთს მიმსგავსებულ ღვთის სახოვნებასთან წინსწრაფულად შეერთება. ყოველი იერარქიული მოღვაწეობა გულისხმობს, ერთი მხრივ, წმიდა ზიარებას,

მეორე მხრივ, შეურეველი სინმიდის, ღვთიური ნათლისა და სრულმყოფელი მეცნიერების გადაცემას.“ უზემოესი იერარქიის არსებები უქვემოესთ ზეაიზიდავენ და ძალუმად მიიმსგავსებენ, რათა სრულყონ. უქვემოესნი შეძლებისდაგვარად ემსგავსებიან მათ (ნმ. იონისე არეოპაგელი 1991: 233).

ეს არეოპაგიტული იდეაა და ქართულ აგიოგრაფიაშიც იკითხება. აქ ყურადღებას იქცევს ფაქტი, რომ მთავარ პერსონაჟს – წმინდანს მონაფენი „ბაძავენ“, წმინდანი კი – თავის მხრივ, მაცხოვარს. იქმნება პერსონაჟთა თავისებური იერარქია:

„და ემსგავსებოდა მოძღუარსა კეთილსა, ვითარცა მოძღუარი მათი ემსგავსებოდა ქრისტესა, რომელიცა იტყვის: კმა არს მონაფისა მის, იყოს თუ ვითარცა მოძღუარი თვისი (მათე 10, 25) / „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ / (ქალაქი 1964: 260). ქრისტიანობა არის ბაძვა ღვთაებრივი ბუნებისა, აგიოგრაფიული თხზულების გმირი ემსგავსება ღმერთს, რამდენადაც ეს დასატყვენელია კაცობრივი ბუნებისათვის. „განღმრთობა არს ღმრთისა მიმართი რაოდენ დასატყვენელ არს მსგავსებად და ერთობა“ (დიონისე არეოპაგელი).

საეკლესიო იერარქიაც „ბაძავს“ ზეციურ იერარქიას, ათონის ეკლესიათა სისტემა „ბაძავს“ ცათა სფეროებს და ა. შ. „ბაძვა“ სრულყოფილების მოპოვების ერთ-ერთი გზაა. ქართულ აგიოგრაფიაში იგი ხშირად მოიხსენიება „საღმრთო შურად“ – რაც არის შეუნელებელი სწრაფვა ღმერთთან ერთობისათვის:

1. „წმიდამან და ნეტარმან ჰაბო, ვითარცა იხილა კაცთა მის ადგილისათა გარდამეტებული ღმერთის მოყვარებად და ლოცვა ყოვლისა მის ერისა დაუცადებელი შური საღმრთოდ აღილო, რამეთუ მოიჭსენა მან სიტყუა იგი წმიდისა მოციქულისა, ვითარმედ: „კეთილ არს ბაძვად კეთილისა მარადის (გალატ. 4, 18) / „აბოს წამება“ / (ქალაქი 1964: 66);

2. „...სადიდებლად წმიდათა მონამეთა და აღსაბაძველად, რომელთა იგი შური საღმრთოდ აქუნდეს“ / „კონსტანტი ქართველის მარტვილობა“ / (ქალაქი 1964: 115);

3. „რათა ხედვითა და სმენითა სათნოებათა მათთა შურად და ბაძვად ღირსებისა მათისა აღვიძრვოდით“ („გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრება“) (ქალაქი 1967: 107);

4. „... ჰნატრიდეს გულს მოდგინებასა მისსა და ძალისაებრ

ბაძვად მისსა აღიძრვიდეს“ („გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრება“) (ძქალძ 1967: 118).

მწერალი ბაძვს მოციქულთ, რომლებმაც აღწერეს ქრისტეს ცხოვრება: „ამის მიზეზისათვის მეცა არაღირსმან ვინებე მიბაძვად პირველთა მათ და აღვსწერე ცხოვრება“ / „კონსტანტი ქართველის მარტვილობა“ / (ძქალძ 1964: 165).

ბაძვა-ზიარება არის ცოდვით დაცემული ღვთის ხატებისა და მსგავსების აღდგენის საშუალება ანუ განღმრთობის გზა. განღმრთობა არ ნიშნავს ღმერთად ქცევას, არამედ მადლით წილმქონეობას. ადამიანი ემსგავსება ღვთაებას, ითვისებს მის სულიწმიდის მადლს. იგი შექმნილია იმისთვის, რომ იყოს ზიარი ღვთაებრივი ბუნებისა, რაოდენ დასატყვენელ არს კაცობრივი ბუნებისათვის.

ბიბლიური თეზა, რომ ადამიანი შექმნილია „ხატად და მსგავსად“ ღვთისა – ქრისტიანული ანთროპოლოგიის განმსაზღვრელია: „აგებულებაჲ თჳსი ვერ ესწავა უმადლოთა მათ ნათესავთა და მსგავსებაჲ მთავრობისა თჳსისაჲ ვერ გულისჴმა-ეყო, რომლითა ხატი შემოქმედისა ღმრთისაჲ შეურაცხ-ყვეს“ („გობრონის მარტვილობა“) (ძქალძ 1964: 173).

ქართულ ენაში არსებობს სიტყვა უმსგავსო, რომელზეც მეცნიერი რ. სირაძე საინტერესო დაკვირვებას გვთავაზობს: „როცა ვისმე ვახასიათებთ სიტყვით „უმსგავსო“ ქვეცნობიერად იგულისხმება, რომ ეს ადამიანი დაშორდა ღვთის მსგავსებას“ (სირაძე 1992: 347). მეგრულ ენაში კი მოიპოვება „უმსგავსოს“ ანტონიმი „მსგავსი“ – გურაფილი, რომელიც ნიშნავს:

გურაფა – 1. სწავლა-შემეცნება; 2. მიმსგავსება; გურაფილი – 1. მსგავსი; 2. ნასწავლი მეგრ. გ-ურ-აფ-ა – 1. სწავლა, 2. მიმსგავსება. ამ სიტყვის ძირია – გ –, მისგან ნაწარმოებია: მს-გ-აფ-სი, გ-აფ-ს. სიტყვაში იკითხება ბიბლიური სწავლა იმის შესახებ, რომ ადამიანი შეიქმნა ღვთის ხატად და მსგავსად, მაგრამ ცოდვით დაცემულა, ამიტომაც ეს ხატი ღვანლით (საღვთო შურით, ბაძვით) უნდა აღდგეს. მართალია, ეს აზრი ქვეცნობიერად ვლინდება ამ სიტყვეში და არა ცნობიერად. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ ქრისტე არის მოძღვარი, ქრისტიანი – ქრისტეს მონაფე, ხოლო სამყარო – სკოლა, ადამიანის მთელი მოღვაწეობა და სიცოცხლე არის სწავლა – შემეცნება, ბაძვა

და მსგავსების მოპოვება. ქვემოთ მოყვანილ მეგრულ ლექსშიც ნათქვამია, რომ ქრისტიანის უპირველესი მოვალეობა ზიარებაა:

„ცას ასქვამანს ბჟა დო თუთა მურიცხეფი ხანტურელი ქირსიანეს – ზიარობა, ქირსემ ნარგი ბინეხეფი	ცას ამშვენებს მზე და მთვარე ვარსკვლავები დახატული, ქრისტიანს – ზიარება, ქრისტეს დარგული ვენახი (სამუშაო 1979: 116).
--	---

ბოლო ტაეპი უნდა იყოს გამომხაურება ჟამნის ტროპარისა: „გარდამოიხილე, ზეცით, ღმერთო, იხილე და მოხედე ვენაჟსა ამას და დაამტკიცე იგი, რომელ დაასხა მარჯუენემან შენმან. ამინ!“. „ვენახი“ ბიბლიაში ძირითადად სამ რამეს ნიშნავს: ა) ქრისტეს; ბ) ღვთისმშობელს; გ) ისრაელს – ჭეშმარიტი რწმენით აღსავსე მსოფლიოს. ამ ლექსში მესამე მნიშვნელობით უნდა იყოს ნახმარი, რადგან ქრისტეს მიერ დასხმული ვენახი – მისდამი მორწმუნე ერს ნიშნავს.

ღორონთიმ სქუა – ღვთის შვილი. ბაძვა – ზიარების იდეასთან მჭიდრო კავშირშია „ღვთის შვილობის“ იდეა. დიონისე არეოპაგელის სწავლით, „ღვთისმეტყველება „ღმერთებად“ სახელდება არა მარტო ციურ და ზეალმატებულ არსებებს, არამედ, აგრეთვე, ჩვენს უნმიდეს და უმეტესად ღვთისმოყვარე კაცებს, თუმცა, ღმერთმთავრობისეული იდუმალება ყველაფრისაგან ზეარსულად განკერძოებულია, ზედაფუძნებულია და სინამდვილეში სრულიად შეუძლებელი ჩანს არსებულთაგან ვინმეს მისი „მსგავსი“ ეწოდოს. მიუხედავად ამისა, რაც კი რამ გონისმიერია და ცნობიერი, ძალისამებრ, მთელი არსებით ესწრაფვის მასთან ერთობას, წვდომის უნარის შესაბამისად, ღვთიური გამობრწყინებისაკენ დაუცხრომლად ზეაიზიდება და შეიძლება ითქვას, ღირსი ხდება ღვთის მსგავსებისა და „ღმერთად“ სახელდებისა (წმ. დიონისე არეოპაგელი 1991: 253). ქრისტე ასწავლიდა, რომ ღმერთი არის მათი მშობლიური მამა. საუფლო ლოცვაში ასე მიმართავენ მას: „მამაო ჩვენო, რომელი ხარ ცათა შინა“... ის მოძღვრავდა მონაფეებს, რომ მისულიყვნენ ღმერთთან ისე, როგორც შვილები მიდიან მოსიყვარულე, ბრძენ და მიმტყვებელ მამასთან. მან თავის მიმდევრებს მისცა ხელმწიფება „ღვთის შვილობისა“ (იოანე, 1,12). ჭეშმარიტი „ღვთის ძე“ თვით მა-

ცხოვარია. ცოდვაში მოუნანიებლად მყოფობის გამო „ღვთის ძეობას“ შორდება ადამიანი.

ქართული მითოსის გმირებს: კოპალას, პირქუშს, იახსარს, კვირიას – „ღვთისშვილნი“ ეწოდებათ. როგორც ი. ჯავახიშვილი წერს, ღვთისშვილებს ხალხი „თავნი ანგელოზებსაც“ უწოდებდა (*ჯავახიშვილი 1950: 177-179*), რაც ერთ-ერთი მაგალითია იმისა, თუ როგორ ხდება მითოსის ქრისტიანიზაცია.

ახალი აღთქმიდან ციტატა „ღვთის შვილობის“ იდეის შესახებ მოყვანილი აქვს გიორგი მერჩულეს: „შპოვეს კაცთა თავისუფლება, ვითარცა თქუა პავლე: აზნაურებითა მით, რომლითა ქრისტიმან ჩუენ გაგვააზნაურნა და სადა სული უფლისაჲ, მუნ აზნაურებაჲ (გალატ. 5, 1; კორ. 3, 17) მოეცა მათ ჴელმწიფებაჲ „შვილ ღმრთისა ყოფად“ (I იოანე 3, 2). გრიგოლის ამ სიტყვებიდან ჩანს, რომ „ღმრთის შვილობის“ იდეა უკავშირდება ქრისტიანული თავისუფლების პრინციპს (აზნაურებაი), რომელიც გამოვლენილია ქართულ სასულიერო ლიტერატურაში. ქრისტიანული მოძღვრების თანახმად, ღვთის ხატად გაჩენილი კაცი „არა არს დამონებულ, არამედ ხელმწიფე, მოქმედ მსგავსად ნებისა თვისისა“. ვინაიდან, ვინც კანონისა და სასჯელის შიშით მოქმედებს, იგი არ არის თავისუფალი. თავისუფალი ის არის, როცა კაცს აქვს „ხელმწიფებაჲ ნებასა ზედა თვისსა“. ეს იდეა იკითხება „ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში“: „ვინაჲთგან არღარა მონებრ იმიშვოდის მოშიში იგი და არცა ვითარცა მიზღური სასყიდლისათვის შურებოდის, არმედ ვითარცა შვილი სასურველი და საყუარელი მამისაჲ მესამესა მას სისრულისა ხარისხსა სრულ იყოს (*ძქალძ 1967: 14*). ილარიონი არის „ჭემმარიტი შვილი ზეცათა მამისა“.

ქრისტიანული ანთროპოლოგია ორიენტირებულია ქრისტეს ორბუნებოვნებაზე. მისი განკაცება ადამიანის წინაშე სახავს განღმრთობის პერსპექტივას. ღვთიური ხატების სრულყოფილ ხატებას წმ. წერილი უწოდებს „ძე ღვთისას“ (ებრ.1,2 კოლ.1,15). ადამიანი არის ამ შეუღარებელი ნიმუშის ასლი, მაგრამ უეჭველია მათი კავშირი. ამიტომაც ადამიანს მიენიჭა „ღვთის შვილის“ (ლუკ.3,38), ღვთის ხატებისა და დიდების (1კორ.11,3) ნოდება. ღვთისმოსავი სიფიციები, იმის გამო, რომ ღმერთს ადიდებდნენ, იწოდებოდნენ „ღმერთის შვილებად“. ისინი აარსებენ ეკლესიას, ღვთის სასუფეველს მიწაზე ადამიანთა საზოგადოების სახით.

მეგრულში არსებობს გამოთქმა „ღორონთიში სქუა“ – ღმერთის შვილი. ითქმის მაღალი ზნეობის, სათნო ქრისტიანზე. ამ გამოთქმის საფუძველი იოანე ღვთისმეტყველის (ი. 3,2) სიტყვებშია, რომელსაც გიორგი მერჩულეს თხზულებაში თვით გრიგოლი განმარტავს. მეორედ შობით, ანუ ნათლობით ხდება სულიერი შობა, რომლითაც ადამიანი ღვთის შვილად უნდა იქცეს, მიუახლოვდეს, დაემსგავსოს მას, რამდენადაც დასატყვენელი იქნება მისთვის.

სხეული, სამშვიინველი და სული ადამიანის არსის შემანივეთებელი ნაწილებია. სხეული მიეცა ამპარტავნების დასათრგუნავად, რათა ივნოს და განისწავლოს; სული – მადლისათვის, რათა აქოს შემოქმედი, ხოლო სამშვიინველი არის ისეთი სუბსტანცია, რომელიც უმდაბლესსა და უმაღლესს შორის მერყეობს. ის ცოცხალ არსებათა უსულო საგნებისაგან განმასხვავებელი ნიშანია. იგი არსობრივი სანყისია, რომელიც სხეულისაგან დამოუკიდებლად არსებობს, მაგრამ მასში მდგომარეობს. ხშირად იგი ასოცირდება სუნთქვასთან, სისხლთან... სულხან-საბასათვის სამშვიინველი „უტყვი სულია“. საკუთრივ ადამიანის სული კი ასეა განმარტებული: სიტყვიერი, არსება გონიერი, უსხეულო, უცნაური, უკვდავი, უსახო, ხატი და მსგავსი ღვთისა. სულია ანგელოზიც, ემმაკიც, სული წმიდაც. ამრიგად, სული ადამიანის მთელი ცნობიერების: შიშის, მრისხანების, შურის, ეჭვიანობის... განმსაზღვრელია. იმას, რომ სულის ღირსება მართლაც დიდია, წმიდა იოანე ოქროპირი ასე გადმოსცემს: „მისი ძალის მეშვეობით შენდება ქალაქები, გადაიცურება ზღვები, მუშავდება მინდვრები, ჩნდება ურიცხვი ხელოვნება... მაგრამ ყველაზე მნიშვნელოვანია – სული იცნობს ღმერთს!

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ ჩართული „სწავლანი“ განმარტავს, რომ ორი ნებაა ადამიანში „ხორცთა ნება“, რომელიც სულიერებას უნდა დაემორჩილოს და მან მართოს: „ესე ორნი ნებანი ურთიერთს წინააღმდეგომი გუქონან, ვითარცა მოციქული იტყვის: „ბოროტთა გული უთქუამს სულისათვის და სულსა – ჯორცთათვის და მჯდომ არიან ურთიერთას (გალტ. 5,17). „ზრახვად იგი ჯორცთა სიკვდილი არს, ხოლო ზრახვად სულისა ცხორება არს“ (რომ 8,6). ეს სწავლა ბასილი დიდთან ასეა ჩამოყალიბებული: „რომელმან ჯორცთა ღწოლად შეჰმატოს,

სულსა დაჯსნის და კუალად რომელი სულისა მიმართ განანესებდეს, იგი დაიმონებს ჯორცთა, რამეთუ ესენი ურთიერთას წინააღმდეგომ არიან. სულისა და ხორცის ამგვარად გაგებული ერთიანობა მთავარი პრინციპი და განმსაზღვრელი პრინციპია სასულიერო მწერლობისა.

სამშვინველი კი სხვაა. დღესდღეობით ეს ორი ცნება ქართულში ტერმინოლოგიურად არ არის გარჩეული, ორივეს აღნიშნავს „სული“. იგივე ვითარებაა მეგრულშიც, არც აქაა დიფერენცირებული და ორივეს ფარდია „შური“. გენეზისით ეს ტერმინი უნდა ნიშნავდეს სწორედ უკვდავ „სულს“, რადგან ძველ ქართულში „შური“ ნიშნავს – „დაუცადებელ სწრაფვას ღმერთთან ერთობისათვის“, ანუ ამ ტერმინში ადამიანის დანიშნულების მთელი ქრისტიანული ფილოსოფიაა კონცენტრირებული.

შური. ცალ-ცალკე მოვიყვანთ მეგრულ მასალას, სადაც „შური“ აღნიშნავს:

- ა) უკვდავ სულს საკუთრივს ადამიანისათვის (ბერძნ. პნევმა);
- ბ) სამშვინველს.

ქვემოთ მოყვანილი მეგრული კომპოზიტებისათვის ნიშანდობლივია ღრმა სულიერი ნიუანსების დაფიქსირება, აზროვნების ინტროსპექტულობა, საკუთარი სულიერების ღრმად განჭვრეტის უნარი:

შურუბადო – სულბოროტი, უბადო სულისა (შდრ. „შუმანიკის ნამება“: „უბადოო, შენ თავი თვისი არა შეინყალე)...

შურუბუშუ – მდუმარე (ზედმინ. სულგანაბული); კარსტული მღვიმე ჩხორონყუს რაიონში;

შურაკოკორობილი ი – სულშეკონინებული, კორობუა – შეგროვება, შეკონინება;

შურკუნტა – სულმოკლე;

შურწაულირი-გველი (ზედმინ. სულწამხდარი);

შურდინაფილი – გველი (ზედმინ. სულ დაკარგული; დინაფა – დაკარგვა); გველის ამგვარ სახელდებასაც უთუოდ ბიბლიური საფუძველი აქვს: გველმა აცდუნა ევა, მასში ჩასახლდა სატანა, კაცობრიობის მტერი და აიძულა იგი დაერღვია ღვთის მცნება ღვთისადმი ეჭვის ჩაგონებით.

შურმონიკვილი – (ზედმინ. სულშესვარული, სულშემნიკვლული). აქ თითქოს იკითხება ტრადიციული აზრი, რომ სული

არის სპეციაკი, მისი ფერია თეთრი, იგი ნათლობის შემდგომ ბრწყინავს, როგორც მზე. სულის სამოსელია ქრისტე: „რაოდენ-თა ქრისტეს მიერ ნათელ-გვილების, ქრისტე შეგვიმოსეს“, ამბობს ნათლისღების ტროპარი. ცოდვილი ღვთის წინაშე მნიკვლევანი სამოსელით დგას – ვნებები ბილწავენ და შეურაცხყოფენ მის ღირსებას. ამიტომ დროდადრო სინანულმა კვლავაც უნდა განასპეცაოს იგი, რადგან შებილწული სამოსელი არ არის საქორწინე და არ შეეფერება მეუფის ქორწილს (მათე 22 1-14).

შურმე-შენი სულისა – (ფიცის ფორმულაა);

დიდ კოჩს დიდი შური უდგუნია – დიდ კაცს დიდი სული უდგასო (ხალხური სიბრძნე 1994: 38).

ერთ ფოლკლორულ ნიმუშში ქრისტიანული კონცეპცია სულისა და ხორცის შესახებ ასეთი ფორმით არის მოწოდებული:

საჭირო რე შურიში სინირდე, სინთელე, / მუჟამს შური ხერენცინ ბუღარა დო სინთე რე, /თი დროს მძორს ანუხენს სისუსტე, სიყვინთელე. /შური დო ხორცი ნირზენანი ჯვეშ უღუნა სიმტერე, /შურქუ დეჯაბანასი და ხერენც მძორი თეში ნტერი, /სანყალ შური ინუხებუ უჩათ აკოპელეტერი – საჭიროა სულის სინმინდე, სიმრთელე, როცა სული ხეირობს მზიანი დღე და სინათლეა. ამ დროს გვამს ანუხებს სისუსტე, სიყვითლე. სული და ხორცი ეჭიდებიან, ძველთაგან აქვთ მტრობა. თუ სული დაძაბუნდა, ხეირობს გვამი, მისი მტერი. სანყალი სული წუხს, შავად შესუდრული (სამუშია 1990: 69).

სხვა ლექსში მომაკვდავი ჭაბუკი ანდერძად იბარებს, მისი სულისათვის იზრუნონ გარდაცვალების შემდეგ: „დიდა დო ჯი-მაღეფ გიჩინანთ შურისა მომიხვართია – დედა და ძმებო, გიბარებთ, ჩემს სულს მიეხმარეთ (სამუშია 1990: 271).

პირველს თისი ვოხვენუთუ მიქით მუჩუ თოლის ჯინა, შური ძორის მათხილარი გური დო სარაგადო ნინა – პირველს მას ვეხვენებით, ვინაც მომცა თვალში ხედვა, სული გვამის დარაჯი გული და სამეტყველო ენა (გუდავა 1975: 271).

ლექსში ჩამოთვლილია ადამიანის სულიერი ძალების სამივე ნაწილი: გული, გონება, ნება. ისინი ერთგვარად ღვთიურ სამეზას გამოხატავენ.

„შური“ სამშვინველს (ბერძნ. ფსიხე), ყველა ცოცხალი არსებისათვის დამახასიათებელს, ნიშნავს შემდეგ მეგრულ სიტყვებში:

შურდგუმელი – სულდგმული. შურდგუმა – სულის „დგმა“, სიცოცხლე;

შურმალაფუ – მომაკვდავი, სულთმობრძავი;

შურის ეშალალა – სულის ამორთმევა, მოკვლა.

ამრიგად, ქართულ სასულიერო ლიტერატურაში ჩამოყალიბებული ადამიანის კულტურული იდეალი და ზნეობრივი პრინციპების ინსპირაცია ბიბლიაა. ძველ ქართულ მწერლობაში დასახულია ამ იდეალების წვდომის გზებიც. განსაკუთრებით აგიოგრაფიულ მწერლობას მსჭვალავს სინანულის მოტივი. საინტერესოა, რომ ზოგადქრისტიანული ანთროპოლოგიური იდეალები ნიშანდობლივია არა მარტო ლიტერატურული ძეგლებისათვის, არამედ ცხადად იკითხება უბრალო, ხალხურ ყოფით კულტურასა და მეტყველებაში.

ბიბლიოგრაფია

გუდავა 1975: ტ. გუდავა, ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები, I, თბ, 1975.

დანელია, ცანავა 1991: კ. დანელია, ა. ცანავა, ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები, II, თბ, 1991.

ხუბუა 1937: მ. ხუბუა, მეგრული ტექსტები, თბ, 1937.

ნმ. დიონისე არეოპაგელი 1991: ნმ. დიონისე არეოპაგელი, ზეციური იერარქიის შესახებ, თარგმნა ე. ჭელიძემ, საღვთისმეტყველო კრებული, III, თბ, 1991.

სამუშია 1979: კ. სამუშია, ქართული ხალხური პოეზიის საკითხები (მეგრული ნიმუშები), 1979. სამუშია 1990: კ. სამუშია, ქართული ზეპირსიტყვიერება (მეგრული ნიმუშები), თბ, 1990.

სირაძე 1992: რ. სირაძე, ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა, თბ, 1992.

სირაძე 1987: რ. სირაძე, ქართული აგიოგრაფია, თბ, 1987.

ფარულავა 1996: გ. ფარულავა, ასკეზი-მხედრობა, ფ. „ცისკარი“, 1996, 5-6, [გვ.152-160].

გ. ფარულავა 2001: გ. ფარულავა, სიყვარულის სათნოება და თავისუფლების პრინციპი ქართულ სასულიერო მწერლობაში, ფ. ცისკარი, 2001, № 3, (გვ.120-130).

ძქაღძ 1964: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის

ძეგლები, ტ. I დასაბეჭდად მოამზადეს: ილ. აბულაძემ, ნ. ათანე-
ლაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ჯიქიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა
და ც. ჯღამაიამ; ი. აბულაძის ხელმძღვ. და რედ., თბ. 1964.

*ძქალძ 1967: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის
ძეგლები*, ტ. II, დასაბეჭდად მოამზადეს: ილ. აბულაძემ, ნ. ათა-
ნელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაქიძემ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭან-
კიევმა და ც. ჯღამაძემ; ი. აბულაძის ხელმძღვ. და რედ. თბ. 1967.

ხალხური სიბრძნე: *ხალხური სიბრძნე, I მეგრული და ლაზურ-
რი ანდაზები*, რ. შეროზია, ო. მიმეშიში, თბ, 1994.

ჯავახიშვილი 1950: ი. ჯავახიშვილი, *ქართველი ერის ისტო-
რიის შესავალი*, I, თბ, 1950.

Лихачев 1971: Д.С.Лихачев, *Поэтика древнерусской
литературы*, 1971.

„წმინდა მხედრების“ იდეალური სამეგრელოში

ანოტაცია: წმინდა მხედარი ანუ ქრისტეს მხედარი – ზოგადქრისტიანული ანთროპოლოგიური პარადიგმაა. ეს არის ადამიანის ქრისტიანული იდეალი, რომელიც სასულიეროსა და საერო მწერლობას აერთიანებს. სტატიაში აღნუსხული და განხილულია ტერმინები, რიტუალები და ფოლკლორული ნიმუშები, რომლებიც სამეგრელოში გვხვდება და რომელიც ადასტურებს, თუ რაოდენ გავრცელებული ყოფილა ეს იდეალი მთელ ქართულ სივრცეში და მათ შორის, სამეგრელოში.

საკვანძო სიტყვები: ჯეგე, მირსი, ალერტი, თეროსანი, კვირკვე, ივანობა, მიქამგარია, თარანგელოზი, ქიაჩი.

PARADIGM OF HOLY RIDERS IN SAMEGRELO

Annotation: A holy rider, or rider of Christ is the general anthropological paradigm of all Cristian cultures. The article discusses terms, rituals and examples from folk of Samegrelo, The article Proves popularity of Holy Rider paradigm in Samegrelo which is the common for the Georgian space.

Tags: Jege, Mirsi, Alerti, Terosani, Kvirke, Ivanoba, Miqamgaria, Tarangelozhi, Qiachi.

წმინდა მხედარი ანუ ქრისტეს მხედარი – ზოგადქრისტიანული ანთროპოლოგიური პარადიგმაა. ეს იდეალი აერთიანებს საეროსა და სასულიერო წრეებს, საეროსა და სასულიერო მწერლობას. ქართული საერო მწერლობისა და სარაინდო რომანების საფუძვლად კ. კეკელიძემ აგიოგრაფია დაასახელა. მისი თქმით, ქართული სარაინდო რომანი აღმოცენდა არა აღმოსავლური საგმირო-საფალავნო პროზის თარგმანთა გავლენით, არამედ აგიოგრაფიაში გამოვლენილი „წმინდა მხედრობის“ იდეალთა განვითარების შედეგად. „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟთა პროტოტიპებიც აგიოგრაფიულ-იკონოგრაფიული სახეებია. (ამის შესახებ ვრცლად იხ. ზ. გამსხურდია, „ვეფხისტყაოსანი“ და წმინდა გიორგის კულტი საქართველოში, „ვეფხისტყაოსნის“ სახისმეტყველება, თბ., 1991).

სათანადო გამოკვლევებში აღნიშნულია, რომ „ქართული კულტურის ევროპული ტიპოლოგიის წარმომარჩენელი ერთ-ერთი არსებითი ნიშანია რაინდობისა სარაინდო ლიტერატურის („ამირანდარეჯანიანი“, „ვეფხისტყაოსანი“) წარმოშობა. რაინდობა სოციალური მოვლენაც იყო და ეთნოფსიქოლოგიით განპირობებული ფენომენიც.

რ. სირაძის საინტერესო დაკვირვებით, რაინდობა „წმინდა მხედრის“ იდეალის საერო სახეა, რომელიც თან გასდევს მთელ ქართულ კულტურას, დაწყებული დავით აღმაშენებლის ეპოქიდან და ვლინდება სულ სხვადასხვა სახით (ცოტნე დადიანის ფენომენში, ფრიად თავისებური სახით – ყარაჩოხელებში ანდა პაროდირებული სახით დ. კლდიაშვილის პერსონაჟებში, დათა თუთაშხიას სახე-იდეალში (*სირაძე 2000: 20*). „წმინდა მხედრობა“ ფართოდ გაიაზრება როგორც ქართულ, ასევე უცხოურ სამეცნიერო ლიტერატურაში. ძველთაგანვე „წმინდა მხედრად“ ითვლებოდა ყველა, ვინც კი თავგანწირვით ემსახურებოდა ქრისტეს რწმენას. ამიტომ რ. სირაძე თვლის, რომ ეს სახელი შეიძლება ეწოდოს აგიოგრაფიულ „ნამებათა“ და „ცხოვრებათა“ მთავარ პერსონაჟებს, არა მხოლოდ კონსტანტი კახასა და გობრონს, არამედ გრიგოლ ხანძთელსაც, აბო ტფილელსა და თვით წმ. ნინოსა და წმინდა შუშანიკს (*სირაძე 2000: 5*).

„წმინდა მხედართა აგიოგრაფიული პირველსახე ბიზანტიურ მწერლობაში არსებული „წმინდა გიორგის ცხოვრება“, რომლის თანახმად, წმ. გიორგი ეწამა რომის იმპერატორ დიოკლეტიანეს დროს 284-305 წლებში. ამ ძეგლის მიხედვით შეიქმნა მისი იკონოგრაფიული სახეები: ხატზე გამოსახული ჯაჭვის კვართით, ფართითა და მახვილით აღჭურვილი ჭაბუკი, რომელიც თეთრ რაშხეა ამხედრებული. შუბის წვერი რაშის ფერხითთ გართხმული ჭრელი გველეშაპისათვის პირში აქვს გაყრილი. ჩვეულეშაპის ნაცვლად ზოგიერთ ხატზე თვით დიოკლეტიანეა გამოსახული. „ხატზე ჩანს მალასულიერების ზეიმი და არა გამარჯვების სიხარული“ (*სირაძე 2000: 22*).

როგორც თ. სახოკია წერდა, ქართული ტრადიციული ცნობიერება წმ. გიორგის ქართველად მიიჩნევს. წმინდა გიორგის კაბადოკიელობით მისი ქართველობა არ გამოირიცხება, რადგან

სხვა ტომებთან ერთად აქ ქართველებიც სახლობდნენ. სამეგრელოში ჰგონიათ, რომ წმინდანი ტომით მეგრელი იყო: „მეგრელს რომ ჰკითხო, წმინდა გიორგი მეგრელი იყო, სამეგრელოში დაბადებული. აქ ყველა ხატზე ძლიერად ითვლება წმ. გიორგის ხატი, რომელზეც გამოყვანილია წმ. გიორგი, რაშზე მჯდომარე, ხელში შუბი უჭირავს და რაშის ფეხებში გართხმული გველეშაპისათვის პირში აქვს გაყრილი შუბის წვერი“ (სახოკია 1956: 58).

დღეს ზუგდიდში სხვა ქრისტიანულ რელიქვიებთან ერთად დაცულია დიდმოწამის ბარძაყის ძვალი, ხოლო ურთის მთაზე არის ჯეგეთას სალოცავი, სადაც ამჟამად სამონასტრო კომპლექსის ნაშთებია, გადმოცემის თანახმად, აქ ინახებოდა წმ. გიორგის ბოძალი.

ჯეგე წმ. გიორგი სამეგრელოში მრავალი სახელით მოიხსენიება, რომელთა ამოსავალი ფორმაა: *ჯგირი გიორგი* (*ჯგირი* – კარგი, კეთილი) ან *უბრალოდ*, *სახელი გიორგი*. მათი ფონეტიკური ვარიანტებია: 1. *ჯგირი გიორგი* >> *ჯგერგე//ჯგეგე//ჯეგე*; 2. *გიორგი* >> *გერგი//გერგე//გეგე//ერგე*.

„*ჯეგე*“ ფორმას (რომელიც „*ჯგირი გიორგი*“ მოგვცა) აქვს ორი მნიშვნელობა 1. აღნიშნავს საკუთრივ წმ. გიორგის, წმ. მხედარს. 2. გადმოსცემს წმინდანობის იდეას, იგი ფარდია ბერძნული „აგიოს“ ტერმინისა. გამოდის, რომ ეს ტერმინი თავდაპირველად მხოლოდ წმიდა გიორგის აღნიშნავდა და ამის შემდეგ განივრცო მისი სემანტიკური ველი ზოგადად წმინდანობის იდეის გამოხატვამდე. თვითონ გზა მეგრულში ამ ტერმინის გაჩენისა მეტყველებს იმაზე, რომ სამეგრელოში ქრისტიანული ადამიანთმცოდნეობის არსის წვდომისათვის წმ. გიორგის იკონოგრაფია და ცხოვრება ერთგვარი გასაღების როლს ასრულებდა. „წმ. მხედარი“ არის მყარი ქრისტიანული ანთროპოლოგიური პარადიგმა.

„*ჯეგე*“ – „წმინდას“ ნიშნავს შემდეგ მასალაში:

ჯეგეთა < *ჯეგე* + *მთა* მეგრულ-ქართული კომპოზიციით, ნიშნავს „წმინდა მთა“-ს. ასე იწოდება ურთის მთის მონაკვეთი, სადაც არის „*ჯეგე მისარონის*“ ეკლესია;

ჯეგეჯინჯი << *ჯეგე*+*ჯინჯი* – მთავარი, ძირი, ანუ მთავარმონამე – ბორცვი ქვადაუაშში, რომელიც გადასცქერის ენგურის ქალებს, არის საყდრისა და აკლდამების ნაშთები (წყოუ);

ჯეგეფერდი – წმინდა ფერდობი – „ფერდობზე წიფლის ძირას ესვენა წმ. გიორგის ხატი“;

ჯეგესუჯინა – წმინდა სუროვანი; *სუჯი* – სურო – ასე ეკლესიას ღვია-მაჩხაპის წყალგამყოფზე ოხვამეკარში (ლესხალი);

ჯეგეცუდნა – წმ. გიორგის ეკლესიის ნათშები;

ჯეგეცხირი – წმ. გიორგის ეკლესიის ნათშები;

ჯგერიანი – სოფელი ოჩამჩირის რაიონში. სიტყვასიტყვით უნდა ნიშნავდეს რომელიღაც წმინდანის ადგილსამყოფელს;

ჯეგეშმიოხვამუ – წმ. გიორგის ეკლესიის ნიში წალენჯიხაში, ობუჯში;

ჯეგელეკარი//ჯეგეკარი – სასაფლაო ნაჯავახოსთან, სადაც მდგარა წმ. გიორგის ეკლესია (ბანძა);

ჯეგემისარონი – მისარონი – მოისარი წმინდანი 1. ნაეკლესიარი ქუატახტში 2. ეკლესია ურთის მონაკვეთში (ხეთა, აბასთუმანი);

ჯეგეშენწერი – სერი ჩეკის მარცხ. მხარეს /ჭაქვინჯი/ (სავარაუდოა ნაეკლესიარი);

ჯეგეჭელეთი – ტყე ჭელეთის პირას (სავარაუდოა ნაეკლესიარი);

ჯეგეხანგარამი – ეკლესია ნაესაკაოში;

„ჯგირი“ – ზოგადად „წმინდას“ შინაარსით:

ჯგირაგუნა//ჯგერაგუნა – „აგუნა“ მეცნიერებს მიაჩნდათ ბერძნ. აგონ – მეომარი მომდინარედ, შესაბამისად *ჯგირაგუნა* – წმ. გიორგის ერთ-ერთ სახელდებად. ასე ეწოდება კლდე ჭალადვანისა და ზანის შესართავთან, /ახუთი, ნაკიანი/. კლდეში სკა ბუდობს და თაფლის გამოტანისას ამბობენ: „ჯგარაგუნა დიდებული, სახელუანი...“ (*აბაკელია 2000: 297*). ...

ყოველი ქრისტიანი სათნოებათა ბასრი იარაღით შეჭურვილი მხედარია, რომელსაც ჰმოსავს ხსნის მუზარადი, სარწმუნოების ფარი და ჯაჭვის კვართი – სიმართლე (ეფეს. 6,17). ქრისტეს მხედრებს უხილავი მტრების წინააღმდეგ ბრძოლაში უპყრიათ ფარი სარწმუნოებისა და მახვილი – საღმრთო სწავლანი, კვართი ჯაჭვისა – სიმართლე, სიყვარული და რწმენა. ამგვარად შეჭურვილი მხედარი უნდა სათნო-ეყოს მხედართმთავარს – ქრისტეს და გამოვიდეს უხილავი ბრძოლის ველზე, რადგან არა არს ბრძოლა ჩვენი სისხლთა და ხორცთა, არამედ სულთა მიმართ უკეთურთა (ეფეს. 6,12). მხედართა პირველსახეა თვით მაცხოვარი,

რომელიც ამბობს: „ნუ ჰგონებთ, ვითარმედ მოვედ მე მოფენად მშვიდობისა ქუეყანასა ზედა, არა მოვედ მიფენად მშვიდობისა, არამედ მახვილისა (მათე 10, 34). წმ. მაქსიმე აღმსარებელი ამბობს, ვისაც აქვს „ხალთა“, ე.ი. სულიერი ცოდნა, აიღოს „აბგაც“ ე. ი. სულის უხვად მასაზრდოვებელი სათნოებათა უმურველობა, ხოლო ვისაც არა აქვს ხალთა (ცოდნა) და აბგა (სათნოება), გაყიდოს სამოსელი და იყიდოს მახვილი (ლუკ.22,36) ანუ მისცეს ხორცი სათნოებათა შრომას და ღვთის მშვიდობისათვის ბრძნულად ხელთ იპყრას ვნებებისა და ბოროტის წინააღმდეგ ბრძოლა ანუ შეიძინოს უარესის უმჯობესისაგან გარჩევის უნარი.

სამეგრელოში ასევე გვხვდება წმ. გიორგის სხვა სახელდებები:

1. ჯეგე ხანგარამი (*ყოფშიძე 1994: 397*). – ეს სახელწოდება მიღებულია ხანგარამი სუფიქსი, (ამ – იან//ოსან), ზედმინ. „ხანგაროსანი“ წმინდანი. „ხანგარ“ სიტყვის მნიშვნელობა შემორჩენილია სვანურში და დანას, დაშნას ნიშნავს. მითოსში იგი ამირანის იარაღია. *ჯეგე ხანგარამი* ლახვროსანი წმინდა გიორგის სახელად მიაჩნია ნ. აბაკელიას (*აბაკელია 2000: 301*).

ჯეგეხანგარამი – ეკლესია წმ. გიორგის სახელობისა ნაესაკიოში. ხოლო ნახურცილავოში, ლაკადის ძირას ჩაის ფართობი ცნობილია სახელით *ნახანგარ*. ხანგარ – სიტყვის კვალი დღევანდელ მეგრულ მეტყველებაში სხვაგან არ ჩანს.

მირსი//ნირსი – მესარონი//მისარონი. დღესასწაულის სახელწოდებაა *მირსობა//ნირსობა* (*ყოფშიძე 1994: 28*). ენათმეცნიერთა აზრით, ყველა მათგანის ძირი უნდა იყოს ისარ – ფუძე და მოისარ წმინდანს ანუ წმინდა გიორგის აღნიშნავს. *ჯეგე მისარონის* საკულტო ცენტრებია: *ჯუშითი, ჯიხაშკარი, გეჯეთი, ნოქალაქევი* (*აბაკელია 2000: 300*). ...

ალერტი – ი. ყოფშიძეს „ალერტი“ „ალავერდის“ ვარიანტულ ფორმად მიაჩნია. სამეგრელოში ამ სახელით იხსენიება წმ. გიორგის სალოცავები:

ალერტკარი – 1. სოფელი, თემი ყულის წყარის მარჯვ. მხარეს (გრიგოლიში) – ინფორმატორის განმარტებით, „ალერტი“ – ხატის სახელია“;

ალერტნოხორი – სახნ. ლესამთასქუეში;

აერტი – ნაეკლესიარი ნაგებურავოს ცენტრში, სადაც ნოემბრის პირველ რიცხვებში, ხუთშაბათს იმართებოდა ალერტობა;

ალერტი – სოფელი მდ. ცივის მარცხ. მხარეს. ალერტი – წმ. გიორგის ეკლესიას ეწოდება ამავე სოფელში (მე-18 ს.);

ალერტხარჩილე, გინახვამუ – ბორცვი, სალოცავი ადგილი ჭანისწყალის მხარეს მცირე დავაკებაზე, ასვია რკინის ჯვარი და ბოძალი. გადმოცემით აქვე მდგარა სამი ცაცხვი წალენჯიხაში;

„ალერტხარჩილე ხატის სახელია, ინფორმატორის განმარტებით, „ჯინჯი ხატი“ იყო. ხუთ წლამდე ბავშვს „ვნებდა“. ამიტომ სპილენძის ქვაბში ჩადეს და აქვე ჩაფლეს. აქაური ქალები, სხვაგან გათხოვილები, ყოველ მესამე წელს მოდიან აქ მოსალოცად და ეხვეწებიან: „ალერტხარჩილე, შეენიე ჩემს ოჯახს, შვილებს და ტოვებენ გოჭის თავს, სანთელს, ხურდას და ა. შ.“

თეროსანი//თოროსანი//თეთროსანი – ასევე სახელია წმ. გიორგისა (*აბაკელია 2000: 299*).

ნოემბერი მეგრულად გერგობა თუთა (გიორგობის თვე). თვის სახელწოდება წმინდანის ხსენების მიხედვით ერთადერთი შემთხვევა არ არის. ასევეა მიღებული კვირკვე – კვირკვობისთვე – ივლისი (წმ. კვირიკეს ხსენება); ივანობა – ივნისი (წმ. იოანეს ნათლისმცემლის შობის თვე). ხოლო სექტემბრის სახელწოდება ეკენია – ენკენისთვე (ბერძნულად სიტყვა – განახლებას, ინდიქტიონის დასაწყისს, საეკლესიო ახალი წლის დაწყებას ნიშნავს);

ჯეგე“, „ჯგირი ტერმინების გვერდით სამეგრელოში არსებობს ქართული „წმინდა“ (ფონეტიკური ნაირსახეობა „წინა“):

წინაგიორგი – ნაეკლესიარი მარტვილში, ნახუნავო;

წმინდაგიორგი მისარიონი – აბაშა, ლემიქავე;

წინა გიორგიში ოხვამე – 1. სასაფლაო ხანჯარას მოქცევის მხარეს (ლეგოგი); 2. სასაფლაო სოფლის ცენტრში (საგაბისკირიო);

წინა გოლა – წმინდა მთა (შდრ. მთაწმინდა);

წმიდა კვირიკე და ივლიტა – დიდმონამე დედა-შვილი, ეწამნენ დიოკლიტიანეს დროს. IV ს-ში კვირიკეს ხსენება 15 (28) ივლისი, მისი სახელის მიხედვით მოხდა თვის სახელდება მეგრულში **კვირკვე** – კვირიკობისთვე – ივლისი.

წინაკვერკვე//წმინდა კვერკვე – სოფელი ბჟერის მთის წინამხარში, არჯანაიშ ღეის ხეობაში (ნახუნავო);

წმინდა კვირიკემ ოხვამე//წმინდა ივლიტამ ოხვამე – 1. სასაფლაო წყების საზღვართან (პ. ნოსირი); 2. ეკლესია ხობისწყლის მარჯვ. მხარეს.

ნიმდაკვირკვე ივლიტა//წინაკვირკვე ივლიტა – ეკლესია ეზარქუეში, ბორცვზე, აღდგომის მესამე დღეს იმართებოდა ქენჯორობა (ალბათ, ქვაჯვრობა);

წმინდა კვირკვემ ოხვამე // წმინდა ივლიტამ ოხვამე – სასაფლაო ნაეკლესიარი, წყემის საზღვართან, პ. ნოსირი;

წმინდა კვირკვემ ნახუტურუ – პ. გურიფული, ძველი სასაფლაო. ნა-ხუტუ-რუ > ნა-ხა-ტუ>ხატი; ნა-ხატ-უ>ხატი. „კვირკვემ ხატი“ ჯვარში იყო. 10 ნოემბერს ჯვარზეში მიჰქონდათ ჯგეგეს დღეობაზე, მესამე დღეს უკან აბრუნებდნენ“ (მაკალათია 1941: 308);

წმინდა სტეფანე – 1. ნაეკლესიარი. სასაფლაო სამჯვარონში (უფალკარი). 2. ნაეკლესიარი საოდიშარიოში;

წმინდა თარანგელოზი // თავარწინა ანგელოზი – [ზედმინ. წმინდა მთავარანგელოზი // მთავარ წმინდა ანგელოზი] – სასაფლაოების სახელები, სავარაუდოდ, ნაეკლესიარები;

წმინდა ბარბალე // წმინდა ბარბალა – 1. ნაეკლესიარი სასაფლაო ასოფლის ცენტრში (ახალსოფელი, სენაკის რაიონი); 2. ნაეკლესიარი – სასაფლაო წყების ცენტრში; 3. ხის ეკლესია; 4. ნაეკლესიარი – სასაფლაო ტეხურ-გურძემის წყალგამყოფზე;

წმინდა ანრიამ ოხვამე – ნაეკლესიარი სასაფლაო ახალსოფლის (სენაკი) ცენტრში;

ამრიგად, მეგრულში სინმინდის იდეას შემდეგი ტერმინები გამოხატავს: 1. ჯეგე, ერგე, ჯგირი; 2. ნიმდა//წინა//წმინდა – ქართული „წმინდას“ მეგრული ფონეტიკური ვარიანტები.

წმ. გიორგი, მიქაელ მთავარანგელოზი, თეოდორე ტირონი – მათ აერთიანებთ „წმინდა მხედრის“ იდეალი. წმინდა გიორგის ზეციური არქეტიპი და ინსპირატორია მიქაელ მთავარანგელოზი. ისტორიული წმინდა გიორგი მხედართმთავარია მეფისა. ორივენი ამარცხებენ დრაკონს. მათი იკონოგრაფიული სახეება მახვილოსანი ჭაბუკი, გველეშაპზე შემდგარი. ერგე // ჯეგე, ქიაჩი – წმინდა მხედრის მეგრული სახელდებებია. ისინი გულისხმობს წმინდა გიორგისაც და მიქაელ მთავარანგელოზსაც. სამეგრელოში უამრავი სალოცავია წმინდა გიორგის სახელზე. ისინი თავ-თავისი გეოგრაფიული სახელებით მოიხსენიება, როგორც ერთ ხალხურ ლექსში:

გუგატიბუ დუდო ღორონთქ
ცხოვარ-მაცხოვარი ხატიქი
თავარ-ანგელოზი ფოცხურქი
ღვთის მონმობელი ხეთურქ,
ყული დო ალერტიქ,
წმინდა გიორგი ილორქ,
წმინდა გიორგი ჯვარულქი,
წმინდა გიორგი ლაკადურქი

„გნყალობდეთ ღმერთი
ცხოვარ-მაცხოვარი ხატი
ფოცხოს მთავარანგელოზი,
ხეთის ღვთის მმონმობელი,
ყულევი და ალერტი,
ილორის წმინდა გიორგი,
ჯვარის წმინდა გიორგი,
ლაკადის წმინდა გიორგი
(გუდავა 1975: 30).

„სამურზაყანოელი მწყემსების ყველაზე დიდ მფარველად მიქამგარიო ითვლება. მას მეორე სახელიც აქვს – *ერგე*. აფხაზურში არის *ერგეაშვა* – მიქელგაბრიელის სიმღერა, ხოლო *ერგე-ძაშრა* მიქელგაბრიელის ტანის საბანი ტბაა.“ (სახოკია 1965: 375).

„ილორის წმინდა გიორგის სახელი საფიცარად არის გამხდარი ყველა მეგრელისათვის. მეგრელმა თუ რაიმე თავისი სიმართლე უნდა დაუმტკიცოს მოყვასს, ეტყვის, „წმინდა გიორგიმ მარდმე“ ან „*ჯეგემარდმე*“ (წმინდა გიორგის მადლმა) ეს ასეაო და ფიცის ეს ფორმულა სრულიად საკმარისია, რათა მოფიცარმა თავისი სიმართლე დაამტკიცოს“, წერს თ. სახოკია (სახოკია 1965: 62).

ბიბლიაში იხსენიება ანგელოზთა შემდეგი საკუთარი სახელები: რაფაელ (ტობ.3,22); იერემიელ (3 ეზდრ. 4,36); ურიელ (3 ეზდრ.5,19). ქრისტიანულ მწერლობაში სხვა სახელებიც გვხვდება: სალათიელ, იეგუდიელ, ბარაქიელ//ვარაქიელ. ამ სახელთაგან სამეგრელოში ჩანს მთავარანგელოზთა მიქაელისა (დან.10,13, 21; 12,1 იუდ.1,9 აპოკ.12,7) და გაბრიელის (დან.8,13 9,21 ლუკ1,19 26) სახელები.

მიქამგარია//*მიქამგარიობა* – მთავარანგელოზობის დღესასწაულის აღსანიშნავი ტერმინია, სადაც იგულისხმება მიქაელისა და გაბრიელის სახელები, მაგრამ როგორც პეტრე-პავლობა (მეგრულიად-*პერტობა*) ზოგადად მოციქულთა ხსენება და არა მხოლოდ პეტრესი და პავლესი, ასევე *მიქამგარიობა* არის ყველა ანგელოზის ხსენება. სამეგრელოს ეთნოგრაფია იცნობს სალოცავს სახელწოდებით *ოდუდია სამგარიო*. *ო-დუდ-ია* სიტყვის ძირი *დუდ-ი*-თავია, რომლის შესახებ ჩვენ ვისაუბრეთ (I თავი, საღმრთო სახელები, პირველმიზეზი). მოცემულ შემთხვევაშიც მას იგივე სემანტიკური ველი აქვს და

მიემართება მთავარანგელოზებს. *სა-მიქამგარი-ო//სა-მიქელ-გაბრიელ-ო* ანუ მთავარანგელოზებისადმი მიძღვნილი სალოცავი. ხალხური ლოცვის ტექსტი ასე იწყება: „*ოდუდია პატენი, დიდებუანი, სახელუანი ... მთავარო, ბატონო, დიდებულო, სახელოვანო... (ი. ქობალია) ბატონი* საღმრთო სახელად გვხვდება სხვა შემთხვევაშიც, კერძოდ, ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში: „*იქნებ* ინებოს *ბატონმა*, გაგმარჯვებიყოთ მტერზედა („ბახტრიონი“).

მიქაელ მთავარანგელოზისა და წმიდა გიორგისა იკონოგრაფიული მსგავსება იწვევს იმას, რომ ხალხურ ტრადიციებში ხშირად ერთი და იგივე სახელით *ერგე//ჯეგე, ქიარჩი* მოიხსენიებიან. მსგავსია მათი ფუნქციებიც. ისინი ითვლებიან მწყემსების მფარველად, უღელტეხილების მცველებად და ა.შ.

მიგარია – მთაა ამავე სახელწოდების მასივის (ტეხურისა და ხობის წყალგამყოფი) სამხრეთ ქარაფზე. სიმაღლე 2024 მ-ია. შემოსილია ალპური და სუბალპური მდელოებით. დაბლობი ჭამიერი ყოფის სიმბოლოა, ხოლო მთა კი მარადიულობისა, რაც ისევ და ისევ ბიბლიური ტრადიციებით აიხსნება.

მიგარიე//მინგარია – ამ მთასაც მიქაელისა და გაბრიელ მთავარანგელოზების სახელები ჰქვია. მთიანი სამეგრელოს სოფლებიდან შუშელებისაკენ მიმავალი გზა ლეხერებს ანუ მდინარეთა ხეობებს მიუყვებოდა. ყოველ გზაზე პირველი დიდი აღმართის შემდეგ იყო შესასვენებელი ადგილი, საიდანაც ბარიც მოჩანდა, რომელსაც მწყემსები რამდენიმე თვით ეთხოვებოდნენ. მოჩანდა ალპური საძოვრებიც, სანამდეც მშვიდობიანად უნდა მიეღწიათ და გამოეზაფხულეზინათ საქონელი. სწორედ აქ, მთისა და ბარის საზღვარზე მწყემსები აღავლენდნენ ლოცვას მიქამგარიოსადმი ან ჯეგესადმი. მწყემსთა რწმენით, ანგელოზნი იცავენ დადამინის მხარეებს „უწინამძღვრებენ ხალხებს და ადგილებს, როგორც დაანესა დამბადებელმა; განაგებენ ჩვენეულ საქმეებს და შეგვენევიან ჩვენ. (წმ. იოანე დამასკელი 2000: 59)

მიქამგარია ეწოდება: 1. ოჩამჩირის რაიონში მდინარე ჯუხუს მარჯ. მხარეს ლაკადისპირა ბორცვს; 2. ეკლესია-სასაფლაოს ოხვამეფერდში ბორცვზე, ურთის მთის ძირას, სადაც უწინ ეკლესია ყოფილა მე-19 საუკუნეში იონა მეუნარგიას ხელ-

შენყობით აშენებული. აქ თურმე აღინიშნებოდა *მიქამგარიობა*.

მიქამგარიომ ოხვამე-ურთის მთის კალთებზე მდებარე ეკლესია, სადაც კვირაცხოვლობაზე ტარდებოდა *მიქამგარიომ გითოხვამა* ანუ ლოცვები მიმართული მთავარანგელოზები-სადმი. *მიქემგაბრიე//ჭოლაშოხვამე* – ნაეკლესიარი-სასაფლაო სოფ. ჭოლაში. სამეგრელოში დამკვიდრებულია ქართული ტერმინიც „მთავარანგელოზი“, რომელიც მრავლად არის შემორჩენილი ტოპონიმებში: *თარანგილოზი ფორმით*, რაც ეწოდება ნაეკლესიარ-სასაფლაოს ლეშაბათეში (ფოცხო, ლეგოგიე, ნასაჯუ).

თარანგელოზი – 1. ბორცვი ოხვამეკარში სასაფლაოთი სკურდ-ტეხურის წყალგამყოფში 2. *ჭითა ოხვამე* (ზედმინ. წითელი ეკლესია)//*ანჯაფარიას ოხვამე* – ნაეკლესიარი სასაფლაო ნოლის მარჯ. მხარეს.

თარანგელოზქიაჩი – 1. ნაეკლესიარი თამაკონში; 2. სასაფლაო ხანწკიში.

თავარწინანგელოზი – ნაეკლესიარი ოსინდალეში, სადაც ესვენა წმ. გიორგის ხატი, სოფ. თაია. „წინა“ ამ კომპოზიტიში ნიშნავს წმიდას, ხოლო წმიდა გიორგის „მთავარანგელოზად“ სახელდება ხშირად გვხვდება ხალხურ მეტყველებაში.

თარანგილოზი – 1. ნაეკლესიარი-სასაფლაო საოჩიგაოში (გეჯეთი); 2. ეკლესია ოხვამეფერდსი ოგანე-ღარღულას წყალგამყოფ სერზე (სოფ. ბია); 3. ნაეკლესიარი საკიზირიოში.

წმიდა თარანგიოზი – 1. ეკლესია გამოღმა კოდორში 2. ეკლესია ვედიდკარში; 3. სასაფლაო ოხვამეკარში 4. ეკლესია-სასაფლაო ნაჯავახოსი და სხვა მრავალი ტოპონიმია ამ სახელით ცნობილი.

თარანგილოზის ოხვამე – 1. ნაეკლესიარი შხეფში (სენაკი) 2. სასაფლაო ცუდღალის მარცხენა მხარეს (ნორიოში).

ქიაჩი. სამეგრელოში წმ. გიორგი და მიქაელ მთავარანგელოზი მეგრულ მეტყველებაში მოიხსენიება სახელით *ქიაჩი*. ამ სიტყვის ეტიმოლოგია გარკვეული არ არის, მაგრამ არსებობს მოსაზრება, რომ რადგან მთელ რიგ კავკასიურ ენებში ჯვრის შესატყვისი სიტყვა არის ქაჩი//ვაშ//ხაჩ//ვანჩ. ხაჩკარი ანუ ჯვარქვა ჩვენში ტაძრის კედელშია ჩატანებული და მასზე გამოსახულია მთავარანგელოზთა ორნამენტი. ქიაჩის სემან-

ტიკა შეიძლება აქედან მომდინარეობდეს¹.

ნაქიარი – ნაეკლესიარი სოფ. ობუჯში (ნალენჯისა). აქ არის ნაშთები მე-13-14 სს ეკლესიისა, სადაც იტალიელი კათოლიკე მისიონრის (ცნობით, ოდიშის მთავართა სამარხი ყოფილა. აქ ჯგერდის (ოჩამჩირის რ-ნი) ეკლესიიდან ქიარის (წმ. გიორგის) ხატი გადმოუსვენებიათ.

ქიარი//ქიარის ოხვამე – ეკლესია, სადაც დასვენებული ყოფილა კაკაჩიების მიერ კვიტოულიდან (ოჩამჩირის რ-ნი) წამოღებული ქიარის ანუ მთავარანგელოზის ხატი.

ქიარის ოთხორუ – სასაფლაო ლექორაიის უბანში, სადაც მდგარა ქიარის ეკლესია.

წმინდა მხედართაგან სამეგრელოში პატივიმი ეგება ტეოდორე ტირონს, რომელიც ეწამა 305-313 წლებში. დიდმარხვის პირველი შაბათი არის *თევდორობა//თედორობა*. სვანეთში მას ლითოდრი ჰქვია. ქართულ მწერლობაში ტეოდორე ტირონი კარგად არის ცნობილი. „იერუსალიმის განჩინებაში“ (VII ს) ხუთჯერ იხსენიება: 10 მარტს, 2 ივნისს, 2 ივლისს, 8 აგვისტოს, დიდმარხვის პირველ შაბათს. იერუსალიმში ცნობილი იყო მისი სახლობის მონასტერი, რომლის მახლობლად იყო ქართული საენე, სადაც ვირჯილიო კობომ აღმოაჩინა ქართული წარწერა: „შენწენითა ქრისტესითა და მეოხებითა წმიდისა თეოდორესითა...“

ამრიგად, მასალა ადასტურებს „წმინდა მხედრობის“ იდელების პოპულარობას სამეგრელოში. წმინდა გიორგის სახელზე აგებული ყოფილა უამრავი ტაძარი: ყულიშკარში, ალერტში, ფოცხოში, ჯვარში, ილორში. სამეგრელოში ინახებოდა და ახლაც არის მთელი ქრისტიანული სამყაროსათვის უძვირფასესი რელიქვიები, წმინდა ნაწილები. ენობრივი მსოფლხედვის ანალიზით დასტურდება წმინდანის ცხოვრების მისტიური მხარის ღრმა წვდომა, რაც დიდმონამის სახელდებებში აისახება: ჯეგე, გეგე, ერგე, ალერტი, ყული, ჯეგე ხანგარამი, მისარონი, ჯგირაგუნა, მირსა, ნირსა, ქიარი, თეროსანი//თოროსანი//თეთროსანი. ხალხისათვის ახლობელი ყოფილა მიქაელ მთავარანგელოზი.

¹ ამ სალოცავის სახელის მიხედვით აირჩია ფსევდონომად „ქიარელი“ ცნობილმა მწერალმა ლეონ შენგელაიამ.

ბიბლიოგრაფია

აბაკელია 2000: ნ. აბაკელია, არქაული კულტები და რიტუალები სამეგრელოში, კრ. სამეგრელო, ილია ანთელავას საერთო რედაქციით, ზუგდიდი – თბილისი 2000, (გვ.295-316).

ზ. გამსხურდია, „ვეფხისტყაოსანი“ და წმინდა გიორგის კულტი საქართველოში, „ვეფხისტყაოსნის“ სახისმეტყველება, თბ., 1991.

გუდავა 1975: ტ.გუდავა, ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები, I, თბ., 1975.

წმ. იოანე დამასკელი 2000: იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზუსტი გადმოცემა, თბ., 2000.

ეტიუდები 1956: კ.კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. I, თბ., 1956.

მაკალათია 1941: ს.მაკალათია სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941.

სირაძე 2000: რ.სირაძე, ქართული კულტურის საფუძვლები, თბ., 2000.

სირაძე 1992: რ.სირაძე, ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა, თბ., 1992.

სახოკია 1956: თ.სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956.

ი.ქობალაია, ჩქიმი ავტობიოგრაფია, ზუგდიდის ისტორიული-ეთნოგრაფიული მუზეუმის ფონდი N25194.

ყიფშიძე 1994: ი.ყიფშიძე, რჩეული თხზულებანი, თბ., 1994.

პ. ცხადაია, სამეგრელოს გეოგრაფიული სახელწოდებანი, ნაკვ. I წაღწევის რაიონი, თბ., 2004. ნაკვ. II. ზუგდიდის რაიონი, თბ. 2007; ნაკვ. III. ხობის რაიონი, ფოთი, თბ. 2007; ნაკვ. IV. ჩხორონყუს რაიონი, თბ., 2008; V. მატვილის რაიონი, სამხრეთი ნაწილი, თბ., 2010.

ხელის მტევნის სიმბოლიკა ქართულ კულტურაში

ანოტაცია: სტატიაში განხილულია ქართულ კულტურაში გავრცელებული ხელის მტევნის სიმბოლოს შესაძლო გენეზისი და ქრისტოლოგიური საფუძვლები. მოხმობილია შუასაუკუნეების მოაზროვნე ფილოსოფოსთა და ღვთისმეტყველთა: დიონისე არეოპაგელის, იოანე დამასკელის, ბასილი დიდის, ასევე ქართველი ფილოსოფოსის ეფრემ მცირის განმარტებები ამ საკითხთან დაკავშირებით. ხელის სიმბოლიკისა და მისი საკრალურობის დამადასტურებელი მაგალითები მოტანილია ქართული კულტურის სხვადასხვა სფეროდან: ძველი ქართული მწერლობის საყურადღებო ძეგლ „წმიდა ნინოსა და წმიდა ილარიონ ქართველის ცხოვრებიდან“, ქართული იკონოგრაფიიდან. ასევე საილუსტრაციო მასალად მოყვანილია ქართულ იდიომები და ქართველური, კერძოდ, მეგრული ხალხური რიტუალები.

საკვანძო სიტყვები: სახეხუჯო, ხეშდაღი, ხუამა, ოხუამე, ხემხუა.

THE SYMBOLIC OF A PALM IN GEORGIAN CULTURE

Annotation: The article studies the genesis of the symbol of a palm, which is well-known in the georgian culture, and the principles of christology. It brings explanations from the middle age philosophers and theologians: Dionisee of Areopagus, Jhon of Damascus, Basile the Great and georgian philosopher Efrem Mcire. Confirming examples of the sacredness of the palm has been taken from the different fields of the Georgian culture, partikularly from old Georgian text: „life of sent Nino and sant Ilarion the georgian“ and from Georgian iconography. Illustrated examples are Georgian idioms and Georgian-Megrelian rituals.

Tags: Sakhekhuj, Kheshdaghi, Khuama, Okhuame, Khemkhua.

სიმბოლოთა არსის შესწავლა მნიშვნელოვანია, რადგან ქართულ კულტურაში სიმბოლო გამჭვირვალე და მდგრადია საუკუნეების მანძილზე და იგი აკავშირებს თაობებს. მასში ადვილად ამოიცნობა ბიბლიური პირველსახე. სიმბოლოები ნიშანდობლივია არა მხოლოდ მხატვრული ტექსტებისათვის, არამედ ყოფითი კულტურის ფორმებისთვისაც.

ქართულ ხელოვნებაში ხშირად ხდება ადამიანის ხელის

მტევნის საკრალიზაცია, მისი განსაკუთრებული აქცენტირება. რა არის ამის მიზეზი და საფუძველი?

ქრისტილოგიური ანთროპოლოგია განიხილავს არა მხოლოდ ადამიანის სულიერ სამყაროს, არამედ მის სრულ ფსიქოფიზიკურ ბუნებას; ადამიანის სხეულსა და მის ნაწილებს მიიჩნევს ღვთაებრივი სიბრძნის გამოვლინებად: „ჩვენი სხეულის ნაწილებიც ციურ ძალთა შესატყვის ხატებს წარმოადგენენ“, წერს არეოპაგიტული კორპუსის ავტორი ნმინდა დიონისე არეოპაგელი (ნუცუბიძე-ჰინიგმანის თეორიის მიხედვით – პეტრე იბერი).

ხელის მტევნის სიმბოლიკის გასარკვევად მოვიყვანოთ რამდენიმე ბიბლიური მუხლი, სადაც „უფლის ხელი“ მოიხსენება:

ველთა შენთა შევჰვედრო სული ჩემი (ფს. 30,6); 2. მამაო, ველთა შენთა შევჰვედრებ სულსა ჩემსა (ლ. 23,46); 3. ველი უფლისა შემომეხო მე (1 იოზ, 19,21); 4. აჰა, უფალო, შენ სცან ყოველი უკანასკნელი და დასაბამისათ, შენ შემქმენ და დასდევ ჩემ ზედა ველი შენი (ფს. 138,4); 5. ველი შენი მიძლოდის მე და მარჯვენამ შენმან შემინყნაროს მე (138,10); 6. განსწავლენ ველი ჩემნი ღუანლსა და ჰყავ მშველად რვალისა მკლავნი ჩემნი (17,34).

ბიბლიის მიხედვით, ღვთაებრივი შესაქმე დაგვირგვინდა ადამიანის შექმნით, რომელიც ყველა სხვა ქმნილისაგან განსხვავებით, არა ბრძანებით, არამედ უშუალოდ ღვთის ხელით გამოიძერწა. ამ თეზისთან დაკავშირებით ბასილი დიდი (დაახლ. 330-379) აკეთებს კომენტარს თავის „სწვლანში“ (თხზულების ერთ-ერთი თარგმანი ეკუთვნის X ს-ის დიდ ქართველ მოღვაწეს ექვთიმე ათონელს, საინდანაც მოგვაგვს ციტატა). ბასილი დიდი ამბობს, რომ „ყოველივე დაბადებული დაებადა სიტყვით, მხოლოდ კაცი დაებადა „ველითა ღმრთისითა“ (ბასილი კესარიელი, 1983: 26). ამიტომაც „კაცი უპატეოსნეს არს მზისა, რადგან მზე ბრძანებით დაებადა, ხოლო კაცი – ველითა“ (ბასილი კესარიელი 1983: 145).

თავის მხრივ, ადამიანიც საკუთარი ხელებით აგრძელებს და სრულყოფს ღვთაებრივ შემოქმედებას, აღასრულებს სიკეთეს, ქმნის კულტურას და ასე აისახება სამყაროში მისი სულის კვალი. არეოპაგიტული კორპუსის ავტორის განმარტებით, ხელი სახისმეტყველებრივად გამოხატავს „მოქმედებას, მაქმნეველობას, საქმიერებას“ ანუ ქმნის, ქმედებისა და კეთების ძალას (ნმინდა დიონისე არეოპაგელი 1991: 268). ამრიგად, ხელის მტე-

ვანი განსაკუთრებულ აზრს იძენს და იგი ადამიანის მთავარი უნარის – შემოქმედების, კრეაციის აღმნიშვნელი ნიშანი ხდება.

ამ სიმბოლოზე ყურადღებას ამახვილებს არა ერთი დიდი ბიზანტიელი ფილოსოფოსი, ღვთისმეტყველი და მწერალი. მაგალითად, წმინდა იოანე დამასკელი (675-753) თავის ფუნდამენტურ ნაშრომში „მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმინვენითი გარდმოცემა“ განმარტავს, რომ რაკი ღმერთი მარტივია და უაღნაგობო, ყველაფერი, რაც მის შესახებ სხეულებრივად ითქმის, სიმბოლურად არის ნათქვამი და აქვს უფრო მაღალი გააზრება. მაგალითად, ბიბლიაში ხშირად არის ნათქვამი ღვთის „ყურსა და სმენაზე“, „პირსა და მეტყველებაზე“, „ჭამასა და სმაზე“, „ყნოსვაზე“, „პირის სახეზე“ და ა.შ. მათ შორის ამჯერად ჩვენთვის საინტერესოა, რას ამბობს იგი „ღვთის ხელთა“ შესახებ: ხელები გამოხატავს „მისი მოქმედების აღმსრულებლობას, რადგან ჩვენ სასარგებლოს რასმე, განსაკუთრებით კი საპატიოს, საკუთარი ხელებით სრულვყოფთ“ (წმ. იოანე დამასკელი 2000: 47).

XI საუკუნის ქართველი ფილოსოფოსი ეფრემ მცირე თავის „თეოლოგიურ ლექსიკონში“ უფლის ხელის სიმბოლურ მნიშვნელობას ასე განმარტავს: „*ჯელ ღმრთისა არიან ორნი იგი სრულმყოფელნი სამ-გუამოვნების მისისანი: ძე და სული, რომელთა მიმართ თქუა, ვითარმედ: „ვემნეთ კაცი ხატად და მსგავსად ჩუენდა“ და კუალად ჯელ არს ზოგადად სამთათვე იგი ძალი ყოველთა დამბადებლობისა*“ (მ. შანიძე 1990: 114). ხოლო იგივე ავტორი კატენებიან (განმარტებულ) ფსალმუნებში, კერძოდ, ფს 30,5 კომენტარში ამბობს, რომ „*ჯელად ღმრთისა ძალად მისსა უწოდს, ვინაიდან ხელთა შენთა არს ძალი*“ (დობორჯგინიძე 1996: 14).

გრიგოლ ნოსელის (IVს) თხზულებაში „კაცისა შესაქმისათვის“, რომელიც „მატბერდის კრებულშია“ (Xს) შესული, სრულყოფილად არის კონცენტრირებული შუასაუკუნეობრივი ანთროპოლოგიური შეხედულებები. წმიდა მამა ეხება ჩვენთვის საინტერესო საკითხს, ანუ ხელთა ფუნქციას, რომელსაც იგი ესთეტიკური კუთხით განიხილავს, რითაც ღმერთამდე ამაღლების გზებს სახავს: „*კაცი ცხოველი არს მეტყველი და ამისათვის ჯერ-არს, რათა იყვნენ ჯღლნიცა მისნი შემსგავსებულ მეტყვე-*

ლებისა, ვითარ იგი ვხედავთ მძნობართა და მახეობელთა, და შემზადის თითოვეულმან მათმან ჭურჭერი მსგავსად ძნობისა მის თვისისა და ვერ ჴელ-ენიფების სტკვნვა ებნითა და ვერცა ებნაჲ იგი სტვირითა, განწვალეებისათვის ჭურჭერთა მათთაჲსა. ეგრეთვე ჯერ იყო ჭურჭერთა მათ კაცობრივთა, რაჲთა იყვნენ შემსგავსებულ მეტყუელებისა და საზრახვისა და რაჲთა გამოჩნდეს სიტყუაობაჲ ჭურჭრითა მით ჴმისაჲთა და ამისთვის დაებადნენ ჴელნი გუამისათვის (ალიბეგაშვილი 2000:79).

გრიგოლ ნოსელი აგრძელებს მსჯელობას და ამატებს, რომ ადამიანის ხელს სხვა მრავალი ფუნქციაც აქვს „ზღუასა შინა და ჴმელსა“. მაგრამ უმთავრესი მაინც ისაა, რომ ხელი „საზრახვისათვისაა“ ანუ მეტყველებისათვისაა განსაზღვრული. ხელნი რომ არ ჴქონოდა ადამიანს, „პირი უცალო“ ანუ გართული იქნებოდა „მსგავსად პირუტყვთა“. ხელთა სიმარჯვე ემსახურება სიტყვას, ერთი მხრივ და მეორე მხრივ, ჴელნი შემწე არიან თქუმასა სიტყვასა“ (ალიბეგაშვილი 2000: 39).

ხელის ფუნქციის ზუსტად გასააზრებლად, უნდა განიმართოს თვით ტერმინი „სიტყვა“, რადგან „ხელთა სიმარჯვე ემსახურება სიტყვას“. იოანეს სახარებისეული ეს ტერმინი ნიშნავს მხოლოდმობილ ძეს და არა ჩვეულებრივ „სიტყვას“. რაკი სიტყვა ძე-ლოგოსია, აქედან გამომდინარე, ადამიანის ორგანოთაგან ხელები ყველაზე მეტად გამოხატავს ადამიანის ღვთისადმი „მსგავსებასა“ და „ხატებას“.

ყოველი ზემოთქმულიდან გამომდინარე, არ არის მოულოდნელი, რომ ქრისტიანულ ხელოვნების სხვადასხვა დარგში ეს სიმბოლო დამკვიდრებულია. მაგალითად, იგი უცხო არ არის იკონოგრაფიისთვის. ფრესკებზე განსაკუთრებული აქცენტით ქრისტესა და ღვთისმშობლის მაკურთხებელი და გზის მაჩვენებელი ხელები იხატება. ხატების კუთხეში ხშირადაა მიხატული ცალკე აღებული მტევანი, რაც ნყალობის სიმბოლოა. ხოლო ადამიანის ხელი მავედრებელ და ნყალობის მთხოვნელ პოზიციაში გამოისახება.

არსებობს ღვთისმშობლის ე.წ. „სამხელიანი ხატები“.

„უფლის მკლავი“, როგორც სიმბოლო, ჩანს ქართულ მწერლობაშიც. „წმ. ნინოს ცხოვრების“ უძველეს რედაქციებში მოთხრობილია იმის შესახებ, რომ სვეტიცხოვლის აღმართვა წმინდა

ნინოს წყალობა და იგი განხორციელდა ღვთის „მკლავით“: „რომელი მკლავმან ღირსმან აღილო და ცით ჩამო თვით დაამყარა ხარისხსა ზედა“ (*ძქალძ 1964: 101*). ცხადია, ეს ფრიად მნიშვნელოვანია და შეუძლებელია არ გაგვახსენდეს სვეტიცხოვლის ტაძრის ჩრდილო ფასადზე გამოსახული გონიოიანი მარჯვენა.

„ხელის“ სიმბოლოს ქრისტოლოგიური შინაარსი იკითხება შემდეგ ქართულ სიტყვებსა და იდიომებში:

1. *ხელ-დასხმა* – კურთხევა, დალოცვა. ახალ აღთქმაში კურნება, აღდგენა, განწმენდა, სიცოცხლის მინიჭება ხშირად მაცხოვრის მიერ უბრალოდ, ხელის დადებით ხდება, „ხელით შექმნილი“ ხელითვე „სრულ-იყოფა“;

2. *ხელის აღპყრობა* – დახმარება, შეწევნა. აღპყრობილი ხელები ჯვარცმის პოზაა, რომელიც ძველ აღთქმაში წინაგამოსახა მოსემ. ამალეკიანებთან ბრძოლის დროს მოსეს განპყრობილი ხელები მტერს ამარცხებს. იგივე გააზრება უნდა იყოს საფუძველი ქართული გამოთქმებისა;

3. *„ღმერთმა მოგიმართოს ხელი“*. ეს გამოთქმა გვაგონებს ფსალმუნის მუხლს: „ხელის აღმპყრობელი ჩემი ხარი შენ, ღმერთი ჩემი და მე ვესაგ მას (ფს. 90,2). „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“ ნათქვამია: „ხოლო ესე წესი დაუდგეს თავთა თვსთა ნეტარია მათ, რამეთუ ლოცვასა ღამისასა ჰელ-განპყრობით დგინ დასსა თანა მგალობელთასა (*ძქალძ 1954: 340*). *ხელოვანება; ხელმნიფება //ხელ-ნიფება// ხელმნიფე; ხელ-ყოფადა* ა. შ;

ხელის ფუნქციისა და მისი სახისმეტყველების შესახებ იგივე გააზრებანი ყოფითი კულტურის ფორმებში, ხალხურ ტრადიციებშიც ჩანს. ქვემოთ მოყვანილია ამისი მაგალითები:

სამეგრელოს ეთნოგრაფიულ აღწერილობაში არსებობს სალოცავი სახელწოდებით *სახეხუჯო*. სახელწოდება *სა-ხეხუჯო* მიღებულია დანიშნულების სა-ო ცირკუმფიქსით ორცნებიანი კომპოზიტიდან: *ხე* – ხელი; *ხუჯ* – მხარი.

I. სახეხუჯო ხელ-მხარის სალოცავია. იგი დაფიქსირებული აქვს ს. მაკალათიას თავის ნაშრომში „სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია“. მეცნიერის ცნობით, მას თურმე მჭედლები 31 დეკემბერს ასრულებენ. მოვიყვანთ „*სახეხუჯოს*“ ლოცვის ტექსტს, რადგან მასში ბევრჯერ იხსენება სიტყვები: *ხე* – ხელი

და ხუჯი – მხარი: ხეხუჯ ბედნიერი დო მშვენიერი, ჩქიმი ხე დო ხუჯის ნაქიმნათ ჩქიმი გური გაახარი, ჩქიმი ხე დო ხუჯიში ჯგირობუას სი ქიგმორჩინე, ხეში ტახა, ხუჯიში ჭუა მა დო ჩქიმი ჩილ დო სქუას შორისა ქუგომრათი (ხელ-მხარი ბედნიერი და მშვენიერი, ჩემი ხელისა და მხარის ნაქნარით ჩემი გული გაახარე, ჩემი ხელისა და მხარის ჯანმრთელობით შენ დამაბერე. ხელისა და მხარის ტკივილი (ტეხა) მე და ჩემს ცოლსა და შვილს შორს განგვიქარვე (მაკალათია 1941:321). ამ ლოცვის დასასრულს ხელის მუჭებს შეჰკრავდნენ და ერთმანეთზე აწყობდნენ. მჭედელი ზედ შეკრულ მუჭს დაადებდა და შიგ წყალს ან ღვინოს ჩაასხამდა (მაკალათია 1941: 322).

„ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში“ მოყვანილია ციტატა სამოციქულოდან, რომელიც შეიძლება შევადაროთ ამ ხალხურ რიტუალსა და ლოცვის ტექსტს და მსგავსება ვიპოვოთ: „ეწსენა სიტყუაჲ იგი დიდისა მოციქულისაი, ვითარმედ: დღე და ღამე ვიქმ ჯვლითა ჩემითა, რაჲთა არარაჲ ვის დაუმიძიმო /საქმე 20, 34/ და კულად განაჩინებს ჯელისათვის უქმისა არა ჭამად, რომლისაცა მობაძვად წმიდაჲ ესე იქმოდა“ /„ილარიონ ქართველის ცხოვრება“/ (ძქალძ 19641: 21).

II. ხეშ-დალი – (ზედმინ. დალი ხელის მტევნის ფორმით) ასე ჰქვია სამეგრელოს ერთ-ერთ სოფელში მარიანწყუში, საოდიშარიოს უბნის მარცხენა მხარეს, სადაც სასაზღვრო ხეზე ამოჭრილი ყოფილა ხელის მტევნის გამოსახულება საკულტო დანიშნულებისა.

III. მეგრულად დღესასწაული აღინიშნება კომპოზიციტ **დღახუ**. ცალკე აღებული ხუ ელემენტი, ამ კომპოზიციტის პირველი ნაწილია დღა – დღე, ხოლო მეორე ნაწილი ხუ აღნიშნავს პეშვს, ორ შეერთებულ ხელის მტევანს. სულხან-საბას განმარტებით, „დღესასწაული ესე არს დღე დიდებულ და წმინდა, რომელსა შინა თანა გვაც სხვათა საქმეთა დატეგება და მოცლა ვედრებად ღვთისა (სულხან-საბა ორბელიანი 1991 : 226). შეერთებული ხელის მტევანი მლოცველის პოზაა, ჩვენი აზრით, ხუ არქაული ძირი უნდა იყოს და მეგრული **ხუ-ამა** – ლოცვის ეტიმოლოგია მას უნდა უკავშირდებოდეს. ხუ-ამა – ლოცვა, რომლისაგან მიღებულია დანიშნულების ცირკუმფიქსით: **ო-ხუამ-ე** – სალოცავი, ეკლესია. იგივე ძირია სევანურ

ლახუამ-ეკლესია; მახუამ – მადლობაში.

IV. ხუ ელემენტი უხვად აწარმოებს მიკროტოპონიმებს ენგურის აუზში: *ხუ-რჩა*, *ხუ-მფრერი*, *ხუ-ბერი*, *ხუ-მათია*; ამ ტერიტორიებზე აღმოჩენილია უძველესი სალოცავად განკუთვნილი *ქუალაგვანები* – ქვა-ქვევრები.

V. **ხემხუა** – სამეგრელოში გავრცელებული ვაზის ჯიშია, რომელზეც არსებობს უძველესი მეგრული საგალობელი „სიმღერა ვენახ ხემხუაზე“ ქართული შესაძლოა, ეს იყო შესატყვისი აღმოსავლური ხემხივანისა, რაც თურმე სალოცავის კარზე დარგული ვენახს ერქვა.

VI. **ხუამა** – ნიშნავს ლოცვას, დალოცვას, მილოცვას და ა. შ. ამ სიტყვის ძირია „ხუ“, რომელიც აღნიშნავს პეშვს, ხელის შეერთებულ მტევანს, რაც თხოვნის გამომხატველი ყესტია. ლოცვა არის იგივე თხოვნა-ვედრება ზენაარისადმი. (არაა გამორიცხული, რომ ამ სიტყვის ეტიმოლოგიაც ხელს უკავშირდებოდეს და მას ქართველური ზმნური აფიქსი, – ამ თემის ნიშანი ერთვოდეს). „ხვამას“ ო-ე დანიშნულების აღმნიშვნელი ქართველური ცირკუმფიქსით მიღებული იყოს „*ოხვამე*“ – სალოცავი, ეკლესია.

ამრიგად, როგორც მოხმობილი მასალა ადასტურებს, ქრისტიანულ კულტურაში გავრცელებული სიმბოლო – ხელის მტევანი – ადამიანის ღმერთათან „ხატებისა“ და „მსგავსების“ გამომხატველია. იგი გულისხმობს იმ შემოქმედებით უნარებს, რითაც იგი ყველაზე მეტად მიემსგავსება შემოქმედს, ამიტომ გვხვდება ეს სიმბოლო ასე ხშირად მწერლობაში, მხატვრობასა თუ იკონოგრაფიაში, ყოფითი კულტურის ფორმებში და ამიტომაც უდევს სადუქვლად ეს გააზრება ბევრ ქართულ სიტყვასა და გამოთქმას.

ბიბლიოგრაფია

ალიბეგაშვილი 2000: გ. ალიბეგაშვილი, *გრიგოლ ნოსელის ანთროპოლოგიური შეხედულებანი*, თბ, 2000.

ბასილი კესარიელი 1983: ბასილი კესარიელის „სწავლათა“ *ეფთჳმე ათონლისეული თარგმანი*, გამოსაც. მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ც.ქურციკიძემ, თბ, 1983.

წმ. დიონისე არეოპაგელი 1991: წმ. დიონისე არეოპაგელი, ციური იერარქიის შესახებ, თარგმნა ე.ჭელიძემ, საღვთისმეტყველო კრებული, III, თბ., 1991.

მაკალთია 1941: ს. მაკალთია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941.

წმ. იოანე დამასკელი 2000: წმ. იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზუსტი გადმოცემა, თბ., 2000.

სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ I – 1991, ტ II – 1993.

მ. შანიძე 1990: მ შანიძე, შესავალი ეფრემ მცირის ფსალმუნთა თარგმანებისა, თსუ ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, თბ., 1990, გვ.114.

მატბერდის კრებული, X ს-ისა, გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ელ. გიუნიშვილმა, თბ., 1979.

დობორჯგინიძე 1996: ფსალმუნთა განმარტება, უძველესი ხელნაწერების მიხედვით გამოსაცემად მოამზადა ნინო დობორჯგინიძემ, I, თბ., 1996.

ქართული ხალხური ზეპირსიტყვიერება, მეგრული ტექსტები, I, პოეზია, თბ. 1975, გვ.33.

ძქალძ 1964: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ტ.I დასაბუჯდად მოამზადეს: ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ჯიქიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ; ი. აბულაძის ხელმძღვ. და რედ., თბ. 1964.

სივრცე და დრო აგიოგრაფიასა და სამეგრელოს რელიქტებში

ანოტაცია: სტატიაში გაანალიზებულია სივრცის მხატვრული სიმბოლიკა აგიოგრაფიულ პროზაში და ნათელყოფილია მისი მსგავსება ქართულ, კერძოდ კი – სამეგრელოს ყოფითი სინამდვილეში არსებულ წარმოდგენებთან. სივრცულ იერარქიაში არსებობს მაღლის მოფენის განსაკუთრებული საუფლო, კეთილი ნაწილი, რომელსაც პირობითად შეიძლება ვუწოდოთ „შინა“ და – ქაოსური, მოუწესრიგებელი და საშიში „გარე“. ეს დაყოფა და მისი მახასიათებლები თვალსაჩინოა თითქმის ყველა აგიოგრაფიულ თხზულებაში და ანალოგიური სურათია მეგრულ ეთნოგრაფიასა თუ სტატიაში მოყვანილ ფოლკლორულ მასალაში.

SPACE AND TIME IN HAGIOGRAPHY AND RELICTS OF SAMEGRELO

Annotation: *The artistic symbol of space in hagiographical prose is analysed in the work. Its similarity to Georgian, namely the existing imagination in the reality of Samegrelo is shown too. There is a special part of giving mercy in the spatial hierarchy. It may be called „inner“ and chaotic, unarranged and dangerous „external“. This division and its characteristics are eminent almost in all hagiographical works and they are analogical in Megrelian ethnography or folk material.*

მხატვრული დრო და სივრცე ანუ ქრონოტოპი ლიტერატურული ნაწარმოების კომპოზიციის მნიშვნელოვანი აქსესუარია. ამ დეტალებზეა დამოკიდებული თხზულების მთლიანობა და მდგრადობა. სასულიერო მწერლობის ძეგლებში ჯერ კიდევ მცირეა მხატვრული გამონაგონის, მწერლური ფანტაზიის ნაყოფის როლი, რასაც თვითონ აგიოგრაფები „ნატყუარს“ უწოდებენ. ქრონოტოპიც ზუსტი და რეალურია. მოქმედების ადგილისა და დროის მიმართ აგიოგრაფები დიდ ინტერესს იჩენენ, მაგრამ იგი, ისევე როგორც ნებისმიერი სხვა მხატვრული სახე, სიმბოლურ დატვირთვას იძენს, მეტაფორულია და განსაკუთრებული თავისებურებებით ხასიათდება: კონკრეტულ-ისტორიული დრო

და სივრცე განჭვრეტილია ზესთასოფლის ფონზე. მისი ემპირიული ზომები, მახასიათებლები აბსტრაგირებული, სქემატიზებული და სიმბოლიზებულია. გეოგრაფიული ობიექტი ქცეულია მთელი სამყაროს მოდელად, მიკროსამყაროდ.

ქრისტიანული მსოფლხედველობა განაპირობებს რეალობის, როგორც სიმბოლოთა კომპლექსის აღქმას და მაშასადამე, ესთეტიზაციას. დიმიტრი ლიხაჩოვის დაკვირვებით, შუა საუკუნეებში მხატვრული ელემენტები დამახასიათებელი იყო არა მარტო ხელოვნების ნიმუშებისათვის, ლიტერატურული ნაწარმოებებისა და ისტორიული მითებისათვის, არამედ, მათი გავლენით, მთელი ყოფიერებისთვისათვის, როგორცაა საყოფაცხოვრებო ნივთები, ჩაცმულობა, იდეოლოგია, ღვთისმეტყველება და პოლიტიკური ნააზრებისათვისაც კი. იგივე მეცნიერის აზრით, შუა საუკუნეების ადამიანი ცდილობს რაც შეიძლება მასშტაბურად, მთლიანობაში აღიქვას სამყარო, მოაქციოს და ჩაატოს ის თავის ცნობიერებაში, შექმნას „მიკროსამყაროს“ მოდელი (Лихачев 1971: 394).

როდის ზუსტდება სასულიერო მწერლობის ძეგლებში მოქმედების ადგილი და დრო? ცხადია, ნებისმიერი შემთხვევაში ეს არ ხდება. ხშირად ისინი სრულიად უგულვებელყოფილია და მინიშნებულიც კი არაა. აგიოგრაფიული მწერლობის ქრონოტოპზე მსჯელობისას მეცნიერი გ. ფარულავა ასეთ დაკვირვებას გვთავაზობს: „ემპირიულ დროსა და სივრცეში ზედროულ-ზესივრცული სინათლეა შემოჭრილი. ხელოვანის მზერა იმ ჟამსა და ადგილს აფიქსირებს, იდეალურისა და რეალურის გადაკვეთის იმ დღესასწაულს დაგვასწრებს, ერთობ იშვიათად რომ დგება. აქ არც წმინდა იდეალურობაა, არც წმიდა საგნობრიობა. აქ მათი ნაზავია, შერწყმაა (ფარულავა 1998: 15). ანუ აგიოგრაფი იმ მოვლენების ადგილსა და დროს მაშინ აკონკრეტებს, როცა ამას წმინდანობის ფაქტთან აქვს კავშირი.

სივრცობრივი ასპექტების არსის წარმოსაჩენად მოვიშველიოთ დოგმატური მწერლობის მონაცემებიც. იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ არსენ იყალთოელისეულ თარგმანში ვკითხულობთ: „ღმერთი ადგილის შიგნით არ არის, რადგან იგი თვით არის თავისი თავის ადგილი, როგორც ყოველივეს აღმავსებელი, ყოველივეზე უზემოესი და თვით ყოველივეს შემამტკიცებელი“ (წმ. იოანე დამასკელი 2000: 51).

იმის მიხედვით, თუ რამდენად უფრო მეტად წილმქონეა მისი მოქმედებისა და მადლისა ესა თუ ის კონკრეტული ადგილი, არსებობს „ღვთის ადგილი“ (რომელიც შეიძლება იყოს ეკლესია, რადგან მისი დიდების მეტყველებისთვისაა განჩინებული, წმინდანის ღვაწლის ადგილი და ა. შ.), ანუ ის ადგილები, სადაც მისი მოქმედება განცხადებულია ადამიანებისათვის.

„წმინდა ადგილების“ არსებობა ბიბლიიდანაც ცნობილია. სინას მთაზე ასულ მოსეს მოესმა უფლის გაფრთხილება: *„ნუ მოეახლები აქა! წარიხადენ ხამლნი ფერხთაგან შენთა, რამეთუ ადგილი ეგე, რომელსა სდგა შენ, ქუეყანა წმიდა არს (გამოსვლ.3,5). ესე იგი არსებობს ღვთიური ძალის გამოცხადების ადგილი, რომლის ძალა იაკობმა სიზმარში იგრძნო მხოლოდ და გამოფხიზლებულმა ამგვარად გაიაზრა: „არს უფალი ადგილსა ამას და მე არა ვიცოდე და თქვა: ვითარ საშინელ არს ადგილი ესე. რა არს სხუაი ესე, გარნა სახლი ღმრთისა და ესე არს ბჭე ზეცისაი“ (დაბ.28,16-17).*

ნებისმიერი აგიოგრაფიული ძეგლი ცხადყოფს, რომ სივრცულ იერარქიაში არსებობს მადლის მოფენის განსაკუთრებული საუფლო, კეთილი ნაწილი სივრცისა, რომელსაც პირობითად შეიძლება ვუწოდოთ „შინა“. მისი მახასიათებელია აბსოლუტური წესრიგი და მაღალი სულიერება. მის მკვიდრთა ურთიერთობებს აწესრიგებს უმაღლესი ქრისტიანული მორალი. ის არის სასულიერო წესრიგის ასპარეზი, სიმშვიდისა და ჰარმონიის საუფლო.

ამგვარი ხედვით, სივრცე კარგავს თავის ემპირიულობასა და ესთეტიკურ კატეგორიად იქცევა. ვლებულობთ სივრცობრივი ორიენტაციის შემდეგ მთავარ სეგმენტებს: ღვთის სუფევის, ანუ მადლის მოფენის ადგილს და მეორე, ამგვარ მადლს მოკლებულ, ანუ, თუ აგიოგრაფების ენაზე ვიტყვით, „უქმ, „ურწყულ“, „ბნელ“ უდაბნოს. სხვაგვარად, არსებობს ქრისტიანული „შინა“ და „გარე“. ამგვარი დაყოფა საერთოა აგიოგრაფიის, მითოსისა და ყოფითი ტრადიციებისათვის.

„შინას“ სიდიდე არ იზომება ემპირიული სიგრძე-სიგანით. ის შეიძლება წმინდანის სავანე იყოს, ან ერთი ეკლესია, ან მთელი სახელმწიფოც კი. გიორგი მერჩულისათვის „შინა“ ცენტრალური ქართლის შიდა სივრცე, ანუ ის, სადაც ქრისტიანობაა: *„ქართლად ფრიადი ქუეყანაა აღირაცხების, რომელსაცა*

შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეინირვის და ლოცვაჲ ყოველი აღესრულებს“, – ამბობს გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“. იოანე საბანისძისათვის „შინა“ აფხაზეთი, სად „არავინ ურწმუნოთაგანი მკვიდრად იპოვების საზღუართა მათთა, რამეთუ საზღუარ მათთა არს ზღუაი პონტოისა, სამკვიდრებელი ქრისტიანეთა“. მწერლისათვის ქართლი არის „შინას“ ნაწილი, მაგრამ მისი დასალიერი, განაპირა გოდოლი, „ყურე“. ჩგეოგრაფიული მდებარეობა იმდენად არის მნიშვნელოვანი, რამდენადაც ეს წარმოაჩენს ქართლის კულტურულ-აღმსარებლობით მისიას.

აგიოგრაფები „გარე“ სივრცედ მოიხსენიებენ დაუსახლებელ, ურწყულ უდაბნოს ამ ფონზე განიხილება ეკლესიოლოგიური შინაარსი ტოპონიმისა „გარესჯა“. თუ რას ნიშნავს „გარე-ჯა“ და მისგან ნაწარმოები „სა-გარე-ჯო“, თვით „დავით გარეჯელის ცხოვრება“ გვიხსნის: „წმიდაჲ მამაჲ ჩუენი დავით წარვიდა ადგილთა უდაბნოთა და ურწყულთა სჯად თავისა თვისისა, რაათა წუთ ერთითა ჭირითა მოიპოვოს საუკუნოჲ იგი და წარუვალი შუება და განსვენება. „ამისთვის აღირჩია აქა სჯა გარეგან უდაბნოთა შინა. ამისთვის ეწოდების უდაბნოსა მას გარესჯა“ (ქალძე 1964: 151). მკვლევარი რ. სირაძე შენიშნავს, რომ სჯა ნიშნავს არა „განსჯას“ და მსჯელობას, არამედ „დასჯას“, ბერულ თვითგვემას, რომელიც ხდება „გარეთ, უდაბურ, დაუსახლებელ ადგილას, მარტომყოფობაში“. სხვაგან დავითი მიმართავს დოდოს: „წარვედ, ძმაო, რქასა ამას კლდისა, რომელ არს პირისპირ ჩუენსა და წარიტანენ თანა სხუანიცა ძმანი, რამეთუ წადიერ არიან, რაათა გარე-ისჯებოდან ხორცითა სულთა მათთა ცხონებისათვის“ (ქალძე 1964: 116). ამრიგად, მკვლევარი ასკვნის: „გარეჯა“ თავდაპირველად ადგილის სახელწოდებად, ანუ ოდენ ტოპონიმად კი არ წარმოქმნილა, არამედ სამონაზვნო ქმედების, მონაზვნების მიერ ტანჯვისა და შეჭირვების აღსანიშნავად, რომელსაც ითხოვდა აქაური „უდაბნოს „ქალაქ-ყოფა“ (სირაძე 1987: 162). გარე-სკნელი სულხან-საბასთესისაც გარე კერძოა, სივრცე, სადაც მეფობს სიბნელე, (შდრ. გარესკნელის ბნელი).

გალენიში. ეთნოლოგები, რომლებიც სამეგრელოში არსებულ რიტუალ „გალენიში-ს“ აანალიზებენ, აღნიშნავენ, რომ იგი ემყარება სივრცის სეგმენტირებას „შინად“, [რომელზეც განფე-

ნილია სოციალური ჯგუფი ან ოჯახი] და „გარედ“ (მეგრულად „გალენი“ ანუ გარეთა). „გარედ“ ის სივრცე ითვლება, რომელიც სოციუმის მიერ აუთვისებელია. თუ „შინა“, როგორც სოციუმის საბინადრო ადგილი მონესრიგებულ, შესაბამისად, კეთილ სივრცედ ითვლება, „გარე“ სოციალურად მოუნესრიგებელია, ქაოსის გამოვლინებაა და ამიტომაც საშიშია (სურგულაძე 1993: 195). „გალენიში“ მიემართება სახლ-კარის, სოციუმის გარეთ არსებულ ტერიტორიებს, რომელშიც შედის ტყეები, ღრეები, კლდეები, აუთვისებელი, უცნობი ადგილები თავიანთი ბინადრებითა და პატრონებით (სურგულაძე 1993: 13).

მეგრული „გალენიში-ს“ იდეა ემთხვევა აგიოგრაფიულ „უდაბნოს“, რომელიც ნიშნავს: „გაუშენებელი, დაუსახლებელი, ოხერი, უმკვიდრო, უდაბნობა, უდაბურება; უშენობო. რ. სირაძე განმარტავს ქართულ აგიოგრაფიაში გავრცელებულ ტერმინს: „უდაბნოს „ქალაქ-ყოფა“ და აღნიშნავს, რომ იგი სამონასტრო ნესრიგის, ქრისტიანიზების უმაღლესი ფორმის დამკვიდრებას ნიშნავს და არა ქალაქის ინფრასტრუქტურის შექმნას.

ამრიგად, მეგრული „გალენიში“ და აგიოგრაფიული „უდაბნო“ გულისხმობს სივრცის იმ დაბალ იერარქიას, რომელიც ჯერ კიდევ არ არის ჩართული აღმსარებლობით კონტექსტში, რომელიც ჯერ კიდევ ითხოვს ღვანლს, სჯას, რათა მიენიჭოს საზრისი, მასში გამოჩნდეს ადამიანის სულის კვალი. ორივე შემთხვევაში ადამიანი გააზრებულია კულტურის შემოქმედად, რომელიც გარდაქმნის ბუნებას. აგიოგრაფისათვის ბუნებას მშვენიერების განცდა ახლავს მხოლოდ მაშინ, როცა შიგ ადამიანი ტრიალებს და იღვნის: „...მარგალიტნი და თუალნი პატიოსანნი მიმოგანბნეულ რაჲ იყვნენ თანა აღრევით მინასა, არა ესრეთ ბრწყინვენ წინაშე თუალებსა ხილვის-მოყვარესა, ვითარ-იგი რაჟამს გამოიჭურვენ და განწმდენ და ოქროთხზულებით შეინყვნენ კეთილთა მიერ მჭედელთა, მაშინდა გამოჩნდეს ბრწყინველება მათი და იქოს მუშაკი და შუენიერება მათი. აგრეთვე ადგილი ესე რაჟამს ხელ-ყონ ჴელოვანთა მუშაკთა, მაშინ იხილოს თუალმან მხილველთამან შუენიერება ადგილისა მის,“ – ამბობს „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“ (ძქაძო 1964: 327). ამ სიტყვებში იკითხება აზრი, რომ ადამიანი აგრძელებს ღვთაებრივ შესაქმეს და თავისი შემოქმედებითი უნარით, კრეა-

ტიულობით კიდევ მეტად სრულყოფს მას. ქართულ სასულიერო მწერლობაში არასოდეს არის გათიშული აღმსარებლობითი ღვაწლი და კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობა.

„აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობაში“, სადაც ასურელ მამათა ღვაწლზეა საუბარი, ავტორი ამბობს, რომ ერთ-ერთმა მამამ, „რომელმან მფრინველნი ცისანი და ქუენარმავალნი ენასა თვსსა დაამორჩილნა, ვერ იკადრებდეს დადებად მას შინა, რომელსა-ესე თუალნი ჩუენნი ხედვიდეს დღეს და ვითარ-იგი განშუენებულ არიან ყოველნი ადგილნი მათ ნმიდათანი და ყუავიან დღეს“ (ქალღ 1964: 247). წმიდანი არა მარტო უცვლის სახეს სივრცეს, რომელშიც იმყოფება, არამედ მას „ემორჩილება“ ირგვლივ ყველაფერი – მატერიალური სამყარო და მისი შემადგენელი ოთხივე ელემენტი: ცეცხლი, წყალი, ჰაერი, მიწა – მის განკარგულებაშია. მისი სულიერი ძალმოსილება ცოდვის ნისლით დაბნელებულ სივრცეს ანათებს, ფანტავს უმცრების ბნელს. წმიდანები თვითონ ირჩევენ ღვაწლის ადგილად უდაბნოს, „გარე“ სივრცეს, რათა სასულიერო წესრიგს დაუმორჩილონ იგი.

უდაბნო „ბნელ ძალთა“ სამყოფელია. წმიდანები ათავისუფლებენ მას ტყვეობისაგან. მოვიყვანოთ რამდენიმე მაგალითი, სადაც ეს ჩანს: 1. (იოანე ზედაზნელი–ხ.გ.) ამისთვის დაეყუდა ადგილსა მას, რამეთუ გოდოლი აღეშენა წარმართთა და ეშმაკნი ფრიად დამკვდრებულ იყვნეს და ჰმსახურებდეს კუამლითა ნაზორეველთაჲთა და რაჲთა ანცა ლოცვითა მის ბერისაჲთა განწმიდოს ადგილი იგი („ცხოვრებაჲ იოანე ზედაზნელისა“) (ქალღ 1964: 201-202); 2. ხოლო დავით აღაშენა უდაბნოჲ იგი გარესჯისაჲდა დაეყუნა მრავალნი ჟამნი ვეშაჰსა თანა. უკუანაჲსკნელ უბრძანა და მუნით განავლინა ბუდე იგი ეშმაკთაჲ („ცხოვრებაჲ-შიოსა და ევაგრესი“) (ქალღ 1964: 229); 3. ხოლო ქვემო პარეხისა მის, რომელსა შინა იყოფებოდეს წმიდანი იგი, იყო სხუაჲ პარეხი, რომელსა შინა იყოფებოდა ვეშაჰი-დიდი და საზარელი, რომელსა ესხნეს თუალნი სისხლის ფერნი და რქაჲ იყო შუბლსა და ფაფარი ფრიად ქედსა მისსა („ცხოვრებაჲ დავით გარეჯელისა“) (ქალღ 1964: 231). ასეთი საზარელი არსებებისაგან გამოიკლებიან წმიდა მეუდაბნოენი და იმარჯვებენ მათზე.

შესაბამისად, მეგრული „გალენი“ მეგრელისათვის საშიშ სივრცედ ითვლება, მათში დავანებულ ბნელ ძალთა გამო.

ფოლკლორშიც, კერძოდ, მეგრულ ზღაპრებში, ადამიანის საცხოვრისისაგან მოშორებით, დაბურულსა და აუთვისებელ ადგილებში მკვიდრობენ ავი სულები: ტყაში მაფა, ოჩოკოჩი, ალი და სხვა, რომელთა რაობა და გენეზისის საკითხები შეისწავლა ბ. კილანავამ. ისინი ცდილობენ ადამიანთა მოხიბვლას, მოჯადოებას, მისაკუთრებას. როგორც „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ ამბობს, „შინა-ს“ შიგნით ეშმაკი და ბოროტი ძალა „ვერ იკადრებდა დაცემად კაცთა წმიდათა ამათ ადგილთა“. ამრიგად, „უდაბნოც და „გალენიც“ გამოცდის ადგილებია, სადაც ვლინდება სულის სიძლიერეც და სისუსტეც.

მეგრული „გალენიც“ ჰაგიოგრაფიული „უდაბნოს“ მსგავსია იმითაც, რომ წესრიგის საპირისპიროა. წესრიგი „შინაა“ და მისი თვისებებია: სამყოფელი კაცთა და პირუტყვთა, შინაურ ცხოველთა, მათი არსებობის გარანტია (ჭამადი), მეურნეობა (თესვა და მკა) – სოციალური წესრიგი“ (*სურგულაძე 1993: 195*), გალენი ამ ყველაფრის გარეთ დარჩენილი განუსაზღვრელობა. [ამ ცნობიერებით ხდება ცხოველთა დაყოფა „შინა-ურებად“ და „გარე-ულებად“].

წესრიგი და ქაოსი. წესრიგის ცნებას კულტუროლოგიაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება. კულტურის ერთ-ერთი ფუნქციაა, რომ იგი აწესრიგებს საზოგადოებას. მაღალი კულტურა წესრიგის უმაღლეს სახეს გულისხმობს. ქართულ ქრისტიანულ კულტურას ეს საკითხი თავიდანვე გაუაზრებია. ეს მწერლობაშიც ასახულა და ყოფით ცხოვრებაშიც. ნებისმიერი კანონზომიერება და წესრიგი ქრისტიანული ხელოვნებისათვის არის სახე სასულიერო წესრიგისა (ბერძნ. კოსმოს), რომელიც მომდინარეობს აბსოლუტურად ტრანსცენდენტული, ზედროული, კოსმოსის არა მარტო მატერიალურ საზღვრებზე ამაღლებული, არამედ თვით იდეალური იერარქიების ზემოთ მყოფი პიროვნული ღმერთისაგან. ბიზანტიურ მწერლობაში ანტიკური „პოლისი“ უკვე არ ნიშნავს აკროპოლისით შემოსაზღვრულ ქალაქ-სახელმწიფოს. იგი ქცეულია სასურველი წესრიგის მეტაფორად“. სიბრძნე აწესრიგებს ყოველივეს: „სიბრძნემან იშენა სახლი“, ამბობს ბიბლია, ხოლო ნეტარი ავგუსტინე თავის „აღსარებანში“ წერს: „სადაც წესრიგი არ არის, იქ მშფოთვარებაა, მონესრიგებული სიმშვიდეს პოულობს,“

წესრიგი უმაღლესი ღვთაებრივი განგებულების სახეა და ამიტომაც ითვლება სიკეთედ. სამეგრელოში „შინა“ სივრცე ითვლება კეთილ სივრცედ, რადგან იგი წესრიგის გამოვლინებაა. მთელი სამყარო არის კოსმოსი, რამეთუ იგი არსებობს და იძვრის ერთი გონების ნიმუშისამებრ. იგი არის ჰარმონიის, მშვენიერების ასპარეზი. „შინა“, რომლის ცენტრშიც ადამიანი და ადამიანთა საზოგადოებაა, სოციუმია, სიმბოლურად მთელი სამყაროა, მაგრამ არსებობს ქაოსური და მოუნესრიგებელი „გარე“, რომელსაც არა აქვს სუბსტანცია. იგი დროებითი და განქარვებადია.

ასევე გაიაზრება ქართულსა და ბიზანტიურ ხელოვნებაში ოიკუმენა – კულტურული მსოფლიო. იგი მთელი სამყაროს ტოლია და კედლები მიჯნავს „ბარბაროსობისაგან“ – ქაოსური და უზნეო ყოფიერებისაგან. ქრისტიანული სიმბოლური აზროვნება განსაზღვრავს ასევე „შინას“ ორგანიზაციულ სტრუქტურასაც. კულტურული მსოფლიოს – „შინა-ს“ საზღვრები იდეურად თითქმის მთელ კაცობრიობას სწვდება, მის საზღვრებს ემთხვევა. „პოლისიც“ მსოფლიოს ტოლია. იოანე საბანისძისათვის ქართლი არის ოიკუმენას განაპირა რეგიონი, „ყურე ქუეყანისა“, რომლის იქით ხაზარეთია, რომელიც არ შედის ოიკუმენაში, რადგან ხაზარნი არიან „კაც ველურ, საშინელ პირითაა, მკეცის ბუნება, სისხლის მჭამელ, რომელთა სჯული არა აქუს, გარნა ღმერთი ხოლო შემოქმედი იციან“ (ქალძე 1964: 58).

აგიოგრაფიულ ძეგლებში თვალსაჩინოა დაპირისპირება: „უდაბნო“, როგორც ქაოსი და ქალაქი, როგორც წესრიგი. „უდაბნოდ“ გრიგოლ ხანძთელს უქცევია „ქალაქად“. „ქალაქი, როგორც ცნება-ტერმინი, ქართულში ბერძნულიდან (პოლისიდან) მომდინარეა. უდაბნოს ქალაქად ქცევა – ქალაქ-ყოფა უდაბნოში წესრიგის შეტანაა (სირაძე 1987: 150). „უდაბნო“ ხშირად იხატება „გარე“ სივრცისათვის დამახასიათებელი „მხეცისა“ და „ნადირის“ სიმბოლოებით. ასეა „სერაპიონ ზარზმელისა“ და „დავით გარეჯელის ცხოვრებებში“:

1. „ესე არს შესაკრებელი ნადირთა ველისათა და ბაკთა ენოდების. ესე არს ტბაჲ მღვრვე ყოლადვე, რომელსა ენოდების სათაჯუჲ და არს მას შინა სიმრავლე თაჯუთა და სხუა ნადირთაჲ და დედაჲ შფოთთა და ბრძოლაჲ, რამეთუ ჟამსა ამას აქა იხილვე-

ბიან მდევეარნი ნადირთანი, მდევეარნი საქმეთა უჯეროთანი“ (ქალაქ 1964: 329); 2. „უდაბნოთა ამათ ვიდრე აქამომდე ფრიად არს ნადირი, ირემი და გარეთხაჲ და სხუაჲ ნადირთა თვით სახეთა ურიცხუებაჲ მრავალი“ (ქალაქ 1964: 233).

ამ ძეგლში სხვაგანაც არაერთგზის გვხვდება ცნობები გარეჯის უდაბნოში გარეული ნადირის არსებობის შესახებ. აგიოგრაფიული „უდაბნო“ ამითაც ჰგავს მეგრული „გალენიშს“, რომ ნადირთა სამყაროსთან ასოცირდება. ი. ყიფშიძე „გალენიშს“ ნადირთა ღვთაებადაც კი მიიჩნევს. ქართული საისტორიო მწერლობის ნიმუშებშიც ხშირია სოციალური წესრიგის მოსპობის აღწერა „გარე-ს“ სიმბოლიკის გამოყენებით, კერძოდ, ნათქვამია, რომ მხეცი და ნადირი დამკვიდრდა სოციუმის ადგილას (სურგულაძე 1993: 195). ამით მინიშნებულია კულტურული გარემოსათვის დამახასიათებელი წესრიგის მოსპობა. წმიდა მამათა სავანე ადამიანური ღვანლით მოწესრიგებული გარემოა. მაღალი ზნეობა მაღალი კულტურის დამკვიდრებას მოასწავებს, ამიტომ აქ მხეცი, გარე-ული ნადირიც შინა-ურდება. დავითსა და ლუკიანეს ზრდიან ირემები, ხოლო წმიდა შიოს კარაულებს მწყემსავს მგელი. მისი ენა ესმით მხეცებს, ისინი ემორჩილებიან წმიდანს: „ესრეთ ადიდებს ღმერთი მოშიშთა მისთა, რომელ მჭეცნიცა ველურნი, ვითარცა მონანი დაემორჩილონ“, ნათქვამია „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში (ქალაქ 1964: 221).“ ჩანს სამოთხისეული ჰარმონია კაცისა და მხეცისა. ქრისტიანული კულტურისათვის იდეალური სივრცე სახეა სამოთხისა, სადაც მშვიდობა, თანხმობა, მაღალი ზნეობა აღადგენს ღვთისგან თავიდანვე დადგენილ ჰარმონიას, სადაც ბუნებაც ჰუმანიზებულია. ბიბლიური კონცეპციებით, სამოთხეში ცხოველები არ ეჩიოდნენ ადამს, არამედ ემორჩილებოდნენ.

სასულიერო მწერლობის კანონიკით, მხოლოდ იდეალური გმირების ქცევაა ეტიკეტით განსაზღვრული, ხოლო ბოროტი ძალები და უარყოფითი პერსონაჟები შედარებულნი არიან მხეცებს, რადგან ისინი, როგორც მხეცები, არანაირ ეტიკეტს არ ემორჩილებიან: (ვარსქენ) ვითარცა მჭეცად მძვინვარჴ ყიოდა და და იზახდა, ვითარცა ცოფი, ამბობს „შუშანიკის წამება“ (ქალაქ 1964: 17); ხაზარნი არიან „კაც ველურ, საშინელ პირითა, მჭეცის ბუნება“, ნათქვამია „აბო ტფილელის წამებაში“ (ქალაქ 1964: 58).

„ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში კი წესრიგი მიჩნეულია ქრისტიანული სჯულის მახასიათებლად, ხოლო „ალრეულობა“ ანუ ქაოსი – წარმართობისა. წარმართული ზნეობა ქრისტიანული მორალის სიმალლიდან „მწეცის“ ბუნებად მოიაზრება. „სერაპიონ ზარზმელი ცხოვრებაში“ ნათქვამია, რომ დაბის მცხოვრებლებმა არ ინებეს ეკლესიის აშენება თავიანთ დაბაში, რადგანაც „იყვნეს ყოვლითურთ მწეცებრძო, უნირაჲ და ბოროტ, რამეთუ არა ინებეს კურთხევაჲ წმიდათა მათგან“ (ქალღ 1964: 324). ამით აგიოგრაფები ერთხმად უსვამენ ხაზს იმას, რომ ქრისტიანული კულტურისა და ზნეობის გარეშე ადამიანს საერთოდ არ შეიძლება ჰქონდეს ადამიანის სახე: „მერმე ღმრთისა შექმნულნი კაცნი საცხოვართა პირუტყვთა მამლობასა და დედლობასა არა იციან მშობელი, არცა შობილი მათგანი და ესრეთ აღრეულად გარდავიჯადით ბუნებაჲ იგი ჩუენი. ხოლო ან მადლითა ღმრთისაჲთა, ვინაჲთგან იქმნა ნათლისღებაჲ და რჩული ქრისტეანობისაჲ იციედ კაცთა, მიერითგან განქარდა უნესოჲ იგი საქმჲ,“ – ამბობს „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“ (ქალღ 1964: 43).

როგორც ვხედავთ, „მხეცი“ შეიძლება ნახმარი იყოს მისი პირდაპირი მნიშვნელობითაც და სახეობრივად, არაქრისტიანის, ურჯულოს, აგრეთვე ეშმაკის, ბოროტის გაგებითაც, როგორც, მაგალითად, ეს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“: მოსვლასა წმიდასა გრიგოლისასა ცხოვარნი იგი განმხნდეს და მხეცნი იგი ეშმაკნი განიოტეს“ (ქალღ 1964: 264). ყველა შემთხვევაში მისი მხატვრული ფუნქციაა „გარეს“ თვისებათა გამოხატვა. ეს სიმბოლო გვხვდება როგორც აგიოგრაფიულ ძეგლებსა და მატრიანებში, ასევე მითოსურ ტრადიციებშიც.

ამრიგად, აგიოგრაფიული მწერლობისა და სამეგრელოს ეთნოგრაფიული მონაცემების შედარების საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ სივრცობრივი ასპექტები გულისხმობს კულტურულ, ანუ მოწესრიგებულ კეთილ ნაწილს, „შინას“ და ქაოსურსა და უწესრიგო „გარეს“. მსგავსია არა მარტო ეს დაყოფა, არამედ მათი გამოსახვის მხატვრული სასუალებები, სიმბოლოები და მეტაფორები. ეს დიფერენციაცია საერთოა ლიტერატურული განსახოვნებისათვისაც და ყოფითი სინამდვილისთვისაც.

სანადირო ღვთისმსახურება. რაკი „გარე“ ბოროტების საუფლოა და საშიშად ითვლება, ნადირობა სახიფათო იყო, ქართულ ეკლესიას შეუდგენია ორიგინალური კომპოზიციის მქონე ლიტურგიკული ძეგლი „ევქოლოგიონ-კურთხევანი“ გამოკვლევითურთ, რომელიც კ. კეკელიძემ გამოსცა და დაათარიღა მე-12 ს-ით. წესი ნადირობის. „კურთხევანში“ გაშლილი სახითაა წარმოდგენილი სანადირო ღვთისმსახურება. აქ მოცემულია მთელი წესი ნადირობისა, რომელიც წარმოადგენს ბიბლიური საკითხავებისა და ლოცვების ჯგუფების გაერთიანებას. სტრუქტურა ნაწარმოებისა ასეთია: იმის მიხედვით, თუ რომელ დღეს აპირებენ ნადირობას, მოცემულია შვიდი ლოცვა: კვირის, ორშაბათის, სამშაბათის, ოთხშაბათის, ხუთშაბათის, პარასკევისა და შაბათის. თითოეული მათგანი შედგება 11 ნაწილისაგან. მათგან ოთხი უცვლელია ყველა დღისათვის, ესენია: „წმიდაო ღმერთო“, „ლოცვითა წმიდითა“, „მოვედით, თაყუანის ვცეთ“, „დიდება“, „აღილულია“, „კვრიელისონი“ და მეტანიები, ხოლო დანარჩენი შვიდი სხვადასხვაა:

ფსალმუნი	პროკიმენი სამოციქულო	სახარება	დიდება დასდებელი	ანდა- დასდებელი	ლოცვა
ორშაბათს ფს.18	რომ. 8., 32-40	მთ10;26-31	მიმართვები ღვთისა და ჯვარისადმი განსაცდელისა- გან დასაცავად	მიმართვები მარტვილთა და მონამეთადმი:- ქმ. გიორგისად- მი, დიმიტრი თესალონი- კელისადმი, თე- კლა პირველ- მონამისადმი	ღვთისმშობლი- სადმი
სამშაბათს ფს.65	იოანIII-18;25	მთ17;24-27			
ოთხშაბათს ფს,147	ებრ.IX-18-23	მთ, X26;31			
ხუთშაბათს ფს,147	ებრ.VI 9-12	მარკ.VI45-53			
პარასკევს ფს.143	კოლI 12-20	ლკ.V;1-11			
შაბათს ფს148	მოც.XI;1-12	მრკ;14-22			
კვირას ფს144	მოციქXVII;23-28	იოან21 1-14			

არსებობს ნადირობის ლოცვა კერძო ხასიათისა, სადაც მოხსენიებულია წმ. ევსტატი პლაკიდა. ამ ლოცვაში არის მოტივი, რაც დიდ წესში არ არის, კერძოდ, სურვილი გაემარჯვოს მონადირეს, რათა ნანადირევი ამანაცა ჭამოს და მსახურთაცა სცეს“. კ. კეკელიძე კითხვას ასე სვამს: „ხომ არა გვაქვს ამ სიტყვაში გადმონაშთი ნანადირევის ამათუ იმ ფორმით განაწილებისა, რომელიც ცნობილი იყო ხალხურ პრაქტიკაში?“ (კეკელიძე 1945: 137). ნადირობა მნიშვნელოვანი მატერიალური საარსებო საშუალება იყო, ამიტომ ეკლესიამ მას, ისე როგორც წარმართული პერიოდის სხვა სიცოცხლისუნარიან ტრადიციებს, მისცა თავისი ეკლესიური სახე. როგორც კ. კეკელიძე წერს, ეკლესიურ წესს გავლენა მოუხდენია ხალხურ წესზე: ამ წესებსა და შელოცვებში შესულა ქრისტეს, წმიდა გიორგისა და თეკლა პირველმონაშთის სახელები. ამის მაჩვენებელია ნანადირევის რქებზე სანთლების ანთება, მათი შეწირვა ხატებისადმი და ეკლესიებში მოთავსება. სამეგრელოს ეთნოგრაფიაში არის ტერმინები, რომლებიც ნანადირევის შეწირვას უკავშირდება და რომელიც ჩვენ მიგვაჩნია ამ „კურთხევანიდან“ მომდინარედ:

- ოთუთაშხურე, თუთაშხა გითოხვამა* – საორშაბათო;
- ოთახაშხურე//ოთხაშური//ოთხაშურობა* – სამშაბათისა;
- ოჯუმაშხური* – ოთხშაბათისა;
- ოცაშხური* – ხუთშაბათისა (მაკალათია 1941: 229);
- ობიშხური* – პარასკევისა (მაკალათია 1941: 315).

შაბათისა და კვირის დღის ლოცვების სახელები ეთნოგრაფიულ მასალაში არ ჩანს, მაგრამ, სავარაუდოა, რომ რაკი ეს დღეები ნადირობისთვის ნაკლებად იქნებოდა იყო განკუთვნილი, ამიტომ არ შემორჩა ტერმინებიც.

დროის საზრისი. როგორც რ. სირაძე შენიშნავს, ბიბლიაში, ეკლესიასტეს (3,1-8) თავში, კითხვა ისმის არა ასე: „რა დროა?“ არამედ „რისი დროა?“ არის ჟამი შობისა და ჟამი სიკვდილისა, დარგვისა და დარგულის ამოძირკვისა, ჟამი მოკვლისა და განკურნებისა, დარღვევისა და აშენებისა, არის ჟამი ტირილისა და სიცილისა, გლოვისა და როკვისა, დუმილისა და მეტყველებისა, სიყვარულისა, სიძულვილისა და მშვიდობისა.

ქრისტიანული ლიტურგიული დრო მიზნობრივი და ვექტორული, ანუ სწორხაზოვანია, რადგან მიისწრაფვის ესქატო-

ლოგიური დასასრულკენ, მაგრამ იგი ციკლურობასაც გულისხმობს. განღმრთობა ხდება ამ ციკლში გონისმიერი ჩართვითა და ცვალებადობით. ეს ბრუნვა, განსხვავებით ანტიკურობისაგან, მეორდება და არსისმიერად მარადიულობას მიემართება. იგი სჭარბობს დროს, აღმატებულია მასზე. აქ წარსულიც და მომავალიც ანმყოფ იქცევა, განსხვავებით იმისაგან, რომ წარმართული ფერხული სწორედ დროშია რიტმულად განფენილი. წარმართულ ციკლურობას არ ახლავს წარსულის განცდა, ხოლო ქრისტიანულ კალენდარს საზრისს „წმიდა ისტორია“ ანიჭებს.

ქრისტიანული კონცეფცია დროის შესახებ სახეობრივია. არსებობს ა) მარადისობა, ბ) წარმავალი დრო, რომელიც სახე და ხატია მისი. ჟამი ითვლება საგნებთან ერთად დაბადებულად, მას აქვს საწყისი, რაც გულისხმობს იმასაც, რომ ექნება დასასრულიც. ჟამის შემოქმედი მის გარეშე დგას და მასზე აღმატებულია. ემპირიულ დროს არ მივყავართ ღმერთამდე, თუ იგი სიკეთითა და სიბრძნით არ შინაარსდება.

აგიოგრაფები დიდ ინტერესს იჩენენ ქრონოლოგიისადმი მაშინ, როცა ამას წმიდანობის ფაქტის საჩვენებლად აქვს მნიშვნელობა. მხატვრული დრო ნაწარმოებში უწყვეტია და სწორხაზოვანი. იგი არასდროს ბრუნდება უკან და არც წინ გარბის. თხრობა უმეტესად ქრონოლოგიურად ლაგდება, მშვიდად წარიმართება, მაგრამ ყველა დეტალი მოყოლილია მხოლოდ იმ მიზნით, რომ ფაქტის ზედროული მნიშვნელობა იყოს ნათელყოფილი. ამ შემთხვევაში კონკრეტდება მოქმედების ადგილიც. მწერალი რეალობას, მაგ.: პოლიტიკურ წყობას, ყოფა-ცხოვრებით პრობლემებს, სოციალურ სურათს არ ანიჭებს მნიშვნელობას, თუ მასში ზედროულსა და ზესივრცულს არ სჭვრეტს. დროისა და სივრცის კავშირი ჩანს არა ნებისმიერ ტერიტორიაზე, არამედ ღვანლით განწმედილ ადგილებში.

შუა საუკუნეების ქართული მწერლობა ესწრაფვის დაძლიოს ემპირიული დრო და სივრცე მაღალი სულიერი იდეალების დამკვიდრებით, დროებითსა და წარმავალში ცდილობს მარადიულობის კვალი დაინახოს. მონასტერში გატარებული ერთი წელი თვისობრივად მეტია, ვიდრე ათასისა – ცოდვილთა სოფელში. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ ამბობს, რომ „სიბერისა პატიოსნებაჲ და მრავალი ჟამი არს და არც რიცხვი დღეთაჲ

აღრაცხილ. ხოლო მწცოვანებად არს გონიერებაჲ კაცისაჲ და ჰასაკ სიბერისა – ცხოვრებაჲ უბინოჲ და შენ მოქცა ქრისტემან კეთილი მოხუცებულობაჲ გონებისაჲ“ (*ძქალძ 1964:254*).

ეს ცნობიერება საერთო ქართული სინამდვილისათვის ნიშანდობლივია. ასეა მიღებული სიტყვები: ხევის ბერი, ხუცესი. „ხუცესი“, როგორც კ.კეკელიძე წერს, „ხუც“ – სვანური ხომა; მეგრული უჩაში-ს ფონეტიკური შესატყვისობაა და ნიშნავს: უფროსს, დიდს. იგულისხმება სულიერი ასაკი, გონებით, სიბრძნით სიდიდე. ფრესკაზე მაცხოვარი ერთდროულად არის ყრმაც და ბრძენიც. ბავშვურ უმანკობასთან შეერთებული გონება ადამიანის იდეალია.

პაპა. ჩვენი აზრით, ამ გააზრებით არის მიღებული მეგრული პაპა – მღვდელი. მისი ეტიმოლოგიის შესახებ ორი აზრი არსებობს: I. იგი ნიშნავს იმავეს, რასაც „ხუცესი“, „ხევის ბერი“; სამეგრელოში „პაპას“ ეძახიან ბაბუაზე შორ წინაპარს; მეორე მოსაზრებით, ის უნდა იყოს ლათინური „PAPA“-დან მომდინარე: ადრექრისტიანულ პერიოდში „პაპას“ უწოდებდნენ სასულიერო ხელმძღვანელებს, ბერ-მონაზვნებს, მღვდლებსა და ეპისკოპოსებს. I-III ს-თა მიჯნაზე აღმოსავლეთის ქრისტიანებში „პაპის“ ტიტულს ანიჭებდნენ ალექსანდრიის ეკლესიის პატრიარქს, დასავლეთში კი ამ ტიტულს ატარებდნენ კართაგენისა და რომის ეპისკოპოსები. IIIს-ის დასასრულის წარწერაზე რომის ეპისკოპოსთა სახელების გვერდით დასტურდება „პაპის“ ტიტულის აღმნიშვნელი წარწერა, ხოლო IVს-ის ბოლოდან კი „პაპა“ მხოლოდ რომის ეპისკოპოსის, დასავლეთის პატრიარქის და მსოფლიო ეკლესიის ტიტულის აღსანიშნავად იხმარება.

სამეგრელოში ეს სიტყვა გაცილებით ადრე ჩანს დამკვიდრებული, ვიდრე იგი ტიტული გახდებოდა. ამას გვაფიქრებინებს გურულ დიალექტში არსებული ერთი ტერმინი: „ეპაპაჯვრება“ (*აბაკელია 1987: 296*). ითქმის მამინ, როცა ვინმე რამეს ძალიან ეპატრონება, ითვისებს, ისაკუთრებს ანუ მღვდლის ჯვარივით იცავს, იფარავს. გურულში „პაპა“, მეგრულის სუბსტრატად უნდა მივიჩნიოთ, ანუ ტერმინი არსებობდა IV საუკუნემდეც, ვიდრე ეს სიტყვა მსოფლიო ეკლესიის ტიტულის აღმნიშვნელი გახდებოდა.

თვით ლათინურში სახელდების იგივე პრინციპია არჩეული: „PAPA“ ლათინურად ნიშნავს „მამას“. (შდრ. ბერძნ. დეკანოზი, პატრიარქი).

ჩვენს მოსაზრებას ისიც უჭერს მხარს, რომ მეგრულში სხვა გამოთქმებშიც „პაპა“ ნიშნავს წინამძღოლს, პატრიარქს:

„ართ ქიანას პაპას ვადუჯერეს დო ჯოლორს ქოვა – ერთ ქვეყანაში მღვდელს არ დაუჯერეს და ძაღლს – კიო (ხალხური სიბრძნე I, 1994: 11).

უპაპური ქიანა – სიტყვასიტყვით – უმღვდლო ქვეყანა – ითქმის უპატრონო, უწინამძღვრო ქვეყნის აღსანიშნავად. ე.ი. „პაპა“ არის მეთაური, სულიერი წინამძღვარი.

ეს ტერმინია ამოსავალი სამეგრელოში არსებული ათეულობით ტოპონიმისა, რომელიც იწარმოება „პაპა“ და „ნწყულა“ – ჩაძირვა – ზმნური ფუძისაგან:

პაპანწყულა – მარცხი, ნგრევა (სიტყვასიტყვით – მღვდელთან ერთად ჩაძირვა). სამეგრელოში რამდენიმე პაპანანწყვი // პაპანწყვირი // პაპა(ნ)წყურია. ამ სახელებით ძირითადად ნამენყრალი, ჩამონაქცევი ობიექტები, ჩანარღვევი ტბებია აღნიშნული.

დრო, რომელიც სიკეთით შინაარსდება, მიესწრაფვის ესქატოლოგიურ დროს – ანუ მეორედ მოსვლას. ლიტურგიკული ცნობიერებით, ნებისმიერ დღეს თავისი ფუნქცია და დანიშნულება აქვს მარადიულობასთან მისაახლებლად. „დღესასწაულზე წარსულის დღევანდულობას ვეზიარებით, უბრალოდ კი არ ვიხსენებთ მას, არამედ განვიცდით მას, როგორც დღევანდელ მოვლენას“ (რ. სირაძე).

მერეთმოსულა – მეორედმოსულა – ქრისტიანული ვექტორული დრო მიზნობრივია და მიესწრაფვის ესქატოლოგიურ დასასრულს, მეორედ მოსვლას. ესქატოლოგიური დრო მიზნობრივია, მისკენ სვლა რჩეულთა ხვედრია. არსებობს ესქატოლოგიური სასოება – ქრისტეს მეორედ მოსვლისა და საყოველთაო აღდგომის იმედი. წმიდა მამები ამ ჟამს განსაკუთრებულად ჭვრეტენ ბიბლიის (მთ. 24,29; მრკ 13,24-25; ლკ 21,25) თავების სწავლების მიხედვით: მეგრული „მერეთმოსულა“ არის ფონეტიკური ადაფტირებული ფორმა ქართული „მეორედ მოსვლისა“. იგი მეტაფორულად იხმარება საშინელის, საოცარის, აგრეთვე ძლიერი სტიქიური მოვლენების აღსანიშნავად: *მერეთმოსვლობა მოურსია დო ღვენწყეფქ თოლი წმიოთესია* – მეორედმოსვლის შიშით ჭია-ღუებმა თვალები დაითხარესო (ხალხური სიბრძნე I, 1994: 88).

შარა – გზა // გზის საზრისი // . გზა ქრისტეს ევანგელური სიმბოლოა: „მე ვარ გზა და ჭეშმარიტება.“ „აბოს წამებაში“ „გზა“ ერთ-ერთი თექვსმეტ სიმბოლოთაგანია.. როგორც სხვა დანარჩენი, ეს სიმბოლო მიემართება აბოს სახესაც. „შუა საუკუნეების ხელოვნებაში ყოველი გზა სიმბოლურია. „ყოველი გზის ფიზიკური გავლა რაღაც სულიერ პლანსაც გულისხმობს. გზის შემეცნებითი, კომუნიკაბელური და ესთეტიკური ფუნქცია მრავალგვარადაა გააზრებული ქართულ მწერლობაში“ (სირაძე 1987: 146). ადამიანი ნებით თავისუფალია და გახსნილი აქვს გზა, რომელიც განხორციელებულია ღმერთში – იესო ქრისტეში. იგი ძალიან ვიწროა და ძნელად სავალი, მაგრამ „სამეუფო გზაა“: „ეკრძალე თავსა შენსა, რაათა არა გარდაიქვე გზისა მისგან და რაათა არა მისდრკე მარჯულ, გინა მარცხულ, გზასა სამეუფოსა ვიდოდე (ბასილი დიდი 1982: 23). ეს გზა თვითშემეცნებითა და რწმენით იწყება.

სამეგრელოს სინამდვილეში გზის ესთეტიკური ფუნქცია ყოფაშიც ჩანს. მოყვანილ მაგალითებში იგულისხმება არა კონკრეტული, არამედ „გზა სამეუფო“. ხალხურმა ცნობიერებამ სახელდების პრინციპად შეარჩია ის, რომ გზას „წმიდა მსხვერპლის“ შესაწირად მიყვავართ ღვთისმსახურებაზე. გზის საზრისად მიჩნეულია, რომ მას ხალხი ტაძრისაკენ მიჰყავს, მისი ფუნქცია ეკლესიას მიემართება:

1. წირუაშარა – 1. ამ გზით მიდიოდნენ ეკლესიაში სოფლის ცენტრში, სოფ. ჟულოში;

2. იგივე სახელი ქვია გზას სკურის ხეობაში, რომელიც ადიოდა ჯიხაშკარში, მაცხოვრის ეკლესიაში.

3. უშარე შარა – უგზო გზა;

ხალხური სიბრძნე ამბობს:

4. „მართალი კოჩი შარას გეუნსია“ – მართალი კაცი გზას ადგასო.

მთათა სიმბოლიკა სამეგრელოში, მთაწმინდა. ქრისტიანული ტაძართა კვარცხლბეკები მთები და მალლობებია. აქ აღიმართა პირველი ჯვრები. მთა წმინდა ადგილია, რომელიც ნუთისოფლის სიჭრელისა და ხმაურისაგან მოშორებული და მასზე ამალღებულია. იგი ტაძრისა და საბოლოოდ ღვთის ადგილსამყოფელად ითვლებოდა სხვადასხვა კულტურებსა და რელიგიებში, მაგრამ ქრისტიანული მთა განწმენდილთა და სულიერად

ამაღლებულთა სამკვიდრებელია; (შდრ. ფს. 23, 3-4 ვინ აღვიდეს მთასა უფლისასა).

ძველსა და ახალ აღთქმაში მრავალი მთაა:

ნოეს კიდობანი არარატის მთაზე გაჩერდა (შეს. 8) ნოეს კიდობანი ახალ აღთქმაში ეკლესიას მოასწავებს და მისი ადგილსამყოფელი მთაა.

ბორიას მთა, სადაც აბრაამს უნდა შეეწირა ერთადერთი ძე – ისააკი (შეს. 22);

სინაის მთა, სადაც ებრაელებმა რჯული მიიღეს (გამოსვ. 19); სინას მთაზე უფალი ორმოცი დღე ესაუბრებოდა ებრაელებს (გამოსვ. 24, 16);

ქორების მთა – ილია წინასწარმეტყველმა ნიავის სახით იხილა უფალი (3 მეფ. 19);

ჰევალისა და ჰარიზმის მთები – აქ წარმოითქვა შეჩვენება და კურთხევა ისრაელის ხალხისა (იესო ნავე 8, 33);

კარმელის მთა – მოხდა ელიასეული მსხვერპლშენიერვა და ბაალის კერპის დამხობა. მთაზე გარდაიცვანენ მოსე და აარონი.

სიონის მთაზე უფლის ქალაქი იერუსალიმი მდებარეობს:

1.ფს.9,12 – უგალობდით უფალსა, რომელი დამკვიდრებულ არს სიონს, მიუთხრენით წარმართთა შორის საქმენი მისნი;

2.ფს.73,2 – ივსენ კუერთხითა მკვდრობისა შენისაათა მთაჲ-სიონი ესე, რომელსა დაემკვიდრე მას შინა;

3.ფს.75,3 – და იქმნა მშვიდობით სამკვდრებელი მისი სიონს;

4.ფს.47,3 – ძირმტკიცედ სიხარულითა ყოვლისა ქუეყანათა მთანი სიონოსანი, გუერდნი ჩრდილოჲსანი, ქალაქი მეუფისა დიდისა.

ფსალმუნებში მთა უფლის სამყოფელად ითვლება, სიონი არის ეკლესიაც, ცანიც, საკურთხეველიც, მლოცველის გულიც, რაჟამს ზრქელთა და მდაბალთა გულის – სიტყუათა არა შეინყნარებს. მის შორის, ზეცისა იერუსალიმი, ცხოვრება საუკუნო (81–.7,11,50,106).

ახალ აღთქმაშიც არაერთი მთაა: უფლის ქადაგებანი მთაზე ხდება;

ელეონის მთა – სადაც ფერიცვალება მოხდა;

გოლგოთა – ჯვარცმის მთა, ამაღლების მთა.

მთა – ადამიანის სულიერი სიმაღლის სიმბოლოა. აღმასვლა

– ადამიანის სრულყოფის, ზნეობის, სიმართლის გზით სვლის ნიშანია, დაღმასვლა, პირიქით – ზნეობრივი დაცემისა. ქართული ორიგინალური ქადაგებების ავტორი ანტონ ჭყონდიდელი განმარტავს:

„ადამიანი თავისი სულიერი ცხოვრებით ხშირად გდას ხან თაბორისა, ხან – გოლგოთაზე. გოლგოთაზე თავისი ჯვრის ატანას ის შეძლებს, ვინც თაბორის მთაზე მდგარა და ჭეშმარიტი ფერისცვალება განუცდია. თუ სათნოების მთაზედ არა ხარ ასული, კეთილად უფლის სიტყვას ვერ ისმენ. სათნოების მთაზე მყოფი კიდევ ისმენს ღვთის უბნობას“.

მთანმინდა ერქვა ქართველთა სავანეს საბერძნეთში, სადაც შეიქმნა ქართული აგიოგრაფიული პროზის ბრწყინვალე ნიმუშები „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრება“, „გიორგი მთანმინდელის ცხოვრება“. ქართულ მწერლობასა და კულტურაში მთანმინდა ცნობილი პარადიგმაა.

სამეგრელოში თითქმის ყველა ბორცვს სინმინდის იდეაუკავშირდება, მაგრამ აქ არის ორი სახელდებული მთანმინდა: *ჯეგეთა* და *წინაგოლა*.

ჯეგეთა – ენათმეცნიერების აზრით, მეგრულ-ქართული კომპოზიტი: *ჯეგე* – მთა. *ჯეგე* – *ჯგირი* ანუ ნმინდა მთა. ასე ჰქვია მთას ხეთაში, ზუგდიდის რაიონში, რომელზეც ყოფილა ეკლესია, სადაც ინახებოდა წმ. გიორგის ბოძალი და სადაც 23 აპრილს ტარდება *გერგობა* – გიორგობა (აბასთუმანი, ხეთა).

წინაგოლა – „ნმინდა მთა“ ან წმ. გიორგის მთა – სოფ. ხეთის თემში, მდ. მუნჩიას მარჯვ. მხარეს. ზუგდიდი – სენაკის საავტომობილო გზა. ეს კომპოზიტიც ორენოვანია: წინა – ნმინდა, მეგრ. გოლა – მთა.

გეკულა დლა – ასე ეწოდება სალოცავად განკუთვნილ დღეებს, როცა ეკლესიაში უნდა ასულიყვნენ. ზედმიწ. „მთაზე ასვლის დღე“. მთა კოსმიური იერარქიის განსახოვნებაა, ხოლო მთაზე ასვლა – თეოზისის – განღმრთობის სიმბოლოა.

ჯვარსახოვნება. ჯვარი უმთავრესი ქრისტიანული უნივერსალია. როგორც იოანე დამასკელი წერს, ყველაზე მეტი სასწაული ჯვრის ძალით აღესრულა და სადაც არის ჯვარი, იქ არის ქრისტეს ხატებაც.

მოსეს ათი მცნებიდან პირველი სამი ადამიანის დამოკიდებუ-

ლებას განსაზღვრავს ღმერთთან. ჯვრის სიმბოლოში ეს ვერტიკალური ხაზით არის გამოხატული და ასახავს ვერტიკალურ ღვთისმეტყველებას. დანარჩენი შვიდი მცნება იმას გამოხატავს, თუ როგორ უნდა იცხოვრონ ადამიანებმა ერთმანეთს შორის. ეს არის ჯვრის ჰორიზონტალური ღვთისმეტყველება.

არსებობს ჯვარი შინაგანი და არსებობს – გარეგანიც. სამეგრელოში ჩანს ორივე. მაგალითად, მეგრული „ორთას“ ორი განსაზღვრება „გალენი“ – გარეთა და „ჟინიში“ – ზევითა ქმნიან ჰორიზონტალური და ვერტიკალური განზომილებათა გადაკვეთას, ანუ ჯვარს.

ჯვარი არის გამომხატველი ღვთიურობის ოთხივე მხრივ განფენისა. კოსმიური გააზრებით იგი ღვთაებრივი წერტილი და საყრდენია (რ. სირაძე). ამ გააზრებებით არის მიღებული ის უამრავი ტოპონიმი, რომელიც „ჯვარ“ კომპონენტით არის ნაწარმოები. ასეთი მაგალითების სიმრავლის გამო ყველა მათგანის აქ მოყვანა არ არის შესაძლებელი, შევეცდებით ზოგიერთის დასახელებას:

ჯვარი – 1. დაბა ენგურის მარცხენა ნაპირას, სადაც გადმოცემით ანდრია პირველწოდებულმა აღმართა ჯვარი. ორი ათეული მეტრით ამაღლებულ ადგილას ვაკე-პლატოზე მდებარეობს სოფელი *ჯვარზენი*; 2. ვაკე-ბორცვი სკურჩის საზღვართან. ბორცვზე დიდი ქვის ჯვარის იყო მოყუდებული წიფლის ხეზე და აქ იხდიდნენ მთავარანგელოზობას; 3. მთა, ტყე აბაშის ზემოთ.

ტობა ჯვარიში//ჯვარიში აძმახი – ტბორი გაჭედის სატყეოში;

ქეჯვარი – 1. ტყე-ბორცვი შქედლალისა და კადარლალის წყალგამყოფზე, სადაც გადმოცემით ქვის ჯვარი ესო (ლუახალე); 2. ბორცვი წელამის ძირას, დობერაზენსა და სანაჭყეზის საზღვარზე. აქ ცაცხვის ძირას ესვენა ნაჭყეზების „ჯინჯი ხატი“ წმიდა გიორგისა. ამ ბორცვზე იმართებოდა სახალხო დღესასწაული *ელიობა*.

ჯვარმამა – სახნავი თამაკონში, ლეჯანაშეში;

ნაჯვარი ფერდობი სკურდის მარჯვენა მხარეს ნახურცილაგოში. აქ წყალში „ბანდენ“ ჯვარს, რათა წვიმა მოსულიყო;

ქუაჯვარი – ვაკე-ბორცვი ლეკვარაცხელიეში, ოტოფუის მარჯ. მხარეს, სადაც იყო სალოცავი;

ნაჯვარსუკი – ბორცვი ნაპერტულალის სათავესთან;
ჯვარიში – 1. მდ. ჭურიის მარჯვ. შენაკადი ჭურიში; 2. და-
სავლეთი უბანი სკოლასთან, სადაც მდგარა ცაცხვი და მთელი
სოფლის თავშესაყარი იქ იყო. 3. ვაკე ნაჭილუს თავზე, სადაც
ჯვარი ესო და იქ სოფელი იკრიბებოდა (საადამიო); 4. მინდორი
საკუჭასა და კადარს შუა, სადაც გადმოცემით, დაუსვენებიათ
ხატი და დაუნყევლიათ „გადაუციათ“ ყურსალები;

ჯვარსიმა – (ალბათ, ჯვარცმა) – ბორცვი, ნაეკლესიარი
საბებურიოში (ძვ. აბასთუმანი);

ჯვარცმამ ოხვამე – ნაეკლესიარი-სასაფლაო ლებარკალაიე-
ში (ბეთლემი)

ჯვარი ბოროტი ძალის დამორგუნველია: ვითარცა ცვილი
რა დასდნის წინაშე ცეცხლსა, ეგრეთ წარსწყმდნენ ეშმაკნი პი-
რისაგან მათისა, რომელსა უყუართ ღმერთი და გამოისახავენ
პირჯვარსა და სიხარულითა იტყვიან: გიხაროდენ ყოვლად პა-
ტიოსანო და ცხოველსმყოფელო ჯვარო უფლისაო, განმდევნე-
ლო ეშმაკთა შენზედა ჯვარცმულისა ძალითა, უფლისა ჩუე-
ნისა იესუ ქრისტესითა (ლოცვანი 1994: 43). ამ ლოცვის ფონზე
ნათელია აზრი ქართული გამოთქმისა „ჯვარი გენეროს//ჯვარი
გნერია, რომელიც მეგრულად ასე გამოითქმის: „ჯვარ გინერს“,
ითქმის ბოროტის აშორების, მავნეს განდევნის მიზნით.

ბიბლიოგრაფია

ბასილი დიდი 1983: ბასილი კესარიელის „სწავლათა“ ეფთჳმე
ათონლისეული თარგმანი, გამოსაც. მოამზადა, გამოკვლევა და
ლექსიკონი დაურთო ც.ქურციკიძემ, თბ., 1983.

წმ. იოანე დამასკელი 2000: წმ. იოანე დამასკელი, მართლ-
მადიდებლური სარწმუნოების ზუსტი გადმოცემა, თბ., 2000.

კეკელიძე 1945: კ.კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული
ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ II, თბ., 1945. B

სირაძე 1987: რ. სირაძე, ქართული აგიოგრაფია, თბ., 1987.

სურგულაძე 1993: ი.სურგულაძე, ქართული ორნამენტის
სიმბოლიკა, თბ., 1993.

ფარულავა 1998: გ. ფარულავა, სიბრძნის დარგი საღმრთო, საღ-
მრთოდ გასაგონი, ა ქართული ლიტერატურა, 1998, N2, (გვ.3-29).

ძქალძ 1964: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ტ. I დასაბეჭდად მოამზადეს: ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ჯიქიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ ; ი. აბულაძის ხელმძღვ. და რედ., თბ. 1964;

ხალხური სიბრძნე, I მეგრული და ლაზური ანდაზები, რ.შე-როზია, ო.მიმეშიში, თბ, 1994.

Лихачев 1971: Д.С.Лихачев, Поэтика древнерусской литературы, М., 1971.

„წყალი ცხოველი“ და მისი ძალა სამეგრელოს რელიქტებში

ანოტაცია: ქრისტიანულ მწერლობასა და ღვთისმეტყველებაში წყალი განსაკუთრებული მეტაფორაა. „წყალი ცხოველი“ არის ქრისტეს ერთ-ერთი „სახელი“, რომელიც გულისხმობს მკვდრეთით აღდგომას, განახლებას, გაცხოველებას. სტატია მიზნად ისახავს განმარტოს ამ სიმბოლოს დაფარული მნიშვნელობა მაგალითების საფუძველზე, რომელიც მოყვანილია სასულიერო მწერლობიდან და სამეგრელოს ყოფითი კულტურიდან. ყურადღება მახვილდება, თუ რატომ უკავშირდება ხალხურ რიტუალებსა და ტოპონიმებში სახარებისეული მკვდრეთით აღმდგარი ლაზარე წყლის კულტს.

„LIVING WATER“ AND ITS POWER IN MEGRELIAN RELICTS

Annotation: *Water is the special Metaphor In Christian literature and theology. It's one of the „names“ of Christ, In Georgian spiritual literature means resurrection, renew and refresh. The article is aimed to explain the hidden meaning of this symbol on the basis of examples from the works of theological writings and from the realities of Samegrelo. The article is focused: Why the Resurrection of Lazarus from the Gospel is identified with the worshipping of water in the popular rituals and place names?*

ქრისტიანულ მწერლობასა და ღვთისმეტყველებაში წყალი განსაკუთრებული მეტაფორაა. „წყალი ცხოველი“ არის ქრისტეს ერთ-ერთი სახელი, რომელიც გამოხატავს აღდგომას, განახლებას, გაცხოველებას. გრიგოლ ნოსელი ამბობს: „მასცა (ქრისტეს – ხ. გ.) წერილთა მიერ წყლად სახელ-დების, რომელი იგი უმაღლესისა ხედვისა მიერ უხილავთა მათ ძალთა საცსებისა მომასწავებლად გულისწმავყავთ“... იოანე დამასკელი განარჩევს „ტკბილსა“ და „მწარე“ წყლებს ანუ სასმელად ვარგის მტკნარ წყალსა და ზღვებში ხანგრძლივად ყოფნისაგან უძრავად მდგომ „მწარე“ ანუ მლაშე წყლებს, რომლებიც მზისა და სიფონების მოქმედებით იფილტებიან და წყალი ტკბილი ხდება (დამასკელი 2000: 72).

ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში უდაბნოს ერთ-ერთი ტრადიციული ატრიბუტული მსაზღვრელი „უქმთან“ და „უდაბურთან“ ერთად არის ასევე „ურწყული“. „ურწყულება“ გამოხატავს ღვთის მოქმედებასა და მადლთან ნალებ ნილმქონეობას, მადლის ნაკლებობას:

1. „არს მთაჲ მალალი, წყვდიადი... დაადგრა მთასა მას შინა, რამეთუ იყო იგი ურწყული“ („დავით და ტარიჭანის ცხოვრება“) (ძქალძ 1964: 188);

2. „ხოლო მთაჲ ესე პირველ ურწყული იყო და ყოლადვე ვერ საპოვნებელ წყალი გარემოჲს მისა“ (იოანე ზედაზნელის ცხოვრება) (ძქალძ 1964: 211);

3. „იცოდეს გარემოჲს მკვდრთა მათ, ვითარმედ წყალი არა იყუდეს ადგილსა მას, ხოლო მადლითა მიწმიდისაჲთა წყაროჲ იგი იქმნა არა თუ სამსახურებლად, არამედ კურნებანიცა მრავალნი იქმნებოდეს („იოანე ზედაზნელის ცხოვრება“) (ძქალძ 1964: 213);

4. (შიომ) „ჰპოვა ჴევი ღრმა და ფრიად ფიცხელი, უდაბნოჲ იგი ურწყულ“ / „ცხოვრება შიოსა და ევაგრესი“ / (ძქალძ 1964: 224).

5. ხოლო ესე წმიდაჲ მამაჲ ჩვენი დავით წარვიდა ადგილთა უდაბნოთა და ურწყულთა სჯად თავისა თვისისა / „დავით გარეჯელის ცხოვრება“ / (ძქალძ 1964: 229).

6. (დავით და ლუკიანე-ხ.გ.) „ვითარ მიიწინეს უდაბნოსა მას ურწყულსა, მოენყურა მათ ფრიად“ / „დავით გარეჯელის ცხოვრება“ / (ძქალძ 1964: 229).

„წყლის“ შესახებ საგანგებოდ საუბრობს იოანე დამასკელი „გარდმოცემაში“. აქ ნათქვამია, რომ „წყალი არის ერთი ოთხსტიქონთაგანი, ღვთის უმშვენიერესი ქმნილება, მრავალსასარგებლო, რომელსაც აქვს განმწმენდი ძალა არა მხოლოდ სხეულებრივი ბინისაგან, არამედ სულიერისგანაც, თუკი შეითვისებს იგი სულის მადლს“ (დამასკელი 2000: 73).

ქართულ ენაში „წყალ“ ფუძიანი სიტყვებია: მო-წყალ-ე, უ-წყალ-ო, წყალ-ობ-ა, ენაწყლიანი. ყველა მათგანს ქრისტიანული მსოფლხედვა უდევს საფუძვლად. მეცნიერი რ. სირაძე შენიშნავს, რომ „წყალობაში“ უნდა დავინახოთ წყლით განბანვის პატივი, რომელიც მონათვლისას ხდება და არა პრეისტორიულ ქართველთა უდაბნოში ცხოვრების წყლის ნატვრის გადმონაშთი“ (სირაძე 2000: 348).

ნათლისღება ანუ ახალშობა ხდება წყლისა და სულის მიერ. ძველ აღთქმაში ნათქვამია, რომ „ღვთის სული მიმოიქცეოდა წყლებზე“ /შესაქმე 1.2/. წყლის მიერ განიწმინდება ყველა უწმინდური და თვით სამოსლებიც წყლით ირეცხება. ელიამ სულის მადლი წყალთან თანაშეზავებულად გააცხადა, წყლით დაწვარა ყოვლადასანველი /3 მეფ. 18; 34/ და თითქმის ყველაფერი, რჯულის თანახმად, წყლით განიწმინდება (დამასკელი 2000: 167).

წყარიშ ძალა – წყლის ძალა. აქედან ცხადია, რომ ჭეშმარიტად დიდია წყლის ძალა, როდესაც სულიწმინდის მადლი აქვს შეთვისებული. ეს ძალა იგულისხმება მეგრულ გამოთქმაში:

წყარიშ ძალა მერჩას ღორონთქ! (ღმერთმა წყლის ძალა მოგცეს), დალოცვის ფორმულაა. ასე უხდიან მადლობას სამეგრელოში მას, ვინც მწყურვალს წყალს მიწოდებს. არ შეიძლება არ გაგვახსენდეს იოანეს სახარებიდან მაცხოვრის მიერ სამარიელი დედაკაცისაგან წყლის თხოვნა /ი. 4,4-15/. აქვეა განმარტებული წყლის სახისმეტყველება: „წყალი, რომელი მე მივცე მას, უქმნიეს მას შინა წყარო წყლის, რომელი ვიდოდის ცხოვრებად საუკუნოდ /იოანე, 414/. „დარწყულება“ – მარადიული სიცოცხლის მინიჭებას გვახსენებს.

„ურწყულება“ – როგორც ღვთის მადლის მოკლების მეტაფორა – მეგრულშიც არსებობს:

უნყარმაკე – ზედმინეებით: უწყ(ა)ლო, ურწყული – ითქმის უნაყოფო, უნიათო ადამიანზე.

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ იოანე მოსე წინასწარმეტყველთან არის შედარებული. მის მსგავსად უდაბნოში აღმოაცენებს წყალს, რომელსაც აქვს მაკურნებელი ძალა და რომელიც დღემდე დის: „გამოჯდა წყალი ტკბილი, გრილი და ფრიად შუენიერი მდიდრად, რომელი დის მყოფთათვის მის მონასტრისათა..“ (*ძქალძ* 1964: 212).

„წყურვილი“ ფსალმუნებში ღვთისკენ სწრაფვისა და ღვთის სიტყვის გაგონების სურვილს ნიშნავს: „ვითარცა სახედ სურინ ირემსა წყაროსა მიმართ წყალთასა, ეგრეცა სწყურინ სულსა ჩემსა შენდამი, უფალო /ფს.41.2/.

წყარო ქართულ აგიოგრაფიაშიც ლოგოსური სიტყვისა და ცხოვრების წყაროს სიმბოლოა: წყურვილს მოკვლა – გადარჩენა ანუ ცხოვრება: მორწყვა – აღდგომა, აღორძინება:

1., „სიბრძნისა მისისა მდინარეთაგან ირწყვოდეს ყოველნი უდაბნონი კლარჯესთისანი“ („გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“) (ქალღ 1964: 282);

2. „სახელ მდინარისა ირწყვებოდეს ტკბილთა მათი სიტყვათა მისთაგან („სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“,) (ქალღ 1964: 339);

3. ირწყვებოდა იგი, ვითარცა ხვ დაწერგული ღვთის მიერ თანა წარსადინებელსა წყალსა სულისა წმიდისათა, რომელ არიან წიგნი ღმთივ-სულიერნი“ („ცხოვრება ილარიონ ქართველისა“) (ქალღ 1967: 10);

4. „მორწყულ იყვნინ სულნი მათნი სწავლითა და მოძღურებითა წმიდისა მამის ჩუენისათა“ (გიორგი მთაწმინდელი, „ცხოვრება იოვანესა და ეფთვმესი“) (ქალღ 1967: 82);

5. „და კუალად ყრმასა ამას განკურნებდა, რომელი ესე ან ვაჟსენეთ, ითხოვა პირველად წყალი სასუმელად დედისა მისისა, რაფთა შვილსა მისსა ასუას წყალი კურნებისა („ილარიონ ქართველის ცხოვრება“) (ქალღ 1967: 25);

6. „ხოლო სანატრელი სერაპიონ აღივსო სულითა წმინდითა და მსგავსად მდინარისა აღმოადინებდა თაფლმწროლოვართა მით ენითა საღმრთოთა და ვითარცა მდინარე ედემისა აღმოუწყაროდდა ოქრონაკადული პირით მისით“ („სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“) (ქალღ 1964: 334).

ლაზარე. ქართულ აგიოგრაფიაში „წყარო“ (სასმელი წყალი) არის სიმბოლო ადამიანური მეტყველებისა, რომელიც ლოგოსური ბუნებისად ითვლებოდა (სირაძე 1992: 48) რომელიც აღადგენს, სიცოცხლეს უბრუნებს გარემოსაც და ადამიანის სულსაც. სამეგრელოში სასმელი წყაროები ხშირად მოიხსენიება სახელდებით – ლაზარე. ბეთანელი ლაზარე, სამი დღის მკვდარი, რომელიც უფალმა მკვდრეთით აღადგინა, (ი.1,17-45) ექსატოლოგიური აღდგომის იდეას განასახიერებს და ქრისტეს აღდგომას მოასწავებს. აქედან გამომდინარე წყალი, წყარო სამეგრელოში აღდგომის, განახლების, განკურნების სიმბოლოა:

ლაზარემ წყუ//პაპაშ წყუ – წყაროთა სახელები ალერტსა და თამაკონში;

ლაზარემ წყარი – გუმარღალის მარცხენა შენაკადი ლემიქავეში;

ლაზარეშ დეე – დელე ნახუნავოში;

ლაზარონი – ადგილი, სადაც იმართებოდა „ლაზარობა“ – სახალხო დღესასწაული, რომელზეც ღარიბ, დავარდნილ კაცს შეეწეოდნენ, მისცემდნენ თხას, ცხვარს, ძროხას (*შდრ. იგავი მდიდარსა და ღაზარეზე ლ. 16, 19-31*);

ლაზარა – ღაზარობა, სახალხო დღესასწაული, რომელზეც ღაზარე – თოჯინა, რომლის თავი მნათობის სიმბოლოთი – ჯვრით არის გამოსახული. მას წყალში „განბანენ“, რათა მოვიდეს წვიმა (ი. სურგულაძე). სახარების ღაზარეს სახელი წვიმის წარმართულ ღმერთს არის ჩანაცვლებული, რაც არ უნდა იყოს შემთხვევითი.

ლაზარე ჰქვია ქართულ ენას იოანე ზოსიმეს ჰიმნში „ქება და დიდება ქართულისა ენისა:“ „და ესე ენა მძინარე არს დღესამომდე და სახარებასა შინა ამა ენასა ღაზარე ჰქვიან. „ღაზარეს“ სახელით ავტორს სურს ხაზი გაუსვას ქართული ენის ლოგოსური ბუნებას, მისი საღვთო დანიშნულებას, რათა ამ ხერხით განადიდოს და აქოს იგი. (*სირაძე 1992: 332*).

წმ. იოანე დამასკელი როცა „რწმენისა და ნათლისღების“ შესახებ მსჯელობს, ამბობს, რომ უფალმა ნათელ-ილო იორდანეში, მაგრამ „არა იმიტომ, რომ თვით საჭიროებდა განწმენდას, არამედ ჩემეული განწმენდა იკუთვნა მან, რომ შეემუსრა წყალზე ვეშაპთა თავები (ფს.73.13), გადარეცხა ცოდვა და მთლიანად წყალში შთაეფლა ძველი ადამი (*დამასკელი 2000: 168*).

6 იანვარს მაცხოვარმა იორდანეში შთასვლით აკურთხა და განწმინდა მსოფლიო წყლები. 6 იანვარს მოკვეთეს თავი აბო ტფილელსაც, რომელიც ამბობს: „მერმე კუალად შთავხდე წყალთაცა და კუალად განვნათლდე, რამეთუ დღეს გარდამოსვლად არს სულისა წმიდისა ყოველთა ზედა წყალთა, რომლითა ნათელ იღებენ მორწმუნენი სახედ იორდანისათა მათ მდინარეთა“ /იოანე საბანისძე, „აბო ტფილელის წამება“/(*ქალძე 1964: 68*). „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ ამბობს, რომ ილარიონ ქართველი „მოიწია მდინარედ წმინდად იორდანედ და განიბანა წყლითა მით წმინდათა და მოილოცნა ყოვლნი იგი მონასტრები“ (*ქალძე 1967: 13*).

ნათლისღების დღეს „დიდი აიაზმის“ რიტუალი სამეგრელოში აღწერილი აქვს კათოლიკე მისიონერს არქანჯელო ლამბერტის

(ლამბერტი 125) მეგრულად ამ დღესასწაულს ჰქვია: *ნაკურთხია* – (*წყარო კურთხევა*) – წყლის კურთხევა. ლამბერტი წერს, რომ წირვის დასრულების შემდგომ ეს რიტუალი გრძელდებოდა ეკლესიის მახლობლად მდინარეზე, რომელიც სიმბოლურად იორდანე იყო. აქ „ბანდენ“ (წყალში შთაფლავდნენ) ჯვარს, ზოგჯერ ხატს (ქრისტეს) (ლამბერტი 1991: 55). სამეგრელოში რამდენიმე „იორდანე“:

იორდანე. *იორდანე-ნაკურთხეწყარი* – დღეს ქვია მდ. ცივის მარცხენა შენაკადს, რომელიც ჩაუდის ალერტის წმ.გიორგის ეკლესიას სოფ. ალერტში (მე-17 ს. ეკლესია). აქვეა *მალაზონიშ წყუ* (მონაზვნის წყარო) – ინფორმატორების განმარტებით, „ნათლისღებაზე აქ წყალს აკურთხებდნენ, შიგ ჯვარს ჩაუშვებდნენ. ვინც ჯვარს ამოიღებდა, ის იყო იმ წელს „ჯვარიშ მორდია“ (ჯვრის მეურვე).

იორდანეშ ნაწყურგილ // იორდანეშ წყურგილ – წყარო ჩქვალერში, ნალენჯისა.

იორდანე – მდინარის ღრმა ადგილას ზოგჯერ აკეთებდნენ ხიდ – ბოგირს ამ სახელით.

იორდაშე – მინდორი ენგურის მარცხენა მხარეს, სოფ ფოცხოენერის პირდაპირ (ჯვარი).

იორდანეშ ტობა – იორდანეს ტბა ჰქვია მორევეს მოიდანახეში.

ნაკურთხია – წყლის კურთხევა. *ასე ეწოდება* – მორევეს მდინარე ნოღელაზე (სოფ. ნაგებერავო, მარტვილი), სადაც ნათლისღების დღეს ჯვარს აკურთხებდნენ, თან მღეროდნენ:

აია რე, ბაია რე, აია (?) ბაიაობაა (ბზობაა)

ბაიაშ სწორს თანაფა რე, ბაიობის სწორს აღდგომაა,

ქირსე რე დო კალანდა რე შობაა, კალანდაა,

ნაკურთხია დიდი დლა რე ნათლისღება დიდი დლეა (დანელია, ცანავა 1991: 10)

ნაკურთხიამ წყარი // ბერეფიშ წყურგილი // ნაკურთხეწყარი – წყარო სატყებუჩავოში ბედიის მონასტერთან /ს.აგუბედია, ტყვარჩელი/

ნახარება // წყალღარიბა – კოვზას მარცხენა შენაკადი სოფ. გულუხეთის საზღვართან, აბაშა. წყაროს სათავე ეკლესიის გვერდითაა /ს.სამიქავო, აბაშა/.

ნაკურთხეწყარი // ხატმამუიშ წყარი –

1. შქალეის შენაკადი, ინყება ხატმამუში პატარა ინჩხური, მარტვილი;

2. წყარო ლალიშიმ სათავე, სოფ ქვემო ხუნნი, მარტვილი.

3. წყარო ყულიმ ეკლესიასთან ყულიშკარში, ზუგდიდი;

4 წყარო ოხვამეკარში, ს.ჭაქვინჯი, ზუგდიდი.

მანცხვარიშ ტობა – მაცხოვრის ტბა – მორევი ჩხოუშიასა და მალღეკის შესართავთან. ინფორმატორის ცნობით, „გვალვისას აქ ბანდნენ“ კორცხელის მაცხოვრის ხატს და აუცილებლად მოვიდოდა წვიმა“ /ზედა ენერი, ზუგდიდი/.

ივანე ნათისცემერი // ივანე ნაციმერი // ნასმერი. წმ. ელია წინასწარმეტყველი ნათლისმცემლის პირველსახეა (მდრ. მათ. 11,14). „იოანე ზედაზნელის სახეში უნდა გაერთიანებულიყო იოანე ნათლისმცემლისა და იოანე ღვთისმეტყველის თვისებანი. ნათლისმცემლისა იმიტომ, რომ იგი იყო სიმბოლო „უდაბნოს ანგელოზისა.“ მეგრულად ივნისის თვის სახელწოდება **ივანობა თუთა** უკავშირდება ნათლისმცემლის შობის დღესასწაულს (25 ივნისი – 7 ივლისი). ამ წმიდანის სახელს ატარებს:

1. ეკლესია უფალკარში; II ნაეკლესიარი-სასაფლაო საქობალიოში (გაღმა ზანათი). მათ ასე ეწოდებათ: *ივანე ნათისცემერიშ ოხვამე // ივანე ნაციმერი // ნასმერი.* იოანე ზედაზნელის ქვაბის ახლოს, ზედაზენზე კლიმენტის კათალოკოსმა ნათლისმცემლის ეკლესია ააშენა, თვითონ კი ქვაბში ცხოვრობდა ნათლისმცემლის მსგავსად“ (სირაძე 1992: 45).

ჯგირელია//ჯგირი ელია. ელია წინასწარმეტყველი, წმ. ელია, ასე იწოდება მინდორი, სახნავი და წყარო ეკის მთის კალთაზე თაკადართან. (საჩიქობავო, სენაკი). ელია წინასწარმეტყველის სიტყვით ღმერთმა დასაჯა ისრაელიანები: სამწლიანხვერის მანძილზე ისრაელიანთა მიწაზე არ ყოფილა წვიმა და დიდმა გვალვებმა ყველაფერი გაანადგურა. ძველი აღთქმის ამ პასაჟის მიხედვით, გვალვის დროს ელიას ევედრებიან წვიმას, იგი ითვლება ამინდის განმგებლად სამეგრელოში და მთლიანად საქართველოში. არსებობს ხალხური ლექსი, სადაც მას ჭირნახულის მფარველობას ევედრებიან:

*„წმინდა ელია დიდებულია, წმინდა ელია დიდებული,
ჩქიმიშა ჯვარი დამინერია, ჩემსას ჯვარი გადასწერე,
დო სი დომითხილევა, შენ უპატრონე
ჩქიმი ნაშრომი“. ჩემს ნაშრომსა“ (გუდავა 1975: 10).*

2 აგვისტოს იხდინა ელიოზას. „იონეს და ექვთიმეს ცხოვრებაში“ – გვალვის დროს წმ.იონემ წმ.ექვთიმეს უთხრა, ელოცათ წმ. ელიას სახელობის მონასტერში: „ნარიყვანენ ძმანი და ნავედით“ ეკლესიას წმიდასა ელიასსა და რამე ათიეთ და წირვა აღასრულეთ“. წირვის შემდგომ, მართლაც, კოკისპირული წვიმა მოსულა (*ძქალძ 1964: 68*).

ამრიგად, განხილული მასალა გვადლევს საფუძველს დავასკვნათ, რომ სინანულისა და ბაძვა-ზიარების იდეას ბუნებრივად უკავშირდება აღდგომის მისტიკური შინაარსი. წყალი, სხეულეზბრივი და სულიერი ბინისაგან განმწმენდი ძალის მქონე ოთხსტიქონთაგანია; ურწყულება – სულიწმინდის მადლის უქონლობა; წყარო და მდინარე – ლოგოსური სიტყვის, სახარების, კურნების, აღდგომის, აღორძინების, განახლების სიმბოლოა და ეს დასტურდება როგორც ლიტერატურულ ძეგლებში, ასევე სამეგრელოს რეალიებსა თუ ტრადიციებში.

ბიბლიოგრაფია

დანელია, ცანავა 1991: კ. დანელია, ა. ცანავა, ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები, II, თბ., 1991.

წმ. დიონისე არეოპაგელი 1991: წმ. დიონისე არეოპაგელი, ზეციური იერარქიის შესახებ, თარგმნა ე.ჭელიძემ, საღვთისმეტყველო კრებული, III, თბ., 1991.

ლამბერტი 1991: ა. ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1991.

სირაძე 1992: რ.სირაძე, ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა, თბ., 1992.

სირაძე 2000: რ.სირაძე, ქართული კულტურის საფუძველები, თბ., 2000.

ფარულავა 1996: გ.ფარულავა, ასკეზი-მხედრობა, ჟ. „ცისკარი“, 1996, 5-6, [გვ.152-160].

ძქალძ 1964: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ტ. I დასაბეჭდად მოამზადეს: ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ჯიქიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ; ი. აბულაძის ხელმძღვ. და რედ., თბ., 1964.

ძქალძ 1967: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ტ. II, დასაბეჭდად მოამზადეს: ილ. აბულაძემ, ნ.

ათანელიშვილი, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაქიძემ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანიკიძემ და ც. ჯღამაძემ ; ი. აბულაძის ხელმძღვ. და რედ. თბ., 1967.

პ.ცხადაია, სამეგრელოს გეოგრაფიული სახელწოდებანი, ნაკვ. I. წალენჯიხის რაიონი, თბ. 2004; ნაკვ. II. ზუგდიდის რაიონი, თბ. 2007; ნაკვ. III. ხობის რაიონი, ფოთი, თბ. 2007; ნაკვ. IV. ჩხორონწყუს რაიონი, თბ., 2008; V. მატვილის რაიონი, სამხრეთი ნაწილი, თბ., 2010

ცენტრალურ-ციკლური კომპოზიციები სამეგრელოში

ანოტაცია: სტატიაში განხილულია შუა საუკუნეების ქართულ კულტურაში გავრცელებული წრებრუნვისა და ციკლური მოძრაობის იდეა. ამ იდეაზეა დამყარებული ცენტრალურ-ციკლური კომპოზიციური მოდელები. განხილულია ამ იდეისა და მოდელების გენეზისის შესაძლო ბიბლიური და არეპაგიტული საფუძვლები. ასევე საუბარია შუასაუკუნეობრივ კოსმოლოგიურ წარმოდგენებზე, რომელიც საფუძვლად უდევს მეგრულ-სვანურ კვირის დღეთა კალენდარს. ამ ფონზე ახსნილია მეგრული საღვთო სახელის – ორთას ეტიმოლოგია. მოყვანილია შესაბამისი მაგალითები სამეგრელოს ეთნოგრაფიული აღწერილობებიდან, ტოპონიმიკიდან, ფოლკლორიდან, მეტყველებიდან.

CENTRAL-CYCLIC COMPOSITIONS IN SAMEGRELO

Annotation: The article discusses the idea of rotation and circular motion which was common in the medieval Georgian culture. Central-cyclic composition models in culture was based on this idea. The Article supposes possible genesis of this idea from the Bible and Areopagite works. As well as it discusses medieval cosmological imagery on which Megrelian-Svan weekday calendar is based. According of this discourse the genesis of the Megrelian deity name „Orta“ is clarified. The relevant examples are given from the ethnographical descriptions, Geographical names, folk and speech from Samegrelo.

სამყაროსეულ მნათობთა წრიულ მოქცევებში, მათ მოწესრიგებულ ბრუნვაში ადამიანი ოდითგანვე ჭვრეტდა ღვთაებრივ ხელს. ეს რწმენა აისახა ქრისტიანულ კულტურებში, სადაც ცენტრის მქონე წრე და ბრუნვითი მოძრაობა საკრალურად გაიზრება, არსისმიერად ღვთაებრივად არის გამოცხადებული და მრავლისმეტყველ სიმბოლოდ არის ქცეული. ცენტრალურ-ციკლური სტრუქტურა ნიშანდობლივია როგორც მიკროკოსმოსისათვის: (ელექტრონების მოძრაობა ატომგულის გარშემო), ასევე მაკროკოსმოსისათვის: (პლანეტათა მოძრაობა უძრავი ცენტრის გარშემო).

„ბრუნვისა“ და „ციკლორობის“ იდეა ბიბლიაში. გავიხსენოთ მუხლები ეკლესიასტეიდან 1, 5-6: „აღმოხდება მზე და ჩადის იგი. უბრუნდება თავის ადგილს და კვლავ იქიდან ამობრუნდება. სამხრეთისაკენ მიჰქრის ქარი, გაბრუნდება ჩრდილოეთისაკენ, ბრუნავს, ბრუნავს, მიჰქრის ქარი და უბრუნდება ისევ თავის წრეს“. ეზეკიელმა იხილა მბრუნავი ფრთიანი ბორბლები (ეზეკ.10,13,) რომელიც არეოპაგიტიკაში განმარტებულია, როგორც „ბრუნვა“ და „გამოცხადება“. დიონისე არეოპაგელი გვიხსნის ეზეკიელის ხილვაში ფრთოსანი ბორბლების სახისმეტყველებას: „ისინი ასაჩინოებენ ციურ არსებათა წინმსვლელობითი მოქმედებისა და ძალის სწორსა და პირდაპირ გზას, რადგანაც იმავე გაუმრუდებელსა და სწორგაჭრილ ბილიკზე ზეკოსმიური წესით წინ ეშურება მათი ყოველი გონისმიერი ბორბალთტრიალი. გონისმიერ ბორბლებს ებრაულად ეწოდებათ „გელგელ“, რაც ნიშნავს „ბრუნვასა და გამოცხადებას¹“. მართლაც, ცეცხლოვანი და ღვთისსახოვანი ბორბლები მარადმოძრავი ძვრით „ბრუნავენ ერთი და იმავე კეთილის ირგვლივ და „გამოცხადებასაც ფლობენ, რადგან დაკარგულს ასაჩინოებენ, ქვემეთრევეებს ზეაზიზიდავენ და უზენაეს გამობრუნებებს წიაღსვლით ჩაუძღვებიან უმდაბლესთა მიმართ“. ანუ „ბრუნვისა“ და ციკლორობის იდეას არეოპაგიტული ტრადიცია იცნობს.

ბრუნვის იდეა „ვეფხისტყაოსანში“. ბრუნვის იდეის საკრალურ შინაარსს ზ. გამსახურდია ხედავს ახალ აღთქმაშიც და, აქედან გამომდინარე, „ვეფხისტყაოსანშიც.“ მას ამის მაგალითად მოჰყავს იოანეს სახარების (20; 16-17) ის მუხლები, სადაც მოთხრობილია: ქრისტეს ჯვარცმისა და საფლავად დადების შემდეგ მარიამ მაგდალინელი იხილავს მაცხოვარს და ვერ იცნობს მას. მაცხოვარი დაუძახებს: მარიამ, მარიამ! „მიიხილა გარე მარიამ (შემობრუნდა და იხილა) და შემდგომ იცნო ე. ი. შემობრუნების გარეშე ვერ იცნო სულიერი მზე – ქრისტე, რომელიც ზეგრძნობად მოევლინა მას აღდგომილ სულიერ სხეულში (გამსახურდია 1984:143). „მობრუნება“ აქ ფიზიკურ-გრძნობადი სინამდვილისათვის ზურგის შექცევას ნიშნავს. იგივე მეცნიერი „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის ქრისტიანული მსოფლხედვის დამადასტურებელ ერთ-ერთ ფაქტად თვლის იმას, რომ პოე-

1 „გერგელ“ მეგრულშიც გორვას, ბრუნვა-ტრიალით მოძრაობას ნიშნავს

მაში ზმნა „მოზრუნებას“, გარდა პირდაპირი მნიშვნელობისა, აქვს საკრალური შინაარსიც: 1. „ნამ-ნამ მოზრუნდის, იაჯდის მისთვის მზისავე მზობასა, უჭვრეტდის, თვალნი ვერ მოჰხსნის, თუ მოჰხსნის მიჰხდის ცნობასა (სტრ. 831); 2. ზოგჯერ დაბრუნდის, იჭვრეტდის ღონედ პატიჟთა თმენისად, რა გაემართის, არ იცის, მას თუ არბევდის ცხენი სად“ (სტრ. 832). 3. მზე მაბრუნვებს, არ გამიშვებს, შემიყრის და მიმცემს წვასა (სტრ.971). ყველა შემთხვევაში ამ ზმნას აქვს არა პირდაპირი მნიშვნელობა, არამედ მეტაფორული.

რატომ აირჩია ქართულმა გაქრისტიანების აღსანიშნავად „მოქცევა?“ აქ იგულისხმება, რომ ადამიანმა დაკარგა ღმერთი, ზურგი შეაქცია მას. მაცხოვრის მოსვლა კარნახობდა ჭეშმარიტი ღმერთისაკენ მოზრუნებას, ამ მოზრუნებას ეხმარება სიტყვა „მოქცევა“ (ლათ.კონვერსიო). გონისმიერი წრებრუნვა არის მოძრაობა, რომელმაც უნდა სრულყოფს ადამიანი.

ამრიგად, ბიბლიური საფუძველი აქვს იმას, რომ ქრისტიანულ კულტურაში წრე ღვთის სიმბოლოა. მას, ისევე როგორც ღმერთს, არც დასასრული აქვს და არც დასაწყისი. წარმართული ფერხულების რიტმული მონაცვლეობა წრეში ან ანტიკური ტაძრების წრიულად ჩარიგებული სვეტები არსებითად განსხვავდება ქრისტიანული ციკლურობისაგან. წარმართული წრე „უცენტრო“, ერთჯერადი და ჩაკეტილია, ხოლო ქრისტიანული უთუოდ გულისხმობს ტელეოლოგიურ „წმიდათა წმიდა ცენტრს“. ლიტურგიის დროს, როცა ხდება სვლა ანალოლიის, საკურთხევის, ტაძრის ირგვლივ. „ცენტრად“ ითვლება ქრისტი, ღვთისმშობელი ან რომელიმე წმიდანი. თუ ძველსა და ახალ აღთქმას წარმოვიდგენთ როგორც ორ ერთმანეთში ჩადებულ, კონცენტრულ წრეს, მათი საერთო ცენტრია ქრისტი.

ქრისტიანული ლიტურგიული დრო მიზნობრივი და ვექტორული, ანუ სწორხაზოვანია, რადგან მიისწრაფვის ესქატოლოგიური დასასრულკენ, მაგრამ იგი ციკლურობასაც გულისხმობს. განღმრთობა ხდება ამ ციკლში გონისმიერი ჩართვითა და ცვალებადობით. ეს ბრუნვა, განსხვავებით ანტიკურობისაგან, მეორდება და არსისმიერად მარადიულობას მიემართება. იგი სჭარბობს დროს, აღმატებულია მასზე. აქ წარსულიც და მომავალიც ანმყოფი იქცევა, განსხვავებით იმისაგან, რომ წარმარ-

თული ფერხული სწორედ დროშია რიტმულად განფენილი. წარმართულ ციკლურობას არ ახლავს წარსულის განცდა, ხოლო ქრისტიანულ კალენდარს საზრისს „წმიდა ისტორია“ ანიჭებს. ქრისტიანული კონცეფცია დროის შესახებ სახეობრივია. არსებობს ა) მარადისობა, ბ) წარმავალი დრო, რომელიც სახე და ხატია მისი. ჟამი ითვლება საგნებთან ერთად დაბადებულად, მას აქვს საწყისი, რაც გულისხმობს იმასაც, რომ ექნება დასასრულიც. ჟამის შემოქმედი მის გარეშე დგას და მასზე აღმატებულია. ემპირიულ დროს არ მივყავართ ღმერთამდე, თუ იგი სიკეთითა და სიბრძნით არ შინაარსდება.

წრისა და ციკლური მოძრაობის საკრალური გააზრება განაპირობებს სასულიერო მწერლობის ნიმუშთა ფორმობრივსა და კომპოზიციურ თავისებურებებსაც. რ. სირაძემ შენიშნა, რომ ქრისტიანული განსახოვნებისათვის ნიშანდობლივი ერთ-ერთი პარადიგმული კომპოზიციური მოდელია ცენტრალურ-ციკლური სტრუქტურა: ერთი ძირითადი ამბისა და მათავარი პერსონაჟის ირგვლივ დაჯგუფებულია სხვა არაერთი ციკლი ამბებისა. ასეთი სტრუქტურის მქონეა „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ და ათონელთა „ცხოვრებანი“. იგივე კომპოზიციისა ზოგიერთ ხატზე, სადაც ცენტრშია წმინდანი, ხოლო მის ირგვლივ მედალიონების სახით მოცემულა მისი ცხოვრების ამსახველი ეპიზოდები. სასულიერო მწერლობის მეტად თავისებურ კომპოზიციურ სისტემაში არსებულ განსახოვნებას რ. სირაძე უწოდებს „მუსიკურს“, რაც გულისხმობს სახეთა მდინარებას „მიზნობრივი ცენტრის“ მიმართ. ასეთი „ცენტრი“ ტაძრისათვის არის მისივე გუმბათი. მისი ყოველი არქიტექტურული ფორმა ერთ საერთო წერტილში იყრის თავს. „მსგავსი ტელეოლოგიური ცენტრი აქვს აგიოგრაფიულ თხზულებასაც. ესაა წმინდანის აღსასრული. მისკენ მიემართება ყველა მოვლენა და მათ აზრი ენიჭებათ იმ საერთო აღსასრულისაკენ მიმართებაში.“ (სირაძე 1987: 8)

II. ჩვენი დაკვირვების საგანი ამჯერად გახლავთ წრისა და ციკლური მოძრაობის მისტიკურ-საკრალური შინაარსით დატვირთული რამდენიმე მაგალითი, რომელიც სამეგრელოში დასტურდება. ვეცდებით, ვაჩვენოთ ისინი.

„მიზნობრივი ცენტრი“ და „მუსიკური“ განსახოვნება. სამეგრელოსა და მთელ საქართველოში ოჯახის, მიკროკოსმოსის

სივრცობრივი ორიენტაცია ემყარება ე. წ. „მუსიკურ“ (რ. სი-რაძისეული ტერმინია) განსახოვნებას, რომელიც გულისხმობს „მიზნობრივ ცენტრს“ – კერას. ეს იმისი დასტურია, რომ აგიო-გრაფიული სამწერლო ტრადიციების ანალოგიური სტრუქტურული მოდელები შეინიშნება ყოფითი კულტურის ფორმებშიც. თავისებური მიკროკოსმოსია სახლი, ოჯახი. ბიზანტიურ ხელოვნებაშიც იგი სამყაროული წესრიგის სიმბოლოა. მთელი ოჯახის სივრცული განლაგება და სულიერი ორიენტაცია კერას მიემართება, მისკენ მიედინება. ის არის შუაგული – განსაკუთრებული საკულტო ადგილი. სამეგრელოში არქაულ რიტუალთა უმეტესობა მის გარშემო სრულდება. იგია წინაპართა სულების სადგომიც. მისი ცეცხლის ჩაქრობა „ვაშინერს,“ ანუ ტაბუდადებული იყო (*მაკალათია 1941: 326*). „ცეცხლი, ბორჯღალი და მზე – ასეთი იყო მითოსური სამების იერარქია. ამ სამ ჰიპოსტასთაგან კერიის ცეცხლი კონკრეტული ოჯახის მზესთან ზიარებას გამოხატავდა. ამ გზით კონკრეტული ოჯახი, კერა ეზიარება ზოგად ნათელს და ამ კოსმიური ნათლის სიმბოლურ მიკროკოსმოსად იქცევა. ერთმანეთს უნათესავდება ოჯახის ცეცხლი და კოსმიური ცეცხლი ანუ მზე.“ (*სირაძე 1987: 23*) რაკი ცეცხლი და მზე ქრისტიანული ღმერთის ყველაზე ზოგადი სიმბოლოებია, ანალოგიურად, კერის სახისმეტყველებაც საღვთო ქემშარიტების მრავალ ხატს შეიცავს.

„მიზნობრივი ცენტრი“ აქვს სივრცესაც და ეს არის ტაძარი. „გრიგილ ხანძთელიც ცხოვრების“ ანალიზისას რ. სირაძე შენიშნავს, რომ „ტაძარი ანიჭებს გარემოს საზრისს და ეს არის ბუნების „ქალაქ-ყოფა“. ასეთი იყო ბუნების ესთეტიზაციის უმთავრესი გზა“ (*სირაძე 1987: 161*).

სამეგრელოს ტაძრის გარშემო ტერიტორიების ამსახველ ტოპონიმებს თუ დავაკვირდებით, ცხადი ხდება, რომ სივრცობრივი ორიენტაცია ემყარება ცენტრალურ-ციკლურ სტრუქტურულ პარადიგმულ მოდელს. აქ მკვეთრად იკითხება მიმართება: ბუნება და ტაძარი. ამგვარი მიმართებაა ქართულ აგიოგრაფიაშიც. აქაც განსახოვნება მიედინება სივრცის საზრისის – ტაძრისაკენ. ყველაფერი მნიშვნელობს მასთან დამოკიდებულებაში, მასთან შეფარდებით. ტაძარი სასუფეველის კარიბჭეს გამოხატავს, იგი სივრცის ცენტრალური ნაწილი და ათვლის

წერტილია. ლანდშაფტის დანარჩენი კომპონენტები: სერი, ფერდობი, ბორცვი, ტყე თუ ხიდი მის ირგვლივ არის განლაგებული. მისი მეშვეობით წესრიგდება ამ ტერიტორიის სულიერი და ზნეობრივი ცხოვრება. სიმბოლურ შინაარსს ინარჩუნებს ნაეკლესიარიც, ე.ი. სივრცე, სადაც ეკლესია ფაქტობრივად აღარ არის, დანგრეულია, მაგრამ ენაში, კერძოდ, ტოპონიმებში იგი დარჩა. ხალხის ცნობიერებაში შენახულია უკვე არარსებული ეკლესიის როლი და ძალა:

ნაოხვამკირდე – ზედმ. ნაეკლესიარი კლდე – კლდეები ჯვარის ღალის მარცხენა მხარეს, ჯვარი;

ნაოხვამტყა – ზედმ. ნაეკლესიარი ტყე-ტყე ნახუნაოში, მარტვილი;

ნაოხვამფერდი – ზედმ. ნაეკლესიარი ფერდობი – ნაეკლესიარი ფერდობები და ბორცვები;

ნაოხვამ ღალ – ზედმ. ნაეკლესიარი ღელე – ღელე, რომელიც ჩაუდის გორა ნაოხვამს;

ნახვამ//ნაოხვამ – ჩვეულებრივ ნაეკლესიარების სახელება სამეგრელოში, სადაც ამჟამად სასაფლაოებია;

ნახვამსუკი – ზედმინ. ნაეკლესიარი სერი – ნაეკლესიარი სერების სახელწოდებანი;

ოხვამეგა – ზედმინ. ეკლესიის ბორცვი – ბორცვი ენგურ-მაგანას წყალგამყოფზე;

ოხვამეკადარი – ზედმინ. ეკლესიის ფერდობი – ფერდობები ლეფაცაცხეში, მარტვილი;

ოხვამესუკი – ზედმინ. ეკლესიის სერი – სერი ინჩხურში. მარტვილი;

ოხვამე ფერდი – ზედმინ. ეკლესიის ფერდობი, 1. ფერდობი ლეანჯაფარეში, აბაშა; 2. ბორცვი ლემიქავეში, ნალენჯიხა;

ოხვამეშგა – ზედმ. ეკლესიის სერი-სერი ჭანისწყალ-ოტოფუის წყალგამყოფზე, სადაც არის ნალენჯიხის მაცხოვრის ეკლესია;

ოხვამეხინჯი – ზედმ. ეკლესიის ხიდი – ხიდი, რომელიც ეკლესიას აკავშირებს ზებედეკირდასთან, პ. ბალდა, მარტვილი;

მანცხვარგა – ზედმინ. მაცხოვრის სერი – სერი ხობისწყალსა და სქურჩის შუამდინარეთში. ასევე იწოდება სხვა სერები, სადაც მაცხოვრის ეკლესიებია;

მანცხვარლალი – ზედმინ. მაცხოვრის ღელე – გურძემის მარჯვ. შენაკადი ლებერიეში, მარტვილში, რომლის სათავეშიც მაცხოვრის ეკლესია მდგარა;

მანცხვარტყა – ზედმინ. მაცხოვრის ტყე – ტყე საკვარა-ცხელიოში (ნაკიფუ, წალენჯიხა);

მანცხვარლე – ზედმინ. მაცხოვრის ღელე – ღელე, რომელიც ჩაუვლის ეკლესიას, აბაშის შენაკადი; .

ორთა. III. სამეგრელოში არსებობს სალოცავი, სახელწოდებით „ორთა“. ეთნოლოგთა განმარტებით, ორთა არის სახელწოდება ორი ღვთაებისა: ა) მხეცთა მფარველი, ანუ გალენიში ორთა და ბ) მალალთა, ანუ ცის მფარველი, *ჟინიში ორთა* (ი. ყიფშიძე, ო. ქაჯაია, მ. კვირტია, კ. სამუშია). ჩვენი აზრით კი, რადგანაც ო-რთ-ა-ს ძირია – **რთ**, რომელიც არის ქართულ და-რთ-ვაში (დაფის დართვა) **რთ-აფ-ა** – ტრიალი; *მა-რთ-უ წყარი* – მორევი (სადაც წყალი ბრუნს აკეთებს); *თუთაშ მო-რთ-ა* – მთვარის მოქცევა, ორთა არის სემანტიკური შეესატყვისობა ქართული „მოქცევისა“. მოქცევა ფილოსოფიური ტერმინია და შეესატყვისება რამდენიმე მსგავსი სემანტიკის მქონე ბერძნულ ტერმინს:

1. მოქცევი:

ა) ბრუნვა, ციკლური მოძრაობა, (ბერძ. პერიოდოს);

ბ). მოქცევი ჟამისაჲ, დროის ბრუნვა, წელიწადი (ბერძნ. ხრონოს, პერიოდოკოს);

გ). გზავნითი მოქცევი, ემანაცია (ბერძნ. პროოდოს);

2. მქცევი:

ა) მცვლელი ბ) ცვალებადი (ბერძნ. მეტაბალონ)

3. ქცევაჲ –

ა) ცვლილება, ცვალებადობა ბ). მიმოქცევა, ტრიალი (ბერძნ. პერიაგოგე);

4. ქცევადი – ცვალებადი, წარმავალი, წარდინებადი

5. ქცევითი, ქმნა – მიმოქცევაში ქმნადობა, ცვალებადობა

6. მოქცევა – შემობრუნება, მოტრიალება (ბერძნ. ეპისტერეპო) (პეტრინი 1999: 283).

ამრიგად, დავაზუსტოთ შინაარსი ტერმინისა „ორთა“. ის ნიშნავს: ცვლილება, წარდინება ბრუნვით, ტრიალით, ციკლური მოძრაობით.

1. „მარა თე როკი გობუმაფილი, იშენ ურზუდეუ ორთაში რსიოლს – მაგრამ ეს გამხმარი კუნძი მაინც უძლებდა ორთას ბრუნვას (სამუშია 1971: 57). ჩვენ მიერ განსახილველი ტერმინ „ორთას“ სახელში ამოიცნობა ზემოთაღნიშნული შინაარსი, რასაც ადასტურებს კონტექსტიც: რსიოლი მეგრულად არის წრეში რიტმული ტრიალი.

2. ჯგირი ორთაში სისქვამეთი ხიოლსი რდეუ ირ სქილედი – წმიდა ორთას სილამაზით ხარობდა ყველა სულდგმული. ჯგირი >> ჯეგე >> გეგე – შეესაბამებთან ქართულ „წმიდას“. ეს ატრიბუტი ხაზს უსვამს იმას, რომ „ორთა“ ნამდვილიდ საღვთო სახელია;

3. თქვა ხვამელი დომიტებუთ, თქვან შემნე რდას ჯგვშიმ ორთა – თქვენ დალოცვილს გტოვებთ, თქვენი შემნე იყოს ძველი ორთა (სამუშია 1971: 62). რაკი „ორთა შემნე და მფარველია, ეჭვი არაა, ის საღვთო სახელია.

4.

„ცა დო დიხა, ბჟა დო თუთა
გურგინ, ჰავა დო ვალი,
ზღვა, გვალეფი, ქუა, კირდე,
დო არძონერი წყარი
ზოთონჯ, ზაფხულ, დღა დო სერი

ცა და მინა, მზე და მთვარე
ქუხილი, ჰაერი და ელვა,
ზღვა, მთები, ქვა, კლდე
და ყოველნაირი წყალი,
ზამთარი, ზაფხული, დღე და
ღამე

ნანდულ გორჩქინელი სქვამი
ქიანამ ორთამ ჭყოლოფუა

ნამდვილად ლამაზად გაჩენილი
ქვეყნის ორთას წყალობაა
(სამუშია 1971: 57).

ლექსში არის შესაქმის ხალხური პერიფრაზი, ხოლო ქვეყნის შემოქმედი მოიხსენიება სახელით ორთა, ხოლო ყოველი შექმნილი ღვთის წყალობად

ამრიგად, ორთა არის მეგრული საღვთო სახელი, რომელიც ციკლური მოძრაობის საკრალურობის რწმენითაა მიღებული.

ზუგდიდის რაიონში ერთ-ერთი მთაგორიანი სოფლის სახელია ურთა. ჩვენი აზრით, ეს სახელწოდება ნიშნავს იმავეს, რასაც სოფლის სახელი მისაქციელი. ორივეგან გეოგრაფიული მდებარეობის თავისებურებებაა დაფიქსირებული: მოსახვევი (მოსაქცევი), მთიან რელიეფში.

IV. სამეგრელოში მარჯვენა იგივე ნაღმა მხარეა (მეგრ. მორ-

ძველი) ამ მიმართულებით მობრუნება ითვლება წმინდა მოძრაობად. სავარაუდოა, რომ ეს ეფუძნება იმას, რომ ახალ აღთქმაში მარჯვენა – სამების მეორე ჰიპოსტასის – ძის მხარეა: „ხოლო უფალი შემდგომად სიტყვათა ამათ მათა მიმართ ამალღდა ზეცად და დაჯდა მარჯვენით მამისა (მარკ.16,19); მიერთგან იხილოთ ძე კაცისაჲ მჯდომარე მარჯვენით ძლიერებასა და მომავალი ღრუბელთა ზედა ცისათა (მ. 26,64); მარჯვენა მხარე დომინირებს ფსალმუნებშიც; მარჯვენამან შენმან შემინყნაროს მე (ფს. 138,10) დაჯედ მარჯვენით ჩემსა, ვიდრემდის დავსხნე მტერნი ქუეშე ფერჯთა შენთა (ფს.109,1).

მორძვევიშე მიკორთინაფა – მარჯვნივ ანუ წაღმა შემობრუნება – დალოცვის, მზეგრძელობის ფორმულაა;

გოლუაფა – ირგვლივ შემოტარება. *განალენი//გალუაფარი* (ის, რაც ირგვლივ უნდა შემოატარონ, იგულისხმება საქონელი, რომელსაც ირგვლივ შემოუტარებდნენ მას, ვისთვისაც კლავდნენ);

ხეში გინალუაფარი//ხეში გინოლუაფა – (ზედმ. ხელის შემოვლება). ხელი ერთ-ერთი საუფლო სიმბოლოა. „ხელის შემომვლები მზადაა მოკვდეს მის მაგიერ, ვისაც ხელს ავლებს (სახოკია 1956: 95);

სი ქუგგალე – შენ შემოგველე – მეორე ადამიანის სანაცვლოდ სიკვდილს ნიშნავს და მოფერების, მიაღწერების ფორმულაა როგორც ქართულში, ასევე მეგრულში;

„*გალუაფარი ხვამის*“ (ირგვლივ სვლით ლოცვის) ხალხური რიტუალი ჩანს ხალხურ ლექსში:

„*მახა, მა სქანოთ კირიბი ვორდა, მახა(რია), მე შენთვის კრავი ვიყო,*
ირ გაჭირებაშ გალუაფარი გაჭირვების დროს შემოსავლები,
მახა, მა სქანოთ სანთელი ვორდა მე შენთვის სანთელი ვიყო
მახა(რია),

ხატიშ ნოხოლე ონდლულაფარი ხატის წინ დასადნობი
(*დანელია, ცანავა 1991: 46*).

ქართველურ ენებში შემონახულია წარმოდგენები სამყაროს სტრუქტურის შესახებ, რომელიც რამდენადმე საერთოა ქრისტიანული კულტურის მქონე ერებისათვის, რომლის მიხედვითაც სამყარო წარმოადგენს ერთი საერთო ცენტრის მქონე სფეროთა სისტემას, ანუ კოსმოლოგიური მოდელიც ცენტრალურ-ციკლოურია.

წარმართული ცნობიერება თავყვანს სცემს ციურ სხეულებს. ღმერთი მატერიის შიგნით არის მოქცეული, არ აღემატება მას, არამედ მისი იდენტურია. წარმართულ კოსმოსს აქვს საკუთარი ძალმოსილება, რომელსაც ადამიანი ქედს უხრის. ქრისტიანულ კულტურებში კი ღმერთი არა მარტო მატერიის საზღვრებზე მაღლა, არამედ თვით იდეალურ იერარქიებს ზევით, საღვთო ნისლში სუფევს. იგი ტრანსცენდენტული და პიროვნულია. რა დამოკიდებულება შეიძლება ჰქონდეს პიროვნულ ღმერთთან კოსმოსს? მხოლოდ პიროვნული და ამ კავშირის ფორმა – მორჩილება. მსოფლიო კანონზომიერებანი, ციურ სფეროთა ციკლური ბრუნვა, ოთხი ელემენტის დასაზღვრულობა გაგებულია, როგორც ბერული მორჩილება, უარის თქმა საკუთარ ნებელობაზე. ისინი ბრმად ან საკუთარი წადილით კი არ მოძრაობენ, არამედ მხოლოდ ღვთის ნებას აღასრულებენ: „Все небесные светила – служители бога, способные ему молиться и осмысленно покоряться. Они движутся отнюдь не слепо, однако и не по собственной воле, не от себя и не для себя, но для бога“ (Лухачев 1991: 85). მნათობნი ზუსტ წესებს ჰმორჩილებენ, რისთვის? იოანე დამასკელისა და სხვა მამათა მოძღვრების მიხედვით, „ყოველ ქმნილებაში იმისთვის არის შთანერგილი იერარქიის რიგი და წესი, რომ განვისწავლოთ ჩვენ, ადამიანები, რათა გვექონდეს ურთიერთმიზიარებლობა და წილმქონეობა, მორჩილება ჯერ შემოქმედისა, შემდეგ – დადგენილი მთავრებისადმი და არ გამოგვეძია რის მიერ მთავრობს ის და არა მე, არამედ ყოველივე მიგველო მაღლიერებით. მაგალითად, მთვარე მზისაგან იღებს სინათლეს და არა აქვს საკუთარი ნათება. განა არ შეეძლო უფალს მიენიჭებინა მისთვის ეს ძალა? შემოქმედმა განგვსწავლა ჩვენ, რომ ურთიერთდამოკიდებულნი ვართ ადამიანები და მარტონი ვერ გადავრჩებით.

ქართულ აგიოგრაფიულ ძეგლებში წმიდანები ხშირად მნათობებად მოიხსენიებიან. ეს, ალბათ, იმით აიხსნება, რომ ისინი, როგორც მნათობები, ნუთითაც არ ამჟღავნებენ მიდრეკილებას ღვთის ნებისაგან განდგომისას. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ ნათქვამია, რომ წმიდანნი „ბრწყინვიდეს, ვითარცა მთებში ზეცისა სამყაროსა, ხილულსა ამას განქარვებადსა მზისა ქვეშე“ (ძლისპირნი და ღვთისმშობლისანი 1971: 249). წმიდა

მამები სხვაგანაც არაერთხელ არიან შედარებულნი მნათობთ: 1 ზ, „პატიოსანო და საღმრთოო კრებულო და მწყობრ-მდგომობით მომსგავსებულნი ზეცისა დასთან“ / „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“; 2. „ ... ვითარცა მთიებნი ბრწყინვიდენ პირსა ყოვლისა სოფლისასა ბაძვად საღმრთოდ მოქალაქობისა გულსა ყოველთა მოსწაფეთასა“ (*ძქალძ 1964: 320*).

ყოველივე აქედან ცხადია, რომ ციკლური მოძრაობა ღვთის მორჩილების სახე და ხატია. კოსმოსის წრიული სვლა სრულ შესაბამისობაშია ლიტურგიული დროის ციკლურობასთან, რომელმაც ადამიანი უნდა დაიხსნას მიღვევადი დროით გამოწვეული სტრესისაგან.

ბიბლიის მიხედვით, ღმერთმა ყოველ ვარსკვლავსა და პლანეტას თავისი ადგილი მიუჩინა, თავ-თავისი ფუნქცია მიანიჭა: ისინი სრულყოფენ შემოქცევებს, წელიწადს, დღეებს, ღამეებს. მთვარის ფაზები, კომეტებისა და ვარსკვლავების ჩასვლა-ამოსვლა კეთილ სამსახურს უწევდა მინათმოქმედებს, მწყემსებს, მოგზაურებს, მეზღვაურებს. მთვარის ფაზები და მზის მდებარეობა ემსახურებუდა წელიწადის თვეებად, დროებად დაყოფას. მზისა და მთვარის ფაზები დიდ როლს თამაშობდნენ ბიბლიურ დროთა ციკლში ძველებრავლ დღესასწაულთათვის. ასე რომ, სამყაროში თვით მნათობნი, ისევე როგორც ყველა სხვა ქმნილება, შეიქმნა ადამიანის მსახურად და განსასწავლად, რათა მათი მეშვეობით ადამიანმა შემოქმედი შეიცნოს. ბასილი დიდის თქმით, რაჟამს აღიხილნე ზეცად და მიხედნე შუენიერებასა მას ვარსკვლავთასა, ილოცევდ მეუფისა მის მიმართყოველთაჟსა და თაყუანის ეც ჴელოვნად შემოქმედსა მას ყოველთასა ღმერთსა, რომელმან სიბრძნით დაჰბადა ყოველივე“ (*ბასილი კესარიელი 1983: 44*).

ადამიანი მეუფეა და ბატონ-პატრონიც არა მარტო მიწის, არამედ ციური სხეულებისაც კი: ბასილი დიდის თქმით, „ყოველნი იძვრისნი ქუეყანისანი, შინაური და ველური, ყოველივე წყალთა შინა მყოფნი და ჰაერთა შინა, ფრინველნი მონა და მორჩილ შენდა არიან“ (*ბასილი კესარიელი 1983: 26*). „კაცი დაეზადა, რაჟთა ღმერთი იდიდოს, ხოლო მზს, რაჟთა კაცთა ჰმსახურებდეს, კაცი უპატიოსნეს არს მზისა, რადგან მზე ბრძანებით დაიბადა, ხოლო კაცი – ხელითა.“ (*ბასილი კესარიელი 1983: 195*)

ქვემოთ მოყვანილი ერთი ცნობილი ხალხური ლექსი, რო-

მელიც ტრადიციულად წარმართული ეპოქის პირმშოდ ითვლება, მაგრამ იმავე აზრს იმეორებს, რასაც ბასილი კესარიელი: მნათობები ადამიანთა მსახურები არიან. ლექსში მნათობები მოხსენიებულია, როგორც ადამიანის „შინაყმები“:

*ხვიჩა-ხვიჩა მურიცხეფი
ჩქიმი დიდა დო მუმა რე,
ჯუკუ-ჯუკუ მურიცხეფი
ჩქიმი შინაყმეფი რე.*

ჩახჩახა ვარსკვლავები
ჩემი დედ-მამაა,
წვრილ-წვრილი ვარსკვლავები
ჩემი შინაყმებია.

(*დანელია, ცანავა 1991: 392*).

იოანე დამასკელი ცდილობს დაგვეხმაროს, რათა შევძლოთ გამიჯნვა წარმართული ცნობიერებისა ქრისტიანულისაგან და მკაცრად გვაფრთხილებს, რომ არ მოვახდინოთ მნათობთა გასულიერება. მნათობნი არიან მხოლოდ ცხადი სიმბოლონი ზეცის უხორცო ძალთა და არ უნდა გვეგონოს, რომ თვით იყვნენ ანგელოზნი და ან სულიერი არსებანი. მცდარად არ გავიგოთ ფსალმუნის სიტყვები: „ცანი უთხრობენ დიდებასა ღმრთისასა“ (ფს.18,1). ბასილი კესარიელიც იმავე აზრს იმეორებს, როცა გვიჩვენებს ავმაღლდეთ ხილული ცის სფეროთა მწყობრზე მაღლა, რადგან მისი დიდებულება უხილავის ცის ოდენ გამონაშუქია: „უზესთაეს ცისა ამაღლდი და უმაღლეს მისა იქმენ. გონებითა ოდენ მიმოიხილე მუნ მყოფთა მათ შუენიერებათა ზედა: მწედრობათა ცისათა, დასებსა ანგელოზთასა, ძალთა მათ მთავრობისათა და ჴელმწიფებათა და ამათ ყოველთა თანა წარხედ და უმაღლეს ყოვლისა დაბადებულისა ჰყავ გონებაჲ შენი და გულისჴმა-ჰყავ ბუნებაჲ იგი ყოვლად წმიდა“ (*ბასილი კესარიელი 1983: 153*).

ანდრია კესარია-კაბადუკიელი როცა აპოკალიფსში შვიდი მთიების სახისმეტყველებას განმარტავს, ამბობს: „შჯდნი ვარსკვლავნი შჯდნი ანგელოზნი არიან და შვიდნი სულნი ღმრთისანი მაღლნი იგი სულისა წმიდისანი არიან და ესე ყოველი ჴელსა შინა ქრისტჴსსა არს, რამეთუ ანგელოზნი უპყრიან“ (*ანდრია კესარია-კაბადუკიელი 1990: 506*) წმიდა მამები ცის კაბადონზე მოკაშკაშე ვარსკვლავებს თავიანთი განლაგებით ადარებენ ჯარის მწყობრ მწკრივებს, ღვთის ზეციური მხედრობას, რომლებიც იცავენ ზეციურ იერუსალიმს – უფლის ქალაქს.

ე. ხინთიბიძე განიხილავს შუასაუკუნეობრივ მოძღვრებას ასტროლოგიის შესახებ. ეს არის ადამიანთა ბედის წინასწარმეტყველება მნათობებით. იგი წარმოიშვა ძველ აღმოსავლეთში, კერძოდ, ქალდეველებთან, შემდეგ გავრცელდა ეგვიპტეში, ანტიკურ საბერძნეთში, რომში, ბიზანტიაში. მართალია, თავიდან ეკლესია ებრძოდა ასტროლოგიას, მაგრამ ქრისტიანი ფილოსოფოსების ნააზრევში მოხდა ასტროლოგიის შერწყმა ორთოდოქსულ მოძღვრებასთან. ანგელოზებს ქრისტიანულმა რელიგიამ უწოდა უძველეს ხალხთა ღვთაებების სახელები. ქერუბიმი ერქვა ფრთოსან ხარებს ბაბილონურ ტაძრებში (*ხინთიბიძე 1993:59*). დიონისე არეოპაგელმა დაასრულა ზეციურ ძალთა – ვარსკვლავთა ანგელოზებად გადააზრების პროცესი, მონოთეისტური თეორია შეერწყა ასტროლოგიას. „ძველი აღთქმის წარმოდგენა ძალნი-მნათობების თაობაზე ახალმა აღთქმამ კი არ უარყო, არამედ ანგელოზთა ცხრა დასის ერთ-ერთ რიგად გადაიაზრა“ (*ხინთიბიძე 1993: 58*). „მეორედ მოსვლის წინასწარმეტყველებაში ზეციურ ძალთა, ანგელოზთა სამყაროს შეძვრა დახატულია ცის ხილული სამყაროს შედრწუნებით. ამ პასაჟში ჩაქსოვილია ასტროლოგიური ნიუანსი და სამივე მახარებელთან ერთნაირად არის დაცული ზეციურ მნათობთა სცენა“: 1. მთ 24, 29. ხოლო მეყსეულად შემდგომად ჭირისა მის მათ დღეთსა მზე დაბნელდის, მთოვარამან არა გამოსცის ნათელი თჳსი და ვარსკვლავნი დამოსცჳ და ძალნი ცათანი შეიძრნენ. 2. მრ.13,24-25 და ვარსკულავნი ზეცით გარდამოსცჳვენ და ძალნი, რომელნი იყვნენ ცათა შინა, შეიძრნენ; 3. ლკ. 21, 25-26. და იყოს სასწაული მზესა შინა და მთოვარესა და ვარსკვლავთა და ქუეყანასა ზედა შეკრება თესლებისაჲ განკვირვებითა ოხრისაჲთა ზღვისგან და ძვრისა. ძველ აღთქმაში „ძალნი ზეციერნი“ ვარსკვლავებს ან მნათობებს აღნიშნავს, რომელთაც უძველესი წარმოდგენით, ხალხი თაყვანს სცემდა და აღმერთებდა. ებრაელებმაც და ქრისტიანობამაც თანდათან შეითვისა ზეციურ ძალთა ღვთიურობის თეზა და მას ადგილი მისცა ერთი ღმერთის ღვთიურ ამაღლებაში.

ამგვარად, ზეციურნი ძალნი – ვარსკვლავები გადააზრებულია ზეციურ ძალებად – ანგელოზებად. ანგელოზთა ცხრა დასის ჰარმონიასა და მნათობთა იერარქიებს შორის კავშირი სახეობრივია.

როგორია პლანეტათა რიგი ანუ ასტროლოგიური მოდელი ქრისტიანულ ხელოვნებასა და ყოფით კულტურაში? შუა საუკუნეების ასტრონომიული მოძღვრებით, შვიდი პლანეტა დედამიწის ირგვლივ შვიდ ცაზე, სარტყელზე ანუ სფეროზე ასრულებს დღე-ღამურ მოძრაობას. ეს მოძღვრება ჯერ კიდევ უძველესი ბაბილონურ-ქალდეური სწავლებით ყოფილა ცნობილი. ქრისტიანობამ ასტრონომიული ცოდნა გადაიაზრა და ჩამოაყალიბა თავისებური სისტემა. მნათობთა რიგი დედამიწისაგან დაშორების მიხედვით ტრადიციულად ამგვარია: უზემოეს, ანუ ცის პირველ სარტყელზე ბრუნავს სატურნი; მეორეზემე შენთვის სანთელი ვიყოიუპიტერი; მესამეზე – მარსი; მეოთხეზე – მზე; მეხუთეზე – ვენერა; მეექვსეზე – მერკური; უქვემოესზე, მეშვიდეზე – მთვარე. ეს რიგი ზუსტად ანალოგიურადაა სულხან-საბას ლექსიკონშიც. მნათობთა რიგი დედამიწიდან დაშორების მიხედვით ასეთია: მთვარე, მერკური, ვენერა, მზე, მარსი, იუპიტერი, სატურნი. სულხან-საბას ლექსიკონში არის სამოთხის ცათა ძველქართული სახელები. თითოეული სარტყელი ცისა სამოთხის თითო იერარქიას შეესაბამება: I – მთვარის ცა – ჭირანო; II – იმერკურის ცა – ცორანო; III – ვენერას ცა – მელტარო; IV – მზის ცა – კოჭიმელი; V – მარსის ცა – ჭიმჭიმელი; VI – იუპიტერის ცა – კიმკიმელი; VII – სატურნის ცა – არბასტრო. (სულხან-საბა) ცხრავე ცა სამოთხისაა. ნეტართა სულელები ღვთისკენ მიისწრაფვიან ცათა მონაცვლეობით. ანტე აღიგიერის „ღვთაებრივ კომედიაში“ „ცებზე სვლა“ სინამდვილეში სხვადასხვა სულიერ იერარქიაში მონაცვლეობას გულისხმობს. („ცა“ – როგორც საღვთო სახელი იხ. ნიგნის პირველი თავი: „საღვთო სახელები მეგრულში“).

მნათობთა ჩამონათვალი (არაბული სახელები) არის „ვეფხისტყაოსანში“, მაგრამ აქ მათი რიგი განსხვავებულია. სულიერ განწყობლებათა სახეებია „ვეფხისტყაოსნის“ მნათობებიც. ავთანდილი შემდგომი თანმიმდევრობით ევედრება პლანეტებს: მზეს, მთვარეს, ზუალს (სატურნს), მუშთარს (იუპიტერს), მარიხს (მარსი), ასპიროზს (ვენერა) ოტარიდს (მერკური). მეორე ჩამონათვალი ასეთია:

„აჰა, მმონმობენ ვარსკვლავნი, შვიდნივე მემონმებიან:
 მზე, ოტარიდი, მუშთარი და ზუალ ჩემთვის ბნდებიან;
 მთვარე, ასპიროზ, მარიხი, მოვლენ და მონმად მყვებიან,
 მას გააგონენ, რანიცა ცეცხლნი უშრეტნი მდებიან“

/სტრ. 973/

„ვეფხისტყაოსანი იცნობს შვიდ ცას: „რისხვით მობრუნდა ბორბალი ჩემზედა ცისა შვიდისა“ და იცნობს ცხრა ცასაც: გე-
ცრუო, ღმერთმავე მიწა მქნას, ნუცა ცხრითავე ვზი ცითა“/სტრ.
406/. ა. განერელია ერთმანეთს ადარებს ზეცის მხატვრულ
მოდელებს რუსთაველთან და დანტესთან, ამტკიცებს მათ მსგავ-
სებას და ასკვნის, რომ ორივე გენიოსს ერთი პირველწყარო
ასაზრდოებს და ეს არის დიონისე არეოპაგელის თხზულება
„ზეციური იერარქიის შესახებ“ (განერელია 1977: 37).

კვირის დღეთა მეგრულ-სვანური კალენდარი. მნათობთა თა-
ვისებური რიგია წარმოდგენილი მეგრულსა და სვანურ კვირის
დღეთა სახელწოდებებში. ინტერესს მოკლებული არ იქნება, თუ
მას შევადარებთ ზემოთ წარმოდგენილ ტრადიციულ მოდელს.
ეს კალენდარი წარმართული ეპოქის ძეგლია, მაგრამ ქრის-
ტიანობის შემდგომ, ჩანს, განუცდია გარკვეული ცვლილებები.
კვირა ანუ წარმართული „მზის დღე“ დგას პირველ ადგილზე,
შვიდდღიანი კვირა იწყება მისით. უფლისადმი, (რომელსაც ბი-
ბლიური ტრადიციითა და სასულიერო მწერლობაში არაერთ-
გზის „მზე სიმართლისა“ ეწოდება), მიძღვნილი დღე კვირაა.
წარმართული „მზის დღე“ ამ სიმბოლიკით ადვილად შეიძლე-
ბოდა ქცეულიყო საუფლო დღედ. ეს არის შესაქმის პირველი
დღეც, ანუ როცა ღმერთმა მოაქცია წყვედიადი. ამ დღესვე აღდ-
გა მკვდრეთით უფალი (აღდგომა შესაქმის ფარდი დღეა თავისი
მნიშვნელობით). შაბათი კვირის ბოლო დღეა, რადგან ამ დღეს
შეისვენა შემოქმედმა. არსებობს მეგრული ლექსი-შელოცვა,
სადაც ყველა მნათობია ჩამოთვლილი: „თუთა, თახა¹, ჯუმა, ცა,
ობი, საბატონი, ბჟა“ (დანელია, ცანავა 1991: 401) მოვიყვანოთ
ცხრილი, რომელიც გვიჩვენებს მეგრულსა და სვანური კალენ-
დრის მონაცემებს და მასში ასახულ მნათობთა რიგს²:

1 თახა-ტარხუნტ-ინდოევროპული ძირია, ნიშნავს მარსს, ომის ღვთაებას. იგივე
ფუძე უნდა იყოს საკუთარ სახელში თარხუჯი, საერთო ქართველურ ძირში „ტა-
როსი“, და მეგრულ სიტყვაში „თარხვანტი“ რაც ნიშნავს-სათამაშო წყლის თოფს.
შესაძლოა, თავდაპირველად იგი სწორედ საბრძოლო იარაღს, ომს და ა.შ. აღ-
ნიშნავდა, მაგრამ დღესდღეობით მისი სემანტიკური ველი დავიწროვებული იყოს.

2 ცხრილი შედგენილია ივ. ჯავახიშვილის „ქართველი ერის ისტორიის“ შეს-
ავალში მოცემული შესაბამისი მასალის მიხედვით, თბ, 1950, გვ.187.

კვირის დღეები	კვირის დღეები ჭანურ-მეგრულად	კვირის დღეები სვანურად	პლანეტათა ბერძნული სახელები	პლანეტათა არაბული სახელები	პლანეტათა რომაული სახელები	პლანეტათა მეგრული სახელები
კვირა	ბუაშხა// ბუაჩხა	მიშლა- დეღ	ჭელიოს	შამს	სოლე	ბუა/ მზე
ორშაბათი	თუთაშხა	დომ- დიშ	სელენ	ყამარ	ლუნა	თუთა/ მთვარე
სამშაბათი	თახაშხა	ერკი- ნაშხა	არია// არესი	მარიხი	მარსი	თახა/ მარსი
ოთხშაბათი	ჯუმაშხა	ჯუმამ	ერმის// ჰერმეს	ოტა- რიდ	მერკუ- რი	ჯუმა/ მარკუ- რი
ხუთშაბათი	ცაშხა	ცაშ	აფროდი- ტე	აპიროზ	ვენერა	ჩა//ცა/ ვენერა
პარასკევი	ობიშხა	ვებიშ	დიოს// ზევისი	მუშთა- რი	იუპიტე- რი	ობი// ვობი/ იუპი- ტერი
შაბათი	საბატონი	საფტინ	კკრონოსი	ზუალი	სატურ- ნი	

დასკვნები:

1. მნათობთა ტრადიციული რიგის განსხვავებათა მიუხედავად, „ვეფხისტყაოსანში“, მეგრულსა და სვანურ კვირის დღეთა სახელებში ერთი და იგივე პტოლემეაიოსის სისტემის ქრისტიანული გადააზრებაა წარმოდგენილი. ქრისტიანულმა ეპოქამ შეიგუა ეს კალენდარი ახალ მსოფლმხედველობრივ ასპექტში.

2. ცენტრალურ-ციკლური კოპოზიციური მოდელების სინშირეს ქართულ კულტურაში ბიბლიურ-არეოპაგიტული საფუძვლები აქვს. ცენტრის მქონე წრე ქრისტიანული განსახოვნებისათვის ყველაზე დამახასიათებელი და სპეციფიკური მოდელია და მას არაერთგზის ვხდებით სამეგრელოს ყოფით სინამდვილეშიც:

3. ოჯახის სივრცული ორიენტაცია „წმინდა ცენტრის“ – კერის გარშემო ხდება; გეოგრაფიულ ადგილებს ასეთივე „წმინდა ცენტრი“ აქვს და ეს არის ეკლესია ან ნაეკლესიარი;

4. სამეგრელოს ზოგ ტოპონიმსა და ეთნოლოგიურ რე-

ლიქტში წმინდა მოძრაობის, ბრუნვის იდეაა დაფიქსირებული (ორთა, ურთა, გალუაფარი ხვამა, განალენი, გოლუაფირო, მორ-ძგვიმე მუკორთინაფა და სხვ.);

5. ცენტრალურ – ციკლური სრტუქტურა აქვს კოსმოლოგიურ მოდელს, რომელიც მეგრულსა და სვანურ კვირის დღეთა სახელებში არის შემონახული;

ყველაფერი ეს კი იმას ადასტურებს, რომ ქართული ენობრივი მსოფლხედვა „გაქრისტიანებულია“ და იგი მასთან ერთად არსებობს.

ბიბლიოგრაფია

ანდრია კესარია-კაბადუკიელი 1990: ანდრია კესარია-კაბადუკიელი, თარგმანება *ioanes gamocxadebisa*, თბ., 1990.

ბასილი კესარიელი 1983: ბასილი კესარიელის „სწავლათა“ ეფთჳმე ათონლისეული თარგმანი, გამოსაც. მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ც.ქურციკიძემ, თბ., 1983.

განერელია 1977: ა.განერელია, *რჩეული ნაწერები*, I, თბ., 1977.

დანელია, ცანავა 1991: კ.დანელია, ა. ცანავა, *ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები*, II, თბ., 1991.

„ვეფხისტყაოსანი“ ინგლისურ ენაზე : ზ. გამსახურდია, „ვეფხისტყაოსანი“ ინგლისურ ენაზე, თბ., 1984.

მაკალათია 1941: ს.მაკალათია, *სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია*, თბ., 1941.

პეტრინი 1999: იოანე პეტრინი, *განმარტება პროკლე დიადოხოსის „ღმრთისმეტყველების საფუძვლებისა“*, თან. ქართ. ენაზე გამოკვლევა, ლექსიკონი და შენიშვნები დაურთო დ.მელიქიშვილმა, თბ., 1999.

კ.სამუშია 1979: *ქართული ხალხური პოეზიის საკითხები (მეგრული ნიმუშები)*, 1979.

კ. სამუშია 1971: *ქართული ხალხური პოეზიის მასალები*, I, თბ., 1971.

სახოკია 1956: თ.სახოკია, *ეთნოგრაფიული ნაწერები*, თბ., 1956.

რ.სირაძე, *ლიტერატურულ-ესთეტიკური ნარკვევები*, თბ., 1987.

სირაძე 1993: რ.სირაძე, *ცასა ცათასა, თამარ მეფის იამბიკო, ლიტერატურული საქართველო*, 14 მაისი, 1993.

ძლისპირნი და ღვთისმშობლისანი 1971: ძლისპირნი და ღვთისმშობლისანი, ორი ძველი რედაქცია X–XII სს-ის ხელნაწერთა მიხედვით გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო ელ. მეტრეველმა, თბ, 1971.

ხინთიბიძე 1993: ე.ხინთიბიძე, შუასაუკუნოებრივი და რენესანსული „ვეფხისტყაოსანი“, თბ, 1993.

„ვეფხისტყაოსანი“ მეგრულ ენაზე, მთარგმნელი გედევან შანავა, სოხუმი, 1991.

„ვეფხისტყაოსანი“ ინგლისურ ენაზე 1984: ზ. გამსახურდია, „ვეფხისტყაოსანი“ ინგლისურ ენაზე, თბ, 1984.

სულხან-საბა: სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ I – 1991, ტ II – 1993.

გუდავა 1975: ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები, I, გამოსაცემად მოამზადა ტ.გუდავამ, თბ, 1975.

ძქაღძ 1964: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ტ. I დასაბეჭდად მოამზადეს: ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ჯიქიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ ; ი. აბულაძის ხელმძღვ. და რედ., თბ. 1964; ტ II, დასაბეჭდად მოამზადეს: ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაქიძემ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაძემ ; ი. აბულაძის ხელმძღვ. და რედ., თბ. 1967

Лихачев 1971: Д.С.Лихачев, Поэтика древнерусской литературы, М, 1971.

ნათლისა და ზნელის გააზრება

ანოტაცია: თუ საერო მწერლობა ორიენტირებულია ფერების მხატვრულ გამოსახვაზე, ლიტერატურულ ფერწერაზე, სასულიერო მწერლობაში ძირითადად სამი ფერი ჩანს: თეთრი, მისი გრადაცია, შავი და ნითელი – წმინდანის მიერ დაღვრილი სისხლის ფერი. სტატიის მიზანშეწონილია თეთრისა და შავი ფერის სიმბოლიკა მეგრულ რელიქტებში ახალი აღთქმის საფუძველზე.

FOR UNDERSTANDING OF `LIGHT AND DARK

Annotation: In the secular literature we found a lot of palters of colors but in the ecclesiastic one we have „Black“ and „White“. On the whole are variations of „light and dark“. Their symbolic understanding in Megrelin relicts and ecclesiastic literature has been rooted on the same basis. This base is the New Testament. This work presents the main tendencies in the Georgian reality on this question.

საერო მწერლობა და განსაკუთრებით „ვეფხისტყაოსანი“ გამოირჩევა თვალისმომჭრელი ფერადოვნებით. ფერთა უზადო პალიტრას ქმნის ძვირფას თვალთა და ქსოვილთა ელვარება, ბროლ-ბალახშ-გიშრის, ოქროცურვილი სტავრა – ატლასის, ოქსინოსა და ზეზის ბრწყინვა. საერო მწერლობისათვის ნიშანდობლივი ფერწერული განსახოვნებანი ქართული სასულიერო ძეგლებისათვის დამახასიათებელი არ არის. სასულიერო მწერლობის წარმოსახვით შავ-თეთრ ფერზე მხოლოდ ერთი ფერი – ნითელია გამოკვეთილი – წმინდანის სისხლი. იოანე დამასკელი საგანგებოდ მსჯელობს ფერთა საიდუმლო შინაარსზე. ის ამბობს, რომ მუქი ლურჯი მოასწავებს იდუმალებას, ნითელი – ცეცხლისფერობას და ძლიერქმედებას, თეთრისა და შავის ნაზავი – ციურ არსებათა შუამდგომლობის უნარს, როდესაც ისინი ერთმანეთთან აერთებენ უკიდურეს წერტილებს და პირველებს მეორეთა მიმართ, ხოლო მეორეებს პირველთა მიმართ მიაქცევენ და წინაგანგებული ძალით შეამტკიცებენ (დამასკელი 2000: 273).N

აგიოგრაფიაში ძირითადად გვხვდება ბნელისა და ნათლის ფერთამეტყველება, რისი მიზეზიც ამ განმარტებიდანაც ჩანს. ეს ფერები ზეციურისა და მიწიერის ერთობას, მათ იერარქიულობაზე დამყარებულ ჰარმონიაზე მიანიშნებენ. ქართული სასულიერო მწერლობა გაჯერებულია ნათლის სიმბოლიკით და ეს სათანადოდ შესწავლილი საკითხია. ჩვენ ძირითადად ვეყრდნობით ქ. ელაშვილის წერილს „ნათლისა და ბნელისა სახარებისეული ფერთამეტყველება“, სადაც სწორედ ამ საკითხზე მსჯელობს მკლევარი. ჩვენი მიზანია, ის გაზრება-განსახოვნება, რაც ლიტერატურაში ჩანს, შევადაროთ სამეგრელოს ყოფით სინამდვილეში დაფიქსირებულ შეხედულებებს ნათლისა და ბნელის შესახებ და გამოვკვეთოთ მათი მსგავსება. ნათლის სიმბოლიური გააზრების საფუძველი ახალი აღთქმა, განსაკუთრებით, იოანეს სახარებაა. თავად იესო არის ნათელი სოფლისა: „*მე ვარ ნათელი სოფლისაჲ, რომელი შემომიდგეს მე არ ვიდოდეს ბნელსა, არამედ აქუნდის ნათელი ცხოვრებისაჲ* (ი.8,12). ქ. ელაშვილი შენიშნავს, რომ ნათელი ვარირებს თეთრსა და ბრწყინვალეს შორის, ხოლო ბნელი სიმბოლია ბოროტებისა და უკეთურებისა. ნათლის გააზრებაში უპირატესობა სინათლეს, მხატვრული სახის ზეციური სინმიწიდა და ღვთაებრივობით შემოსილი სინათლის ფენომენს ენიჭება (ელაშვილი 1998: 39).

ხატწერის კანონიკით, მაცხოვრის შარავანდედი აუცილებლად ჯვარსახოვანია. ქართულ აგიოგრაფიაში წმიდანი უწყვეტი „ნათელი შარავანდედითა“ შემოსილი, მაგრამ ჯვრის სახე შეიძლება ჰქონდეს მისგან გამოსხივებულ შარავანდედაც, როგორც ეს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაშია“: „გუამით მისითა გამოვიდოდეს ნათლისა ისარნი ჯუარის სახედ და დიდებით შემკულ იყო იგი და ესრეთ ბრწყინავდა, ვითარცა მზე“ (ძქალძ 1964: 294). ყველა აგიოგრაფის მთავარი მიზანი ხომ ისაა, გამოსახოს, თუ რამდენად შეძლო და რით მიემსგავსა ესა თუ ის წმიდანი ქრისტეს. ამ მხატვრული ხერხის შინაარსი სწორედ მსგავსების მინიშნებაა.

აგიოგრაფიულ ძეგლებში ღვთის ჩენა ხდება ანთებული ჯვრის სახით. მაგალითად, „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ ჯვრის სასწაულები უკავშირდება ზეციურ ნათელს, მნათობებს, მითოსურ ცეცხლს, ნათლის სვეტს. სამეგრელოში ნამეხარ ადგილს

ნაჯვარლენს უნოდებენ (ზედმინ. ჯვრის გარდამოსვლის ადგილი) (აბაკელია 2000: 299). მეგრელთა რწმენით, ელვა ეშვება ანთებული ჯვრის სახით. ეს წარმოდგენა უთუოდ აგიოგრაფიული ტრადიციითაა შეპირობებული და განმტკიცებული.

რწკინუა. ქ. ელაშვილი შენიშნავს, რომ „ნათლის სახიხმეტყველებაში ნაგულისხმევი ზეაღმავალი ფერი ილუზია და ამ სახე-სიმბოლოთი გამოსახვა მხოლოდ ღვთის რჩეულთა ხვედრია. სწორედ ამიტომ გრიგოლ ხანძთელის აღსასრულის ჟამს ისევ ნათელი ფერი დომინირებს, ოღონდ ამჯერად იგი „ნათლითა მიუწვდომელითაა“ შემკობილი. თუ წმინდანის სიცოცხლის პერიოდში ნათელი ხილული და აღსაქმელი იყო, მისი გარდაცვალების შემდგომ ნათლის ფერთამეტყველებაში იგრძნობა ერთგვარი იდუმალი, მისტიკურ-სიმბოლური ნაკადი“. „ცხოვრებებშიც“ და „მარტვილობებშიც“ ნათელი ფერის თანხვედრით ხდება მონამეთა აღსასრული და ნათლის სახარებისეული სიმბოლიკით ხდება მათი წმინდანებად შერაცხვა“ (ელაშვილი 1998: 41). აბო ტფილელის, გობრონის მარტვილობებში მათი მონამეობრივი აღსასრულის შემდგომ ბრწყინვალე ნათებაა, ანუ მათ მონამეობრივ გზას მაცხოვრის სიმბოლური გზა ენაცვლება:

1. აღმობრწყინდეს ნათელი სვეტისა მსგავსად, ვითარცა ელვანი..., ამბობს „აბო ტფილელის მარტვილობა“ (ძქალდ 1964: 75);

2. და აჩუენა სასწაულნი ზეგარდმო ნათელი ბრწყინვალენი ღამე ყოველ, ვითარცა ღამპარი აღნთებული, წერია „გობრონის მარტვილობაში“ (ძქალდ 1964: 153).

„ნათელი ბრწყინვალე,“ ანუ მიუწვდომელი, მისტიური, იდუმალი ნათლის ღრმა სახარებისეული დატვირთვა ქართული აგიოგრაფიული ტრადიციების გარდა, გვაქვს მეგრულ ენობრივ რელიქტებში. ამგვარი ფაქტები ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ესთეტიკურ ტენდენციას გამოხატავენ, ვითარცა წმიდა სულიერების განმახორციელებელი ფორმები (ფარულავა 1982: 213). მაგალითად, მეგრულად გარდაცვლილისათვის წესის აგებას „რწკინუა“ (ზედმინ. გაბრწყინება) ჰქვია. „ბრწყინვალეა“ სულისა მისი მარადიულ ნათელში დამკვიდრებასა და უკვდავების მოპოვებას ნიშნავს:

1 „სულითა ბრწყინვალენი იხარებენ დაუსრულებელსა ნათელსა შინა“ („გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ 12, 313):

2. „რომელთა სათნოდ მისა აღასრულეს ცხოვრებაჲ თჳსი, წინაჲჲ მისა ბრწყინავენ მარადის“ („იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრება“ (ძქალძ 1967: 313);

3. „მაღლმან საღმრთომან განაბრწყინვნა იგინი ნათლითა დიდებისაჲთა და სახლი იგი ბნელი, ვითარცა მზისა მცხინვარებაჲმან განანათლა“ („გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“).

ნათლის სახისმეტყველება მთელი ქართული კულტურის განმსჭვალავი პრინციპია, მაგრამ ყველაზე განზოგადებული და დასრულებული სახით წარმოდგენილია „მოქცევაჲ ქართლისაჲ-ში“. აქ ჭეშმარიტი საწმენოება ნათლის ფერთამეტყველებითაა მოწოდებული. იმიჯნება ხილული და უხილავი ნათელი, ხილული და უხილავი მზე. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ცდილობს ჩამოაყალიბოს „მნათობთა ნათების თეორია“: არც ერთ მნათობს, თვით მზის ჩათვლით, არა აქვს ძალა მარადიული, უწყვეტი სახის ნათებისა. ამიტომაც მათთან არ შეიძლება ღმერთის პიდაპირი მისადაგება (ელაშვილი 1998: 42).

ჩხონაფა – ცხონება. ქართველი ერის მიერ ქრისტიანობის მიღება ხილული და უხილავი მზის შეპირისპირების შემდგომ ხდება. მირიან მეფე მხოლოდ მზის დაბნელების შემდეგ იღებს ქრისტიანობას. ქართულ ესთეტიკურ აზრს მსჭვალავს ორი მზის არსებობა: ერთია – ხილული, ფიზიკური, საცნაური, როგორც რუსთველი უწოდებს „ხმელთა მზე“ (1007სტრ.); „სოფლის მზე“ (1270 სტრ.); ცის მზე; მეორეა სულიერი მზე – მზე სიმართლისა, „მზიანი ღამე“ ანუ მაცხოვარი. ამ ორი მზის შეპირისპირების შემდეგ მოიქცა ქართლი. წმიდა ნინოს ერთ-ერთი ფუნქცია მზის ღმერთობის განქიქება და მის ნაცვლად სულიერი ნათლის დამკვიდრებაა: „არა თუ მზესა ცისასა დაკლებულ იყო, რომელ ან არს, რომელ ყოველი ცასა ქვეშე მყოფი იხილავს და ხედავს“... იკითხება „ნინოს ცხოვრებაში“ (ძქალძ 1964: 124). მზე ღვთის ხილული ხატია, რაც არაერთგზის განიმარტება ძეგლში: „ამან წმიდამან აღანთო გულსა შინა ჩემსა სანთელი ნათლისაჲ და შუვა ღამეს ოდენ მეჩუენა მე მზეჲ მბრწყინვალჳ ქრისტე ღმერთი ჩუენი“ (ძქალძ 1964: 158).

მთლიანად ქართული მწერლობა გაჯერებულია იმ რწმენით, რომ არც ერთი მნათობი არ ანათებს თავისი ძალით, თვით მზეც, არამედ არის მხოლოდ სინათლის ჭურჭელი. ასევე მსჯე-

ლობს იოანე დამასკელიც მნათობთა შესახებ (დამასკელი 2000: 65). აქედან გამომდინარე ცხადია, რასაც ნიშნავს ის, რომ ბიბლიურად ჯერ გაიყო ნათელი და ბნელი, მერე გაჩნდნენ მნათობნი ცის კამარაზე. წმინდანები აშუქებენ არაგანქარვებად ნათელს. როგორც გ. ფარულავა ამბობს, „მნატვრულ აზროვნებას ენიჭება სულიერი სინმიდის კოსმიური მასშტაბით წარმოდგენის ფორმები“ (ფარულავა 1982: 131).

მზისა და ნათლის ესთეტიკა ქართველთა ყოფასაც მსჭვალავს. ისიც, ისევე როგორც არაერთი სხვა ქრისტიანული დოქტრინა მხოლოდ ხელოვნებაში როდი აისახა. მეგრულში გვაქვს მზის ორი სახელი ბჟა (ზუსტი ფონეტიკური შესატყვისობაა ქართული მზისა) და ჩხანა (ზედმინ. მცხუნვარება, სიცხე. გოჩხანუ – გამოიანდა). ამ სიტყვის ფუძეზე დაკვირვება ეკუთვნის თ. სახოკიას. იგი წერს: „სიტყვის ძირია ქართულად – ცხ, მეგრულად – ჩხ. აქედან ნაწარმოები სიტყვებია: ჩხე – ცხელი, და-ჩხერ-ი – ცეცხლი, ანუ რაც იწვის, რაც სიცოცხლისათვის საჭიროა; ჩხ-ურ-უ – სიცივე (უქონლობის – უ სუფიქსით, ზედმინვენით, უცხელო); ჩხ-ანა-მზე, რაც ათბობს. ჩხ-ონ-აფ-ა – ცხოვნება, მარადიული სიცოცხლე ქრისტეში. აი, ამ ჩხონაფას, ანუ საიქიოში სულის მიერ ცხოვრების განგრძობას უსურვებენ მეგრელები თავიანთ მიცვალებულს“ (სახოკია 1956: 139).

ქართულში „ცხოვრება“ სიტყვის ძირი ერთიანდება ცეცხლი // ცხორება // ცხოველი // მაცხოვარი სემანტიკურ მოდელში. მეგრულ ენაში იგივე მოდელი ასეთ სურათს გვაძლევს: ჩხანა (მზე); ჩხე (ცხელი); ჩხურუ (სიცივე); ჩხონაფა (ცხოვნება) – ზედმინ. „მზეში ყოფნა“. აქ არ შეიძლება იგულისხმებოდეს ხილული მზე, რადგან „ჩხონაფა“ მხოლოდ მიცვალებულის მისამართით ითქმის. ამ სიტყვით მნათობი სიმბოლო ხდება არაგანქარვებადი ნათლის წყაროსი. – ჩხ ძირი ჩანს: ჩხ-ანა (მზე); ჩხ-ონაფა (ცხოვნება, განუქარვებელი ნათელი) ჩხ-ორო (ცხრა) – სიტყვებში. ხილული სინათლის წყარო მზეს – მეგრულად სხვა სახელი – ბჟა – ქვია. იბადება კითხვები: ხომ არ იკითხება ამ სემანტიკურ მოდელში შუასაუკუნეობრივი კოსმოლოგიური წარმოდგენები? კერძოდ, ის, რომ ჩხანა არის სამყაროული მეცხრე ცის მზე? ხომ არ იყო ადრეულ ეტაპზე მეგრულში დიფერენცირებულია ტერმინოლოგიურად ორი ცნება – ხილული (ბჟა) და უხილავი ნათელი (ჩხანა)?

მეგრულ ფოლკლორში არის „შუალამის მზეც“, ანუ „მზიანი ღამე“, რაც ჩვენთვის ნაცნობია „ნინოს ცხოვრებიდან“, ქართული ჰიმნოგრაფიიდან, „ვეფხისტყაოსნიდან“ თუ „დავითიანიდან“. „ნინოს ცხოვრებაში“ „მზიანი ღამის“ შემოტანა იმით არის საინტერესო, რომ ამ დროს ხდებოდა ხილული მზის გასიმბოლოვება სულიერ მზედ (სირაძე 1987: 93). მოვიყვანოთ „მზიანი ღამის“ მეგრული ვარიანტი:

ქოიძირუნანო შქა სერს / ბჟა ცას მიკოხედუნი, / ახალ კოჩი თიშ ჯინათ / გურს იოხედდუნი? / ჩიტებს ქუდუხუნუდესი, / რაგადანდეს ამბებს, / დიდა ჩიტი სქუალეფშენ / ორონთს ურზანდუ სანთელს. / თეჯგურა სასნაულეფი ქიანასი რე ბრელი / კოჩშე მეტი ოკო რდენი / თინა ქოძირენი“ – გინახავთ შუა ღამეს მზე ცაზე, ახალგაზრდა კაცი მისი ცქერით გულს იოხებდეს? ჩიტები დამსხდარიყვენ, ყვებოდნენ ამბებს, დედა ჩიტი შვილებითვის ღმერთს უნთებდა სანთელს, ასეთი სასნაულები ქვეყნად არის ბევრი კაცზე მეტი უნდა იყო, რომ ეს დაინახო (დანელია, ცანავა 1991: 161).

ლექსის კონტექსტიც მოწმობს, რომ აქ საქმე გვაქვს მეტაფორულ აზროვნებასთან: „ახალმა კაცმა“ უნდა დაინახოს „შუალამის მზე“. „მზიანი ღამისა“ ანუ „შუალამის მზის“ შესახებ მეცნერებაში იმდენად ბევრი აზრი გამოითქვა, რომ ჩვენ სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ. ვიტყვით მხოლოდ, რომ ქრისტე არის „მზიანი ღამე“ ანუ ისეთი ძლიერი ნათელი, რომელიც ადამიანის თვალისათვის დაუფიქსირებელია, მიუწვდომელი, ამიტომ იგივე ღამეა. ამ გამოთქმას უამრავი ანალოგია ეძებნება ქართულ თეოლოგიურ, ფილოსოფიურ, აგიოგრაფიულ და საერო ლიტერატურაში. ლექსში მოცემული შესიტყვება: „ახალი კოჩი“ – ზედმინ. ახალი კაცი, მეგრულში ნიშნავს ახალგაზრდას, მაგრამ გამოთქმა „ახალი კაცი“ ევანგელური წარმომობისაა: „შეიმოსეთ ახალი იგი კაცი, ღმრთისა მიერ დაბადებული სიმართლისა და სინმიდით ქეშმარიტებისა“ (ეფ. 4,24). ორივე პარადიგმა ბიბლიურ პირველსახეს ეყრდნობა და მის ხალხურ პერიფრაზს წარმოადგენს. ლექსში არის საინტერესო გამოთქმაც: „კოჩშე მეტი“ – ზედმინეწით: კაცზე მეტი, რაც ქართული „ზეკაცის“ შესატყვისობაა. ტერმინ „ზეკაცზე“ ყურადრებას მახვილებს ს. ავერინცევი: „Если Христос – богочеловек „по естеству,, то

каждый христианин потенциально есть богочеловек „по благодати„ Именно в христианских традиции в первые возникает имевший впоследствии столь странную судьбу термин „сверхчеловек“. (Аверинцев 1977: 78).

თანაფა – აღდგომა (ზედმ. გათენება, განათება). პიროვნების მიერ ქრისტიანობის მიღება ქართულ ენაში დაუკავშირდა ნათელს: (მო-ნათელ-ა). ენობრივი გააზრება შეიცავს ნათელზე არსებულ რწმენა-წარმოდგენებს, რომლებიც ემყარება წარმართული ტრადიციების ქრისტიანულ გადააზრებას იოანეს სახარების მიხედვით (კ.კეკელიძე, რ. სირაძე). „ნათლობა სულიერი ხედვის დასაწყისია: „რომელი შემომიდგეს მე, არა ვიდოდეს იგი ბნელსა (ი.8, 12). აღდგომის მეგრული სახელი თანაფა იმავე სემანტიკურ მოდელში ზის, რაშიც ქართული მონათვლა/ განათლება / ნათლიერება. მეგრული მეტყველება ამჯერადაც მიყვება საერთო ქართულ ენობრივ მსოფლმხედვას.

უკუმელაშ ნარდი – ზედმინ. ბნელში გაზრდილი – ითქმის უმეცარ, ცოდნის ნათელს უზიარებელ, ურწმუნო ადამიანზე. რწმენა იგივე ცოდნაა, ორივე ქრისტესმიერ ნათელს უკავშირდება. მასთან ზიარება ზნეობრივი სრულყოფის დასაბამია. ეს იდეაა ჩადებული ერთ ხალხურ ლექსში: *ვა მიჩქუ თინა მუთი ინათე, ესი ვაულუ თოლსი სინათლე, ვეცოდებუქი ზღვასი ქინანთხე, თინკუმა ვა გურს ნდობა – სიმართლე* – არ ვიცი, იგი როგორ მოინათლება, მას არა აქვს თვალში სინათლე, არ შეებრალეები, თუნდაც ზღვაში ჩავარდე, მასთან არ გავა ნდობა-სიმართლე (სამუშია 1971: 22).

თუ ჭეშმარიტი სარწმუნოება სინათლეა, ბნელის გააზრება აგიოგრაფიულ ძეგლებში ისეთივეა, როგორც სულხან-საბასთან: უნათელო, უხედველი (სულხან-საბა 1993: 10). ბნელი, როგორც უნათელო, თავის თავში მოიცავს ქრისტიანობას უზიარებელ ცალკეულ პირებსა თუ მთელ ერს. (მეგრულად ჩე – თეთრი არის ფონ. შესატყვისობა ქართული ჯცე//მ-ჯც-ოვან-ისა; შავი – უ-ჩ-ა ანუ არათეთრი, უთეთრო, (ნაწარმოებია უ – უქონლობის სუფიქსით). გაქრისტიანებული ევსტათი მცხეთელისათვის ურწმუნო თვისტომნი ბნელებადაა აღქმული, ასევეა აბო ტფილელისთვისაც:

1. „სადლა შემინყნარა მე ქრისტემან და განმაშორა ჩემგან

ბნელი იგი პირველსა მის უმეცრებისა ჩემისა და ღირს მყო მე ნათელსა მას მისსა“ („ჰაბო ტფილელის ნამება“) (ძქალძ 1964: 61);

2. „ჩემზედა იქცევა ბნელი წყვიდადი, ხოლო შენ ნათელი გამოგიბრწყინდა მიუნვდომელი ნათლისა მისგან წარუვალისა“ („დავით და ტარიჭანის მარტვილობა“) (ძქალძ 1964: 190).

„წარუვალი ნათელი“ იგულისხმება მეგრულ გამოთქმაში, რომელიც ხალხურ ლექსშიც გვხვდება და სასაუბრო ენაშიცა)

ა) იშო ვაოფე დღასი გოთანა – მისთვის არასდროს გათენებულია (სამუშაია 1971: 57).

ბ) შურო მუშა გობრჩქინდი, ვორწყექ, მუჭო ჭვილი რე გორჩქინა დო ჩქიმი დღა რისთვის გავჩნდი, ჩხანა მოკო ვძირენი, მოკო სინთემ ძირაფა – ვხედავ როგორ დაინვა, ჩემი გაჩენის დღე, მზე მინდა ვნახო, მინდა სინათლე ვნახო (დანელია, ცანავა 1991: 83).

ბნელი არ ქრება თავისთავად, იგი ნათლით ითრგუნება. ადამიანი თავისი არსით ღვთაებრივი სულიერებისაკენ ისწრაფვის. ეს არის მისი ცხოვრების საზრისი.

ჩე – თეთრი. ქართულ სასულიერო მწერლობაში წარმოჩენილ თითქმის ყველა ფერის ფერთამეტყველებაში თავს იჩენს ნათლისმეტყველებაც, რის გამოც ხშირად არის ნათლის სიმბოლიკის თეთრი ფერით, სპეტაკით, ყვითელი ფერითა და ცეცხლისფერით ჩანაცვლება, რითაც კიდევ ერთხელ ხდება ხაზგაზმა იმისა, რომ ფერთა მეტყველების საწყისი და ამოსავალი ზოგადად ნათელი ფერია (ელაშვილი 1998: 43). აშკარად ნათლის სახისმეტყველებითაა დატვირთული მეგრულში თეთრი ფერის გააზრება და ამ გზით არის მიღებული ტოპონიმები და გამოთქმები:

ჩე ოხვამე – (ზედმინევით: თეთრი ეკლესია); წმ. კვირიკეს სახელობის ეკლესია სახუბუტიოში, წალენჯიხა;

ჩერგვალი – ყურძნის ჯიშია;

ჩერგვალონი – სახნავი ნაკიანში, ჩხორონყუ;

ჩე გოლა// ჩეგვალა – (თეთრი მთა) – მთა-საძოვრები სვანეთის საზღვარზე, ხობისწყლის ხეობაში, ჩხორონყუ;

ჩეგვალაშ ღალ – ღელე, რომელიც ჩეგვალადან მოედინება ხობისწყლის ხეობაში;

ჩედიხა – 1.ფერდობი ნაკიანში, ჩხორონყუ; 2. ბორცვი ახუთში, ჩხორონყუ;

ჩედობერა – ფერდობი ლექარჩეში, ჩხორონყუ;

ჩეთიერი//ჩეთიორი – ფერდობი ახუთში, თეთრკირქვიანი ადგილი, ჩხორონყუ;

ჩეკანყუ – წყარო ლეახალეში, ჩხორონყუ;

ჩეოხვამე – ეკლესია ლეფაცაცეში, მეორე ქოლა, ჩხორონყუ;

ჩეფერდია – ფერდობი, საძოვარი მოიდანახეში, ჩხორონყუ;

ჩექუალონი//ჩექვალონი – ფერდობი ახუთში, ჩხორონყუ;

ჩელალ – (თეთრი ღელე) – ამ სახელით მოიხსენება ღელეები და ხეობები სქურში, ზუმში, ლეგახარეში, ხაბუმეში, სარაქონში, ხობისწყლის ხეობაში, ახუთში, გარახაში, ნაკიანში, ლეჯიქეში, ლენურნუმეში და კიდევ ბევრგან ჩხორონყუს სოფლებში;

ჩეშონა – ჩაის ფართობი ჯუმითში, სადაც ხარობდა ყურძნის ჯიში ჩეში, ჩხორონყუ;

ჩენიფურონი – წიფლის ტყე ხაბუმეში, ჩხორონყუ.

ჩე ჯა – თეთრი ხე ანუ ალვის ხე;

ჩე ჯაშ ტომბა (თეთრი ხის ტბა) – მორევი კურზუში ალვის ხეებით;

ჩეგვალაშ ღალ (თეთრი მთის ღელე) – მდ. და ხეობა ჩხორონყუში;

ჩე გოთანა – თეთრი დილა, გათენება.

ფოლკლორში არის „მთვარისფერი“, „ვერცხლისფერი“, „თეთრის“ გაგებით:

„ვარჩხილიში ფსუაცალო, მიკობუდუ თუთა ცას, დო თანდუდუ თუთაშფერო თი სასნაულ თუთაშხას – ვერცხლის ფრთასავით ეკიდა მთვარე ცას, და თენდებოდა მთვარის ფერად იმ სასნაულ მთვარის დღეს (ორშაბათს) (ელაშვილი 1998: 32).

ამრიგად, თუ შევაჯამებთ ნათლისა და ბნელის გააზრების შესახებ სასულიერო მწერლობაში გამოვლენილ ტენდენციებსა და სამეგრელოში მოპოვებულ მასალას, შეიძლება გავაკეთოთ დასკვნები, რომ ანალოგიურად გაიაზრება შემდეგი იდეები:

1. ნათლის სახიმეტყველება სახარებისეულია (იოანეს თავი), რომლის მიხედვითაც ქრისტე არის „ნათელი სოფლისა“;

2. ნათლის სახარებისეული სიმბოლოებით გამოხატულია სულის მარადიული სიცოცხლე, სულის ბრწყინვალეობა;

3. ერთნაირად არის გააზრებული „მნათობთა ნათების“ – თეორია: არც ერთი მნათობი, თვით მზეც არ ანათებს თავისთა-

ვად, იგი მხოლოდ სინათლის „ჭურჭელია“, ამიტომ არ შეიძლება მათი გასულიერება ან ღვთაებად მიჩნევა;

4. ჯვრის სასწაულები უკავშირდება ზეციურ ნათელს, ელვას, და ა.შ.

5. შავი ანუ „უნათელო“, „ბნელი“ გამოხატავს უმეცრებას, ქრისტიანობასთან უზიარებლობას, ურწმუნობას, რომელიც ნათლით უნდა განქარდეს;

6. ნათელი ხშირად ჩანაცვლებულია თეთრი ფერით. თეთრი ფერი ყველაზე მეტად ეთვისება ღვთიურ ნათელს.

ბიბლიოგრაფია

აბაკელია 2000: ნ.აბაკელია, *არქაული კულტები და რიტუალები სამეგრელოში*, კრ. სამეგრელო, ილია ანთელავას საერთო რედაქციით, ზუგდიდი – თბილისი 2000, (გვ.295-316).

Аверинцев 1977: С. Аверинцев, Поэтика ранневизантийской литературы, , 1977.

კ.დანელია, ა.ცანავა, *ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები*, II, თბ, 1991.

ელაშვილი 1998: ქ. ელაშვილი, *ნათლისა და ბნელისა სახარებისეული ფერთამეტყველება*, ჟ. ლიტერატურა და რელიგია, 1998, N3, (გვ.39-43).

დამასკელი 2000: იოანე დამასკელი, *მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზუსტი გადმოცემა*, თბ, 2000.

სულხან-საბა: სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული*, ტ I – 1991, ტ II – 1993.

სამუშია 1971: კ. სამუშია, *ქართული ხალხური პოეზიის მასალები*, I, თბ, 1971.

სახოკია 1956: თ. სახოკია, *ეთნოგრაფიული ნაწერები*, თბ, 1956.

სირაძე 1997: რ. სირაძე, *წმ. ნინოს ცხოვრება და დასაწყისი ქართული აგიოგრაფიისა*, თბ., 1997.

სირაძე 1987: რ.სირაძე, *ქართული აგიოგრაფია*, თბ, 1987.

ფარულავა 1982: გ. ფარულავა, *მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში*, თბ, 1982.

ძქალძ 1964: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ტ.I დასაბუქდად მოამზადეს: ილ. აბულაძემ, ნ.

ათანელაშვილი, ნ. გოგუაძემ, ლ. ჯიქიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ ; ი. აბულაძის ხელმძღვ. და რედ., თბ. 1964;

ძქალძ 1967: *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*, ტ II, დასაბეჭდად მოამზადეს: ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაქიძემ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაძემ ; ი. აბულაძის ხელმძღვ. და რედ.. თბ. 1967.

მითოსური კულტების ქრისტიანიზაცია

ანოტაცია: წარმართული მითოლოგიის ბევრი ელემენტი და პერსონაჟი, რომლებიც ღრმად იყო გამჯდარი ხალხის ცნობიერებაში, ქრისტიანულმა კულტურამ შეითვისა, გადაიაზრა და ახლებური შინაარსით შეავსო. სტატიაში საუბარია ორ მითოსურ კულტზე, რომელიც სამეგრელოში არსებობდა „თუდონი ნერჩისა“ და „ჟინი ანთარის“ სახელით. სტატიაში ნაჩვენებია, როგორ მოხდა მათი შეგუება ქრისტიანობასთან, მოძებნილია ის იდეები, რამაც ისინი ახალ ეპოქაშიც მისაღები გახადა გაქრობას გადარჩინა.

CHRISTIANIZATION OF MYTHICAL CULTS

Annotation: Many elements and phenomena of pagan mythology, which were deeply acquired by the people's thinking, have been adapted by Christian culture and filled with new content. The article deals with two mythological cults, name of „Thudon Nerch“ and „Zhin Antar“, which existed in Samegrelo. The article shows their adaptation to Christianity, have been founded out the ideas which made them acceptable in the new era and survived from extinction.

„თუდონი ნერჩი“. ბასილი დიდის ტრაქტატის მიხედვით, რომელიც მითოსის ქრისტიანიზებას ეხება, წარმართული მითოლოგიის პერსონაჟები და კულტები შეიძლება გააზრებულ იქნას ქრისტიანული რელიგიურ-ფილოსოფიური კოსმოლოგიის კვალობაზე, ევანგელური ხატებისა და სიმბოლოების მიხედვით. იოანე პეტრინთან „ზევისი“ ფილოსოფიურ ტერმინად არის ქცეული და ნივთიერ (კერპულ) სამყაროს გამოხატავს, რომლის ზევით წმიდა სულიერების სასუფეველია. ამ საკითხში პეტრინი მიჰყვება ბასილი დიდის პრინციპებს. ჩვენ ვცადეთ, ამ პრინციპით გაგვეაზრებინა მეგრული, გენეტიკურად და შინაარსით წარმართული კულტები: „თუდონი ნერჩი“ და „ჟინი ანთარი“.

იოანე საბანისძის „აბო ტფილელის წამებაში“ თქვენსმეტ ქრისტოლოგიურ სიმბოლოს შორის შეტანილია „ქვეყანა“: „ქვეყანა ენოდა, ვითარცა თქუა დავით: „ქუეყანამ გამოსცა ნაყოფი თვისი, მაკურთხენინ ჩუენ, ღმერთო, ღმერთო ჩუენო“. ჭეშმა-

რიტად, ქუეყანისა დამბადებელი ქუეყნად მოვიდა და ქუეყანით მიწისაგან შექმნილთა მათგან მიწისა ბუნებისა იგი ხორცნი, ვითარცა შუენიერი ჯეჯილი აღმოცენდა ქუეყანით და ნაყოფად გამოიხუნა თვისნი მოციქულნი და მართალნი“ (ძქალძ 1964: 54).

ძველ ქართულში „ქუეყანა“ რამდენიმე მნიშვნელობით გვხვდება:

1. მიწა („დავარდა იგი ქუეყანასა ზედა“);
2. ხილული სოფელი, მსოფლიო, დედამიწა („ქუეყანისა დამბადებელი ქუეყნად მოვიდა“);¹

იოანე საბანისძე ქრისტეს უწოდებს „ქუეყანას“, რაც ნიშნავს „მიწას“ და ამას თვითონვე განმარტავს, თუ რატომ: „მიწისაგანი ესე კაცება თანა აღიყვანა და მარჯვენით მამისა მჯდომარე არს, რომელი იგი სასწაულებრივად შეიერთა ღვთაებამან“ (ძქალძ 1964: 52).

მიწა, გარდა იმისა, რომ აღნიშნავს მატერიის ოთხი შემადგენელი ნაწილიდან ერთ-ერთს: მშრალს, გრილსა და მძიმეს (მეგრ. დისხა), მისი მნიშვნელობა ფართოვდება ზოგადად მატერიამდე ანუ იქამდე, რაც გრძნობადია და ხილული: „ჩვენ, კაცთა მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერთა“. სწორედ მიწამ აღმოაცენა შემოქმედის ბრძანებით მცენარეები, მანვე გამოიყვანა ცხოველთა ყოველგვარი სახეობა: ქვეწარმავლები, მხეცები, ნადირი. ქრისტეს ერთ-ერთი სიმბოლური სახელი არის „მიწა“ იმიტომ, რომ მისი ღვთაებრიობა მიწის კარვით დაიფარა. ამასვე გულისხმობს საბანისძისეული „ქუეყანა.“

რას აღნიშნავს მეგრული „თუდონი ნერჩი“? მას სხვადასხვაგვარად განმარტავენ:

- ნერჩი – 1. ფუძის ანგელოზი;
2. ძირი, ფსკერი;
3. ნაყოფიერების ღვთაება.

სულხან-საბას ლექსიკონში „ნერჩი“ განმარტებულია ასე: ქვედა კერძო. როგორც ეთნოლოგები მიუთითებენ, რომ „ნერჩის“ სალოცავი არ შეიძლებოდა ჩატარებულიყო ისეთ სახლში, რომლის ფუძეც მიწას არ ეხებოდა (ს. მაკალათია, ი.ყიფშიძე,

¹ აბოს წამებაში ჩანს „ქუეყნის“ მესამე მნიშვნელობაც: საქრისტიანო, ჭეშმარიტი რწმენით აღსავსე მსოფლიო, ოიკუმენა. ქართველები ვცხოვრობთ „ყურესა ქუეყნისასა, ანუ ოიკუმენას განაპირას, რადგან ჩვენს იქით ხაზარეთია, ბოროტების საუფლო (რ.სირაძე).

ნ. აბაკელია). სახელის ეტიმოლოგიაც „მინას“ უკავშირდება: მეგრულად ნა-რჩ-ა ტერფია, ანუ ისაა, რაც მინას ეხება; დო-რჩ-აფ-ა – მინაზე დაფენა; ნე-რჩ-ი – ფსკერი, ფუძე. ყოველივე ამის საფუძველზე მკვლევარები ასკვნიან, რომ ნერჩი წარმართული პერსონიფიკაციაა გაღმერთებული მინისა.

ჩვენი აზრით, „თუდონი ნერჩი“ ისეთივე შინაარსის სიმბოლოა, როგორც „ქვეყანა“ „აბოს წამებაში“. ცნობილია, რომ სიმბოლო არ ითხზვება. აყველა მათგანი ან ბიბლიურია, ან წმინდა მამათა ნაშრომებიდან მომდინარეობს. საინტერესოა, აქვს თუ არა „მინას“, როგორც საღვთო სახელს ბიბლიური საფუძველი, საიდან მომდინარეობს იგი?

ძველსა და ახალ აღთქმაში მინა „უფლის ფერხთა კვარცხლბეკია“, ანუ განწმენდილია განკაცებით, ხორციელად მასზე იმყოფებოდა ქრისტე ადამიანებთან ერთად:

1. „აღამაღლებდით უფალსა ღმერთსა ჩვენსა და თაყუანს სცემდით კუარცხლბეკსა ფერხთა მისთათა, რამეთუ წმიდა არს“ (ფს. 98,5);

2. „არა ფუცვად ყოვლადვე, ნუცა ცასა, რამეთუ საყდარი არს ღმრთისაი, ნუცა ქუეყანასა, რამეთუ კუარცხლბეკი არს ფერხთა მისთა“ (მ. 5; 34-35);

ამრიგად, იმას, რომ ხალხური წარმოდგენებით მინა სინ-მინდედ და თაყვანისცემის საგნად არის მიჩნეული, ბიბლიური საფუძველები აქვს და არა ოდენ წარმართული.

„ნერჩის“ ატრიბუტული მსაზღვრელებია: „შქაში“ – შუა; „თუ-დონი (მაკალათია 1941: 274)“ – ქვედა. რას შეიძლება ნიშნავდეს ისინი? „შქაში“ – შუა – როგორც ჩანს, ნიშნავს იმას, რომ ქრისტე არის შუამავალი მამასა და ცოდვილ კაცობრიობას შორის. ცასა და ქვეყანას შუა ეკლესია მსახურებს, როგორც მათი შემაერთებელი. ტაძრის სიმბოლურ სისტემაში ასეთივე ფუნქციითაა დატვირთული კანკელის სიმბოლიკა. ის არის ზღურბლი, რომელსაც საერო სივრცესთან აქვს შეხება. კარიბჭე და კანკელი გულისხმობენ ქვედა ზღვარსაც და ზღურბლსაც ზესთასოფლისაკენ. ჩვენი აზრით, ამასვე გულისხმობს „შქაში ნერჩი“.

მსაზღვრელი თუდონი – ქვედა – არ გულისხმობს ვერტიკალურად ქვედა განზომილებას ან მიმართულებას. მასაც საფუძველად უდევს გააზრება, რომლის მიხედვითაც მატერია, მინა არის

ქვედა – „თუდონი“ საფეხური სამყაროს იერარქიულ სისტემაში, რომელიც ზედა იერარქიებისაკენ მიისწრაფვის. მინა ღვანლის ასპარეზია, სადაც თავიდანვე ჩადებულია ზეაღმსწრაფი იმპულსი. ადამიანის მიწასთან მიმართების ფორმა ღვანლია: „პიროფლიანი ჭამდე პურს“ (დაბადება, 3, 19). ოფლი ღვანლის ნიშანია, ადამიანისა და მიწის სწორი ურთიერთობის შედეგი. მიწისაგანია ადამიანის სხეული და ისიც დამორჩილებადი რეალობაა. მისი მართვა და მასზე სულის ბატონობის მოპოვება ღვანლის უმაღლესი ფორმაა. თუ მინა განიზმინდა განკაცებით, ხორცი განიზმინდება მისი წმიდათანმიდასთან (ქრისტესთან) ზიარებით.

„ჟინი ანთარი“. სამეგრელოში არსებობს მითოსური კულტი, რომელიც მოიხსენიება სახელით *ჟინი ანთარი*. რას ნიშნავს „ანთარი“? მისი ეტიმოლოგიის ახსნის უამრავი ცდა არსებობს, რომელთაც აქ არ ჩამოვთვლით. ჩვენთვის სრულიად მისაღები ერთ-ერთი მოსაზრებით, ანთარი ფონეტიკური ვარიანტია ლათინური „ალტარისა“, რომელიც ნიშნავს – „საკურთხეველს“ (შდრ. რუსული *altarь* – საკურთხეველი) საკურთხეველი ეკლესიაში კანკელით გამოყოფილი სივრცეა, სადაც მრევლისაგან საიდუმლოდ აღესრულება უსისხლო მსხვერპლშენიღვა. რამდენად არის დასაშვები იგი საღვთო სახელად ჩავთვალოთ? მოიძებნება თუ არა ამისი ბიბლიური საფუძველი? აპოკალიფსი ანუ იოანეს გამოცხადება ამბობს: „და მესმა სხვსა საკურთხევისაგან, რომელი იტყოდა: „ჰე, უფალო, ღმერთო, ყოვლისა მპყრობელო, მართალ და ჭეშმარიტ არიან სასჯელნი შენი (გამოცხ.16,7). აპოკალიფსის ამ მუხლს ანდრია კესარია-კაბადუკიელი ასე განმარტავს: „საკურთხეველად ოდესმე ქრისტეს იტყვის; რამეთუ მის ზედა და მის მიერ შეინიღვიან მამისა ყოველნი შესანიღვანი და ცხოველნი და მსხუერპლნი, ხოლო ოდესმე ანგელოზთა იტყვს, რომელთა მიერ შეინიღვიან ჩვენი ლოცვანი ღმრთისა.“ (ანდრია კესარია-კაბადუკიელი 1990: 546). „დიდი კურთხევანი“ საკურთხეველის სახიმეტყველებას ასე განმარტავს: „საკურთხეველი სახე არს ზეცისა მის უხილავისა საკურთხევისა, რამეთუ მსგავსად მუნ მდგომარეთა ძალთასა, მდგომარენი არიან მღვდელნი აქა წინაშე უფლისა. საკურთხეველისა ესე საჯდომი არს საყდარი, სადაც უფალი ჩუენი მჯდომარე არს მოციქულთა თანა“ (ჯვარი ვაზისა 1991 :58-59).

ამრიგად, მოულოდნელი სულაც არ არის „საკურთხეველი“ საღვთო სახელად შეგვხვდეს, რადგან ამას ახალი აღთქმისეული საფუძველი აქვს. ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით, რადგან „ჟინი ანთარი“ არის სისხლიანი მსხვერპლის შეწირვის ადგილი და მას საქონლის მფარველობას ევედრებიან, წარმართული ღვთაებაა. ჩვენი აზრით, საქმე ისევ და ისევ ქრისტიანული ლიტურგიული პრაქტიკის პაგანიზაციასთან, გახალხურებასთან გვაქვს. აქ ბიბლიური ფაბლოებია პერიფრაზირებული. მხოლოდ რიტუალურობის გამო არ შეიძლება ჟინი ანთარის მიჩნევა წარმართული ღვთაებად, რადგან ანალოგიურ რიტუალებს უტარებს ხალხი წმ. გიორგის, წმ. ბარბარეს, მთავარანგელოზება და სხვა ქრისტიანული ეკლესიის წმიდანებსაც.

აგიოგრაფიაში საკურთხეველი გაგებულა ანთროპოლოგიურად. წმიდანის სული არის საკურთხეველი, რადგან მის მიერ შეინირება ლოცვა, ხოლო სხეული – სამსხვერპლო. ქართულ აგიოგრაფიაში მიწა განიწმიდება მოწამის სისხლით და იქცევა საკურთხეველად, რომელიც უერთდება ზეციურ საკურთხეველს. ასე აერთებს წმიდანი მიწას და ცას: „შენ ქუეყანამან მსხუერპლად წმიდად და სათნოდ მიგიპყრა ღმერთსა მას ზედა დაწუვითა პატიოსნისა გუამისა შენისათა, რამეთუ გექმნა შენ, ვითარცა საკურთხეველი იგი აბელისი, ენუქისი და ელიასი, რომელი-იგი მრგულიად დასაწუელთა მათ ტარიგთა შესწირვიდეს ღმრთისა და ადგილი იგი სამსხვერპლოისა შენისა ემსგავსა ბერვარსა აპრონისასა და ზაქარიაჲსსა მღდელთასა, რამეთუ ჳორცითა მათგან შენთაჲ წინაშე უფლისა, წმიდასა მას წმიდათასა, ზეცისა საკურთხეველსა“, ამბობს „აბოს წამება“ (ძქალძ 1964: 80).

„ცხოვრებათა“ ჟანრშიც საკურთხეველად ღვანლის ადგილი ითვლება: „მათ მაყუალთა ადგილი არს ზემოისა ეკლესიისა საკურთხეველის ადგილი“ („წმ. ნინოს ცხოვრება“).

ჰიპონიის ეპისკოპოსმა ნეტარმა ავგუსტინემ, პრინციპულად გაარჩია „ღვთის ქალაქი“ და „მინის ქალაქი“ ანუ ქრისტიანული ყოფა და წარმართული ცხოვრება. შუა საუკუნეების ქართული კულტურა ემყარება ორი რეალობის „სოფლისა“ და „ზესთა სოფლის“ გამიჯნვას. „ღვთის მოქალაქობა“ მისი სიყვარულითა და საკუთარი უღირსობის შეგნებითაა შთაგონებული, ხოლო მინისა – საკუთარი თავის სიყვარულით,

რაც გამორიცხავს ღვთის სიყვარულს. „IV-XVIII საუკუნეების ქართული კულტურის საფუძველს ქმნის მოძღვრება ორგვარ სიბრძნეზე, რომელმაც შემდგომ ორგვარი ჭეშმარიტების აღიარების სახე მიიღო. ნებისმიერი კულტურული ქმნილება, თვით ყოფილი კულტურის მოვლენები გაიაზრება იმის მიხედვით, თუ როგორ მიემართება ისინი საღვთო და საერო საწყისებს, „ამა სოფელსა და „ზესთა სოფელს“ (სირაძე 2000: 19). „მინიერი იერარქია ზეციურის შესატყვისია, მაგრამ იგი ოდენ აჩრდილია ზესთასოფლური სილამაზისა, მაგრამ სოფელი ზესთასოფლისადმი პრინციპულად დასპირისპირებული და მტრული რამ კი არ არის, არამედ მხოლოდ ერთ-ერთი საფეხური უსასრულო იერარქიისა, სადაც სისრულე შედარებით ნაკლებად ვლინდება, მაგრამ არსებობს პერსპექტივა ზედა იერარქიების წვდომისა“ (თვარაძე 1985: 279). „იაკობის კიბე“ სამყაროს იერარქიული განფენის გამოხატულებაა. ღმერთი და ქვეყანა საფეხურებრივად უკავშირდება ერთმანეთს.

„ჟინი ანთარის“ პირველი სიტყვა „ჟინი“ შესატყვისია ქართული „ზესთა-სი“. ამ ტერმინის შესახებ მჯელობს ვ. ნოზაძე ნიგნში „განკითხვანი ვეფხისტყაოსნისა“, „შერთვა ზესთ მწყობრთა ნყოფისა-ს“ განმარტებისას და ამბობს: „ზესთა“ – მთელ ქართულ მწერლობაში ნიშნავს: უმაღლესი, ზემოთზე უზეესი. იგი მიემართება ანგელოზთა მწყობრს, ანუ ციურ იერარქიას, ცხრა დასის ჰარმონიას.

მეგრულში „ზესთა-ს“ შეესაბამება ჟინი-ზემოთა, რომელიც გარდა თავისი პრაგმატული, ყოფილი შინაარსისა (ვერტიკალურად ზედა მიმართულება), აქვს მეორე მნიშვნელობაც, რომელიც მაღალ სულიერ იერარქიებზე მიუთითებს. მოვიყვანთ ამის დასამტკიცებელ სხვა მასალას:

ჟინი, ჟინიში – სრული ფონეტიკური შესაბამისობაა ქართული ზედაშესი, მაგრამ განსხვავებით სალიტერატურო ენისგან, მეგრულში იგი ყოველგვარი სახის ევლოგიას ნიშნავს, არა მარტო ღვინოს.

ჟინიში ხვამა – ლოცვა მიმართული ზენაარისადმი;

ჟინიში სამართალი – ზენა სამართალი. ეს ტერმინი გვხვდება ხალხურ ლექსში: „თუდონქ მუთა მიმეხვარუ სამართალქ ჟინიშ მეტი – „ქვედა“ სამართალმა როდი მიშველა, „ზედა“ სა-

მართლის გარდა (*ციფშიძე 1994: 256*). ამ ლექსში დაპირისპირებულია „ქვედა“ ანუ სახელმწიფოებრივი სამართალი საღვთო განგებულებას, ანუ „ჟინიმ“ სამართალს. „აგიოგრაფიული ტრადიციებითაც, „ადამიანთა შორის ურთიერთობებს ანესრიგებს არა სახელმწიფო, არამედ ღვთაებრივი სამართალი, რომელიც აგიოგრაფთა აზრით, არის „მართალი სამართალი“.

ჟინო სქუა – აზნაური. ამ სიტყვაში იკითხება სოციალურ იერარქიათა ღვთაებრიობა.

ჟინი ესქედა – სალოცავი მუხა კორცხელში, ზუგდიდი, რომელიც შვილიერებისა და ნაყოფიერების მომცემ წმიდა ძალად ითვლებოდა.

ჟინიმ ლახალა – ზედმინვენით: ზენაარისაგან მოგებული ავადმყოფობა, ბნედა.

ამრიგად, ჟინი არის უმაღლესი, ზემოთზე ზედა ანუ ზესთა-სოფელი.

რა ტერმინი შეესაბამება „სოფელს“ ანუ იმას, რაც მატერიალურობით ხასიათდება? ეს არის *თუდონი ქიანა* – ქვედა, დაბლა მდებარე ქვეყანა. ამ სიტყვაში კოსმოლოგიური წარმოდგენების კვალი ჩანს. რაკი არსებობს „*თუდონი ქიანა*“ – ქვედა ქვეყანა, ლოგიკურად იგულისხმება ზესთა-ს – ჟინი-ს არსებობა: *თუდონი ქიანაში ღორონთი ღუმუ რენია* – „ქვედა“ ქვეყნის (ანუ წუთისოფლის) ღმერთი ღომიანო (*დანელია, ცანავა 1991: 428*), რაც იმას ნიშნავს, რომ წუთისოფელში ფიზიკური არსებობისთვის საჭიროა საკვები, რაც ზესთა სოფელში არ არსებობს.

საკურთხეველს აქვს ყოფითი განზომილებაც. ეს არის ღვინის სახლი – მარანი, რომელსაც *საჯვარე* ან *ოხვამერი* ჰქვია. ვ. ბარდაველიძის, იაზო კიკვიძის, გ. ჩიტაიას, ი. სურგულაძის, ს. მაკალათიას აზრით, მარანი საკრალური სივრცეა, რომელსაც გარდა თავისი დანიშნულებისა, მთელს ზოგადქართულ სივრცეში აქვს საკულტო დანიშნულებაც. მარნის არქიტექტურაც საზს უსვამს მის საკულტო შინაარსს. იგი აუცილებლად აღმოსავლეთით არის მიქცეული, როგორც საკურთხეველი. იტალიელი მისიონერის არქანჯელო ლამბერტის ცნობით, სამეგრელოში მარანს ეკლესიასავით სცემენ თაყვანს. იქ სრულდებოდა ქრისტიანულ საიდუმლოთაგან

ჯვრისწერა და ნათლობა (ლამბერტი 1938: 81). მარანი წმიდა სივრცედ არის დასახული ხალხურ ლექსში: „იავუნდის მარანშია / შიგ ღვინო და ლალი ბჭვისო, / შიგ ალვის ხე ამოსულა / ნორჩია და შტოსა შლისო, / ზედ ბულბული შემომჯდარა / გასაფრენად ფრთასა შლისო“ (უმიკაშვილი 1937: 201). მარანი გააზრებულია საკურთხევლად, ანუ მისი ყოფითი განზომილებაა. აქ სუფევს წმიდა სამების საიდუმლოება და შეინიერება მსხვერპლი. შესაძლოა, ლექსში გვაქვს წმ. სამების ალეგორიული კონფიგურაცია: ხე მამის სიმბოლოა, შტო-ძისა, ბულბული კი სული წმიდისა. მარანში ადამიანის შრომის ნაყოფია დავანებული. ყოველგვარი სასარგებლო შრომა, რაც კი ღვთის სადიდებლად კეთდება, ასევე ითვლებოდა წმიდა მსხვერპლშენიერვად. ყოფიერების სახეობრივი კონცეპციით, ერთიანდება სამი იერარქია: ყოფითი (მარანი), ზეციური (სასუფეველი), მათ შუა მსახურებს ეკლესია. თვითონ ტაძრის სიმბოლურ სტრუქტურაში ამავე ფუნქციით არის დატვირთული კანკელი.

თუ მარანი სახეა საკურთხევლისა, საკურთხეველი, თავის მხრივ, სახეა ზეციური იერუსალიმისა. იერუსალიმი არის წმიდა ქალაქი, სადაც ქადაგებს თორმეტი წლის იესო, აქ ხდება მისი ვნება, აღდგომა – ამალღება, აქედანვე ვრცელდება მოციქულთა სიტყვა, მაგრამ არსებობს ზეციური იერუსალიმი, ღვთის ქალაქი, რომლის შესახებ ნეტარი ავგუსტინე საუბრობს თავის ცნობილ „აღსარებაში“: „ხოლო ზეცისაჲ იგი იერუსალიმი აზნაურ არს, რომელ არს დედაჲ ჩვენი ყოველთაჲ, რამეთუ უწყით, ვითარმედ ქუეყანისა ესე სახლი საყოფელი ჩუენი დაირღვეს, აღშენებული ღმრთისა მიერ მაქუს ჩვენ სახლი ხელით უქმნელი საუკუნოდ ცათა შინა. ვიხსენებ იერუსალემს და სრულის გულით შენთან აღვმალდეები, ახალი იერუსალემი, მამულო ჩემო, წმიდაო იერუსალემო, დედაო ჩემო და შენ მოგეახლები, უფალო, მეუფეო და განმანათლებლო ზეციური ქალაქისა, მამაო, მფარველო და თანამეცხედრევი მისა (ნეტარი ავგუსტინე).

ამრიგად, იერუსალიმი, რომლის ადგილია სიონის მთა, არის სახე ზეციური სამშობლოსი, თავისუფალი და წარუ-

ვალი სამეფოსი, სასუფეველისა. მიწიერი ქალაქი განქარდება, ზეციური კი საუკუნოდ ჰგებეს. სასუფეველის მოტივი ერთ-ერთი უმთავრესია ქრისტიანულ მწერლობაში. „... რად გვიწმს თვთოულად წარმოთქმებაჲ, ყოველნი მსგავსნი და მობაძენი მათნი, რომელთა ვლეს მოსწრაფებით იწროჲ და საჭირველი გზაჲ, მიმყვანებელი ზეცისა ქალაქად, რომლისა ხუროთ-მოდღუარ და შემოქმედ ღმერთი არს“ („სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“) (ქქალძ 1964: 320).

ელსამეთი. იდეა ზეციური ქალაქის შესახებ მეგრულენოვან რელიქტებშიც იკითხება. მეგრულად იერუსალიმის შესატყვისია *ელსამეთი*. ხალხურ სიბრძნეში, ანდაზებში იგი ამ სახელით იხსენიება:

ელსამეთმა მალშა ვართ ულა ელიჩინენია დო ვართ მოცადინია – იერუსალიმში წამსვლელს ვერც მოცდას ურჩევ და ვერც დარჩენასო. ანდაზის აზრია: იერუსალიმისაკენ გზის არჩევა იმდენად მისტიკური და ნებაყოფილობითი აქტია, რომ სხვისი თვალისათვის გაუგებარია მისი მოტივაცია.

ერთ-ერთ სატრფიალო ლექსში ვაჟი ასე მიმართავს ქალს: „სი რდი ჩქიმოთ ელსამეთი, შურიშ გინართუაფალი ჯოჯოხეთო გინმართიო, ღორონთ, ღორონთ, მუმეხვარი – შენ იყავი ჩემი იერუსალიმი, სულის საოხი, ჯოჯოხეთად მექეცი, ღმერთო, ღმერთო, მიშველე (ხუბუა 1937: 311).

ელსამეთიმა მალუ ჩხონაფას ელუნია – იერუსალიმში წამსვლელი ცხონებას ელისო (ხუბუა 1937: 43);

ელსამეთიმა ვართი იფში, შურქ ვამიჩხონდეუკონი – იერუსალიმში რისთვის წავიდოდი, თუ სული არ მიცხონდებოდა (სამუშია 1990: 114);

არსებობს ერთი გამოცანა, რომლის პასუხია – ჩვილი. ამ გამოცანაში დედის წმიდა წიაღი, სადაც ჩვილი შობამდე იმყოფება, იერუსალიმადაა წოდებული: *ელსამეთშე მუნჯიქ მორთუ, პიჯი ჩანდუ დო ნინა ვარ, ჟირი შხური ქანუდეგეს, სანბელი ჭკომუ დო ინა ვარი* – იერუსალიმიდან მუნჯი მოვიდა, პირი ჰქონდა, ენა არა, ორი ცხვარი მიართვეს, სანბელი ჭამა, ის კი არა. (ხალხური სიბრძნე 1994).

ამ მასალის საფუძველზე შეიძლება იმისი თქმა, რომ იერუსალიმის, ვითარცა წმიდა ქალაქის, როგორც მართალ-

თა და სულის ხსნისათვის მოღვაწეთა ნავსაყუდელის შე-
სახებ, სამეგრელოში ხალხი ბევრს ფიქრობდა. „ზეციური
ქალაქის“ პარადიგმა ყოფით ტრადიციებშიც შექრილა და
დამკვიდრებულა.

ამრიგად, კულტები სახელით: თუდონი ნერჩი და ჟინი ან-
თარი – სამეგრელოში კანონიკისა და ხალხურობის ზღვარზე
მყოფი ე. წ. „ხალხური ქრისტიანობის“ მაგალითებია და სწო-
რედ ამით არის საყურადღებო. სამეგრელოში „ჟინი ანთარის“
არის ზეციური საკურთხეველი, სადაც წმ. სამების უხილავი
საიდუმლოება სუფევს; „თუდონი ნერჩი“ კი ერთ-ერთი საუფლო
სიმბოლოა, რომელიც გულისხმობს მიწას, მატერიას, უსასრუ-
ლო სულიერი იერარქიის ქვედა საფეხურს, სადაც იმყოფებოდა
განკაცებული ღმერთი.

ბიბლიოგრაფია

ავგუსტინე, აღსარებანი, ბაჩანა ბრეგვაძის თარგმანი, თბ., 2013;
ანდრია კესარია-კაბადუკიელი 1990: ანდრია კესარია-კა-
ბადუკიელი, თარგმანებაი იოანეს გამოცხადებისაი, თბ., 1990.

დანელია, ცანავა 1991: კ.დანელია, ა.ცანავა, ქართული
ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები, II, თბ., 1991.

თვარაძე 1985: რ. თვარაძე, თხუთმეტსაუკუნოვანი მთლია-
ნობა, თბ., 1985

მაკალათია 1941: ს. მაკალათია სამეგრელოს ისტორია და
ეთნოგრაფია, თბ., 1941.

სირაძე 2000: რ.სირაძე, ქართული კულტურის საფუძვლები,
თბ., 2000.

სირაძე 1987: რ.სირაძე, ქართული აგიოგრაფია, თბ., 1987.

ყიფშიძე 1994: ი.ყიფშიძე, რჩეული თხზულებანი, თბ., 1994.

უმიკაშვილი 1937: პ. უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება,
ნან..ი, თფილისი, 1937.

ძქალძ 1954: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის
ძეგლები, ტ. I დასაბეჭდად მოამზადეს: ილ. აბულაძემ, ნ. ათანე-
ლაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ჯიქიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა
და ც. ჯღამაიამ ; ი. აბულაძის ხელმძღვ. და რედ., თბ., 1964;

პ. ცხადაია, სამეგრელოს გეოგრაფიული სახელწოდებანი,

ნაკვ. I ნალენჯიხის რაიონი, თბ. 2004; ნაკვ. II. ზუგდიდის რაიონი, თბ. 2007; ნაკვ III. ხობის რაიონი, ფოთი, თბ 2007; ნაკვ. IV. ჩხორონყუს რაიონი, თბ., 2008; V. მატვილის რაიონი, სამხრეთი ნაწილი, თბ., 2010.

ხალხური სიბრძნე: ხალხური სიბრძნე, I მეგრული და ლაზური ანდაზები, რ. შეროზია, ო. მიმეშიმი, თბ., 1994.

ხუბუა 1937: მ. ხუბუა, მეგრული ტექსტები, თბ., 1937.

ჯვარი ვაზისა: ჯვარი ვაზისა, თბ., 1991, N№ 3.

რიცხვთა სიმბოლიკა

ანოტაცია: ამ თუ იმ კულტურაში რიცხვთა გასიმბოლოვება ნებისმიერად არ ხდება და ამას განსაზღვრული საფუძველი აქვს. ქართულ მითოსში, ტოპონიმებში, სასულიეროსა თუ საერო მწერლობაში ყველაზე ინტენსიურად სიმბოლიზდება რიცხვები: სამი და ცხრა. სტატიაში მოყვანილია შესაბამისი მაგალითები და საუბარია ამ ორი რიცხვის საკრალიზაციის შესაძლო კონკრეტულ მიზეზებზე.

NUMBERS AS SYMBOLS

Annotation: In different cultures symbolizing numbers does not occur coincidentally without special reasons. Two digits are the most intensively symbolized in Georgian cultural reality (Myths, geographical names, literature) the most intensively is symbolizing. The article emphasizes possible causes of sacralization of those two numbers and bring out relevant examples and facts. to find this cause and bring out relevant examples.

ჩხორი – ცხრა. რა საფუძველი შეიძლება ჰქონდეს იმას, რომ ქართულ მითოსში, ტოპონიმებში, სასულიეროსა თუ საერო მწერლობაში მწერლობაში ყველაზე ინტენსიურად სიმბოლიზდება რიცხვები: სამი და ცხრა? ამის შესაძლო მიზეზები, შესაძლოა, ქრისტიანულ მისტიკაში ვეძიოთ.

წმ. დიონისე არეოპაგელის თხზულებაში „ზეცათა მღდელმთავრობისათვის“ ჩამოყალიბებულია სწავლება ანგელოზთა იერარქიების შესახებ, რის მიხედვითაც, ხილულ ცათა იერარქიებს ზევით არსებობს უხილავიც, ანგელოზთა საფეხურეობრივი წყობა. ტერმინი „მღდელ-მთავრობა“ ნიშნავს წმიდა მწყობრს. წმ. დიონისე არეოპაგელის მოძღვრებაში ანგელოზთა დიდი რიცხვი განიყოფება სამ წყებად, თითოეული წყება სამ ტრიადას შეიცავს: „ღვთისმეტყველებამ ცხრა გამოცხადებითი სახელი განუჩინა ყველა ციურ არსებას, რომლებსაც ჩვენი ღვთაებრივი წმიდამზიარებელი სამ-სამობით მწყობრად ყოფს:

1 წყება – 1) საყდარნი, 2) სერაბინნი 3) ქერობინნი;

II წყება – 4) უფლებანი, 5) ძალნი, 6) ხელმწიფებანი;

III წყება – 7) მთავრობანი, 8) მთავრანგელოზნი, 9) ანგელოზნი.

პირველი ტრიადა ყველაზე ახლოს მყოფია ღმერთთან, მეორე ტრიადა მათ მოსდევს, ხოლო მესამე – უშუალოდ ჩვენ, ადამიანებს გვანიჭებს ნათელს. ციური არსებანი იმდენად უფრო სრულყოფილნი არიან, რამდენადაც უფრო ახლოს იმყოფებიან ღმერთთან. ეს ყველაფერი ქმნის ანგელოზთა ცხრა დასის ღვთიურ ჰარმონიას. ამ არსებებზეა საუბარი ქრისტიანულ მწერლობაში მათ სხვადასხვა სახელები ეწოდებათ: ძალთა დასი, ძალნი ცათანი, ზეცისა გუნდნი, ზეცისა განწყობილნი, ძალნი ზეცისანი უხორცონი, ზეცისა ძალნი, ზეცისა მხედრობა, წმიდათა მწყობრი, უხორცოთა გუნდი, მწყობრი და განწყობილი, ძალნი ცისა (*არეოპაგელი 1991*).

აგიოგრაფიულ პროზაში არ გვხვდება დოგმატური სწავლება ანგელოლოგიაზე, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ის იქ არ იგულისხმება. რ. სირაძე შენიშნავს, რომ „ცხრა ცის სინმიდეთა იერარქიის შესაბამისად არის მიწოდებული აბოს სულიერი განწყობის საფეხურები. აბოს სულიერი სინმინდე წარმოჩენილია სინმიდის იერარქიის სხვადასხვა საფეხურისადმი მიმართებაში. აქ ამგვარი 9 საფეხურია. ეს ცხრა საფეხური მოიცავს კოსმოსის ცხრა ცას, რომელიც თავისებურადაა წარმოდგენილი ქართულ ტაძარში ფრესკათა განლაგებით კარიბჭიდან საკურთხეველისაკენ“ (*სირაძე 1987: 75*).

ცხრა ცის პარადიგმა ურთიერთმსგავსად ხორციელდება ხელოვნების სხვადასხვა დარგში. მის ანარეკლს ვხვდებით ყოფასა და მეტყველებაშიც, მრავალ ქართულ გამოთქმაში: ცხრაგვარი, ცხრანაწნავა, ცხრაფურცელა, ცხრაჭკუა, ცხრათვალა... მისი სემანტიკა ყველგან უკავშირდება სიმრავლეს, უსასრულობას. ცხრა ყველაზე დიდია ციფრთა შორის. იგი ზღვარია სასრულობასა და უსასრულობას შორის.

„ცხრა“ უხვად ანარმოებს ტოპონიმებს მთელ საქართველოში. ბევრი მაგალითის მოგანა შეიძლება სამეგრელოს სინამდვილიდან. მეგრულად ცხრა – ჩხორო-ა. აქაური რამდენიმე ჩხოროწყუ – (ზედმ. ცხრა წყარო) აღნიშნავს წყაროებიან ადგილებს, სადაც ამოსჩქეფს მაკურნებელი თვისებებით გამორჩეული წყალი. თუ იმასაც გავიხსენებთ, რომ სასულიერო მწერ-

ლობაში „წყალი ცხოველი“ არის ქრისტე, „ცხრა“ უსასრულო ზეციური იერარქიის აღმნიშვნელი ციფრი, გვაქვს უფლება ამგვარად ნაწარმოებ ტოპონიმებში დავინახოთ ანგელოლოგიური მოძღვრების გამოძახილი.

მოვიყვანოთ შესაბამისი მასალა: სამეგრელოში რამდენიმე ჩხორონწყუა:

1 დაბა ხობისწყალსა და ოჩხომურს შორის მდებარე ვაკეზე, რაიონული ცენტრი. გადმოცემით ეს სახელი ეწოდებოდა ადგილის ოჩხომურის მარჯვენა ნაპირას, სადაც რამდენიმე ნაკადად ამოდის ვოკლუზი;

2. მცირე დავაკება ხობისწყლის ხეობის დასაწყისში, ს. მუხურიდან, ლუგელას წყლამდე ჩხორონწყუში, სადაც რამდენიმე ადგილას უხვად მოდის წყალი;

3. ხეობა და მდინარე ტეხურის მარცხენა შენაკადში;

4. წყაროები ურთის მთის კალთებზე ს. ოხვამეკარში, ხობი;

5. წყაროებიანი ადგილი სანაჭყებოში, ზანა, სენაკი;

6. მთა-საძოვარი ჭანისწყლის ზემოთში, საიდანაც გაედინება ჭანის წყლის მარცხენა მდგენელი ჩხორონწყუ ღალი, სქური, ნალენჯიხა;

7. ტყე-ხეობა, წყაროებიანი ადგილი ხურუს ზემოთში;

8. წყაროები გუგერის კალთაზე, მდ. ლახვაშიის მარცხ. შენაკადი;

9. წყაროებიანი ადგილი რეკას სათავეებთან, საბაკელიოში, ს. თარგამეული, მარტვილი;

10. ჩხორონწყურგია//ჩხორი წყურგილი – მინდორი, სადაც წყალი ამოდის გურძემში, თარგამეულში, მარტვილი;

11. ჩხოროდალ – წყარო ლეჯიქეში, ჩხორონწყუ; არის შემთხვევები, როცა იგივე სახელი არ არის ჰიდრონომი, მაგალითად, ჩხორთოლ<<ჩხოროთოლი – ზედმინ. ცხრა თვალი – სოფელი გალის რაიონში;

ჩხორია (ზედმინ. მზის სხივთა განფენილობა) – სოფლის სახელი ზუგდიდის რაიონში.

ერთ-ერთ მეგრულ ხალხურ ლექსში ჩანს რწმენა იმისა, რომ „ცხრა“ საკრალური რიცხვია. იგი აღძრავს ღმერთზე ფიქრს: „გითუოხექ ოროს, თოფი ვოოთი ტორონჯს, ართის მოხვად მიჩქედუ დო ქუმოხვალამ ჩხოროს, არძო გოვუპუტორიდო ქემუჯღონი ღორონთს – „ვზივარ ჩრდილში, თოფი ვესროლე

მტრედს, მეგონა ერთს მოხვდა, თურმე მოხვდა ცხრას, ყველა გავუპუტე და მივუძღვენი ღმერთს“ (გუდავა 1975: 10).

სუმი – სამი. მოძღვრება სამპიროვანი ღმერთის ერთარსების შესახებ, მისი სამგვამოვნება არის მთავარი დოგმატური დებულება. ღმერთი არ არის მრავალი, მითუმეტეს, სამი, არამედ ერთია, არა რიცხვით, არამედ ბუნებით. ერთია წმ. სამების ძალა, ერთია მისი ნება და მოქმედება. იგი მარადიული კატეგორიაა და დროის მიღმა დგას. ადამიანური გონისთვის მისი სრულყოფილად წვდომა შეუძლებელია.

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ შესავალი დოგმატურ-პოლემიკური მწერლობის ელემენტებსაც შეიცავს. აქ არის მსჯელობა იმის შესახებ, რომ სამერთიანობის ჭეშმარიტება არ არის არითმეტიკული ჭეშმარიტება. ტრიადოლოგიის საკითხებზე მსჯელობისას რიცხვითი კატეგორია გარდაიქმნება ხარისხობრივად.

ქართულ სასულიერო მწერლობის სხვა ჟანრებშიც ჩვეულებრივია და გავრცელებული „სამისათვის“ მხატვრული ფუნქციის მინიჭება. მაგალითად, ჰიმნოგრაფიაში ღმერთი არაერთგზის მოიხსენიება „სამზედ“. დიდი ღვთისმეტყველები სამ მზეში სიმბოლურად სამ ჰიპოსტასს გულისხმობენ. ტერმინი „მზიანი სამი“ ან სამმზიანი სინათლე“ (ბერძნული „ტრისელიოს“) ძლისპირებსა და „ღმრთისმშობლისანის“ კრებულებში ბევრგან გვხვდება. აბუსერიძე ტბელის „გალობანი სამთა იოანეთა“ სამ იოანეს – იოანე ნათლისმცემელს, იოანე ღვთისმეტყველსა და იოანე ოქროპირს ეძღვნება. სამი იოანეს ქება სამების ანალოგიით ხდება. განსახოვნების საფუძველია თეოლოგიური დოგმატი ერთარსება სამების სისრულის შესახებ.

მართალია, „ერთარსი სამი“ არ გულისხმობს რიცხვთა საიდუმლოს, მაგრამ ქმნის საფუძველს რიცხვთა ესთეტიზაციისათვის. ჩვენი აზრით, სწორედ დოგმატი ღმერთის სამგვამოვნების შესახებ ანიჭებს რიცხვ „სამს“ განსაკუთრებულ სახისმეტყველებრივ ძალას. ყოფით რელიქტებშიც „სამი / სუმი“ ასევე სრულიად მოკლებულია ზუსტ რიცხობრიობის გაგებას და უმეტესად სრულყოფილებას, სისავსეს, სიკეთეს გამოხატავს.

მოვიყვანოთ ტოპონიმები, რომლებიც „სამით“, მეგრულად „სუმით“ იწარმოება. აქ არც რიცხობრიობა იგულისხმება და არც გეოგრაფიული თავისებურება აისახება, „სამის“ ერთადერთი ფუნქცია ესთეტიკურია:

სუმტკილონა//პიოშ გინნანთხეფი – მორევი ნაგვაზაოში, მარტვილი;

სუმტკილი // საბაშ ტომბა – მორევი ნალენჯიხაში;

სუმქუა – 1. ტყე მდ. მაგანას ხეობაში, ნალენჯიხა; 2. კკლდე ჯვარზენში, ნალენჯიხა;

სუმლალი//სუმ ღელო – 1. ღელე სქურში, ნალენჯიხა; 2. უბანი ლეკვარაცხელიეში, ნალენჯიხა; 3. ტყე-საძოვარი ნა-გურუში, ნალენჯიხა; 4 ღელე ხეცერაში, ზუგდიდი;

სუმლე(ა)ე – ნყალშესართავი ხუნნში, მარტვილი;

სუმწყარი – ღელე და ხეობა ჩხორონწყუში;

სუმწყურგილი // სუმლალის წყურგილი//ვერამ წყურგილი – ნყარო ყულიშკარში, ზუგდიდი;

სამცაცხვი – ცაცხენარი ნალენჯიხაში;

სუმცხაცხუ – ადგილი ნალენჯიხაში ეკლესიის გვერდით;

სუმჯიმაქუა – ადგილი ნალენჯიხაში;

სუმნუზუ – ბორცვი-საძოვარი ოხაჩქუეს კალთაზე, ნალენჯიხა; ნუზუ – ნაძვი

სამჯვარონი – უბანი უფალკარში, სენაკი.

სუმშარაორთუ – გზათშესაყარი ქვედა ჩხორონწყუში;

სუმწყარი – ჰიდრონიმი მდ. ხობისწყლის ხეობაში;

სუმელა – ასე იწოდება IV-V საუკუნის მართლმადიდებლური მონასტერი ტრაპიზონთან ახლოს. სახელწოდება სუმელა (ბერძ. *Σου Μελά* – შავი მთა). არსებობს ამ სახელწოდების ახსნის მეორე ვერსიაც, რომლის თანახმად სიტყვა „სუმელა“ ლაზურია და „სამებას“ ნიშნავს.

ხალხური შელოცვის ტექსტში არის საინტერესო ტერმინი *სამსამებელი*. რას უნდა ნიშნავდეს იგი? მართალია, მაგიურ პოეზია დამორებულია ორთოდოქსული ქრისტიანობისგან, მაგრამ ტერმინებს სესხულობს ბიბლიური და საღვთისმეტყველო ნიგნებიდან. ამიტომ ჩვენთვის მნიშვნელოვანია მისი მონაცემებიც. „*სამსამებელი*“ ამკარად ანგელოზის მნიშვნელობით არის ნახმარი ასეთ კონტექსტში: „*ალსაო-მალსაო, თვალმავნებელსაო, ეშეტახა, გურიშქუა, გურს-ბორზალი, ეშე ჯვარი დაუნერი სამსამებელსაო*“ – ალსაო-მალსაო, თვალმავნებელსაო, ეშეტახა (?) გულის ტკივილი, გულში ბოძალი, მალლა ჯვარი გადასახე სამსამებელსაო (სამუშია 1979: 22)“.

ამრიგად, მთელ ქართულ კულტურაში, როგორც სასულიერო მწერლობაში, ასევე ზეპირსიტყვიერებაში, უამრავ ქართულ გამოთქმასა თუ ტოპონიმში, ფოლკლორში რიცხვებიდან ყველაზე ინტენსიურად სიმბოლიზდება „სამი“ და „ცხრა“. გადაჭრით ვერ ვიტყვით, მაგრამ რადგან ქრისტიანულ მისტიკაში მოიპოვება საფუძველი ამ რიცხვთა საიდუმლო შინაარსის ასახსნელად, სრული უფლება გვაქვს ვივარაუდოთ, რომ „სამი“ სიმბოლოზდება წმ. სამების, ხოლო „ცხრა“ – ზეციური იერარქიის არეოპაგიტული მოდელის ანალოგიით.

ბიბლიოგრაფია

არეოპაგელი 1991: წმ. დიონისე არეოპაგელი, *ზეციური იერარქიის შესახებ*, თარგმნა ე.ჭელიძემ, საღვთისმეტყველო კრებული, III, თბ., 1991, (გვ.194-275).

გუდავა 1975: ტ.გუდავა, *ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები*, I, თბ., 1975.

სირაძე 1987: რ.სირაძე, *ქართული აგიოგრაფია*, თბ., 1987.

სამუშია 1979: კ.სამუშია, *ქართული ხალხური პოეზიის საკითხები (მეგრული ნიმუშები)*, 1979.

პ.ცხადაია, სამეგრელოს გეოგრაფიული სახელწოდებანი, ნაკვ. I ნალენჯიხის რაიონი, თბ. 2004; ნაკვ. II. ზუგდიდის რაიონი, თბ. 2007; ნაკვ. III. ხობის რაიონი, ფოთი, თბ. 2007; ნაკვ. IV. ჩხორონწყუს რაიონი, თბ., 2008; V. მატვილის რაიონი, სამხრეთი ნაწილი, თბ., 2010.

„აღლის“ შესატყვისი სიტყვა მებრულოში

ანოტაცია: სტატიაში განხილულია მეგრულ მეტყველებაში არსებული ერთი სიტყვა – ტერმინის „ტიბინი-ს“ მნიშვნელობა, მოყვანილია მაგალითები შესაბამის კონტექსტში, ახსნილია სიტყვის ქრისტიანულ-მისტიკური შინაარსი და მისი შესაძლო გენეზისი.

EXPRESSING OF GRACE IN THE SPEECH OF SAMEGRELO

Annotation: The article aims to understand the content of one word existing in the speech of Samegrelo – tibini. There are given relevant examples explaining the Christian-mystical content of the word and its possible genesis.

მეგრულში ნუგეშისცემა და ღვთის წყალობა აღინიშნება ქართულის ფონეტიკური შესატყვისით „ჭყოლოფა“, მაგრამ მეგრელებს ემარჯვებათ ამ სიტყვის აზრობრივი ექვივალენტის „ტიბინის“ ხმარება. ამ ტერმინს ყურადღებას აქცევს თ. სახოკია თავის „ეთნოგრაფიულ ნაწერებში“. **ტიბინი** არსებითი სახელია, რომლის ფუძეა – **ტიბ/ტბ**. ამავე ფუძისაგან მიღებული ზედსართავი სახელია **ტიბუ** – თბილი. მოვიყვანოთ მაგალითები:

1. ახალ წანას მიგახვამანქ, ღორონთქ გლიტიბუას. ახალ წელს გილოცავთ, ღმერთი გწყალობდეთ (დანელია, ცანავა 1991:9).

2. გუგატიბუ დუდო ღორონთქ, ცხოვარ-მაცხოვარი ხატიქ. გწყალობდეთ ღმერთი, ცხოვარ-მაცხოვარი ხატი (დანელია, ცანავა 1991:30).

3. დუდო ღორონთი, ამდღარი ხვამა ჩქიმი ჩილ დო სქუას სი გლუტიბინე, ჩქიმი ორინჯის სი გაატიბი – ღმერთო, დღევანდელო ჩემი ლოცვით ჩემს ცოლ-შვილს წყალობა (სითბო) მიანიჭე, ჩემს საქონელსაც შენ მიეც წყალობა (ი.ქობალაია, N25194).

4. ბალანაქ თქუა, ბიძის ოხვამერი ბაბას გლტიბინაფუდასია. ბავშვმა თქვა, ბიძის სალოცავი მამას მოეგოსო (ხალხური სიბრძნე: 18).

5. სუჯუნა (ტაძრის სახელია)მის უტიბუ, ლუმუ თის აინია // ჯეგე (წმინდანი) მის უტიბუ, ლუმუ თის აინია. სუჯუნა (წმინდანები) ვისაც სწყალობს (უთბება), ღომიც იმას მოუვაო (ხალხური სიბრძნე: 18).

6. *შური ტიბუ რენია* – (ზედმინ.) სული თბილია.

ანტონი დიდი განმარტავს შესაქმის ამ მუხლს: „და სული ღვთისა იძვროდა...“ (შეს.1,2) და ამბობს, რომ შესაქმეში სულიწმინდის – შემოქმედი ძალის – მოქმედება ქაოსზე ემსგავსება ფრინველს, რომელიც ზის ბუდეში კვერცხებზე და ათბობს საკუთარი სითბოთი, რათა მასში სიცოცხლე გააღვიძოს. ღვთის მადლი ჰგავს სითბოს: „ადამიანის სული წააგავს ფრინველს, რომელსაც უფლის რწმენაში დასაბადებლად ღვთაებრივი სითბო სჭირდება. ისევე, როგორც ფრინველი ჩეკავს კვერცხებიდან ბარტყებს თავისი სხეულის სითბოთი, როგორც ბარტყს, არ ძალუძს სითბოს გარეშე მოველინოს ქვეყანას, ასევე ადამიანის სულსაც არ შეუძლია დაიბადოს ქრისტეს მიერ ღვთაებრივი ცეცხლის გარეშე“ (ანტონი დიდი 1991: 188).

სულიწმიდა მოციქულებზე ცეცხლის სახით გადმოდის. წმიდა მამები სამების დოგმატის განსამარტავად ყველაზე ხშირად მზის, სითბოსა და სინათლის სიმბოლიკას იშველიებენ. იოანე დამასკელის, დიონისე არეოპაგელის, გრიგოლ ნაზიანზელის, იოანე პეტრინის მიხედვით, დისკო არის მამის ხატი, სხივი ან შარავანდედი – ძისა, ხოლო სულიწმინდისა – სითბო. მადლი სულისა წმიდისა გვათბობს და გვაბრწყინებს ჩვენ.

სასულიერო მწერლობაში სულიწმიდა ის მანუგეშებელი ძალაა, რომელიც სიკვდილის შიშზე ამალღებს მონამეებს. მისი მადლიანი სამოსელი იფარავთ მეუდაბნოვე მამებს ყინვისაგან, სიციხისა და სხვა ხორციელი იწროებისაგან.

„კოლაელ ყრმათა წამებაში“ ყრმათა ნათლობა ხდება ცივ მდინარეში. ხუცესის მიერ სულიწმინდის ხსენებაზე წყალი თბება: „სული წმიდაჲ გარდამოჴდა, ვითარცა ტრედი ზედა იოანესა, რაჟამს ქრისტჳ წათელს იღებდა, ანგელოზნი თანა უდგეს, ამას გალობასა ეტყოდეს: ალილუია, ალილუია, – მაშინ მოსცა წყალმან ფრიადი სიტვოჲ ვითარცა აბანომან“ (ძქალძ 1964: 184).

არსებობს ტერმინი „სატფურება“ ანუ განახლება, რაც აღნიშნავს სულიწმინდის გარდამოსვლას საკურთხეველიდან. ეს ტერმინიც მიღებულია „თბ“ ძირისაგან, რომელიც „სითბოში“ გვაქვს.

ქართველი მქადაგებელი იოანე ბოლნელი ბერძნული ენის მონაცემების მოშველიებით განმარტავს, რომ რწმენა არის სითბო, ურწმუნობა – ზამთარი: „ბერძენთა ენასა ყოველსა ჭირსა და

ყოველსა ბოროტსა და ყოველსა ურწმუნოებასა და ყოველსავე სახედ-სახედსა მომავალსა მედგარსა ეწოდების ქიმასია, რომელ გადმოითარგმანების „ზამთარი“ (ბოლნელი 1999: 155). შესაბამისად იგულისხმება, რომ სითბო ამნიფებს ნაყოფს სულისა წმიდისა.

მეგრულად „ჯვრის წერას“ ჰქვია გურგინუა, ჯვარნანერ ბეჭედს – ნაგურგინა ბეჭედი. გურგინ / გვირგვინი ჰქვია ასევე თმის გამყოფ ადგილს, კეფის ცენტრს. ეს სახელი ქორწინების მისტერიასთან არის დაკავშირებული. სამეფო გვირგვინი ძალიან ჰგავს ცეცხლს, ხოლო შარავანდედი – მზის დისკოს. ორივე სიმბოლო ითვალისწინებს სულიწმიდის იმ მაცოცხლებელ ძალას, რომელსაც ცოდვის დამწველი ძალა აქვს. მადლის მეგრული შესატყვისი „ტიბინი“ იგივე გააზრებით ფორმირებული სიტყვაა.

ქრისტიანულ მხატვრობაში სულიწმიდის გრაფიკული ნიშანია დისკოსებური შარავანდედი, ნიშნი, რომლითაც შემოსაზღვრულია წმინდანის თავი. ეს არის შუქმფენი სივრცე, საიდანაც მთელს სამყაროს ეფინება სითბო და სინათლე. შარავანდედი ატარებს გვირგვინის იდეასაც, რომელიც სასულიერო მწერლობაში აღნიშნავს სანიჭარს, რომელიც ღვანლისათვის მოიგეს ქრისტიანებმა.

ამრიგად, სითბო, როგორც მადლი, სულიწმიდის მატერიალური თვალსაჩინოება – ქრისტიანული კულტურისთვის ნიშანდობლივია და მეგრულ მეტყველებაში სიტყვა – ტიბინი – ამ პარადიგმის ნაწილია.

ბიბლიოგრაფია

ანტონი დიდი 1991: ანტონი დიდი, ქრისტესმიერი ცხოვრებისათვის, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 1991.

ბოლნელი 1999: იოანე ბოლნელი, ქადაგებანი, თბ., 1999.

სახოკია 1956: თ.სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956.

ქობალია 25194: ი. ქობალია, ჩქიმი ავტობიოგრაფია, ზუგდიდის ისტორიული-ეთნოგრაფიული მუზეუმის ფონდი N25194.

ხალხური სიბრძნე: ხალხური სიბრძნე, I მეგრული და ლაზური ანდაზები, რ. შეროზია, ო. მიმეშიძე, თბ., 1994.

მარტვილის ტაძრის სახელისათვის

ანოტაცია: ქართული ტაძრების საინტერესო სახელებში ჩვენი კულტურის ღირებულებითი რაობა ჩანს. სამეგრელოში ერთ-ერთ ტაძარს ორი სახელი აქვს: უძველესი – ჭყონდიდი და ქრისტიანული პერიოდის „მარტვილი“. ნაშრომში ახსნილია ბერძნული სახელწოდების მნიშვნელობა. მიმოხილულია ტერმინის ხმარების არეალი ძველ ქართულში და ამის საფუძველზე მიღებულია დასკვნა, რომ „მარტვილი“ ნიშნავს იმასვე, რასაც რუსული „ვსეხსვიატსკოე“ ან ქართული „ყველანმინდა“ და ტაძარი აგებულია მარტვილთა ანუ ყველა წმინდანის სახელზე.

FOR THE NAME OF MARTVILI CATHEDRAL

Annotation: In the names of Georgian cathedrals you will find the value of our culture. One of Megrelian Churches has two names: the oldest was Chkondidi and during the Christian period its name was Martvili. The meaning of Greek name is explained in this article. It's also discussed the usage of this term in Georgian language. It's made the conclusion that Martvili means as Russian `vsexsviatskoe and Georgian Kvelawminda (All saints). The cathedral was built in favors of all saints.

ქართული ტაძრების სახელწოდებები: სვეტიცხოველი, ნიკორწმინდა, ალავერდი, სიონი თუ ნებისმიერი სხვა, ინახავენ ქართული კულტურის აქსიოლოგიურ ნიშნებს, ანუ ამ საინტერესო სახელებში ქართული ქრისტიანული კულტურის ღირებულებითი რაობა ჩანს. ამიტომ საინტერესოა ყველა მათგანის სახელების მოტივაციის გარკვევა, რაც მომავლის საქმეა. რა იგულისხმება მათში, რატომ დაერქვათ მათ ეს სახელები? სტატია განიხილავს მარტვილის ტაძრის სახელს.

ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით, „ბანძას ზეით, მალალს ადგილზედ, არს **ჭყონდიდი**, ეკლესია გუნბათიანი, დიდშენი მარტვირისა (ვ. ბატონიშვილი, აღწერა, გვ. 166). ჯვრის ტიპის ნაგებობა აქ VI–VII ს-ში არის აღმართული. ეკლესიის განახლება მიენერება გიორგი II-ს (912-957), რომელმაც „ალაშენა საყდარი ჭყონდიდისა, შექმნა საეპისკოპოსოდ და განაშუენა იგი ნაწილთა სიმრავლითა წმიდათა მარტვილთა.“ (ქართლის ცხოვრება, I, გვ.

265; აგრეთვე ქრონიკები, I, გვ. 84-85). ათონის კრებულში ნათქვამია, რომ „არს წარჩინებული სამღვდელ-მოძღვრო საყდართა შორის სამეფოსა მისთასა (იგულისხმება ბაგრატ IV, 1027-1072) საყდარი ჭყონდიდისაი“, სადაც დაკრძალულია ბაგრატ IV.

ჭყონდიდელ მოღვაწეთაგან მრავალი არის ჩინებული და რჩეული: სტეფანე სანანოისძე X ს; გიორგი ჭყონდიდელი XI ს; იოანე მთავარეპისკოპოსი – ჭყონდიდელი XI ს; იოანე მესვეტე XI ს; ანტონ ცაგერელ – ჭყონდიელი XVIII ს; რომანოზ მესვეტე XIX ს; დიდი გიორგი მნიგნობართუხუცეს-ჭყონდიდელი, აღმაშენებლის მოძღვარი.

როგორც ვხედავთ, ტაძრის უძველესი სახლწოდებაა ჭყონდიდი. ასე მოიხსენიებს მას ვახუშტი, „ქართლის ცხოვრება“, ათონის კრებული. *ჭყონი* მეგრულად მუხაა. ქრისტიანული ტაძრები წარმართული სალოცავების ადგილზე აიგო, ამიტომ ჭყონდიდის სახელი მითოსურ ხის კულტთან არის დაკავშირებული. სახეზეა ტაძრის ორი სახელი: ქართული წარმართული სახელი ჭყონდიდი და ბერძნული მარტვილი, რაც ნიშნავს მონამეს, დამონმებელს. ბერძნული ჰე მარტვრია – დამონმება, ჩვენება, ძველი ქართულით, ნამება. ამ სიტყვამ გვიან შეითვისა ტანჯვის, გვემის მნიშვნელობა. სიტყვა „დამონმების“ გაგებით შემორჩენილია მეგრულში: *თეშ მონამე ვორეე* – ამის მონმე ვარ.

რატომ შეიძლებოდა ეს სახელი დარქმეოდა ტაძრებს? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად ჩგანვიხილოთ ტერმინ „მარტვირიას“ ხმარების არეალი ძველ ქართულში. იგი აღნიშნავს ერთ-ერთ ქრისტიანულ დღესასწაულს, კერძოდ, ალგდომიდან 50-ე დღეს, რომელიც ქართულად იწოდება ასე: „გარდამოსვლია სულისა წმიდისაი“, მეერგასე, რაც ბერძნული „პენტეკოსტეს“ შესატყვისობაა, ხალხურად სულთმოფენობა. დღესასწაული ბერძნული სახელით იხსენიება წინარეათონურ ანუ X ს-მდე პერიოდის ძეგლებში, კერძოდ, იერუსალიმის განჩინებაში (VIII), უძველეს იადგარში (VIII), იოანე ზოსიმეს „კრებაში“ (Xს), გიორგი მთაწმინდელის „დიდ სვინაქსარში (XII) და ამ დღესასწაულებისადმი მიძღვნილ ჰიმნებში და მას „მარტვილია“ ეწოდება. X ს-დან ეს ტერმინი ნელ-ნელა ხმარებიდან გადის და მის ადგილს იჭერს ქართული სახელები, XII ს-დან კი საერთოდ ქრება.

რა კავშირი აქვს ამ სიტყვის მნიშვნელობას მონამეს, დამონ-

მებას დღესასწაულთან, ანუ რატომ იხსენებოდა ამ სახელით იგი? კ. კეკელიძის აზრით, ყველა ქვეყნისა და დროის მარტვილთა, და მოწამეთა ხსენება სული წმიდის გარდამოსლის დღეებში ხდებოდა“ (*კეკელიძე 1956: 127-128*).

ე. კოჭლამაზაშვილი ფიქრობს, რომ ამ სახელში დღესასწაულის მისტიური შინაარსი უნდა იგულისხმებოდეს და არა ეორტალოგიური პრაქტიკა: სული წმიდის გარდამოსვლა ეს არის ქრისტეს აღდგომის დამონმება, დამტკიცება, ჩვენება, ბერძნულად, მარტვილია. ტერმინი თვით საბერძნეთშიც ადრევე დაკარგულა და ეს სახელი შემონახულია ქართული ტაძრის სახელწოდებაში (*კოჭლამაზაშვილი 1992:42-54*).

სული წმიდის მოფენა წმიდა სამების დღესასწაულიცაა, რადგან სული გამომავალი მამისაგან გადმოვიდა მოციქულთა ზედა და ამ დღესასწაულში მამა ძე და სული წმიდა მონაწილეობს.

დღესასწაულს მეგრულად *სუმთ-ობა* ჰქვია, რაც სამებობის ზუსტი შესატყვისია. ისევე როგორც დღესასწაულების სახელზეა ნაკურთხი ფერისცვალების, შობის, მიძინების, აღდგომის და სხვა, ე. კოჭლამაზაშვილი ფიქრობს, რომ მარტვილის ტაძარი აგებულია სულთმოფენობის სახელზე, მაგრამ ცნობილია, რომ მარტვილის ტაძარი ღვთისმშობლის სახელობისაა.

ნ. მარის აზრით, ეგრისის პირველი ეპისკოპოსის მიერ მარტვილის მონასტერი აგებულ იქნა ორმოცი სებასტიელი მონაწილის სახელზე. იგი ახლოს იყო გაცნობილი ორმოცი სებასტიელის ნეშტთა მოპოვების საქმეს (*Mapp 1905: 172*).

ციხე-გოჯში აღმოჩენილი დიდი ზომის ერთნავიანი ბაზილიკის ნაშთი ეგრისის პირველი ეპისკოპოსის მიერ აგებული ეკლესია უნდა იყოს ორმოცი სებასტიელის სახელობის. ვ. გოილაძის აზრით, მარტვილის ტაძარიც თავდაპირველად შეიძლება მათ სახელზე იყოს აგებული (*გოილაძე 1991: 122*).

ქრისტიანული ტრადიციით, წმიდანი უნდა დასაფლავებულიყო ტრაპეზის ქვეშ. ეკლესია კეთილკრძაღულებით აგროვებდა წმიდანთა, როგორც სულიწმიდის ტაძართა, სხეულის ნაწილებს. არცთუ იშვიათად, ტაძრებს მოწამეთა დაკრძალვის ან მათი ნაშთების ადგილას (სისხლზე) აგებდნენ. პაპ ფელიქსის დადგენილებით, 296 წლიდან განწესდა საღმრთო ლიტურგიის მხოლოდ და მხოლოდ წმიდა ნაწილებზე აღსრულება. ეს გადაწყვეტილება

დაეფუძნა ლიტურგიის მონამეთა საფლავის ქვებზე შესრულების ძველ ტრადიციას, რომლებიც ღვთისმსახურების დროს წმიდა ტრაპეზის როლს ასრულებდნენ. კართაგენის V საეკლესიო კრება ადგენს, რომ ტაძრები აიგოს წმიდანთა ნაწილებზე და ისინი დაიფლას საკურთხეველში, ტრაპეზის ქვეშ. VII მსოფლიო საეკლესიო კრება ადგენს, რომ ტაძრები იკურთხოს მხოლოდ და მხოლოდ მასში წმიდა ნაწილების დავანებით.

არის თუ არა იგივე სახელწოდების ეკლესიები სხვაგან? ჰკირილე იერუსალიმელის ცნობით, იერუსალიმის, გოლგოთისა და აღდგომის ეკლესიები იწოდებოდა მარტირიუმი//მარტირიონად.

ამრიგად, ტაძრის სახელწოდება შეიძლება ნიშნავდეს შემდეგს: ტაძარი აგებულია მარტვილთა ანუ ყველა წმინდანის სახელზე. გამოდის, რომ ბერძნული სახელი „მარტვილი“ ნიშნავს იმასვე, რასაც რუსული „ვსესხვიატსკოე“ ან ქართულად – ყველანმინდა.

ბიბლიოგრაფია

გოილაძე 1991: ვ. გოილაძე, *ქართული ეკლესიის სათავეებთან*, თბ., 1991.

კეკელიძე 1956: კ. კეკელიძე, *ძველი ქართული ეორტალოგიური წელიწადი*, ეტიუდები, I, თბ., 1956.

კოჭლამაზაშვილი 1992: ე. კოჭლამაზაშვილი, *მარტვილის დღესასწაულისათვის*, „ჯვარი ვაზისა“, თბ., 1992, N2.

Мартр 1905: Мартр, Н. Крещение Армян, Грузин, Абхазов и Албанов святым Григорием, С. П. 1905.