

ზურაბ კიკნაძე

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის რელიგიური სისტემის ქრისტიანული სუბსტრატი

პაგანიზმი და პაგანიზაცია

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საზოგადოებათა სოციალურ-რელიგიური რაობა სრულიად უცნობია იმ ხანის საისტორიო წყაროებისთვის, როცა ისინი სისხლსავსე ცხოვრებით ცხოვრობდნენ. თანამედროვე ეთნოგრაფიულ მეცნიერებას კი მხოლოდ ის შეუძლია თქვას, რომ ისინი არქაული საზოგადოებებთა გადმონაშთებია, თუმცა ისტორიულ დროში მათთვის ადგილის მიჩენა პრობლემატურია. სინამდვილე კი ის არის, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საემოები დღემდე ცოცხალი ორგანიზმებია და ძნელდება იმის გარკვევა, თუ მათი სახით რომელი ეპოქის არქაიზმს გულისხმობს თანამედროვე ეთნოგრაფია... შესაძლებელია კი, როგორც ლევი-სტროსი სვამს კითხვას, გარჩეული იქნას ნამდვილი არქაიზმი ფსევდოარქაიზმისგან, როცა არ გვაქვს შესადარებელი მასალა? მისივე თქმით, ეთნოგრაფმა თუ ეთნოლოგმა, რომელიც ცოცხალ და თანამედროვე საზოგადოებებს სწავლობს, არ უნდა დაივიწყოს, რომ ვიდრე ეს საზოგადოებები ასეთნი გახდებოდნენ, როგორიც დღეს ჩანან ჩვენს წინაშე, მათ ხანგრძლივი დროის განმავლობაში უნდა ეარსებათ, მაშ-მე, უნდა შეცვლილიყვნენ. ის ნიშნები, თუნდაც მთელი სტრუქტურა, რომელიც დღეს არქაიზმს გვაგონებს, ადვილი შესაძლებელია მეორეული წარმოშობის იყოს. ანუ ის, რაც დღეს არქაულად გვაჩვენებს თავს, შესაძლოა, რაღაც ნამდვილად არქაული ფორმის ცვლილების, გარდაქმნის შედეგი იყოს. საქმე გვაქვს ისტორიულ შედეგთან, ჩვენ კი გვსურს მასში საწყის ვითარებას ვხედავდეთ. როგორ წარმოვიდგინოთ, რომ არქაული ურთიერთობები, არქაული წყობა, რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები ზურგით მოიტანეს დღემდე ცოცხალმა ადამიანებმა და დღემდე უხდებათ მისი ზიფა. არქაიზმთან ერთად ეთნოგრაფები ამ საზოგადოებებში წარმართობას ხედავენ. არქაიზმი და წარმართობა – აი, ამ ორმა განზომილებამ იმთავითვე, ამ საზოგადოებათა მეცნიერული შესწავლის დაწყებისთანავე, განსაზღვრა და დღესაც განსაზღვრავს ჩვენს წარმოდგენებს საქართველოს ამ კუთხეთა ტრადიციულ საზოგადოებრივ და საკულტო ყოფაზე. ის არის ჩათვლილი არქაიზმისა და წარმართობის ოაზისად, რომელიც თითქოს დაკონსერვებულად ინახავს საქართველოს სოციალური და კულტურული განვითარების ადრეულ ეტაპს. როგორც არქაიზმი, ისევე და, განსაკუთრებით, წარმართობა განუსაზღვრელი ცნებებია და დაზუსტებას საჭიროებს, რაც არ ხდება მათი მიყენებისას კონკრეტული მოვლენებისადმი. აღვნიშნავთ, რომ ერთია ისტორიული წარმართობა, კლასიკური პაგანიზმი, კერძოდ, რომელიც არსებობდა ქართლის გაქრისტიანებამდე და გარკვეულ ხანს მის შემდეგაც, და სხვაა წარმართობა, რომელიც სტიქიურად აღმოცენდება ნებისმიერ ეპოქაში, თუ მისი გაჩენის პირობები შეიქმნა.

ძნელია ქართულ სინამდვილეში პაგანიზმზე, როგორც რელიგიურ სისტემაზე ლაპარაკი. როგორი სახე ჰქონდა მას საქართველოში, უცნობია. ერთადერთი საისტორიო წყარო, საიდანაც ჩვენ გვაქვს მწირი წარმოდგენა წარმართულ პანთეონზე, ქართლის მოქცევის ამსახველი ტექსტია, სადაც არმაზი, გაცი და გაიმი, ზადენი, აინინა და დაინინა (თუ ინინა) მიჩნეული არიან ქართლის მფარველებად, ნაყოფიერებისა და კეთილდღეობის გარანტებად. მათი კერპები მცხეთაში მტკვარგაღმა მაღალ მთაზე მდგარან და როგორც მცველები გადმოყურებდნენ ქალაქს. ხალხური გადმოცემები მათ შესახებ დუმან. არ ჩანს,

რომ ისინი საისტორიო წყაროებით ცნობილ თვალსაწიერში, ან რელიქტურად რომელიმე კუთხეში კულტის ობიექტები ყოფილიყვნენ. მხოლოდ აქა-იქ მიკროტოპონიმებად შემორჩა მათი სახელები (არმაზი, ზადენი).

საქართველოში დღესდღეობით აქტუალურად პაგანიზმის მხოლოდ ცალკეული ფრაგმენტული, არასისტემური გამოვლინებები შეიძლება დავადასტუროთ. პაგანიზმის გამოვლენაა, მაგალითად, რომ ქსნის ხეობაში ორი სხვადასხვა სოფლის წმ. გიორგიებიდან ერთი მამრია, მეორე დედრი და დღეობაზე მათი დროშებიც მათი სქესისდა მიხედვით დაეწყობოდნენ. პაგანიზმის ნიმუშია სოფელ აღმატის წმ. ბარბარესა და ნეკრესის წმ. გიორგის სასიყვარულო ურთიერთობა, რომელსაც რიტუალური გამოხატულებაც ჰქონდა. პაგანიზმის გამოვლენაა საქართველოს ბევრ კუთხეში გავრცელებული რიტუალი საღმრთოს (სადვთო, სახვთო) სახელწოდებით, როდესაც ცალკეული ადამიანი, ოჯახი ან მთელი საგვარეულო, ზოგჯერ სოფელიც კი შეუთქვამს ამა თუ იმ ქრისტიანულ წმიდანს საკლავს, ხარი იქნება თუ ცხვარი, ან მამალი, რომელთაც შეწირვამდე ეკლესიის გარშემო შემოატარებენ. სამაგიეროდ წმიდანისგან პრინციპით *do ut des* სამაგიეროს მოელიან. ეს ყოფითი ფრაგმენტი წმიდაწყლის პაგანიზმია, მაგრამ სოფლის ცნობიერებაში იგი სავსებით უთავსდება ქრისტიანობას, რამდენადაც სისხლიანი მსხვერპლის შეწირვის რიტუალი, რომელიც ქრისტიანულმა ეკლესიამ გააუქმა, ეკლესიის გაღავანში ხდება. თუმცა ბოლომდე ვერ გამოვრიცხავთ ქრისტიანულ მომენტს ამ ჩვეულებიდან: მსხვერპლი არ იწირება ცოდვის გამოსასყიდად, ანუ მას სოტერიოლოგიური ფუნქცია არ აკისრია, არამედ სამადლობელია, რომელიც წინასწარ ან *post factum* შეიწირება. ქრისტიანობამ გააუქმა სისხლიანი მსხვერპლი, როგორც რიტუალი, მაგრამ პირუტყვის დაკვლას ლეგიტიმაცია დაუწესა. დღემდე ძალაშია და ეკლესიას მარაგად აქვს, თუმცა პრაქტიკულად ნაკლებად გამოიყენება, კურთხევანის ტექსტები, რომელთაც მღვდელი წარმოთქვამს პირუტყვის დაკვლისას [კურთხევანი:385]. მიზანი ცხადია: საკლავი რომ კანონიერი იყოს, იგი კურთხეული უნდა იყოს (მკაცრი ქრისტიანული აზრით, სხვაგვარად დაკლული პირუტყვის ხორცი არც იჭმევა). დღესასწაულებზე ეკლესიის გაღავანში დაკლულ საქონელს ახლავს გარკვეული ლეგიტიმურობა, თუმცა დამკვლელი, ჩვეულებრივ, საერო პირია; ზოგიერ კუთხეში ამ ფუნქციას ოჯახის ან გვარის უხუცესი წევრი ასრულებს, ზოგან (მაგ., სამეგრელოში) – უფლებამოსილი, საკულტო სტატუსის მქონე პირი, რომელიც სხვადასხვა სახელწოდებით არის ცნობილი.

„ჯვარის მსახურნი“

ქრისტიანულ ეპოქაში ყოველ გადახვევას საეკლესიო კულტმსახურებიდან შეიძლება პაგანიზმის კვალიფიკაცია მიეცეს, მაგრამ ვერ ვილაპარაკებთ კლასიკური წარმართობის გადმონაშთებზე, ან მის აღდგენაზე, ან, თუნდაც, მის ადაპტაციაზე ქრისტიანობასთან. ერთადერთი ტერმინი, რაც შეგვიძლია ამ მოვლენას მიუყენოთ, ეს არის პაგანიზაცია, ანუ მეორეული პაგანიზმი (ლიტერატურული ნაწარმოების ფოლკორიზაციის ანალოგიურად¹). ეთნოლოგიურ ლიტერატურაში დადასტურებულია მოვლენათა მეორეულად აღორძინების ფაქტები სხვადასხვა (სოციალურ, რელიგიურ, მხატვრულ...) სფეროდან. კერძოდ, ლაპარაკია ფოლკლორული სიუჟეტების, დიდი ოჯახის, ყავლგასული არტეფაქტების და სხვა მოვლენათა ხელახლა წარმოშობაზე სხვადასხვა ისტორიულ პერიოდებში. ჩვენი თემისთვის განსაკუთრებით საინტერესოა გვაროვნულ-ტომობრივი სამხედრო ორგანიზაციის არქაული ფორმების აღდგენის ფაქტი იუგოსლავიის შავმთელებში (Черногорцы), რომლებიც ზემო

¹ ლიტერატურული ნაწარმოების ფოლკლორიზაციის მკაფიო ნიმუში გვაქვს ხალხური ვეფხისტყაოსნის სახით [ქორიძე 1999].

ზეტის მთებში გაიხიზნენ თურქი დამპყობლების წინააღმდეგ ბრძოლის გასაგრძელებლად [ჩისტოვი 1975: 32-41].

პაგანიზაცია არის ქერქი, რომლის შიგნით ჩვენ შეგვიძლია ქრისტიანული შინაარსი დავინახოთ. ვითარება თითქოს პარადოქსულია: რაც უფრო მოვიდვართ სიღრმეში, მით უფრო ვადასტურებთ ქრისტიანობის კვალს, რაც იმას ნიშნავს, რომ ქრისტიანული შრე უფრო ძველია, ვიდრე წარმართული ელემენტი. ის სუბსტრატული ფენაა და არა შემდეგდროინდელი დანაშრევი. მომყავს სამი მაგალითი.

I

კართანის ცნობილი ანდრეზის კოპალას ქვა, რომელიც დეემა მოიტაცა არაგვის დასავლეთებლად, სხვა არაფერია, თუ არა ეკლესიის ნანგრევებიდან კართანაში გადმოვარდნილი საკურთხევლის ქვა. ცხადია, კოპალასა და დევის შერევის ეპიზოდი გაცილებით გვიანდელია, ვიდრე ქრისტიანული ეკლესია. შეიძლება ითქვას, რომ „წარმართული“ ანდრეზი ეკლესიის ნანგრევზეა დაშენებული (ქინვალის ექსპედიცია, მეორე სამეცნიერო სესიის მასალები, თბ., 1981) „კუჭეჭის მთის ძეგლის მაგალითზე, – ვკითხულობთ ანგარიშში, – ჩვენ შეგვიძლია დავინახოთ ისიც, თუ როგორ გამოიყენეს დაქცეული ქრისტიანული ეკლესიის ნაშთი და მის ადგილზე გვიანდელ ხანაში როგორ გამართეს ხატ-სალოცავი“ (იქვე, გვ. 75).

II

„ხმალაში მდგარა ერთი ძალიან მაღალი ალვისხე. მირონი გამაზდენივ. ამ ალვისხეს ძირში დარანი ხქონივა დ' მაღლა ალვისხის გვერდზე დიდი ციხე მდგარ. ალვისხის ძირი შიგ ამ დარანში ყოფილასა დ' ამ დარანს საფარველი ზდებივ. გახუა რო ყოფილ, ხეთეშაური, ის ანგელოზთან წილნაყარ ყოფილა დ' იმათთან უვლავ. ერთხან გუდანის ჯვარ მიუყვანავ გახუა ხმალაშია დ' ჩაუხდენავ დარანში. იმ სიღრმე ჩასავალ იყვავ, იცოდისავ გახუამავ, რო ცხრა ფეხ სანთელივ ჩასაეს დამჭირდაო დ' ცხრა ფეხ სანთელივ ამავსასავ. რო ჩავხედივ, იქაობაივ სანთლებით იყვავ გარაპრაპებულიო დ' ათასის რიგის ხთიშვილნ ად-ჩადიოდესაო დ' გახქონდივ მირონივ. ძირშიავ ქოთან ედგაო დ' შიგ ეწვეთებოდავ აის მირონივ. ერთ ანგელოზი ედგა თავზედაო დ' რომენიც ხთიშვილ მავიდოდავ, მახქონდავ სამირონე ოქროს ბოთლებით დ' ის ანგელოზივ უსხემდავ მირონსაო დ' ისტუმრებდავ ყველასავ. ოქროს საწყავაი ხქონდაო დ' იმით ქვე უწყევდავ. მია დ' გუდანის ჯვარსაც მავცეცსავ მირონიო დ' წამავედითავ. საკვირელ სანახაობა იყვავ იქაობაივ, რო სრუ რაპრაპ იყვაო დ' ხმაამაულებლად შადგადიოდესავ ხთისნასახნივ“ [ანდრეზები 2009:13].

დღევანდელი ბარისახოს მახლობლად მდებარე ხმალა გუდანის დაწინაურებამდე ისეთივე ცენტრი იყო ხევსურეთისა, როგორც მცხეთა სრულიად საქართველოსი. ხევსურული ანდრეზი ინახავს იმ დროის ხსოვნას, როცა ხევსურეთის ჯვარ-ხატებში გამოიყენებოდა მირონი, რაც არსებული ჩანაწერების მიხედვით და, მითუმეტეს დღეს, საკულტო პრაქტიკაში აკტუალურად არ არის დადასტურებული. ანდრეზი, რომელიც მოგვითხრობს „მითიურ-წარმართული“ მირონის განაწილებაზე ხევსურეთის ჯვარხატებს შორის, იმაზე ადრე ვერ შეიქმნებოდა, ვიდრე მცხეთაში, საქართველოს ქრისტიანულ ცენტრში, არ დაიწებოდა მირონის დუღილი და იქიდან მისი განაწილება საქართველის ეკლესიებში. ხევსურული ანდრეზის ამ წყაროდან წარმომავლობას დამატებით ისიც ადასტურებს, რომ ზემო თიანეთში, სადაც თავი მოიყარა ხევსურეთიდან გადმოტანილმა სალოცავებმა, ხმალა და სვეტიცხოველი ერთმანეთის მეზობლები არიან. ასევე მეზობლობენ ისინი კახეთის სოფლებში – საბუესა და ალმატში.

III

ფშავისა და ხევსურეთის დღეობათა რიგი ქრისტიანულ საეკლესიო კალენდარზეა გაწეობილი. დღესასწაულთა, რიცხვით თორმეტის, დასასწავლის გასაღები ფშავში პეტრეპავლობის, ხოლო ხევსურეთში – ათენგენობის თარიღში ძვეს. თუ ეს თარიღები დაიკარგა, ჯაჭვი მთელი წლის დღესასწაულებისა ჩამოიშლება. ამიტომაც შენახულია ფშავში პეტრეპავლობის დღე 29 ივნისი, რომლის მომდევნო კვირას გოგოლაურთის თემი იწყებს დღეობას, ორშაბათს – ლაშარში იკრიბება 12 თემის დროშა, სამშაბათს – თამარ-ღელეში (თამარის სალოცავში), ოთხშაბათი მარხვის დღეა, საკლავი არ იკვლის, ჯვარ-ხატი დუმს; ხუთშაბათი ეკუთვნის იახსარს, პარასკევს საკლავი არ იკვლის და ა. შ. ასე პეტრეპავლობის შემდგომ კვირაზე მიბმით მისდევს ერთმანეთს ფშავისხევის 11 საყმოს (მე-12 ხახაბოა, რომელიც მიღმახევში მდებარეობს) დღესასწაულები.

რაც შეეხება ათენგენობას, საეკლესიო კალენდრის მიხედვით, იგი რვა დღით წინ უსწრებს პეტრეპავლობის დღეს. „თთუშსა ივნისსა კთ (29) ჳსენებაჲ წმიდათა მოციქულთა პეტრესი და პავლესი პრომეს შინა უწინარეს რვისა დღისა ვარდობისა“ [კეკელიძე 1956:130]². ხევსურულ კალენდარში ისევე, როგორც ძველ საეკლესიო კალენდარში, ვარდობა და ათენგენობა ერთმანეთს ემთხვევა („დღესა ვარდობასა წამებაჲ ათენაგე მღუდელმოძღურისაჲ“). როგორც კ. კეკელიძე აღნიშნავს, საეკლესიო ცხოვრებაში ძველად ათენგენობის პოპულარობა იმით იყო განპირობებული, რომ ამ წმიდანის ხსენება ორი საეკლესიო პერიოდის მიჯნად იყო მიჩნეული [კეკელიძე 1956:128]. ხევსურეთში კი ათენგენობის პოპულარობა დაკავშირებულია ამ პერიოდიდან მთის გზების გახსნასთან, როცა ბარში მცხოვრებთ საშუალება ეძლევათ დაესწრონ დღესასწაულს, რის გამოც ყველაზე ხალხმრავლობა ამ დღესასწაულზე მოდის. ცხადია, საყმოს, ყოველ შემთხვევაში, დღეს წარმოდგენა არა აქვს წმ. მღვდელმოწამე ათენოგენე ეპისკოპოსზე, რომელიც IV ს-ში ეწამა, მაგრამ ეს სახელი, რომელიც ხალხური დღესასწაულის სახელწოდებად (ათენგენობა, ათინგენობა, ათენაგობა) იქცა იმდენად შეეხარდა ხევსურულ (და არა მხოლოდ ხევსურულ, არამედ მთის რაჭის, დიდი ლიახვის) ჯვარ-ხატთა სისტემას, რომ ზოგიერთი მკვლევარი მას წარმართულ ღვთაებადაც მიიჩნევს [მაკალათია 1987:87]. გაუგებრობაა ასევე ლაპარაკი „ათენაგეს კულტზე“ [კეკელიძე 156:128]. ათენგენობის დღესასწაულზე ემსახურებიან არა ათენგენას, არამედ იმ ჯვარს, ღვთისშვილს (წმ. გიორგი, მთავარანგელოზი მიქაელი და სხვა), რომლის საყმომშიც სრულდება დღესასწაული.

და თუ მაინცდამაინც ცნებას „წარმართული“ გამოვიყენებთ ამ საზოგადოებათა რელიგიური ყოფის მიმართ, მისი შინაარსი მხოლოდ პირობითი იქნება. კლასიკურ წარმართობასთან საქართველოს მთიანეთის „წარმართობას“ შეხების საერთო წერტილი ვერ გამოიკვებება. ამ საზოგადოებებში არ დასტურდება წარმართობის არც ერთი ნიშანი. აღარ ვლაპარაკობ იმაზე, რომ საყმოს საკულტო ტექსტებში „ღვთაების“ ვერც ერთ სახელს ვერ მივაკვლევთ. მთიანეთის საზოგადოებათა რელიგიურმა ცნობიერებამ (შეგნებამ) არ იცის მრავალღმერთიანობა, მისთვის წარმოდგენილია სიტყვა „ღმერთი“ მრავლობითში, არ იცის არც ღედრი ღვთაების, როგორც მამრი ღვთაების მეუღლის, სახე და სხვა, რის გარეშე წარმართობა კარგავს თავის სახეს.

არსებობს ქართველ მთიელთა სარწმუნოების კლასიკურხანისეული ლაკონიური, მაგრამ ტევადი დეფინიცია, რომელიც მისი სარწმუნოების ობიექტურ და სუბიექტურ მხარეებს განსაზღვრავს. „ისტორიათა და აზმათა“ ტექსტში ვკითხულობთ (1212 წ.):

„მათ უკუე ჟამთა იწყეს მთეულთა განდგომად, კაცთა ფხოველთა და დიდოთა. დიდონი უკუე ბუნებითა მშთვართა და უხარშავსა ჳამენ, და მრავალნი ძმანი ერთსა დედაკაცსა მიიყვანებენ ცოლად. რომელნი უჩინარსა რასამე ეშმაკსა თაყუანის-ცემენ და ზოგნი

² ჩვენ დროში გამოცემულ საქართველოს ეკლესიის კალენდარში „მღვდელმოწამე ათინოგენისა და ათთა მოწაფეთა მისთა“ ხსენება მოდის 16 ივლისზე ძველი სტილით (ახლით 29 ივლისზე). ძველად კი ეს დღესასწაული მოძრავი იყო.

უნიშნოსა შავსა ძაღლსა, და ამას ჰყოფენ. ხოლო ფხოველნი ჯუარის მსახურნი არიან და ქრისტიანობასა იხემებენ. ამათ იწყეს რბევად და ჳოცად და ტყუეობად ცხადად და ღამით “ [ქართლის ცხოვრება I:111].

იგივე ტექსტი ქრისტიანებს ურჯულოთა საპირისპიროდ მოიხსენებს როგორც „ჯუარის მსახურთ“ [„სპარსნი, რომელნი პირველითგან მოაქამამდე და წაღმართ მიუკუნისამდე მტერ არიან ჯუარისმსახურთანი...“ (ქართ. ცხ. I, 191); „...და წარგწყმიდეს შენ და ქუეყანა შენი და დაიპყრეს წარსაწყმედელად ყოველთა ჯუარისმსახურთა, ჳეშმარიტად ამას იმზადებ თავისა შენისათვის და ყოველთა ჯუარის მსახურთათვის“ (იქვე) და და „ჯუარის მოსავებს“ („მოსაენი ჯუარისანი“), რაც ცხადია „ჯუარის მსახურის“ სინონიმია (შდრ. ტერტულიანეს *crucis religiosi*). ფრაზის მეორე ნაწილი „ქრისტიანობას იხემებენ“ ფხოველთა რელიგიურ თვითშეგნებას გამოხატავს ანუ მემატიანეს თუ ქრონისტს, რომელიც განდგომილთა დასასჯელად წასულ ათაბაგს ახლდა, სურს თქვას, რომ ისინი თავიანთ თავს ქრისტიანებად მიიჩნევენ. თუმცა მის მიერ ნახმარი ზმნის ფორმა „იხემებენ“ იმაზეც მიუთითებს, რომ იგი ეჭვდება მათი ქრისტიანობის ნამდვილობაში. ცხადია, იგი დაინახავდა საგრძნობ განსხვავებას ბარში არსებულ ქრისტიანობასა და იმ საკულტო პრაქტიკას შორის, რისი თვითმხილველიც საქართველოს მთიანეთში გახდა. საგულისხმო აქ ის არის, რომ რაც მოხვდა ქრონისტს თვალში და რამაც განსაზღვრა მისთვის ფხოველთა რელიგიის სახე, ეს ჯუარის ნიშანი იყო. ფხოველთა საპირისპირო სურათს ვხედავთ იმ ტომის ასევე ლაკონიურ, თუმცა მაინც კონკრეტულ აღწერილობაში, რომელიც ფხოველებთან ერთად განუდგა ტახტს. ესენი დიდოელებია არიან.

თუ სადმე წააწყდა ქრონისტი წარმართობას, ეს დიდოელთა საზოგადოება იყო. კონტრასტი აშკარაა. ჩანს, ფხოველები და დიდოელები არა მხოლოდ სხვადასხვა რელიგიის აღმსარებლები არიან, არამედ განსხვავებულ კულტურულ ფორმაციებში იმყოფებიან. უნდა მივაგოთ პატივი უსახელო ქრონისტს ამ ცნობის შესაშურ პროფესიონალურ დონეზე ჩამოყალიბებისთვის. სწორედ ასე იქცევა თანამედროვე ეთნოლოგი უცხო საზოგადოების აღწერის დროს – სამ პარამეტრში განიხილავს მის ყოფას. შესაძლოა, მას უფრო მეტი დრო დასჭირებოდა ამისთვის, ვიდრე XIII ს-ის ქრონისტს, რომელსაც, უნდა ვიფიქროთ, არავითარი კვალიფიკაცია არ ექნებოდა და არც მეთოდი, რომლითაც ხელმძღვანელობა შეეძლებოდა. სამ თვეში, რამდენხანსაც ათაბაგი იმყოფებოდა იმ არემარეში, ქრონისტმა შეძლო შეეცნო დიდოელთა საზოგადოების ხასიათი და თითქოს ინტუიტიურად გამოიმუშავებული გეგმის მიხედვით აღეწერა იგი. ქრონისტმა დაგვანახა მათი კულტურული ვინაობა სამი ნიშნის მიხედვით რომელთაც ძველ დროში ტომთა ერთმანეთისგან გასარჩევად იყენებდნენ (მაგ., შუემერლები, ჩინელები...). რას ჳამს ხალხი, როგორი აქვს სოციალური ურთიერთობა, როგორი აქვს სარწმუნოება. გარეშე რაიმე სურვილისა, რომ მკაცრი შეფასება მიეცა დიდოელთა ყოფისთვის, ქრონისტი ერთადერთ კომენტარით კმაყოფილდება: „და ამას ჰყოფენ“. დაე, მკითხველს განესაჯა რა მანძილი აშორებს ერთხმად აჯანყებულ დიდოელებს და ფხოველებს – გავიმეოროთ და ჩავეყვით ბოლომდე წყაროს ცნობას: „ხოლო ფხოველნი ჯუარის მსახურნი არიან და ქრისტიანობასა იხემებენ. და ამათ იწყეს რბევად და ჳოცად და

ტყუეობად, ცხადად და ღამით“. ჩანს, პოლიტიკური მიზნების ერთიანობა სრულიადაც არ მოითხოვს კულტურულ-რელიგიურ ერთგვარობას. ამ ბოლო წინადადებაშიც ჩანს ქრონისტის ანალიტიკური თვალთვალის: რბევა, ხოცვა და ტყვეობა სამი სხვადასხვა რიგის ქმედებაა, რომელთაც ფხოველ-დიდოელნი სჩადიან. აქ ისინი ერთნი არიან, მაგრამ როგორც არ უნდა გავიგოთ ფხოველთა სარწმუნოების ქრონისტისეული შეფასება, რომელიც სიტყვაში „იხემებენ“ გამოჩნდა, დიდი ზღვარია, ერთი მხრივ, ჯვარსა და, მეორე მხრივ, „უჩინარ ეშმაკსა“ და „უნიშნო ძაღლს“ შორის.

სხვა პასაჟში „...და მოუწოდეს მთელთა, პირუტყუთა სახეთა მათ კაცთა, ჭართალელთა, ფხოველთა, წილკანელთა და გუდამაყრელთა“ დიდოთა რიგის ტომები ასევე გამიჯნული არიან დანარჩენი მთილებისგან, მაგრამ, სახელდობრ, რომელნი არიან ეს „პირუტყუთა სახენი“, წყარო არ აკონკრეტებს.

ჯვარი, ხატი და ღვთისშვილი

ორიოდე სიტყვა „ჯვარზე“, როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა თაყვანისცემის ობიექტზე. ზემოთ ჩვენ ქრონისტის „ჯუარის მსახურნი“ იმავე ტექსტის „ჯუარის მოსავს“ გაუთანაბრეთ. მაგრამ სამამულო ეთნოგრაფიის სკეპტიკური აზრი ამ ორ ჯვარში ერთმანეთისგან დიამეტრულად განსხვავებულ რაობებს ხედავს. მისი შეხედულებით, ფხოველთა ჯვარის მსახურებას არავითარი კავშირი ქრისტიანულ ჯვართან არა აქვს. ფხოველთა ჯვარი და დღევანდელ ხევისურთა ჯვარი, მისი აზრით, ქრისტიანობამდელი წარმართული ჯვარია; ჯვარის თაყვანისცემა ქრისტიანობამდელი ფაქტია. რა შეგვიძლია ვთქვათ ამის თაობაზე? მართალია, ჯვარის ნიშანი არქეოლოგიურად ქრისტიანობამდე გაცილებით ადრეა დადასტურებული საბეჭდავებზე ან სხვადასხვა ინვენტარზე (სუზა, შუმერი), მაგრამ ეს მხოლოდ ნიშანია და არა საგანი, რომელიც შეიძლება თაყვანისცემის ობიექტი გამხდარიყო. თავად ჯვარი, როგორც შექმნილი საგანი – არტეფაქტი, რომელიც ერთმანეთზე გარდიგარდმო დაწყობილ ძელებს ან სხვა მასალის ღეროებს გულისხმობს, არც ერთ ქრისტიანამდელ არქეოლოგიურ შრეში არ აღმოჩენილა. დღეს ბევრი საუბარი შეიძლება ჯვარის, როგორც ნიშნის (*signum crucis*), სემანტიკასა და სიმბოლიკაზე, მაგრამ რაც აქამდე თქმულა, ქრისტიანული საზრისებით არის ნათქვამი და ჯვარი, გააზრებულია როგორც ყველაფერ იმის შეჯამება, რაც ქრისტიანობამ მოიტანა და ჩადო მასში (საკმარისია, გადავხედოთ სიმბოლიკის ნებისმიერ ენციკლოპედიას). მაგრამ რას ხედავდა ძველი კაცი ჯვარის ნიშანში, რომელიც, მაგალითისთვის, ხარებთან ერთად არის გამოსახული სუზის დამწერლობამდელ საბეჭდავებზე, ძნელი ამოსაცნობია. ჩვენ არ შეგვიძლია მივაწეროთ ჯვარის ამ კონკრეტულ გამოსახულებას ის სემანტიკა, რომლითაც იგი უკანასკნელი ორი ქრისტიანული ათასწლეულის განმავლობაში დაიტვირთა. აქედან გამომდინარე არ გვაქვს უფლება ქრონისტისეული კვალიფიკაცია „ჯუარის მსახურნი არიან“ მოვწყვიტოთ ქრისტიანულ კონტექსტს და ჯვარის ჰიპოთეტურ წარმართულ კულტთან გავაიგივოთ. ჩვენ საშუალება გვაქვს გავეცნოთ ამ „ჯუარის მსახურთა“ კიდევ ერთ შეფასებას რელიგიური კუთხით. ოთხნახევარი საუკუნის შემდეგ 1770 წლის აღწერის ტექსტი ამგვარ სურათს გვიხატავს:

„არს ჰევსურეთი კერძო ქრისტიანე, ჩვენის მოუცლელობით და ჟამთ ვითარებით სჯულზედ წამკდარნი. კომლი ათას ორასი.

არს ფშავი მართლმადიდებელი ქრისტიანე. კომლი ათასი³.

არს თუშეთი, მართლმადიდებელი ქრისტიანე. კომლი ათას ოთხასი.

³ შდრ. ვაჟა-ფშაველა: „სარწმუნოებით ხევისური ნახევარ-ქრისტიანია და ფშაველზე ნაკლებად ესმის ქრისტიანული სწავლა მოძღვრება“ („ხევისურები“).

არს დიდოეთი, ლეკისგან წართმეული ამ ასს წელიწადში. კომლი ოთხი ათასი“
[გამრეკელი 1973:152-153].

ამ ხანისთვის, როგორც ვხედავთ, ისტორიულ ფსოვში მოსახლენი ხევესურებად და ფშავლებად იწოდებიან. ვახუშტის ცნობა „აწ უწოდებენ ფშავ-ჭვესურსა, რომელთა პირველ ეწოდათ ფხოველნი“ [ვახუშტი:523] მიუთითებს, რომ ფხოვი ტერიტორიის სახელწოდებაა, ხოლო ფხოველნი – მასზე მოსახლე საზოგადოებებისა, რომელ ეთნიკურ თუ ენობრივ ჯგუფს არ უნდა ეკუთვნოდნენ ისინი. საგულისხმოა, რომ აღწერის ტექსტშიც, მსგავსად ქრონისტის ცნობისა, ფხოველთა “შთამომავლების“ – ფშაველ-ხევესურთა გვერდით კვლავ დიდოელები იხსენიებიან, თუმცა მათ რელიგიურ მდგომარეობაზე აღწერის ტექსტი არაფერს ლაპარაკობს. არ ვიცით, რა ცვლილებებით მოაღწია დიდოელთა ეშმაკისა და უნიშნო ძაღლის თაყვანისცემამ XVIII ს-ის დამლევს⁴, სამაგიეროდ ჩნდება ტოპონიმი თუშეთი, რომელიც მართლმადიდებლებით არის დასახლებული. ეს ის მხარეა, რომელსაც, ლეონტი მროველის წყაროს თანახმად, ქრისტიანობის უარყოფელმა ფხოველებმა (აღბათ მათმა ნაწილმა) შეაფარეს თავი: „ხოლო ფხოველთა დაუტევეს ქვეყანა მათი და გარდავიდეს თუშეთს“ [ქართლის ცხოვრება I:125]წ. ტექსტი მეტყველებს ფხოველთა შორის რელიგიური ნიშნით ერთგვარ დიფერენციაციაზე. მართლაც, XIII ს-ის ჯვარის თაყვანისმცემელ ფხოველთაგან XVIII ს-ის ბოლოს ერთნი, ხევესურნი, ნახევრადქრისტიანებად („კერძო ქრისტიანე“) იწოდებიან, მეორენი, ფშაველნი – მართლმადიდებლებად. გვეჩვენება, რომ ქრონისტის „ფხოველნი ქრისტიანობას იხემებენ“ სრულ თანხმობაშია აღწერის ფრაზასთან „ჭვესურეთი კერძო ქრისტიანე“. ერთიც და მეორეც იმას ამბობს, რომ XIII ს-ის ფხოველთა და XVIII ს-ის ხევესურთა ქრისტიანობა, მიხედვად მათი თვითრწმენისა, ჭეშმარიტ ქრისტიანობად არ ჩაითვლება. ამის მიზეზად XVIII ს-ის სამეფო ტახტი სუბიექტურ („მოუცლელობა“) და ობიექტურ (“უამთ ვითარება“) მიზეზებს ასახელებს. ეს მოუცლელობა და უამთ ვითარება თანაბრად შეგვიძლია XIII ს-ზეც გავავრცელოთ. მაშინ ტახტმა მხოლოდ ჯანყის ჩასაქრობად მოიცალა, როცა ისინი განდგნენ, დანარჩენი ხანი „უამთ ვითარებას“ არის მინდობილი. ეს კი ნაყოფიერ ნიადაგს ქმნის პაგანიზაციისთვის თუმცა, და ეს მნიშვნელოვანია, პაგანიზაციის პროცესი იმ ზღვრამდე არ მიდის, რომ აღარ „დაიხემონ“ ქრისტიანობა, ანუ იმის თვითრწმენა, რომ ქრისტიანები არიან, არ წაიშალოს. XIII ს-ში ამ ზღვარს არ გადასულა პაგანიზაციის პროცესი და არც XVIII ს-ის დამლევისთვის წასულა მასზე შორს. ქრისტიანობის თვითრწმენა არც XIX-XX სს-ში წაშლილა. არ გვაქვს საბუთი ვამტკიცოთ, რომ ის რელიგიური სურათი, რომელსაც XX ს-ის პირველი ნახევრის ჩანაწერები ასახავს და დღესდღეობით მეტ-ნაკლები სისრულით დასტურდება ფშავ-ხევესურეთისა და სხვა კუთხეთა საზოგადოებებში, რადიკალურად განსხვავდება გვიანი შუასაუკუნეების მდგომარეობისგან. ყოველ შემთხვევაში, აპრიორულად უნდა ითქვას, რომ ზურაბ ერისთავის ბრძოლების ხანაში (XVII ს-ის ოციანი წლები), „სისხლის წვიმების დროს“, როგორც ხალხში უწოდებდნენ ამ ხანას, ჯვარ-ხატთა სისტემა უკვე საბოლოო სახით ჩამოყალიბებულია. ამ დროს მხოლოდ საერთო მტრის პირისპირ დარჩენილი საყმობის კონსოლიდაცია მოხდა. ამ დროს ჯერ კიდევ ეს საყმობები მეფის დომენს არ შეადგენენ. გაბუდაყებული ფეოდალის წინააღმდეგ თავდაცვითი ბრძოლების შემდეგ ისინი, როგორც ფეოდალური ფორმაციის ნაწილნი, უმტკივნეულოდ ჩაეწერნენ პატრონეჟულ

⁴ XVII ს-ის დასაწყისისთვის მათ ქართული მატთანე კერპთყვანისმცემლებად მოიხსენიებს. თეიმურაზ მეორეს უცდია მათი მოქცევა, მაგრამ ამოდ [მაკალათია 1935:36].

⁵ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტესტში თითქოს დაზუსტებულია ამ ფხოველთა ტომობრივი იდენტობა: „...და ყუარელთა ესმა ესე და გადაკრბეს თოშეთა, რომელნი უკანაჲსკნელ იპოვნეს; თრდატ მეფემან მოიყვანნა და მონათლნა“ [ძეგლები I:89].

ურთიერთობებში. ისინი ჩაბარდნენ მეფეს და მეფემაც, როგორც პატრონმა, შეიფარა ისინი და თავის უნჯ ყმებად გამოაცხადა. ფეოდალურ პატრონყმულ სისტემაზეა აგებული საყმობა ურთიერთობა თავიანთ პატრონ ღვთისშვილებთან (ჯვარ-ხატებთან): ტერიტორია ეკუთვნის ღვთისშვილს, რომელმაც, მსგავსად ფეოდალისა, თავისი იარაღით რომ მოიპოვა მიწა-წყალი, თავისი ღვთის ძალით გამოსტაცა დევებს, რათა ადამიანებს მშვიდობიანად ეცხოვრათ მასზე. მითოსური ხდომილება ისტორიულ-ემპირიულ ენაზე ამგვარად შეიძლება გადმოიცივს: ადამიანებმა მოძებნეს პატრონი და ეყმენ ისევ და ისევ უსაფრთხოებისა და მშვიდობიანი არსებობისთვის. მოდი, დაგვიფარე და გეყმობით, ან, პირუკუ, მოდი გეყმობით და დაგვიცავი. ამ მხრივ, ჩვენ შეგვიძლია პარალელი გავავლოთ ნებისმიერ ქრისტიანულ სოფელთან, რომლის მოსახლეობა შემოკრებილია ეკლესიის გარშემო და შედის მის მფარველობაში, ერთნი წმიდა გიორგის, მეორენი მაცხოვრის, მესამენი წმ. ბარბარესი და ა. შ. ან, სხვაგვარად, როცა სოფელი თავისი მიწა-წყლით და ადამიანებით ეკუთვნის ეკლესიას ან მონასტერს, რომელსაც ემსახურებიან (ე. წ. საეკლესიო ყმები, იგივე საყმო). ჩვენს შემთხვევაში ზეციერი უხილავი ბატონის, ღვთისშვილის, და მიწიერი მეფის სახით ორი პატრონი ჰყავს საყმოს, რა მიზეზითაც ღვთისშვილი და მეფე ერთმანეთის ძმანი და მოძმენი არიან.

„...ჩვენის ძმის ღაშარისჯვრის ყმათ და ჩვენს ყმათ ერთობით ფშაველთ, ასე და ამ პირსა ზედან ბატონს მამაჩვენს თიანეთით ერთი კომლი კაცი თავისი მამულით ჩვენის მოძმის ღაშარისჯვრისთვის შეუწირავ...“ [ბარდაველიძე 1974:40];

„ჩვენი ბრძანება არის: ჩვენო უნჯნო ერთობრივ ფშაველნო, მერმე ჩვენის მოძმის მიწებს მოხნავდეთ ხოლმე მარილისს და თავის დასტურს დალასაც მისცემდეთ...“ [ბარდაველიძე 1974:47].

ეს სიგელები სამეფო კარიდან არის გაცემული, ერთი მათგანი მაჰმადიანი მეფის იმამ ყულიხანისგან არის და, როგორც ვხედავთ, ბაგრატიონი მეფე, როგორც „ღვთივ ზეციით გვირგვინოსანი“, თუნდაც მაჰმადიანი, იერარქიულად ღაშარის წმიდა გიორგის ღონეზე განიხილავს თავს, მათზე მაღლა კი მორიგე ღმერთია და ორივენი მის შვილებად ითვლებიან („ღვთისგან არს ყოვლი ხელმწიფე“). ორივეს ერთი საყმო ჰყავს და ორივენი თანაბრად არიან მორიგე ღმერთის წინაშე მასზე პასუხისმგებელნი. ხევსურთა გადმოცემით, ერეკლე მეფე თავისუფლად შედიოდა გუდანის ჯვარის დარბაზში, სადაც შესვლა რიგით მოყმეს ეკრძალება. გამოსვლისას უთქვამს, მე გუდანის ჯვრის მოძმე ვარო. გუდანის საყმოს მეფური პატრონობისა და მფარველობის დასტურად მეფეს ორმოცდაოთხი ხევსური ბავშვი მოუნათლავს და ნათლიაც თავადვე ყოფილა [მაკალათია 1935:40]. ქრისტიანული ნათლობის აუცილებელი პირობა ჯვარში ბავშვის გასაყვანად ბოლო დრომდე შემორჩა ტრადიციად საყმობებს.

რა თქმა უნდა, ძნელია საყმოს გაიგივება ჭეშმარიტ ქრისტიანულ თემთან, მაგრამ, როგორც ითქვა, პაგანიზაციას ბოლომდე არ წაუშლია მისი ქრისტიანული სუბსტრატი. ჩვენ შეგვიძლია რამდენიმე სფეროში აღმოვაჩინოთ თავდაპირველი შრეები, რომლებიც მეორეულმა სტიქიურმა წარმართობამ, ან, უფრო სწორი ვიქნებით, თუ, გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად, ვიტყვი, ხალხურმა ნაკადმა გადაფარა. ჯერ ორიოდე სიტყვა ზოგიერთ სიტყვა-ცნებაზე, რომელთა კონცეპტუალური არსი მთლიანად ადგილობრივი წარმოშობისაა.

საზოგადოებას, თემს (communitas), საყმოს, როგორც რელიგიურ-სოციალურ ერთობას, რომელიც ერთგვარი მონადის სახეს ატარებს, აერთიანებს უხილავი მფარველი, რომლის საზოგადო (საერთო) სახელწოდება არის „ჯვარი“. მაგრამ საქმე ისაა, რომ საყმოს წარმოდგენაში „ჯვარი“ არ უკავშირდება თავად გამოსახულებას, ანუ ნივთიერ საგანს, რომელიც შექმნილია ურთიერთგადაჯვარედინებული ძელებით. ის აბსტრაქტირებულია ამ სიტყვით გამოხატული საგნისგან და აღნიშნავს უსხეულო და უხილავ არსებას –

ანგელოზს, რომელიც ხშირად მის სინონიმად იხმარება. „ჯვარის“ ამგვარ მნიშვნელობას აქვს საკმაოდ საფუძვლიანი ქრისტიანული წყარო, სადაც ის წარმოდგენილია როგორც სულიერი, დინამიური არსება (იხ. ჯვარის საკითხავი [კვიპრელი:78-82]). „ჯვარი“, როგორც სულიერი არსება, თავის „განსხეულებას“ პოულობს ნივთიერ ჯვარში ანუ ხევესურული დიალექტით „ხატში“, რომელიც, თავის მხრივ, ასევე ქრისტიანული წარმოშობისაა (ხატი – eikone)⁶. ქრისტიანობაში ხატი ისევე, როგორც ჯვარი, ჯვარის ნიში (signum crucis) დინამიური არსებაა; როგორც წესი, ხატი მოქმედებს იმ არსების ძალით, რომელსაც გამოხატავს. ხატში მყოფობს მისი არქექტიპი. ამგვარი პრინციპი მოქმედებს საყმომში: მისთვის უხილავი არსება – წმიდანი თუ ანგელოზი, ზოგადად ღვთისშვილი, რჩება უხილავადვე, იგი გამოუსახველია, იგი მხოლოდ სიმბოლური სახით (მტრედი, ცეცხლის ბურთვი, გირკალი, ნისლის კოტორი...) ევლინება საყმოს. საყმოს რელიგიისთვის უცნობია წმიდანთა გამოსახულებები, ხატები, რასაც წარმართობაში ვერ ჩაუთვლით. ქრისტიანობიდან გადახრა კი ნამდვილად არის. მაგრამ ეს გადახრა უფრო ხატმებრძოლებს გვაგონებს, რამაც მშვიდობიანი აღორძინება მოგვიანებით პროტესტანტიზმში კპოვა. ხატმებრძოლება კი თავის დროზე (VII-VIII სს.) კერპთაყვანისცემად გაგებულ ხატთაყვანისცემას დაუპირისპირდა. რა თქმა, უნდა საყმოების ფორმირების ეპოქაში ვერ დავადასტურებთ და არც არის მოსალოდნელი, რომ არსებულებიყო, ხატების წინააღმდეგ ლაშქრობა, მაგრამ ფაქტია, რომ საყმომ არ მიიღო ხატი, რომლის გარეშე დღეს ქრისტიანული ეკლესია წარმოდგენილია. მაგრამ საყმო ძლებს ხატის გარეშე, მაგრამ მისი წარმოსახვა სხვა მიმართულებით მუშაობს: საყმოს რწმენის თვალი იმაგინაციურია. რას ვგულისხმობთ? გავისხენოთ დიდგორის ბრძოლის ეპიზოდი დავით აღმაშენებლის მატთანედან. ბრძოლის აღწერის ნაცვლად ტექსტში ბრწყინავს ხატი, რომელიც სიტყვიერად ამგვარად არის გადმოცემული: „წმიდა მოწამე გიორგი განცხადებულად და ყოველთა სახილველად წინაუძღოდა მას და მკლავითა თუსითა მოსრვიდა ზედამოწვენილთა უსჯულოთა მათ წარმართთა“ [ქართლის ცხოვრება I:341].⁷ ანალოგიური ხილვები, როგორც ხსნის მითოლოგემები, ჩვეულებივია საყმოს პოეზიაში. აი, ამის საუკეთესო მაგალითები:

ლაშარელაის ლურჯასა ფაფარ ასხავის გიშრისა,
ქორებულ გაემართება, კოტორ გაჰყვება ნისლისა,
თავის ყმათ ჩაეშველება, ხან რომ არ იყოს მისვლისა [ქსპ 1992:7].

სანება სკაზმებს ზერდაგსა, სამწყარსა, სამის წლისასა,
დაახვევს მასართავებსა, წითელის ატლასისასა,
აღვირ-აგშარას ამასდებს, წვრილ-წვრილის მასკვლავისასა,
ზედ თაოდ გადაბძანდების, კიდურს აჭეხებს ცისასა [ქსპ 1992:11].

ეს და მსგავსი ხილვები საყმოს ვერბალური ხატებია, რომლებიც მყარად ზის მის ცნობიერებაში, რომელიც არ მოითხოვს ფიზიკური თვალთ სახილველ სახით ხატებს. ვიზიონი ფართო სივრცეშია გაშლილი ისევე, როგორც ჯვართა ტერიტორიაზე გაფანტული საკრალური ობიექტები (კოშკები, ბეღლები, საზარეუბი...). კულტის საიდუმლოება შიდა

⁶ თუმცა ხატი ხშირად ჯვარის მნიშვნელობითაც იხმარება: „ზოგთა თქვეს: მაგას ვერ მავსკლავთ, ხატებთან წილნაყარია“ [შანიძე 1931:218]. ისინი სინონიმები არიან გამოთქმაში „ჯვარ-ხატები“.

⁷ ეს ხატი-მითოლოგემა ბახტრიონის ომში ამოტივტივდა: „და ამა კვეთებასა შინა იხილეს მშვენიერი ჭაბუკი მხედარი თეთრსა ცხენსა ზედა მჯდომარე, რომელი წინაუძღოდა მხედრობათა ჩვენთა, ჰაერთა ზედა მსრბოლი ჭურვილითა და დასცემდა უცხოთა თესლთა მათ და უკუნაქცევდა და ძრწოლად მოიყვანებდა, რომელ იხილეს მრავალთა ქრისტიანეთა, რომელ იყო წმინდა გიორგი“ [კალმასობა II:111].

სივრციდან გარეთ და ღია ცის ქვეშ გამოდის, თითქოს ხილულია, მაგრამ საიდუმლო მაინც შიგნით რჩება. ეს არის ჯვარ-ხატთა რელიგიის ერთი თავისებურება.

ის ფაქტი, რომ საყმოს საკრალურ ლექსიკონში ჯვარმა და ხატმა თავისებურად იცვალეს სემანტიკა, ყურადღებას იმსახურებს და, შესაძლოა, ამხელდეს მათი რელიგიური მენტალიტეტის ფუნდამენტურ საწყისს. რატომ მოხდა, რომ ჯვარმა, როგორც ცნებამ, სუბლიმაცია განიცადა და სულიერ არსებათა – ანგელოზთა ზოგადობის გამოხატვა იტვირთა. ჯვარი ეწოდა არა მხოლოდ თავისი ბუნებით (წარმოშობით) უხორცო არსებებს, რომელთაც ანგელოზებად მოიხსენებს ქრისტიანული ლიტერატურა, არამედ იმ უხილავ არსებებსაც, რომლებიც წმიდანთა დასს ეკუთვნიან. სულიერ არსებათა ამ ორ კატეგორიას საყმო მკვეთრად განასხვავებს: პირველნი ბუნებით უსხეულონი არიან, მეორენი – მათთვის საგანგებო ტერმინია შექმნილი – „ნაჭორცივლარნი“. ქრისტიანულ სულიერ სამყაროშიც ამგვარ იერარქიას ვხედავთ, რომელიც ვიზუალურად ეკლესიის კედლებზეა გამოსახული. საკურთხევის ზემო რეგისტრში თუ ანგელოზები და მთავარანგელოზებია – ბუნებით უსხეულონი, ქვემო რეგისტრში წმიდანები მადლით ანგელოზთა სტატუსში მყოფნი. ზოგადად, მიუხედავად ამ განსხვავებისა, მათი საერთო სახელწოდება არის ჯვარი ან ღვთისშვილი. ორივე ეს სახელწოდება ქრისტიანული წარმოშობისაა. ისინი ამ არსებებათა სხვადასხვა ასპექტს გადმოცემენ. მაგრამ არსი ერთია: ისინი მეოხენი არიან საყმოსი (ადამიანებისა) მორიგე ღმერთის წინაშე. და კითხვა, თუ რა იყო ყვარში ისეთი, რომ მან იტვირთა მებრძოლი ანგელოზის ან ღვთისშვილის ზოგადი სახელი, ისევე და ისევე ქრისტიანობისკენ გვაბრუნებს, კერძოდ, მას მძლეველი ჯვარის იდეასთან მივყავართ. ჯვარი, როგორც დევ-კერპთა მბრძოლი, თავის თავს ქრისტიანულ ძეგლებში პოულობს: „ჯუარი წარმომტყუენებელი არს ეშმაკთაჲ“ [კვიპრელი:80], „ჯუარი განმდევნელ არს ეშმაკთაჲ“ [კვიპრელი:81], „ჯუარი დამკსნელი არს კერპთმსახურებისაჲ“ [იქვე], „ჯუარი მცველი არს ქალაქთაჲ და მფარველო ყოვლისა დაბნებისაჲ“, „ჯუარი საფუძველი არს ეკლესიათაჲ და დამამსობელი საკერპოთაჲ“ [კვიპრელი: 80]... და, ბოლოს, ყველაზე მკაფიოდ ჯვარის ღვაწლი ჩანს ფორმულაში, რომლითაც „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ აუწყებს ქრისტიანობის ტრიუმფს კერპთაყვანისმცემლობაზე:

„და ვითარცა აღემართა ნიში ჯუარისაჲ ქუეყანასა მას ქართლისასა, მეყსეულად მას უამსა დაეცნეს ყოველნი კერპნი, რომელნი იყვნენ საზღვართა ქართლისათა, და შეიმუსრნეს და საკერპონი დაირღუეს“ [ძეგლები I:154].

რაც შეეხება საყმოს პატრონთა მეორე სახელწოდებას – ღვთისშვილს, მასაც ფესვი ქრისტიანულ მოძღვრებაში აქვთ გადგმული. ის გზა, რომელიც წმიდანებს აქვთ გავლილი, იგივე გზაა, რომლის გავლითაც კოპალა, გიორგი და სხვანი ღვთისშვილები ხდებიან. მაგრამ მათი ისევე, როგორც წმინდანთა, აპოთეოზი ღვთაებამდე ამაღლებას არ ნიშნავს. გავიხსენოთ, როგორ განმარტავს “ღვთის ძეთ” ანუ ღვთისშვილთ პავლე მოციქული: “რომელნი სულითა ღმრთისაჲთა ვლენან, ესენი არიან ძენი ღმრთისანი” (რომ. 8:14). მთიელთა ღვთისშვილნი ანუ „ძენი ღმრთისანი“ არიან სწორედ ის არსებანი, რომლებიც მორიგე ღმერთის ნებით მოველინენ ადამიანებს საშველად – დევ-კერპთაგან მათ დასახსნელად (ეს არის მითოსის ცენტრალური თემა), ამიტომ ეწოდება მათ ღვთისშვილნი, რაც ცხადია, არ გულისხმობს ფიზიკურ შვილებას, როგორც მოსალოდნელია წარმართულ-პოლითეისტურ რწმენაში და მითოლოგიაში⁸. ღვთისშვილთა ყოველი მოქმედება ღვთის ნებით არის განსაზღვრული: რასაც ჯვარნი თავიანთი საყმოსათვის სჩადიან, ყველაფერს

⁸ პირველად „ღვთისშვილნი“ ღვთის ანგელოზების მნიშვნელობით ძველ აღთქმაში გვხვდება (დაბ. 6:1).

„მორიგე ღმერთის“ ნებით სხადიან – იგი შემოარტყამს მათ მახვილს და იგივე შესხნის მათ მახვილს.

იმავე ეპისტოლეში პავლე მოციქული მიუწერს რომაელთ: “რამეთუ თვით იგიცა დაბადებული განთავისუფლდეს მონებისაგან ხრწნილებისა აზნაურებასა მას დიდებისა შვილთა ღმრთისათა“ (8:20). ამ ესქატოლოგიური სიტყვებიდან ჩანს, რომ ღვთისშვილობა ადამიანის მომავალია, რომელიც ამ წუთისოფელში წმიდანებმა უკვე მოიხვეჭეს თავიანთი სისხლით თუ სულიერი მოქალაქეობით. საყმოს მითოსი გვამცნობს მნიშვნელოვან ესქატოლოგიურ ჭეშმარიტებას, რომელიც ქრისტიანულია თავისი არსით, რომ „ნაჯორცივლარი“ ღვთისშვილნი – კოპალა, წმიდა გიორგი, იახსარი და სხვანი ამდღედნენ ბუნებით ღვთისშვილთა დიდებაში, გათავისუფლდნენ რა ხრწნილებისაგან, მას შემდეგ, რაც დედამიწაზე აღასრულეს ღვთის მიერ მათზე დაკისრებული ვალი ადამიანთა ხსნისა დევკერპთა ბატონობისაგან.

ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში ღვთისშვილთა „ღვთაებებად“ მოხსენიების უმართებულო პრაქტიკაა დამკვიდრებული, თუმცა ეს ტერმინი საერთოდ უცნობია რელიგიურ-საკულტო ტერმინოლოგიით არცთუ ღარიბი საყმოს ლექსიკონისთვის. ასეთი ტერმინის გამოყენება ფშავისა თუ ხევსურელის რელიგიური სინამდვილის მიმართ წარმართობისა და პოლითეიზმის ილუზიას ქმნის და დასაწყისიდანვე მცდარ გზაზე აყენებს მკვლევარს. ღვთისშვილთა სიმრავლე ისევე არ ნიშნავს მრავალღმერთიანობას, როგორც წმიდანთა სიმრავლე არ ნიშნავს მრავალღმერთიანობას. საყმოს სწამს ერთადერთი ღმერთი, მორიგე ღმერთი, და ღვთისშვილები.

ტრადიციულად მიჩნეულია, რომ იახსარი, კოპალა, შუბნური, თერგვაული, ბერი ბაადური ფშაველთა და ხევსურთა უძველესი წარმართული სალოცავების სახელებია და თითქოს წმიდა გიორგის (ან სხვა ქრისტიანული სახელის) უკან რომელიღაც წარმართული საკულტო სახელი უნდა იმალებოდეს. ვითარება კი სრულიად საწინააღმდეგოა: უფრო ძველია არა შუბნური, ბერი ბაადური, კოპალა თუ იახსარი, არამედ სწორედ წმიდა გიორგი. ბერ ბაადურს მიიჩნევენ ღვთისშვილის უძველეს საკუთარ სახელად მაგრამ იგი არც საკუთარი სახელია და არც უძველესი. ბერი ბაადური გუდანის წმიდა გიორგის (იმავე გუდანის საღვთოს) ზედწოდებაა. დაესვათ კითხვა: რომელი სახელი უფრო ძველია – გიორგი თუ „ბაადური“ – მონღოლური წარმოშობის სიტყვა (ბადათურ, ბათირ, რუს. богатырь...), რომელიც არ შეიძლება მონღოლების გამოჩენამდე არსებულებოდა ჩვენს ენაში?

კარგა ხნის გარკვეულია (ცნობილი ირანისტის ვ. აბაევის მიერ), რომ ფშავ-ხევსურთა ჯვარის სახელი “იახსარი” ოსური წარმოშობისაა – აეხსარ ნიშნავს „ძლიერს“, რომლის შესატყვისები ძველირანულ ენებში ასევე ანგელოზთა ეპითეტად არის გამოყენებული (მაგ., ხშათრა). ამ სესხებას თავისი ქრონოლოგიური საზღვარი აქვს: ათასწლეულების იქით ქრისტიანობამდე წარმართობას ის არ უკავშირდება. ასევე ფართოდ გავრცელებული სახელი ღვთისშვილისა „კოპალაც“ ზედწოდებაა, თუმცა მისი მნიშვნელობა ბოლომდე არ არის გარკვეული (არსებობს აზრი, თითქოს კოპალა “კომპლიანს”, “ლახტიანს” ნიშნავს). არის ცნობები, რომლებიც აშკარად მიგვიითითებს, რომ მისი სახელის უკან წმიდა გიორგი იმალება. მაგ., სოფ. ნაფარეულთან არის ეკლესია, რომელსაც “კოპალე წმინდა გიორგის ეკლესია” ეწოდება; უძილაურთის (ფშავისხევი) კოპალის ხატის ერთ საკულტო ნივთზე ასეთი წარწერაა: „... შემოგწირამ წმიდა გიორგისთვინ კოპალისთვინ...“ ან სახუცო ტექსტიდან: „ძალო ღვთისაო, ძალო წმიდა გიორგი კოპალესაო“ [სადიდებლები 1998:27]. ჩანს, იახსარი და კოპალა, ასევე პირქუში და ბერი ბაადური წმ. გიორგის მხოლოდ ეპითეტებია,

რომლებიც შეენაცვლა საკუთარ სახელს, შესაძლოა, მისი ნამდვილი სახელის ტაბუირების მიზნით⁹.

ბევრი დაწერილა კვირიას სახელზე და ამ სახელის მატარებელი ღვთისშვილის თაობაზე. იგი მიჩნეულია ქართველთა უძველეს(!) წარმართულ ღვთაებად. საკულტო ტექსტებში კვირია ღვთისშვილს განსაკუთრებული ადგილი აქვს; მას არც კი რევენ სხვა ღვთისშვილებში, კვირია რანგით მათზე მაღალია, მას მორიგე ღმერთის კარზე აქვს კარავი გაშლილი, ამას გულისხმობს მისი მუდმივი ეპითეტი, რომელიც ერთგვარ ევფონიაში მის სახელთან: „კვირია კარავიანი“, „ხთის კარზე კარავიანი“, „დიდის (ვარ. მაღლის) ხთის მოკარვე“. მისი ეპითეტი „ანგელოზთ მეუფროსე“ [სადიდებლები 1998:40,49] განსაზღვრავს მის ადგილს ჯვარ-ხატთა იერარქიაში. სახუცო ტექსტებში კვირიას სახელი, როგორც წესი, მორიგე ღმერთის ხსენებას მოსდევს და, რაც მთავარია, მისი სახელი სამართალთან არის ასოცირებული: „დიდება გამარჯვება ძალ ღვთისას, სამართალს კვირიასას...“, „ძალო ღვთისაო, სამართალო კვირაისაო...“ [სადიდებლები 1998:26,54]. კვირია ერთადერთია ღვთისშვილებს შორის, რომელიც მორიგე ღმერთთან ერთად იძლევა წყალობას. ხუცესი ასე ეხვეწება თავის ჯვარს, ღვთისშვილს: „შენ მორიგე ღმერთს გამაუთხოვიდი [წყალობას], დიდ კვირაეს შაახვეწნიდი“ [სადიდებლები 1998:15]; „მარიგე ღმერთს, დიდი კვირაეს გამოუთხოვიდი“ [სადიდებლები 1998:16]. „გინდოდესთ, ღმერთს მააჯსენეთ, გინდოდესთ, კვირასა...“ [სადიდებლები 1998:118]. კვირია ღვთისშვილი ფუნქციურად მორიგე ღმერთთან არის გათანაბრებული. სადიდებელში კვირიას ამ ფუნქციასთან ერთად – იყოს წყალობის მომფენელი – მისი ვინაობაც არის ექსპლიციტურად გაცხადებული: „კვირაე ცხოველო, ხვთისა და ხვთიშვილით შუამდგომელო, ქრისტეო და ღმერთო, დასწერე ჯვარი...“ [სადიდებლები 1998:121]. ეს ქრისტეა, მხოლოდშობილი ძე, რომელსაც მამის მარჯვენით უკავია ადგილი, მეტაფორულად კარავი აქვს გაშლილი. ერთადერთი მკვლევარი, რომელმაც კვირია ქრისტეს დაუკავშირა ანდრო ლეკიაშვილი იყო [ლეკიაშვილი 1986, ლეკიაშვილი 1987], მაგრამ მისი ნაკვლევები უყურადღებოდ, გამოსხმურების გარეშე დარჩა. არადა, აშკარაა, რომ სახელი კვირია სხვა არაფერია, თუ არა ბერძნული კვირიოს „უფალი“, რომელიც ქრისტეს სახელად არის დამკვიდრებული ქრისტიანულ მწერლობასა და სალიტურგო პრაქტიკაში. ქრისტეა ერთადერთი, ვისაც ამ ზედწოდებით მიმართავენ („უფალო იესო ქრისტე“).

„რჯულზე წამხდარნი“

“... ჟამის წირვა შესდგება ჟამნიდან, სახარებიდამ, ქრისტიანულის ლოცვებიდამ ამონაგლეჯ ალაგებისაგან, რომელნიც თავისებურის ჩამატებულის სიტყვებით არის გაბლანდული... თვითონ ღულელი ხვისბერი, ღერენა ქისტაური, გამომიტყდა და სთქვა, რომ მართალია, ჩვენი ჟამის წირვა არეულიაო. მიზეზად არევისა შემდეგი ლეგენდა მიაბო: ხევსურეთში ბოლო დროს ერთი მღვდელი დარჩენილა. მაშინ საქართველო თათრებს სჭერიათ. ორმოცი წელიწადი ამ მღვდელს განუშორებლად ხევსურეთში უცხოვრია და ისე

⁹ ზოგიერთ საყმომში ჯვარის ნამდვილ სახელს არც კი ახსენებენ, მხოლოდ „ფსევდონიმით“ მიმართავენ მას. მაგალისთისთვის, ხუცესიც კი ხუცობაში, როგორც წესი, გაურბის გუდანის ჯვარის ნამდვილი სახელის (წმ. გიორგის) ხსენებას: „ღმერთო, გაუმარჯვი გუდანის ჯვარს...“, „დალოცვილო გუდანის ჯვარო...“, „ბერო ბაადურო, დიდო სახმთო...“. დედაკაცებს კი ამ სახელწოდებათა წარმოთქმაც ეკრძალებათ და ამგვარად ახსენებენ: „ღმერთო ძლიერო, შენ გაუმარჯვი სამაგანძუროს სალოცავს“.

დაბერებულა რომ წვერი დაბლა მიწაზე უთრევია. ორმოცი წლის განმავლობაში ცოლ-შვილი არ უნახავს. ბოლოს ამბავი მოუტანიათ მისთვის: საქართველოში დიდი არეუ-ღარევაა, თათრები უწყალოდ ჰხოცავენ ქართველებს, თვითონ ქართველებიც მოღალატეობენ ძმა ძმას აღარ ინდობს, შვილი მამასო. ამ ამბის გამგონე, ჯერ სიბერისაგან დასუსტებული, ჭკუიდან შეცვლილა, წირვა-ლოცვაც არევით უსრულებია და ხევსურებისთვისაც არევით გადმოუცია ჟამის წირვა” (ვაჟა-ფშაველა, „ხევსურული ქორწილი“).

მეტად მნიშვნელოვანია ეს ანდრეზი. იგი ეხმაურება დემოგრაფიული დოკუმენტის ცნობას “მოუცლელიობით და ჟამთ ვითარებით სჯულზედ წახდომის“ თაობაზე, ვითარებაც დაკონკრეტებულია: კუთხე მოწყდა ქვეყანას, ქვეყანა არეულია (პიროვნების, კულტის მსახურის ბედში ირეკლება ქვეყნის ბედი და ამ ერთი კუთხისაც, ორმოცი წელიწადი – საკრალური ხანგრძლივობაა დრო, რომელიც ეგვიპტიდან გამოსულმა ერმა გაატარა უდაბნოში ქვეყნისაგან მოწყვეტით) – იზოლირება და არეულობა დაღს ასვამს კულტს. ამავე დროს, ჟამისწირვის ქრისტიანულ წარმოშობასთან ერთად ანდრეზი ადასტურებს ხევისბრების მოდენილობას საეკლესიო იერარქიისგან (ცნობილია, რომ მთის თემებში კულტის მსახურთა სახელწოდებად იხმარება არა ბარული წარმოშობის ხევისბერი, რომელიც საერო თანამდებობა იყო ისტორიულად, არამედ საეკლესიო წარმოშობის ხუცესი ან დეკანოზი). ქრისტიანულ თვითშეგნებას ინახავს ეს ანდრეზი და იგივე თვითშეგნება ახლავს ხუცესთა თუ დეკანოზთა წარმოსათქმელ სადიდებლებს – “დიდება ღმერთსა, მაღლი ღმერთსა, დიდება დღეს დღესინდელსა რჯულ ქრისტიანთა... ძალო ღვთისაო, ძალო წმინდა გიორგი კოპალესაო, შენ გეძახიან, გეხვეწებიან, შენ ნუ მოუწყენ და ნუ მაიძულებ ქრისტიან ხალხსა, შენსა მლოცავსა... („აუცილებელ განმარტებათა“ განმარტება).

„რჯულ ქრისტიანთა“

ამჯერად და, საბოლოოდ ამ სტატიაში, ჩვენი დაკვირვების საგანია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საზოგადოებებში (ხევსურეთში, ფშავეში, გუდამაყარში, მთიულეთში, ხევში, თუშეთში) მეტ-ნაკლებად შემონახული ზეპირი საკულტო ტექსტები, რომლებიც დღემდე სხვადასხვა რელიგიურ დღესასწაულებზე წარმოითქმის კულტის მსახურის მიერ. ისევე როგორც კულტის მსახურთა სახელწოდებანი (ხუცესი, დეკანოზი) და რიტუალური ტერმინები (სეფე, სეფისკვერი, ტრაპეზ-სასუფეველი, ბარძიმი, ჟამისწირვა, ლიტანიობა...) ძირითადად ქრისტიანული წარმოშობისაა, ასევე ტექსტების ქსოვილსაც ატყვიან ქრისტიანული წარმოშობის კვალი. ძირითადად და არსებითად, ეს ჯვარის კვალია. საეჭვოა, ამ ტექსტების ანალიზმა „ქართველი ტომების უძველესი რელიგიის“ სურათი დაგვიხატოს [ბარდაველიძე 1938:10].

იმის გამო, რომ ამ ტექსტებში მლოცველი საყმო, მისი თითოეული წვერი ჯვარის ყმა), ღვთისშვილებს მიმართავს თხოვნით, რომ გაუწიონ შუამდგომლობა მორიგე ღმერთის

წინაშე, აიტანონ მორიგე ღმერთის კარზე საყმოს გასაჭირი, მათ ვერც არაქრისტიანულად მივიჩნევთ და ვერც, მითუმეტეს, წარმართულად. რა არის იმაში არაქრისტიანული ან სპეციფიკურად წარმართული, რომ უხილავი სამყაროსადმი პიეტეტით აღვსილი ადამიანი მოითხოვს თავისი უხილავი პატრონისგან შემწევობას და მფარველობას ყველა იმ უხილავი თუ ხილული მტრისგან, თუ სტიქიურ უბედურებათაგან, რომლებიც ჩასაფრებულნი არიან მის გასანადგურებლად. მაინც რა უნდა აწუხებდეს პირქუშ ხეობებში ბარის საქრისტიანოს მოწვევტილ ადამიანებს, რა პრობლემები უნდა ავსებდნენ მის ყოველდღიურობას? მას სურს, მისი ცხოვრების ყველა სფერო ნაკურთხი და დალოცვილი იყოს, რომ მორიგე ღმერთის წყალობა იყო მასზე ყველა საქმიანობაში: შრომა იქნება, ნაოფლარს ჯვარი დაუწეროს, ბარაქა მისცეს; შესაწირავი იქნება, ჯვარდაწერილი იყოს („ქრისტემ დაგწერასთ ჯვარ თქვენ ზღვენთა დ' სამსახურ“); ოჯახი იქნება, წული უმრავლოს, ქუდოსან-მადილოსანი კეთილად ამყოფოს, სნეულება აშოროს; ბრძოლა იქნება, გაამარჯვებინოს; ნადირობა იქნება, ხელი მოუმართოს; მგზავრობა იქნება, „წაღმ გახყვეს“... სათხოვარი არცთუ მრავალფეროვანია, იგი შეზღუდულია პირველადი საჭიროებებით; საყმო იმაზე მეტს არ მოითხოვს, რაც მისი ადამიანური არსებობისთვის არის აუცილებელი. მაგრამ არც სულიერი მხარეა დავიწყებული. თუ ორთოდოქსი ქრისტიანი „მამაო ჩვენოში“ შესთხოვს ღმერთს, ნუ შეიყვანს განსაცდელში და იხსნას ბოროტისაგან, ჯვარის ყმა საყმოში გამომუშავებული ტერმინოლოგიით ამასვე შესთხოვს: „დაღირებულს მარკე ახკადიდი, გადაუგდიდი, ქვეცრიელ-მიწრიელ დაულაგმიდი“ [სადიდებლები 1998:25], „მაცილის საქმე ეღირებოდეთ მთისად და ბარად, მაცილს დააშორიდი“ [სადიდებლები 1998:27]. ყმა გამსჭვალულია იმის შეგნებით, რომ იგი პასუხისმგებელია არა მხოლოდ თავისი საყმოს მფარველი ღვთისშვილის წინაშე, არამედ სხვა ღვთისშვილთა წინაშეც, რადგან ისინი ყველანი, როგორც ერთი მამის – მორიგე ღმერთის – შვილები, ერთ საძმოს შეადგენენ: „სხვანი ღვთისშვილნი თუ რას უწყრებოდნენ, მადლ ხოეშანი დაუთხოვე“ [სადიდებლები 1998:27]. საყმო აღვსილია იმედით, რომ მორიგე ღმერთისგან გადმომავალი წყალობა და მადლი გადაამეტებს მის ცოდვებს და იცის, რომ მრავალსიტყვაობით არ იზომება წყალობა და მადლი, და რომ ცოდვა ადამიანურია და არსებობს შენდობა: „რასაც მე ჩემ ენა-პირით კსენება-დიდებას დაგაკლებთ, თქვენ თქვენ წყალობას ნუ დააკლებთ“ [სადიდებლები 1998:26], „თუ რას შაგცოდვან ან უღირსლობით, ან უმეცარობით, ან პირის ქარით, ან ფეკის ნალით, ყმა შაუწყენი, ბატონ შაუნდობარი არ იქნების“ [სადიდებლები 1998:33].

„ქრისტიანობას იჩემებენ“ – ამ შეფასების ხარისხი, თუ რამდენად შეესატყვისება ქრისტიანად ყოფნის თვითრწმენა ანუ რას იჩემებენ ფხოველთა დღევანდელი მემკვიდრენი ამ მიწაზე, შეგვიძლია ხუცობის დასაწყისი ფრაზებით შევამოწმოთ:

„დიდება ღმერთსა, მადლი ღმერთსა! დიდება დღეს დღესინდელსავე, რჯულს ქრისტიანთასავე, სამართალს ღვთისასავე, მხესავე, მზისმყოლს ანგელოზსავე! დიდება დიდს კვირაესავე, მადლის ღვთის მოკარვესა! ღვთისაგან გამარჯვება შენდა, გიორგი ნაღვარშეენიერო... [სადიდებლები 1998:23].

„დიდება ღმერთსა“ და „რჯულს ქრისტიანთას“ – ამ ორ მიმართვაში საყმო ხუცეის პირით ადასტურებს რწმენას, რომ არსებობს ერთი ღმერთი და ქრისტიანთა რჯული, არსებობს „ქრისტიანობის გამჩენ ღმერთი“ [სადიდებელი 1998:19] და საქრისტიანო, რომელსაც თავად ეკუთვნის და იხვეწება: „ნუ მაიძულებ ქრისტიან ხალხს“ [სადიდებლები 1998:27].

- ბარდაველიძე 1938: აღმოსავლეთ საქართველოს ქართველი მთიელების სასულიერო ტექსტები, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის I, ტფილისი, 1938.
- ბარდაველიძე 1974: ვერა ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ტომი I, ფშავი, „მეცნიერება“, თბ., 1974.
- გამრეკელი 1973: ვ. გამრეკელი, ზ. ცქიტიშვილი, 1970 წლის 5 აპრილის დემოგრაფიული ნუსხა, მაცნე, ისტორიის სერია, 1, 1973.
- ვახუშტი: ქართლის ცხოვრება IV, ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქათველოსა, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1973.
- კალმასობა II: კალმასობა, ტომი მეორე, კ. კეკელიძისა და აღ. ბარამიძის რედაქციით, „სახელგამი“, თბ., 1948.
- კეკელიძე 1956: ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან I, თბ., 1956.
- კვიპრელი: აღექსანდრე კვიპრელის ქრონიკა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა... თამილა მგალობლიშვილმა, „მეცნიერება“, თბილისი, 1978.
- კურთხევანი: დიდნი კურთხევანი, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და სქოლიოები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ I, თბ., 2002.
- ლეკიაშვილი: ლეკიაშვილი ანდრო, კვირია – მაცხოვარი, მნათობი, №11, 1986.
- ლეკიაშვილი 1987: აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა თეონიმიდან: ღვთაება კვირიას სახელები და ეპითეტები, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის XXII, „მეცნიერება“, თბ., 1987.
- მაკალათია 1935: სერგი მაკალათია, ხევსურეთი, ტფილისი, 1935.
- მაკალათია 1987: სერგი მაკალათია, მთის რაჭა, „ნაკადული“, თბ., 1987.
- სადიდებლები 1998: ჯვარ-ხატთა სადიდებლები, ტექსტები შეკრიბეს, შესავალი, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთეს ზურაბ კიკნაძემ, ხვთისო მამისიმედიშვილმა და ტრისტან მახაურმა, „ნეკერი“, 1998.
- ქართლის ცხოვრება I: ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, სახელგამი, თბ., 1955.
- ქსპ 1992: ქართული ხალხური პოეზია, კრებული შეადგინეს ზურაბ კიკნაძემ და ტრისტან მახაურმა, თსუ გამომცემლობა, 1992.
- ძეგლები I: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები წიგნი I (V-X სს), „მეცნიერება“, თბ., 1964
- ჩისტოვი 1975: К. В. Чистов, Традиционные и «вторичные» формы культуры, *Расы и народы, Ежегодник*, 5.1975.
- შანიძე 1931: აკაკი შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია I, ხევსურული, ტფილისი, 1931.

Zurab Kiknadze

Christian Substrate of the Religious System
of the Eastern Georgian Mountaineers
(Summary)

The socio-religious essence of the communities of the Northeast Georgian mountain region is absolutely unknown to the historical sources of the period when they led full-blooded life. Modern ethnographic scholarship can say only that they are survivals of archaic societies, though assignment of a place to them in the historical time is problematic. However, the truth is that the *saqmos* (congregation of shrine worshippers) of the East-Georgian mountain region are living organisms to present day, and it is hard to determine the archaism of which period is implied under them by modern ethnography... Is it feasible, Levi-Strauss asks, to distinguish genuine archaism from pseudoarchaism when we have no material to compare? In his words, an ethnographer or ethnologist who studies modern societies should not forget before these societies became what they are now, they must have existed for a long time and must therefore have changed. And the features, even the entire structure, that resembles archaism may well be of secondary provenance. In other words, what shows itself as archaic may be the result of the change or transformation of some existing form. How should we conceptualize that archaic relations, generally, archaic systems have been brought to the present period by living men, and are continuing to carry them. Along with archaism, ethnographers see paganism in these societies. Archaism and paganism – these two dimensions determine from the beginning our conceptions of the traditional social and religious life of these regions of Georgia. Both archaism and especially paganism are indeterminate terms and they need to be made more precise, which is not done when operating with them. We note that historical paganism, i.e. classical paganism, in particular the one that existed before the Christianization of Kartli and for a certain time after too, is one thing, and paganism that arisen spontaneously in any period, if/when conditions are created for it come into being is a different thing. In the Christian period every deviation from church service may be qualified as paganism, but we cannot speak as survivals of classical paganism or of its restoration, or of its adaptation to Christianity for that matter. The only term that we can apply to this phenomenon is a paganization or secondary paganism (analogously to the folklorization of a literary work). Facts of the so-called secondary phenomena from different (social, religious etc.) spheres are attested in ethnological literature. In particular, this refers to the return to life of folklore plots, a large family, outmoded artefacts, and so on. Especially interesting for my topic is the restoration of archaic forms of clan-tribal military organization among Yugospavia's Chernogorians that fled to the Upper Zet mountains to continue fight against the Turks.

Paganization is a bark under which we can see Christian content. The situation is paradoxical as it were: the deeper we go, the more we confirm the trace of Christianity, which means that the Christian layer is older than the pagan elements. It is a substrate layer is older than the pagan element. It is a substrate layer rather than superlayers of later times. If we must use the concept of 'pagan' in reference to the religious life of these societies, its content will be conventional. Not a single feature of paganism is confirmed in these societies. The religious consciousness of mountain society does not know polytheism; the word 'god' in the plural is unimaginable, it does not know either the image of a female deity as spouse of male god, and so on any feature of real paganism.

Lastly, the subject of my observation here involves the oral cultic texts more or less preserved in the societies of the mountain region of Eastern Georgia (Khevsureti, Pshavi, Gudamaqari, Mtiuleti, Khevi and Tusheti), pronounced to the present day by the minister of the cult at various religious festivals. Both the designation of the ministers of cult (*xhucesi* – presbyter, *dekanози* – protoiereus) and ritual terms (*sephiskveri* – oblation, *bardzimi* – chalice, *zhamistsirva* – divine liturgie etc.) are basically of Christian origin; the fabric of the texts also reveal a Christian substrate.