

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის
საქართველოს ეთნოლოგიის განყოფილება

მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის



ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი

ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის
ინსტიტუტის საქართველოს ეთნოლოგიის განყოფილება

მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის

IV (30)

თბილისი
2023

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University
Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology
Department of Ethnology of Georgia

**MATERIALS FOR GEORGIAN
ETHNOGRAPHY**

IV (30)

Tbilisi
2023

რედაქტორი: დოქტ. ქეთევან ხუციშვილი (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი)

რედაქლეტორები: დოქტ. ნინო მინდაძე (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი), დოქტ. გიორგი ჭეიშვილი (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი), დოქტ. ნინო აბაკელია (ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი), დოქტ. ქეროლ ფუშე (ედინბურგის უნივერსიტეტი), დოქტ. სუზანე ფელინგსი (ფრანკფურტის გოეთეს უნივერსიტეტი), დოქტ. ვალერი ვაშაკიძე (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი)

დაიბეჭდა:

Editor: Dr. Ketevan Khutsishvili (Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Institute of History and Ethnology)

Edotorial Board: Dr. Nino Mindadze (Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Institute of History and Ethnology), Dr. Nino Abakelia (Ili State University), Dr. Giorgi Cheishvili (Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Institute of History and Ethnology), Dr. Carole Faucher (The University of Edinburgh), Dr. Susanne Fehlings (Goethe Universsity Frankfurt), Dr. Valeri Vashakidze (Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Institute of History and Ethnology).

Published

ISSN 2667-9582

კრებული “მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის” (მსე) განკუთვნილია დარგის სპეციალისტებისა და ეთნოლოგია-ანთროპოლოგიის თემატიკით დაინტერესებული საზოგადოების ფართო წრისთვის. კრებული მოიცავს თემატურად მრავალფეროვან საკითხებს, ტრადიციული და თანამედროვე ეთნოლოგიური პრობლემები გაანალიზებულია განსხვავებული მეთოდოლოგიური მიდგომებით, რაც კრებულს მიზმიდევლს ხდის ფართო საზოგადოებისთვის.

გამომცემლობა „**უნივერსალი**“, 2023

თბილისი, 0186, ა. ჯორჯიაშვილის №4, ☎: 5(99) 17 22 30; 5(99) 33 52 02

E-mail: universal505@ymail.com; gamomcemlobauniversal@gmail.com

შინაარსი CONTENTS

ნინასიტყვაობა.....	4
Preface	4
აბაკელია ნინო.....	9
მითი და სიმბოლო სვანურ სამონადირეო მითო-რიტუალურ კომპლექსში Abakelia Nino Myth and symbol in the hunting mythic-ritual complexes of the Svans	
აზიკური ნანული	36
ქართული ხალხური მხატვრული ქსოვილები (თუშური ჯეჯიმიანი საფენ-საგებლები) Azikuri Nanuli Georgian Artistic Tradition of Folk Weaving ('Jejimi' style covers and rugs from Tusheti)	
გვიმრაძე თეიმურაზი.....	46
ეთნოლოგიის კათედრა თბილისის სახელწიფო უნივერსიტეტში Teimuraz Gvimradze Department of Ethnology at Tbilisi State University	
გუჯეჯიანი როზეტა.....	53
რელიგიური ვითარების ტრანსფორმაციის პროცესი სვანეთში გვიანი შუასაუკუნეებიდან დღემდე (ტერმინი „პაპ“/„ბაპ“) Gujejiani Rozeta The process of transformation of the religious situation in Svaneti from the late Middle Ages to the present day (the term "Pap"/"Bap")	

ვახტანგაშვილი გიორგი..... 69

კულტივაცია ოკუპაციის წინააღმდეგ: მინათმოქმედების როლი რუსული მავთულხლართების პრობლემის

კონექსტში (დიცის დევნილთა დასახლების მაგალითზე)

Vakhtangashvili Giorgi

Cultivation versus Occupation: the Role of Agriculture in Challenging the Russian Barbed Wires in the IDP Settlement of Ditsi

კომახიძე ბორისი 100

ქალაქი ცვლილებების პირობებში: ზესტაფონის ურბანული ტრანსფორმაცია

Komakhidze Boris

The City in Transition: Urban Transformation in Georgia's Industrial City of Zestaponi

მამარდაშვილი გიორგი 130

საქართველოს ეროვნული მუზეუმის ეთნოლოგიური

კინოფონდი -ვიზუალური ანთროპოლოგიის

შესანიშნავი კოლექცია

Mamardashvili Giorgi

Ethnological Film Fund of the National Museum of Georgia – an outstanding collection of visual anthropology

მინდაძე ნინო 141

ხალხური რელიგიური სისტემა და ეკოლოგიური ტრადიციები

Nino Mindadze

Folk Religious System and Ecological Traditions

ფაცაცია დავითი 166

ლოდინისა და ყოველდღიურობის ეთნოგრაფია
ზუგდიდის დევნილთა დასახლების მაგალითზე
Patsatsia Davit

Ethnographies of Waiting and Everyday Life on the Case of
Zugdidi Settlement of Internally Displaced Persons

ქამუშაძე თეა..... 192

პანდემიის ეფექტი – როცა სახელმწიფო მარნეულში
შეხვდა მოქალაქეებს
Kamushadze Tea

Affect of Pandemics – When the State Met Citizens in
Marneuli

ჩალაძე მარიამი 228

ცხრასართულიანი კორპუსის ყოველდღიურობა:
სივრცისა და ადგილის ეთნოგრაფიული გააზრება
დიდი დიღმის დასახლებაში
Chaladze Mariam

Ethnographic understanding of space and place in Didi
Dighomi settlement (The everyday life of one 9-storey
residential building)

ჩირგაძე ნინო 260

სოციალური ეკოლოგიის ხალხური ტრადიციები
(ხევის ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით)
Chirgadze Nino

Folk traditions of social ecology (according to Khevi
ethnographic data)

ჩხატარაშვილი ნანა269

ელექტრონული მუსიკა, როგორც იდენტობის გამოხატვის
საშუალება თანამედროვე საქართველოში

Chkhatarashvili Nana

Electronic music and identity expression in contemporary

Georgia

ხაჭაპურიძე რამაზი301

ქორწინების და დაკრძალვის ტრადიციები სოფ. იანეთის
რეპატრირებულ მოსახლეობაში

Khachapuridze Ramaz

Marriage and Burial Traditions among the Repatriate

Population of Yaneti

ჭელიძე ელისო.....313

ეპიდემიების კვალი მატერიალურ კულტურასა და
ისტორიულ მეხსიერებაში (ხევის ეთნოგრაფიული
მასალის მაგალითზე)

Chelidze Eliso

Traces of epidemics in material culture and historical memory

(on the example of Khevi ethnographic data)

ქრონიკა

CHRONICLE

ნინო (ნუნუ) მინდაძე – 80334

ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელობის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის ქართველოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი
ცენტრის დაარსებიდან 30 წელი.....338

რეცენზია მონოგრაფიაზე Italo Pardo • Giuliana B. Prato Editors,
The Legitimacy of Healthcare and Public Health Anthropological
Perspectives341

წინა მინდაქა

სალხური რელიგიური სისტემა და ეკოლოგიური ტრადიციები

დღეს, გლობალური ეკოლოგიური კრიზისის ხანაში, საზოგადოება ეძებს ეკოლოგიური პრობლემების თავიდან აცილების გზებს, სწორედ ამიტომ ჩამოყალიბდა ეკოლოგიური მეცნიერების სხვადასხვა დარგი: ადამიანის ეკოლოგია, კულტურის ეკოლოგია, სამედიცინო ეკოლოგია, მათ შორის რელიგიის ეკოლოგია..., რომელიც რელიგიისა და ეკოლოგიის ურთიერთმიმართების საკითხებს იკვლევს, აღნიშნულ საკითხთა შორის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი რელიგიური რწმენა – წარმოდგენებისა და წეს-ჩვეულებების ფორმირების ეკოლოგიური ასპექტებია.

გამოთქმა რელიგიის ეკოლოგია პირველად, გასული საუკუნის 60-იან წლებში, შეედმა მეცნიერმა აკე ჰულტკრანცმა გამოიყენა. მან შეისწავლა ჩრდილოეთ ამერიკის ინდიელების ყოფა და მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ გარემომ მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა მათ რელიგიაზე, რწმენა – წარმოდგენებსა და წეს-ჩვეულებებზე. ჰულტკრანცის მიხედვით, რელიგიის ეკოლოგია სწავლობს რელიგიის ინტეგრაციას გარემოში (იგულისხმება ბიოგეოგრაფიული გარემო ნ.მ.) და ამ ინტეგრაციის შედეგებს. ინტეგრაცია, დაკავშირებულია ადამიანის ქმედებებთან, რომლებიც უზრუნველყოფენ მის არსებობას (Hultkrantz 1966, 131-150; Hultkrantz 1973, 221-236). ასეთი მიდგომა რელიგიის კვლევის ახალ შესაძლებლობებს იძლეოდა.

რელიგიის ეკოლოგიის წინამორბედად რელიგიის გეოგრაფიას მიიჩნევენ, ხოლო ერთ-ერთ მეცნიერად, რომელმაც რელიგიის ეკოლოგიას გზა გაუკვალა ცნობილი ფრიდრიხ რატცელი ითვლება.

რელიგიის და ბიოგეოგრაფიული გარემოს ურთიერთმიმართება ორმხრივია – ერთი მხრივ, გარემო ახდენს გავლენას რელიგიურ წეს-ჩვეულებებსა და რწმენა-წარმოდგენებზე, მეორე მხრივ კი რელიგია გარემოზე (Büttner 1973, 249-260). ეს გავლენა შეიძლება იყოს, როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი. მაგ. გასული საუკუნის 60-წლებში ამერიკელმა მეცნიერმა ლინ უაიტმა გამოთქვა აზრი, რომ ქრისტიანულმა რელიგიამ უარყოფითი გავლენა მოახდინა გარემოზე, რადგან ქრისტიანული მოძღვრების თანახმად, ღმერთმა ადამიანს ბუნებაზე ბატონობის უფლება მისცა. მისი სიტყვებით, ქრისტიანობა ატარებს ისტორიული დანაშაულის მძიმე ტვირთს, ძველ სამყაროში, ქრისტიანობის გავრცელებამდე, ყოველ ხეს, ყოველ ბორცვს, წყლის ყოველ ნაკადს, ჰყავდა თავისი მფარველი სული და მნიშვნელოვანი იყო ამ სულის კეთილგანწყობის მოპოვება, წარმართული ანიმიზმის განადგურებით, ქრისტიანობამ დაუშვა ბუნების ექსპლოატაციის ფსიქოლოგიური შესაძლებლობა (Уайт 1990, 188-202). თუმცა, იგივე ნაშრომში, იგი აღნიშნავს, რომ დღიდან გაჩენისა, ადამიანმა უარყოფითი ზეგავლენა მოახდინა ბუნებაზე – ნადირობით, ტყის მასივების გაჩეხვითა თუ გადანვით, ირიგაციითა და სხვ. (Уайт 1990, 188-202).

რელიგიის ეკოლოგიის მკვლევრები იკვლევენ, თუ რა ფუნქცია ენიჭება რელიგიას გარემოსთან ადამიანის ადაპტაციის პროცესში, როგორია გარემო, რა თავისებურებები ახასიათებს მას, როგორია ამ გარემოში მცხოვრები ადამიანის ბუნება. რელიგია მნიშვნელოვან როლს თამაშობს არა მხოლოდ ბუნების შესახებ ადამიანის მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში, არამედ ეთიკის ნორმების ჩამოყალიბებაშიც, რომლებიც განსაზღვრავენ ადამიანის ქცევას ბუნებასთან მიმართებაში (Botero 2014).

ეკოსისტემების, რელიგიური რიტუალებისა და სოციო-კულტურული სისტემების ურთიერთგავლენის კვლევის საქმე-

ში საკმაო წვლილი შეიტანეს სამედიცინო ანთროპოლოგიის მკვლევრებმა. ჯორჯ ფოსტერმა და ბარბარა ანდერსონმა ნაშრომში – *სამედიცინო ანთროპოლოგია*, გაანალიზეს რელიგიები, როგორც ფუნქციონალური სოციოკულტურული სისტემები, რომლებიც ეგუებიან სხვადასხვა გარემოს და ამგვარად აყალიბებენ ახალ ეთნოსამედიცინო სტრატეგიას (Foster 1978).

ზემოაღნიშნულ საკითხებს ხშირად სულის ეკოლოგიასთან მიმართებაში განიხილავენ, „სულიერი სამყაროს ეკოლოგია „ადამიანის ეკოლოგიის (ანთროპოეკოლოგიის) ძირითად ნაწილად მოიაზრება და რეალურად არსებული ადამიანის სულიერი სამყაროს ცვლილებებს იკვლევს, მატერიალური საარსებო გარემოს ეკოლოგიური ცვლილებების ფონზე“ (ციციქიშვილი 2014, 83).

რელიგიის ეკოლოგია, მეცნიერების შედარებით ახალი დრგია და ამ დარგის სპეციალისტები საქართველოში იშვიათად გვხვდება, თუმცა, ისიც უნდა ითქვას, რომ პრობლემის მნიშვნელობაზე ივანე ჯავახიშვილმა ჯერ კიდევ 1918 წელს მიგვანიშნა, როდესაც აღნიშნა, რომ შუა საუკუნეებში ქართველების წარმოდგენით, „მსოფლიო ორ მთავარ ნაწილად იყო დაყოფილი ხილულ და უხილავ სოფლად... პირველს ეკუთვნოდა ყველაფერი, რაც კი „საცნაურთა და გრძნობადთა ბუნებათა მფლობელი იყო, მეორეს რასაც კი „ზესთასოფლისა ძალთა ბუნებაი“ ჰქონდა. ლმერთის მიერ შექმნილი ადამიანი ამ ორსავე ბუნებათა მფლობელი იყო, „სოფლის“ ყოვლისავე აგებულებისა“ შემაერთებული იყო... მას ჰქონდა „საცნაურ და გრძნობად ბუნების მქონე სხეული და უხილავი „ზესთასოფლისა ძალთა ბუნებოვანი სული“... ამგვარად, იგი იყო ვითარცა პატარა მსოფლიო („მიკროკოსმოს“-ი) დიდ მსოფლიოში („მაკროკოსმოს“-ში)“ (ჯავახიშვილი 1982, 122). ე.ი. შუა საუკუნეებში მცხოვრები ქართველის შეხედულებით ადამიანი, ბუნებრივი, მინიერი – ხილული და ზეციური – უხილავი სამყაროს შემაერთებულ ქმნილებას წარმოადგენდა. ეს დასკვნა, კი მეტად მნიშველოვანია როგორც

ანთროპოეკოლოგიის, ისე რელიგიის ეკოლოგიის თვალსაზრისით. ისიც უნდა თქვას, რომ ქართველი ეთნოლოგები – რელიგიის და საერთოდ, ტრადიციული კულტურის საკითხების კვლევის დროს რელიგიის ეკოლოგიას ყოველთვის ეხებოდნენ. ვგულისხმობ გიორგი ჩიტაიასა და ვერა ბარდაველიძის მიერ ჩამოყალიბებული ეთნოლოგიური მეცნიერების სკოლის წარმომადგენლებს.

უშუალოდ რელიგიის ეკოლოგიის კვლევის პიონერად საქართველოში მიხეილ გეგეშიძე უნდა ჩაითვალოს. ცნობილია, რომ მ. გეგეშიძემ ეთნოლოგთაგან პირველმა დაიწყო ეკოლოგიურ საკითხებზე მუშაობა. კვლევის შედეგები აისახა ნიგნში: *ეკოლოგიის კულტურულ-ისტორიული და სოციალური პრობლემები საქართველოში* (თბ. 1981), რომელშიც, სხვა საკითხთა შორის, მან ეკოლოგიური ასპექტით განიხილა სვანური დღესასწაული „მურყვამობა“ (გეგეშიძე 1982, 82).

რელიგიის ეკოლოგია, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, განსაზღვრავს რელიგიის როლსა და ადგილს ადამიანისა და ბუნებრივი თუ სოციოკულტურული გარემოს ურთიერთობაში, რაც ასახულია სხვადასხვა ხალხის ცხოვრების ტრადიციულ წესში – მეურნეობის სხვადასხვა დარგში, შრომის კულტურაში, ღირებულებათა სისტემაში, ზნეობრივ ნორმებში, ჯანმრთელობის დაცვის ხალხურ ტრადიციებში და სხვ.

როდესაც რელიგიურ სისტემაზე ბიოგეოგრაფიული გარემოს გავლენას იკვლევენ უმეტესწილად რელიგიის განვითარების ადრეულ ფორმებს გულისხმობენ, ჰულტკრანცის სიტყვით, ე.წ. პრიმიტიულ რელიგიებს. თუმცა, ბუნებრივი მოვლენები ადამიანს ყველა ეპოქაში უქმნიდა და დღესაც უქმნის პრობლემას. ამიტომ, ახლაც კი ტარდება რიტუალები, რომელთაც, არც თუ იშვიათად, ცრურწმენა უდევთ საფუძვლად. ასეთი რიტუალები საუკუნეების მანძილზე ოფიციალური რელიგიებისათვის მიუღებელი იყო. ასეა დღესაც მაგრამ, ისინი, გარკვეულ საზოგადოებებში, მაინც განაგრძობენ არსებობას, მაგი-

ური ან ე.ნ. ჰიბრიდული რიტუალების სახით, რადგან დროთა ვითარებაში მათ განსხვავებული რელიგიური სისტემების, ჩვენში ქრისტიანობის, გავლენა განიცადეს.

ბიოგეოგრაფიულ გარემოსთან, უპირველეს ყოვლისა, ბუნებრივი სტიქიებისგან დამცველი და სხვა, ამინდის მარეგულირებელი რიტუალები თუ დღესასწაულებია დაკავშირებული.

ასეთ დღესასწაულს წარმოადგენს *ჰულიში ანუ ვულიში*¹, რომელიც ბ. ნიჟარაძის სიტყვებით, „როგორც სახალხო დღესასწაული, იციან თავისუფალ სვანეთში – მესტიის საზოგადოებაში და სადადიანო სვანეთს – ლაშხეთის საზოგადოებაში... ეს დღესასწაული ხვდება ყოველ წელს პეტრე-პავლობის მარხვის ნინ შაბათ-კვირას [...]“.

სადადიანო სვანეთს – ლაშხეთის საზოგადოების ჩრდილოეთით, სხვათა შორის, იმართება ორ ვერსამდინ მთა, რომლის წვერზედ გაშლილია მოდილო მინდორი; ამ მინდორშია დგას ქვიტიკირის ეკლესია მთავარანგელოზის სახელზედ, სადაც ულიშობა დღეს მიდის ხალხი ლაშხეთის საზოგადოებიდან. ხალხს მიაქვს თავისი სადილი, სასმელ-საჭმელი, ჯდება იქ მინდორში სადილად და საღამოს სოფლად ბრუნდებიან. თვითეულს მოსახლეს მიაქვს ხსენებულის ეკლესიის შესაწირავად, რამდენიმე ლერი წმინდა სანთელი, დოქი ღვინო, ცხვრის გულღვიძლი და მისი ტაბლა. ეს ხორაგი მახვშის სასარგებლოდ, რომელსაც ეკუთვნის ეკლესია.

¹ შდრ. აჭარაში დადასტურებულ *ქაშატობას*, აპრილის პირველ შაბათს, როდესაც „ნიაღვრისა და საერთოდ ავდრის თავიდან აცილების მიზნით, [...] სახნავ მიწაზე არ გაიტანდნენ რკინის იარაღებს: სახნისს, თოხს, ცულსა და მისთ. სწამდათ, რომ ამ წესის დამრღვევნი ვერ აიცილებდნენ სელგაჰს, ნიაღვარს“ (ნიჟარაძე 1971, 353). სელგაჰი, არაბულ-სპარსული სიტყვაა, ნიშნავს წყალდიდობას, ღელეებისა და მდინარეების ადიდების შედეგად ნათესებისა და სათიბების წალეკვას (ნიჟარაძე 1971, 317).

დღესასწაული ჰულოში ძველის დროიდგან არსებობს სვანეთში. ხალხში ამ დღესასწაულის შემოღებას მოგვითხრობს სახალხო სიმღერა, ამ დღეს სამღერებელი. ძლიერ ადრე ენგურის სათავეში, მთიდგან მოწყვეტილა საყინულე, სვანურად “ჰოლ” ანუ „ვოლ“..., ყინულს ენგური დაუგუბავს, ისე, რომ მის ქვეშ ერთი ცვარი წყლისა არ გაუშვია. როცა ეს დაგუბული წყალი აზვავებულა, ყინული დაუძრავს და მთელის სვანეთის ხეობაში ამოუტანია, რადგანაც ყინული დიდი ყოფილა, ამისთვის მისი ნაპირები ყველა სოფელს მოხვედრია და მთელი სვანეთი წაულეკავს. ამ უბედურების შემდეგ ხალხს, რომ იგი მეორედ არ განმეორდეს, დააუნესებია ეს დღესასწაული „ჰულოში“ (ნიჟარაძე 1962, 64).

აღნიშნულ დღესასწაულს ე. თაყაიშვილი, წმინდა ილიას¹ დღესასწაულად თვლის და წერს : „სვანების გადმოცემით [...] დროშა თამარ მეფის მიერ არის მათდამი ნაანდერძევი. წელიწადში ერთხელ **ჟლიშობას**, ესე იგი წმინდა ილიას დღეს, გამოიტანენ მას და ერთი ცხენოსანი ამ დროშით ჩამოიარს მთელს სოფელს; თუ ამ მატერიის ლომი კარგად გაიბერება, გაიშლება და ლომის სახე კარგად გამოჩნდება, ეს დიდი ბედნიერებაა და კარგი მოსავლის მომასწავებელია“ (თაყაიშვილი 1937, 275).

ვ. ბარდაველიძის მიხედვით კი, ეს დღეობა უხსოვარ დროს დაწესებულა სვანეთის მიწა-წყალს მოდებული მტრის ძლევისა და განდევნის სასახელოდ პეტრე-პავლობის მარხვის წინა შაბათიდან დაწყებულა სამ დღეს გრძელდებოდა... დროშა გამოჰქონდათ კვირასა და ორშაბათს“... (ბარდაველიძე 1963, 147).

¹ წმ.ილია//ელია თეზბიტელი (ძვ.წ. IX საუკუნე), ძველი აღთქმის მიხედვით, წინასწარმეტყველია, მისი სახელი დაკავშირებულია ამინდის ცვალებადობასთან მას ასე მიმართავენ: “წინასწარმეტყველო და წინასწარმხილველო დიდებულთა საქმეთა ღმრთისა ჩუენისათა, ილია დადად სახელოვანო, რომელმან სიტყუითა შენითა დააყენე წყალმდინარე იგი ღრუბელი,მეოხ გვყავ ჩუენ მხოლოსა მიმართ კაცთმოყუარისა“.: მისი ხსენების დღეა 20 ივლისი, (ახ. წ. 2 აგვისტო).

ჰულიშობის დღესასწაულის შესახებ რ. გუჯეჯიანი წერს: „ჰულიშობა სტიქიური უბედურების თავიდან აცილებასა და კარგი ამინდის გამოთხოვნას ეძღვნება, ანუ მიმართულია „ამინდის მომწესრიგებელი“ ელია წინასწარმეტყველისადმი, დღეობა საერთო-სახევო მნიშვნელობისაა, ემსახურება ზემო სვანეთისათვის მშვიდობიანი და მოსავლიანი წლის დაბეჭებას [...] სვანეთში, მთელი საქართველოს მსგავსად, ელია წინასწარმეტყველი („დიდი ელია“ – „ხოშ იელ“) ამინდის „გამგებლად“, „მომწესრიგებლად“ ითვლება. ამგვარი დამოკიდებულება პარალელს ბიბლიის სათანადო სიუჟეტებთან ჰპოვებს და განმტკიცებულია საეკლესიო ტრადიციით. გარდა ოფიციალური 20 ივლისის (ძვ.სტ.) ელიაობისა, სვანეთის ტრადიციულმა ყოფამ ელია წინასწარმეტყველისადმი მიძღვნილი სხვა დღეობებიც (მარტში, მაისში, ივნისში, ივლისში...) შემოგვინახა“ (გუჯეჯიანი 2008, 156-160).

სვანეთში წმ. ელია „ითვლებოდა ავდრის ღვთაებად, რამდენადაც ავდარი დიდი მნიშვნელობის იყო მოსავლიანობითვის, იმდენად მორიდებით სახსენებელი იყო ეს ღვთაებაც. ილია ცისა, მადლით სავსე, მადლიანო, შენი ცვარ-ნამით გაახარე ჩვენი ნახნავ-ნათესი, ინდომე ჩვენი ლოცვა – დიდების მისასვლელი, ილია პატრონო, მადლიანო! ელიობის დღესასწაულს გულდასმით იხდიდა მოსახლეობა [...] ამ დღეს, ვაცს კლავდნენ, მოხარშავდნენ სასოფლოდ, დაჭრიდნენ ულუფებად ამა თუ იმ სოფლის კომლთა რაოდენობის მიხედვით, თვითეული ოჯახი სალოცავ დიდ პურსა(უფრო ხაჭაპურს) გამოაცხოებდა და პურთან ერთად პატარა ჯვარს (სამქიმიანს). პური და ჯვარი კარანებით გამოჰქონდათ და სოფელი ერთად მოილოცავდა. შემდეგ ლოცვის მონანილენი კომლიდან თითო კაცი, იქვე დაჯდებოდა, მიიღებდა ხორცის ულუფას და ამგვარად სოფელი ერთად ისადიღებდა. ხშირად ამ სალოცავისთვის არაყსაც ყიდულობდნენ სა-

ერთო საფასურით [...] როდესაც დიდი ხნის მონატრული წვიმა წამოვიდოდა მოსახლეობა მადლობით მიმართავდა ილიას [...].

ილიაობას მეტად იცავდნენ სოფელში. არავინ ამ დღეს არ მუშაობდა, შიშით იმისა, რომ სოფელი ახმაურდებოდა. უქმე დღის გამტეხის წინააღმდეგ სოფელი მანყევრად გამოედევნებოდაო“ (დავითიანი 1939, 32-34).

ჯულიეტა რუხაძეს ეთნოგრაფიულ დღიურებში აღნიშნული აქვს, რომ სვანეთში წმ. ელიას *დარის იელის* სახელით მოიხსენიებენ (რუხაძე 2020).

ილიაობა/ელიაობა, მასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები და წეს-ჩვეულებები განხილული აქვს ირაკლი სურგულაძეს. საქართველოს სხვადასხვა რეგიონში დადასტურებული გადმოცემის მიხედვით, ელია ბრმაა, ეტლში ზის და ცაში დასაქრნობს, მას წინ მიუძღვის ეშმაკი და აცდუნებს სეტყვა უადგილო ადგილას (ნათესებზე) მოუვლინოს ამა თუ იმ სოფელს. ასეთი გარემოების თავიდან აცილების მიზნით, როდესაც სეტყვის შავი ღრუბელი გამოჩნდებოდა, სოფლის მკვიდრნი თოფის სროლასა და ზარების რეკვას იწყებდნენ – ელია გაიგონებს, მიხვდება, რომ აქ სოფელია და წავაო, ელიას სამსხვერპლო ცხოველია თხა (ციკანი) (სურგულაძე 2003, 275).

ბ. ნიჟარაძის მიერ ჩანერილ გადმოცემაში, წმ. ილიას ენაცვლება *სეტყვა*. თავად ბ. ნიჟარაძის განმარტებით, *სეტყვა* სვანებს „წარმოდგენილი ჰყავთ როგორც ცოცხალი არსება“ (ნიჟარაძე 1962, 146). იგი წერს „სეტყვა ბრმა არის. წინამძღოლად მას ეშმაკი ჰყავს მიჩენილი და დროგამოშვებით მოისურვებს ქვეყნად (სეტყვას ბინა ცაზე აქვს) გასაქრნებას. სეტყვის საყვარელი სასაქრნო ადგილები მთებია და ღელე-ღულეები“... (ნიჟარაძე 1962, 146).

არ არის გამორიცხული *სეტყვა*, ან მისი სვანური შესატყვისი, დარ-ავდრის ღვთაების სახელი ყოფილიყო, რომელსაც საქართველოს გაქრისტიანების შემდეგ წმ. ელია ჩაენაცვლა.

მაგრან ეს მხოლოდ ვარაუდია და ამ საკითხს უთუოდ მრავალ-მხრივი კვლევა სჭირდება.

საქართველოში ლეონტი მროველის მიხედვით, წმინდა ელიას ჯერ კიდევ IV საუკუნეში სცემდნენ თაყვანს. მისი ხალენი მცხეთაში ყოფილა დაფლული (ქართლის ცხოვრება 1955, 107).

ასეთივე ცნობას გვანვდის ვახუშტი ბატონიშვილი (ბატონიშვილი 1973, 348). და აღწერს რიტუალსაც, რომელსაც ატარებდნენ სეტყვის შესაწყვეტად: „შესწირავენ ელიას თხასა და ხორცსა შესჭამენ თვითვე, ხოლო ტყავსა გასჭიმვენ მაღალსა ძელსა ზედა და თაყვანი-სცემენ ტყავსა მას დღესა შინა ელიასასა, რათა არა მოუვლინოსთ ელიამ სეტყუანი და მოსცეს ნაყოფნი ქვეყნისანი“ (ბატონიშვილი 1973, 638-639).

„დიდი გვალვისას წმინდა იოანეს ბრძანებით ექვთიმე მთაწმინდელის მიერ გამართული ლოცვა ელიასადმი იშვიათი ცოცხალი ფერებით აქვს აღწერილი გიორგი მთაწმინდელს. ამ დიდი მოღვაწეების მცდელობას შედეგად ძლიერი თქეში მოჰყოლია“ (სურგულაძე 2003, 276).

სვანეთში, ისევე, როგორც საქართველოს სხვა რეგიონებში, დადასტურებულია სეტყვის//კობის თავიდან აცილების რიტუალი, რომელსაც *კობინჯრობა* ეწოდებოდა. „კობინჯრობაზე იცოდნენ. ნიგვზიანი ან ყველისგულიანი ტაბლების გამოცხობა, დაკლავდნენ ვაცს ან ხბოს, ვერძს ილოცებდნენ – კობი არ მოვიდესო. საკლავს სოფელში შეკრებილი ფულით იყიდნენ (რუხაძე 2020, 118).

ქრისტიანული ეკლესია კობინჯრობას არაქრისტიანულ, წარმართულ დღესასწაულად მიიჩნევს და მისი ჩატარების წინააღმდეგია. მაგრამ გასათვალისწინებელია ერთი გარემოება. კობინჯრობა ტარდება 7(20) მაისს. 7 მაისი, ქრისტიანული კალენდრის მიხედვით, *ჯვრის გამოჩინების* დღესასწაულია. ხალხური გადმოცემით, ამ დღეს აუცილებლად მოდის წვიმა, რომელიც ცაზე გამოსახული ჯვრით არის ნაკურთხი. ამ შემ-

თხვევაში ქრისტიანული დღესასწაულის ხალხური წესით ჩატარებასთან გვაქვს საქმე, რასაც წმიდა მღვდელმთავარი გაბრიელ ქიქოძის აღშფოთება გამოუწვევია და ქადაგებაში უთქვამს: „ნეტავი იმ დღესასწაულით მაინც დაკმაყოფილდნენ, რომელნი განაწესა ეკლესიამან. არა! ზოგიერთთა ესოდენ უყვარსთ ღბინი, უზომოდ ჭამა და სმა, რომელ ჭეშმარიტთა ეკკლესიურთა დღესასწაულთა, იგინი მოიგონებენ თვისთა საკუთართა დღესასწაულთა, რომელი არ დაუნესებია ეკკლესიასა. როგორც რომ დადგება მაისის თვე, სოფლით-სოფელათ იწყებენ რალაც უცნაურსა დღესასწაულობასა, რომელსა დაბიურადთ უწოდებენ „კოხინჯრობას“. რა დღესასწაულია ესა, ვინ დააწესა, რისთვის? ეს კაცმა არ იცის“ (ქადაგებანი 1989, 277).

ბუნების სტიქიასთან დაკავშირებულ დღეობათა შორის უნდა მოვხსენიოთ, ე.წ. *კაიშობა*, რომელიც ზემო სვანეთში, უმხვანარში, 31 დეკემბერს ტარდებოდა, ზვავის სანინააღმდგეოდ. აღწერილია ვ. ბარდაველიძის მიერ. ამ დღეს „სოფელს წინასწარ გამოყოფილი ჰქონდა ოჯახზე თითო კარვა (საწყაოა ნ.მ.) ქერი“ (ბარდაველიძე 1939, 88-89) ერთ-ერთ ოჯახში იშლებოდა სუფრაა, რომელზედაც“ სოფლის უხუცესი ხმამაღლა დაილოცავდა კაიშას სახელზე და შესთხოვდა მას სოფელი ზვავისგან დაეცვა და დაეფარა“ (ბარდაველიძე 1939, 89). ლატალში კი შობიდან ახალწლამდე ე. წ. ორთაშუა კვირაში „პარასკევის ლოცვა და შესანიწავი ლემზირ-ები განკუთვნილი იყო კაიშა თარანგზელ-ისტვის. კაიშა თარანგზელ-მა იცისო, ამბობდნენ სვანები, მთის ფერდობებიდან მიწის ჩამოშვება და საზოგადოდ, მიწის ჩანწევა [...]. ძალიან ძლიერ და საშიშ ღვთაებად მიაჩნდათ სვანებს კაიშა თარანგზელ-ი“ (ბარდაველიძე 1939, 68).

ბალსქვემო სვანეთში კაიშობის დღესასწაულის დაარსების შესახებ არსებული ერთ-ერთი გადმოცემა ასეთია: „ძველად, ყარაჩიდან გადმოსულ მტერს მთელი ბალსქვემო სვანეთი აუოხრებია და ქართველი მამაკაცების დიდი ნაწილი

ბრძოლაში დაღუპულა. ჩუბეხევის თემის ქალები და ბავშვები მაღალ მთაზე აღმართულ კაიშის მთავარანგელოზების ეკლესიას შეჰფარვიან და წმიდა მხედრისთვის შველა უთხოვიათ. სასწაულებრივად გამოჩენილი წმიდა გიორგი მტრის ურიცხვ ჯარს შებმია. წმინდა მხედარს ეკლესიის მახლობლად მდებარე სახატო ტყეში აღმართული ნაძვებიც მიშველებიან, შუბის და ისრისპირებად ქცეულ ნაძვის წინვებს მტერი დაუსეტყვავთ. წმინდა მხედარს მტრისთვის მუსრი გაუვლია. ამის შემდეგ მაღლიერი სვანები ზაფხულის ერთ დღეს ამ სასწაულის აღნიშვნას უთმობენ და დღემდე სწირავენ ეკლესიას ხისგან გამოთლილ შუბებსა და მშვილდ-ისრებს. იქვე მდებარე საეკლესიო ტყე კი ამჟამადაც სათუთად დაცული და შემონახულია“ (გუჯეჯიანი 2012, 37).

საყურადღებოა, რომ, დღესასწაული კაიშობა ბალსზემო და ბალსქვემო სვანეთში – სხვადასხვა დროს იმართება და მათ განსხვავებული ფუნქცია და მითოლოგიური საფუძველი აქვთ. ბალსზემო სვანეთში დღესასწაულის მიზანი „ძლიერი და საშიში ღვთაების“ გულის მოგებაა, ზვავით დასჯის თავიდან ასაცილებლად, ბალსქვემო სვანეთში კი პირიქით, დღესასწაულის მიზანი მაღლიერების გამოხატვაა წმინდა მხედრის//წმინდა გიორგის და მისი დამხმარე საეკლესიო ტყის მიმართ, რომელიც დღემდე „სათუთად დაცულია“. ე.ი. ამ შემთხვევაში ბუნების დაცვაა ხაზგასმული. ისიც ჩანს, რომ ამ დღესასწაულების მითოლოგიური საფუძველი სხვადასხვა ეპოქაშია ჩამოყალიბებული. ბალსზემო სვანეთში, იკვეთება უფრო ადრეული, წინაქრისტიანული შრე, დაკავშირებული კონკრეტულ ბუნებრივ მოვლენასთან, ზვავთან, რომელიც ბალსზემო სვანეთისთვის განსაკუთრებულ საფრთხეს წარმოადგენს. აღსანიშნავია, რომ ბუნებრივ მოვლენებთან დაკავშირებული მაგ. „გვალვისა და დელგმის რიტუალები რელიგიური პრაქტიკის ერთ-ერთი უძველესი ორგანული ნაწილია და ფართოდ არის გავრცელებული მსოფ-

ლიოს თითქმის ყველა ხალხში, მიუხედავად მისი განვითარებისა“ (სურგულაძე 2003, 282).

ბალსქვემო სვანეთში დადასტურებული გადმოცემა კი, შუა საუკუნეებში მომხდარ კონკრეტულ ისტორიულ ფაქტს – მტრის შემოსევას, ასახავს, რომელიც ამ ეპოქისთვის დამახასიათებელ განსაკუთრებულ საფრთხეს. წარმოადგენს. ე.ი. ორივე დღესასწაული ეპოქის აქტუალურ პრობლემებთან არის დაკავშირებული

ზემოაღნიშნული, კვლევის მრავალმხრივ პერსპექტივას სახავს და განსაკუთრებით საინტერესოა რელიგიის ეკოლოგიის თვალსაზრისით.

სასურველი ამინდის გამოსათხოვად ტარდებოდა მაგიური რიტუალებიც: მაგ. „ქვა, რომელიც დგას ზედა ლახამულის შგედს (ენგურის გაღმა მხარეს შგედს ეძახიან), ცნობილი იყო ამინდის გამომწვევად. როდესაც ამ ქვის მახლობლად მოთიბავდნენ, თივა წვიმის მოუსწრებლად შინ ვერ მიჰქონდათო. როდესაც უავდრობა აფიქრებდა მოსახლეობას, განსაკუთრებით ივნისში, დათქვამდნენ ერთად – მოლერის ქვასთან მოვთიბოთ, ეგებ წვიმა მოვიდესო, როცა თიბათვეში ავდრიანობის ეშინოდათ, ამ ქვის მახლობლად ცელის გასმას ერიდებოდნენ, რომ წვიმა არ მოსულიყო.(მოლერის სათიბები სხვადასხვა ოჯახებს ეკუთვნის. „საწვიმარი“ ქვა კი დავითიანის სათიბში დგას) (დავითიანი 1939, 37-39].

დარ-ავდართან დაკავშირებული რიტუალების შესახებ ირ. სურგულაძე წერს: „ამინდის შეცვლასთან გამიზნულ რიტუალთაგან უფრო მარტივი და შეიძლება ითქვას, პრიმიტიულია მაგიური წესები და მოქმედებები, რომელთაც ჩვეულებრივ, სასურველი ამინდის გამომწვევის მიზნით ასრულებენ [...]. ამ მოქმედებათა გარკვეული ნაწილი იმიტაციის პრინციპს ემყარება, ზოგი პროვოცირების მეთოდს იყენებს, ზოგი კი მოქმედებათა მთელ მწკრივს შეიცავს, სადაც ყველა შესაძლებელი მეთოდია?

გამოყენებული[...] ასეთი წესები ხან დამოუკიდებლად ტარდებოდა, ხან კი რომელიმე უფრო რთული რიტუალის შემადგენლობაში შედიოდა (სურგულაძე 2003, 215).

შემდეგ კი დაასკვნის: „რელიგიური შეხედულებები კაცობრიობის ისტორიაში უცვლელი არ არის ამინდის მონესრიგების რიტუალები იცვლება როგორც ისტორიულად ისე ზონალობის მიხედვით [...] მათ ყოველთვის ემატება მომდევნო ისტორიულ ეპოქათა დანაშრევები, რომელთა წყალობით თავდაპირველი ფორმა ხშირად დიამეტრულად იცვლება. მაგრამ იდეური პრინციპი ისევ ძველებური რჩება (სურგულაძე 2003, 215-216).

ადამიანმა, დღიდან გაჩენისა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, უარყოფითი გავლენა მოახდინა თავის გარემომცველ ბიოგეოგრაფიულ გარემოზე, საკვების მოპოვებით, საცხოვრებლის შექმნით თუ სხვ. მაგრამ იმავდროულად საუკუნეების მანძილზე ბუნებრივ გარემოზე დაკვირვებით, ჩამოყალიბდა ხალხური ეკოლოგიური ცოდნა. ეს ცოდნა საფუძვლად დაედო ბუნებათსარგებლობის და ბუნების დაცვის ხალხურ ტრადიციებს და არც თუ იშვიათად მოსახლეობაში რელიგიური წეს-ჩვეულებების სახით იყო და დღესაც არის წარმოდგენილი.

უპირველეს ყოვლისა შევხებით მცენარეულის, კერძოდ ხეების დაცვას, რომელსაც ტრადიციულ ყოფაში უმეტესწილად ხეთა თაყვანისცემის¹ სახე აქვს. ხეთა თაყვანისცემის შესახებ ყოვლისმომცველი კვლევაა ჩატარებული როგორც ქართველი, ისე უცხოელი მეცნიერების მიერ. მათი კვლევის შედეგებს ამჯერდ არ შევხებით. აღვნიშნავ მხოლოდ, რომ ხალხური ეკოლო-

¹ ხეთა თაყვანისცემის შესახებ იხ. ბარდაველიძე (ლომია) 1925; ჩიტაია 2000, ჩიტაია 2000-II, 215-230; ხაზარაძე, ცაგარეიშვილი 1999, ცაგარეიშვილი 2012, 274; ცაგარეიშვილი 2000; აბაკელია 1997, 111-130, მისივე 2017, 156-157; ქისტაური 2012, 19-47; ჯაყელი 1998, 138-150; ლამბაშიძე <http://www.ambioni.ge/xeta-tayvaniscema>; ელაშვილი 2008 და სხვ.

გიური ცოდნა საქართველოში როგორც რელიგიური აკრძალვების, ისე ეთიკური ნორმების სახით ვლინდებოდა. მაგ. ითვლებოდა, რომ გაზაფხულზე, როდესაც ხე იღვიძებდა, ხის მოჭრა არ შეიძლებოდა-„ხის მოჭრა ცოდვად ითვლებოდა და შეიძლება ეს ცოდვა, რაიმე ავადმყოფობის, ოჯახის განადგურების მიზეზიც კი გამხდარიყო. ასეთი ხის მომჭრელი კი „ცოდვიან კაცად“ ითვლებოდა (ცაგარეიშვილი 2000).

ამჯერად წარმოვადგენ მხოლოდ მცირე მასალას სვანეთის ყოფიდან, რომელიც რელიგიის ეკოლოგიის თვალსაზრისით, საინტერესოა: ალ. დავითიანის მიერ ჩანერილი ეთნოგრაფიული მონაცემებით, სვანეთში, „ნაძვი ღვთაების ხედ ითვლებოდა. ალაგ-ალაგ ეს ხე განმარტოებით დგას. ლახამულაში ორი ასეთი ნაძვი იდგა, ერთს პატრონის(დიდი ღმერთის) ნაძვს ეძახიან. უზარმაზარი სიმალლის და სიდიდის არის . ამ ნაძვთან სხვადასხვა სალოცავს იხდიდნენ. მოსახლეობის მხრით ეს ნაძვი ხელუხლებელია. ტოტსაც არავინ სტეხს[...]. მეორე სალოცავი ნაძვი იდგა ხვალმის გორაკზე[...]. ამ ნაძვთან ხველების სანინა-ალმდეგო სალოცავი იმართებოდა. მლოცველს პურის კვერები მოჰქონდა, მოილოცავდა და იქვე ტოვებდა თუ მთელად არა რამდენიმე პატარა კვერს მაინც. ვინც ამ ლემზირ-სალოცავებს შექამდა, ხველაც იმას დაემართებოდაო, ზოგს ლემზირ-სალოცავ პურების ნაცვლად მძივები მიჰქონდა და ხველით ავადმყოფის სახელზე ნაძვს დაჰკიდებდა და ვინც ამ მძივებს მოხსნიდა“ (დავითიანი 1939, 6).

ცაცხვსაც წმინდა ხედ მიიჩნევდნენ. „ცაცხვი ბედნიერი ხე არისო“. ცაცხვს რგავენ ეზოსთან ახლო-მახლო და სასოფლო მოედნებზე. ეს წესი ძველი დროიდან სრულდება., რაც დასტურდება იმ უზარმაზარი ცაცხვებით, რომლებიც მარტოდმარტო დგანან სასოფლო მოედნებზე და დღემდე ხელუხლებელია მოსახლეობისგან. ცაცხვის საღვთო-სამლოცველო ადგილებშიც შემონახულია აქა-იქ, კერძოდ ლახამულაში ერთ-ერთი გა-

დაბერებული ცაცხვი პატრონის(უფლის) ნაძვთან დგას. მისი დარგვა არ ახსოვთ სოფელში. ეს ადგილი ერთ-ერთი მთავარი სალოცავთაგანია, როგორც ლახამულაში ,ისე მთელ სვანეთში [...]. ამ სალოცავს [...] პატრონს ლახამულისა – რომ იხსენებენ, სინამდვილეში ამ სალოცავზე, მხოლოდ ნაძვი და ცაცხვი დგას და ის ძველი სამლოცველო ამავე სახელობისა, რომელიც იქვე კლდეშეჭრილში იდგა და რომელიც სიძველის გამო კარგა ხნის იქით გადმოვარდა კლდიდან, მოსახლეობას თითქმის გადაავიწყდა და, ამგვარად სალოცავად მხოლოდ ნაძვი და ცაცხვი ითვლებიან[...], ცოტას ლაპარაკობენ, რომ ამ სამლოცველოში მართმადიდებლური მარჯვენებლები მნიშვნელოვან ყურადღებას იქცევდნენ მოსახლეობისა. ეს ცაცხვი ლახამულას იმდენად პატივსაცემ ხედ მიაჩნდათ, რომ ქალები დღემდე ფიცულობდნენ აქა-იქ ... – ცაცხვის მადლებას“ (დავითიანი 1939, 9).

„როგორც ცაცხვს, იფანსაც სოფლის მახლობლად ეჭირა ადგილი, მას რგავდნენ სასოფლო მოედნებზე და სოფლის მიერ ეს ნარგავი ხელუხლებელი იყო“ (დავითიანი 1939, 10).

წმინდა ადგილებში არსებული ტყეები თუ კორომები, სვანეთში, ისევე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, რეალურად ნაკრძალებს წარმოადგენდა და იქ არა თუ ხის მოჭრა, ტოტის მოტეხვაც კი არ შეიძლებოდა. ასევე სუფთად იყო დაცული წმინდა ადგილები ან სალოცავებთან არსებული ტბები, რომლებსაც მოსახლეობა განსაკუთრებით უვლიდა.

ზემომოყვანილი მონაცემების მიხედვით, ხეთა დაცვას სვანეთში მათი საკრალურობა განაპირობებდა, ხოლო საკრალურობას მათ ანიჭებდა „პატრონი“, სალოცავი, რომლის კუთვნილებადაც ეს ხეები ითვლებოდა.

როდესაც რელიგიის ეკოლოგიის საკითხს განვიხილავთ გვერდს ვერ ავუვლით ნადირობას. ნადირობის ფუნქცია კ. კეკელიძეს შედეგნაირად აქვს ჩამოყალიბებული: „ნადირობას კაცობრიობის ისტორიაში დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. პირველ-

ყოფილს საზოგადოებაში ის ერთ-ერთი მთავარი წყარო იყო ადამიანის არსებობისა. ამგვარი მნიშვნელობა მან ნაწილობრივ ისტორიულ ხანაშიც შეინარჩუნა. მხოლოდ რაც უფრო მეტი დრო გადიოდა, რაც უფრო წინაურდებოდა კულტურულად ადამიანი, ნადირობა, პირველ ფუნქციასთან ერთად, მეორესაც ასრულებდა: ის სპორტის, გართობის როლსაც თამაშობდა. ამას დაემატა მესამე ფუნქციაც: იგი ერთგვარი სამხედრო და სალაშქრო ვარჯიშობა იყო“ (კეკელიძე 1955, 134). იმავდროულად, ნადირობა იყო ალბათ პირველი სარენაო საქმიანობა, რომელმაც ადამიანსა და ბუნებას შორის არსებული ეკოლოგიური ბალანსი დაარღვია, მას არღვევდა მთელი ისტორიის მანძილზე და არღვევს დღესაც. ამიტომ დროთა განმავლობაში სხვადასხვა საზოგადოებამ შეიმუშავა ნადირობის თავისებური წესი.

კ. კეკელიძის მიხედვით, „ქართულ ხალხურ შეგნებაში ნადირობა წმინდა ხელობად ყოფილა მიჩნეული: ეს შეგნება გადმოსულა ქრისტიანულ ეპოქაში და ამიტომ ეკლესიას თავისი სანქცია მიუცია მისთვის. როგორც ხალხში შექმნილა მთელი რიტუალი ნადირობისა საგანგებო წესებითა და ლოცვებით, ისე ეკლესიაშიც შემუშავებულა საგანგებო წესი ნადირობისა და შეთხზულა შესაფერისი საქრისტიანო ლოცვები. ხალხური წარმოდგენით, ნადირთ ჰყავთ თავისი პატრონი, ანგელოზი, მწყემსი; ამ ხალხური წარმოდგენისთვის ქრისტიანობას პარალელი უპოვნია ... ბიბლიურ საკითხავებსა და ლოცვებში“ (კეკელიძე 1955, 142-143).

აღ. რობაქიძე, გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების მონაცემებზე დაყრდნობით, ხაზს უსვამს ეკლესიის უარყოფით დამოკიდებულებას ნადირობისა და ნანადირევის მიმართ გრიგოლ ხანძთელის ეპოქაში (VIII-IXსს.). მაგრამ იქვე აღნიშნავს, რომ „ნადირობისადმი ასეთ დამოკიდებულებას ადგილი ჰქონდა მხოლოდ სამღვდელოების წრეში და ეს, რა თქმა უნდა, დანარჩენი ერისთვის არ იყო მახასიათებელი“ (რობაქიძე 1941, 153).

ნადირობა, როგორც ჩანს, იკრძალებოდა ეკლესიის მიერ, მაგრამ ამას თავად სასულიერო პირებიც კი არ ეპუებოდნენ, კ. კეკელიძის ცნობით: „ნადირობას მისდევდა ჩვენში ყოველი წრისა და მდგომარეობის ადამიანი... სასულიერო პირნიც კი, არა მარტო დაბალი ხარისხისა, არამედ ეპისკოპოსნიც, რომელთაც საეკლესიო კანონები ამგვარ საქმიანობას უკრძალავდნენ კიდევ“ (კეკელიძე 1955, 134).

არქანჯელო ლამბერტიმ (XVII ს. პირველ ნახევარი) აღწერა ნადირობა ოდიშის სამთავროში. მისი სიტყვით, ოდიშში „ყოველ ნადირობას თავისი დრო აქვს ხოლო ყველაზე უფრო მონონებაშია ირმებზე ნადირობა, რომელსაც ორი დრო აქვს წელიწადში: ერთი ყველიერის დაწყებიდან დიდ-მარხვამდე და მეორე – სექტემბრის დასასრულიდან შობის მარხვამდე...“ (ლამბერტი 1991, 56). ე. ი. არ ნადირობდნენ მარხვის დროს და ირმებზე, და უნდა ითქვას, რომ არა მარტო ირმებზე, არამედ ყოველგვარ ნადირზე. დიდი მარხვის დროს, გაზაფხულზე ნადირობის აკრძალვა უთუოდ ხელს უწყობდა ნადირის გამრავლებას. ყოველივე ეს კი მიგვანიშნებს, რომ ხდებოდა ნადირობის რეგულირება დროში. ასევე, იყო მცდელობა ნადირობის რეგულირებისა სივრცეში, თუ გავითვალისწინებთ, სანადირო ტერიტორიების შემოსაზღვრას ნაკრძალების სახით, ნადირობის აკრძალვას სალოცავის ტერიტორიაზე და სხვ.

არსებობდა, როგორც ჩანს, სოციალური ხასიათის შეზღუდვებიც, მაგ. „ადრეფეოდალური ეპოქის მიწურულის ვითარების ამსახველი ძეგლი „სერაპიონ ზარმელის ცხოვრება“ (X ს.), ცხადად გვიჩვენებს, რომ სამცხეში მდაბიო მოსახლეობისთვის იმ დროს უკვე შეზღუდულია ტყით სარგებლობა და ნადირობის უფლება (ჩხატარაიშვილი 1979, 185).

არის აზრი, რომ „ნადირობის შეზღუდვა, ნადირობის რეგალია ფეოდალური საზოგადოების დამახასიათებელი მოვლენაა. რომაულმა სამართალმა აკრძალვა არ იცოდა, ლათინურ

ენაში ბრაკონიერის აღმნიშვნელი სიტყვაც კი არ არსებობდა. ნადირობის უფლება ჰქონდა ყველა თავისუფალ რომაელს (ჩხატარაიშვილი 1979, 185).

ზემოაღნიშნული შეზღუდვები ძირითადად სახელმწიფოსა და ეკლესიის მიერ იყო დანესებული. საქართველოს მოსახლეობას თავადაც ჰქონდა ნადირის განადგურების შემზღუდავი ღონისძიებები, რომლებიც ტრადიციად ყალიბდებოდა. მაგ., აღ. რობაქიძის მონაცემებით, რაჭაში მასობრივი ნადირობა მხოლოდ სამ შემთხვევაში იმართებოდა : 1. მტაცებელი ნადირის შემოჩვევის, 2. დიდი თოვლობის და 3. ნადირის მოჭარბებული მოშენების დროს (რობაქიძე 1941, 77).

იმავედროულად, ხალხურ რელიგიურ სისტემაში ჩამოყალიბდა ნადირთ პატრონის კულტი, რომლის ფუნქცია მონადირის დაცვასთან ერთად, ნადირის დაცვაც იყო. იგი ადგენდა და აკონტროლებდა ნანადირევის რაოდენობას. ნადირთ პატრონი სხვადასხვა სახით: დალის, ტყაშიმაფას, ოჩოკოჩის, ოჩოპინტრეს და ა.შ. ჰყავდათ წარმოდგენილი:

სვანეთში ნადირთ პატრონად მიაჩნდათ დალი, უმეტესწილად წარმოდგინათ ლამაზი ქალის სახით და აფსათი, ნადირთა მწყემსი, რომელიც „ჩლიქოსანი ნადირის“ გამგებლად ითვლებოდა (დავითიანი 1939, 35). შობას მულახში გამოაცხოებდნენ 3, 6, 9 ან 12 პატარა კვერს, გაიტანდნენ კალოზე და ილოცებდნენ .ლოცვის დროს „მმართავდნენ სოლომ-ს, რომელიც სვანს ფრინველების მოკვლის ნებას აძლევდა და აფსიათ-ს“ (ბარდაველიძე 1939, 51).

ნადირობას, როგორც აღვნიშნე, ყველგან გარკვეული წესი ჰქონდა და აქვს. სვანეთში ეს წესები ნადირის განუკითხავად დახოცვას ეწინააღმდეგებოდა. ამ მხრივ საინტერესოა გადმოცემა ჩორლას შესახებ – „მონადირე ჩორლა სანადიროდ მიდის, მიეპარება ჯიხვების ჯოგს, მაგრამ დახარბდება, და მიუხედავად მიღებული წესისა, ერთის მაგიერ სამ საუკეთესო ჯიხვს

მოკლავს, მეოთხესაც დაუმიზნებს, მაგრამ ნადირთ პატრონი დაღები მას შებორკავენ და კლდეზე მიაბამენ მარჯვენა ხელითა და მარცხენა ფეხით“ (ვირსალაძე 1964, 118).

ელ. ვირსალაძეს ეს გადმოცემა ლექსის სახითაც ჩაუწერია სოფელ მულახში მთქმელ დავით მარგიანისგან. მოვიყვანოთ ლექსის ფრაგმენტს :

“კარგი მონადირეა ჩოლაი,
ის წავიდა სანადიროდ, მიეპარა ჯიხვების ჯოგს,
სულ პირველად ერთი არჩეული ჯიხვი მოგიკლავს,
მაგრამ შემდეგ არ იკმარე, დახარბდი;
მეორე ჯიხვი კიდევ მოგიკლავს,
კიდევ დახარბდი და მესამე ჯიხვი კიდევ მოგიკლავს.
სამი ჯიხვი მოუკლავს...სანამ მეოთხეს კლავდა
მანამ დალიმ შებორკა (დააბა)”... (ვირსალაძე 1951, 212).

ჯ. რუხაძეს ჩანერილი აქვს გადმოცემა ორბელელი მეჯოგე ძმების შესახებ „მეჯოგეები იყვნენ ორბელში სამი ძმები. შუანა ძმა მონადირე იყო არჩევებზე და დათვებზე ნადირობდა. ერთხელ იმას მოუკლავს 13 არჩვი. შემოდგომას უნდა ნადირობა . ახლა გამოჩნდება დალი და ეტყვის რატომ მომიკალი ამდენი ჯოგი, სამზე მეტი არ უნდა მოკლა“ (რუხაძე 2020, 142).

ქრისტიანობის აღმსარებელ საზოგადოებებში, წინაქრისტიანული ხანის ზოგიერთ ღვთაებას უარყოფითი გარეგნული ნიშნები მიენერა. ასე მოხდა სვანეთშიც. ნადირთ პატრონის დალის შესახებ ელ ვირსალაძე წერს: „დალის თმა, მისი მშვენიერი ოქროს ნაწნავები ასეა შემკული (იგულისხმება ერთ-ერთი ხალხური ლექსი ნ.მ.): „თმანი საზარელი, სისხლითა დასვრილი“. ამ აღწერაში იგრძნობა ქრისტიანული ეკლესიის უშუალო გავლენა (ვირსალაძე 1951, 116). ასევე მიენიჭა ქრისტიან წმინდანს ნადირთ პატრონის ზოგიერთი ფუნქცია: „ხალხის წარმოდგენით, წმინდა გიორგის აბარია ნადირთ ჯოგები და მისი სურვილის გარეშე, მონადირე ნადირს ვერ მოკლავს [...] მონადირე (ნადი-

რობის დაწყების წინ ნ.მ.) იღებს ხელში რიტუალურ ხაჭაპურს, და წმინდა გიორგის მიმართავს ლოცვით: დიდება, დიდება და წყალობა შენ წმ. გიორგი მონადირის მშველელო! შემობრალე დღეს და ერთი შუნი მომაკვლევინე შენი დიდი ჯოგიდან, ნუ გამიშვებ ხელცარიელს“ (ვირსალაძე 1951, 118).

ამგვარად, ტრადიცია სვანეთში, ისევე როგორც მთელ საქართველოში, ნადირის უმონყოლოდ ხოცვას კრძალავდა. ამკრძალავად კი გვევლინება ადგილობრივი ღვთაებები, ნადირთ პატრონი, ნადირთ მწყემსი, დალი და სხვ. ეს ფუნქცია ქრისტიანულ საქართველოში წმ. გიორგიმ გაიზიარა. თუმცა დალისა და საერთოდ ნადირთ ღვთაებების კულტი არ გამქრალა.

დაბოლოს ალბათ გვერდს ვერ ავუვლით ნადირთან დაკავშირებულ ზოგიერთ რიტუალს. მაგ. *მგელთ უქმს* ან *მგელთ კვირაობას* სვანურად *თხერობ* ან *თხერემი ლამპრობ*, როდესაც სრულდებოდა მაგიური ქმედებანი, წარმოითქმებოდა შერისხების ფორმულები და ლოცვები, მგელს მიართმევდნენ სანესო პურებს , რომელთაც სვანები გელო ლაგაფს, „მგლის ულუფას“ უწოდებდნენ , ანთებდნენ ლამპრებს და ა. შ. (ბარდაველიძე 1967, 152).

ეს რიტუალი ტარდებოდა ყველიერის დროს, უმეტესწილად თებერვალში ან მარტის დასაწყისში, იმ მიზნით, რომ ნადირს შინაური ფრინველი ან საქონელი არ შეეჭამა ან არ დაესახიჩრებინა, და არა მარტო მგლის, არამედ მელიის სახელზეც. „ყველიერის ალების ლამეს /კვირას/ ქალი გარეთ გადააგდებდა ყველის ერთ ნაწველს და ასე ამბობდა: „აჰა, მელავ, არჩივი შენი, არაფერი დაკლებოდეს ჩვენს ოჯახს.“ ასევე კაცი გადააგდებდა ხორცის არჩივს /ნაჭერს/ გარეთ და ასე ამბობდა: „აჰა, მგელო, არჩივი, არაფერი დაკლებოდეს ჩვენს ოჯახს საქონლიდან ანი“ (ონიანი 2020, 82). მგლისა თუ მელიის არჩივი შეიძლება ყოფილიყო აგრეთვე „დიდი ყველიანი ტაბლა“ (დიდი ხაჭაპური), რომელიც გაჰქონდათ მინდორში, ტყის პირას.

ასეთივე რიტუალების ჯგუფში შეიძლება გავაერთიანოთ საქართველოში ფართოდ გავრცელებული ჩიტიფაფობა და სხვ. ეს წესები, რომელთაც ასრულებდა სოფელში მცხოვრები თითქმის ყველა ოჯახი, იმისთვის, რომ შინაური ფრინველი თუ საქონელი დაეცვა ნადირისაგან, ვფიქრობთ თვით ამ ნადირის დაცვასაც უწყობდა ხელს, თუნდაც ერთდღიანი დაპურებით წლის ყველაზე მშვიერ სეზონში, ზამთრის ბოლოსა და გაზაფხულის დასაწყისში.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ბიოგეოგრაფიული ფაქტორი, ადამიანის არსებობის მთელი ისტორიის მანძილზე, გარკვეულ როლს თამაშობდა მაგიურ-რელიგიური წეს-ჩვეულებებისა და რწმენა-წარმოდგენების ჩამოყალიბებაში, რასაც ნათელყოფს ერთი მხრივ, ბუნებრივი სტიქიისგან – ზვავებისგან და ღვარცოფებისგან დამცველი, ამინდის რეგულირებასთან დაკავშირებული მაგიური თუ რელიგიური დღესსწაულები და რიტუალები, მაგ ჰულიშობა, კოხინჯრობა და სხვ. მეორე მხრივ კი, ბუნების დაცვის ხალხური წესები, მცენარეთა, ნადირის და სხვ. დამცველი ღონისძიებები, რომლებიც ხალხში მაგიური თუ რელიგიური ფორმით იყო წარმოდგენილი. ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, ხალხური ეკოლოგიური კულტურის, რელიგიური ასპექტების გამოვლენა და ანალიზი რელიგიური ეკოლოგიის ხაზით კვლევის მნიშვნელოვან პერსპექტივას სახავს.

დამონმებული ლიტერატურა:

- აბაკელია, ნ. (1997),** სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, თბილისი.
- ბარდაველიძე, ვ. (1939),** სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი I, თბილისი.
- ბარდაველიძე, ვ. (1963),** ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, დროშა „ლემ“. მგელი-ძაღლი, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XII-XIII, თბილისი.

- ბარდაველიძე, ვ. (1953)**, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბილისი.
- ბარდაველიძე (ლომია), ვ. (1925)**, ხის კულტისათვის საქართველოში. საქ. მუზეუმის მოამბე, ტ.3, ტფილისი.
- ბატონიშვილი, ვ. (1973)**, „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“ – ქართლის ცხოვრება – ტომი IV – ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი.
- გეგუშიძე, მ. (1981)**, ეკოლოგიის კულტურულ-ისტორიული და სოციალური პრობლემები საქართველოში, თბილისი.
- გუჯეჯიანი, რ. (2008)**, ქართველ მთიელთა მენტალობის ისტორიიდან, თბილისი.
- გუჯეჯიანი, რ. (2012)**, წმიდა გიორგის ქართული ხალხური ეპითეტები (სვანეთი), კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული, XIV, თბილისი.
- დავითიანი, ა. (1939)**, ეთნოგრაფიისათვის, ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, 1939, M' 35 ხელნაწერი.
- დავითიანი, ა. (1939)**, წესები სალოცავთა, ეთნოგრაფიისათვის, ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, 1939, M' 80 ხელნაწერი.
- დავითიანი ა. (1939), სვანეთის ღმერთებზე, ეთნოგრაფიისათვის, ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, 1939, M' 80 ხელნაწერი.
- დავითიანი ა. (1939)**, ეთნოგრაფიისათვის, ბუნების კულტი ლახამულას თემში. ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, 1939, M' 35 ხელნაწერი.
- ელაშვილი, ქ. (2008)**, ხეთმეტყველება, ქართული ფოლკლორი. 4 (XX), თბილისი.
- ვირსალაძე, ე. (1964)**, ქართული სამონდირეო ეპოსი (დალუპული მონადირის ციკლი), თბილისი.
- თაყაიშვილი ექვ. (1937)**, არქეოლოგიური ექსპედიცია ლეჩხუმ-სვანეთში, პარიზი.

- კეკელიძე, ვ. (1955)**, ახლად აღმოჩენილი რიტუალი ნადირობისა, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან III, თბილისი.
- ნიჟარაძე, ბ. (1962)**, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, თბილისი.
- ნიჟარაძე, შ. (1971)**, ქართული ენის აჭარული დიალექტი. ლექსიკა, ბათუმი.
- ონიანი, ჯ. (2020)**, მურყვამობა კვირიაობა სვანეთში, ქართული ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობა IV, თბილისი.
- რობაქიძე, ალ. (1941)**, შრომის ორგანიზაციის ფორმები ძველი საქართველოს სახალხო მეურნეობაში I (კოლექტიური ნადირობის გადმონაშთები რაჭაში), თბილისი.
- რუხაძე, ჯ. (2020)**, ცოცხალი ისტორიები, სვანეთი, თბილისი.
- სურგულაძე, ირ. (2003)**, მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში, თბილისი.
- ქადაგებანი (1989)**, იმერეთის ეპისკოპოსის გაბრიელისა I, სიტყვა თქმული გელათს 21 სექტემბერს, თბილისი.
- ქალდანი, ა. (1990)**, ცენტრალური კავკასიონის მთიელთა კომპური კულტურა, თბილისი.
- ქართლის ცხოვრება (1955)**, წიგნი I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი.
- ჩარეჯიშვილი, ნ. (2005)**, “ძალღკაცები“ ხეთურ ლურსმნულ ტექსტებში და მათი ქართული პარალელები, ამირანი 12.
- ჩიტაია, გ. (2000)**, სიცოცხლის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში, შრომები ხუთ ტომად, II, ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი და კულტურულ – ისტორიული პრობლემები, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა. და ტომი შეადგინა, წინასიტყვაობა, შენიშვნები, ლექსიკონი, საძიებლები დაურთო თ. ცაგარეიშვილმა, თბილისი.
- ჩხატარაიშვილი, ქ. (1979)**, ნარკვევები სამხედრო საქმის ისტორიიდან ფეოდალურ საქართველოში ლაშქარ-ნადირობა და მისი სოციალური არსი, თბილისი.
- ღამბაშიძე, ნ. (2011)**, ხეთა თაყვანისცემა და მისი ზოგიერთი ეკოლოგიური ასპექტი საქართველოში <http://www.ambioni.ge/xeta-tayvaniscema>

- ცაგარეიშვილი, თ. (2000)**, ტრადიციული კულტურა და ეკოსისტემები თბილისი.
- ცაგარეიშვილი, თ. (2012)**, ტყითსარგებლობის ეთნოეკოლოგიური კულტურა საქართველოში, ხეთა თაყვანისცემა, ხატის ტყე, სატყეო მოამბე, N5, 274
- ციციქიშვილები დ., მ. და მ., ჩხარტიშვილი ა., ზურაბაშვილები ზ. და დ. (2014)**, სულიერი სამყაროს ეკოლოგიის საგნობრივი არსი – თანამედროვე საბუნებისმეტყველო და ჰუმანიტარული მეცნიერებების სინთეზი, საქართველოს ეკოლოგიურ მეცნიერებათა აკადემიის შემოქმედებითი ჯგუფი, ჟურნ. მეცნიერება და რელიგია.
- ხაზარაძე, ნ.; ცაგარეიშვილი, თ. (1999), წმინდა ხის კულტი საქართველოში, თბილისი.
- ჯავახიშვილი, ი. (1982)**, თხზულებანი თორმეტ ტომად. VI, თბილისი.
- ჯავახიშვილი, ი. (1984)**, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი მეორე, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტომი VII, თბილისი.
- ჯაყელი, თ. (1998)**, ალვის ხე, ჟურნ. აფრა N3, თბილისი.
- Botero, C. A.; Gardner, B.; Kirby, K. R.; Bulbulia, J.; Michael, C. G.; Russell, D. G. (2014)**, The ecology of religious beliefs, <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov>.
- Büttner, M. (1973)** "Commentary". Science of Religion. Studies in Methodology: Proceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions, held in Turku, Finland.
- Foster, G., & Anderson, B. (1978)** Medical Anthropology.
- Hultkrantz, A. (1966)**, An ecological approach to religion Ethnos: Vol. 31, No. 1-4.
- Hultkrantz, A. (1973)**, Ecology of Religion: Its Scope and Methodology // Science of Religion: Studies in Methodology. Proceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions, held in Turku, Finland.
- Уайт, Л. (1990)**, Исторические корни нашего экологического кризиса // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М.

Nino Mindadze

Folk Religious System and Ecological Traditions

Several folk traditions of weather regulation, plant protection, and hunting are discussed in this article in order to present the ecological aspects of the folk religious system of Svaneti, one of the historical regions of Georgia. It is evident that throughout the history of human existence the bio-geographical factor played a certain role in the formation of magical-religious customs and beliefs, which is illustrated by the magical or religious daily rituals for protection from natural disasters – avalanches and mudslides and the rituals related to weather regulation, such as Hulishoba, Kohinjroba, etc. The folk rules for the protection of nature, plants, etc. have been developed based on their experience. The protective measures and norms were presented to the people in a magical or religious form. The analysis of the folk ecological culture is carried out within the religious ecology.