

საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის
ქართული უნივერსიტეტი

ეკა ჭკუასელი

ქართული რელიგიური წეს-ჩვეულებები და
ხალხურ დღეობათა სარიტუალო ლექსიკა
(სვანეთისა და სამეგრელოს ეთნოგრაფიული მასალის
მიხედვით)

დოქტორანტის სამეცნიერო ხელმძღვანელები:

რ. გუჯეჯიანი - ისტორიის დოქტორი, ასოცირებული პროფესორი
ტ. ფუტკარაძე - ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი

თბილისი

2014

სარჩევი

ანოტაცია	3
Annotation.....	6
შესავალი	9
თავი 1: ლოცვა-ვედრების რიტუალი და მასთან დაკავშირებული ხალხური ტერმინოლოგია სვანეთისა და სამეგრელოს ეთნოგრაფიულ ყოფაში.....	17
1.1. ლოცვა-ვედრების რიტუალი სვანეთისა და სამეგრელოს ტრადიციულ ყოფაში.....	17
1.2 . *ჯუამ-/ ხვამ- ძირის ფორმობრივ-სემანტიკური ანალიზი	57
1.3. ლიმზერ-/ლემზირ- ის დანიშნულება სვანურ ყოფაში და მზერ-მზირ- ძირის ფორმობრივ-სემანტიკური ანალიზი	73
თავი 2: კუირიკობის დღესასწაული სვანეთში და სიმღერა-საგალობელი „კვირიოლა“	90
2.1 კუირიკობის დღესასწაული სვანეთში და ტერმინი კვირია	90
2.2. საგალობელი კვირიოლა და კუირ- ძირის ფორმობრივ-სემანტიკური ანალიზი	106
თავი 3: საწესო-სარიტუალო პურები სვანეთისა და სამეგრელოს ტრადიციულ ყოფაში და კვერ- ძირის ფორმობრივ-სემანტიკური ანალიზი	120
დასკვნა	139
გამოყენებული ლიტერატურა	152

ანოტაცია

სადისერტაციო ნაშრომი „ქართული რელიგიური წეს-ჩვეულებები და ხალხურ დღეობათა სარიტუალო ლექსიკა (სვანეთისა და სამეგრელოს ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით)“ შედგება შესავლის, სამი თავისა და დასკვნისაგან.

შესავალში წარმოდგენილია მოცემული სადისერტაციო ნაშრომის მიზნები და ამოცანები. მოცემული სადისერტაციო ნაშრომის მიზანია საწესო-სარიტუალო წესების ფორმოზრივ-სემანტიკური ანალიზი, საქართველოს ორი კუთხის (სვანეთისა და სამეგრელოს) ტრადიციულ ყოფაში დაცული ჩვეულებების საფუძველზე ამ რიტუალთა პირველადი მნიშვნელობის მიკვლევა და რელიგიური ტერმინების განვითარების ისტორიის კვლევა. სადისერტაციო ნაშრომის შესავალში, ასევე, საუბარია იმაზეც, რომ ქართული ენის სინამდვილეში ძირითადი ქრისტოლოგიური ტერმინების სახელდების პრინციპის შესახებ მეცნიერთა თვალსაზრისი განსხვავებულია: ზოგი მათ წარმომავლობას ბერძნული ქრისტოლოგიური ტერმინოლოგიის გავლენით ხსნის, ზოგი კი მათ წარმართობის ეპოქას უკავშირებს.

სადისერტაციო ნაშრომი პირველ თავში განხილულია სვანეთსა და სამეგრელოში არსებული რიტუალები და დღეობები, ასევე, „ლოცვის“ მნიშვნელობით დაცული *კუბმ-ხვამ-* და *ძხერ-/ძხირ-* ძირებით წარმოდგენილი სემანტიკური ერთეულები და ამ ორი კუთხის ეთნოგრაფიულ ყოფაში ლოცვის/დალოცვის (ღვთისადმი, წმინდანისადმი აღვლენილი სავედრებელი) მნიშვნელობით დაცული რიტუალი. *ხვამ-* ძირი „დალოცვის“ მნიშვნელობით დაცულია სამეგრელოს საწესო-სარიტუალო ცხოვრებაში – კერძოდ, ქვემოთ ჩამოთვლილ რიტუალებში: „ფუძემ ოხვამერ“ (განიმარტება როგორც ფუძის სალოცავი), „ფუძემ-ოხვამერი დო თუთაშხა ბედნიერი ანუ ოთუთაშხე“, „საღმრთო-საოხოროს ხვამა“ (სამოსახლო ადგილის ანუ მიწის დალოცვა), ნერჩიმ ხვამა//ოჯუმაშხური; ჯგერაგუნას ხვამა (წმიდა გიორგის სახელზე აღვლენილი ლოცვა), „ჟინიში ოხვამერი“ (ზევითურისადმი აღვლენილი ლოცვა), „ოჭკადირეშიმ ოხვამერს“ („სამჭედლოს ლოცვა“), „დიხაშ-ხვამა“ (სახლის დასადგმელი/ასაშენებელი ადგილის დალოცვა), „ბორიაშ ოხვამერი“, „სკიბუმ ოხვამერი“, „ღუმუმ ოხვამერი“. ეს რიტუალი ასევე დაცულია სვანეთის ეთნოგრაფიულ ყოფაში იმავე მნიშვნელობითა და

სახელწოდებით: „ემზუამ“, „ემზუამ“, „მუზუამ“ – როგორც ვხედავთ, სამივე ტერმინი „ხუამ-“ (ლოცვა/დალოცვის) ძირის შემცველია, თუმცა, ლოცვის გარდა, ამ სემანტიკური ერთეულით გამოხატული მონაცემი გულისხმობს რიტუალს ისევე, როგორც სამეგრელოში. ეს ტერმინი დაცულია რიტუალში: „*ლახუამიალ-ი*“, რომელიც იმართებოდა ზვავისაგან დასაცავად. სვანურ ყოფაში დალოცვის (ლოცვის შემცველი) რიტუალი, ასევე, იმართებოდა სახელწოდებით: „არგილიშ ლიმზირი“ (ადგილის სალოცავი), „ჩუბავ ლემზირი“ (ქვევით ვედრება).

ამ თავში, ასევე, განხილულია სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში დაცული ლოცვის აღმნიშვნელი ტერმინი „ლიმზგრ-“ და სალოცავად განკუთვნილი პურის გამომხატველი ტერმინი „ლემზირ-“. სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში ლოცვის აუცილებელ ატრიბუტს წარმოადგენდა საწესო-სარიტუალო პური „ლემზირი“. ასევე არსებობდა საოჯახო/საქალაქო ლოცვის (ქორაშ ლიმზერის) დღესასწაული, რომელსაც ქალები მართავდნენ. „მზერ“-/„მზირ“-ძირთა ფონეტიკურმა სიახლოვემ დამოუკიდებელ ფუძეებად მიჩნეულ ძირებთან („მზე“ „ზერ“-/„ზირ“-, „ზუერ“-) მათ საერთო წარმომავლობაზე დაგვაფიქრა – ამ თავში სწორედ ამ ფუძეთა კავშირის საფუძველსა და სემანტიკურ-რიტუალურ მონაცემს განვიხილავთ. სვანურ ყოფასა და ლექსიკაში დაცული ძირი თავისივე განტოტებებით საფუძველს გვაძლევს, ვივარაუდოთ, რომ ამ სიტყვის წარმომავლობა სწორედ საწესო-სარიტუალო ყოფის – კერძოდ, ლოცვისა და სალოცავის, სალოცავისათვის შესაწირად გაღებული, დაგროვებული თუ საგანგებოდ მომზადებული არსის გამომხატველი სიტყვა უნდა ყოფილიყო. ნაშრომის ამ თავში დაწვრილებით განვიხილავთ თითოეულ რიტუალსა და ტერმინთა ეტიმოლოგიურ წარმომავლობას.

ნაშრომის მეორე თავში განხილულია კვირიკობის დღესასწაული და საგალობელი „კვირია“, ასევე, „კუირ-“ ძირის შემცველი სამი ტერმინი. თითოეული მათგანის ეტიმოლოგიური ანალიზის საფუძველზე დადგინდა, რომ ძირი ნასესხებია ქრისტიანული ღვთისმსახურების გავლენით, თუმცა სალიტერატურო ქართულში დაცული კუირ- ძირი ქართული ენის დიალექტებში შემდეგნაირად ნაწილდება: სვან. გუირ-||გვირ- („ლაგუირკა, ლაგურკა, ლაგვირკა“ სალოცავი, თვე); მეგრულში, გურულსა და იმერულში კვირ-|| კირ- („კვირია“ „კვირია ღერთა“,

„კრიალესა“ „კირიალესა“ საგალობელი); ხევსურულ-ფშაურ-მოხეურში: კუირ-||კვირ („კვირია“/„კვირაე“/„კვირაა“, რომელიც არა წარმართული ღვთაება, არამედ „კვირილეისონის“ გახალხურებული ვარიაცია და მაცხოვრის ეპითეტია); თურქეთში მცხოვრებ ქართველთა ყოფაში დაცული ქართ. გურ- („გურიელა“ საგალობელი, რომელიც დაცულია თურქეთელი ქართველების ტრადიციულ ყოფაში).

სადისერტაციო ნაშრომის მესამე თავში განხილულია რელიგიურ წეს-ჩვეულებებსა და რიტუალებში განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონე სარიტუალო პურის გარკვეულ სახეობები, რომელთაც საწესო დანიშნულება აქვთ: სალოცავი რიტუალისათვის განკუთვნილი პურები სეფისკვერების ხალხურ ვარიაციებს წარმოადგენენ. სადღესასწაულო პურით საიდუმლო ზიარება, პურის შეწირვა მიწისადმი... ჩვეულებრივი მოვლენაა სვანეთისა და სამეგრელოს (სრულიად საქართველოს) ეთნოგრაფიულ ყოფაში. ამჯერად განვიხილავთ კვერ- (ქართ.)- კვარ-კვანჯ- (მეგრ. ლაზ.)- კუნჭ-ილ- (სვან.) კუჭ-ალ (ფშაურ.) ძირებს შორის კავშირს.

ნაშრომის დასკვნით ნაწილში შეჯამებულია ჩვენი კვლევის შედეგები.

Annotation

Thesis on “Georgian Religious Customs and the Ritual Vocabulary of the Folk Celebrations (According to the Ethnographic Materials of Svaneti and Samegrelo)” consists of an introduction, three chapters and a conclusion.

The introduction presents the goals and objectives of the thesis. The goals of the given thesis are the semantic analysis of the ritual rules, searching the primary importance of these rituals according to the customs saved in the life of two parts of Georgia (Svaneti and Samegrelo) and the research of the development history of the religious terms. The introduction of the thesis also refers to the fact that the scientists’ opinions about the principle of naming the major Christological terms in Georgian language are different: some of them explain their origin with the influence of the Greek Christological terminology, and some connect them with the pagan era.

The first chapter of the thesis discusses the rituals and celebrations as well as the semantic units represented by the roots *Khuam-* /**Khvam-* and *Mzer-/Mzir-* saved in Svaneti and Samegrelo with the meaning of “prayer” and the ritual saved in the ethnographic lives of these regions as prayer/blessing (prayer to God, Saints). The root *Khvam-* with the meaning of “blessing” is saved in the ritual life of Samegrelo – in particular, in the rituals listed below: “Pudzesh Okhvamer” (it is defined as the shrine of the roots), “Pudzesh-Okhvameri Do Tutashkha Bednieri” or “Otutashkhe”, “Saghmerto-Saokhoros Khvama” (the blessing of the dwelling, the land), “Nerchish Khvama//Ojumashkhuri”, “Jgeragunas Khvama” (the prayer to St. George), “Jinishi Okhvameri” (prayer to God), “Ochkadireshish Okhvamers” (the prayer of smithy), “Dikhash-Khvama” (the blessing of the place of the future house), “Boriash Okhvameri”, “Skibush Okhvameri”, “Ghumush Okhvameri”. This ritual is also saved in the ethnographic life of Svaneti with the same meaning and title: *Ieshkhuam*, *Eshkhuam*, *Shushkhuam* – as we can see, all three terms contain the root “*Khuam-*” (prayer/blessing), however, besides the prayer, the data expressed by this semantic unit implies the ritual as well as in Samegrelo. This term is saved in the ritual: *Lakhuamial-i*, which was held to protect from avalanches. In the life of Svaneti the ritual of blessing (containing prayer) was held with the

following titles: “Argilish Limziri” (the prayer to the place), “Chubav Lemziri” (the prayer downwards).

This chapter of the thesis also discusses the term “Limzir-” designating the prayer saved in the traditional life of Svaneti and the term “Lemzir-” expressing the bread for the prayer. In the traditional life of Svaneti the essential attribute of the prayer was the ritual bread “Lemziri”. There was the celebration of the family/women prayer (Korash Limzeri) as well, which was held by women. The phonetic proximity of the roots “Mzer-”/”Mzir”- with the roots (“Mze” “Zer”-/”Zir”-, “Zuer”-) considered to be independent bases made us think about their common origin – this chapter discusses the basis of the union of these roots and the semantic-ritual data. The root saved in the Svan life and vocabulary together with its branching gives us the reason to assume that the origin of this word was the word expressing the ritual life – in particular, the prayer and the shrine, the sacrifice for the shrine, collected or specially prepared essence. This chapter of the thesis discusses each ritual and the etymological origin of the terms in details.

The second chapter of the thesis discusses the celebration of Kvirikoba and the chant “Kviria” as well as the three terms containing the root “Kuir-“. According to the etymological analysis of each of them it was revealed that the root was borrowed under the influence of the Christian liturgy; however the root Kuir- saved in the Georgian literary language is distributed among the dialects of the Georgian language as follows: Svan Guir-||Gvir- (“Laguirka, Lagurka, Lagvirka”, shrine, month); in Megruli, Guruli and Imeruli Kvir-|| Kir- (the chants “Kviria”, “Kviria Gherta”, “Krialesa”, “Kirialesa”); In Khevsurul-Pshaur-Mokhevuri: Kuir-||Kvir (“Kviria”/ “Kvirae”/ “Kviraa”, which is not a pagan god but is the folk variation of “Kvirileisoni” and the epithet of the Savior); the Georgian Gur- saved among the Georgians in Turkey (“Guriela” – chant which is saved in the ethnographic life of the Georgians in Turkey).

The third chapter of the thesis discusses the variety of bread which have the ritual meaning and the special importance in the religious customs and rituals of the significant celebrations: the bread for the ritual of prayer was the folk variation of the communion bread; the secret communion with the festive bread, the sacrifice of bread to the land... is common in the ethnographic life of Svaneti and Samegrelo (and of Georgia in general). The connection

between the roots *Kver-* (Georgian) – *Kvar-Kvanj-* (Megruli, Lazuri) – *Kuanch-il-* (Svan) *Kuch-*
al (Pshauri) will be discussed.

The conclusion of the thesis sums up the results of our research.

შესავალი

ნაშრომის მიზანი:

სადისერტაციო ნაშრომის „ქართული რელიგიური წეს-ჩვეულებები და სარიტუალო ლექსიკა (სვანეთისა და სამეგრელოს ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით)“ მიზანია სვანეთსა და სამეგრელოში დაცული რელიგიური წეს-ჩვეულებებისა და რიტუალების მეცნიერული კვლევა და ამ წეს-ჩვეულებებისა და რიტუალების ტერმინთა მორფოლოგიურ-სემანტიკური ანალიზი.

საკითხის აქტუალობა:

სვანეთსა და სამეგრელოს ტრადიციულ ყოფაში დაცული წეს-ჩვეულებანი და რიტუალები კარგადაა შესწავლილი, მაგრამ საგანგებო კვლევის საგანი არ ყოფილა რელიგიურ წეს-ჩვეულებებსა და რიტუალებში დაცული ტერმინოლოგია. ნაშრომის ფარგლებში რელიგიური გარემოს გათვალისწინებით შესწავლილი იქნება სვანეთსა და სამეგრელოში მცხოვრები ქართველების რელიგიურ წეს-ჩვეულებებსა და რიტუალებში დაცული ტერმინოლოგიის ისტორია; კერძოდ, ნაშრომში მოცემული იქნება რიტუალთა და ხალხურ დღესასწაულთა კვლევა და საწესო-სარიტუალო ტერმინთა ფორმალურ-სემანტიკური ანალიზი და, რიგ შემთხვევებში, ეტიმოლოგიაც.

ნაშრომის ფარგლებში, შეძლებისდაგვარად, შესწავლილი იქნება სვანეთსა და სამეგრელოში მცხოვრები ქართველების რელიგიურ წეს-ჩვეულებებსა და რიტუალებში დაცული ტერმინოლოგია; კერძოდ, რელიგიური გარემოს გათვალისწინებით წარმოდგენილი იქნება ტერმინთა ისტორია და ფორმალურ-სემანტიკური ანალიზი. ეთნოგრაფიული მასალის გათვალისწინებით ლინგვისტური /ტერმინოლოგიური/ კვლევის შედეგები საინტერესო იქნება ეთნოლოგებისა და ლინგვისტებისათვის. ვფიქრობთ, დასკვნები დააინტერესებთ აგრეთვე სვანეთისა და სამეგრელოს ყოფითა და ისტორიით დაინტერესებულ პირებს.

ეთნოლოგიისა და ლინგვისტიკის კვლევის მეთოდების გათვალისწინებით განხორციელებული კომპლექსური კვლევის შედეგები საინტერესოა იმითაც, რომ ერთი მხრივ, „ჩვენამდე ფრაგმენტის თუ რელიქტის სახით“ შემონახული წეს-ჩვეულებისა თუ „ისტორიული განვითარების სხვადასხვა საფეხურების რწმენისა და სარწმუნოებრივი

წესების“ (ბარდაველიძე 1939: 8), მეორე მხრივ, რწმენა-წარმოდგენებში დაცული ტერმინების ფორმოზრივ-სემანტიკური ანალიზი მეტი ალბათობით შეგვამღებინებს ხალხში შემონახული რელიგიური წეს-ჩვეულებების „პირველადი რაობის მიკვლევას“ და ნათელს მოჰფენს რელიგიური ტერმინების განვითარების ისტორიას, ანუ, „ამ ტერმინთა ენობრივი ანალიზი ხშირ შემთხვევაში გაადვილებს ამა თუ იმ კულტის საწყისების მიკვლევას და ნათელს მოჰფენს ზოგი რელიგიური ტერმინის განვითარების ისტორიას“ (გაზდელიანი 1987: 67).

სამეგრელოსა და სვანეთში შემონახულ ხალხურ წეს-ჩვეულებებში დამოწმებული ტერმინოლოგიის შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში აზრთა სხვადასხვაობაა: ზოგი მკვლევარი მიიჩნევს, რომ ქართულ ტერმინთა ნაწილი მაინც წინარექრისტიანულია; ზოგი მკვლევრის მაგ., ავთანდილ არაბულის აზრით, „ქართულ-ქართველურ ქრისტიანული ღვთისმსახურების ტერმინოლოგიაში თავს იჩენს ისეთი ლექსიკური ერთეულები, რომელთა წარმომავლობა აშკარად ქრისტიანობამდელ სინამდვილეს უნდა უკავშირდებოდეს და ასახავდეს“ (არაბული 2000: 32); გამოთქმულია ასევე მოსაზრება, რომ, თითქოსდა, წინაქრისტიანული წერილობითი ძეგლების უქონლობის გამო „ჩვენ მოკლებული ვართ საკონტროლო საშუალებას, თვალი ვადევნოთ სიტყვათა მნიშვნელობის ცვლას, წარმართული სიტყვების „გაქრისტიანებას“ (დანელია 1978: 113). კორნელი დანელიას განმარტებით, ქართული ენის სინამდვილეში ძირითადი ქრისტოლოგიური ტერმინების სახელდების პრინციპის განსახვავებულობა „უნდა აიხსნას ქართული წარმართული რწმენისა და მსოფლმხედველობის გათვალისწინებით“ (დანელია 1978: 134).

თანამედროვე კვლევები ცხადყოფს, რომ, არაიშვიათად, „საფუძველ-მოკლებულია ცდები ქართველურ ტომთა საკულტო-რელიგიურ ტრადიციებში წინაქრისტიანული რჯულის – წარმართობის – „აღმოჩენისა“ (პაპუაშვილი 1987: 58). ამგვარ „აღმოჩენებს“ აქარწყლებს ენათმეცნიერება, – მეთოდოლოგიურად გამართლებული გზებისა და საშუალებების მომარჯვებით ხდება ქართულ-ქართველური საკულტო-ეთნოგრაფიული ტერმინების პირვანდელი სტრუქტურისა და მნიშვნელობის დადგენა“ (პაპუაშვილი 1987: 58).

არსებობს კიდევ ერთი თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც ქრისტიანობასთან დაკავშირებული რელიგიურ ტერმინთა უმრავლესობა ნასესხებია და ბერძნულიდან არის შემოსული: „საქართველო ერთ-ერთი უპირველესი ქრისტიანული ქვეყანაა, სადაც ქრისტოლოგიური ტერმინოლოგიაც, ცხადია, ადრეულ ხანაშივე გავრცელა და დამკვიდრდა“... ამ ნასესხობათაგან კი „დიდია ბერძნული ენიდან ნასესხები ლექსიკის წილი“ (ჭუმბურიძე 2005: 78). მეცნიერთა შეხედულებით, „ამ ნასესხობათა გამოვლენა შესაშური საქმეა. უმისოდ ქართველურ ენათა ისტორიის კვლევა სასურველ შედეგს ვერ მოგვცემს“ (ჭინჭარაული 1998: 206). ბუნებრივია, „ყველა ენაში გვხვდება ნასესხები სიტყვები“ და ზოგჯერ ენა ნასესხებ ლექსიკურ მასალას „გადაამუშავებს თავისი სისტემის ნორმების მიხედვით, გამოიყენებს მას თავისი გამდიდრებისთვის“ (ჩიქობავა 1952: 83). ამდენად, მოცემული საკითხის კვლევისას ანუ ჩვენ მიერ განხილული მასალის სემანტიკურ-ეტიმოლოგიური ანალიზისას ეს ფაქტორი გასათვალისწინებელია.

საკვლევი ველი შემოვფარგლეთ მეგრულსა და სვანურში დაცული მასალით, რამდენადაც ქართული ენის ამ სახესხვაობებში დაცული ტერმინები ნაკლებადაა შესწავლილი. წინასწარ აღვნიშნავთ, რომ ქართული ენის ამ დიალექტებშიც „ქრისტიანული ტერმინები ძირითადად ქართული ლიტერატურული ენიდანაა დამკვიდრებული“ (მსჯელობისათვის იხ., აგრეთვე: ბაბლუანი 2000: 35). აქვე აღვნიშნავთ იმასაც, რომ სხვა კილოთაგან განსხვავებით, ქართული ენის დასავლურ არეალში შემორჩენილ ტერმინთა ნაწილს მეტი ფონეტიკური ცვლილება აქვს განცდილი – მიუხედავად ამისა, „ქართულ ენასა და დიალექტებში ეს ტერმინები იმავე საკრალური დანიშნულებით იხმარება, როგორც სალიტერატურო ქართულში“ (გაბულდანი 2000: 23).

დიალექტი „ენის შინაგანი პოტენციის ნაირგვარი გამოვლინებაა“ (ჯორბენაძე 1989: 27) და „ყოველ ლიტერატურულ ენას ცოცხალ სახალხო დიალექტებში უნდა ჰქონდეს ფესვები გამჯდარი, როგორც ზღვა მასში ჩამავალ მდინარეებითა, იკვებებოდეს იგი“ (ჭარაია 1997: 190), რადგან ენა „არ არის ერთგვარი მასალისაგან აგებული შენობა, არამედ შემდგარია სხვადასხვა მასალისაგან“ – კერძოდ, სამწერლო ენა „რთულდებოდა და მდიდრდებოდა სხვადასხვა კილოებიდან შემოტანილი სიტყვებითა და ფორმებით“

(შანიძე 1981: 13). ენის (დიალექტის) მონაცემთა შესწავლისას გასათვალისწინებელია, რომ „სხვადასხვა დიალექტში შეიძლება ერთი და იგივე სიტყვები იხმარებოდეს, მაგრამ სხვადასხვაგვარად წარმოითქმოდნენ, ანდა ერთგვარად წარმოითქმოდნენ, მაგრამ სხვადასხვა მნიშვნელობა ჰქონდეთ“ – მეტიც, შეიძლება „ერთი და იგივე სიტყვები განსხვავებული იყოს, როგორც წარმოითქმით, ისე მნიშვნელობით“ (ჩიქოვაძე 1952: 58). მიუხედავად ამისა, ჩვენ მიერ შესწავლილი მასალა კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ „ქართული ენა ქართლელ-კახელ-იმერელ-გურულებისა და მეგრელ-სვანებისათვის საერთო ენაა“ (ჯავახიშვილი 1979: 154). „ქართულსა და მეგრულში მოიპოვება ძლიერ ბევრი სიტყვები, რომლებიც მნიშვნელობითა და ფონეტიკური სახითაც სრულიად ერთგვაროვანი არიან. რადგან უხსოვარი დროიდან სამწერლო და საეკლესიო ენა ერთია ყველა ქართველებისათვის და მათ რიცხვში მეგრელებისთვისაც,“ (ჭარაია 1997: 18); „ისტორიულად ქართველ ტომთათვის ერთადერთი სამწერლობო ყოველთვის იყო ქართული სალიტერატურო ენა“ (ჟღენტი 1953: 1) – ჩვენი კვლევა კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ „ქართული ენა ზრდილა და განვითარებულა ათასთა წელთა განმავლობაში, მის შექმნაში მონაწილეობა მიუღია მთელ ქართველ ერს, იმისი საუკეთესო და უგონიერეს წარმომადგენლებს“ (ჭარაია 1997: 190).

ამ საკითხის საბოლოოდ გასარკვევად აუცილებელია „ქართველი ერის ხალხური თქმულებებისა, ზნე-ჩვეულებებისა“ (ჯავახიშვილი 1979: 154) და სარიტუალო პრაქტიკაში დაცული ლექსიკის მორფოლოგიურ-სემანტიკური შედარებითი კვლევა – „უძველესი მსოფლმხედველობისა და რწმენის შესასწავლად და შემღებებისამებრ სრული სურათის წარმოსადგენად ხალხში დარჩენილ თქმულებებს, ხატობათა დღესასწაულების წესებსა და წარმოსათქმელ ხუცების ლოცვა-ვედრებას, სადიდებელსა და დამწერლობას დიდი მნიშვნელობა აქვს“ (ჯავახიშვილი 1998: 166). თითოეული რიტუალის დეტალურ აღწერასა და შესწავლას განსაკუთრებული მნიშვნელობა იმიტომაც აქვს, რომ „შესაძლებელია გამოაშკარავდეს დღეობის ისეთი მხარეები, რომლებიც ერთი შეხედვით თითქოს რიტუალის უმნიშვნელო დეტალებს წარმოადგენს, მაგრამ რომლებმაც შესაძლებელია აღადგინონ და ნათელყონ დღეობისა და რწმენის მნიშვნელოვანი მომენტები“ (ბარდაველიძე 1939: 7). ასევე, იმიტომაც, რომ „ენის ფესვები მითოსურ-მაგიურ-რიტუალურ, ანუ საწესო ცნობიერებაშია ჩაზრდილი.

რაც უფრო წმინდადაა შემონახული ენის ძირითადი ბირთვი, მით უფრო მეტია მასში საწესო ცნობიერების ნაშთები. ასეთია ქართველური ენები“ (ვახანია 1993: 106) – შესაბამისად, ამ რიტუალებში დაცული ლექსიკური მონაცემით კი ბევრ საინტერესო მნიშვნელოვან დასვენას შეიძლება ჩაეყაროს საფუძველი, რადგან დღეობა, რიტუალი, ლოცვის წესი თუ ამ რიტუალებში დაცული ლექსიკური მონაცემიც კი „წარმოადგენს ჯამს ანუ ნაერთს, კონგლომერატს ისტორიული განვითარების სხვადასხვა საფეხურის რწმენისა და სარწმუნოებრივი წესებისას“ (ბარდაველიძე 1939: 8).

ჩვენს ნაშრომში წარმოდგენილ ძირთა ეთნოლინგვისტური ანალიზი შემთხვევით არჩეულ ლექსიკურ ერთეულთა განხილვა არ არის – იგი ქართველი ერის ეთნოგრაფიული ყოფის ერთმანეთთან დაკავშირებული სარიტუალო ლექსიკის ანალიზს წარმოადგენს. წარმოდგენილი ძირები არა მხოლოდ ტრადიციული ყოფის საწესო-სარიტუალო პრაქტიკის ერთმანეთთან ახლო მყოფი ელემენტებია, არამედ მათ შორის სემანტიკური გადაკვეთაც თვალსაჩინოა: ჯუამ-/ხვამ- კური-; კვერ-, მზერ-/მზირ- ძირთა მონაცემი საკრალური მნიშვნელობით დასტურდება არა მხოლოდ სამეგრელოსა და სვანეთის საწესო-სარიტუალო პრაქტიკაში, არამედ სრულიად საქართველოს ტრადიციულ ყოფაში – განსაკუთრებით, იმ მხარეებში, რომლებმაც შემოინახეს უძველესი ხალხური რიტუალები, ვგულისხმობთ აღმოსავლეთ-დასავლეთ საქართველოს მთიანეთს – კვლევამ დაადასტურა, რომ „ქართული კილოებისაგან მთის კილოები იმით განირჩევიან, რომ შედარებით კარგად შეუნახავთ ძველი ქართულის თვისებანი“ (შანიძე 1981: 15).

სამეგრელოსა და სვანეთში ლოცვის რიტუალი (ჯუამ-/ხვამ-/მზერ-მზირ-ძირებით დაცულ-შემონახული) არ ტარდება სარიტუალო პურის – კვერების (კუანჭილარებისა და ლემზირების) გარეშე; ლემზირი, თავისთავად, მზერ-მზირ- (ზერ-ზირ-) ძირის განტოტებული მონაცემია; ხოლო კური- ძირის მქონე საწესო რიტუალისა თუ საგალობლის მონაცემი თავისთავად უკავშირდება ზემოთ დასახელებულ ტერმინთა მონაცემს. „ეტიმოლოგიურ ძიებათა და სხვა ისტორიული რეალიების გათვალისწინებით მაინც შეიძლება ზოგიერთი ქართული ტერმინის ისტორიის მიახლოებითი გარკვევა“ (დანელია 1978: 113) – ჩვენც სწორედ ამ პრინციპით

ვიხელმძღვანელებთ და ეთნოყოფის მონაცემის შესაბამისად ყველა სარიტუალო ტერმინის ანალიზი ვცადეთ.

კვლევის მეთოდები:

ყოველივე ზემოთქულის გათვალისწინებით, სადისერტაციო ნაშრომში წამოჭრილი საკითხების კვლევისას კვლევის ძირითადი მიმართულება იყო გიორგი ჩიტაიას მიერ დანერგილი კომპლექსურ-ინტენსიური მეთოდი, რომელიც ითვალისწინებს ცალკეული სოციალური ერთეულისა (ოჯახი, გვარი, უბანი, სოფელი, თემი) და ეთნოლოგიური მოვლენების ინტენსიურად, კომპლექსურად, ბაზისური და ზედნაშენური მოვლენების ერთიანობის, ისტორიზმის პრინციპების დაცვის გზით შესწავლას – ამ მეთოდის თვალსაზრისით, ეთნოგრაფიული დაკვირვების სიღრმე უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე სიფართოვე.

თითოეული ეთნოსის ეთნოგრაფიული სინამდვილე რთული, წინააღმდეგობებით აღსავსე მოვლენათა კომპლექსია, რომელშიც მიმდინარეობს ბრძოლა ძველისა ახალთან. სწორედ, ამ თვალსაზრისით შევისწავლეთ სამეგრელოსა და სვანეთში დაცული, ძველი და შემონახული, საწესო-სარიტუალო ყოფის მონაცემი ყველა თანმხლები მომენტით. საკვლევი მასალის შესწავლისას განსაკუთრებით დაგვეხმარა საველე-ეთნოგრაფიული კვლევის შედეგად დაგროვილი ინფორმაცია – ამ მეთოდის საშუალებით დაგროვებული პირველადი ეთნოგრაფიული მასალა ტრადიციულ-ყოფითი კულტურის კვლევას უწყობს ხელს და განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მკვლევრისათვის, რადგან იგი საწესო რიტუალების შესწავლისას ინტერპრეტაციისა და დასკვნების გამოტანის შესაძლებლობას აძლევს მას.

ასევე, საწესო-სარიტუალო ჩვეულებების შესწავლისა და ტერმინთა ლინგვისტური ანალიზისას დაგვჭირდა დოკუმენტების ანალიზი ანუ დოკუმენტური წყაროებიდან ინფორმაციის ამოღების მეთოდი: საკვლევი მასალის შესახებ დაგროვებული დოკუმენტური წყაროების ძიება-შეგროვებამ, დაგროვებული მასალის ანალიზმა საშუალება მოგვცა, ეთნოგრაფიული მასალა შეგვეჯერებინა ლინგვისტურ მონაცემთან და, შეძლებისდაგვარად, საკვლევი მასალის ძირითადი არსი დაგვედგინა.

შედარებით-ისტორიული საკვლევი მეთოდის გამოყენებამ კი საშუალება მოგვცა სამეგრელოსა და სვანეთში დაცული საწესო-სარიტუალო წეს-ჩვეულებების

განვითარების ეტაპებში საერთო და განმასხვავებელი ელემენტები აღმოგვეჩინა და დაგვედგინა მათი მსგავსებისა თუ განსხვავების მიზეზები – განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა ისტორიულ-დიფუზური მეთოდი, რომელიც სწავლობს ნასესხობის გზით გავრცელებულ მოვლენებს.

ამ ორ კუთხეში დაცული საწესო-სარიტუალო პრაქტიკა და, განსაკუთრებით, ამ ჩვეულებებში დაცული ტერმინოლოგია აუცილებლად საჭიროებს შედარებით ანალიზს, რადგან „შედარება ისტორიული წარსულის უფრო ღრმად წვდომის იარაღია“ (ჩიქობავა 1938: 1). შედარებით-ისტორიული მეთოდი კი სწორედ შედარების გზით ისტორიული მოვლენების, საფეხურებისა და განვითარების ტენდენციების გამოვლენის საშუალებას იძლევა. ასევე, როგორც ცნობილია, რომ ამ მეთოდის გამოყენება ისტორიულ ეთნოგრაფიაში მიზნად ისახავს ეთნიკური კულტურის, ასევე მის შიგნით თუ უფრო ფართო არეალში ამა თუ იმ კულტურული მოვლენის წარმომავლობისა და ფორმირების შესწავლას – ამ მიზნით, ჯერ ტარდება კულტურის სხვადასხვა ელემენტების შედარებით-ტიპოლოგიური კვლევა, ხოლო შემდეგი ეტაპია ტიპოლოგიურად განსხვავებული, მაგრამ გენეტიკურად დაკავშირებული კომპონენტების კვლევა უძველეს ფორმებამდე ანუ არქეტიპებამდე. ასევე, კონკრეტული საკითხის (კერძოდ, ტერმინ „ლაგვანის“) კვლევისას არქეოლოგიური კვლევის მეთოდის გამოყენებაც დაგვჭირდა, რადგან არქეოლოგიურ მასალაზე დაყრდნობით მიღებულმა ინფორმაციამ, ფაქტობრივად, შეგვამღებინა კონკრეტული რიტუალისა და ტერმინის არსის შეცნობა– არქეოლოგიურ მასალაზე დაყრდნობით მიღებული ინფორმაცია სანდოობის ხარისხით გამოირჩევა და ჩვენი კვლევის შემთხვევაშიც ამ მეთოდის დახმარებით შევძელით, ერთი შეხედვით, განსხვავებული მოვლენების დაკავშირება.

შედარებით-ისტორიული მეთოდის გამოყენებისას ასევე დაგვჭირდა გადმონაშთების მეთოდიც, რომელმაც საშუალება მოგვცა ამ ორი კუთხის ყოფაში შემორჩენილი წარსულის ყოფითი გადმონაშთებით გამოგვეტანა დასკვნები განვითარების უფრო ადრეული საფეხურების შესახებ. ამ მეთოდით შევძელით დაგვეჩვენა, რომ საწესო რიტუალები, დროთა განმავლობაში, ახალ პირობებთან შეგუებისას, ოდნავ იცვლიან სახეს, თუმცა საფუძვლიანი კვლევის შემდგომ

აუცილებლად დგინდება მათი საწყისი მონაცემი. კომპონენტურმა ანალიზმა კი შეგვადლებინა ამა თუ იმ მოვლენის ერთიანი არსის დახასიათება, ხოლო სტატისტიკური მეთოდით, კერძოდ, შესაბამისი ინფორმაციის შეგროვებისა და სამეცნიერო ანალიზის გზით, ვცადეთ ამ ორი კუთხის საწესო-სარიტუალო ყოფის კანონზომიერი ასპექტების დადგენა, რაც, თავისთავად, შედეგია მასალის შემდეგ ინფორმაციული დამუშავებისა. კვლევის ამ მეთოდმა საშუალება მოგვცა მოსამზადებელ ეტაპზე განგვესაზღვრა კვლევის ობიექტი, საგანი და ძირითადი ამოცანები, რათა შემდგომ ეტაპზე მაჩვენებელთა სისტემის მოსაწესრიგებლად შეგვერჩია ეფექტური საშუალებები.

ტიპოლოგიური მეთოდის ცენტრალური ცნებაა ტიპი, როგორც იდეალური მეთოდი, რომელიც მოვლენათა გარკვეული სიმრავლის ზოგიერთ მახასიათებელს ასახავს, მაგრამ წინასწარვე უარყოფს სხვა მახასიათებლებს, როგორც არაარსებითს. ტიპოლოგიური მეთოდი საშუალებას იძლევა არა მხოლოდ დადასტურებული მოვლენების ანალიზისას, არამედ ისეთი კონკრეტული მონაცემის არსებობის წარმოსახვისას, რომელიც ჯერ კიდევ უცნობია მეცნიერებისათვის. ტიპოლოგიური მეთოდი საშუალებას იძლევა ერთგვარი მოვლენების მთელი ერთობა განხილულ იქნეს, როგორც ერთიანი, დახურული სისტემა. ეს მეთოდი დაგვჭირდა შესწავლილი მასალის შეჯამებისას.

თავი 1. ლოცვა-ვედრების რიტუალი და მასთან დაკავშირებული ხალხური ტერმინოლოგია სვანეთისა და სამეგრელოს ეთნოგრაფიულ ყოფაში

1.1. ლოცვა-ვედრების რიტუალი სვანეთისა და სამეგრელოს ტრადიციულ ყოფაში

სვანეთისა და სამეგრელოს ტრადიციულ ყოფაში განსაკუთრებით საინტერესოა ლოცვა-ვედრების რიტუალი, რომელიც, თავისთავად, ამ ორი კუთხის საწესო სარიტუალო ყოფას ასახავს. უძველესი ჩვეულებების, რიტუალების შესწავლა ერის ტრადიციული ყოფის უმნიშვნელოვანეს „ჩვენამდე ფრაგმენტისა თუ რელიქტის სახით“ (ბარდაველიძე 1939: 8) შემონახულ, ეთნოგრაფიულად გამორჩეულ ელემენტებს, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას სძენს: „უძველესი მსოფლმხედველობისა და რწმენის შესასწავლად და შეძლებისამებრ სრული სურათის წარმოსადგენად ხალხში დარჩენილ თქმულებებს, ხატობათა დღესასწაულის წესებსა და წარმოსათქმელ ხუცების ლოცვა-ვედრებას, სადიდებელსა და დამწერლობას დიდი მნიშვნელობა აქვს“ (ჯავახიშვილი 1998: 166). ეს მნიშვნელოვანია იმიტომაც, რომ „წერილობითი წყაროებით ჩვენამდე არ შემონახულა ქართული წარმართული რწმენა-წარმოდგენების აღწერილობა; შესაბამისად, სიღრმისეულად ვერ ვისაუბრებთ წინაქრისტიანული ქართული რელიგიის შესახებ“ (ფუტკარაძე 2014: 151) აქედან გამომდინარე, კვლევისას გამოაშკარავებული დღეობისა თუ რიტუალის, ერთი შეხედვით, უმნიშვნელო დეტალებსაც კი ძალუძთ „აღადგინონ და ნათელყონ დღეობისა და რწმენის მნიშვნელოვანი მომენტები“ (ბარდაველიძე 1939: 7). ტრადიციულ ყოფაში შემონახული სარიტუალო პრაქტიკა, წეს-ჩვეულების შესაბამისად, ლოცვა-ვედრებას, სადიდებელს გულისხმობს. სწორედ, ამ თვალსაზრით შევისწავლეთ სვანეთისა და სამეგრელოში დაცული ლოცვა-ვედრების რიტუალები .

ამ თვალსაზრისით გამოიკვეთა შემდეგი მონაცემი:

სვანეთსა და სამეგრელოში „ლოცვის“ მნიშვნელობით დაცულია *კუამ- /*ხვამ- მზერ-/მზირ-* ძირებით წარმოდგენილი სემანტიკური ერთეულები – ამ ორი კუთხის ეთნოგრაფიულ ყოფაში დაცული ეს ძირები ლოცვის/დალოცვის (ღვთისადმი, წმინდანისადმი აღვლენილი სავედრებელი) რიტუალის გამომხატველია: „ყურადღებას იქცევს აღნიშნული ფუძის {*კუამ- /*ხვამ-*} გამოვლენა ზანურისა და სვანურის ქრისტიანული ღვთისმსახურების ტერმინებში „ლოცვისა“ და „სალოცავის“ შინაარსით“ (არაბული 2000: 33) – ძირითადად, *კუამ- /*ხვამ-* ამავე მნიშვნელობით არის დაცული ლექსიკურ ერთეულებში, თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ამ ძირის მქონე ლექსიკურ მონაცემთა სემანტიკური არეალი გაცილებით მრავალფეროვანია – კერძოდ, ამ ძირის მქონე სიტყვა შეიძლება იყოს: ლოცვა, სალოცავი, დალოცვა, მილოცვა, მადლობა, დღეობა, საეკლესიო დღესასწაული, დალოცვილი, ეკლესია, საყდარი, ნასაყდრალი, ნაეკლესიარი, შემადღებელი ბორცვი, სადაც ეკლესია იყო აგებული, ხმარება-გამოყენება, ღუმელი, ქურა (ნთება, ცეცხლი), საცეცხლე, მსხვერპლშეწირვის ადგილი, სალოცავი რიტუალი, ხვეწნა, ღაღადი, ალერსი, ხმა, ხმობა, მოხმობა დასახმარებლად, ვედრება, აღთქმა, სურვილი, წარმოსახვის ნაყოფი და ოცნებაც კი.

ხვამ- ძირი „დალოცვის“ მნიშვნელობით დაცულია სამეგრელოს საწესოსარიტუალო ცხოვრებაში – კერძოდ, ქვემოთ ჩამოთვლილ რიტუალებში:

„ფუმემ ოხვამერ“ (განიმარტება როგორც ფუძის სალოცავი),

„ფუმემ-ოხვამერი დო თუთაშხა ბედნიერი ანუ ოთუთაშხე“ (ქრისტიანულ დონეზე ეს დღეობა მთავარანგელოზების მიქაელისა და გაბრიელის სახელთანაა დაკავშირებული – ადგილობრივთა რწმენით, ამ დღეობის წარმართვაზე იყო დამოკიდებული მთელი წლის განმავლობაში ოჯახის მამაკაცთა ბედ-იღბალი),

- „საღმრთო-საოხოროს ხვამა“ (სამოსახლო ადგილის ანუ მიწის დალოცვა),

- ნერჩიმ ხვამა//ოჯუმამხური;

- ჯგერაგუნას ხვამა (წმიდა გიორგის სახელზე აღვლენილი ლოცვა),

- „ჟინიში ოხვამერი“ (ზევითურისადმი აღვლენილი ლოცვა),

- „ოჭკადირემიმ ოხვამერს“ („სამჭედლოს ლოცვა“),

- „დიხამ-ხვამაშ“ (სახლის დასადგმელი/ასაშენებელი ადგილის დალოცვა),

- „ბორიაშ ოხვამერი“ (ლოცვა, რომლის რიტუალი გულისხმობდა იმას, რომ მოწეული სიმინდი ქარს არ გაეფუჭებინა),

- „სკიბუმ ოხვამერი“,

- „ლუმუმ ოხვამერი“.

ლოცვა-ვედრების მნიშვნელობის მქონე საწესო რიტუალი ასევე დაცულია სვანეთის ეთნოგრაფიულ ყოფაში იმავე მნიშვნელობითა და სახელწოდებით: ეშუმუმ, ეშუმუმ შუმუმუმ – როგორც ვხედავთ, სამივე ტერმინი „კუმ--“(ლოცვა/დალოცვის) ძირის შემცველია, თუმცა, ლოცვის გარდა, ამ სემანტიკური ერთეულით გამოხატული მონაცემი გულისხმობს რიტუალს ისევე, როგორც სამეგრელოში. ეს ტერმინი დაცულია რიტუალში: ლახუმიალ-ი, რომელიც იმართებოდა იმართებოდა ზვავისაგან დასაცავად.

სვანურ ყოფაში დალოცვის (ლოცვის შემცველი) რიტუალი იმართებოდა შემდეგი სახელწოდებითაც: „არგილიშ ლიმზერი“ (ადგილის სალოცავი), „ჩუბავ ლემზირი“ (ქვევით ვედრება). როგორც ვხედავთ, კუმ- ის გარდა, „ლოცვის“ მნიშვნელობით სვანურში დაცულია მზერ-/მზირ- ძირის მქონე რიტუალები ; სწორედ ამიტომ, დაწვრილებით განვიხილავთ თითოეულ რიტუალსა და შემდეგ თავებში შევადარებთ საწესო-სარიტუალო ყოფაში დაცულ ტერმინოლოგიასაც.

თითოეულ მათგანს ქვემოთ განვიხილავთ:

ფუძის სალოცავის რიტუალს დაწვრილებით აღწერს სერგი მაკალათია: კერძოდ, იგი ახსენებს წარმართობის დროინდელ ჩვეულებას – დიდი მუხის თაყვანისცემას, რომელსაც მსხვერპლად სწირავდნენ დაკლულ ღორებს, რომლებსაც შიგ მუხაში შედგამდნენ („დოდგუმა“). თქმულების მიხედვით, ეს მუხა ანდრია მოციქულმა მოაჭრევინა და „დოდგიმირის“ სალოცავი მორწმუნეებმა ოჯახებში გადაიტანეს. ამიტომ, მეცნიერის აზრით, სამეგრელოს ზოგ მხარეში ამ სალოცავს „ფუძის სალოცავი“ – „ფუძემ ოხვამერი“ ეწოდება. ამ რიტუალში, სერგი მაკალათიას აზრით, მთავარი იყო ღორის კულტი, რომელსაც სწირავდნენ ღვთაება კაპუნას (*კაპ- ძირთან დაკავშირებითაც შეიძლება მოცემული მასალა გამოვიყენოთ) შვილის ნაცვლად, რადგან ამ ღვთაებისთვის ადამიანს უნდა შეეწირა კაცის სული („კოჩიშა გინოძე“, „კოჩიში შური“), მაგრამ ხალხმა მისგან თავი დაიხსნა სანაცვლო მსხვერპლის – ღორის –

საშუალებით. მთიან სამეგრელოში (მუხური-ჯვარი) კაპუნობას სიმბოლურად გამრავლების, სქესობრივი აქტის რიტუალიც ემატებოდა. ეს წეს-ჩვეულება ჩვენთვის მნიშვნელოვანი რიტუალია, რომელსაც დალოცვა-გამოლოცვის მნიშვნელობა ჰქონდა და შესაწირავ ცხოველს ამ მოვლენისათვის განგებ ასუქებდნენ, ზრდიდნენ და განსაკუთრებული წესით დაკლავდნენ.

ამ წვეულებისას, რომელსაც „ზოგიერთი თანამომე“ ერთად იხდიდა, ოჯახის უფროსი დაილოცებოდა და ღორის თავს ღვინით სავსე სასმისით გადაულოცავდა მეორე ოჯახის უფროსს, რომელსაც, შესაბამისად, დაევალებოდა შემდეგ წელიწადს გადაეხადა კაპუნობა. მეცნიერი ასკვნის, რომ ამ რიტუალში იკვეთებოდა ღორის კულტი – სამეგრელოში ღორი იყო ტოტემური ცხოველი, რომელსაც წმიდა მუხასთან დაკავშირებით ხალხი თაყვანს სცემდა (მაკალათია 1941: 309).

ეს დღესასწაული იმართებოდა ყველიერის წინა კვირის ხუთშაბათს, რათა ზამთრის დასასრულს, ბუნების გამოღვიძებისას „გამოეწვიათ ბუნების განაყოფიერების მეტი პოტენციალობა და მიეღოთ ჭირნახულის დოვლათიანობა, ადამიანისა და საქონლის გამრავლება“ (მაკალათია 1941: 307).

ამ დღესასწაულს საგაზაფხულო დღესასწაულთა რიგს მიაკუთვნებს ნინო აბაკელია – ამ დღეს „დოდგიმირს“ უწოდებენ და „გამიზნული იყო მოსავლის დოვლათიანობისათვის“ (აბაკელია 1997: 100). ამ დღესასწაულისთვის, ყველიერის წინა კვირას, ხუთშაბათ საღამოს (აბაკელია 1997: 100) საგანგებოდ ასუქებდნენ ღორს, რომელსაც კერის გარშემო შემოატარებდნენ ოთხშაბათ საღამოს, ოჯახის უფროსი დაილოცებოდა, შემდეგ ღორს კერის ბუკზე დაკლავდა, რათა სისხლი კერაზე არ დაღვრილიყო. ოთხშაბათს ხარშავდნენ ხორცს, დაკლავდნენ მამალს და გამოაცხოებდნენ ყველიან კვერებს. ხუთშაბათს დილას, ოჯახის უფროსი კვერებს, ღორისა და მამლის თავს, ღორის გულ-ღვიძლს დაალაგებდა ხონჩაზე, გარშემო მიაკრავდა ანთებულ სანთლებს, დადგამდა კერის პირას, შემდეგ დაიჩოქებდა, ხონჩას სამჯერ მარჯვნივ მოაბრუნებდა და დაილოცებოდა. ლოცვის დასასრულს, ოჯახის უფროსი და ოჯახის წევრები სათითაოდ მივიდოდნენ გობთან, დაიჩოქებდნენ, გადაივლებდნენ თავზე საკმეველს და იქვე ნაკვერჩხალზე დაწვავდნენ. ლოცვის დამთავრებამდე ღორის ხორცის ჭამა აკრძალული იყო. გარეშე პირს, ნათესავსაც კი არ აჭმევდნენ ხორცს,

გადარჩენილს ამარილებდნენ, ხოლო ძვლებს ცეცხლში წვავდნენ ან მიწაში ჩაფლავდნენ, რათა იგი რამეს არ დაესუნა (მაკალათია 1941: 307). თუ კაპუნობისას ვინმე უცხო ესტუმრებოდა ოჯახს, მასპინძელი მას ზურგზე აიკიდებდა და ხმის გაუცემლად (მუნჯად) თავის ეზოს ღობიდან გადასვამდა. ლოცვისას ოჯახის უფროსი საგანგებო სავედრებელსაც აღავლენდნენ:

„ღმერთო ბატონო, დღევანდელი ხუთშაბათი
შენ შეგვარიგე, ვლოცულობ დოდგიმირს,
შენ დამიცავი ყოველივე ცუდისაგან ცოლი
და შვილი, ბევრი დოდგიმირის ლოცვა
დამაცადე გულმხიარულად“-ო (აბაკელია 1997:100).

საგულისხმოა, რომ ძმები ერთადვე იხდიდნენ კაპუნობის ამ დღესასწაულს, რომელსაც ფუძის სალოცავს ანუ „ფუშემ ოხვამერს“ უწოდებს სერგი მაკალათია – კაპუნობისას უფროსი ძმა დაილოცებოდა და ღორის თავს ღვინით სავსე სასმისთან ერთად გადაულოცავდა მეორე ოჯახის უფროსს, რომელსაც, შესაბამისად, მეორე წელს ევალეობოდა კაპუნობის გადახდა.

შესაწირავ ცხოველად ღორს დიდი ადგილი ეჭირა ზამთრისა და საგაზაფხულო დღეობათა სერიაში. დასავლურ-ქართული ტრადიციის მიხედვით, ადგილობრივთა რწმენის შესაბამისად, იგი ეძღვნება:

- იესო ქრისტეს (შობისა და აღდგომის დღესასწაულში);
- წმიდა სოლომონს (ახალი წლის წინა საღამო),
- მთავარანგელოზებს მიქაელსა და გაბრიელს იმავე მიქამ-გარიოს (ახალი წლის შემდეგ პირველ ორშაბათს);
- წმიდა ბასილს (1 იანვარი და ღორის ლოცვის რიტუალი);
- წმიდა გიორგი მოისარს/მირსას (ხორციელის ხუთშაბათი ან პარასკევი) და „რაც მთავარია, „წამყვანი მნიშვნელობა ამ სიმბოლოსი არის ნაყოფიერება“ (აბაკელია 1997: 105). „ცნობილია, რომ მსხვერპლშეწირვის რიტუალი კოსმოსის შექმნის მითოსს უკავშირდებოდა, იმეორებდა კოსმოგონიურ აქტს, სამყაროს საფუძველს წარმოადგენდა. შესაწირავის საშუალებით შესაძლებელი იყო ღვთაებათა კეთილგანწყობის მოპოვება,

ამასთან მსხვერპლშეწირვის რიტუალი აერთიანებდა ყველა ღვთაებას“ (ალავერდაშვილი 2007: 86).

რაც შეეხება თვითონ სალოცავს, იოსებ ყიფშიძის აზრით, კაპუნია კერპის სახელია, რომელსაც სწირავდნენ ბავშვებს – თუჯისგან დამზადებული კერპისთვის ადამიანის ფორმა მიუციათ და მას პირიც დაღებული ჰქონია, რომელშიც ქურუმები ცოცხალ ბავშვებს დებდნენ შესაწირად. ადრე ეს კერპი მარტვილის მონასტრის ადგილას ყოფილა აღმართული (ყიფშიძე 1994: 606). „სამეგრელოში ხორციელის ოთხშაბათს საქონლის, განსაკუთრებით ღორების ნაყოფიერებასა და ჯანმრთელობას წინაქრისტიანულ ღვთაება კაპუნიას შესთხოვდნენ“ (ღამბაშიძე 2011: 154). ამ მოსაზრებას თითქოს აგრძელებს თანამედროვე თვალსაზრისიც: „ჭვენერობის“ დღესასწაული მარტვილში აღდგომიდან მერვე დღეს იმართებოდა და მას აღნიშნავდნენ, როგორც წარმართობაზე ქრისტიანობის გამარჯვების აღმნიშვნელ დღესასწაულს – „გადმოცემით, ანდრია მოციქულმა ამოთხარა საკულტო მუხა („დიდი ჭყონი“), დაამხო მასზე დავანებული კერპი „კაპუნია“ და იქვე ჯვარი აღმართა“ (გაბისონია 2012: 53).

საქართველოში ქრისტიანობის შემოსვლასა და ანდრია მოციქულის ღვაწლზე საუბრისას, ტარიელ ფუტკარაძე აღნიშნავს, რომ „წმინდა ანდრიას შესახებ გადმოცემები შემორჩენილია სამეგრელოშიც, რომლის მიხედვითაც მოციქულმა სასწაულებრივად მოკვეთა დიდი მუხა (ჭყონ დიდი) და გაანადგურა მუხასთან მდგომი კერპი; მან კერპის ადგილას აღმართა ჯვარი, მუხისაგან კი ადგილობრივ ქართველებთან ერთად ეკლესია ააგო; გადმოცემის მიხედვით, მარტვილის ეკლესიის ტრაპეზი სწორედ იმ მუხის ძირზეა დადგმული“ (ფუტკარაძე 2014:179).

ლოცვის რიტუალს აღწერენ სხვა მკვლევრებიც: „სამეგრელოში ახალი წლის წინა ღამეს (რომლის სახელწოდებას აღვადგენთ, როგორც ღეჯ-ხვამას (ღორის ლოცვა), ოჯახის უფროსი მოაწყობს ჩიჩილაკს. მზადდებოდა ახალი წლის მისალოცი და ყველაფერი იდებოდა გობზე. მზადდებოდა სუროს და თხილის ხვიხვილის //კვიკვილის“ თაიგული. *ღეჯხვამა* იწყებოდა მთვარის ამოსვლასთან ერთად“ (აბაკელია...1991: 30). ამავე მნიშვნელობის მქონე რიტუალს გურიაში, რომელიც იმართებოდა 31 დეკემბერს, „*შელოცვა*“ ეწოდებოდა – იქაც გათენებისას იკვლებოდა

ლორი და ნაწილებად დაჭრილი იხარშებოდა. „ამ დღეს ცხვებოდა „საკაკვავი“ (საწესო პური გოჭის ფეხით) – ქალებისათვის. მზადდებოდა ჩიჩილაკი. ცხვებოდა სპეციალური პურები... საღამოთი იწყებოდა ლოცვა“ (აბაკელია...1991: 30). როგორც ვხედავთ, ტერმინები: *ლოცვა* – *ხვამა* ერთსა და იმავე რიტუალებში ერთი და იმავე დანიშნულებით გამოიყენებოდა. „დეჯხვამაც“ განიმარტებოდა როგორც „ლორის ლოცვა“ ან „ლორით ლოცვა“ (ანთელავა 2006: 110). თუ ზემოთქმულს გავითვალისწინებთ სამსხვერპლო ცხოველის დანიშნულებასთან დაკავშირებით, მაშინ მეორე თვალსაზრისი უფრო მისაღები ჩანს.

31 დეკემბერს აღინიშნებოდა „სახეხუჯო“ ანუ ხელ-მხარის სალოცავი, რომელსაც განსაკუთრებით ასრულებდნენ მჭედლები და იხდიდნენ „*ოჭკადირეშიშ ოხვამერს*“ („სამჭედლოს ლოცვას“), დაკლავდნენ გოჭს და აცხობდნენ კვერებს. საღამოს ამას ხონჩაზე ალაგებდნენ სამჭედლო იარაღთან ერთად და მამაკაცს სამჭედლოში მიჰქონდა, ხოლო დედაკაცი სახლში ლოცულობდა კვერებითა და სანთლებით. მას იმდენი სანთელი უნდა ჰქონოდა, რამდენიც ოჯახიდან გამოთხოვილი ქალიც იყო. თუ ოჯახიდან გამოთხოვილი ქალი ახლოს იყო, იგი თვითონვე გამოგზავნიდა კვერსა და სანთელს, თუ არადა, მის წილ სანთელსა და კვერს ოჯახში ამზადებდნენ.

მჭედელი ევედრებოდა სამას სამოცდასამი ხელობის გამჩენ წმიდა სოლომონ მადლიანს და წყალობას გამოსთხოვდა შთამომავლობისათვის – შემდეგ ხელების მუჭებს შეკრავდნენ და ერთმანეთს დააწყობდნენ, მჭედელი შეკრულ მუჭას დაადებდა და შიგ *წყალს ან ღვინოს* ჩაასხამდნენ, რათა წმიდა სოლომონს წყალივით წაეყვანა მათი საქმე (მაკალათია 1941: 322). საერთოდ, სამეგრელოში სამჭედლოს ერთგვარი პატივისცემით ეპყრობოდნენ: ფიცი და *ხატზე გადაცემა იცოდნენ სამჭედლოში*. მეტიც, მათი რწმენით, მჭედელი ახალდაბადებულ ვაჟს თუ სამჭედლოში არ მიიყვანდა, იგი ავადმყოფი, უძლური გაიზრდებოდა.

საერთოდ, მეგრელთა წარმოდგენით, დღეთა რაოდენობის მიხედვით არსებობდა ხელობები და ყველა ხელობის დამფუძნებლად ითვლებოდა წმიდა სოლომონი, რომლის მთავარ საქმიანობას „მჭედლობა“ წარმოადგენდა. იგი გახურებულ რკინას ხელით იღებდა და თავის მუხლზე ჭედავდა. როდესაც ქრისტემ იხილა, გაანდო მას გრდემლის მოწყობილობა, ჩაქუჩისა და ასაღების საიდუმლო. 31 დეკემბერი წმიდა

სოლომონის დღედაა მიჩნეული და აღნიშნავენ დღეობა „ხეხუნჯობას“ ანუ ხელებისა და მხრების სალოცავს. მჭედლები სამჭედლოში ჩაფლულ ქვევრებს ყოველწლიურად ავსებენ ღვინით და სწირავენ წმიდა სოლომონს, რომელიც ყველა ხელობის შემქმნელად და მფარველად ითვლება – განსაკუთრებით კი მჭედლებისა. შესაწირავ ღორსაც „ოხეხუნჯე“ ეწოდება. სახეხუნჯოს რიტუალის აღსრულებისას მჭედელი მამა დაჩოქილი ლოცულობდა ვაჟიშვილებთან ერთად:

„წმინდა სოლომონ 363

ხელუაში გორჩქინუ!

ხე-ხუნჯი მოუმართი,

წანაში ხვამაშა სი ქიმილუნი

დო თაში მორძგვიშე სი

გაარინე, სკანი სახელი ხვამილი

მა დო ჩქიმი სქუალეფი

დღარი ხვამა სი გოუტიბინე“ (აბაკელია 1997: 81-82)

შალვა ამირანაშვილი აღნიშნავს, რომ იგი ითვლება მჭედლებისა და სხვა ხელოსნების მფარველ ღვთაებად და სვანები მას უწოდებენ სოლონ-ს (ამირანაშვილი 1961: 46)

ამ დღეს ოჯახის თითოეულ წევრზე აცხობდნენ ორ-ორ კვერს და თითო კვერცხს, რომელსაც ხონჩაზე დაალაგებდნენ და კერის პირას დადგამდნენ, ოჯახის უფროსი ხონჩას მარჯვნივ მოატრიალებდა და დაილოცებოდა... (აბაკელია 1997: 83) ოჯახის უფროსის შემდეგ დანარჩენი წევრები რიგრიგობით მივიდოდნენ ხონჩასთან, გაიმეორებდნენ იმავე ლოცვას და თავიანთ კვერს, კვერცხს შეჭამდნენ. ხეხუნჯობის ღამეს „ოჭკადირეშიშ ოხვამერი“ სამჭედლოს ლოცვა – დაკლავდნენ გოჭს, გამოაცხობდნენ კვერებს, იმავე ხონჩაზე სამჭედლო იარაღებთან ერთად დაალაგებდნენ ამ სარიტუალო საკვებს და შეიტანდნენ მარანში, სადაც სამჭედლო ქვევრი იყო ჩაფლული. ქვევრთან მიდიოდნენ მამაკაცები, ქალები სახლში ლოცულობდნენ კვერებითა და სანთლებით (აბაკელია 1997: 84). აფხაზურ მასალაზე დაკვირვებით, ნ. ანთელავა აღნიშნავს, რომ „სამჭედლო უფრო მაღლა იდგა, ვიდრე ეკლსია“ და „საერთოდ, სამჭლო ნაგებობები მხოლოდ ლოცვისთვის იყო განკუთვნილი, აქვე

ხდებოდა მსხვერპლშეწირვა, სასამართლო საქმის წარმოება, ხატზე გადაცემაც“... (ანთელავა 2006: 109).

ნინო აბაკელია ერთმანეთს უკავშირებს სამეგრელოში დაცულ რიტუალს „ხეხუჯობა“ აფხაზურ „ხეჩხვამა/ღეჯხვამასა“ და სვანურ „მუშხვამა“ (იდენტიფიცირდება შაშვის ლოცვასთან). აქ იგი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ორივე დღესასწაულის სახელწოდებაში მეორდება „მეგრული სიტყვა „ხვამ“ (აბაკელია 1997: 85). იგი აღნიშნავს, რომ ყველა ეს რიტუალი ტარდება ახალი წლის წინა საღამოს, სამჭედლოში, რომლის მფარველია წმიდა სოლომონი. სამეგრელოში ხეხუჯობისთვის იწირება ღორი ან მამალი ციკანი (აფხაზურ მასალაში ღორი არ ჩანს) (აბაკელია 1997: 87). ნინო აბაკელია ერთმანეთს უკავშირებს ტერმინებსაც: ხეხუჯობას და ხეჩხვამას/ღეჯხვამას და შესაძლებლად მიიჩნევს, რომ ხეხუჯობა და ხეჩხვამა/ღეჯხვამა ერთი და იგივე დღესასწაულის ორი სახელი იყოს: „ამ სახელებში (მეგრულ მასალაში) მახვილი ხელ-მხარზეა (ანუ იმაზე, რასაც ეძღვნება) გაკეთებული, ხოლო მეორე შემთხვევაში (აფხაზ. მასალა) საშუალებაზე, რითაც ხელ-მხარი უნდა გამაგრდეს (ანუ სამსხვერპლო ცხოველზე, ლოცვაზე)“ (აბაკელია 1997: 87). ტერმინთა სახესხვაობის მიუხედავად, ყველა რიტუალი ტარდება ახალი წლის წინა საღამოს, სალოცავ ქვევრთან, სამჭედლოში, რომლის მფარველი წმინდა სოლომონია (აბაკელია 1997: 87).

ეს ძირი „დალოცვის“ მნიშვნელობით გამოყენებულია შემდეგ საწესო რიტუალში, რომელიც სრულდებოდა დიდმარხვაში, ახალი მთვარის ორშაბათ საღამოს – *„ფუძემ-ოხვამერი დო თუთაშხა ბედნიერი ანუ ოთუთაშხე“* (ქრისტიანულ დონეზე ეს დღეობა მთავარანგელოზების მიქაელისა და გაბრიელის სახელთანაა დაკავშირებული – ადგილობრივთა რწმენით, ამ დღეობის წარმართვაზე იყო დამოკიდებული მთელი წლის განმავლობაში ოჯახის მამაკაცთა ბედ-იღბალი). ორშაბათ დილასვე იწყებოდა სახლ-კარის, ეზო-კარმიდამოს დასუფთავება. შემდეგ ოჯახის დიასახლისი ხელ-პირს დაიბანდა და სახლის სხვენზე ავიდოდა. იქ იდგა ხის კოდი, ანუ ქვევრი, რომელშიც ინახებოდა სამარხვო საკვები (პურის ფქვილი, ლობიო, ხახვი...). სხვენზე მყოფი დიასახლისი საოთხაშურო კოდს სამჯერ მარჯვნივ მოაბრუნებდა და ღმერთს შეევედრებოდა ოჯახის გამრავლებას, კარგად ყოფნას. შემდეგ კოდიდან ამოალაგებდა სანოვაგეს და სხვენიდან ჩამოვიდოდა, იმდენ ორ კვერს აცხოვდა, რამდენიც ოჯახის

წევრიც იყო (ერთს მრგვალსა და ერთს – მოგრძო ფორმისას). აცხოვდნენ აგრეთვე თხუნელისა და ქორის გამოსახულების ორ კვერს. სადამოს, ახალი მთვარისა და ვარსკვლავების გამოჩენისას ოჯახის წევრები გარეთ გადიოდნენ, სახლში დარჩენილი მამასახლისი კარებს მიხურავდა, სანთლებს აანთებდა, კერასთან დაჩოქილი კალათას აბრუნებდა და დაილოცებოდა „თუთაშ ჯღვერის“ მიმართ:

„თუთაში ჯღვერი (ნიშნავს მეთაურს, წინამძღოლს), სქანი ბედნიერი დუდს უხვამანქი ჩქიმი ქომონჯი დო სკუაშ სასინთელოთ, ფუძე-ნერჩი (სახლის ფუძე, ადგილი, თუმცა შეიძლება ფუძის ანგელოზის სახელიც იყოს) ქომითხილე. ირი ჭირიშე, ფათარაკიშე, სინჩხეშე, ჩხურუშუ, უბადო შეხვამილაფაშე სი ქოვთხვილე. თუთაშხა ბედნიერი, ჩქიმი სკი გააბრალი, წი მუდა კოჩიდუნი იდა ჟირი კვერით გიხვამნქი, წანას მაჟირა თეზუმა ორდასინითეში გაბრალი ჩქიმი უდეს, კოჩი დო ოსური“ (მთვარე წინამძღოლო, შენს ბედნიერ თავს ვლოცულოზ ჩემი ქმრისა და შვილის სასიმრთელოდ. ფუძე-ნერჩი დამიცავი ყოველი ჭირისაგან, ფათერაკისაგან, სიცხისაგან, სიცივისაგან ცუდი შეხვედრისაგან შენ დაგვიცავი. ორშაბათ ბედნიერო, ჩემი ძე (ვაჟი) გაამრავლე, წელს რამდენი კაციც იყო, იმდენი ორი კვერით გილოცავ, გაისად ორ ამდენად გაამრავლე ჩემს ოჯახში კაცი და ქალიო) (მაკალათია 1941: 313-314). ჩვენი აზრით, „თუთაშ“ აქ კუთვნილებას გამოხატავს – ე. წ. მართული მსაზღვრელია და ნიშნავს „მთვარის“ – ამდენად, ნათესაობით ბრუნვაში ჩასმული ფორმა მიგვითითებს, რომ საუბარია არა მთვარე-წინამძღოლზე, არამედ მთვარის წინამძღოლზე, რომელსაც შეუძლია ფუძის ანგელოზის დაცვა-გამლიერება. ასეთი ძალა მხოლოდ ღმერთსა აქვს.

ლოცვის დასასრულს დიასახლისი კარს გააღებდა და ოჯახის წევრებს დაუძახებდა. თითოეულს ეჭირა ბალახიანი ბელტი, რომელსაც ფეხის შემოდგმისთანავე კედელს ესროდა დაილოცებოდა („ღმერთო და თუთაშხა ბედნიერო, ამ ბელტის ბალახის რაოდენობით გაამრავლე ამ ოჯახში ადამიანი და საქონელიო“).

საზოგადოდ, მეგრელები თუთაშხას (ორშაბათი) განსაკუთრებულად იცავდნენ: „ვაშინერსია“ (ტაბუ) იმ დღეს მოგზაურობა, რაიმეს გაცემა, თავის დაბანა (ძმა მოგიკვდებაო), წყევლა, რადგან იმ დღის წყევლა სწრაფად ასრულდებოდა. (მაკალათია 1941: 313-314).

სერგი მაკალათია ასევე აღწერს „საღმრთო-საოხროს“ (საოხრო განიმარტება, როგორც სამოსახლო ადგილი, მიწა) რიტუალს, რომელიც სრულდებოდა აღდგომა დღეს. ამ სალოცავს თავისი ქვევრი – „ლაგვანიც“ ჰქონდა მიჩენილი („ლაგვანი“ საზედაშე ქვევრია, რომელსაც მეგრელები „ოხვამერს“ (სალოცავი) უწოდებენ – ეს ქვევრები ჩაფლული იყო მარანში, რომელიც აქ ასრულებდა *სამლოცველოს*, ანუ *კვლესიის* როლს; სალოცავი ქვევრის მოვლა-მეთვალყურეობა ოჯახის უფროსს ევალებოდა – მეტიც, გაყრისას ოხვამერი ქვევრები ხელუხლებლად რჩებოდა და ძმათა შვილებს შორის საერთო საკუთრებად ითვლებოდა. „საღმრთო-საოხრო ქვევრი რჩებოდა დედა-ფუძეში და აქ განაყარი ოჯახის წევრები წელიწადში ერთხელ, აღდგომა დღეს თავს მოიყრიდნენ და საერთო ხარჯით საღმრთოს იხდიდნენ“ (მაკალათია 2006: 383).

ოჯახის უფროსი აღდგომა დილას ამ ქვევრის თავზე დაკლავდა ბატკანს ან გოჭს. ოჯახში აცხოვდნენ ყველისა და კვერცხის პურებს, ოჯახის უფროსი კი, რომელიც დილიდან მარხულობდა (წყალს არ დალევა, თამბაქოს არ მოწევდა, სიმშვიდეს იცავდა და ყოველგვარ უსიამოვნებას გაურბოდა – ანუ, *ყველა იმ წესს იცავდა, რომელსაც მართლმადიდებელი, მარხული ადამიანი იცავდა*); შუადღისას ხონჩაზე დააწყობდნენ ღორის გულ-ღვიძლს, მამლის თავს, კვერებს, საზედაშე ღვინოს და ოჯახის მამასახლისი მას წაიღებდა მარანში, დადგამდა საღმრთო-საოხრო ქვევრის თავზე, აქვე მოიყვანდა ვაჟიშვილებს და ყველანი დაიჩოქებდნენ ქვევრთან. ოჯახის უფროსი დაილოცებოდა:

„დღაბი ჟაშხა ბედნიერი დო შვენნიერი, ვისვამანქ ჩქიმი სკუალეფიში საჯგიროთ, სი დეფარი ჭირიშე დო ფათერაკიშე, ღორონთი პატონი, ამ დღაშ ხვამა სი გომიტიბინე ჩილამო, სკუალამო. ონწია ბრელი ქუმიონი, საქონეი, გაბრაი, კოჩი გაბედნიერი დო ჩქიმი საოხროს ქიგმორჩინე“ (დღის კვირა ბედნიერო და მშვენნიერო, ვლოცულობ ჩემი შვილების კარგად ყოფნისათვის, შენ დაიცავი ჭირისა და ფათერაკისაგან. ღმერთო ბატონო, დღეის ლოცვა შენ შემარგე ცოლ-შვილიანად, მოსავალი ბევრი მოიყვანე, საქონელი გაამრავლე, კაცი გააბედნიერე და ჩემს სამოსახლოზე დამაბერეო).

ლოცვის დასასრულს, ის ქვევრს თავს მოხდიდა, ღვინოს ხაპით ამოიღებდა, დაილოცებოდა და შესვამდა, თუ ღვინო არ იდგა, ცარიელ ქვევრში საზედაშედ

მიჩნეულ ღვინოს (ანუ შესაწირავ, ლოცვის რიტუალისთვის განკუთვნილ ღვინოს) ჭიქით ჩაასხამდა. ერთ კვერსა და მსხვერპლის გულ-ღვიძლს იქვე შეჭამდნენ და ხონჩიანად სახლში დაბრუნდებოდნენ და ამ პატარა გუნდებს ზურგს უკან გადაისროდნენ: „ღმერთო, მას გააყოლე ჩემი ოჯახის ფათერაკი და ჩემ მიერ მის მოძებნამდე ოჯახს სიავე აშორეო“ (მაკალათია 2006: 383-384).

მკვლევართა დაკვირვებით საახალწლო დღეობების ციკლში გამორჩეულია ახალი წლის პირველი ორშაბათის დღეობა, რომელსაც *ოდუდია სამგარიოს* უწოდებენ და რომელიც, ამ კვლევათა მიხედვით, სრულდება მხოლოდ სამეგრელოში. ამ სალოცავს „*დიდ ოხვამერს*“ (დიდ სალოცავს) ან „*თუს ოხვამერს*“ (გოჭით სალოცავს) ეძახდნენ. სალოცავად მიჩენილი იყო *ოხვამერ* ლაგვანი (სალოცავი ქვევრი), რომელიც სპეციალურად იყო ჩადგმული მიქამ გარიას (მთავარანგელოზების მიქაელისა და გაბრიელის) სახელზე (აბაკელია...1991: 55). ზოგი მთხრობელის მონაყოლის მიხედვით, ეს ქვევრი მარანში იყო, ზოგი მზის პირზე შემოღობილ მხარეს ასახელებდა, ზოგი – სახლის მარჯვენა მხარეს, ზოგი – ვენახს: „თუ ვინმე ვერ მოასწრებდა ორშაბათს ლოცვას, მაშინ ოთხშაბათს ან პარასკევს ლოცულობდნენ. ლოცვას ასრულებდა ოჯახის უფროსი, ერთი მამის შვილები ერთად ლოცულობდნენ. თუ ძმები გაყრილები იყვნენ, ისინი სალოცავად მიდიოდნენ იმ ძმასთან, რომელიც მამის ოჯახში ცხოვრობდა. ოჯახის უფროსის ლოცვამდე ვერავინ მივიდოდა მარანში (ან იქ, სადაც ეს ქვევრი იყო მოთავსებული). ქალებს უფლება არ ჰქონდათ ლოცვას დასწრებოდნენ. ოხვამერთან ოჯახის წევრები ლოცულობდნენ მუხლმოდრეკილები... ორი კვერითა და ღვეზელით... ამ კვერებს ქვევრთან ჭამდნენ. კვერების გარდა სალოცავად მიჰქონდათ საკლავის ფილტვი, გული და თავი. ოჯახის უფროსი დაანთებდა სანთლებს, თავზე შემოავლებდა ოჯახის წევრებს და დაილოცებოდა. ადგილობრივთა რწმენით, მიქამ-გარიასადმი ლოცვის ჩატარებაზე იყო დამოკიდებული ოჯახის წევრთა ჯანმრთელობა, კეთილდღეობა, ნაყოფიერება“ (აბაკელია...1991: 55).

არსებობს „ჯგერაგუნას“ (სერგი მაკალათია უკავშირებს ეტიმოლოგიას აგუნასა და გიორგისაც) „*ხვამას*“ რიტუალიც, რომელსაც ფუტკრის სალოცავად მოიხსენიებენ და სრულდება *ამაღლების* დღესასწაულზე. დიასახლისი აცხობდა კვერებს წმინდა ფქვილისაგან – ხალხის რწმენით, მჭადის ფქვილისაგან არ შეიძლებოდა, რადგან

ფუტკარი მჭადივით უგემურ ფიჭას გაიკეთებსო, თაფლიც ცუდი და უგემური იქნებაო; გამომცხვარ კვერებს კერის თავთან მიიტანდნენ, სანთლებს აანთებდნენ და იტყოდნენ:

„ჯგერ-აგუნა სკანი სახელი ხვამილი, სკალეფი გამიშხუნე, ბრლი ქომია, ჯგირ თოფური გაკეთებაფე, მავნე ალიან-ჩალიან შორიშა ქომირაი, თენა ჩქიმი სასარგებლო ქოია“ (ჯგერ-აგუნა, შენი სახელი დალოცვილი, ჩემი სკები გამიმრავლე, ბევრი მომეცი, კარგი თაფლი გააკეთებინე, მავნე სიბოროტე-სიავე შორს გაუქარვე, ეს ჩემს სასარგებლოდ გახადეო) (მაკალათია 2006: 385); კვერებს იქვე შექამდნენ. იმ დღეს დაკლავდნენ ციკანსაც და მას შეწირავდნენ ჯგერაგუნას და სთხოვდნენ ფუტკრის გამრავლებასა და კარგი თაფლის მოსავალს. „სამეგრელოში ზოგან ამ დღეს სკის, ფუტკრის ლოცვა იცოდნენ და ჯგერაგუნას (წმ. გიორგი) ფუტკრის გამრავლებას შესთხოვდნენ. აცხობდნენ ხაჭაპურს, რომელშიც უხვად დებდნენ ყველს, რათა ფუტკარი გამრავლებულიყო. ამ დღისთვის საგანგებოდ იჭერდნენ თევზს, კლავდნენ თიკანს. ხალხის რწმენით, თხა მალე მრავლდება, თევზი ბევრ ქვირითს ყრის“ (ღამბაშიძე 2011: 19).

სავარაუდოდ, ამ ლოცვისას (ხვამისას) მოხსენიებული ჯგერაგუნა წმიდა გიორგია, რომელიც ტრადიციულ ყოფაში სხვადასხვა ეპითეტით მოიხსენიება და იგი ხშირად ფონეტიკურად სახეცვლილი ვარიანტიც დასტურდება ქართული ენის კილოებში (გუჯეჯიანი 2012: 31); სვანურის საწესო-სარიტუალო პრაქტიკაში გვხვდება ჯგირაგ- ფორმა, რომელიც „სწორედ „წმინდა გიორგია“ – წმიდა გიორგისადმი მიძღვნილი დღესასწაულია იგი სამეგრელოში დაცული საწესო-სარიტუალო დღესასწაულის მიხედვითაც, რომელსაც ფუტკრის დღეობას უწოდებენ და აღინიშნება ამდღეობის დღესასწაულზე, აღდგომიდან მეორმოცე დღეს – აკაკი შანიძის აზრით, ჯგერაგუნა ჯგერაგესაგან მომდინარე ფორმაა (შანიძე 1973: 112). ანდრო ლეკიაშვილი განიხილავს ამ დღესასწაულს, რომელსაც „სკაში ხვამა“ ეწოდება; ამ დღეს ტარდება საგანგებო რიტუალი საგანგებო ლოცვა-ვედრებით: „ჯგერაგუნა დიდებულო, გამიმრავლე ფუტკარი“, „დიდებულო ჯგერაგუნა, შემისრულე დანაპირები“ (ლეკიაშვილი 1979: 148) ანდრო ლეკიაშვილის აზრით, „მეგრული ჯგერაგუნა თვით წმინდანის აღმნიშვნელი სახელია“ წმიდა გიორგის სახეა, რადგან, თავისთავად, „ჯგირაგ“ „ჯგერაგუნას“ ნაირსახეობაა (ლეკიაშვილი 1979: 148).

ნინო აბაკელია წმიდა გიორგის მეგრულ სახელწოდებად გამოყოფს „ჯგეგე//ჯერგე// ჯეგე//გეგე“ ლექსიკურ ერთეულებს (აბაკელია 1985: 146) და აღწერს მირსობის დღესასწაულს, რომელიც აღინიშნება სამეგრელოში დიდმარხვისას: ასუქებდნენ ღორს, რომელსაც ომირსე (ე. ი. მირსასთვის განკუთვნილი) ეწოდებოდა (შეგვიძლია შევადაროთ ტერმინს „ოკაპუნე“ (კაპუნიათვის), რომელიც კაპუნიობის დღესასწაულისთვის საგანგებოდ ნასუქ ღორს ერქვა, „ოქირსე“(ქრისტესთვის), რომელიც შობის დღესასწაულისთვის ნასუქ პირუტყვს ერქვა). მირსობა დღეს ხუთშაბათს უსადაგებდნენ სამეგრელოში, ოჯახის უფროსი ღორს კერის გარშემო შემოატარებდა რამდენჯერმე ლოცვით:

„ღღეს მისობის მობრძანებავ!
მე და ჩემს ცოლ-შვილს ბედი მიეცი, ბედნიერად ამყოფე,
ყოველი სიავე გაუქარვე, ყოველი
ავი გზისაგან, წყლისაგან შენ
დაიცავი, სახელდალოცვილო“.

ლოცვის დასასრულს ღორს კლავდნენ, შემდეგ დიასახლისი თითოეული წევრისათვის ორ ცალ მრგვალ კვერსა და კვერცხს მოხარშავდა. სადილის წინ ოჯახის წევრები უფროს-უმცროსობით კერასთან მდგარ ტაბაკთან მივიდოდნენ და სათითაოდ აიღებდნენ თავიანთ კვერებსა და კვერცხებს, თვალებზე მიიფარებდნენ , თან ატრიალებდნენ და ლოცვას წარმოთქვამდნენ:

„წმ. მირსა/ს დღეს ვლოცულობ!
ჩემი თვალის სიმრთელისათვის
კვერცხით და კვერით, ავი თვალის ტკივილი,
ავი თვალის დაწირპვლა შორს გამიქარვე“ (აბაკელია 1985: 151).

სამეგრელოში ამ დღეს სალოცავად მოდიოდნენ სხვა სოფლებში გათხოვილი ქალები, რომელთა ფუძე ხატად ჯეგე-მისარონი ითვლებოდა, თან მიჰქონდათ სანთელ-საწირი და დაკლული ღორები. მაგრამ განსაკუთრებით მიდიოდნენ თვალით სნეულნი და მიჰქონდათ შესაწირი: ორი სანთელი, ორი კვერცხი, ორი კვერი, თეთრი ფულები.

ეს სალოცავი არსებობდა სვანეთში, გურიაში, რაჭაში, ლეჩხუმში – დიალექტური ფორმებია ამ დღესასწაულისა: მესარიბ, მოისარი, მესარი. ეს სალოცავი უნდა

აღნიშნავდეს წმიდა გიორგი მოისარისადმი აღვლენილს ლოცვასა და რიტუალს, რომლის განუყრელი ატრიბუტი ისარია (აბაკელია 1985: 152). გვიანდელი კვლევის მიხედვით, ეს დღესასწაული, ნინო აბაკელიას განმარტებით, იმართებოდა თებერვალში ორი კვირით ადრე ყველიერამდე და ამ დღესასწაულზე სალოცავად ბევრი მახვეწარი მოდიოდა – მირსობა დღეს ომირსე ღორს კერის გარშემო შემოატარებდნენ და ჯეგე-მისარონს (წმიდა გიორგი მოისარს) შესთხოვდნენ ოჯახის კეთილდღეობას, მაგრამ ომირსე ღორის ხორცის ჭამა დადამებამდე არ შეიძლებოდა. დილით კი მოხარშული კვერებითა და კვერცხებით ჩვეულებრივი წესით თვალის საღობაზე დაილოცებოდნენ და შემდეგ ყველანი მიდიოდნენ ჯეგე-მისარონის ეკლესიაში, სადაც ასრულებდნენ სხვადასხვა რიტუალს, ლოცვა-ვედრებას, რომელსაც მოჰყვებოდა ცეკვა-თამაში, სიმღერა და გართობა (აბაკელია 1997: 94).

ეს ფუძე დაცულია ასევე ჩვეულებაში: „*ჟინიშ (ზემორე, ზეციერი) ხვამა*“ – ეს დღე აღნიშნებოდა ივლისში, კვირა დღეს: დაკლავდნენ ციკანს, აცხობდნენ კვერებს და ზეციურ ძალად *ვედრებოდნენ* ადამიანისა და საქონლის გამრავლებას. ვისაც დათქმული ჰქონდა „ჟინიში ხვამა“, მას წმიდა გიორგის ეკლესიაში შესაწირავად მიჰქონდა რკინის ორ-კაპიანი ბოძალი, რომ მის ოჯახს მეხი არ დასცემოდა. ამ ბოძალს შეუკვეთავდნენ მჭედელს და *სანთელ-საკმევლით მიჰქონდათ წმიდა გიორგის ხატში*: ილორში, ჯეგეთაში, სოფ. ხეთაში, და სხვა ძლიერ წმიდა გიორგის ეკლესიაში. თუ ადამიანი „ჟინიშ“ მიზეზით „ბრალით“ ავად გახდებოდა, მას წაიყვანდნენ წმიდა გიორგის ხატში. შესაწირავად მიჰქონდათ ავადმყოფის სიგრძის სანთელი და ვერცხლის ძაფი (წვრილი მავთული). ჟინიშით დაავადებულ ადამიანს ბნედიანის ნიშნები ჰქონდა თურმე, იგი ბორგავდა და ზოგჯერ ადამიანს ერჩოდაო. ასეთ ავადმყოფს მიიყვანდნენ ილორში და *შესთხოვდნენ* „ჟინიშს“ მის განკურნებას (მაკალათია 1941: 322). პაატა ცხადაია „ჟინიში ოხვამერს“ „ზენას სალოცავს“ უწოდებს: „სალოცავი მუხა ესქედაზე (ფახულანი). ჟინიში, ანუ ჟინი ესქედა, იგივე წმინდა გიორგია. ზედიზედ ორ წელს ხოზოს (კვარი) სწირავდნენ, მესამე წელს თიკანს. ამოჰქონდათ ღვინო, დაილოცებოდნენ: ჟინი ესქედა „გაუთბეს“ ჩემს საქონელს, ზარალი არ მოსვლოდეს, ემატოს“ (ცხადაია 2005: 64). როგორც ვხედავთ, ეპითეტის განსაზღვრისას მეცნიერი „ზენას“ ღვთაებრივ ძალასა და მონაცემს უკავშირებს.

ტერმინი „ჟინში“ ნაწარმოებია ძირისაგან ჟი/ჟინ(მეგრ.) – ჟა/ჟო/ჟი (ლაზ.)– ჟი/ჟ(სვან.) და იგი ქართულის „ზედა“/ „ზენა“ ფორმების შესატყვისია (ფენრიხი... 1990: 139); „ზედა“, როგორც საკრალური ობიექტი“ (სურგულაძე 1993: 201) ჯერ კიდევ სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში განიმარტა: „ზედეთ-ზედათი“-ს ტერმინში, როგორც „უზემოესი“, რომელიც წარმოადგენს ზედა მხარეს მხარეს, ზედა ქვეყანას“. „ზენა“ განიმარტება, როგორც „верхний“; მისი საწყისი მარცვალი კი დადასტურებულია სიტყვაში „ზე-სკნელ“- მნიშვნელობით „небеса“ (Климов 1964: 90). „ზ/ედა“- და „ზ/ენა“- ფორმების საფუძვლად გ. კლიმოვს ზ/ე- ძირის მიაჩნია და აქვე დასძენს: „Неясно функциональное различие форм z/eda и z/ena“. იოსებ ყიფშიძე თავის მეგრულ-რუსულ ლექსიკონში განმარტავს „ჟინ“ სიტყვას, როგორც „верхний, небесный“ (ყიფშიძე 1994: 504); იგი განმარტავს სიტყვა „ზენა/ზედასაც“ (верхний) (ყიფშიძე 1994: 786). საინტერესოა, რომ იოსებ ყიფშიძე თავის ნაშრომში „Грамматика мингрельского (иверского) языка“ ხაზგასმით აღნიშნავს: „есть случай, когда мингрелец не называет предметы их собственными именами и лишь иносказательно“ (ყიფშიძე 1994: 198) – ამ შემთხვევაშიც, სწორედ, ეპითეტით იხსენიებენ იმას, ვისი ხსენებაც მოსარიდებელ-მოსაფრთხილებელია.

ირაკლი სურგულაძისათვის „აქ“ და „იქ“, „ზე“ და „ქვე“, „წინა“ და „უკანა“ სივრცითი დანაყოფებია, რომლებიც დიამეტრალურად უპირისპირდება ერთმანეთს. მათი განმარტების თვალსაჩინოებისთვის მეცნიერი იშველიებს ტერმინებს, „საიქიოსა“ და „სააქაოს“, როგორც მკვდართა და ცოცხალთა სამყოფი სივრცითი სეგმენტების პირისპირობას: „დაყოფა „ზე“ და „ქვე“ ციურისა და მიწიერის დაპირისპირებას გულისხმობს, მაშინ, როცა „წინა“ და „უკანა“ ჰორიზონტალურ სამყაროს ახარისხებს კეთილ და ბოროტ სივრცეებად“ (სურგულაძე 1993: 196). ამ დაპირისპირების განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე საუბრისას, ირაკლი სურგულაძე აღნიშნავს, რომ სწორედ „სივრცის აღმნიშვნელი ტერმინების ურთიერთმიმართებებში მჟღავნდება სამყაროს არქაული მოდელის ფორმირების გზა, მისი განვითარების ეტაპები და ქვეყნიერების ემპირიული შეცნობის დონე“ (სურგულაძე 1993: 197) ეს ემპირიული წარმოდგენები და შეხედულებები მეტყველებაში სინონიმურ ტერმინებად აქცევს „ცასა“ და „ზეცას“, თუმცა კომპოზიტ „ზეცაში“ მიმართების აღმნიშვნელი ნაწილაკი „ზე“

მიგვანიშნებს, რომ იგი სიტყვა „ცისაგან“ განსხვავდება და „ცაზე მაღალი“ „ცის უკიდურესი სიმაღლის“ გამომხატველია.

„ჟინიში“ სიტყვის მნიშვნელობა განმარტა იოსებ ქობალიამ სიტყვათშეთანხმება „ჟინიში ანთარის“ კვლევისას: „первое слово употреблено в смысле „небесный“ (Кобалия 1903: 99); ივანე ჯავახიშვილიც სიტყვას „ჟინი“ განმარტავს, როგორც „ზენას“ (ჯავახიშვილი 1979: 122). ეს სიტყვა ეპითეტია და ის „ზედა სამყაროს“, „ზევითურს“ ნიშნავს; „ღვთაების ეპითეტს {კი} მის თაყვანისცემაში დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა“ (აბაკელია 1983: 144). „ჟინიში“ არის მაღალი, ზეციური: თუ ოჯახში ხეს მეხი დაეცა, ეს „ჟინიშის“ რისხვას მიეწერება და ამ შემთხვევაში იწვევენ სპეციალურ მლოცველს *„ჟინიში მახვამალს“* (აბაკელია 1983: 146). ეს ლოცვა ტარდებოდა ეზოში, სადაც მეხი დაეცემოდა. იმლებოდა მაგიდა, ზედ აფარებდნენ უხმარ სუფრას. უხმარი უნდა ყოფილიყო ყველაფერი – ჭიქა, თეფში, პირსახოცი. მლოცველი სუფრიდან ირჩევდა თითო საგანს და ლოცვის ჩატარების შემდეგ სახლში მიჰქონდა. *ჟინიშ ოხვამერს* (ანუ *ზევითურის* სალოცავს) ყოველ შვიდ ან ცხრა წელიწადში ერთხელ ასრულებდნენ. იცოდნენ ბორძალის მიტანა წმიდა გიორგის სახელობის ეკლესიაში ან მის სანაცვლოდ ფულსაც მიართმევდნენ ხოლმე. ის, ვინც ამ შვიდი ან ცხრა წლის მანძილზე ლოცვას არ შეასრულებდა, „ჟინიში“ მას განმეორებით დასჯიდა (აბაკელია 1983: 147). როგორც ვხედავთ, „ჟინიში“ „ზედა“/ „ზენას“ შესატყვისი ფორმაა, რადგან „სამყაროს ამ ნაწილის შესახებ წარმოდგენები მშვენივრად არის დაცული სამეგრელოში, სადაც გამოვლენილია „ჟინიში“-ს, ზედას, ზევითურის ძლიერი კულტი“ (სურგულაძე 1993: 201). ქართულ სალიტერატურო ტექსტებში ეს ლექსიკური ერთეული გამოიყენება სწორედ „ზეციურის“ მნიშვნელობით.

ეს ფორმები სალიტერატურო ქართულში სწორედ ღვთიური საწყისის საბრძანებლად ან ეპითეტად გამოიყენებოდა: „შენ ხარ ღმერთი ყოველთა ზედა ღმერთთა და უფალი ყოველთა ზედა უფალთა, ღმერთი, რომელსა ნინო იტყვის“ (მროველი 1987: 92); „რაცა მოვა საქმე ზენა, მომავალი არ აგვცდების“ (რუსთაველი 1986: 332); „ნიჰს აძლევს მხოლოდ ზენა კაცს და არა გვარის-შვილობა!“ (ორბელიანი 1978: 132) „ზენართ სამყოფს, რომ დაშთოს აქ ამაოება“ (ბარათაშვილი 1978: 172); ზესი/ ზენა/ ზეციერი სინონიმური ერთეულებია ნიკო ჩუბინაშვილისთვის (ჩუბინაშვილი

1961: 221). თვითონ სიტყვა „ჟინიში“ სწორედ „ზეციურის“ შესატყვისი სემანტიკური ერთეულია – შესაბამისად, „ჟინიში ხვამა“ „ზეციურის (ზეციურ-ღვთიური)“ ძალის დალოცვაა ან მისდამი აღვლენილი ლოცვაა.

სავარაუდოდ, ზენა/ზედა სემანტიკური ერთეულის შემცველია სიტყვა „ზედაშე“, რომელიც ახალი, საუკეთესო მოსავლიდან პირველად ნაწურ ღვინოს ჰქვია და რომელსაც ქართლსა და კახეთში „ზედაშეს“, იმერეთსა და რაჭაში „სალოცვილს“, ხოლო სამეგრელოში „ოხვამერს“ უწოდებენ (თოფურია 1984: 60). ქართველი გლეხი ყურძნის მოსავლის საუკეთესო ნაწილიდან პირველ ნაწურ ღვინოს ხატს სწირავდა ბარაქისა და დოვლათისთვის, რათა ღმერთი მისი მფარველი ყოფილიყო. საზედაშე ღვინოს შემოდგომით აყენებდნენ, ხოლო პირველ ნაწურს – საზედაშედ ჩაასხამდნენ. შესაწირავი ღვინის ხარისხს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა, რადგან, ხალხის რწმენით, ცუდი ხარისხის შეწირვა ღვთაების უკმაყოფილებას იწვევდა. დანიშნული დღესასწაულის დროს ზედაშეს მოხდიდნენ, სანთელს აანთებდნენ, დაილოცებოდნენ, თავ-ღვინოს ხატს გაუგზავნიდნენ (თოფურია 1984: 61). „სამეგრელოში მარნის მარჯვენა კუთხეში ღვინის ზედაშეები იყო მოთავსებული, სადაც სრულდებოდა საოჯახო დღეობების ძირითადი რიტუალი, ლოცვა და შესაწირავების მიტანა. სამეგრელოს მოსახლეობის რწმენით, ეს ადგილი წმიდათაწმიდა იყო. იგი საკულტო ადგილად ითვლებოდა. საერთოდ, მარანს წმინდა ნაგებობად თვლიდნენ და როგორც სამლოცველოს ისე უყურებდნენ“ (თოფურია 1984: 34). „ქართველ ტომებში ზედაშეებისათვის ცალკე ნაგებობის არსებობა დასტურდება, რომელსაც მიმართავდნენ ლოცვა-ვედრებით, შესაწირავით, როგორც სალოცავ ხატს“ (თოფურია 1984: 38). ასე რომ, ნინო თოფურიამ ღვინის ზედაშეთა რთული სისტემის განხილვისას, განმარტა, რომ მარანში სხვადასხვა ღვთაების სახელზე შეთქმულ ქვევრებს შესაბამის ღვთაებათა თუ წმინდანთა დღესასწაულებზე გახსნიდნენ და დახარჯავდნენ. სვანურ ეთნოგრაფიულ ყოფაში ასევე დაცულია „ზედაშე“-ი, როგორც სალოცავად განკუთვნილი არაყი, რომელსაც კვირიკობის დღესასწაულზე შესაწირავად იყენებდნენ (გუჯეჯიანი 2003:249).

ირაკლი სურგულაძე ტერმინ „ზეცასა“ და ამ სიტყვაში დაცული ნაწილაკის ანალიზის შემდგომ ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ „ზედაშე შესაწირავია, მაგრამ

შესაწირავი „ზედა“-სადმი, რაღაც ღვთაებრივი ძალისადმი, რომელიც სივრცობრივ მდგომარეობაშია აღწერილი“ (სურგულაძე 1993: 201). აქ ირაკლი სურგულაძე იშველიებს სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებას: „ზედეთი – უზემოესი“ (ორბელიანი 1991: 278) – მეტიც, ირაკლი სურგულაძის აზრით, „ზედაშე“ და „ჟინიში“ ერთსა და იმავე საკრალურ მნიშვნელობას გულისხმობენ – უბრალოდ, „ზედაშეს“ შემდეგ დამოუკიდებელი მნიშვნელობა შეუძენია და „ჟინიშის“ პარალელურად, შესაწირავის მნიშვნელობით შემონახულა: „ჟინიშის“ და „ზედაშეს“ კულტის არსებობა ცხადყოფს, რომ „ზედა-ზედეთი“, ე. ი. ზეცა, როგორც სამყაროს ნაწილი, დამოუკიდებელი კულტის ობიექტი ყოფილა“ (სურგულაძე 1993: 201).

„თემიშ ხვამა“ ხდებოდა წელიწადში ერთხელ რომელიმე დღესასწაულთან დაკავშირებით. ამ დღეს მოგვარეები საერთო ხარჯით დაკლავდნენ ზვარაკს და შეიკრიბებოდნენ სოფლის მოედანზე, სადაც ოჯახებს მიჰქონდათ სანთელ-საკმეველი. აქ ყველანი დაიჩოქებდნენ, თემის უხუცესი წევრი მათ სანთლებს ჩამოართმევდა და ამ სანთლებს ერთად შეჰკრავდა, ჯოხზე დააკრობდა და ისე შემოუტარებდა დაჩოქილ ხალხს. თემის უხუცესი წარმოთქვამდა *ლოცვას*, რომელშიც ის *ღმერთს შესთხოვდა* თემის გამრავლებას, მშვიდობიან და კეთილ ცხოვრებას, მტრებზე გამარჯვებას და სხვა. დასასრულს დაკლული ზვარაკის ხორცს გაინაწილებდნენ, ჯოხებზე წამოაცმევდნენ და თავიანთ ოჯახებში ბრუნდებოდნენ (მაკალათია 1941: 324).

თემის დალოცვა ხდება სვანეთშიც. არათუ ძველად, არამედ ჩვენს დროშიც, მაგალითად, ეცერის თემში, ყოველწლიურად, ოქტომბრის თვის მეორე კვირას იმართება დიდი დღეობა – „ლალხორა მიშლადედ“ (ლალხორის//კრებულის კვირადღე). დღეობა იმართება ეცერის თემის მთავარ ეკლესიასთან, ფხუტრერის მთავარანგელოზთან. დღეობის დაგეგმარება შემდეგი ფორმისაა: ყოველი მორიგი დღეობის დრო ცხადდება უკვე მიმდინარე დღეობის დასასრულს. დღეობამდე რამდენიმე ხნით ადრე მორიგე პირები ჩამოივლიან მთელ თემს, მის ყველა სოფელს და ყველა კომლს და შეაგროვებენ სადღესასწაულო შემოწირულობას: ზედაშის (ნათავედი, წმიდად გამოხდილი არაყი), ფულის, ფქვილის, ყველის სახით. ზედაშეს, ფქვილსა და ყველს მორიგე ოჯახში დააბინავებენ, ფულით კი ერთ უნაკლო ხარს ყიდულობენ. დღეობა იწყება კვირა დილით. სრულდება ხალხური ლოცვა - ლიმზგურ. მლოცველი

მამაკაცები მიეახლებიან ეკლესიას და შეწირავენ ზვარაკს (ხარს), ლოცულობენ საქართველოს, სვანეთის, ეცერის თემის მშვიდობიანობისათვის. ლოცვის ნივთიერი გამოხატულებაა ზედაშე, ლემზირი, თეფშზე დადებული ზავარაკის შემწვარი გულ-ღვიძლი და ანთებული სანთლები. ლოცვის შემდეგ წარმოთქვამენ საგალობლებს „დიდაბ“-ს, „ჯგგრაგ“-ს. ლოცვის დასრულების შემდეგ იმართება საერთო ტრაპეზი.

ცალკე გამოიყოფა ე. წ. *ნერჩის ხვამა // ოჯუმაშხური*: ამ რიტუალს აღწერდა ივანე ჯავახიშვილი. მისი განმარტებით, მეგრელებს სწამთ ფუძის მფარველი ღვთაება, „ფუძის ბატონი“ და მას მეგრულად „ნერჩი პატენი“ ჰქვია; „ნერჩი“, თავის მხრივ, ნიშნავს ფუძესა და იმ ნიადაგს, რომელზედაც სახლი დგას – შესაბამისად, „ნერჩი პატენიც“ ფუძის ბატონს ნიშნავს. ი. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, რომ ამ რიტუალის უმთავრესი გარემოება „მიწა“ და არა საზოგადოდ ადგილი: ეს იქიდან ჩანს, რომ ნერჩისადმი ლოცვის აღვლენა „ნერჩიში ხვამა (= ნერჩისადმი ოხვა), რომელსაც „რაკიჩობა“-ს დიდმარხვის 25-ის დღით წინათ ოთხშაბათს დღესასწაულობენ და რომელსაც „ოჯუმაშხერი“ („საოთხშაბათო“) ლოცვა ეწოდება, იმ სახლში, რომელიც მიწაზე მალა დგას და ხის იატაკი აქვს, არ შეიძლება: სახლი მიწის პირას უნდა იდგეს, რომ „ნერჩი“-მ ვედრება შეისმინოს“ (ჯავახიშვილი 1979: 130).

ამ საწესო-სარიტუალო ჩვეულებას ივანე ჯავახიშვილი აფხაზური სახლის ანუ ფუძის ანგელოზისადმი აღვლენილ რიტუალს ადარებს და აქვე აღნიშნავს, რომ ადდგომის პირველ კვირას სვანები აღნიშნავენ „ლამზირს“ ანუ მიწის სალოცავს – ამ რიტუალისას იკრიბებიან ჯვარდაწერილი დედაკაცები, რომლებიც აცხობენ „ტაბლებს“ (კვერებს), ამათგან სამ დიდს სწირავენ ღვთისმშობელს. მიწის სალოცავთან მიახლოება მხოლოდ ხნიერსა და პატივცემულ ქალს შეუძლია – ისინიც მიდიან სამი ტაბლით, სანთლითა და პატარა ნაკვერჩხლით, დიდი მოწიწებით იყრიან მუხლს, სანთლის ნატეხებს ნაკვერჩხალზე დააყრიან, ერთი დედაკაცი შეუბერავს და თუ სანთელმა ალი აუშვა, მაშინ „მათი ლოცვა გამარჯვებულია“. სამივე ქალი მუხლმოყრილი ევედრება სალოცავს მამაკაცთა სქესის სიმრავლეს. ლოცვის შემდეგ „ტაბლებს“ სოროში ჩააწყობენ და ზედ ლოდს გადახურავენ – ამ რიტუალს „ტაბლების დაკრძალვა“ ჰქვია. მერე სამჯერ მუხლს მოიყრიან და ბრუნდებიან, დანარჩენი ქალებიც პირქვე დამხობილნი, უხმოდ ელოდებიან და მოსულებს ფეხზე წამოუდგებიან და ეტყვიან: „გაგმარჯვებით მიწის

სალოცავის ლოცვაო“, მოსულებიც პასუხობენ: „თქვენც გაგმარჯვებიათო“, შემდეგ მიერთმევენ თითო ტაბლას და ლოცვით ბრუნდებიან შინ. ამ „სალოცავის“ აღწერისას ჯავახიშვილი აღნიშნავს, რომ „ლამზირ“ „მიწის სალოცავია“, რომელიც ნაყოფიერებისა და შვილიერების მფარველი ღვთაებაა, მდედრობითი სქესისა და ეს ღვთაება „წარმართული რწმენის თანახმად დედამიწის სახით არის წარმოდგენილი, ქრისტიანული სამოსლით კი, როგორც ეტყობა, „ღვთისმშობლად“ არის მიჩნეული“ – მეტიც, „მიწის სალოცავის“ დღეს დამზადებულ კვერთაგან, ხაჭაპურთაგან, სამ დიდს სწორედ ღვთისმშობელს სწირავენ“ (ჯავახიშვილი 1979: 131).

ამ რიტუალს აღწერენ სხვა მკვლევრებიც: „სამეგრელოში დაახლოებით 24 დღით ადრე დიდმარხვამდე დღესასწაულობდნენ მირსობას//ნირსობას. ამ დღეს იცოდნენ ომირსე (ანუ სამირსე) ღორის დაკვლა. ორ-ორი მოხარშული კვერით თვალების ლოცვას ატარებდნენ. სამეგრელოში მირსობის მეორე დღეს სრულდებოდა ე. წ. ნერჩის ხვამა//ოჯუმამხური“ (აბაკელია 1991: 57).

ნინო აბაკელია ამ რიტუალს საერთო ქართულ მოვლენად მიიჩნევს – კერძოდ, დასავლეთ საქართველოში (სამეგრელო, გურია, იმერეთი) ნერჩის ხვამის/ფუმის ლოცვის, არგლიში ლიმზირის, ჩუბავ ლემზირის /ადგილის სალოცავის, ქვევით ვედრების (სვანეთი) შესატყვისია აღმოსავლეთ საქართველოში „სახლთანგელეზობის“ სახელით ცნობილი რიტუალი (აბაკელია 1997: 8); ნერჩის ხვამის (ანუ ფუმის ლოცვის) რიტუალი დღეობათა წლიურ კალენდარში დიდმარხვის დადგომამდე უნდა შესრულებულიყო და ამ დღის წეს-ჩვეულებაც ორი ნაწილისაგან შედგებოდა: აღნიშნულ დღეს ოჯახის უფროსი დიასახლისი აცხობდა ოთხ პურს (კვერს), ჩაიკეტებოდა მარტო და სხვებისაგან დაფარულად, საიდუმლოდ ასრულებდა ლოცვას. იგი ანთებდა ორ სანთელს უკანა კარებზე და ორსაც წინა კარებზე – სანამ სანთლები ჩაიწვებოდა, შეჭამდა ამ პურებს, შემდეგ გაალებდა კარებს. ამით მთავრდებოდა სალოცავი რიტუალის პირველი ნაწილი, რომელიც ოჯახის დიასახლისს უნდა შეესრულებინა. რიტუალის მეორე ნაწილი იწყებოდა ვახშმისათვის პურის (აუცილებლად ჭვავის ფქვილისაგან) ცხობით – ამ პურს ლობიოს სართავს უკეთებდნენ. გამომცხვარ პურს დებდნენ ხის ნისორზე და შემდეგ სახლის მარჯვენა კუთხეში, მიწაზე. მასთან სათითაოდ მიდიოდნენ ოჯახის უფროსი კაცი და ქალი (დიასახლისი),

მიწამდე თაყვანს სცემდნენ და ჩურჩულით წარმოსთქვამდნენ ლოცვას, რომელშიც ახსენებდნენ „ნერჩი პატენს“, რომელიც, ნინო აბაკელიას განმარტებით, დიდი დედა ღვთაების ერთ-ერთ გამოვლინებას წარმოადგენდა. სამეგრელოში აღწერილი რიტუალის გარდა დასტურდება გურიაში არსებული „ნერჩის მიგორების“, ხოლო იმერეთში დაცული „ფუძის გამოლოცვის“ რიტუალი – ამასვე უკავშირებს მკვლევარი სვანურ „არგილიშ ლიმზირი“ (ადგილის სალოცავი), ჩუბავ ლემზირი (ქვევით ვედრება) რიტუალებს (აბაკელია 1997: 9).

სამეგრელოში სახლის ასაშენებელ ადგილას ოჯახის უფროსი კაცი ოთხ მხარეს ამოთხრიდა მიწას კუთხეების რაოდენობის მიხედვით, ხელში დაიჭერდა ოთხ პურს და ქვებზე, რომლებიც მომავალი სახლის კუთხეებში იყო მოთავსებული, ამაგრებდა ოთხ სანთელს და წარმოთქვამდა ლოცვას: „მიწის ნერჩი-ფუძე! ბედნიერი იყოს ეს ადგილი და სამოსახლო, ადამიანისა და პირუტყვის გამრავლება, კარგად ყოფნა და სხვა“. ამ რიტუალს სამეგრელოში *„დიხაშ-ხვამაშ“* რიტუალსაც უწოდებდნენ. ასევე, ცნობილია *„სოფელიში ხვამა“*, რომელიც გაზაფხულზე სრულდებოდა, როცა ხვნა-თესვა სრულდებოდა. სოფელი იყიდდა თხას, ან ცხვარს, ან კურატს; ოჯახის უფროსები იკრიბებოდნენ სოფლის მოედანზე და სოფლის უფროსი დაილოცებოდა კარგი ამინდისა და დოვლათიანი მოსავლის სახვეწარს აღავლენდა. აქვე დაადგენდნენ, რომ პარასკევ დღეს არ ემუშავათ. სამეგრელოში ცნობილი იყო *„ბორიაშ ოხვამერი“*, რომელსაც ასრულებდნენ სიმინდის დატარების დროს და ოჯახის უფროსი მამაკაცი წიწილსაც დაკლავდა და ყანაში წაიღებდა, იქ *დაილოცებოდა*, რათა ქარს არ გაეფუჭებინა მისი ყანა. სრულდებოდა აგრეთვე *„სკიბუშ ოხვამერი“* (შობა-კალანდის ერთ დღეს აცხობდნენ ყველიან ან ქონიან მჭადს), *„ღუმუშ ოხვამერი“* ღომის თავთავის გაკეთებისას აცხობდნენ კვერებს და ყანაში მიჰქონდათ, *კვერებს მიწაში ჩაფლავდნენ და ჯვარს დაასვამდნენ* – თან ღმერთს ბევრი ღომის მოცემას ევედრებოდნენ; *„ყურძენიში ოხვამერი“*: ყურძნის დამწიფების წინ კვერებს აცხობდნენ და ვენახში წაიღებდნენ (მაკალათია 1941: 331).

საინტერესოა, რომ ღომის ლოცვის რიტუალი ტარდებოდა ლეჩხუმშიც – იგი ტარდებოდა 24 (7.VII) ივნისს, ივანობას (წინასწარმეტყველ იოანეს შობის დღეს): „აუცილებელი იყო ღომის სალოცი ტაბლის გამოცხობა. დიასახლისი აცხობდა 1

ნიგვზიან ან ყველიან ტაბლას – ღომის სალოცს, მიჰქონდა ღომის ყანაში და შეილოცებდა: „ღომის გამჩენო ძალა, შენ დაიფარე ჩვენი ღომი ჩიტის დაჩიჩქვნისაგან, ჭირისაგან“. ტაბლას წაღმა შეატრიალებდა და იქვე ყანაში შეჭამდა. მამაკაცს ეს ღომის სალოცი არ ექმეოდა. ვისაც ღომი არ ეთესა, ის უქმობდა“ (აბაკელია... 1991: 102).

სხვათა შორის, ყურძნის დალოცვის ეს წესი საერთო ქართული ჩვეულებაა: მაგალითად, რაჭაში, ბოსლობას, ყველიერის წინა კვირას, შაბათს, *„ვენახის ლოცვა“* იცოდნენ: აცხობდნენ „ლერწის განატეხს“ – ქადისგულიან ან ყველიან მრგვალ პურს, რომელსაც ზედაპირზე რელიეფურად მტევნები ჰქონდა გამოსახული და რომელიც ზედაშესა და ზანდურის „კვანჭილასთან“ (კონა) ერთად მიჰქონდა ოჯახის უფროს კაცს ვენახში; ამ კონას ჩამოაცვამდა ხარდანზე და იტყოდა: ამოდენა მტევნები მეიბას ჩვენმა ვენახმაო! ღვინოს რომელიმე ვაზის ძირში მიაქცევდა და დაილოცებოდა (თოფურია 1984: 46).

ამგვარი რიტუალი ტარდებოდა ახალ წელს ქართლში (საგანგებო, ვაზის ტოტებივით დაგრებილ ან ქვევრის მოყვანილობის აცხობდნენ ყურძნის მოსავლიანობისათვის), კახეთში (ჭიგო-სარის, ქვევრის სარზე შემოხვეული ვაზის ფორმის პურებს – ვაზის ბედის კვერებს ვენახში შეიტანდნენ, სანთელს აანთებდნენ და ვენახს მიულოცავდნენ, კვერს ვაზზე გადატეხდნენ და იქვე შეჭამდნენ), იმერეთში (მტევნისებურ პურ „მტევანას“ ვენახში შეიტანდნენ, სამ მარცვალს ამოიღებდნენ, იქვე შეჭამდნენ, ვაზს გასხლავდნენ და ზედ „მტევანას“ ჩამოჰკიდებდნენ) (თოფურია 1984: 40); გურიაში (აგუნას პურებით ჭურებს მიულოცავდნენ და ზოგ ადგილას ამ პურებს ვაზზე გადატეხდნენ (თოფურია 1984: 41); საკალანდოდ ჭურისთავზე კაცები მიიტანდნენ გობზე დაწყობილ *დასალოცავ* პურს, საკმეველს, სანთელს. მოხდიდნენ ამ საკალანდო ჭურს, დოქით ღვინოს ამოიღებდნენ, გობთან ერთად დადგამდნენ და დაილოცებოდნენ (თოფურია 1984: 73) (ამ რიტუალთა შესახებ დაწვრილებით ვიმსჯელებთ ნაშრომის მესამე ნაწილში).

სალოცავების ნაწილი უკავშირდებოდა *„ოხვამერ ლაგვანს“* – მეცნიერი ლაგვანს *საზედაშე ქვევრს* უწოდებს. ქვევრები ჩაფლული იყო მარანში, რომელიც აქ ასრულებდა სამლოცველოს როლს. ოხვამერის ამ ქვევრებში ინახებოდა ღვინო და *სალოცავი ქვევრების* მოვლა-მეთვალყურეობა ევალებოდა ოჯახის უფროსს. ოჯახის გაყრის

დროსაც ოხვამერი ქვევრები ხელუხლებლად რჩებოდა და ძმათა შვილებს შორის საერთო საკუთრებად ითვლებოდა. შემდეგში კი ამ ქვევრებსაც იყოფდნენ, მხოლოდ „საღმთო-საოხროს“ ქვევრი სამოდ რჩებოდა დედა ფუძეში – განაყარი ოჯახის წევრები წელიწადში ერთხელ, *აღდგომა დღეს* თავს მოიყრიდნენ და *საერთო ხარჯით საღმრთოს იხდიდნენ* (მაკალათია 1941: 315), თუმცა ოჯახის გაყოფის შემთხვევაში, რადგან საზედაშე ქვევრის დაძვრა არ შეიძლებოდა, საზედაშე ქვევრი ოჯახში დარჩენილის კუთვნილებას წარმოადგენდა – ზოგან, ძმათა შვილებს შორის საერთო კუთვნილებად ითვლებოდა, მაგრამ, ზოგჯერ, ოჯახიდან წასული საზედაშეს ცალკე გაიჩენდა, რადგან უიმისოდ არ შეიძლებოდა – ზედაშეს მოჰქონდა დოვლათი და ბარაქა ოჯახისათვის. წასულს ოჯახის უფროსი დალოცავდა: ჩემი სალოცავებიდან უვნებელი ყოფილიყავი, ჩემგნით თავისუფალი იყავი, ჩემს სალოცავებს შენთვის ზიანი არ მოეყენებინოს და შენთვის საკუთარი გაეჩინოს (თოფურია 1984: 75).

„ოხვამერ ლაგვანის“ ანუ სალოცავი ქვევრის, მარნის მნიშვნელობა უფრო გასაგები გახდება, როცა გავიხსენებთ შემდეგ მონაცემსაც: სამეგრელოში ოჯახში „მეოხვამერე“ (მლოცველი) კაცის სიკვდილის შემთხვევაში „ოხვამერ ლაგვანთან“ (სალოცავ ქვევრთან) „ხვამ-“ისთვის/ლოცვისთვის იწვევდნენ ე.წ. ბენი კოჩს – უცხო, ლოცვისაგან თავისუფალ უშვილო ადამიანს. ეს ადამიანი ლოცულობდა გარკვეული დროის განმავლობაში სალოცავ ქვევრთან, შემდეგ ამ მოვალეობას ოჯახის წევრს უფროს ვაჟს გადასცემდა. თუ ოჯახს ლოცვის გაგრძელება არ უნდოდა, სალოცავი ქვევრი უჩუმრად უნდა წაეღო ან გაეტეხა. ქვევრის შემთხვევით გატეხისას იმ ადგილას ნამცეციც არ უნდა დარჩენილიყო – გატეხილი ქვევრი მიჰქონდათ ან ეკლესიის კარზე, ან სადმე შორს, მიყრუებულ ადგილას ან გზაჯვარედინზე (ალავერდაშვილი 2007: 17).

მარანში, რომელიც *ეკლესიის, სამლოცველოს* ფუნქციის შესაბამის ადგილად ითვლებოდა, ოჯახის უფროსი მამაკაცის გარდა, არავის შეეძლო შესვლა და სამლოცველო რიტუალის შესრულება. ოჯახის უფროსის განკარგულებაში იყო სალოცავი ქვევრების გამოსარეცხი იარაღი, მის მოვალეობას შეადგენდა *ყველა სალოცავი წესის ცოდნა და რიტუალის შესრულება. ლოცვის დასრულებამდე* იგი არ უნდა გაბრაზებულიყო, ხონჩაზე დაწყობილი სანოვაგიდან ერთი ნამცეცის აღებაც კი ცოდვად ითვლებოდა (მაკალათია 1941: 327). ეს რიტუალიც საერთო ქართულია –

საქართველოში მარანში ანუ სალოცავ ადგილას მსხვერპლს სწირავდნენ, საკლავს კლავდნენ, ქორწილსა და ნათლობას აღნიშნავდნენ; მარნის მარჯვენა კუთხეში კი მოთავსებული იყო საზედაშე ქვევრები, სადაც სრულდებოდა ლოცვა-ვედრებისა და შეწირვის რიტუალი (თოფურია 1984: 36). სარიტუალო დანიშნულება აქვს მარანს სვანეთში, ქართლში (აქ მარანში ბავშვს ნათლავდნენ და ახალი წლის დილით მეკვლის მიერ მარანში მიტანილი ხონჩა ნათლისღებამდე იქ ინახებოდა), იმერეთში (აქ მარანში ანუ ჭურისთავზე შესაწირავებით მისვლა, ლოცვა-ვედრება, წმინდანთა და დღეობათა სახელზე განკუთვნილი ჭურების მოხდა და ღვინის მოხმარება საწესო- სარიტუალო ყოფის ნაწილი იყო. ეს რიტუალი ტარდებოდა ახალი წლის წინა საღამოს, ახალწელიწადს, მაისის ორშაბათს, კოხინჯრობას (7 ან 8 მაისს), აღდგომის ორშაბათს, კვირიკობას (15 ივლისს), ელიობას (2 ივლისს), ამადლებას და სხვა დღეებში. თითოეული ჭურს თავისი სახელი ჰქონდა: „სადმრთო“, „საანგელოზო“, „საბატონო“, „საწირავი“, „საპურშაო“, ანუ „უცოდინარობის ბარობაზე“ „საკალანდო“...) (თოფურია 1984: 35).

ნინო თოფურიას კვლევით, სამეგრელოში საჯვარე ან ოხვამერი მარნის სახელით იყო ცნობილი ნაგებობა, რომელშიც მხოლოდ სხვადასხვა ღვთაებისადმი შეწირული ღვინის ზედაშეები ინახებოდა. თვითონ საჯვარე ან ოხვამერი პატარა ნაგებობა ყოფილა, ჩარდახული ტიპის, ოთხ სვეტზე დაყრდნობილი და ხშირად ოთხივე მხრიდან ამოშენებული. იგი სახლიდან მოშორებით ან სახლის ახლოს, ტყეში იდგა. ხალხის რწმენით, ხატზე უფრო მეტად მისი მორიდება და შიში ჰქონდათ. მის ახლოს გულმოსულნი ვერ გაივლიდნენ, სანთელს აანთებდნენ და პატიებას სთხოვდნენ. იქაურებს ბავშვი რომ ავად გაუხდებოდათ, საჯვარესთან მივიდოდნენ, სანთელს აანთებდნენ, ღმერთს ბავშვის მორჩენას ვედრებოდნენ. ოხვამერში შესვლის უფლება ქალს არ ჰქონდა – იქ შესვლა მხოლოდ უფროს კაცს შეეძლო. ნინო თოფურია აღნიშნავს, რომ ანალოგიური ნაგებობა აღმოჩენილია ქიზიყში, სადაც ზედაშეს ეზახიან არა მარტო შესაწირავ ღვინოს, არამედ ქვევრსა და შენობასაც კი. ნაგებობა ზედაშეში მოთავსებულია ღვინის ზედაშეებიც. შენობა კი საოჯახოც იყო და საგვაროც. ადგილობრივთა რწმენით, ზედაშეს ეკლესიაზე მეტი ძალა ჰქონია (თოფურია 1984: 37).

ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, დასტურდება ხატის სახელზე სამმო ღვინის ზედაშეს დაყენების ფაქტი. დღეობის დროს ზედაშეს გახსნის შემდეგ მას ერთად მოიხმარდნენ – სამეგრელოში, სოფელ სალხინოში ბასილაიების სამი ძმის ოჯახი ერთად ლოცულობდა, რასაც *სამმო ოხვამერს* უწოდებდნენ. ყველანი ერთი ძმის ოჯახში იყრიდნენ თავს, ხოლო სალოცავი ქვევრები ერთი ძმის ოჯახში ყოფილა მოთავსებული (თოფურია 1984: 86). პაატა ცხადაია მეგრულ ტოპონიმთა ჩამონათვალში ახსენებს „დინომ ოხვამერს“(დინოს სალოცავს: „სალოცავი ადგილი ლებოხუეში (ნაგებერავო). აქ იყო დინოს სალოცავი ქვევრი.დინო არის ერთ სალოცავთან დაკავშირებული ახლობლების ჯგუფი“ (ცხადაია 2005: 20-21) – ანუ ახლობლების ჯგუფი თავს იყრიდა სალოცავ ქვევრთან; იგი ასევე ახსენებს მიქამგარიომ (მიქამგარიობა, თავისთავად, აღინიშნებოდა ქალების აღდგომის(იგივე უფალთანაფა) მეორე დღეს) ოხვამერს, რომელსაც უწოდებს სალოცავ ქვევრს ანუ სალოცავ ადგილას, ანუ იქ, სადაც აღსრულდება სალოცავი რიტუალი. (ცხადაია 2005: 43). ამ რიტუალს ახსენებს იოსებ ყიფშიძეც შემდეგი მონაცემით: ღვინიმ გო-ხვამუა (блогословенние вина, при первом стакане призывают Бога и блогословляют всех присутствующих) (ყიფშიძე 1994: 605-606).

ამ მასალის გაცნობამ მოკრძალებული ლინგვისტური ანალიზი გაგვაკეთებინა: ერთმანეთთან დაკავშირებულმა ლოცვის რიტუალმა, საზედაშე ღვინომ, შესაწირმა ზვარაკმა და სამლოცველოდ ქცეულმა მარანმა არ შეიძლება არ გაგვახსენოს ქვევრსამარხი: „გარკვეული ხანიდან და გარკვეული ეროვნული ერთეულისათვის დამახასიათებელია სამარეები, რომელნიც მოპირქვავებულ დიდ ჭურს, ანუ ქვევრს წარმოადგენენ. ბსკერად ბრტყელი ქვაა გამოყენებული, რომელზედაც მიცვალებული მჯდომარე ესვენა და ზემოდან ეს ჭური, ანუ ქვევრი, ჰქონდა დარქმეული“ (ჯავახიშვილი 1979: 52).

ქვევრსამარხი ინჰუმაციური სამარხის სახეა, როცა მიცვალებულს ათავსებენ ქვევრში ან თიხის სხვა ჭურჭელში ... ქვევრსამარხები საქართველოში გავრცელდა ძვ. წ. აღ. მეოთხე საუკუნის დასასრულს და კოლხეთში არსებობდა ძვ. წ. აღ. პირველ საუკუნემდე. იგი აღმოჩენილია ქართლის, კახეთის ტერიტორიაზეც – ძველი კოლხეთის ტერიტორიაზე იყენებდნენ რუხი თიხის ქვევრსამარხებს და ადრინდელ კოლხეთში

ქვევრებს უმეტესად ვერტიკალურად, პირქვე ფლავდნენ, წინასწარ შუაზე გადახერხილი ქვევრის ჩაპირქვავებულ ზედა ნაწილში ათავსებდნენ ხელფეხმოკეცილ მიცვალებულს, თავით დასავლეთისაკენ და ზევიდან ქვევრის ქვედა ნაწილს ახურავდნენ – გვიან ელინისტურ ხანაში კოლხეთში სამარხი ქვევრები ჰორიზონტალურად იყო დაწვენილი, სამხრეთ-ჩრდილოეთით ან, იშვიათად, დასავლეთ-აღმოსავლეთის მიმართულებით (თოლორდავა 1980: 3-8).

ძველი კოლხეთის ტერიტორიაზე, ნაციხვარასა და ნასაკირევის ბორცვებზე 55-მდე ქვევრსამარხია აღმოჩენილი. ქვევრში დაკრძალვის წესი ელინისტური ხანის სადგომსა და მის მიდამოებში გავრცელებული ყოფილა – ქვევრებს ერთიანი სამაროვანი კი არ ეკავათ, არამედ ცალკეული, ერთმანეთისაგან მოშორებით, ბუდეებად იყვნენ განლაგებულნი საკმაოდ დიდ ტერიტორიაზე (ინაძე 1994: 140). მეცნიერის დაკვირვებით, არის რიგით მწარმოებელ მეთემეთა ქვევრსამარხები, მაგრამ ნაციხვარას ბორცვზე, ასევე, აღმოჩენილ იქნა მდიდრული სამარხიც (ინაძე 1994: 141).

ქვევრში დაკრძალვის წესი კოლხეთში ჩნდება ადრეელინისტური ხანიდან – „ვანის ქვეყანა“ (დაბლაგომი, დაფნარი), მომდევნო ელინისტურ ხანაში ეს წესი ვრცელდება აღმოსავლეთ გურიაში – რიონ-სუფსის ორმდინარეთში, რომელიც უშუალოდ ემიჯნება „ვანის ქვეყანას“ სამხრეთიდან. ოდნავ დაგვიანებით ეს ჩვეულება მტკიცედ იკიდებს ფეხს „ქუთაისის ქვეყანაშიც“ და აგრეთვე თავს იჩენს მდ. ტეხურის მიმდებარე ტერიტორიაზე (ცხაკაიას მიდამოები, ნოქალაქევი). გვიანელინისტურ ხანაში ქვევრსამარხები უფრო ფართო ტერიტორიაზე დასტურდება – დასავლეთისკენ გოგორეთამდე, ხოლო აღმოსავლეთისკენ საჩხერემდე“ (თოლორდავა 1980: 56).

მერი ინაძის ნაშრომის მიხედვით, დაბლაგომის კვლევის მასალამ აჩვენა, რომ ქვევრში დაკრძალვის წესი ჩნდება მნიშვნელოვანი საკულტო ცენტრების სასოფლო-სამეურნეო მიწებზე, სახატე მამულებზე, რომლებზეც მსხდომ მეთემეებში ღვინო, როგორც წმინდა სასმელი, ადრიდანვე დიდ როლს ასრულებდა ღვთაებისათვის მიძღვნილ რიტუალში. ამ თვალსაზრისით, საინტერესოა ივანე ჯავახიშვილის მიერ ჭანურ დიალექტში ღვინის ერთ-ერთ სახეობად მიჩნეული ტერმინი: „ლოვა/ლოცა“; ჩანს, რომ ღვინის დაყენების რიტუალი, თავისთავად, ლოცვასთან იყო დაკავშირებული; შესაბამისად, ჭანურის დიალექტმა ყოფის უმნიშვნელოვანესი ელემენტი

სახელწოდებაში შემოინახა: „ყურძნის ტკბილსა და საზოგადოდ ხილის, მაგ., ვაშლის, ალუბლისა და სხ. გამოწურულ წვესს ჭანურად ლოვა და ლოცა ეწოდება ვიწეში“ (ჯავახიშვილი 1986: 661).

იმდენად, რამდენადაც ვაზის მთავარ მფლობელად და მფარველად ადრიდანვე ღვთაება (ხატი) გამოდის და მისგან დაყენებული ღვინო თავდაპირველად ამ ღვთაებას ხმარდება, იქმნება ვენახის (ვაზის) კულტი. ამასთან ერთად, თაყვანისცემის საგნად და სალოცავ ადგილად იქცევა მარანი და ჭური (ქვევრი), სადაც წმინდა სასმელი – ღვინო – ინახება (ინაძე 1994: 151). აქ მერი ინაძე იმოწმებს მაკალათიას, რომლის თვალსაზრისიც სამლოცველოდ მიჩნეულ მარანზე უკვე მოვიშველიეთ. იგი ასევე იხსენებს იმას, რომ, ეთნოგრაფიული მონაცემის მიხედვით, სამეგრელოში ღმერთის შესაწირავი ღვინის შესანახად არსებობდა საგანგებო ნაგებობა, რომელსაც სამლოცველოს დანიშნულება ჰქონდა.

ამ მონაცემთა შედარებითი ანალიზის საფუძველზე მერი ინაძე ასკვნის, რომ მიცვალებულის ქვევრში დამარხვის იდეა ჩაისახა სატაძრო მიწებზე მსხდომი საზოგადოების იმ ფენაში, რომელიც უშუალოდ მისდევდა მევენახეობას და უშუალოდ მონაწილეობდა *ღვთაებისათვის ღვინის შეწირვის რიტუალში*. ქვევრსამარხიც, მისი ვარაუდით, თავდაპირველად ალბათ გამოიყენებოდა ღვთაებისათვის შესაწირავად აღთქმული ღვინის – ზედაშესათვის – შემდეგ კი ღვთაების სამსახურში მყოფი ადამიანი, მეთემე, იკრძალებოდა ქვევრში – მისი დასკვნით, ეს ჩვეულება სოციალურ და რელიგიურ-საკულტო ნიადაგზე უნდა წარმოქმნილიყო (ინაძე 1994: 152).

ქვევრი, ბუნებრივია, მარანში ინახებოდა: მარანი კი, რიტუალური დანიშნულებისა იყო სამეგრელოში, სვანეთში, ქართლში; მარანი წმინდა ნაგებობაა, სადაც ბავშვსაც ნათლავდნენ, ახალწელს დილით მეკვლე მარანში საახალწლო ხონჩით მიდიოდა, ეს ხონჩა ნათლისღებამდე მარანში უნდა ყოფილიყო. მარანში, როგორც სალოცავ ადგილას, მსხვერპლს სწირავდნენ, საკლავს კლავდნენ, მარანშივე იმართებოდა ქორწილი, ნათლობა, მარნის მარჯვენა კუთხეში მათავსებულ საზედაშე ქვევრებთან სრულდებოდა ლოცვა-ვედრებისა და შეწირვის რიტუალი (თოფურია 1984: 36).

მეცნიერებაში გამოითქვა თვალსაზრისი, რომ ქვევრში დამარხვის რიტუალში იგულისხმება ბუნების განახლების, დაბადებისა და სიკვდილის ერთიანობის იდეა, რაც, თავისთავად, მჭიდროდ უკავშირდება ბუნების ნაყოფიერების კულტს (Кигურაძე 1976: 45).

ივანე ჯავახიშვილი განმარტავს, რომ „მიცვალებული სამარეში უძველეს ხანაში ჯდომელაა დამარხული, შემდეგ გვერდზე ასვენია და მოკრუნჩხული დევს ისე, რომ ხელები მოკეცილი და ნიკაპამდის აწეული აქვს, ბარძაყებიც თედოს გასწვრივია, ხოლო ფეხები ქვემოთვე აქვს შემოკეცილი. ჩვეულებრივ მიცვალებული მარცხენა გვერდზე ასვენია“ (ჯავახიშვილი 1979: 52). ამ თვალსაზრისს თითქოს აზუსტებს ირაკლი სურგულაძის მოსაზრება ქვევრსამარხში აღმოჩენილი მიცვალებულების პოზასთან დაკავშირებით: მისთვის საინტერესოა ის, რომ ქვევრში ჩასვენებულ მიცვალებულს მძინარის ან ემბრიონის ფორმას აძლევდნენ – ირაკლი სურგულაძე მოცემული მასალის ანალიზის საფუძველზე ასკვნის, რომ, ქართული მასალის მიხედვით, მიცვალებულის ქვევრში ჩასვენება მუცლადდება წარმოსახვდა, რადგან ჭური მუცლის ტოლფასოვან ღირებულებად იყო მიჩნეული. მუცელი, როგორც მოცულობის მქონე სიღრმე, აგრეთვე აქცენტირებული იყო ხელოვნების ძეგლებზე და მასში დაკრძალული მიცვალებული ალბათ მუცლადებული ებარებოდა ყოველთა წარმომშობ დედურ საწყისს (სურგულაძე 2003: 13).

მოცემული მასალის მიხედვით, ქართველი კაცის ცნობიერებასა და ლოცვის რიტუალში ერთმანეთს მჭიდროდ უკავშირდება მარანი და სამლოცველო – ეს თვალსაჩინოა ზემოთ განხილულ რიტუალებში: საღმრთო-საოხოროს ხვამა (ლოცვა), ოდუდია სამგარისოს ხვამა (ლოცვა) (მაკალათია 2006: 383), ოჭკადირეში ოხვამერის (სამჭედლოს ლოცვა) (აბაკელია 1997: 84). არადა, მარანი განიმარტება, როგორც „საღვინე სახლი“ (ორბელიანი 1991: 438) ან ნაგებობა, სადაც ღვინის დასაყენებლად საჭირო ყოველგვარი მოწყობილობა და ჭურჭელი იყო მოთავსებული, „მაგრამ ეს განმარტება მხოლოდ იმდენად არის სწორი, რამდენადაც მარანში მართლაც ღვინოს აყენებდნენ. მაგრამ მაინც მარანი და საღვინე მეურნეობის სხვადასხვა მოთხოვნილებისათვის ყოფილა განკუთვნილი, რა თქმა უნდა, მსხვილ მეურნეობაში“ (ჯავახიშვილი 1986: 651).

ქვევრსა და საღვინე ჭურჭელზე საუბრისას სულხან-საბა ორბელიანი ერთად მოიხსენიებს რამდენიმე მათგანს: „ჭური არს ჭურჭელი კეცისაგანი: ქვევრი, ყვიბარი, ქოცო, ხალანი, დერგი, ლაგვინი, ლაგვინტარი“ (ორბელიანი 1991: 410) – იგი ცალკეც განმარტავს სიტყვა „ლაგვანს (ლაგვანს)“: „პირ-ფართო სარწყული, გინა ქოცო“ (ორბელიანი 1991: 403). „გურიასა და სამეგრელოშიც ორ-ორი სახელი არსებობს და იქაც ორივე განსხვავებული სიდიდის ჭურჭლის აღმნიშვნელია. სახელდობრ, დიდი და საშუალო ტანის ჭურჭელს გურიაში ჭური, ოდიში ლაგვანი ეწოდებოდა; ხოლო მომცროს, რომელიც 5 ვედრომდე ტკბილს, ანუ ღვინოს ჩაიტევდა, გურიაში ქვიბარი, ოდიში ლახუტი ერქვა“ (ჯავახიშვილი 1986: 655).

თუ სიტყვა „ლაგვანი“ განიმარტება ლექსიკონთა მიხედვით (თან, სხვადასხვა ფონეტიკური ვარიაციით: ლაგვინტარი, ლაგვინი), ე. ი. ეს ლექსიკური ერთეული არა ცალკეული კილოსათვის, არამედ დასავლურ-ქართული დიალექტური არეალისათვის ცნობილი სემანტიკური ერთეული იყო – ამის დასტურად გამოდგება, ალბათ, ტოპონიმის სახელწოდება, რომელსაც მასალების ძიებისას გადავაწყდით: ონის რაიონში მდ. საკაურის მარცხენა მხარეს მდებარეობს სოფელი „ლაგვანთა“ (ქსე 1983: 97). სავარაუდოდ, ეს ტოპონიმიც უნდა უკავშირდებოდეს ლექსიკურ ერთეულ „ლაგვანს“ და ნართანიანი მრავლობითი რიცხვით წარმოდგენილი ნათესაობითი ბრუნვის ფორმა უნდა იყოს; ჩვენი აზრით, ამ ტოპონიმის წარმომავლობა ანუ ეტიმოლოგიური საფუძველი შემდეგნაირად შეიძლება განიმარტოს: ადგილი, რომელიც სწორედ „ლაგვანთა“ სიმრავლით გამოირჩეოდა. აქვე დავძენთ, რომ პაატა ცხადაია ასახელებს ტოპონიმს „ლაგვანბეჩა“, რომელსაც შემდეგნაირად განმარტავს: „ხევი წელამის კალთაზე (დობერაზენი), ერთგან აქვს ბეჩა „მღვიმე“. იგი ლაგვანს (ქვევრი) ჰგავს“ (ცხადაია 2005: 36). ცხადაია, ქვევრთან ანუ ლაგვანთან მსგავსების გამო წარმოიშვა ეს ტოპონიმიც.

ქართული ენის ეტიმოლოგიურ ლექსიკონებში აღდგენილია ძირი „გლო-“ (ქართულში არსებული „გლოვ“-ძირითა (გლოვისა და ტირილის მნიშვნელობით) და მეგრულში დადასტურებული რგ- მონაცემით: „რგულა“ რგუება“ (Климов 1964: 63) – ამ ძირთა შედარებითი ანალიზი და ეკვივალენტური ფორმების მოძიება სწორედ გიორგი

კლიმოვს მიეწერება, თუმცა თანამედროვე ენათმეცნიერული კვლევების ანალიზის შედეგად, დადგენილ იქნა შემდეგი შესატყვისობა:

სვან: გუ-ან ად ბზ., გუ-ან-ა ბ.ქ. /ლნტ. გუანად ლშხ. „მტირალა“;

ლა-გუ-ან - ლნტ. „სატირალი“, ლიგუანე ბზ., ლიგუანე „ატირება“,

იგუანე ი-გუ-ან ე ლაშ. „ტირის“.

ქართ. გლ- გლა- „ზრუნვა, რჯა; გგლის – გენაღვლების“ (ორბელიანი 1991: 162);

*მ-გლ-*იან, *გლო-*ოვა-: „ესე არს სამწუხაროსა საქმესა ზედა ვაებით, ტირილითა და შეწუხებით ყოფ(ნ)ა“ (ორბელიანი 1991: 163); მგლოვიარე;

ზან. რგ-: რგ-უალ-ა, ი-რგ-უნს „იგლოვს“, ო-რგ-უალ-ი „სამგლოვიარო“

(ჩუხუა 2000-2003: 87).

სვანურ პრეფიქსებსა და მასდარის ფუძისაგან მყოფადის მიმღეობათა წარმოების წესებზე საუბრისას ვარლამ თოფურიაც ამხვილებს ყურადღებას „ლა-გუან-/ლი-გუან-“ ლექსიკურ ერთეულებზე, რომლებსაც სვანურში ტირილის მნიშვნელობა აქვთ (თოფურია 1979: 216-217) და ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ლა-/ლი- თავსართები პრეფიქსის ფუნქციით გამოიყენება ამ სიტყვებში – აღნიშნულიდან გამომდინარე, გუან- კონკრეტული სემანტიკის მქონე ძირია. შესაბამისად, „ობვამერ ლაგვანში“ დაცული „ლაგვან-“ ფორმაც ასევე უნდა დაიშალოს – ამ პრეფიქსთა არსებობა ასევე დადასტურებული ფაქტია მეგრულისათვის: „ლე- თავსართის გავრცელება სვანეთის ტერიტორიას სცილდება და იგი ქართულსა და მეგრულში დასტურდება: ლეჩხუმი, ლეზაჩილე, ლეგოგიე, ლეხაინდრე“ (თოფურია 1979: 64). როგორც ვხედავთ, ეს თავსართიც დასავლეთ საქართველოს არეალში გავრცელებული პრეფიქსი იყო: „ლე პრეფიქსიანი სახელწოდება მთიანი სამეგრელოს მოსახლეობაში, უპირველეს ყოვლისა, დასახლებული უბნის, სოფლის ასოციაციას იწვევს... ლე-ე კონფიქსის ფუნქციას წარმოადგენს ოიკონიმის (დასახლებული პუნქტის სახელის) წარმოება“ “(ცხადაია 2000: 41); თუმცა, ალბათ, იგი სხვა ფუნქციითაც (დანაშნულების მქონე საგანთა საწარმოებლად) გამოიყენებოდა, რადგან „ლე- პრეფიქსიანი წარმოება უფრო ძველი და მყარია“, ვიდრე სა- პრეფიქსიანი სახელთა წარმოება (ცხადაია 2000: 45)

მის მიერ აღდგენილ ძირთა შესახებ საუბრისას მერაბ ჩუხუა აღნიშნავს, რომ ქართულ-ზანურ ფუძეთა ერთიანობა შენიშნულია კლიმოვის მიერ, თუმცა, მისი

აზრით, სვანურში გამოყოფილი გუ- კანონზომიერად ასახავს და შეესატყვისება საერთოქართველურ გლ- ძირს. იგი აქვე დასძენს, რომ, მნიშვნელობის განვითარების თვალსაზრისით, უძველესი ვითარება ქართულს დაუცავს, რომელშიც გლ-ოვ- სიტყვისთვის ბუნებრივია „როგორც მწუხარება-გლოვა-ნაღველის (ზან), ისე ტირილის შინაარსი“ (ჩუხუა 2000-2003: 87).

გიორგი ნიორაძე სენაკის (თვითონ ასე იხსენიებს) რაიონის გათხრებისას წააწყდა ბორცვს, რომელსაც „ნაოხვამუ“ უწოდა: მეცნიერი აქვე ახსენებს, რომ „ნაოხვამუ მეგრულად აღნიშნავს ადგილს, სადაც წინათ სამლოცველო იყო“ და აქვე დასძენს, რომ ამ ადგილის კურგანად (ყურდანი) მიჩნევა არასწორია, „რადგან მიცვალებულების დამარხვასთან კი არა გვაქვს საქმე, არამედ ადამიანის ნამოსახლარ ადგილთან და სხვადასხვა კულტურის ფენების ერთიმეორეზე განლაგებასთან“ (ნიორაძე 2011: 50) – ჩვენი აზრით კი, ნაოხვამუ ანუ ადგილი, სადაც სამლოცველო მდებარეობდა, გულისხმობს სასაფლაოსაც – მიცვალებულის სამარხს (ყურდანს არა, მაგრამ ქვევრსამარხს ან სასაფლაოს).

„ხვამას“ საწესო-სარიტუალო მონაცემთან მჭიდროდ დაკავშირებული ტერმინი – „ოხვამერი ლაგვანი“ სწორედ რომ განსაკუთრებული კვლევის საგანს უნდა წარმოადგენდეს ლინგვისტური თვალსაზრისითაც:

მეგრული: ლაგვან-

1. ქვევრი, საღვინე ჭურჭლის სახეობა, სალოცავ ადგილას მდებარე ჭურჭელი, რომელიც ინახავდა საზედაშე ღვინოს (თოფურია 1984: 34),
2. დასამარხი ჭურჭელი, რომელშიც მიცვალებულს შესაბამისი ფორმით ათავსებდნენ (სურგულაძე 2003: 13);
3. ჭურჭელი, რომელთანაც აღევლინებოდა ლოცვის რიტუალი (თოფურია 1984: 34).

სვანური: ლაგუან-/ლიგუან: გუ-ან აჲ ბზ., გუ-ან-ა ბ.ქ. /ლნტ.

გუანაჲ ლშხ. „მტირალა“; ლა-გუ-ან – ლნტ. „სატირალი“,

ლიგუანე ბზ., ლიგუანე „ატირება“,

იგუანე ი-გუ-ან ე ლაშ. „ტირის“ (ჩუხუა 2000-2003: 87).

თუ ამ ფორმების შეპირისპირებისას გავიხსენებთ, რომ ლი-, ლე-, ლა- პრეფიქსები არა მხოლოდ სვანურ-მეგრულ, არამედ დასავლეთ საქართველოს არეალშია

გავრცელებული (თოფურია 1979: 64), უნდა აღდგეს გუნ-||გვან- ქართული ძირი. სემანტიკური ველის თვალსაზრისით კი, ჩვენი აზრით, სწორედ ლოგიკური ჯაჭვი იკვრება:

- შესაწირავი ღვინის ჭურჭელი
- სამლოცველო
- მიცვალებულის სამარხი („ქვევრში დამარხვის წესი თითქმის ერთადერთი წესია მიცვალებულის დაკრძალვისა ელინისტური ხანის შიდა კოლხეთისათვის“ (თოლორდავა 1980:6) –
- გლოვა
- ტირილი
- მწუხარება.

ამგვარი დაკავშირება სრულიად ლოგიკურია, რადგან „დაკრძალვა, ერთი მხრივ, ემყარება მხოლოდ ადამიანისთვის დამახასიათებელ ემოციებს, მეორეს მხრივ, წარმოდგენებს სულეთზე. ამ სამყაროზე კონცეპტუალურად ჩამოყალიბებული მყარი შეხედულებები ანიჭებს აზრს დაკრძალვასა და მის შემადგენელ მოქმედებათა მწკრივს“ (სურგულაძე 2003: 283). სწორედ, „შემადგენელ მოქმედებათა მწკრივი“ (დაკრძალვამდელი და დაკრძალვის შემდგომი რიტუალს) გულისხმობს ამ ეტიმოლოგიური მონაცემის შეჯერებასა და დაკავშირებას. ახლა თითქოს უფრო „დაზუსტდა“ ნინო თოფურიას მიერ განმარტებული „ოხვამერის“ ცნება: „ხალხის რწმენით, ხატზე უფრო მეტად მისი მორიდება და შიში ჰქონდათ. მის ახლოს გულმოსულნი ვერ გაივლიდნენ, სანთელს აანთებდნენ და პატიებას სთხოვდნენ. იქაურებს ბავშვი რომ ავად გაუხდებოდათ, საჯვარესთან მივიდოდნენ, სანთელს აანთებდნენ, ღმერთს ბავშვის მორჩენას ვედრებოდნენ. ოხვამერში შესვლის უფლება ქალს არ ჰქონდა – იქ შესვლა მხოლოდ უფროს კაცს შეეძლო“ (თოფურია 1984: 37). ოხვამერი – სამლოცველოა, სადაც შესაწირავ ღვინოს, ზედაშეს აყენებდნენ (ამ ღვინოს სხვაგვარად церковное вино-ს უწოდებენ (ჩუბინაშვილი 1961:219), სადაც მსხვერპლს სწირავდნენ, ბავშვებს ნათლავდნენ, ჯვარს იწერდნენ ლოცვა-სავედრებელს აღავლენდნენ (თოფურია 1984: 36) და, ამავე დროს, ეს იყო ადგილი, სადაც ქრისტიანობამდე მიცვალებულებს მარხავდნენ (ეს ჩვეულება ხალხის ცნობიერებაში

ღრმად იყო შენახული) ეს რიტუალი ხომ თავისთავად უკავშირდება გლოვასა და ტირილს, მწუხარებასა და სულისთვის ლოცვას.

ამ სემანტიკური ველის „გაგრძელება“ (შემდგომი კვლევა) აუცილებელია: ჩვენი დაკვირვებით, ყურადღებას იმსახურებს „გვემ“ ძირი, რომელიც სვანურში ეწოდება სათავსოს, რომელშიც ინახავდნენ ადამიანის საკვებ პროდუქტს, მარცვლეულსა და ფქვილს (ჩართოლანი 1970: 106); გვემი, როგორც წესი, საცხოვრებელი სახლის ან საზღვხულო სადგომის პირველ სართულზე მდებარეობდა. გვემში კიდობნები იდგა და იქვე არყის შესანახად ჩამარხული იყო რამდენიმე ქვევრი ანუ ორგანოფილებიანი გვემი ორ დანიშნულებას ასრულებდა: დასავლეთის ნაწილში არყს ინახავდნენ, რაზედაც აშკარად მეტყველებს დამარხული ქვევრების არსებობა, აღმოსავლეთისაში კი ფქვილს (ჩართოლანი 1970: 107).

ამ ძირის ფონეტიკური მსგავსება „გუან“ ძირთან ანუ ქვევრის დასავლეთ საქართველოში გავრცელებულ სახელწოდებასთან აშკარაა, მაგრამ ჩვენს თვალსაზრისს ამყარებს შემდგომი მონაცემიც: გვემი მტრისათვის აუღებელ ციხე-სიმაგრეს წარმოადგენდა – მეტიც, მისი გამარცვისა და გაქურდვის არც ერთი შემთხვევა არ დადასტურებულა – იგი თაღისებურად გადახურული, დაცული და უცხო ადამიანისათვის მიუდგომელია. გვემის პატრონობა ევალებოდა ოჯახის უფროს ქალს (ხოშა ზურალს) , რომელიც ოთხშაბათს აცხობდა დიდ პურს (ლესკარს), გვემში წაიღებდა და ლამარიას შეავედრებდა ბარაქისათვის. მერე უმძრახად დაჭრიდა და მხოლოდ ქალებს შეაჭმევდა – თუ პური დარჩებოდა, ისევე გვემში ინახავდნენ და მეორე დღეს დაასრულებდნენ ჭამას, რადგან მისი ნამცეციც არ უნდა დარჩენილიყო (ჩართოლანი 1970: 115-116). ამ სათავსოს დანიშნულებაც, თავდაპირველი არსიც, ალბათ, ოხვამერის მნიშვნელობის იდენტურია. ამიტომ, გვემ- ძირს ჩვენ მიერ დალაგებულ სემანტიკურ ველში შუალედური, გარდამავალი ადგილი უნდა ეჭიროს: ქვევრი – სათავსო (ბეღელი) – ტირილი(გლოვა) – სალოცავი.

სერგი მაკალათიას დაკვირვებით ახალი წლის დღესასწაულში განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს სახლის მეკვლე ოჯახის კერასთან დაკავშირებული რიტუალით – კერძოდ, „ქართველი მეკვლის მიერ საახალწლო კერის გარშემო შემოტარება და ლოცვა, შერჩეული ფიჩხებით ცეცხლის ჩუმად ანთება, მუგუზლის შეჩინჩხილით ლოცვა,

მომავალზე წინასწარმეტყველება და სხვა“, მისი აზრით, კერის კულტის ნაშთია და მეკვლეე ოჯახის ქურუმია: „მას ირჩევენ ოჯახის უხუცესთაგან, რომლის მოვალეობას შეადგენს საახალწლო ღორის დაკვლა, თესვითა და დანამვით დალოცვა და სხვა...“ (მაკალათია 1927: 51).

სამეგრელოში აღწერილი „ხვამას“ რიტუალი სხვა არაფერია, თუ არა ქრისტიანული ლიტურგიკის გახალხურებული ვარიანტი: როგორც აღვნიშნეთ, „ჟინიშ“ (ზეციური) ეპითეტია უფლისა, რომელსაც „ზეციურ“ ძალად მოიხსენიებენ ლიტერატურულ ძეგლებშიც კი, არათუ ჩვეულებრივ მეტყველებასა და ლოცვაში; ფუძემ ხვამა, ნერჩის ხვამა „საღმრთო-საოხროს“ რიტუალი მფარველი ანგელოზის გასაძლიერებლად ღვთისადმი სალოცავი რიტუალია, რომელმაც გახალხურებისას საკრალური სარიტუალო ფრაგმენტები შეინარჩუნა: სამლოცველოდ წოდებული მარანში საზედაშე ქვევრთან ღვინის დაღვევა, კვერების მირთმევა (დავით ჩუბინაშვილის ლექსიკონის მიხედვით ზედაშე ღვინოა, „ხმარებული ჟამის წირვასა ზედა სეფისკვერსა თანა, церковное вино// მსოფლიონი უხმობენ ღვინოსა შენახულსა სთულის დროს პატარა ქოცოში, ვიდრე დღეობადმდე სალოცავის ადგილისა და მაშინ მოხდიან, თან წაიღებენ ნაკვების ზვართურთ ეკლესიის კარს, სადაცა ნაწილსა ზედაშისა და დაკლულის ზვარისას მართმევენ სამღდუდელოთა. ზოგს დაურიგებენ გლახაკთა და დანაშთენს მიიღებენ თვით მუნვე“ (ჩუბინაშვილი 1961:219), ანუ აღწერილი რიტუალი სხვა არაფერია, თუ არა ზიარება) და შემდეგ „გახსნილება“. მანამდე კი, „უზმოდ“ ყოფნა – წყლის არდაღვევაც კი; მდუმარება, მოწიწება და ნებისმიერი უსიამოვნო ამბის თავიდან არიდება (ანუ აკრძალვა ჩხუბისა და აყალმაყალისა).

ჩვენი აზრით, ხაზგასასმელია ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტი: ახალწლის ჩვეულებების თანახმად, მეგრელი მეკვლეე თავის წარმოსათქმელ სიტყვებს მეგრულად კი არა, არამედ ქართულად ამბობს ხოლმე (მაკალათია 1927: 17). *ივანე ჯავახიშვილი* თავის ნაშრომში, რომელშიც წარმართულ ღვთაებებს იკვლევს, ასევე ხაზგასმით აღნიშნავს: „არამთუ საზოგადო ქართული, ყველა ქართველ ტომთათვის, მათ შორის მეგრელთა და სვანთათვისაც, საერთო წარმართობა არსებობდა... ამ წარმართობას საერთო ტერმინოლოგიაც, საერთო ენაც ქართული ჰქონია“ (ჯავახიშვილი 1979: 156).

დიდ მეცნიერთა ამ დაკვირვებას ამყარებს ამ ძირთა მორფოლოგიურ-სემანტიკური ანალიზი და საწესო-სარიტუალო ყოფის შესაბამისი ეთნოგრაფიული მასალა.

სვანეთში აღწერილ ბევრ რიტუალში დასტურდება ტერმინი, რომელიც ეფუძნება **ჯუამ*- ძირს: 31 დეკემბერს (13 იანვარს) ზემო სვანეთში ეწოდება *ეშუამ*, *ეშუამ* შუშუამ – როგორც ვხედავთ, სამივე ტერმინი „ხუამ-“(ლოცვა/დალოცვის) ძირის შემცველია, თუმცა, ლოცვის გარდა, ამ სემანტიკური ერთეულით გამოხატული მონაცემი გულისხმობს რიტუალს: „ახალი წლის წინა დღის მთავარი მომენტები სვანეთში იყო: ტყეში წასვლა, ხის მოჭრა და მკითხაობა ხის მოჭრის დროს; თხილის ტოტების, ხავსისა და თეთრი ქვის მოტანა (ყველის სიმბოლო), დილის საუზმე, საიდუმლო ლოცვა, რომელზეც ახსენებდნენ ჯგერაგს, დალს და სხვა; ვახშამი, მარცვლების რიტუალური ძებნა და მათი დათესვა, მეორე დღისთვის საახალწლო პურის გამოცხობა, ღორის ლეზომახის, ლეკალანდის, ზომხა-ს დაკლვა (დედამთილის, უფროსი რძლის და ა.შ მზითვებიდან), კუპატების გაკეთება, ლალყაჯის წესის შესრულება, კენჭის ყრა გარეშე მეკვლისათვის და ხარისთვის, საახალწლო მისალოცის მომზადება და სხვა“ (აბაკელია... 1991: 30).

ეშუამ – ამ დღესასწაულზე, ოჯახის ახალგაზრდა მამაკაცი დილით ტყეში წავიდოდა, ხშირწიწვიანი ნაძვისა და მრავალკვირტიანი თხილის ტოტებს (ზოგან მუხის) დაფოთლილ ტოტებთან ერთად მოჭრიდა, ერთმანეთში აურევდა, შეკონავდა (კონას გუიზ- ეწოდებოდა) და სახლში მოჰქონდა, ეზოში შესვლისას ნაძვის ტოტებს კალოზე დატოვებდა. ვიდრე ოჯახის ერთი წევრი ტყეში მცენარეულის შერჩევას და მათ კალოზე მოწყობას გეგმავდა, სახლის უფროს მამაკაცს აჰყავდა სახლის მეორე სართულზე ე. წ. დარბაზში თეთრი ფერის კრავი და იქ ევედრებოდა *ჯგერაგ* *შეშუამიშ* ბედნიერი წლის დაყენებას, მშვიდობიანად ყოფნასა და კარგი მოსავლის მონიჭებას. ლოცვის დასრულებისთანავე კრავს მარჯვნივ შეატრიალებდა, მაჩუბიში ჩავიდოდა კრავითურთ და მას სხვა წვრილფეხა საქონელთან მოათავსებდა (ბარდაველიძე 1939: 101). ამასობაში, ვახშმისთვის დააცხობდნენ სადღეობო კვერებს, დაკლავდნენ თხას, ხბოს, თიკანს... დაკვლისას უხუცესი წევრი (ხოშა მარე) *ლოცვას* წარმოთქვამდა. ნავახშმევს ოჯახის უფროსი კალოზე დატოვებულ გუიზ-ს სახლში შეიტანდა – მერე ვერავის დაუძახებდა და იწყებოდა საახალწლო სამზადისი, პურების (ლემზირების,

კვანჭილარების) ცხოვა (ბარდაველიძე 1939: 78-79). სახლის უფროსის მოვალეობაში ასევე შედიოდა სადღეობო საკლავისათვის განკუთვნილი პირუტყვის მოვლაცა და შემდეგ, დღეობებზე, მისი დაკვლა-შეწირვა.

ლემზირებს მიიტანდნენ კარ-სარკმელ დახურული სახლის აღმოსავლეთ კედლის მარჯვენა სარკმელთან, *სახლის უფროსი დაილოცებოდა* დალ შეშხუმიშ-ის სახელზე; *ლოცვის შემდეგ ოჯახის წევრებს ჩამოურიგებდნენ ამ შესაწირავს და ყველანი მოკრძალებით შეჭამდნენ*. ამ ლოცვა-ზიარებას ვერ დაესწრებოდა ოჯახის ის წევრი, რომელიც წარსული წლის შეშხუამ-ს სახლში არ იყო. ჭამის შემდეგ ხოშა მარე დაიჭერდა ხელში თეთრი ფქვილით სავსე ჭურჭელს, მივიდოდა აღმოსავლეთ კედლის მარჯვენა სარკმელთან, ამ სარკმელს ოდნავ გამოაღებდა და ამომავალ მზეს (თუ მზე არ იყო, დღის სინათლეს) დაანახვებდა ფქვილს და ხმამაღლა წარმოთქვამდა ლოცვას. ნალოცი ფქვილის ნახევრისგან გადაიხდიდნენ ახალწელიად დღის ლიდბაშ-ს. დეშხუამ-ის დღესასწაულისას სვანი ცდილობდა, არავის წაჩხუბებოდა, ცუდი არ შეეხვედრებინა არც თავისთვის, არც სხვისთვის, საზოგადოდ, სიტყვით და საქმით სიმხიარულე და სიკეთე დაებედიბინა მთელი მომავალი წლისათვის (ბარდაველიძე 1939: 79) (აქ შეგვიძლია გავიხსენოთ ფუძემ ხვამას, ნერჩის ხვამას, საღმრთო-საოხოროს რიტუალები სამეგრელოში – ამ რიტუალებისას ხაზგასმულია, რომ ადამიანმა თავი უნდა აარიდოს ჩხუბსა და გაუგებრობას). ნავახშმევს ახალწლის მისალოც კალათასაც ამზადებდნენ: გიდელში ალაგებდნენ ფართლეულს, ფულს, ვერცხლეულს, აბრეშუმის ძაფებს, ჯამით ფქვილს, ყველის წველას, ორ ჩვეულებრივი სახის ლემზირს, ერთს კი ჯვრის სახისას, რომელსაც სახელად „ჯუზარ“ ეწოდებოდა, ღორის ქვედა ყბას, გუზის, ვაშლებს, სხვადასხვა ხილეულს და ყველაფერ საუკეთესოს, რაც რამ ოჯახს მოეპოვებოდა. ამგვარად დატვირთული გიდელი სახლის მეორე სართულზე აჰქონდა ახალწლის შინაურ მეკვლეს, რომელიც, თავისთავად, საცხოვრებელ სახლში ვერ დაიძინებდა და სხვაგან უნდა წასულიყო. საღამოს, ვახშმის გათავების შემდეგ მინელებულ კერიას აყრიდნენ შეშას და დიდ ცეცხლს აჩალებდნენ, კერაზე დიასახლისი აცხობდა ე.წ. ნაჭმხუნს – ორ კვერს, რომელთაგან ერთ მრგვალ კვერს შუაზე ეტყობოდა თითით დასმული ჯვრის გამოსახულება. შემდეგ შემოიტანდნენ კალოზე დადებულ ტოტებს, დაჭრიდნენ იმდენ ნაწილად, რამდენი კაციც ჰყავდა ოჯახს შესახელებული, ერთ

ზედმეტ ნაჭერსაც გათლიდნენ, ზედ ჯვრის ნიშანს გაუკეთებდნენ, ჯგერაგს შეუსახელებდნენ (მესტიაში *ხოშა ღერბეთის ჯვრის* სახეს ამოჭრიდნენ). შემდეგ ამ ნაჭრებს ქუდში ჩაყრიდნენ, ქუდს შეარხევდნენ და ოჯახის რომელიმე წევრს ამოალებინებდნენ – ვინც ამოიღებდა ჯგერაგ ჯილაის, ის ხდებოდა ოჯახის მეკვლე (ბარდაველიძე 1939: 96- 99).

ქეთევან ალავერდაშვილი განიხილავს საახალწლო რიტუალთა მნიშვნელობას და აღნიშნავს, რომ „კალენდარული დღესასწაულების კულმინაციური მომენტი კი საახალწლო დღეობათა ციკლია, რომელიც აღიქმებოდა როგორც განსაკუთრებული, საკრალური დრო, როდესაც ხდებოდა გადასვლა წარსულიდან მომავალში, როგორც ერთგვარი „წყვეტა“ დროის უწყვეტ მდინარეებაში, რომელიც ამასთანავე ცხოვრების, კაცობრიობისა თუ სამყაროს „დროთა კავშირის“ გაწყვეტის საშუალებას არ იძლეოდა“ – შესაბამისად, „საახალწლო, როგორც საწყის წერტილთან დაკავშირებული რიტუალები, ბუნებრივად უკავშირდებოდა კოსმოგონიურ შეხედულებებს, შეხედულებებს სამყაროს შექმნის, მოწყობის, აღნაგობის შესახებ“ (ალავერდაშვილი 2007: 86-87). ამიტომ, განსაკუთრებით საინტერესოა იმ დღესასწაულთა რიტუალების არსის კვლევა, რომლებიც ტარდებოდა „წლის გარდამტეხ მომენტში, ძველი და ახალი წლის (შობა, ახალი წელი, წყალკურთხევა), ზამთრისა და ზაფხულის მიჯნაზე, დიდი სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოების დაწყების ან დამთავრებისას და ა. შ.“ ამ დროს „განსაკუთრებით ვლინდებოდა რიტუალური ტრაპეზის, რიტუალური საკვების სიმბოლური მნიშვნელობა“ (ალავერდაშვილი 2007: 87-88).

ტერმინი „ემზუამ“- სწორედ ამ სიმბოლური არსის გამომხატველი უნდა იყოს – წლის „პირველი“ დღესასწაულის დალოცვა, რომელიც განსაკუთრებით აღინიშნებოდა: აქაც თავს უფლება მივეცით, ამ ტერმინის ეტიმოლოგიურ საფუძველზეც გვემსჯელა. „ემზუ“ ერთს ნიშნავს სვანურად, მაგრამ თუ ამ ლექსიკურ ერთეულში „ხუამ“ ძირს გამოვყოფთ, მაშინ ერთთან (შესაბამისად, პირველთან) დაკავშირება გაძნელდება, თუმცა შეიძლება ისიც ვივარაუდოთ, რომ „ემზუ“ ფუძიდან ბოლოკიდური მარცვალი „ხუამ“ ძირის თავკიდურ პოზიციას შეერწყა. ამ დასკვნის საფუძველს გვაძლევს თვითონ რიტუალი – ანუ ტრადიციული ყოფის მონაცემზე დაკვირვება და ანალიზი: „ემზუამ“ თავისი არსით „დალოცვის“ მნიშვნელობის მქონე რიტუალია.

ვერა ბარდაველიძე აღწერს ამ დღესასწაულისთვის საგანგებოდ გასუქებული ნეზვის დაკვლის პროცესსაც: *სამსხვერპლოს სახლის უფროსი აღმოსავლეთის კედლის მარჯვენა სარკმელთან მიიყვანდა, წაღმა (ე.ი. მარჯვნივ) დაატრიალებდა მას ხმამაღალი ლოცვა-ვედრებით* და შემდგომ სარკმლის პირდაპირ, კერიის პირად მდგომ მერხთან ანთებული კვართი ყელს შეუტუსავდა, მერხზე თავს დაადებინებდა და დაკლავდა. დაკლულ ცხოველს ქვეშ ჭურჭელს შეუდგამდნენ, რადგან ცუდ ნიშნად ითვლებოდა სისხლის კერიის პირად, მიწაზე დაქცევა (ბარდაველიძე 1939: 97).

ამ დღესასწაულისას ღორის დაკვლა სამეგრელოსა და სვანეთში ერთგვარი რიტუალი იყო, ხოლო დაკლული ღორის გულ-ღვიძლი, ხორცი სახსნილო ტაბლის შეუცვლელი ნაწილია – მეტიც, ამ რიტუალისთვის ღორს სპეციალურად ასუქებენ და „ზვარაკად“ ამზადებენ. შობის წინა საღამოს, ზემო სვანეთში იკვლებოდა საშობაო ღორი – ლექრისდეში, რომელ ტერმინსაც უკავშირებენ მეგრულ „საქირსე“ („საქირსე ღორი“): „ღორის დაკვლის შემდეგ შემოდისდნენ მეალილეები, მგალობლები ე.წ. ქრისტეს მახრობლები. 3-4 კაცისაგან (ან ქალისაგან) შემდგარი ჯგუფები, რომლებიც კარდაკარ დაივლიდნენ ოჯახებს და ულოცავდნენ შობას. ამას შობის შემოლოცვა ეწოდებოდა. მილოცვა გამოიხატებოდა მოკლე სიმღერით, რომლის ტექსტის მრავალი ვარიანტია დადასტურებული საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში“ (აბაკელია... 1991: 17).

შობის დილას „სვანეთში კერიაში ცეცხლს გააჩაღებდნენ და დიასახლისი ლამარია-ტაბლაშისაგან (ანუ ლამარიასთვის განკუთვნილი წმინდა პურისაგან) სულზე თითო ყველიან კვერს „კუნჭილ“-ს გამოაცხობდა. ეს „კუნჭილები“ (უწონაში იყო) უცხოს არავის არ უნდა ეჭამა. ქორა მახუში (ოჯახის უფროსი) დაიჭერდა ხელში კუნჭილარს-ს და ევედრებოდა ქრისტეს (სვანური ფორმით – ქრისდეს):

„დიდება მოგსვლოდეს ქრისტე შობისას! ქრისტე შობისას! შენი ლოცვა-დიდება დაჯვარული. გვიქენ, მადლიანო, მრავალი ქრისდეში, კარგ გულზე მოგვასწარი, მუდამ მშვიდობით გვამყოფე ჩვენ და ჩვენი ნათესავი, ოთხფეხი გაგვიმრავლე, გენუკვით, მადლიანო ქრისტე!“ (აბაკელია...1991: 23).

ლოცვის დასრულებისთანავე ოჯახის წევრებს ჩამოურიგებდნენ და შეჭამდნენ კუნჭილებს, სადილობისას დაკლავდნენ ღორს, ცხვარს ან თხას, კვლავ ლემზირებს

გამოაცხოვდნენ და ლიფანეს გამართავდნენ – საღამოს ჯერ მიცვალებულთა სულებს დაუკურთხებდნენ მოხარშულ ხორცს, ლემზირებს და მერე ივახშმებდნენ. საინტერესოა, რომ იმ სოფლებში, სადაც მთავარი სამლოცველო ეკლესია მაცხოვრის სახელობისა იყო, მთელი სოფელი ერთად იხდიდა შობის დღეობას, აღდგომასა და ამალღებას. საერთო სუფრაზე ისინი მაცხოვარს შესწირავდნენ პურს, ხორცსა და არაყს, ხოლო შემდეგ შესაბამის ლოცვა-სავედრებელს აღავლენდნენ:

„დიდება მოგივიდა ჩვენ უფალ მაცხოვარს, დიდება! მაცხოვარო, შენ შეგვეწიე შენი მადლითა და ძალითა, ნუ მოგვაკლებ შენს წყალობასა და შეწევნას. მშვიდობიანობით და გამრავლებით გაახარე ჩვენი სოფელი, ნუ გამოგვიღვე შენ შესაწირავს; სანამ შენი ვედრება და მსხვერპლის შეწირვა არ დავივიწყოთ, მანამ შენს შეწევნას და წყალობას ნუ მოგვაკლებ, დალოცე ეს სახლი შენი შესაწირავის მოსამსახურობისთვის“ (აბაკელია... 1991: 23).

ზემოთ განვიხილეთ სამსხვერპლო ცხოველის შეწირვის რიტუალი: როგორც აღმოჩნდა, ცხოველის შეწირვას, პურების ცხობას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა ჩვენ მიერ აღწერილ „ხვამას“ რიტუალში როგორც სამეგრელოში, ასევე სვანეთშიც: „სადღესასწაულო რიტუალური საკვები ხელს უწყობდა ადამიანის ჯანმრთელობას, დღეგრძელობას, კეთილდღეობასა და წარმატებებს, მოსავლის სიუხვეს, საქონლის გამრავლებას და ა. შ. ყველაფერს დიდი ყურადღება ენიჭებოდა, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა, კოდირებული სახით გამოხატავდა დღეობის სპეციფიკას“ (ალავერდაშვილი 2007:88).

ასე რომ, ეს შესაწირავები „კალენდარული რიტუალების განუყოფელი ნაწილს წარმოადგენდა“ – მათ შორის გამორჩეული ახალი წლის ციკლის დღესასწაულები კი „შესაწირავთა მრავალფეროვნებითა და სიუხვით ხასიათდებოდა“ (ალავერდაშვილი 2007: 86).

ტერმინი *ლახუამიალ-ი* ჩანს ვერა ბარდაველიძის მიერ ჩაწერილ მასალაში – კერძოდ, იმ წეს-ჩვეულებაში, რომელიც იმართებოდა ზვავისაგან დასაცავად. მორიგე მოსახლის სახლში თითო კაცს მიჰქონდა ერთი დიდი ზომის სამარხვო პური, სამი ცალი ლემზირი და აფუებული კვერი, რომელსაც (ფორმისა და სიმრგვალის გამო) სეფისკვერს ეძახდნენ. სუფრის უფროსი დაილოცებოდა, ყველა ერთხმად ამბობდა

„ამენს“ და სუფრას შემოუსხდებოდნენ თუ არა, პირველ რიგში, ამბობდნენ ლახუამიალ-ს. სუფრის წინ სამი კაცი დადგებოდა, ქუდს მოიხდიდა სამივე და არყით სავსე კათხით ჯგერაგს-ის დიდებას წარმოთქვამდა. შემდეგ კათხებს დასცლიდნენ და შემდეგ სამ კაცს მიაწოდებდნენ. ამ რიტუალს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა – სანამ სუფრის მეორე წევრი კათხას არ გამოსცლიდა, პირველი გადამლოცველი ქუდმოხდილი იდგა. ამგვარი მოწიწება მხოლოდ ეკლესიასა და სალოცავში შესული მორწმუნე ადამიანის ქცევის წესია.

როგორც ვხედავთ, ეთნოგრაფიული მასალა, ძირითადად, საწესო რიტუალში ამ ძირს *ლოცვას* და *დალოცვას* უკავშირებს – ლოცვამდე ჭამაც აკრძალულია, ხოლო ლოცვის შემდეგ ყველა მოწიწებით შეექცევა „დალოცვილ“ ან „სალოცვილ“ (თოფურია 1984: 62) საკვებს, თუმცა ანგარიშგასაწევია ის, რომ „ლოცვა“(ჯუამ- / ხვამ-) რიტუალის მხოლოდ ნაწილია, ხოლო რიტუალის ანალიზის მიხედვით შეიძლება დავასკვნათ, რომ ამ საწესო რიტუალთა ქართული შესატყვისი უფრო „დალოცვაა“. შესაბამისად, საწესო-სარიტუალო მონაცემის შესწავლისას ვლინდება, რომ ლოცვა-ვედრების ეს რიტუალი სალოცავის (ადგილის, რიტუალის) მნიშვნელობით არის დაცული ეთნოგრაფიულ ყოფაში.

1.2 . *ჯუამ- ხვამ- ძირის ფორმოზრივ-სემანტიკური ანალიზი

ჯუამ-/ხვამ- ძირი სამეგრელოსა და სვანეთის ყოფისა და ლოცვებში წარმოდგენილი ლექსიკის განუყოფელი ნაწილია – ეთნოგრაფიულ მასალაში წარმოდგენილი ძირი სხვადასხვა მსჯელობის, სემანტიკურ-მორფოლოგიური კვლევის საფუძველი გახდა.

ფონოლოგიური თვალსაზრისით, მცირეოდენი სხვაობაა თავკიდურ პოზიციაში: სვანურში დადასტურებული თავკიდური ხმული ვარიანტი *ჯ* სამეგრელოს ტრადიციულ ყოფასა და სემანტიკურ მასალაში ნაპრალოვანი *ხ*-ს ფორმით არის წარმოდგენილი – ვარლამ თოფურიას აზრით, *ჯ* შენახულია სვანურში ქართულიდან

ადრე ნასესხებ სიტყვებში ჯერჯ, კსნილ, ჯოჯვებ, ჯეც, ჯევ (ჯევობა), ჯარჯა, ჯვალმანდ- (ჯვალმანდ||ჯუმალდ-) ლექსიკურ ერთეულებში, გვიან ნასესხებ სიტყვებში კი ხ- არის დაცული: ხელმწიფ-, ხმელეთ, ხმალ- (თოფურია 1979: 266). აქვე მეცნიერი ახსენებს „ჯვამ- (ლაჯვმი, მაჯვამ) – ხვამა“ ფორმებსაც და თავისთავად იბადება ლოგიკური დასკვნაც – ე. ი. სვანურისათვის ჯვამ- ქართულიდან ადრე ნასესხები ფორმაა, თუმცა მეცნიერი ასევე აღნიშნავს, რომ „ზოგ სიტყვაში ძნელი დასადგენია რომელია პირვანდელი ფორმა ჯ თუ ხ“ (თოფურია 1979: 267).

ალექსი ჭინჭარაული ამ ძირს საერთოდ ბერძნულ ნასესხობად მიიჩნევს და აღნიშნავს, რომ ბერძნული სიტყვის სესხებისას ზანურმა ხვამ- *ხომ ფორმით გადმოიღო, ხოლო სვანურმა ჯვამ- (ჭინჭარაული 1998: 207). ფონეტიკური განსხვავების მიუხედავად, ამ მონაცემის ლექსიკური ერთეულები, ძირითადად, ერთი და იმავე მნიშვნელობითა და დანიშნულებით გამოიყენებიან როგორც ლექსიკურ ერთეულებში, ისევე საწესო-სარიტუალო ყოფაში.

პეტრე ჭარაია „ხვამა“ ძირს ხსნის ქართული „ლოცვის“ მნიშვნელობით. იბხვამა (ვლოცულობ); *მახვამერი, მახვამალი* – მლოცავი, მლოცველი, *ოხვამური* – სალოცავი: „ღორონთი, დიხვამუ სქანი სახელი“ (დმერთო, დაილოცა შენი სახელი) (ჭარაია 1997: 177-178).

ნიკო მარმა ერთმანეთს დაუპირისპირა ქართულისა და ჭანურის ზმნური ფორმები: ხვამ-/ხვამბ- (ვიხვამბამ, ვიხვამაფ, ვიხვამბი, ვიხვამი) ეს სიტყვები ახსნა მნიშვნელობით: „молиться“; თუმცა აქვე გამოყო ფორმა „ოხვამბე“ სემანტიკური ფორმულირებით „дом моления, церковь“ (Марр 1910: 231), ანუ ეკლესია და სალოცავი სახლი.

იოსებ ყიფშიძემ დაწვრილებით განიხილა ხვამ-ძირის მონაცემის მქონე ზმნური (ხვამა молиться, დო-ხვამა блогословлять, блогословение, ბხვამულენქ молюсь, იბხვამანქ буду молиться, მიხვამუ/მიხვამაფუ блогословляю, მე-ვოხვამანქ поздравляю) და ნაზმნარი (ნა-ხვამ-ეფ-ი молившийся, ო-ხვამ-ე предмет и место молитвы, церковь, храм; ხვამელი/ ხვამერი/ ხვამირი блогословенный, ხვამირო блогословением, ო-ხვამ-ერ-ი 1. предмет моления 2. Молитвенные обряды сь приношениями совершаемые вь разное время года наиболее известные охвამერი: საღორონთო вь честь Бога; სამგარიო вь честь

Михаела Архангеля; საჯგეგო ვ ჩესტ სვიო გერგია, საკაპუნო ვ ჩესტ ბოჟესტვა კაპუნია) ფორმები – მეტიც, მან მოიშველია ამ ძირის შემცველი საწესო-სარიტუალო ყოფის (თემიში ხვამა обшественная светская молитва, ღვინიშ გო-ხვამუა ბლოგსლოვენნიე ვინა , при первом стакане призывают Бога и блогословляют всех присутствующих) მონაცემიც (ყიფშიძე 1994: 605-606).

ჩვენთვის საინტერესოა არა მხოლოდ კლასიფიკაცია, რომლითაც იოსებ ყიფშიძემ ამ ძირის მონაცემი დააღაგა, არამედ ეთნოგრაფიულ ყოფაში დადასტურებული საწესო-სარიტუალო პრაქტიკის სახელდება და ტერმინოლოგიური სიზუსტე: საღორონთო – საღვთო ლოცვა სავედრებელია, საჯგეგო – წმიდა გიორგისადმი მიძღვნილი, ხოლო სამგარიო – მთავარანგელოზისადმი მიძღვნილი სალოცავი რიტუალი.

*ჯუამ- ძირი, ზანური მასალის მიხედვით (ხვამ-) არნოლდ ჩიქობავამ ახსნა ორ ლექსიკურ ერთეულში: *ხვამ-* ძირის ეტიმოლოგიური მონაცემი, მეცნიერის ახსნით, შემდეგნაირად არის წარმოდგენილი: 1. „ლოცვა, ვედრება; ბლოგსლოვლთ, მოლთსა, პროსთლთ“; ჭან. ხვამ-; მეგრ. ხვამ-; ქართ.-; „ხვამუფს“ („ლოცავს“) ჭან. – დოხვამუ („დალოცა“)|| მახვამუ („მიულოცა“, ანუ „მილოცვა“) მეგრ. (ჩიქობავა 1938: 425). მეცნიერმა შესატყვისი ძირის არარსებობა ქართულში ქრისტიანული საეკლესიო ნომენკლატურის გავლენით ახსნა: „ქართულში ეს ფუძე არა გვაქვს. საფიქრებელია, რომ ქრისტიანულმა საეკლესიო ნომენკლატურამ განდევნა ის ქართული ლექსიკონიდან“ (ჩიქობავა 1938: 425); 2. „ეკლესია, სალოცავი, ცერკოვ, მოლელნია“; ჭან. ო-ხვამ-ე/ო-ხვამ-უ/ო-ხვამბ-ე; მეგრ. ო-ხვამ-ე; ქართ.-; სვან. ლა-ჯუამ. ჭანურში დაცულ „ოხვამესთან“ დაკავშირებით არნ. ჩიქობავა აღნიშნავს, რომ „ეს სიტყვა ნაზმნარი სახელია – მიმღეობაა მყოფადი დროისა (იხ. ხვამ- ზმნებში). ქართული შესატყვისი ძირი არ ჩანს; მეგრულში იგივე ხვა-ამ- არის. ოხვამე უნდა იყოს წარმართობის დროინდელი ტერმინი“ (ჩიქობავა 1938: 152-153).

სერგი ჟღენტმა ჭანურ ტექსტებში გამოყო სიტყვა ო-ხვამ-ალ-ა. მისი მნიშვნელობა ახსნილია შემდეგნაირად: „საეკლესიო დღესასწაული, დღეობა, სალოცავი – „ანდღას ქრისტიანეფეში ოხომალა ქომოხთუ. ირი კოჩი კილისიშე ულუნ“, ერთ დღეს

ქრისტიანების საეკლესიო დღესასწაული იყო (მოვიდა), ყოველი კაცი ეკლესიაზე მიდიოდა (მიდის) (ჟღენტი 1938: 208).

ბაქარ გიგინეიშვილმა ამ ძირის მოცემული ფორმა ასე ახსნა: ჭანურში: ო-ხვამ-ე „სალოცავი“, „ეკლესია“; მეგრულში: ხვამ- „ლოცვა“, ო-ხვამ-ე - „სალოცავი“, ხვამ-ერ-ი „დალოცვილი“, ო-ხვამ-ერ-ი „სალოცავი რიტუალი“. ეს ძირი მეცნიერმა დაუკავშირა სვანურის ლექსიკურ ერთეულში წარმოდგენილ ძირს: ლაჯუმ (ბალსზემოურ კილოში), ლა-ჯუმი (ბალსქვემოურ კილოში) „საყდარი, სალოცავი“ (გიგინეიშვილი 1985: 58). მეცნიერმა მეგრულ-ჭანურსა და სვანურში მოცემული ეს ძირი დაუკავშირა გასუბსტანტივებულ მიმღეობასა: სა-ჯუმ-ილ-ი („ღუმელი, ქურა“) და ძველ ქართულ ძირს *ჯუმ- (*ჯუმ-)*, რომლის მნიშვნელობაა „ხმარება-გამოყენება“.

ბაქარ გიგინეიშვილის აზრით, „საკუშილი“ თავდაპირველად მიუთითებდა იმაზე, რაც მოიხმარებოდა მსხვერპლშეწირვის ცერემონიალის პროცესში (სა-ჯუმ-ილ-ე - საჯმარი <- საცეცხლე) – გასაგებია, რომ ცეცხლი იყო ერთ-ერთი აუცილებელი კომპონენტი მსხვერპლშეწირვისა, ხოლო საცეცხლე უკავშირდებოდა ამ რიტუალს. მეცნიერის აზრით, ამკარა იყო ფონემური შესატყვისობა მეგრულ-ჭანურში მოცემულ ხვამ-, სვანურში არსებულ ჯუმ- და ძველ ქართულში აღმოჩენილ * ჯუმ- (<-ჯუმ-) ძირებს შორის. მისი აზრით, ფონემატური შესატყვისობის პარალელურად, თვალსაჩინო იყო სემანტიკური კავშირი სიტყვებს – „საყდარსა“ და „სალოცავ ადგილს“ („მსხვერპლშეწირვის ადგილს“) – შორის: „თუ მივიღებთ მხედველობაში იმ გარემოებას, რომ ქრისტიანობის ოფიციალურად გამოცხადებას უნდა მოჰყოლოდა ბუნებრივი პროცესი ძველი წარმართული რწმენისა და წეს-ჩვეულებათა დევნისა საბოლოოდ აღმოფხვრის გზით, გასაგები იქნება, რომ წარმართული ღვთისმსახურებითი ტერმინოლოგიაც უნდა გამოძევებულიყო ქართული სალიტერატურო (სახელმწიფო) ენიდან ან კიდევ იმდენად შეცვლილიყო, რომ მისი ცნობა შეუძლებელი გამხდარიყო“ (გიგინეიშვილი 1985: 57). მიუხედავად ამისა, როგორც ვხედავთ, მეცნიერი სემანტიკურ კავშირს ამ ერთეულებს შორის დასაშვებად მიიჩნევს.

ეს კავშირი ჩვენი მასალითაც დასტურდება: სვანეთსა და სამეგრელოში, ფშავ-ხევსურეთში, მთიულეთსა და გუდამაყარში, თუშეთსა და საერთოდ, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ლოცვის რიტუალი უკავშირდება სამსხვერპლო პირუტყვის

დაკვლა-შეწირვას – მეტიც, „ხვამას“ რიტუალისას იკვლება პირუტყვი, რომელსაც საგანგებოდ ამ დღისთვის ასუქებდნენ. მას სწირავენ კონკრეტულ ადგილას, კონკრეტული წესით: ღორს კერის ბუკზე დაკლავდნენ, რათა სისხლი კერაზე არ დაღვრილიყო (მაკალათია 1941: 307); ვერა ბარდაველიძეც დაწვრილებით აღწერს ამ დღესასწაულისთვის საგანგებოდ გასუქებული ნეზვის დაკვლის პროცესსაც: სამსხვერპლოს სახლის უფროსი აღმოსავლეთის კედლის მარჯვენა სარკმელთან მიიყვანდა, წალმა (ე.ი. მარჯვნივ) დაატრიალებდა მას ხმამაღალი ლოცვა-ვედრებით და შემდგომ სარკმლის პირდაპირ, კერიის პირად მდგომ მერხთან ანთებული კვარით ყელს შეუტუსავდა, მერხზე თავს დაადებინებდა და დაკლავდა. დაკლულ ცხოველს ქვეშ ჭურჭელს შეუდგამდნენ, რადგან ცუდ ნიშნად ითვლებოდა სისხლის კერიის პირად, მიწაზე დაქცევა (ბარდაველიძე 1939: 97).

ეს წესი დასტურდება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიან მხარეში – ხატობის დღესასწაულზე მახვეწარის მისვლა აუცილებლად გულისხმობდა საკლავს – ანუ შესაწირ მსხვერპლს. სამსხვერპლო ცხოველსა და ლოცვის რიტუალზე მსჯელობისას, ნინო აბაკელია ასკვნის, რომ საერთო ქართული წესი ყოფილა – ლოცვა-სავედრებელს, აღვლენილს იესო ქრისტეს, წმიდა სოლომონის, მთავარანგელოზებისა და წმიდა გიორგის მიმართ თან ახლდა ღორის კვლისა და შესაბამისი ლოცვა-სავედრების აღვლენის რიტუალი (აბაკელია 1997: 105) – მეტიც, მნიშვნელოვან დღესასწაულთა აღნიშვნისას – კერძოდ, „შობა დღეს სისხლი უნდა დაესხათ“ ანუ სისხლიანი მსხვერპლშეწირვა ჩაეტარებინათ. ამ სამსხვერპლო ცხოველს კი განსაკუთრებულად ასუქებდნენ (აბაკელია 1997: 81). სამსხვერპლო შესაწირს „სახელიც“ ერქვა: „ოკაპუნე“, „ომირსე“, „ოხეხუნჯე“, „ოქირსე“, „ლექრისდემი“. „შესაწირავები დღესასწაული ორგანულ ნაწილს წარმოადგენენ, მის არსს ხსნიდნენ“, რადგან „შესაწირავის საშუალებით შესაძლებელი იყო ღვთაებათა კეთილგანწყობის მოპოვება“ (ალავერდაშვილი 2007: 86).

ავთანდილ არაბულის აზრითაც, ეს ფუძე დადასტურებულია მეგრულ-ჭანურსა და სვანურში „ლოცვისა“ და „სალოცავის“ მნიშვნელობით. ის ამ ფუძეს უკავშირებს *ხუამ- ძველ ქართულ ზმნურ ძირს და სიტყვა სახუმილ-ს, რომელიც, მისი აზრით, რედუცირებული სახით შენარჩუნდა: **სა-ჯუმ-ილ* <- *სა-ჯუამ-ილ*. მეცნიერი ამ სიტყვას

ხსნის „ღუმელის, ქურისა“ და „ბრძმედის“ მნიშვნელობით და აღნიშნავს, რომ იგი სემანტიკურად უკავშირდება „*ნთებისა*“ და „*ცეცხლის*“ სემანტიკას: „იგივე მნიშვნელობა უნდა ედოს საფუძვლად შესაბამის ლექსიკურ ერთეულთა საკულტო დანიშნულებით დამკვიდრებასა და გავრცელებას“ (არაბული 2000: 34). ეს ტერმინი, მისი აზრით, ქრისტიანობამდელ სინამდვილეს უნდა ასახავდეს და „შესაბამისი კულტი საერთოქართველური წარმომავლობისა უნდა იყოს“. ამ თვალსაზრისით, საინტერესოა ის, რომ ყველა ზემოთ აღწერილი რიტუალი ქრისტიანობის გახალხურებული ვარიანტია, რომელიც გულისხმობს მარხვას, დუმილს, მოწიწებას საღვთო შესაწირებად სახელდებას კვერებისას, ლოცვა-სავედრებელის წესსა და რიტუალის ჩატარების მსვლელობით თანმიმდევრობას (სადღესასწაულო პურების ცხობის რიტუალი, რომელსაც ყველა უნდა დაესწროს, მარხვის დასასრულს ლოცვა, კვერებისა და საზედაშე სასმელით ზიარება, ეკლესიაში წასვლა და შემდეგ სახსნილო სუფრასთან ოჯახური შეკრება-ზეიმი). ამდენად, ერთი შეხედვით, თითქოს ძნელად დასადგენი უნდა იყოს წარმართული კვალის ძიება ამ რიტუალთა მსვლელობაში, მაგრამ გასათვალისწინებელია ამ ძირის არქაულობა და სემანტიკურ-ყოფითი მონაცემის შესაძლო ცვლა, ტერმინთა გაქრისტიანების ისტორია.

ალექსი ჭინჭარაული *ხვამ- ძირს ბერძნულ „ε υ χ η“ უკავშირებს და აღნიშნავს, რომ „ბერძნული და ზანურ-სვანური სიტყვების როგორც ფონეტიკური, ისე სემანტიკური დამთხვევა აშკარაა“. მნიშვნელობა ბერძნულში შედარებული ლექსიკური ერთეულისა „მრავალფეროვანია“: 1) *ლოცვა, ვედრება*; 2) *აღთქმა*; 3) *(აღთქმული ან აუსრულებელი) სურვილი, წარმოსახვის ნაყოფი, ოცნება*; 4) *წყევლა ან ლოცვა-კურთხევა*. ამ ძირის ზმნური ფუძე შემდეგნაირად განიმარტება: 1) ლოცვა („ლოცულობს“), 2) (წყევლა-რისხებაზე) გაგზავნა, შეთვლა, მოწოდება, რაც საწესოსარიტუალო ყოფის საპირისპირო – ანტონიმური მონაცემია, 3) ქება („თავს იქებს“) (ჭინჭარაული 1998: 207).

ალექსი ჭინჭარაული ყურადღებას ამახვილებს ტოპონიმებზე, რომლებშიც შემონახულია ეს ძირი: ნაოხვამუ (ნასაყდრალი), ნაოხვამენი, ნაოხვამერი, ნაოხვამკირდე, ნაოხვამტყა, ნაოხვამფერდი; ცვანთიმ მიუხვამუ (ადგილი მთაზე, წალენჯიხის რ-ნი); იგი, ასევე, ახსენებს ფორმა „მიოხვამუს“ (სალოცავს), რომელიც

შემონახულია ბორცვის სახით წალენჯიხის რაიონში და ერქვა ნამეხარ მუხას, რომელზედაც ჯვარი ყოფილა მიყუდებული (ჭინჭარაული 1998: 208).

კოლხეთის დაბლობის გათხრებისას სიძნელეებზე საუბრისას ელგუჯა გოგაძე ახსენებს ადგილს ნაოხვამუ (გოგაძე 1982: 41- 62-63-64); გიორგი ნიორაძე ახსენებს სენაკის რაიონის სოფელ რეკასა და იქ აღმოჩენილ ბორცვს – მისივე განმარტებით, „ნაოხვამუ“ მეგრულად აღნიშნავს ადგილს, სადაც წინათ სამლოცველო იყო“ (ნიორაძე 2001: 50); პაატა ცხადია ასახელებს ტოპონიმს „მიოხვამუ“: „სალოცავი– ბორცვი ქვედა ჭველეში (ჭველე)“; იგი აქვე განმარტავს ტერმინის წარმომავლობას: „მიოხვამუ თავდაპირველად თურმე ნამეხარ მუხას ერქვა. მასზე ჯვარი ყოფილა მიყუდებული. მლოცველნი მიაწებებდნენ ანთებულ სანთლებს, შესწირავდნენ კალმახსა და ყველიან კვერებს“(ცხადია 2005: 43); პაატა ცხადია ამავე ნაშრომში ახსენებს ტოპონიმ „ოხვამერს“, რომელიც ეწოდება მინდორს არჯანიაშ ლეესა და ხუფარეთს შუა(წინაკვერკვე) (ცხადია 2005: 62); ტოპონიმად გამოყო პაატა ცხადიამ „მიქამგარიო – ბორცვი, ეკლესია, სასაფლაო ურთის მთის ძირას, ოხვამ ფერდში (ხობის რ.)“ (ცხადია 2005:43). აქ, როგორც ვხედავთ, ტერმინი „მიქამგარიოც“ ეკლესიის მნიშვნელობით აიხსნება და ეს ტერმინიც უკავშირდება „ოხვამფერდს“ (სალოცავის მნიშვნელობით ქრისტიანული დღესასწაულის გამომხატველი ტოპონიმი უკავშირდება „ლოცვის“ გამომხატველ ლექსიკურ ერთეულს).

ტოპონიმებზე ყურადღებას ამახვილებს დავით ჭითანავა და ლექსიკურ ერთეულებს – „ოხვამე“, „ნაოხვამუ“||„ნაოხვამე“ - განმარტავს, როგორც „სალოცავს“, „ნაეკლესიარს“, „შემალლებულ ბორცვს, ადგილს, სადაც ეკლესია იყო აგებული“ (ჭითანავა 2010: 149-353 -361- 376- 377): მაგალითად, ლეგოგუეს უბნის ნაოხვამუ (ნაეკლესიარი), „სადაც ძველად მდგარა ხის ეკლესია“ (ჭითანავა 2010: 215), სოფ. მიქავაში შემალლებულ ბორცვზე იყო „ნაოხვამუ“ ანუ „ნაეკლესიარი“, „სადაც სალოცავად დღესაც დადის ეგიების გვარი“ (ჭითანავა 2010: 351); სოფ. კანთის ტერიტორიაზე დადასტურებულია ადგილი „ნაოხვამუ“, სადაც დგას ძველი ქვებისაგან ნაშენი პატარა მრგვალი ნაგებობა. ადგილობრივთა გადმოცემით, ეს ნაგებობა აშენებული ყოფილა სასილოსედ, თუმცა იქ ძველად ეკლესია მდგარა, რომლის ქვებისაგან ეს შენობა აუშენებიათ“ (ჭითანავა 2010: 152).

ამ მონაცემთა მიხედვით „ნაოხვამუ“ არის ადგილი, სადაც ოდესღაც იყო ეკლესია – მიუხედავად იმისა, იმ ადგილას სხვა შენობაა, თვითონ ეკლესიის ნანგრევები თუ მხოლოდ ბორცვი. ამ მონაცემით დასტურდება ძირის არქაულობა და, რაც მთავარია, იგივე სემანტიკა, რომელიც დღემდე შემორჩა: ოხვამე: ო-ე კონფიქსი დანიშნულების სახელთა მაწარმოებელია, ხოლო ნა-უ/ნა-ე – წინა ვითარებისა. რაც შეეხება ძირს, იგი ტოპონიმიკაში უცვლელი და ერთგვარია. ხალხმა იმ ადგილის ტოპონიმად შემოინახა ძირი, რომელიც ადრინდელი სალოცავის ძველი ადგილის სიწმინდის დასტურად სჭირდებოდა.

ნინო თოფურიას განმარტებით, ტერმინი „ოხვამერი“ ორგვარი მნიშვნელობით იხმარება: ერთი მხრივ, ის ადგილია, სადაც ლოცვა-რიტუალი სრულდება, ხოლო, მეორეს მხრივ, სალოცავისათვის განკუთვნილი შესაწირავია. ოხვამერი შეიძლება იყოს: ღვინო, პური, სანთელი, თაფლი, გამომცხვარი პურები, საქონელი, ნივთი, ყველაფერი ის, რაც ღვთაებისადმია მიძღვნილი. ასეთივე მნიშვნელობისაა იმერულ-რაჭული *სალოცველი*. შესაწირს, ოხვამერს, სალოცვილს უფრო დიდი მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე ზედაშეს. ზედაშე უფრო კონკრეტული მნიშვნელობით იხმარება. სიტყვა შესაწირი უძველეს ქართულ წყაროებში გვხვდება. გარკვეულია, რომ სიტყვები: შესაწირი, ოხვამერი, სალოცვილი, ზედაშე... ადგილობრივი ქართული წარმოშობისაა (თოფურია 1984: 62).

ხათუნა იოსელიანი, ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაყრდნობით, ვარაუდობს, რომ სუფრა თავისი სადღეგრძელოებითა და რიტუალით რელიგიურ საფუძველზეა წარმოშობილი – სვანურ სუფრაზე პირველი სადღეგრძელო ეძღვნებოდა *დიდ უფალს* (ხოშა ღერბეთ), მეორე – მთავარანგელოზს (მქემ თაარინგზელ), ხოლო მესამე – წმიდა გიორგის. ეს სამი სადღეგრძელო ითქმება ფეხზე დგომით – ამ რიტუალს იგი ადარებს ლოცვას, რომელსაც სვანი აუცილებლად ფეხზე მდგარი წარმოთქვამს. ღვთაებათა ხსენებას, ანუ სადღეგრძელოს ეწოდებოდა *„ლაჯვამიალი“*. მეცნიერი იშველიებს სვანური ლექსიკონის მასალებს (თოფურია... 2000: 41) და აღნიშნავს, რომ „ლა-ხვამ“ ეკლესიას ნიშნავს და სწორედ აქედან ასკვნის, რომ ლა-ხვამიალ „პირდაპირ საეკლესიო გამოდის“ (იოსელიანი 1999: 9). ხათუნა იოსელიანი ლექსიკურ ერთეულებს უკავშირებს მეგრულის მასალას: „ოხვამე“ – ეკლესია, „ოხვამერი“ – სადღეგრძელო, ხოლო

„მახვამალი“ – სადღეგრძელოს მთქმელი პირი. აქვე აღნიშნავს, რომ ქართულშიც სადღეგრძელოს თქმას „დალოცვა“ ჰქვია. ამ ლექსიკურ ერთეულთა მიხედვით დალოცვა-/ლოცვა-/მილოცვა სვანურსა და სამეგრელოში ჯვამ-/ხვამ ძირის შემცველი სიტყვებში დასტურდება.

როზეტა გუჯეჯიანის განმარტებით, სვანეთის მოსახლეობა საეკლესიო მიწაზე საუკუნეთა განმავლობაში ზრუნავდა – მეტიც, საეკლესიო ტყისა და საეკლესიო ქონებისადმი სვანის კრძალული დამოკიდებულება თვალსაჩინო იყო მკვლევარ-მოგზაურთათვისაც (გუჯეჯიანი 2008: 370-372); „ტრადიციული ცხოვრების წესით ნასაზრდოები სვანი მთხრობელი საეკლესიო მიწას დიდი მოწიწებით მოიხსენიებს, აუცილებლად წინ დაურთავს მოკლე ლოცვას და მხოლოდ შემდეგ ასახელებს იმ წმინდანსა და ეკლესიას, რომელთაც ეკუთვნით ესა თუ ის მიწა“ – „ხოლო, ზოგადი სახელი საეკლესიო მიწებისა „ლეღჯუამ“ გახლავთ, რაც „საეკლესიოს“ ნიშნავს: ლეთავსართია, ქართული სა-ს იდენტური, ხოლო „ლაჯვმი“ ეკლესიაა“ (გუჯეჯიანი 2008: 375). მართალია, ლე- პრეფიქსია, მაგრამ ეს სიტყვა – „ლაჯვმი“ – უკვე სახელად იქცა: სვანურში „ნაზმნარი სახელები დროთა განმავლობაში საკმაოდ დაშორებია ზმნას და ჩვეულებრივი სახელისაგან ძნელად გაირჩევა“ (თოფურია 1967: 229).

მიუხედავად იმისა, რომ ზანურში ამ ძირის შემცველი სიტყვები და ტოპონიმები ბევრია, ალექსი ჭინჭარაულის აზრით, ხვამ- არ შეიძლებოდა ყოფილიყო წარმართული ღვთაების სახელი – „თორემ უკვალოდ ვერ გაქრებოდა საქართველოს დანარჩენი ტერიტორიიდან“ (ჭინჭარაული 1998: 209).

მეცნიერი ამ ძირს ზანურ-სვანურ რეგიონებში შავი ზღვისპირეთის ხანგრძლივი კოლონიზაციის დროს შემოსულად მიიჩნევს – თვითონ სიტყვამ „სალოცავი ტაძრის“ მნიშვნელობა მიიღო და მეტიც, აღმოსავლეთ საქართველოს ზოგ რეგიონში მისი ფონეტიკურად სახეცვლილი ვარიანტები შემორჩენილა (ჭინჭარაული 1998: 211). კერძოდ, ალექსი ჭინჭარაული ვარაუდობს, რომ ჭანურში მოცემულ ფორმა *ო-ხვამ-ალ-ა* (მნიშვნელობით: „სალოცავი, საეკლესიო დღესასწაული, დღეობა“) საქართველოს ტოპონიმებში დადასტურებული *ხომ-ლ* ფუძეს (ხომული – წყალტუბო, ხომირა – ტყიბული) შეიძლება უკავშირდებოდეს. ასევე, ეს ძირი დასტურდება ლეჩხუმში, სახელწოდებით „*ხვამლობა*“ (საკულტო დღეობა 18 ივლისს). ეს თვალსაზრისი

შეიძლება გამყარდეს ვარლამ თოფურის აზრით, რომლის მიხედვითაც ჯ შენახულია სვანურში ქართულიდან ადრე ნასესხებ სიტყვებში, გვიან ნასესხებ სიტყვებში კი ხ-არის დაცული (თოფურია 1979: 266) . აქვე მეცნიერი ახსენებს „ჯვამ- (ლაჯვმი, მაჯვამ) – ხვამა“ ფორმებსაც და თავისთავად იბადება ლოგიკური დასკვნაც – ე. ი. სვანურისათვის ჯვამ- ქართულიდან ადრე ნასესხები ფორმაა და მან „სალოცავი ტაძრისა“ თუ რიტუალის მნიშვნელობა მიიღო. ამ პრინციპით, ეს სემანტიკური ერთეული უძველესი დროიდანვე ნასესხებია და ქართულიდან დამკვიდრდა მეგრულს და სვანურში.

ხვამლის სალოცავს ახსენებს ვერა ბარდაველიძე და აღნიშნავს, რომ ხველებით ავადმყოფთა განსაკურნავად მიდიოდა ხალხი ამ ადგილას პატარა პურის კვერებით (ბარდაველიძე 1939: 57), მანამდე კი, ეგნატე გაბლიანი აღნიშნავს, რომ მულახის საზოგადოებაში, სოფელ ზარდალაში, დასავლეთით მდებარეობდა ტყე „ხვალმი“. მისი ვარაუდით, ეს ტყე ლეჩხუმში, ხომლის მთაზე არსებულ წმიდა გიორგის სალოცავის საკუთრება (შესაწირი) უნდა ყოფილიყო (გაბლიანი 1925: 135). ამ ტყეში ხის მოჭრის უფლება არავის ჰქონდა. მ. ბურდული აღნიშნავს, რომ ქვემო სვანეთში ზაფხულობით ნიგვზის ხესთან სრულდებოდა ლოცვა და ასეთი ხე ყველა ოჯახს ჰქონდა (ბურდული 1990: 97). როზეტა გუჯეჯიანი ტერმინ „ხვამლს“ და „ხვალმს“ ერთმანეთს უკავშირებს და აღნიშნავს, რომ ხვამლის სალოცავი დადასტურებულია სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში – „მთელ დასავლეთ საქართველოში ცნობილ ხვამლის წმიდა გიორგის ეთაყვანებოდნენ და შესაწირავს (ტყეს, ხეს, მძივებს) უძღვნიდნენ სვანეთშიც“ (გუჯეჯიანი 2008: 59).

დაავადებათა პრევენციის მაგიურ-რელიგიურ ტრადიციებზე საუბრისას ნუნუ მინდაძე განმარტავს, რომ რაჭა-ლეჩხუმსა და სვანეთში დადასტურებულია დღესასწაული „ხვამლობა“, რომელიც იმართებოდა ამაღლების მეორე შაბათს (სულთმოფენობაზე). მლოცველებს სახვამლიობო ხესთან გაჰქონდათ სამი ნიგვზიანი ტაბლე, ღვინო, სანთელი და დაილოცებოდნენ: „ღმერთო, დაგვიფარე ყოველგვარი გასაჭირისაგან, „სურდო-ხველებისაგან“ (მინდაძე 2000: 3). ლეჩხუმში დადასტურებულ რიტუალზე (რომელიც, თავის მხრივ, უკავშირდება რწმენა-წარმოდგენებს „ბატონების“ შესახებ) საუბრისას ნინო აბაკელია ახსენებს ე. წ. „სახვამლობო კაკალს“ , როგორც სალოცავ კაკალს – მისი აზრით, ტერმინ ხვამლობის მეგრ. ხვამასთან დაკავშირება ეჭვს

არ იწვევს და ამგვარი ინტერპრეტაციის საფუძველს მას ადგილობრივი მოსახლეობის ნაწილი აძლევს: „სახვამლოზო“ კაკლის ხის ქვეშ ლოცულობდა ოჯახის უფროსი ქალი, რომელიც ანთებდა სანთელს და ამ დღისთვის სპეციალურად დაკლულ და შემწვარ წიწილას შემოავლებდა კაკლის ხის ქვეშ მიყვანილ ბავშვებს და დალოცავდა მათ“ (აბაკელია 1997: 112-113).

ხვამლ- ძირთან დაკავშირებით, ტარიელ ფუტკარაძე აღნიშნავს, რომ ლექსებში დიდი მთის სახელი – ხვამ-ლ-ი არის საერთოქართველური ვარიანტი; კერძოდ: ხვამ-ლოცვაა, ხოლო *ხვამ-ლ-ი* – სალოცავი ადგილი. მისი აზრით, ხვამ-ლ- სიტყვაში -ლ ისეთივე სუფიქსია, როგორც თოვ-ს – თოვ-ლ-ი, მამა – მამ-რ-ი... ფორმებში (ფუტკარაძე 2005: 168-169). *ლ-ს* ფუნქციაა კუთვნილობის, წარმომავლობის გამოხატვა. შესაბამისად, ხვამლი – სალოცავი ადგილია, ან ადგილი, სადაც სალოცავი დგას|| სალოცავიანი ადგილი.

ამ ძირის (ხვალმ-/ხვალმ-) შემცველ სიტყვათა მნიშვნელობა, მიუხედავად მორფოლოგიური მაწარმოებლისა და ლ-მ სონანტთა მეტათეზისისა, ლოცვისა და სალოცავის მნიშვნელობით შემონახულა. განსაკუთრნავად წასული ადამიანები ანუ მოსალოცად, სალოცავად მიემართებოდნენ ხვამლის მთისაკენ შესაწირი პურებით; ხოლო სვანეთში დაცული ტყე „ხვალმიც“ შესაწირი ანუ სალოცავად განკუთვნილი ადგილი უნდა ყოფილიყო. როგორც ვხედავთ, ეს ძირი დასტურდება სვანეთისა და სამეგრელოს ფარგლებს გარეთაც და თან იმავე მნიშვნელობით, რომელიც ამ კუთხის საწესო-სარიტუალო ყოფაში შემონახულა.

ბერძნული სიტყვის კვალს ალექსი ჭინჭარაული ხედავს „ძველ ქართულთან ახლოს მდგომ დიალექტებში – ქიზიყურში, ფშაურსა და ხევსურულში“. ბერძნული „*ხომ*“ ძირი ჩანს ქიზიყურ ლექსიკურ ერთეულში: „ვეხომლებოდი“ (ალერსი-ვეალერსებოდი) და ფშაურში, ღვთისადმი აღვლენილ სავედრებელში: „ღმერთო! შენი გაჩენილია ხვნა, ხვეწნა და ღაღადება“...(ვაჟა-ფშაველა 1985: 398). აქ მოცემულ სიტყვას „*ხვნა*“ მეცნიერი „ხვეწნისა და „ღაღადების“ მნიშვნელობით ხსნის: „ხვამა-ში მოხდა ა-ს რედუქცია და მივიღეთ *ხვმა* და აქ მ-ს ჩაენაცვლა ნ“ (ჭინჭარაული 1998: 210). ხევსური ხუცესისაგან გაგონილ ლოცვაში – „ღმერთო, შენგან გაჩენილ *ხვევნა-ხვეწნა*, კსენებ-დიდება“ – ალექსი ჭინჭარაული დაუშვებლად მიიჩნევს „ხვევნა-კოცნის“ სემანტიკას და

აქ მოცემულ ამ სიტყვას ფშაურში არსებული „ხვნის“ ხევსურულ ვარიანტად აღიქვამს: „საქმე ის გახლავთ, რომ სრულიად უწიგნური ფშაველ-ხევსურთა ხევისბერ-ხუცესები ზეპირად სწავლობდნენ წინაპართა წარმართული ლოცვა-წირვისა და მღვდელთა არცთუ გამართულ ქრისტიანულ ლოცვა-კურთხევათა ნაზავ ტექსტებს. ტექსტები კვლავ ზეპირად ვრცელდებოდა და სიტყვები ისე მახინჯდებოდა, რომ ბევრი რამ არც ხუცეს-ხევისბრებს ესმოდათ და ვერც ჩვენ ვიგებთ. მოცემულ შემთხვევაში სემანტიკა გასაგებია, ხოლო ფონეტიკური ცვლილებები მე ასე მესახება: ხვამა-ში მოხდა ა-ს რედუქცია და მივიღეთ ხვმა, აქ მ-ს ჩაენაცვლა ნ (ცუდად მოსმენის გამო თუ მათი სონორობის კანონზომიერებით) და მივიღეთ ხვნა“ (ჭინჭარაული 1998: 210), რაც, თავისთავად ლოგიკურია, რადგან კომპოზიტი „ხვევნა-ხვეწნა“ ორივე კომპონენტი სინონიმური მნიშვნელობით უნდა დასტურდებოდეს.

ჰაინც ფენრიხისა და ზურაბ სარჯველაძის „ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიურ ლექსიკონში“ აღდგენილია ძირი *ჯუამ-: ისინი ერთმანეთს უპირისპირებენ ზანურში მოცემული ხომ-ალა-სა („დღეობა, სალოცავი“) და სვანურში დაცულ ლი-ჯუამ-ს („სალოცავი“) | მა-ჯუამ-ს („მადლობა“). ამ მეცნიერთა აზრით, ქართულში დღეს შესატყვისი ძირი არ ჩანს, თუმცა, სავარაუდოდ, მეგრულსა და ლაზურში ეს ფუძე ან ქართულიდან უნდა შესულიყო, ან სვანურიდან: „სვან. ჯუამ და ლაზ. ხომ- (ჯომ<ჯუმ) ძირები კანონზომიერად შეესატყვისებიან ერთმანეთს. რაც შეეხება მეგრულ და ლაზურ ო-ხვამ-ე-ს, იგი შეიცავს ხვამ- ძირს, რომელიც შეიძლება ნასესხები იყოს სვანურიდან ან ქართულიდან (*რომელსაც უნდა ჰქონოდა ეს ძირი*)“ (ფენრიხი ... 1990: 496).

საინტერესო თვალსაზრისი გამოთქვა *მერაბ ჩუხუამ*, რომელმაც სვანურ *ჯუამ-* ძირს (ხ- ო- ჯუამ-ი ბზ.,|| ხ-ო-ჯუამ-ი ბქ. ხო-ჯუამ-ე ლშხ. „გადაულოცავს“; ლა-ჯუამ ბზ., ლა- ჯუამ ლშხ. ლნტ., ლა-ჯუმ-ი ბქ. „ეკლესია“; მა-ჯუამ ბქ. „მადლობა“; მა-ჯუმ-არ ბზ., „მადლობელი, მადლიერი“), ზანური *ხომ-//ხვამ-*, *ხომ-ა//ხუმ-ა* და („ხმა“, ხვამ-ა „ლოცვა“, დოხვამ-ა „გადალოცვა, ა-ხვამ-ან-ს, ი-ხვამ-ან-ს „ილოცავს“ „გადაულოცავს“ ხვამ-ერ-ი „დალოცვილი“; ო-ხვამ-ერი/ო-ხვამ-ირ-ი „დასალოცი, ლოცვა“, ოხვამ-ე „ეკლესია, სალოცავი“; ო-ხვამ-უ/ო-ხომ-უ „ლოცვა“; ო-ხომ-ალ-ა „სალოცავი“) ქართული *ჯმ-ა/ჯმ-ობა/ჯმ-ეგ-ა* ძირები (ჯმ-ა/ჯმ-ობა/ჯმ-ეგ-ა („დახმარება“); სა-ჯმ-ეგ-ელ-ი, სა-ჯმ-არ-ი („შესაწევნელი“ (ორბელიანი 1993: 79) დაუკავშირა. მისი აზრით, ლოცვა\დალოცვა

სალოცავი =ეკლესია სემანტებს საფუძვლად დაედო ჯმ-ა, ჯმ-ობ-ა სემა. ქართული მოიჯმობს, მოიჯმევეს ერთდროულად მოხმობასაც აღნიშნავს და დახმარებასაც ანუ ე.ი. მოიხმობს, რათა დაიხმაროს (ჩუხუა 2000-2003: 410). საბოლოოდ, მერაბ ჩუხუა ასკვნის: „ქართველურ ფუძეთა შედარებითი ანალიზის საფუძველზე საერთო-ქართველურისათვის აღვადგენთ ჯუმ-არქტიპს, რომელიც სვანურის (ბქ) თანამედროვე მდგომარეობას ემთხვევა. ქართულში რედუცირებული ფუძეები დასტურდება ჯუმ-ა – >ჯმ-ა (ჩუხუა 2000-2003: 410). საყურადღებოა, რომ ეს მეცნიერი ქართული ენის დიალექტურ მონაცემს სრულად იშველიებს და წარმოდგენილი მასალა მრავალმხრივ საყურადღებოა.

მოცემული მასალა შესაბამისად შეჯამდა:

ფონემური შედგენილობა:

ჯუმ- || ჯუმ-|| ჯუმ-|| ჯმ-

ხვამ-|| ხომ- ||ხუმ-||

ხვმ-ა –>ხვნ- ა (მეტათეზისით)

ჯმ-ევ- ხმ-ა (სალიტერატურო ქართული ენის მონაცემით)

ამ ძირის შემცველი ყველა ლექსიკური ერთეულის სემანტიკური მონაცემი:

1. ლოცვა, სალოცავი, დალოცვა, მილოცვა, მადლობა, დღეობა, საეკლესიო დღესასწაული, დალოცვილი,

2. ეკლესია, საყდარი, ნასაყდრალი, ნაეკლესიარი, შემალღებული ზორცი, სადაც ეკლესია იყო აგებული,

ასევე, რამდენიმე თვალსაზრისით, იგი შეიძლება აღნიშნავდეს:

3. ხმარება-გამოყენება, ღუმელი, ქურა (ნთება, ცეცხლი), საცეცხლე, მსხვერპლშეწირვის ადგილი ანუ სალოცავი რიტუალი.

ჩვენი აზრით, ეს მონაცემი შეეფერება სალოცავ ადგილსა და ტაძარს, რადგან სემანტიკური ველი, რომელიც იკვრება, ლოგიკურ ჯაჭვს ქმნის:

მსხვერპლშეწირვის ადგილი – მსხვერპლშეწირვის რიტუალი – სალოცავი – ეკლესია– საეკლესიო დღესასწაული– ნაეკლესიარი.

სალიტერატურო ქართულთან შედარებისას, ეს ძირი ასეც განიმარტება:

4. ხვეწნა, ლაღადი, ალერსი, ხმა, ხმობა, მოხმობა დასახმარებლად, ვედრება.

ერთი თვალსაზრისით, ფშაურ დიალექტში ეს ძირი შეიძლება უკავშირდებოდეს შემდეგი მნიშვნელობის მქონე სიტყვებს:

5. აღთქმა, სურვილი, წარმოსახვის ნაყოფი, ოცნება,

6. წყევლა.

სემანტიკური მონაცემი შეიძლება გაგრძელდეს ამგვარად: *მოწიწება, მორჩილება, ვედრება* მაგრამ არა წყევლა ან თუნდაც რაიმე სახის უკმაყოფილება (გაბრაზება არ შეიძლებოდა და ამგვარი მონაცემი ანტონიმურ ვითარებას შექმნიდა ეთნოყოფის მონაცემთა ანალიზის საფუძველზე დაკვირვებით) – შესაბამისად, თუ ეს ძირი ბერძნული კონკრეტული ძირიდან ნასესხებია, ერთი მნიშვნელობით შემოსულა, რაც ნაკლებად სავარაუდოა, თუმცა ფშაურ-ხევსურულ და ქიზიყურ ლექსიკურ ერთეულებთან დაკავშირებით, სასურველია, კვლევა გაგრძელდეს, რადგან „*ხვეწნისა და ლაღადის*“ მნიშვნელობას ჩვენ მიერ მოძიებული მასალა არ უარყოფს – ხვეწნა - ლაღადი ლოცვის შემადგენელი ნაწილი.

სემანტიკურად ეს ძირი შეიძლება უკავშირდებოდეს „მსხვერპლშესაწირავს“, რადგან, ყველა რიტუალი – ლოცვამდე – მსხვერპლშეწირვის ამსახველია. ამიტომ, „ხვამ-“ ძირის დაკავშირება ძველ ქართულში შემორჩენილ სიტყვა სა-ხუმ-ილთან, რომელი განმარტებაც ბაქარ გიგინეიშვილმა შემოგვთავაზა, დასაფიქრებელი და სარწმუნოა.

ეს მასალა არ გამორიცხავს ხვამ- ხმა („მოიხმობს <–მოიხმევს“) სემანტიკურ მონაცემთა ურთიერთკავშირს, როგორც ამას ვარაუდობს მერაბ ჩუხუა, რადგან ლოცვისას ადამიანი იხმობს ღმერთს დასახმარებლად, თუმცა ცალკე ფორმა „ხმა“ (როგორც ხმაურის აღმნიშვნელი) ამ რიტუალთა მონაცემით, ჩვენი აზრით, ნაკლებად სავარაუდოა. ალბათ, უკეთესი იქნებოდა ლექსიკური ერთეული „ხმობას“ დაკავშირება, რადგან „ხმობა (ვჰხმობ)– ხმის გამოღებას, *взывать, издавать голос* (ვუხმობ) მოწოდებას, მოხმობას *призывать*“ ნიშნავს (ჩუბინაშვილი 1961: 470) და არ უბრალოდ ხმის ამოღებას.

მოცემული მასალა ადასტურებს სწორედ იმ ფაქტს, რომ მეგრულ-ლაზურ-სვანურში დაცული ძირი შემოინახა ლეჩხუმში (სალოცავისა და სალოცავი მთის სახელწოდებით), ფშაურ დიალექტში (კერძოდ, ლექსიკურ ერთეულში „ვეხომლებოდი“). ჩვენი ვარაუდით, იგი სწორედ უძველესი ქართული ტერმინია (სიტყვა „საჯუმილიდან“ მიღებული), რომელიც ხალხურ საწესო-სარიტუალო

პრაქტიკაში „ლოცვის“ სემანტიკური მონაცემით შემოგვრჩა დასავლეთ საქართველოში. კორნელი დანელია ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ქართული ენის სინამდვილეში ძირითადი ქრისტოლოგიური სახელდების პრინციპები განსხვავებულია და ეს მოვლენა „უნდა აიხსნას ქრისტიანობამდელი ქართული წარმართული რწმენისა და მსოფლმხედველობის გათვალისწინებით“ (დანელია 1978: 134). აქვე საუბრობს იმ ქრისტიანულ ტერმინებზე, რომლებიც დაცულია კოლხურში და განსხვავებული ტერმინოლოგიური მონაცემით დასტურდება: აღდგომა – თანაფა („თენება“), ეკლესია – ოხვამე („სამლოცველო“).

ეთნოგრაფიულ-ლინგვისტური ანალიზი ასე შეიძლება შევაჯამოთ: ქართული ენათმეცნიერული კვლევით გამოვლენილი ვუმ- / ხვამ- (ლოცვა) ძირი ამავე მნიშვნელობით შეინახა ეთნოგრაფიულმა ყოფამ – აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ „ოხვამე“ / „ოხვამერი“ / „ლაჯვმი“ / „ლახუამიალ“ უკვე სახელებად ქცეული ლექსიკური ერთეულებია:

ოხვამური – სალოცავი: (ჭარაია 1997: 177-178); *„ოხვამზე“* – სემანტიკური ფორმულირებით „дом моления, церковь“ (Маррь 1910: 231), ანუ ეკლესია და სალოცავი სახლი.

ო-ხვამ-ერ-ი

1. предметь моленія

2. Молитвенные обряды съ приношеніями совершаемые въ разное время года наиболее известные ოხვამერი: სალორონთო ვე ჩესთь Бога; სამგარიო ვე ჩესთь Михаела Архангеля; საჯგეგო ვე ჩესთь свю Гергія, საკაპუნო ვე ჩესთь божества капунія) ,(თემიში ხვამა ობშественная светская молитва, ღვინიშ გო-ხვამუა ბლოგსლოვენნიე ვინა , при первом стакане призываютъ Бога и блогословляютъ всехъ присутствующихъ) (ყიფშიძე 1994: 605-606).

„ეკლესია, სალოცავი, церковь, молельня“: ჭან. *ო-ხვამ-ე/ო-ხვამ-უ/ ო-ხვამბ-ე;* მეგრ. *ო-ხვამ-ე;* ქართ.-; სვან. *ლა-ჯუაშ.* „ოხვამე უნდა იყოს წარმართობის დროინდელი ტერმინი“ (ჩიქობავა 1938: 152-153); *ო-ხვამ-ალ-ა* „საეკლესიო დღესასწაული, დღეობა, სალოცავი“ (ქლენტი 1938: 208); ჭანურში: *ო-ხვამ-ე* „სალოცავი“, „ეკლესია“; მეგრულში: *ო-ხვამ-ე* – „სალოცავი“ ეს ძირები ბაქარ გიგინეიშვილმა დაუკავშირა სვანურის

ლექსიკურ ერთეულში წარმოდგენილ ძირს: *ლაჭუმ* (ბალსზემოურ კილოში), *ლა-ჭუმი* (ბალსქვემოურ კილოში) „საყდარი, სალოცავი“ (გიგინეიშვილი 1985: 58).

ასევე, შემორჩენილია ტერმინი ნაოხვამუ ნასაყდრალის მნიშვნელობით: გიორგი ნიორაძე ახსენებს სენაკის რაიონის სოფელ რეკასა და ოქ აღმოჩენილ ბორცვს – მისივე განმარტებით, „ნაოხვამუ“ მეგრულად აღნიშნავს ადგილს, სადაც წინათ სამლოცველო იყო“ (ნიორაძე 2001: 50); ტოპონიმებზე ყურადღებას ამახვილებს დავით ჭითანავა და ლექსიკურ ერთეულებს – „ოხვამე“, „ნაოხვამუ“||„ნაოხვამე“ - განმარტავს, როგორც „სალოცავს“, „ნაეკლესიარს“, „შემადლებულ ბორცვს, ადგილს, სადაც ეკლესია იყო აგებული“ (ჭითანავა 2010: 149-353 -361- 376- 377).

როგორც აღვნიშნეთ, ამ მონაცემით დასტურდება ძირის არქაულობა და, რაც მთავარია, იგივე სემანტიკა, რომელიც დღემდე შემორჩა: *ოხვამე*. ო-ე კონფიქსი დანიშნულების სახელთა მაწარმოებელია, ხოლო ნა-უ/ნა-ე – წინა ვითარებისა. რაც შეეხება ძირს, იგი ტოპონიმოკაში უცვლელი და ერთგვარია. თანამედროვე კვლევებითაც დასტურდება, რომ ზოგადი სახელი საეკლესიო მიწებისა „ლეღჭუამ“ გახლავთ, რაც „საეკლესიოს“ ნიშნავს: ლე- თავსართია, ქართული სა-ს იდენტური, ხოლო „*ლაჭუმი*“ ეკლესიაა” (გუჯეჯიანი 2008: 375). სვანური: *ლა-ჭუმ* ბზ., *ლა-ჭუმ* ლშ. ლნტ., *ლა-ჭუმ*-ი ბქ. „ეკლესია“; ზანური: *ოხვამ-ე* „ეკლესია, სალოცავი“ (ჩუხუა 2000-2003: 410).

მსხვერპლშეწირვის ადგილი-/ სალოცავი-/სალოცვილი -/ეკლესია – ეს სემანტიკური ველია მნიშვნელოვანი საწესო-სარიტუალო ყოფის კვლევისას – რაც შეეხება „ლოცვას“, იგი რიტუალის მნიშვნელოვანი ნაწილია, მაგრამ ტერმინი „ლოცვა“ არ ასახავს საწესო რიტუალს, არამედ ტერმინი, რომელიც დღევანდელ სალიტერატურო ქართულში შეიძლება „სალოცავის“ (ეკლესიის, ტაძრის) მნიშვნელობით გამოიყენებოდეს. ჩვენი აზრით, ეს სემანტიკური ველი სწორედ სალოცავი რიტუალის, საყდრის მნიშვნელობით უნდა გაჩენილიყო – ლოკალური მნიშვნელობა „ლოცვისა“ მან გვიან მიიღო.

ჩვენს თვალსაზრისს განსაკუთრებით ამყარებს ერთმანეთისაგან განსხვავებული ორი მეცნიერული ანალიზი: ალექსი ჭინჭარაული ამ ძირს ბერძნულ ნასესხობად მიიჩნევს და ზანურ-სვანურ რეგიონებში შავი ზღვისპირეთის ხანგრძლივი

კოლონიზაციის დროს შემოსულად მიიჩნევს – თვითონ სიტყვამ „სალოცავი ტაძრის“ მნიშვნელობა მიიღო და მეტიც, აღმოსავლეთ საქართველოს ზოგ რეგიონში მისი ფონეტიკურად სახეცვლილი ვარიანტები შემორჩენილა (ჭინჭარაული 1998: 211).

ბაქარ გიგინეიშვილი ამ ძირს ძველ ქართულ ფორმა „საჯუმის“ უკავშირებს და აღნიშნავს, რომ „მსხვერპლშეწირვის ადგილი“ „სალოცავი ადგილის“ აღმნიშვნელია, რამაც, ბუნებრივია, „საყდრის“ მნიშვნელობა მიიღო: „საჯუმილი ზუსტ ფონემურ შესატყვისობას ავლენს მეგრულ ფორმასთან: ო-ხვამ-ერ-ი//ო-ხვამ-ირ-ი (გიგინეიშვილი 1985: 59). ამ კუთხით, საინტერესოა სვანურში დაცული ლა-ჯუმ-ა ფორმა, რომელიც „სალოცავ ადგილზე“ მიუთითებდა, ხოლო ლა-ჯუმ-უ „შესაწირავის“ გამომხატველია – ამ ფორმებს ბაქარ გიგინეიშვილი ადარებს ძველ ქართულში დაცულ სა-ჯუმ-ე და სა-ჯუმ-ევ- სემანტიკურ ერთეულებს (გიგინეიშვილი 1985: 62).

ასე რომ, *ჯუმ-ხვამ-* ძირი ნასესხებია თუ უძველესი ქართული ძირი, იგი აუცილებლად „სალოცავი ადგილისა“ თუ რიტუალის (მსხვერპლშეწირვის, რადგან ყველა რიტუალი მსხვერპლშეწირვის ჩვეულებას მოიცავს: საგანგებოდ გასუქებული ღორი, რომელსაც კერის გარშემო შემოატარებდნენ და კერის ბუკზე დაკლავდნენ, საგანგებოდ დაკლული მამალი, თიკანი_ მსხვერპლშეწირვის მნიშვნელობით სალოცავი რიტუალის უმნიშვნელოვანესი ელემენტებია) მნიშვნელობით გაჩენილი სემანტიკური ერთეულია.

1.3. ლიმზგრ-/ლემზირ- ის დანიშნულება სვანურ ყოფაში და მზერ-მზირ- ძირის მორფოლოგიურ-სემანტიკური ანალიზი

სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში არსებული ტერმინი: „ლიმზგრ“ ლოცვის აღმნიშვნელია, ამავე ძირისაა ტერმინი „ლემზირ“, რომელიც გულისხმობს სალოცავად განკუთვნილ პურს, ერთგვარ ხალხურ სეფისკვერს. „ლემზირთე ლიზი“ სალოცავად წასვლას აღნიშნავს.

ცნობილია, ლემზირი, როგორც სალოცავი პური, ცალკე გადანახული კარგი ხარისხის ფქვილისაგან მზადდებოდა და ყველა დღესასწაულის აუცილებელ ატრიბუტს წარმოადგენდა. ლემზირები სახვადასხვა სახისა და ფორმისა იყო. უმრავლეს შემთხვევაში „ლემზირ“-ი მრგვალი ფორმისაა, ჯვრის გამოსახულებით. ჯვარი, შესაძლოა ზედ პურზე იყოს ამოტვიფრული, ან პურის ოთხ მხარეზე იყოს მცირედი შვერილები, რაც ჯვრის სიმბოლურ გამოსახულებას ქმნის.

სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში შემონახულია ლემზირის სხვადასხვა სახეობები. ვერა ბარდაველიძე, ლემზირის პარალელურ ტერმინად „სეფისკვერსაც“ ასახელებს. იგი სეფისკუტერ//სეფისკვერ-ს სვანეთის ბევრ თემში ადასტურებს, მაგალითად, უშგულში, ბეჩოში და სხვ. უშგულის მასალით, შობასა და ახალ წელს შუა, უშგულელები მართავდნენ მიცვალებულთა სულების მოსახსენიებელ ხარჯებს, ამ დროს აცხობდნენ დიდი ზომის აფუებულ კვერებს – „სეფისკუტერ“-ებს, თითოს ყოველი უშგულელისათვის, რომლებსაც იგი შინ მიჰქონდათ და დილით უზმოზე შეექცეოდნენ (ბარდაველიძე 1939: 75). ბეჩოში კი „სეფისკვერ“-ს აცხობდნენ კაშობის დღეობისათვის (ბარდაველიძე 1939: 89).

ახალი წლის დღეობისათვის ცხვებოდა ე. წ. „ფუსნა ლემზირ“-ი, რომლის პარალელური სახელი „სეფისკუტერ“-ია და ამით უზმოზე მამაკაცები ეზიარებოდნენ. „ფუსნა ლემზირ“//„სეფისკუტერ“-ი ფუძებრტყელი და ბურთულა კვერია, მრგვალია, მის ზედაპირზე ჯვარია ამოსახული. აღბეჭდილი ჯვარი ზოგ თემში კვერის მთელ ზედაპირზეა გადავლებული, ზოგან კი გამოყვანილია ოთხი თითით კვერის შუა ნაწილის ოდნავი შეზნექის საშუალებით (ბარდაველიძე 1953: 77); „ფუსნა ლემზირ“-ის //„სეფისკუტერ“-ის გრაფიკული გამოსახულება მოცემულია ვერა ბარდაველიძის ნაშრომებში (ბარდაველიძე 1953: 77).

არსებობდა სარიტუალო პურის „დაჭვრეთის“ ტრადიციაც (გუჯეჯიანი 2007). სვანეთში მოგზაურობის დროს პურის საჭვრეთი//საბეჭდავი აღწერა ნიკო მარმა: „პურებს ბეჭდავენ ხის ოთხკუთხა მტკაველის სიგრძის მქონე დაფით. ამ ინსტრუმენტს ამჟამად ეცერში ეძახიან „ლადგი“-ს, ძველად კი ზოგიერთი ეცერელის მონათხრობით, მას „დასტაკ“-ს უწოდებდნენ” (Mapp 1913: 9).

პურის სვანურ ტვიფარს ვერა ბარდაველიძე „საჭვრეთ“-ს და „ბეჭდარ“-ს უწოდებს და ამ საკითხზე საუბრობს ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშების აღწერისა და გაანალიზების კონტექსტში: „ჩვენი ტაბულების (XVIII ტაბულის 5-6 ნახატი) ნახატებს რიტუალური კვერების საჭვრეთი (ბეჭდარ) ეწოდება. მაგრამ თვით გამოსახულებიანი – წინწკლების რგოლები და მათ ცენტრში თითო წინწკალი, მთელ საჭვრეთს კი არ წარმოსახავს, არამედ საჭვრეთის იმ ნაწილს, რომლითაც რიტუალური კვერების დაჭრელება ხდებოდა“ (ბარდაველიძე 1953: 51), რადგანაც „საჭვრეთი“ რამდენიმე ნაწილისაგან შედგებოდა და ყოველ ნაწილს თავისი დანიშნულება ჰქონდა.

1957 წელს გამოცემულ რუსულენოვან წიგნში კი ვერა ბარდაველიძე უშუალოდ საბეჭდავს, ხის ტვიფარს ახსენებს: „სვანების ძველ ყოფაში შემონახულია ხის ტვიფარები (штампы), რომლებიც განკუთვნილია სარიტუალო პურებისათვის, მათ შორის არის სპირალის გამოსახულებიანი ტვიფარიც“ (Бардавелидзе 1957: 143).

სვანეთის ტრადიციული ყოფა გამორჩეული იყო რელიგიური დღეობების სიმრავლით. ყოველ დღეობას საეკლესიო კალენდრიდან გამომდინარე სარიტუალო დატვირთვა ჰქონდა და ლოცვის აუცილებელ ატრიბუტს საწესო-სარიტუალო პური „ლემზირი“ ახლდა. „ლემზირი“ იყო ცენტრალური შესაწირავი, თუმცა არსებობდა სხვა სახის შესაწირავებიც: მაგალითად, ბარბარობისადმი მიძღვნილი დღეობისთვის ცხვებოდა არამხოლოდ ლემზირები, არამედ იხარშებოდა „მუჯორ“- (კანაფის დანაყილი და მოხარშული მარცვლებისა და თაფლისაგან დამზადებული სარიტუალო კერძი) და იხარშებოდა „თესლ“-ი (კორკოტი).

ბარბარობის რიტუალის აღწერისას ვერა ბარდაველიძე ახსენებს ცალკეულ სადღეობო შესაწირებს: მელენიაშ ლემზირ, მეშგალიაშ ლემზირს (ბარდაველიძე 2006: 13), რაც გულისხმობს ცაკეული ოჯახის წევრებისაგან (მათი საშინაო საქმეებიდან გამომდინარე) მიძღვნილ „ლემზირებს“ წმიდა ბარბარესადმი. ქრისტეშობის დღესასწაულზე, სადილობისას დაკლავდნენ ღორს, აცხოვდნენ ლემზირებს, საღამოსაც ჯერ მიცვალებულთა სულებს დაუკურთხებდნენ მოხარშულ ხორცს, ლემზირებს და შემდეგ ივახშმებდნენ (აბაკელია 1997: 23).

ვერა ბარდაველიძე ასევე აღწერს *ქორაშ ლიმზერის* რიტუალს, რომელსაც ქალები მართავდნენ თითქმის ყველა დღეობაში: სახლის უფროსი ქალი გამოაცხობდა ყველიან კვერებს, რიცხვით იმდენს, რამდენიც ოჯახში მოწიფული ქალი იყო, შემდეგ მიწაზე ან ფიჩქზე დააწყობდა, სანთელს ხელში დაიჭერდა, წელში მოიხრებოდა, სანთელსა და კვერს კერას შემოატარებდა სამჯერ და ლოცვას ამბობდა. ქორაშ ლიმზირების გამართვა იცოდნენ სამუშაო დღეებში მაშინ, როცა საქმე კარგად ვერ მიდიოდა და ოჯახს დოვლათი აკლდებოდა, ან ოჯახის წევრები ერთმანეთში ვერ რიგდებოდნენ – ამ რიტუალს მარხვაში იშვიათად ატარებდნენ, მაგრამ თუ უნდა ჩატარებულიყო, მაშინ ქალები სამარხვო კვერებს აცხობდნენ (ბარდაველიძე 2006: 11).

ფუძის დალოცვის რიტუალებად მიიჩნევა სამეგრელოში „ფუძემ ოხვამერი“, გურული „ნერჩის მიგორების“ რიტუალი, იმერული „ფუძის გამოლოცვა“, სვანური „არგილიშ ლიმზირი“ (ადგილის სალოცავი). ნინო აბაკელია ზემოთ ჩამოთვლილ რიტუალებს აღმოსავლეთ საქართველოში გავრცელებულ „სახლთანგელოზობას“ უკავშირებს (აბაკელია 1997: 7). სვანური ლიმზირის რიტუალს ვერა ბარდაველიძე, ცნებითი თვალსაზრისით, ქართულ სიტყვა „წირვას“ უსადაგებს, რადგან ეს რიტუალი გულისხმობდა „არა მარტო ლოცვას, არამედ ერთდროულად ლოცვასა და მსხვერპლის მიტანას“ (ბარდაველიძე 1939: 78).

ემუხუმ (ახალი წლის წინა დღე) დილას გათენებამდე ყოველი სვანის ოჯახში იმდენ ცალ წვრილ ლემზირს გამოაცხობდნენ, რამდენსაც ამ დილით შესაჭმელად მოერეოდა მთელი ოჯახი – ამ ლემზირებს შემოდგომიდან ცალკე შენახული საუკეთესო ხორბლის ფქვილისაგან აცხობდნენ: ამ ფქვილს *ლამარიაშ ტაბლაშ* ეწოდებოდა და „წმინდად“ ინახავდნენ – ქალთა წესის მქონე ქალი მას ვერ გაეკარებოდა იმ კუთხეს, სადაც ლამარიაშ ტაბლაშით სავსე კიდობანი იდგა. როგორც ეს ფქვილი, ისე მისგან გამომცხვარი ლემზირებიც უწონაში იყო და ოჯახისათვის უცხო პირებს მათ არ დაანახვებდნენ. ემუხუმ დილით გამომცხვარი ლემზირით ხელში ოჯახის უფროსი ილოცებოდა: „ო-ო, დიდაბუ, აჯკედა, მალდოუ აჯკედა დალ ემუხუმიშს, დიდებუ აჯკედა“ (ო-ო, დიდება მოგსვლოდეს, მადლი მოგსვლოდეს დალ ემუხუმისას, დიდება მოგსვლოდეს). ამ ლოცვის საკრალური მნიშვნელობაცა და დანიშნულებაც თვალსაჩინოა. ლოცვის შემდეგ სახლის უფროსი ჩამოურიგებდა ყველას ლამარიაშ

ტაბლაშის ლემზირებს და ისინიც მოკრძალებით შეექცეოდნენ მათ. გათავდებოდა თუ არა *უწონაშის შეწირვა* (ლიმზირი), მანდილოსნები შეუდგებოდნენ ჯამ-ჭურჭლის, ავეჯეულისა და ბინის დასუფთავებას, რათა ოჯახი ახალ წელს ძველი ჭუჭყით არ შეგებებოდა (ბარდაველიძე 1939: 81).

ვერა ბარდაველიძე ადასტურებს ერთ საინტერესო მოვლენასაც სოფ. ეცერში: ლაწდაშ ლემზირს ანუ ემზუამ ლემზირს ლამარია ტაბლაშისაგან შემდეგი წესით აცხოვდნენ: დიასახლისი ლამარიაშ ტაბლაშისაგან მოცომავდა და დააგუნდავებდა; შემდეგ ამ გუნდას ნაჭრებად დაგლეჯდა, თითოეულ ნაჭერს ამა თუ იმ ნათესავს ან მეგობარს შეუსახელებდა, შემდეგ ამ ნაჭრებს ერთმანეთს შეუერთებდა და ერთი მთლიანი გუნდისაგან გამოაცხოვდა შუაში ნახვრეტთან, მრგვალ და მრავალ კუწუბიან კვერს. ამ ლაწდაშ ლემზირის გამოცხოვბისას დიასახლისი ლოცვას ამბობდა და შენდობასაც ითხოვდა: „ღერმეთ შემინდუილ ნაყრ ესუამთე ლანქადეს ალ ტაბლაშენქა“ („ღმერთო, შეგვინდე თუ ვინმე უღირსი შევასახელებ/ თუ ვინმესთან შეგვცდეს ამ ტაბლიდან“). ლაწდაშ ანუ ემზუამ ლემზირის გარდა დიასახლისი ოჯახის ყველა კეთილის მსურველისათვის აცხოვდა სულზე თითო ჩვეულებრივ კვერს - კუწხ ლემზირს, რომლებსაც ასევე ლამარიაშ ტაბლაშისაგან აცხოვდნენ და გამოცხოვბისთანავე დაუგზავნიდნენ შესახელებულ პირებს ერთი ჭიქა არაყითურთ.

ემზუამ ლამეს პურების ცხოვბის პროცესზე დასწრება შეეძლო ყველას, ვისაც სურდა, „იქნებოდა ის ქრისტიანი თუ „თათარი“ – ამით ამ პირებს უფლება ენიჭებოდათ მთელი წლის განმავლობაში გამხდარიყვნენ ამ მოსახლის ყველა საიდუმლო ლიმზირის მონაწილენი, განსხვავებით პირთაგან, რომლებიც ამ ლამეს საახალწლო პურების ცხოვბას ვერ დაესწრებოდნენ – მათ, თუნდაც ოჯახის წევრებს, მთელი წლის განმავლობაში ეკარგებოდათ უფლება ამ ოჯახის საიდუმლო ლიმზირებში მონაწილეობის მიღებისა მომავალ ემზუამამდე (ბარდაველიძე 1939: 85).

ლატალში იმდენ ცალ ლემზირს აცხოვდნენ, რამდენი წევრიც იყო ოჯახში, მაგრამ თუ ოჯახი ერთი ან ორი წევრისაგან შედგებოდა, მაშინ *სამ* ცალს მაინც აცხოვდნენ, რადგან *სამზე ნაკლები ლემზირის გამოცხოვბა არ შეიძლებოდა*. გამომცხვარი ლემზირები მიჰქონდათ კარ-სარკმელ დახურული სახლის აღმოსავლეთის კედლის მარჯვენა სარკმელთან და სახლის უფროსი დაილოცავდა დალ (ეს არ არის

ნადირობის მფარველი ღვთაება, ეს ის ღვთაებაა, რომელიც კაცსაც შველის და საქონელსაც - იგი ძლიერია და ყველასა და ყველაფერს შველის) შეშხუმიშის სახელზე (ბარდაველიძე 1939: 90-91). კაცისა და საქონლის შველას, გამრავლებასა და დაცვას აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში კვირიას ევედრებიან – იგიც ძლიერი ღმერთი/ღვთისშვილია.

როგორც ირკვევა, მეცნიერთა ნაწილი „ლამზირს“ სალოცავ ადგილადაც მიიჩნევს. ივანე ჯავახიშვილი ახსენებს დღესასწაულს „ახალ-კვირად“ წოდებულს, რომელიც აღდგომის პირველ კვირას იმართებოდა. ამ დღესასწაულზე იკრიბებიან ჯვარდაწერილი დედაკაცები, დანიშნულ ადგილას ამოდიან, აცხობენ კვრებს, სამს დიდს სწირავენ ღვთისმშობელს, სამი პატარა კი მიაქვთ დანიშნულ ადგილას, რომელსაც „ლამზირს“ უწოდებენ და რომელიც „მიწის სალოცავს“ წარმოადგენს. ამ ადგილთან მისვლა ყველა ქალს არ შეუძლია – „ლამზირისაკენ“ მხოლოდ სამი ხნიერი და პატივცემული ქალბატონი მიემართება წმინდა სანთლებითა და პატარა ნაკვერჩხლებით. მისვლისთანავე სამჯერ მოწიწებით მოიყრიან მუხლს და სანთლის ნატეხებს ნაკვერჩხალზე ყრიან – „ისინი დაჩოქილნი ევედრებიან ღვთაებას „მამაკაცთა სქესის სიმრავლეს“. ივანე ჯავახიშვილი „ლამზირს“ „მიწის სალოცავს“ უწოდებს და განმარტავს, რომ იგი ნაყოფიერებისა და შვილიერების მფარველი ღვთაებაა, მდებრობითი სქესისა (განსხვავებით კვირიასაგან, რომელიც მამრობითი სქესისაა) (ჯავახიშვილი 1979: 131). მეცნიერი აქვე დასძენს, რომ ეს ღვთაება წარმართული რწმენის თანახმად, დედამიწის სახით არის წარმოდგენილი, რომელიც ქრისტიანობის შემოღებისთანავე ღვთისმშობლის ცნებამ შეცვალა – აქედან გამომდინარე, მისი განმარტებით, იმ სამ ხაჭაპურს სწორედ ღვთისმშობელს სწირავენ.

ამ მონაცემთან, ჩვენი აზრით, დაკავშირებულია *ქორაშ ლიმზირის (მეზირისადმი ლოცვა-ვედრების აღვლენისა და შესაწირავების მიტანის წესი, რომლებსაც ქალები ასრულებდნენ კაცებისაგან დაფარულად* – (ბარდაველიძე 1939: 218) რიტუალი, რომელიც იმართებოდა სამუშაო დღეებშიც კი მაშინ, როცა შეატყობდნენ, რომ ოჯახის საქმე კარგად ვერ მიდიოდა: კერძოდ, მას დოვლათი აკლდებოდა, საქონელი ეხოცებოდა, ოჯახი აირეოდა, ოჯახის წევრები ერთმანეთში ვერ რიგდებოდნენ და შფოთი, უსიამოვნება უვარდებოდათ. რწმენის სიმყარეს

თვალნათლივ გვიჩვენებს ის, რომ მარხვაში იშვიათად იმართებოდა ქორაშ ლიმზერის რიტუალი და თუ გამართავდნენ, მაშინ შესაწირავად სამარხვო კვერებს აცხოვდნენ.

ქორაშ ლიმზირები იცოდნენ ორშაბათ დღეებში, ახალ მთვარეზე, გაზაფხულის ლიგერგიდან (გიორგობა – 23 აპრილი; 10 ნოემბერი) შემოდგომის ლიგერგამდე. ამ დროის განმავლობაში ყველა ორშაბათ დღეს ამოღებული ყველი მზირისთვის იყო განკუთვნილი და მის შესაწირავ კვერებს გულად ხმარდებოდა. ზოგი ოჯახი ქორაშ ლიმზერებს მართავდა მკის დაწყებიდან ახალი მოსავლის ხარჯვის დაწყებამდე (ბარდაველიძე 1939: 161).

რიტული ამგვარი იყო: სახლის უფროსი ქალი (ხოშა ზურალი) გამოაცხოვდა ყველიან კვერებს – რიცხვით იმდენს, რამდენი მოწიფული ქალიც იყო ოჯახში, მეზირის სახელზე, რომელსაც ქორა ლეგემი (მეზირისათვის შესაწირავი) ეწოდებოდა, ლემზირებს მიიტანდა კა-კერის (კერა, შუაცეცხლი) ფეხთან, მის წინ დაიჩოქებდა, ქორა ლემზირებს მიწაზე ან ფიჩქზე დააწყობდა, ქორა ლეგემსა და სანთელს ხელში დაიჭერდა, წელში მოიხრებოდა, სანთელსა და მეზირის კვერს კა-კერის ფეხის ირგვლივ შემოატარებდა სამჯერ და ასე ილოცავდა: „დიდება მოგსვლოდეს ამ სახლის სალოცავს, როგორც ბედნიერ ადამიანს გამარჯვებოდეს, ისე მე გამიმარჯვე შენი ლოცვა; საქონელი გაამრავლე, საქონელი და ადამიანი ყველა დაამშვიდე“. შემდეგ ფეხზე წამოდგებოდა, ანთებულ სანთელსა და ქორა ლეგემს წაიღებდა და მარანის ხვრელში შეინახავდა, ან პირადაპირ მაჩუბის თაროზე, ან საფუარში ჩადებდა და ქვით ისე ააფარებდა, რომ შეწირული კვერი და სანთელი არავის დაენახა. შემდეგ უკან გამობრუნებული, კერიასთან დაიჩოქებდა, წელში მოიხრებოდა, თავს მიწის პირად დაამხოვდა, კერიის მარჯვენა ფეხთან ქორა ლემზირებს სამჯერ წაღმა დაატრიალებდა და მიწაში ლოცვას ჩასძახებდა: „კერიის გამჩენო, მიწის გამჩენო, დაამშვიდე ჩემი სახლი, ბარაქა მიეცი წველას და ჩაკვეთილს (რძეს), ჩემს ჯალაბს აყვავება; მომიმარჯვე შენი ლოცვა, რაც ბედნიერ ადამიანს შენი ლოცვა მომარჯვებოდეს, მეორედ მე მომიმარჯვე“. ქორაშ ლემზირის განმავლობაში ოჯახის დანარჩენი მანდილოსნები კერის გარშემო იდგნენ და თავჩაღუნული ჩუმად ლოცულობდნენ. ლიმზურის გათავების შემდეგ ხოშა ზურალი ფეხზე წამოდგებოდა და ქორა ლემზირებს იქ მყოფ მანდილოსნებს ჩამოურიგებდა

სათითაოდ. ყველანი ცეცხლის პირას ჩამოსხდებოდნენ და შენაწირს შეექცეოდნენ (ბარდაველიძე 1939: 161-162).

ეტიმოლოგიური მნიშვნელობა მეზირისა მეცნიერთა მიერ გაურკვეველია (რომაელები „lares henates“ და ნახევრად რუსების „домовоѣ“), თუმცა სვანებში იგი რაღაც ისეთი ძალაა – *შინაური ღმერთი*, რომელიც განუმორებლად ოჯახში უნდა იყოს და რომლის ოჯახიდან წასვლა მის დავსებასა და დამხობას განაპირობებს – მეტიც, რას ეხვეწება პირქვე დამხობილი ოჯახის უფროსი ქალი მეზირს, ეს საიდუმლოა „ამისი კაცებისათვის გამჟღავნება მეზირის საწყენია და ოჯახს ავნებს“. ვ. ბარდაველიძის დაკვირვებით, ყველა ოჯახს თავისი მეზირი ჰყავდა: ვერცხლის ან ოქროსფრად მოელვარე თაგვი, ბაყაყი, გველი, ხვლიკი, ხბო, მამალი, ოქროს დედალი - მათი დანახვა არავის შეეძლო; მეტიც, თუ მეზირს ხოშა ზურალს ეჩვენებოდა, მან იცოდა, რომ ის მალე მოკვდებოდა (სხვა ქალს ის არ ეჩვენებოდა); თუ კაცი, თავისი ავკაციაწობის შესაფერისად, მოისურვებდა და დაუდარაჯდებოდა მეზირს ქორაშ ლიმზერის შესრულებისას და დაინახავდა მეზირს, იგი კვდებოდა და ოჯახის უფროსისათვის ამაზე დიდი უბედურება არ არსებობდა, რადგან მეზირის სიკვდილი ოჯახის სრულ განადგურებას ნიშნავდა.

მეზირის(მლოცველის) სამსახური, მისთვის შესაწირავების მიძღვნა მხოლოდ ხოშა ზურალის მოვალეობაში შედიოდა – მისდამი ლოცვა-ვედრების აღვლენა და რიტუალში მონაწილეობის მიღება ყველა ქალს შეეძლო, მაგრამ ამ ლიმზირის უშუალო შემსრულებელი მხოლოდ ხოშა ზურალი იყო. მამაკაცებს სასტიკად ეკრძალებოდათ მეზირის სამსახური – ეს აკრძალვა მოუწიფარ ქალებზეც ვრცელდებოდა. ამ რიტუალისისას მამაკაცები და ახალგაზრდობა შორს მიდიოდნენ და ძალიც კი მიჰყავდათ, რათა მეზირისათვის ლოცვა-ვედრების დროს სახლში არც არავინ შესულიყო, არც მათი ხმა გაეგო ვინმეს და არც ძაღლების ყეფა. წასვლის წინ სამუშაო და საომარ იარაღსაც გაიტანდნენ გარეთ, რადგან ამ დროს არც ისინი უნდა დარჩენილიყო სახლში (ბარდაველიძე 1939: 162-163).

აქვე განვიხილავთ სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში დაცულ ტერმინს: „ლემზირ-ლიმზერ-“. როგორც აღნიშნა, სვანეთის ყოფაში ეს სიტყვაც აღნიშნავს როგორც *სალოცავ* პურს, ისე *სალოცავ რიტუალსა* თუ სალოცავ ადგილს. ლემზირი, როგორც

სალოცავი პური, ცალკე გადანახული კარგი ხარისხის ფქვილისაგან მზადდებოდა და ყველა დღესასწაულის აუცილებელ ატრიბუტს წარმოადგენდა. მაგალითად, ქრისტეშობის დღესასწაულზე, სადილობისას დაკლავდნენ ღორს, აცხობდნენ ლემზირებს, სადამოსაც ჯერ მიცვალებულთა სულებს დაუკურთხებდნენ მოხარშულ ხორცს, ლემზირებს და შემდეგ ივახშმებდნენ (აბაკელია 1991: 23). ბარბარობისადმი მიძღვნილი დღეობის რიტუალის აღწერისას ვერა ბარდაველიძე ახსენებს სადღეობო შესაწირებს: მელენიამ ლემზირ, მემგალიამ ლემზირს (ბარდაველიძე 2006: 13).

ძირი „*მზირ-*“, როგორც ვხედავთ, უძველესი საწესო ჩვეულების ამსახველი რიტუალის სახელწოდებაა. მეცნიერთა ბოლოდროინდელი კვლევების მიხედვით, „არ არის შემთხვევითი“ როცა „ქართველური სიტყვის ფუძეები ფონეტიკურად ემთხვევა ერთმანეთს ან ახლოსაა ერთმანეთთან“ – „ხშირად ის ფუძეები, რომლებიც ენათმეცნიერებაში დამოუკიდებელ ფუძეებადაა მიჩნეული, სინამდვილეში ერთიანდება განტოტილ ერთობლივ კანონებში“ (ვახანია 1993: 106-107); სწორედ ამ პრინციპით დავუკავშირეთ „*მზირ-/მზერ-*“ შემდეგ ქართულ ძირებს: „*მზე*“, „*ზერ-ზირ*“, „*ზურ-*“.

ივანე ჯავახიშვილი „*მზეს*“ მიმღობად, ზედსართავ სახელად მიიჩნევს („*მზე* მიმღობა, ან ზედსართავი სახელი ჩანს და თავდაპირველად გამაშუქებლისა და მნათობის მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა“ (ჯავახიშვილი 1979:169) და იშველიებს სულხან - საბა ორბელიანის ცნობას. ლექსიკოგრაფს თავის ნაშრომში შეტანილი აქვს კვირა დღის აღმნიშვნელი სახელი „*მზირა*“, რომელიც განიმარტება, როგორც „კვირიაკე, საუფლო“. სამწერლობო ენაში დადასტურებულ ფორმას „*მზე*“ მეცნიერი უპირისპირებს დიალექტურ „*ბჟას*“, რომელიც, თავის მხრივ, „*ჟას*“, „*ჟეს*“ სახითაც არის წარმოდგენილი. მიუხედავად იმისა, რომ თავკიდურ „*მ-*“ს პირვანდელად მიიჩნევს „*ბ-*“სთან მიმართებაში, ივანე ჯავახიშვილი ამ სიტყვას მაინც მიმღობას უწოდებს: „*მზე-სა* და *მზირა-ს* შუა ისეთივე დამოკიდებულება უნდა იყოს, რა ამოკიდებულებაც მეგრულ-ჭანურ *ბჟა* (*მჟა*)-სა და *მჟორა* (*მჟარა*)-ს შუაა, ე. ი. *მზე* პირველადი სრული ფორმის ბოლოშეკვეცილი ფორმა უნდა იყოს, რომელსაც ამისდა მიუხედავად თავისი ხმოვანი სრულ ფორმაზე უკეთ დაუცავს“ (ჯავახიშვილი 1979: 165-166).

მეცნიერი მეგრულში დაცულ ფორმასთან ახსენებს ჭანური დიალექტის „მჟორა“ ვარიანტს, რომელსაც „მჟარა“ ფორმისაგან ნაწარმოებად წარმოადგენს და აქვე ახსენებს მეგრულის მრავლობით რიცხვში დაცულ ფორმას: „ბჟალა“. ამ ორი ვარიანტის შედარების საფუძველზე („ეს შესაძლებელია მზის დღის აღმნიშვნელი ჭანური სახელის მჟაჩხა და ბჟაჩხათი დამტკიცდეს“) (ჯავახიშვილი 1998: 155), მეცნიერი ასკვნის, რომ „მზირა (მზერა)“ ფორმა „მზის“ თავდაპირველი ვარიანტია (ჯავახიშვილი 1979:166). შემდეგ მეცნიერი ამ ფუძეს უკავშირებს ძველ ქართულში შუქის გამოკრთომის, გამოღების, გამოშუქებისა და ლაპლაპის მნიშვნელობით დაცულ სიტყვას „მზინვა“: „მზეზე რაიმე საგნის გამოტანას, ან გამოფენასაც, როგორც ცნობილია, „გამო-მზევება“ ეწოდება. ცხადია ეს ზმნა „მზე“სთან და სახელთან არის დაკავშირებული... მეგრულად მზეზე გამოტანას, ან გამოფენას, გამომზევებას „ბჟინაფა“, ჟინაფა ეწოდება, ჭანურად კი „ვიმჟორამ“-ს თავისი თავის გამომზევების, მზეზე ჯდომის აღსანიშნავად ხმარობენ და ჰნიშნავს თავს ვიმზევებ. დასასრულ, სვანურად გამომზევებას „ლიმჟარვნე“ ეწოდება. ცხადია, რომ როგორც ჭანურში ამ ცნების გამომხატველ ზმნაში „მჟორა“ მზის აღმნიშვნელია, ისევე სვანურში „მჟარ“ და მეგრულშიც „ბჟინ“ მზის აღმნიშვნელი ნაწილებივე არიან“ (ჯავახიშვილი 1979: 167).

ივანე ჯავახიშვილი დაასკვნის: „საფიქრებელია „მზირა“ან ამაზე უწინარესი მსგავსი ფორმა, „მჟარა“ და მზე თავდაპირველად „მზინა“ ზმნისაგან ნაწარმოები მიმღეობა უნდა ყოფილიყო და გამაშუქებელი, მზინავის მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა“(ჯავახიშვილი 1979: 168).

არნოლდ ჩიქობავა „მზე“ солнце ძირის შესადარებელ ფუძეთა ანალიზისას შემდეგ შესატყვისობას გვთავაზობს:

ჭან. მჟ-ორ-ა||მჟ-ო-ა||მჟ-ურ-ა||მჟ-უ-ა;

მეგრ. ბჟა; ქართ. მზე;

სვ. მიჟ.

მისი აზრით, ჭანური ვარიანტისათვის ამოსავალია მჟ-ორ-ა||მჟ-ურ-ა და ხმოვნებს შორის რ-ს დაკარგვით მიიღება მჟ-ო-ა||მჟ-უ-ა. მჟ-ორ-ა||მჟ-ურ-ა ფორმებში იგი ძირეულად მიიჩნევს „მჟ“-ს, რომელიც, თავის მხრივ, შეესატყვისება ქართულ მზე-ს. აქვე მეცნიერი დასძენს, რომ ორ-||ურ- სუფიქსს არ გააჩნია შესატყვისი არც ქართულში,

არც მეგრულსა და არც სვანურში. აქვე იგი იხსენებს, რომ ჭანურში მზე მჟადაც გამოითქმოდა. (ორ-||ურ- სუფიქსების გარეშე) – „ამას ცხადყოფს კვირადღის სახელწოდებაც: მჟა-ჩხა||ბჟა-ჩხა“. არნოლდ ჩიქობავას აზრით, სვანურში დაცული „მიჟ“ იმის მაჩვენებელია, რომ მზ-||ბჟ- ძირეულ თანხმოვანთა შორის ხმოვანი უნდა ყოფილიყო; ეს ხმოვანი მომდევნო სუფიქსისეულ ხმოვანთა ზეგავლენით (-ე, -ა, -ორ||ურ) დაკარგულა (ჩიქობავა 1938: 202-203).

არნოლდ ჩიქობავა განიხილავს კვირა დღის „(მზის დღე“ воскресение „день солнце“) მეგრულ-ჭანურ-სვანურ შესატყვისებს და აღნიშნავს, რომ კვირა – მზის დღის“ გამომხატველი სემანტიკური ერთეულები დაცულია ჟაშხა(მეგრ)- ბჟაჩხა||მჟაჩხა(ჭან)- მიშ-ლადედ||მჟჟლადედ ფორმებში (ჩიქობავა 1938:206). მეცნიერის აზრით, ბჟაჩხა მიღებულია მჟაჩხა-საგან; უკანასკნელი რთული ფუძეა და შედგება „მჟაშ“ და „დღა“-საგან – „მზის დღე“. „მზისა“ და „დღის“ წარმოდგენები რომ გაქრა, შემადგენელ ნაწილთა შეგნება დაიკარგა და გზა გაეხსნა ფონეტიკურ პროცესებს: შდღ-ჩხ: მჟაშღა-მჟაჩხა. შუასაფეხური უნდა ყოფილიყო მჟაშხა: მჟაშღღა-მჟაშხა-მჟაჩხა (შდრ. მეგრ. შხუ-მსხვილი, ჭან მჩხუ... სვან. მჟჟელადელ-ში ყველაზე უფრო დაცულია „მზის დღე“, მიშღადელ-ში კი ჟ-შ: მიჟღადელ-მიშღადელ“ (ჩიქობავა 1938:207) – არნოლდ ჩიქობავა აქვე დასძენს, რომ „ქართულს არ შეუწახავს ამ დღის ეს წარმართული სახელი, მაგრამ ჯერ კიდევ მეთვრამეტე საუკუნეში სცოდნიათ, რომ ქართულად შაბათისა სახელი არის კრონოსი, კვირადღისა – მზისა და საუფლო, ორშაბათისა – მთოვარისა“ (აქ მეცნიერი იშველიებს სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებებს) (ჩიქობავა 1938: 207):

ჟაშხა(მეგრ)

ბჟაჩხა||მჟაჩხა(ჭან)

მიშ-ლადედ||მჟჟლადედ

„მზ/ეს“ გიორგი კლიმოვიც მიმღეობად მიიჩნევდა და მაწარმოებლად „მე—ე“ აფიქსებს გამოყოფდა. მისი ვარაუდით, ძირის ფონემა უკავშირდება „ნათებას, ბრწყინვას“ (Климов 1964: 134), ანუ შუქის გამოკრთომას, გამოღებას, გამოშუქებასა და ლაპლაპს, რომელსაც ძველ ქართულში „მზინვა“, შემდეგ „ზინვა“ ეწოდებოდა (ჯავახიშვილი 1979: 166). 1998 წელს გამოცემულ ეტიმოლოგიურ ლექსიკონში გ. კლიმოვმა უკვე ფორმა „მზ/უარე“ ადადინა („მზიანი მხარე“):

ქართულში: მზორე,

ლაზური: (მ)ჟორა- ბჟორა, ჟურა-. (მზე)

სვანურში: მეჟარ-(მზიანი) (Климов 1998:121).

როგორც ვხედავთ, მეცნიერი „მზურე“ ფორმას ლაზურის „მჟორა“ ვარიანტს ადარებს, რომელიც დღესაც „მზის“ გამომხატველია ამ დიალექტში. ამ პრინციპით, ანუ ამ სემანტიკის მიხედვით აღადგენენ ჰაინც ფენრიხი-ზურაბ სარჯველაძე – ძირს: „ზ/უს“, რომელიც სწორედ ქართული „მზურეს“ შესატყვისად ლაზურის „მ-ჟორ-ა//მ-ჟურ-ა//ბ-ჟორ-ა//მ-ჟ-უ-ა//მ-ჯ-ორ-ა“ ფორმებს გულისხმობს (ფენრიხი...1990: 140). მათი აზრით, ქართული მ-ზუ-არ-ე-სა და მისი კანონზომიერი ლაზური შესატყვისის მ-ჟორ-ა შეპირისპირების საფუძველზე არდგება ზ/უ-არქექტიპი, რომლის კავშირი მზესთან შემდგომ კვლევას ითხოვს – მათ დასაშვებად მიაჩნიათ, რომ მზე მ-ზ/უ-ე-სგან მომდინარეობდეს (ფენრიხი...1990: 140).

ზ. სარჯველაძე – ჰ. ფენრიხი აღადგენენ ძირს: „მზეს“ (ქართული: მზე, მეგრული: ბჟა//მჟა; ლაზური: მჟა//ბჟა, სვანური: მიჟ//მეჟ) (ფენრიხი... 1990: 216) მეცნიერები ასევე აღადგენენ ქართულ ძირს: **ზერ-ზირ-ს**, რომლის შესატყვისებია მეგრულში: ძირ- (ძირაფა, „ხედვა, შეხედვა“); ლაზურში: ძირ-ზირ-(ოძირ-უ, „ხედვა“, ბზირი//„ვნახე, ვიპოვე“) (ფენრიხი...1990: 131). ამ ძირის მიმართ ინტერესს მანამდეც ამჟღავნებდნენ: „ზირ-//ზგრუა собирать дань, надзирать ვზირგნქ, (აორ.) ვზირი –მაზირალი (მევზერე). ზირილი собранный – ო-ზირალი, საზგრი предмет сбора, подать“ (ყიფშიძე 1994: 441).

ამ ძირთა განტოტების, თუმცა საერთო წარმომავლობის დასტურად შეიძლება მივიჩნიოთ ნიკო მარის კვლევა: სემანტიკურ ერთეულ „თვალ-ს“ („глаз“) მეცნიერი უკავშირებს სიტყვა „თოვარეს“ („луна“). მისი განმარტებით, ადრე ეს სიტყვა, სავარაუდოდ, გამოხატავდა ცნებას „смотреть, видит“. ქართულ სიტყვა „მზეს“ იგი ადარებს ზზერ-/მზერ- დიალექტურ ფორმებს და ასკვნის: „помимо формального его оправдания „законом“ сравнительной грамматики, решительно поддерживается тем же палеонтологическим положением , т. е. „солнце“ как „луна“ микрокосмически значило „глаз“ и от „глаза“ происходит „смотреть“ и действительно „смотреть“ по-грузински „მზერა“ (диалектически ბზერა) (Март 1937: 50).

როგორც ვხედავთ, ნიკო მარი პირდაპირ აღნიშნავს, რომ სიტყვა მზე, რომელსაც საერთო ფუძე აქვს ზმნასთან „მზერა“, მნათობის გარდა, თვალსაც აღნიშნავდა – მეტიც, „მზერა“ სიტყვა წარმოიშვა „თვალიდან“, ე. ი. „მზის“ (ან „მთვარის“) მიკროკოსმოსური გამოყენებიდან.

ამ თვალსაზრისით, საინტერესოა სერგი მაკალათიას მიერ მთის რაჭაში დადასტურებული წესი: ახალ წელს მონადირეები „იმზნიან“, ე. ი. ნიშანში ვარჯიშობენ და ამის მიხედვით მომავალზე წინასწარმეტყველებენ... (მაკალათია 1930: 74). ნიშანში სროლის ვარჯიში, ბუნებრივია, გულისხმობს მზერას, თვალს - მეტიც, მზერის სიმარჯვესა და სისწრაფეს. აქაც ლოგიკური სემანტიკური ველი იკვრება:

მზე

მზერა

იმზნიან

„მზერ- (-ზირე, ვუმზერ, ვუცქერ, ვუჭვრეტ, ვუყურებ, დავზვერავ) смотреть, глядят; подстерегаь, подкарауливать“ (ჩუბინაშვილი 1984: 718). აქვე დავით ჩუბინაშვილი „ფსალმუნთა“ ტექსტის შესაბამისად ადარებს ამ ფუძეს სიტყვას „მზირნ“: „მზირნ (მზირიან), ფარულად, ვითარცა ლომი საყოფელსა თვისსა ფსალმუნი (9-29). Сидить въ потаенномъ мъстею как лев въ логовищъ своем“ (ჩუბინაშვილი 1984: 718). აქედან გამომდინარე, მზირნ-(მზირიან) ფორმის სახეცვლილ ვარიანტად შეიძლება ჩაითვალოს ფორმა „იმზნიან“.

ტარიელ ფუტყარაძის აზრით, მზირ- ფუძე „ლოცვის“ მნიშვნელობისაა და იგი „მზერა“ ფუძისაგან წარმოიშვა: „სუფრაზე ვისიმე დღეგრძელობისათვის წარმოთქმულ სიტყვას დღეს ჰქვია „სადრეგრძელო“, სავარაუდოა, რომ მისი უფრო არქაული ვარიანტი დაფუძნებული იყო „დალოცვა“ ზმნაზე: ასეთი წარმოება შემონახულია სვანურ კილოებში; შდრ: „მზერა-მზირ“-„ლოცვა“(მომდინარე ჩანს „მზერა“ ფუძისაგან), ზმნისგან ნაწარმოები მიმდებარა: „მემზირ“-„მლოცველი, ლემზირი – ლოცვისათვის განკუთვნილი (სადღესასწაულო) კვერი; ლემზერი „სალოცავი“ , „ლამზერალი“-სადღეგრძელო“ (ფუტყარაძე 2014:300).

საერთოდ, ნიკო მარი „მზეს“ საერთოქართველურ სიტყვად მიაჩნია და აღნიშნავს, რომ მეგრული ეკვივალენტი „მჟა“ მრავლობითი რიცხვის ფორმაში წარმოდგენილია,

როგორც „ბჟალ-ეფი“, ე.ი. სიტყვა აღიდგენს დაკარგულ ნაწილს და მის შესატყვისად ქართულში აღდგება სწორედ ფუძე „მზერ-“: „слово восстанавливает утраченный плавный звук, и, следовательно, грузинский эквивалент безукоризненный должен бы звучат мზერ-/ზზერ-, т. е. Архетип слова мზე მზე, народно ბზე ბზე „солнце“ звучат как явно двухэлементное слова именно мზერ-/ზზერ-“ (Март 1937: 49).

მეცნიერები აღადგენენ **ზუერ-** ძირს ორგვარი სემანტიკით: ერთ შემთხვევაში, იგი „ბაჟის“ (მეზუერე-მეზაჟე) მნიშვნელობით აღდგება და სვანურში ზუერ-/ზურ- (ლი-ზუერ „შეკრება“) ძირს შესატყვისება (მეგრულში ზირ-ს, რომელიც, თავის მხრივ, ხარკის აკრეფას, ზირილი – „შეკრებილს“ ნიშნავს), ხოლო **ზუერ-**(მოზვერი) ლაზურში ადასტურებს შესატყვის ძირს: ზარ-/ზა-(დედალი ხბო).

ლ. ნადარეიშვილი „**ზუერ-/ზორ-**“ ფუძეთა შემცველ სიტყვებს შემდეგნაირად აჯგუფებს:

ქართული: „ბაჟი, ხარკი, გამოსაღები“; მეზუერე „მეზაჟე, ხარკის ამკრეფი“; საზუერე „საბაჟო“. ამავე ძირს უკავშირებს მეცნიერი ძველ ქართულში დაცული ფორმას „**ზორვას**“, რომელიც „მსხვერპლის შეწირვას“ ნიშნავს.

სვანურში ამ ძირის შემადგენელი ფორმებია: ლიზვერ-ლიზერი „შეგროვება, მოგროვება, აკრეფა“; მუზერი „შემკრები“ – გადასახადის, წყლის. ლინზორე „შეგროვება“, ლიზერი „(ხალხის) თავმოყრა, შეკრება“, ლუზვერ „შეგროვილი“, ლინზორალ „შეგროვება, შეკრება, თავმოყრა“.

მეგრულში **ზორ-** ძირის შესატყვისია ზირუა „შეგროვება“ (ნადარეიშვილი 1975: 113-114).

ზურაბ ვახანია სულხან საბა ორბელიანის ლექსიკონში დაცულ სიტყვას „**ოზირის**“ („ნართავთა დიდი შულო“ – მატყლის ან აბრეშუმის ძაფის ნართავი, ლამაზად დახვეული დიდ შულო, რომელიც წარმართული ღვთაებისთვის შესაწირავი ნივთი იყო) და ზანური წარმომავლობის ძირს „**ო-ზირის**“/ზირ- ზირუა („შეგროვება, მოგროვება“), ოზირალი (ბეგარა) ერთმანეთს უკავშირებს და იზიარებს თვალსაზრისს, რომ ამ ძირთა მონათესავეა სწორედ ძველი ქართული ძირი „**ზორვა**“ („მსხვერპლად მიტანა, მსხვერპლშეწირვა, მსახურება“). მისი აზრით, ამ ქართველური ძირის

თავდაპირველი მნიშვნელობა იქნებოდა „საწესო ძღვენი, ძღვენის შეგროვება ჯვარ-ხატისათვის, სადღესასწაულოდ მისთვის შესაწირავად“ (ვახანია 1993: 116).

მეცნიერი განიხილავს ძირ „ზვარსაც“, რომელიც „დიდი ვენახია“, „მზიანი, საუკეთესო ვენახია“, ანუ „ადგილი, სადაც მზე დიდხანს მიადგება, რადგანაც ამგვარი ადგილი უკეთესია სავენახედ და სოფელთ მებატონენი მას გამოარჩევენ – ამაღ ზვარი ეწოდება დიდსა ვენახსა მათსა, რომლისაც მუშაობა დებულებად აქუსთ მის სოფლის გლეხთა, ვითა ხოდაბუნისა“ (ჩუბინაშვილი 1961: 221) – ანუ ის ადგილია, ყველა მეთემე ერთად მუშაობდა, უსასყიდლოდ, ჯვარ-ხატის საზვერედ და რომლისგანაც მოიწეოდა *საზედაშე ღვინო* – ეთნოგრაფიული კვლევებითაც დასტურდება, რომ ზვარი სამეფო, სათავადო, საეკლესიო ან სამონასტრო ვენახია. ყველა ოჯახი ამზადებდა ოზირს, ოზირალს, *ნაწილიან პირუტყვს* და სხვა საზვერეს, რომელსაც კრეფდა საგანგებო მოხელე – მეზვერე – მაზირალი. საზვერე ნივთ-საქონელი და ზოგჯერ, პირუტყვთა მაგვირად მათი საწესო გამოსახულებით (რომლებიც ან ცომისაგან ცხვებოდა, ან ყველისაგან კეთდებოდა) იყო საახალწლო სუფრისა თუ მეკვლის მისართმევი ხონჩის აუცილებელი ნაწილი – *ოჯახის კეთილდღეობის, გამრავლებისა და საქონლის ნაყოფიერების საწინდარი*.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ზვერ- ძირის სხვა ვარიანტს ზარ-ზა- (ლაზურში „დედალი ხბო“) შეესაბამება. ზურაბ ვახანიას ამ ნაშრომის მიხედვით ზვერის ერთ-ერთ შემადგენელ ნაწილს „საგანგებოდ ნასუქი პირუტყვი“ წარმოადგენს. ნიკო ჩუბინაშვილის ლექსიკონით მოწოდებულ ლექსიკურ ერთეულებში სიტყვა „ზვარა“ ახსნილია, როგორც „შესაწირავი ხვასტაგი, მოზვერი ანუ მამალი, რომელსაც მსოფლიონი შეინახვენ დღეობადმდე სალოცავისა და მაშინ შესწირავენ; ხოლო შესაწირავს ცხვარს უხმობენ საღვთოდ – на жертву предназначенный скот“ (ჩუბინაშვილი 1961: 221).

სწორედ ამ ფუძის შესატყვისად მიიჩნევენ მეცნიერი მოხეურ-მთიულურში დაცულ ფორმა „ზორას“ (ხატისთვის შეთქმული მოზვერი): ზუარა//ზვარა-ზვარაკი – ნასუქარი სამსხვერპლო ზვარაკი (ვახანია 1993: 117). „ზვარაკი –жертва жертвенное животное; ზვარაკო – жертвой, ზვარაკუა – приносить жертву“ (ყიფშიძე 1994: 440).

საერთო-ქართველურ საზოგადოებასა და სახელმწიფო მოხელეთა ინსტიტუტზე საუბრისას მიხეილ ქურდიანი აღნიშნავს, რომ „საერთო-ქართველური ტერმინის („მეზაჟე“) არსებობა ბაჟის, ხარკის ამკრეფის აღსანიშნავად მეტყველებს როგორც იმჟამინდელი სამეურნეო და სავაჭრო ურთიერთობის აქტიურ ხასიათზე, ასევე სახელმწიფოს მხრიდან ეკონომიკურ კონტოლს მასზე და მის მნიშვნელობაზე სახელმწიფო ხაზინისათვის“ (ქურდიანი 2000: 346-347). საერთო-ქართველური ძირი *მეზუერე ქართულში წარმოდგენილია, როგორც მეზვერე, მეზაჟე; სვანურში – მეზუერ, შემკრები; ზანურში – მაზირალი, მეზაჟე (ქურდიანი 2000: 346-347).

თუ ერთ სემანტიკურ ველში მოვაქცევთ ამ ძირთა მონაცემს, მივიღებთ შემდეგ სურათს:

პირველი განტოტებით, მზ/ე (ზ/უ)

მზ-უარ-ე

მზერ-/მზირ-

ზერ-/ზირ-

ამ ძირთა მნიშვნელობა შემდეგნაირად განისაზღვრება:

ბრწყინვა, ნათება, ლაპლაპი, ნათელი,

ხედვა, პოვნა, ნახვა,

ასევე, მნიშვნელოვანია შემდეგი მონაცემი:

ზუერ-

ზუერ-

ამ ორი ფუძის მნიშვნელობა კი ასე შეიძლება დალაგდეს:

შეკრება, დაგროვება, ბაჟი, ხარკის აკრეფა, ბეგარა

შეკრება, შეგროვება, თავმოყრა,

ვენახი,

სამსხვერპლო პირუტყვი,

ჩვენთვის კი მნიშვნელოვანია არსი, რომელიც გულისხმობს სალოცავ ადგილსა და რიტუალს. ჩვენი აზრით, ამ მნიშვნელობით გაჩენილი სიტყვის სემანტიკური მონაცემი ისევ მის თავდაპირველ მნიშვნელობას უკავშირდება.

ეს სემანტიკური განტოტება ერთი საერთო ძირისაგან მომდინარეობს: ამ ძირის პირვანდელი მნიშვნელობა სვანურ ყოფაში დაცული საწესო რიტუალს უნდა უკავშირდებოდეს. „მზერ-მზირ-მზურ-“ ფორმები სვანურ ყოფაში შენარჩუნებულია შემდეგი მნიშვნელობის მქონე სიტყვებში:

ლოცვა (ლიმზირ-) – ნალოცი, შენაწირი (ნამზურ-) *შესაწირავი* (ლემზირ-)-
სახლის ფუძის მფარველი ღვთაებრივი სულდგმული (მზირ-), *საწესო, საკულტო*
(ლიმზურ).

სვანურ ყოფასა და ლექსიკაში დაცული ძირი თავისივე განტოტებებით საფუძველს გვაძლევს, ვივარაუდოთ, რომ ამ სიტყვის წარმომავლობა სწორედ საწესო-სარიტუალო ყოფის – კერძოდ, ლოცვისა და სალოცავის, სალოცავისათვის შესაწირად გაღებული, დაგროვებული თუ საგანგებოდ მომზადებული არსის გამომხატველი სიტყვა უნდა ყოფილიყო. ეს ფუძე, თავისთავად, უკავშირდება საუფლო დღეს, კვირიაკეს აღმნიშვნელ თავდაპირველ სიტყვას „მზირა“.

ეს დასკვნა კი საფუძველს გვაძლევს გავიმეოროთ შესავალშივე დასმული ამოცანის მართებულობა – ჩვენ მიერ განხილულ ძირთა კანონზომიერი კავშირი როგორც საწესო-სარიტუალო პრაქტიკის, ისე სემანტიკური წარმომავლობის თვალსაზრისით.

თავი 2. კუირიკობის დღესასწაული სვანეთში და სიმღერა-საგალობელი „კვირიოლა“

2.1 კუირიკობის დღესასწაული სვანეთში და ტერმინი კვირია

სადისერტაციო ნაშრომის მეორე თავში შევხებით სვანურ ტრადიციულ ყოფაში დაცულ კვირიკობის დღესასწაულს, სვანურ-ფშაურ-ხევსურულ ყოფაში ღვთაებად მოხსენიებულ კვირიასა და სვანურში დაცულ საგალობელ კვირიას. ამ კუთხით, ყურადღებას მივაქცევთ კუირ- ძირს, რომელიც ზემოხსენებულ ეტიმოლოგიურ ლექსიკონებში ამგვარად წარმოდგენილი არ არის –მეტიც, მას საერთოქართველურ ძირად არც აღადგენენ. სვანურში იგი დაცულია სამ ერთმანეთისგან განსხვავებულ ლექსიკურ ერთეულში: კვირიკობის აღმნიშვნელ დღესასწაულსა და საგალობელ „კვირიაში“, რომელსაც წარმართული ღვთაებისადმი მიძღვნილი რიტუალის თანმხლებ ელემენტად მიიჩნევენ. ამ ძირის მქონე ორი ერთეულის დაკავშირება ჩვენთვის ფონოლოგიურადაც საინტერესოა და ეთნოგრაფიული თვალსაზრისითაც – ამიტომ, სვანურში დაცული ეს ძირი საქართველოს ყველა კუთხეში დაცულ მონაცემს შევადარეთ.

კუირ-: კვირიკობა(სვანური) – კვირია (სვანურ-ფშაურ-ხევსურული ტერმინი) – კვირია (საგალობელი).

ეს ძირი დაცულია კვირიკობის („ლაგურკა“, „ლაგვირკა“) აღმნიშვნელი დღესასწაულის ტერმინში – ეს დღესასწაული აღინიშნება 28 (ძვ. სტილით 15) ივლისს, წმინდა მოწამეების, დედა-შვილის, ივლიტასა და კვირიკეს ხსენების დღეს. ამავე სახელწოდებისაა მონასტერი, რომელიც აგებულია მდ. ენგურის მარცხენა მხარეს. ეს მონასტერი, როგორც ცნობილია, აგებულია X-XI საუკუნეებში და სასულიერო ცენტრს წარმოადგენდა – აქ მოღვაწეობდნენ ადგილობრივი წარმოშობისა და საქართველოს სხვადასხვა კუთხის სასულიერო პირები. ამ დღესასწაულზე აღევლინებოდა სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში დამკვიდრებული საგალობელი „კვირია“. „ძველად ლაგურკაში

დედათა მონასტერი იყო. აქ მთელი საქართველოს დედები იყვნენ შემონახვნილები. აქ ინახება სანაწილე ხატი შალიანი, რომელზეც მაცხოვრის ჯვარცმაა აღბეჭდილი“ (დამბაშიძე 2011: 157).

მონასტერი სვანურ ყოფაში იხსენიება „ლაგურკად“/„ლაგვირკად“ – ტერმინი წმიდა კვირიკეს გახალხურებული ფორმაა ისევე, როგორც ღვთისმშობლის აღმნიშვნელი „ლამარია“ – (ტერმინის ანალიზი იხ. შემდეგ თავში) – იგი შუა საუკუნეების დარბაზული ტიპის ეკლესიაა, რომელიც ფლობდა უძრავ და მოძრავ ქონებას, სახნავსა და სათიბ მიწებს. ტაძრის გვერდით შემონახულია ტაძრის თანადროული სენაკი და სატრაპეზო, დასავლეთ მხარეს აგებული სამრეკლო კი ახალია (XX საუკუნის 60-იან წლებში აუგიათ ადგილობრივ მცხოვრებლებს) (გუჯეჯიანი 2003: 246-247). „სოფ. კალაში იყო საეკლესიო მიწა წ-ა კვირიკეს სახელზე, რომელსაც „საბგიარდაბარს“ უწოდებდნენ. გარდა სახნავ-სათესისა, კვირიკეს სახელზე ტყეც ჰქონია სოფელს (ჯალაბაძე 1970: 5).

მდ. ენგურის ზემო წელის მარცხენა მხარეს, სოფ. ხესა და აგრის მოპირდაპირე მთის ერთ-ერთ შვერილზე, ზღვის დონიდან 2000 მეტრზე მაღლა მდებარე მონასტერი შედგება კლდის თავზე აშენებული პატარა ეკლესიის, სამრეკლოს, რამდენიმე საყოფაცხოვრებო ოთახის, სატრაპეზოსა და სენაკისაგან, რომელთა შუაში რიტუალების (წირვა-ლოცვის, ფიცის, ფერხულის, სიმღერისა და სპეციალური საჯილდაო ქვებით შეჯიბრის) მოედანი... სპეციალისტების აზრით, წმიდა კვირიკეს ეკლესია მეთერთმეტე საუკუნეს განეკუთვნება, თუმცა შესაძლებელია, უფრო ძველიც იყოს, ან ადრინდელი სამლოცველოს ადგილზე იყოს აშენებული (გასვიანი 2008: 274).

აღსანიშნავია, რომ კალის წმიდა კვირიკეს ეკლესია ანუ შალიანი წარმოადგენს არა მხოლოდ კალის თემის, არამედ მთელი სვანეთის მთავარ სამლოცველოს – საგულისხმოა ისიც, რომ „კვირიკეს ეკლესიის გავლენა სცილდება სვანეთსაც, მას მრავალი თაყვანისმცემელი და მწირველი ჰყავდა რაჭა-ლეჩხუმში, იმერეთსა და უფრო შორსაც, რაც იმაზე მეტყველებს, რომ ის სრულიად საქართველოს მასშტაბის ეკლესიაა (გასვიანი 2008: 274). გერონტი გასვიანის თვალსაზრისის დასტურად შეიძლება მოვიყვანოთ ჩვენ მიერ ნაპოვნი ცნობა: „икона св. Квирикія наряду съ св. Георгія весма чтима въ село Джварь зугдидского уезда; въ честь Квирикія названь и июль месяц“

(ყოფშიძე 1994: 460) – მართალია, სამეგრელოს ეს კუთხე შედარებით ახლოსაა სვანეთთან, მაგრამ ხატისა და სალოცავის გავლენა სამეგრელოს მოსახლეობაზე აშკარად გამოკვეთილია – მეტიც, მეცნიერი სწორედ ამ წმინდანის გავლენით ხსნის თვით სახელწოდებასაც.

სამონასტრო ცხოვრების შეწყვეტის შემდეგ „ლაგურკას“ მოვლა-პატრონობა კალას თემმა ითავა და საგულისხმოა ის, რომ მორწმუნე, ღვთისმოშიშმა მოსახლეობამ არა მარტო სამონასტრო განძეული შემოგვინახა, არამედ ხელუხლებლად დაიცვა სახატო ტყეცა და მიწაც: „თანამედროვე ეთნოგრაფიული მასალა მონასტრის მოვლა-პატრონობის მექანიზმს შემდეგი სახით წარმოგვიდგენს: „ლაგურკას“ იცავს მთელი კალას თემი (თავისთავად ცხადია, რომ მონასტერს მეურვეობს სახელმწიფო და ეკლესია), სახატო სოფელში მორიგეობით ნაწილდება საეკლესიო მიწა (15 დღიურის, რომელსაც „საბგიარ დაბარ“ (საბეგრო ყანები) ჰქვია. კალაბაში ამ მიწას მორიგეობით ამუშავებენ, სანაცვლოდ კი კვირიკობის დღესასწაულზე მიაქვთ ე.წ. „ზედაშ“-ი – სალოცავად განკუთვნილი არაყი“ (გუჯეჯიანი 2003: 248-249). კალის „ლაგურკა“ მოქმედებდა, როგორც დედათა მონასტერი და აქ მოღვაწეობდნენ თვით სამეფო დინასტიის წარმომადგენლებიც. თანამედროვე ეთნოგრაფიული ყოფის მონაცემითაც „ლაგურკას“ იცავს მთელი კალას თემი – კალელები საეკლესიო მიწასაც ამუშავებენ და კვირიკობის დღესასწაულზე მიაქვთ ე. წ. ზედაშ“-ი – სალოცავად განკუთვნილი არაყი. მონასტრის მცველებსაც მორიგეობით ირჩევენ, ეს რიტუალი ტარდება ბრწყინვალე შვიდეულის შაბათ დღეს და ამ დღეს კალის მამაკაცები იკრიბებიან – სწორედ მათი თანდასწრებით ძველი მცველები იხსნიან პასუხისმგებლობას და სხვა 12 მამაკაცს გადასცემენ მონასტრის გასაღებს. ამ მცველებსვე ევალებათ წელიწადში ორჯერ, ბრწყინვალე შვიდეულისა და კვირიკობის დღესასწაულზე მონასტრიდან „შალიანის“ ხატის გამოსვენება (გუჯეჯიანი 2003: 249).

სვანეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში „ყველაზე ხალხმრავალი და გრანდიოზული დღესასწაული კვირიკობაა და იგი დაწესებულია წმ. მოწამეების დედა-შვილის ივლიტესა და კვირიკეს მოსახსენებლად“ – ბოლო წლებში მონასტერში წირვა-ლოცვას სასულიერო პირებიც აღავლენენ, თუმცა დღემდე კვირიკობის – დღესასწაულის – მთავარ მეურვედ და მასპინძლად კვლავაც კალას თემი გვევლინება.

კვირიკობის რიტუალი ასე ტარდება: ადრე დილასკალას თემის მამაკაცებიდან არჩეული რამდენიმე საპატიო პირი გამოასვენებს „შალიანის“ ხატს, რომელსაც განზანდობენ, შემდეგ ეს მამაკაცები გარსშემოვლიან ეკლესიას და მათ ხელთ უპყრიათ ანტებული სანთლები და წმიდა „ზედაშით“ სავსე ფიალები. ისმის სვანური სასულიერო ხასიათის გალობა. სამრეკლოდან რეკავენ ზარს – გალავანს შიგნით შეკრებილი მამაკაცები ამ რიტუალს დაჩოქილები და ქუდმოხდილები შესქერიან. ქალები არიან შეკრებილნი „ლადბაშის“ მახლობლად, ხოლო სხვა სოფლებიდან ჩამოსული მლოცველები უფრო მოშორებით დგანან და ელოდებიან ამ უმთავრესი „ლიმზირის (ლოცვის) დასრულებას. ეკლესიის გარშემოვლის შემდეგ შალიანს“ კვლავ შეასვენებენ მონასტერში, სადაც იგი ხელუხლებლად იქნება დაცული მომავალი წლის ბრწყინვალე შვიდეულის შაბათამდე. მანამ კი უხუცესი „მემზირი“ (მლოცველი) ამ ხატით დალოცავს მთელ საქართველოს, სვანეთსა და „ლაგურკაში“ შეკრებილ მლოცველებს.

მლოცველებს საშუალება ეძლევათ მიეახლონ ტაძრის კარიბჭეს, მიიტანონ შესაწირავი, ილოცონ. კალელი უხუცესი მამაკაცები ყოველ მლოცველს დალოცავენ, რასაც გარშემო შეკრებილი ხალხის ერთიანი შემახილი „ამენ!“-იც ადასტურებს. მლოცველთა ნაკადის კლებისთანავე მლოცველ („მემზირი“) მამაკაცებს შესაძლებლობა ეძლევათ მოუსმინონ ამა თუ იმ პრობლემით შეწუხებულ ადამიანებს, რომელთათვისაც კვირიკობის დღესასწაული ხსნად არის გადაქცეული. იქ მიდის შეურაცხყოფილი სვანი – ანუ ის, ვისაც თავისი სიმართლის დამტკიცება სწყურია, იქ იმართლებს თავს ცილისწამებით გულდამძიმებული მლოცველი, ხოლო, უკიდურეს შემთხვევაში, რომელიმე გამწარებული ქალი დაუსჯელ დამნაშავეს ხატზე გადასცემს და ა. შ. (გუჯეჯიანი 2003: 257-258).

ამ სალოცავის მნიშვნელობასა და გავლენაზე მეტყველებს ის ფაქტიც, რომ „ის, ვინც ლაგურკაში ასვლას ვერ ახერხებდა, უკან დაბრუნებულ მლოცველს გზაზე ხვდებოდა და დალოცვას სთხოვდა“ (დამბაშიძე 2011: 157). ასევე, საინტერესოა ისიც, რომ „კვირიკობიდან“ უკან, თავის თემში დაბრუნებული მლოცველი „ლემზირს“ (სარიტუალო პური – დაწვრილებითი ანალიზი მოცემულია მეოთხე თავში) ძალიან პატარა ნაჭრებად ჭრის და არათუ თავის ოჯახს, არამედ მთელ სოფელს დაურიგებს, როგორც დიდ სიწმინდეს (გუჯეჯიანი 2007: 330).

ამ რიტუალის საფუძვლიანი აღწერის შემდეგ ყურადღებას ვამახვილებთ მთხრობელის მიერ აღწერილ ვარიანტზე: „კვირიკობა არის თხუთმეტ ივლისს (ძვ.სტ.). ეს არის დიდი დღესასწაული. აქეთ ყველა ადგილიდან მოდიან მოდიან მლოცველი ადამიანები, მოაქვთ სალოცავი კვერები, ზედაშე და ზოგს – საკლავი. ბევრს ფული მოაქვს და ევედრებიან შალიანის (წმიდა კვირიკეს ეკლესიის ხატს), რაც ვის აწუხებს: ზოგი ევედრება ბედისწერას, ზოგი – ჯარში მყოფი ვაჟკაცის მშვიდობით დაბრუნებას, ზოგი სნეულებისაგან ლოცულობს და ოჯახის მშვიდობისათვის (მშვიდობიდან).

ამის მლოცველად სოფელს ჰყავს რჩეული კაცები მორიგეობით. რჩეული კაცები საკლავს შეავედრებენ (შესწირავენ) იმის მომტანის სახლეულის მშვიდობისათვის და შემდეგ დაკლავენ (ჩართოლანი 2003: 61).

შალიანის (წმიდა კვირიკეს ეკლესია) ეზოში ცალკე მდგარ ეკლესიის სახლში სალოცავ კვერებს აცხობენ კალის მლოცველი ქალები და შემდეგ შეავედრებენ სოფლის მშვიდობისათვის და შემდეგ დაკლავენ. ტყავს გადააგდებენ კლდეზე (კლდით), ასე ნაწლავებსაც. ღვიძლს და ფილტვს შამფურზე აცმევენ და შეწვავენ. ამას ცალკე შეავედრებენ (შესწირავენ) მლოცველის ნათქვამზე. ხორცს მოხარშავენ დიდ კარდალებში და (თუჯის) ქვაბებში. ძველად ამისთვის ჰქონდათ დიდი ქვაბი ეს არის სპილენძის „ლილებით“ გაკეთებული მრგვალი ქვაბი. ეს ქვაბი ახლაც ქვე დგას იქ, მაგრამ დაძველებული არ არის და არ ვარგა სახარშად, თორემ აქ ეტევა ორი ძროხის ხორცი.

ახლა ამის ნაცვლად აქვთ დიდი ქვაბი. ეს ქვემო სვანეთში უყიდიათ ხუთი წლის წინ.

შალიანის (წმიდა კვირიკეს ეკლესიის) ეზოში ცალკე დგას ეკლესიის სახლი. იმაში დგას დიდი რკინის კერია და კიდევ სამი-ოთხი ქვის კერია. ამათზე სალოცავ კვერებს აცხობენ კალის მლოცველი ქალები და შემდეგ შეავედრებენ (შესწირავენ) სოფლის მშვიდობისათვის. შემდეგ გამომცხვარ ყველას პურებს ერთად აწყობენ.

და ამის შემდეგ იწყება შალიანის (წმიდა კვირიკეს ეკლესიის) ეზოში ცეკვა-სიმღერა. კარგი-კარგი მომღერლები ერთმანეთს ეჯიბრებიან სიმღერაში, ცეკვაში. ახალგაზრდა ბიჭები (ახალი თაობა) ერთმანეთს ეჯიბრება საცდელი (საჯილდაო) ქვის აწევაში. ეს ქვა ახლაც ქვე ძევს იქ. ვინც ამ ქვას მკერდამდე ამოიღებს და ათ ნაბიჯს

გადადგამს, ეს არის დიდი გამარჯვება, მაგრამ ამისთანა ღონიერი კაცი ცოტადა (არაბევრი) გამოერევა, ისე მეტად მძიმე არის ის ქვა, ამიტომ ჰქვია საცდელი ქვა.

სადამოს პირზე, მზე რომ ცერცვის ჩაყენების დროზე არის, მაშინ იწყებენ დასხდომას და საჭმლის დარიგებას, არყის ჩამოსხმას. იწყება ჭამა-სმა, ერთმანეთის დღეგრძელობა. პურობის დროს ცეკვა-თამაშიარის. ასე კარგა ხანს მხიარულობს ხალხი. შემდეგ, ამის შემდეგ დგება ყველა და მიდის თავ-თავის სახლში (ჩართოლანი 2003: 63).

კვირიკობის დღესასწაული აღინიშნებოდა სხვა კუთხეებშიც – შედარებისათვის აქვე აღვნიშნავთ, რომ 15 (28) ივლისს კახეთში აღნიშნავენ კვირიკობას. საქართველოში მოარული ლეგენდის მიხედვით კვირიკეს დედა, ივლიტე, უშვილო ყოფილა. ერთ დღეს უნდა მოენათლათ ბავშვები. ყველამ თავისი შვილი წაიყვანა. ივლიტემ ქვას ჩააცვა ბავშვივით და სხვებთან ერთად წავიდა. მღვდელმა ვერ შენიშნა და ქვაც სხვა ბავშვებთან ერთად მონათლა. როდესაც მღვდელმა ივლიტეს შვილი მოსთხოვა, აღმოჩნდა, რომ მონათლული ქვა ბავშვად ქცეულიყო. ბავშვს კვირიკე დაარქვეს (აბაკელია 1991: 106-107), თუმცა, რა თქმა უნდა, დღესასწაული აღინიშნება წმიდა მოწამეების, დედა-შვილი ივლიტესა და კვირიკეს სახელზე – დაახლოებით 305 წელს წმიდა ივლიტე ქალაქ ტარსაში ქრისტიანობისთვის აწამეს, მის წამებას ესწრებოდა მისი სამი წლის ვაჟი, რომელიც ტიროდა. ჯალათმა მისი დამშვიდება და მოფერება მოინდომა, მაგრამ იგი ხელიდან გაუსხლტა და დედისაკენ გავარდა ყვირილით: „მე ქრისტიანი ვარ!“ გამწარებულმა მოსამართლემ, რომელიც ივლიტეს საქმეს არჩევდა, ბავშვს ხელი ჰკრა და კიბეზე დაგორებული წმიდა კვირიკე გარდაიცვალა, წმიდა ივლიტეს კი სასტიკი წამების შემდეგ თავი მოკვეთეს (ლამბაშიძე 2011: 156). მცირე აზიის მკვიდრ მოწამეებს, რომელთა სახელზე კონსტანტინოპოლსა და იერუსალიმის მახლობლადაც აიგო ტაძრები, ოჯახური ბედნიერებისა და ავადმყოფი ბავშვების ჯანმრთელობისათვის ევედრებიან.

სვანურ ყოფაში „ლაგურკად“ (ბალსზემოურ კილოში)/„ლაგვირკად“ (ბალსზემოურ კილოში) დადასტურებული სახელწოდება წმიდა კვირიკეს სახელობის მონასტრისა კვირ- ძირის ფონეტიკური ვარიაციაა: „ლაგურკა“ გამოითქმის ბალსზემოურ კილოზე. ბალს ქვემოთ წარმოთქვამენ „ლაგვირკას“. „ლაგურკა“/„ლაგვირკა“ წმიდა კვირიკეს გახალხურებული ფორმაა, როგორც არის,

მაგალითად, ღვთისმშობლის აღმნიშვნელი „ლამარია“. სვანეთში ღვთისმშობლის სახელობის ყოველ ეკლესიას ეძახიან „ლამარიას“, ხოლო წმიდა კვირიკეს სახელობის მონასტერს ხალხურ ყოფაში შეერქვა „ლაგურკა/ლაგვირკა“ (გუჯეჯიანი 2003: 262).

აქვე უნდა განვიხილოთ „კვირიოლაში“ დაცული „კვირ-“ ძირის ეტიმოლოგიური საფუძველი, რომელიც, ერთი შეხედვით, კვირიკობის დღესასწაულს არ უკავშირდება, თუმცა ტერმინოლოგიურმა მსგავსებამ და მეცნიერულ წრეებში გავრცელებულ-დამკვიდრებულმა თვალსაზრისმა შეიძლება გაუგებრობა გამოიწვიოს. სწორედ ამიტომ დაწვრილებით განვიხილავთ ყველა მოსაზრებას და შევეცდებით, გავანალიზოთ არსებული მასალა დასკვნის გამოსატანად.

ივანე ჯავახიშვილის განიხილავს „კვირია – ღერთას“ სიმღერას, ანუ საგალობელს, რომლის გარეშე „არც ერთი სასოფლო ლოცვა არ იქნება“ და რომლის შესრულებისას ყველანი (ქუდმოხდილები) პირჯვრის წერით პირს აღმოსავლეთისაკენ იზამენ (ჯავახიშვილი 1979: 105) და ხაზგასმით დასძენს: „ეს საგალობელი ღვთის დიდი სავედრებელიაო“. შემდეგ მეცნიერი დაასკვნის, რომ კვირია დღეობისა და დღესასწაულის თაყვანისცემის მთავარი ღვთაება უნდა ყოფილიყო (ჯავახიშვილი 1979: 109) – მეტიც, „ადრეკილაისა და საერთოდ მურყვამობის ზნე-ჩვეულებები სწორედ კვირიას დღესასწაულის და თაყვანისცემის კუთვნილება და შემადგენელი ნაწილი უნდა ყოფილიყო“, რადგან „უმთავრესი მნიშვნელობა უეჭველი კვირიას უნდა ჰქონოდა სვანეთში დაცულ მურყვამობაშიც და ეს დღესასწაულიც თავდაპირველად უეჭველია ჯერ „კვირიას“ ლოცვა-ვედრებით იწყებოდა“... „მაშასადამე, მურყვამობა სქესობრივი სიყვარულისა და შვილოსნობის ღვთაების „კვირიას“ დღესასწაულის ნაშთი უნდა იყოს“ (ჯავახიშვილი 1979: 110). მეცნიერის არგუმენტი ის, რომ სვანური თანამედროვე ცნობითაც „კვირია ღერბეთად“ იწოდება, რაც ქართულში ღმერთის შესატყვისი ფორმაა – ე.ი. *ძლიერ ღმერთად* არის მიჩნეული. ანუ, როგორც ვხედავთ, მეცნიერი „კვირიას“ „ჩვეულებად“ ანუ რიტუალად მიიჩნევს, რომელიც „მურყვამობის“ რიტუალის მესამე ჩვეულებაა და რომელსაც იწყებენ საგალობლით (ჯავახიშვილი 1979: 104).

სვანურ დღეობათა შესწავლისას ივანე ჯავახიშვილი ასკვნის, რომ სვანურ დღესასწაულებში დღესასწაულთა „უფრო ადრინდელი სახეა შენახული და თანაც, მის მერმინდელ ცვლილებათა საფეხურებიც აქვს დაცული. ეს გარემოება ფშავ-ხევსურული

და ქართლ-კახურ-სვანური ხალხური რწმენის შედარებითი შესწავლის წყალობით ამ ღვთაების თაყვანისცემისა და დღესასწაულის პირვანდელი, შეძლებისამებრ, სრული სურათის აღდგენას შეგვაძლებინებს“ (ჯავახიშვილი 1979: 109).

სწორედ ამ მიზნით შევისწავლეთ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დაცული ტერმინი „კვირია“/„კვირაე“/„კვირაა“. შედარებითი ანალიზის საფუძველზე უნდა დადგენილიყო ამ ტერმინის ეტიმოლოგია.

მკვლევართა ნაშრომების ანალიზმა დაადასტურა ერთი მეტად მნიშვნელოვანი ფაქტი: ეს ტერმინი „კვირია“ საქართველოს ყველა კუთხეში დაცულია სიმღერა-საგალობლის სახით, რომლის შესრულებისას გამოიკვეთება შესაბამისი რიტუალი:

კერძოდ, ფშავ-ხევსურეთში „კვირაეს“ ფორმით დადასტურებული სიტყვა „ხმელთ მოურავია“, რომელსაც „რაც კი რამე მოხდება ხმელეთზე, ყველაფერი მას ეკითხვის“ და „თვითეული ანგელოსი ამას ეკრძაღვის, ემორჩილების“ (ჯავახიშვილი 1979: 102-103) – „კვირია, ანუ კვირიაე, კვირაე, კვირეე – უძლიერესსა და უზენაეს ღვთაებას, მორიგეს ემორჩილებოდა, მაგრამ თვითონაც უფროსი და ძლიერი ღვთაება იყო“ (ჯავახიშვილი 1998: 196). შატილში ჩაწერილი ტექსტის მიხედვით ხევსბერის მიერ დამწყალობებაში გამოთქმულ ტექსტში იგი მაღალი, დიდი ღმერთია, რომელსაც „მახვეწართა შველა-გადარჩენა შეუძლია“:

„მაღალო ღმერთო, დიდო კვირეაო, მახვეწურთა სამემ(ვ)ლო -სამწყალობნელადა დიდისა - ცოტაი-სადა, კაცისა-საქონისა და ორფეკ-ოთხფეკისად, ქუდისან-მანდილოსნისადა მეშველი, მწყალობელი იქნები, მწყალობდე შენი სახელის-მადლსა-ო“ (ჯავახიშვილი 1998: 196).

შატილის მთავარი ანგელოზის ხატის ხუცის დამწყალობება: თუ ვინმე „ბედისად მეხვეწურ იყვესა, ბედი მორიგეს ღმერთს გამაუთხოიდი, დიდს კვირაეს გამაუთხოიდიო“...

ხახმეტის ჯვრის ხუცის დამწყალობება: „წული ვის ყავდეს, გაუზარდო – არ ყავდეს და, თუ ვინმე გეხვეწებოდეს, ღმერთსა და კვირიეს გამოუთხოვეო“.

ბისოს ხუცის ათანაგენობის დროს წარმოსათქმელი დამწყალობება: „მორიგეს ღმერთს და დიდს კვირაეს გახვეწებთ, თქვენ უშველეთ თქვენს მეხვეწეთ, საწარმართო

(სწორ გზაზე დასაყენებლად, ხელის გასამართავად) ანგელოზს დააყოლებო...“ (ჯავახიშვილი 1998: 198).

თუშეთში, მადოლის ნათლისმცემლის ხატობისას დეკანოზის დამწყოლობება ამგვარია:

„დიდება ღმერთსა, მადლი ღმერთსა. ღმერთო, გაუმარჯვე ღმერთსა კვრასაო, ღმერთო გაუმარჯვე დღესა დღევანდელსა. თქვენ გეხვეწებით, თქვენ გევედრებით დიდო ღვთისშვილებო, დიდად სადიდებელი, ძვირად სახსენებელი, თავის დაბლითა, გულის მართლითა...“ (მაკალათია 1933: 206).

ივანე ჯავახიშვილის აზრით, კვირიას ღვთაებრივი ძლიერების სივრცე უფრო სრულად ფშაურ სადიდებელშია აღნიშნული: „დიდება შენდა კვირაო კარავიანო, ღვთისა და მეფის კარზედ მდგომელო, სიმართლის პასუხის გამცემელო ღმერთთანა და წყალობის გამომტანებელო ხმელზე ხორციელთათვის“ (ჯავახიშვილი 1998: 196).

სწორედ ფშავში აღწერს სერგი მაკალათია ხევისბრის სამწყოლობო ტექსტს:

„ღმერთო, წინა ძალი და ბრძანება შენია, შენ გააჩინე და აკურთხე ცანი და ქუეყანანი... დიდება შენდა, კვირაო კარავიანო, ღვთის და მეუფის კარზედ მდგომელო, სიმართლის პასუხის გამცემელო ღმერთთანა და წყალობის გამამტანებელო ხმელზე ხორციელთათვის...“ (მაკალათია 1985: 203).

უზენაესი ღვთაების ძალად მიჩნეულ კვირიას, ხალხური რწმენით, თავისი კარავი ჰქონდა და ამიტომაც კარავიანად იწოდებოდა – ამასთანავე, მას მორიგე ღმერთის კარზე (უზენაესი ღმერთი, რომლის დაუკითხავად ცასა და დედამიწაზე ვერაფერი გაკეთდებოდა) თავისუფალი მოქმედების უფლებაც ჰქონდა: „ღვთის კარზე მოარულიო“... ზოგ დამწყოლობებაში კვირია მაღალი ღვთის, ე. ი. მორიგეს მეკარვედაც იწოდებოდა – მაგალითად, შატლის ღვთისმშობლის ხატის ხუცის დამწყოლობება:

„დიდება ღმერთსა, მადლი ღმერთსა... მზესა, მზისმომყოლ ანგელოზს, დიდს კვირიასა, ღვთის მაღლის მოკარვესა“...

კვირიას ამ ეპითეტთან („კარავიანი“) დაკავშირებით ანდრო ლეკიაშვილი იხსენებს სახარებისეულ განმარტებას, რომლის მიხედვითაც მას შემდეგ, რაც ქრისტე ზეცად ამაღლდა, მან მამა ღმერთთან „მოიკარვა“ – „კარავი“ განუყრელად დაუკავშირდა ქრისტეს, როგორც ახალი რელიგიის, „ახალი სჯულის“ დამაარსებლის სახელს“.

მკვლევარი აქვე იშველიებს საქართველოს ბარის მოსახლეობის ხალხურ მეტყველებაში დამკვიდრებულ გამოთქმას: „ღმერთს ცაში კარავი უდგია“; ანდრო ლეკიაშვილმა ეს ეპითეტი ასევე დაუკავშირა „კრეტსაბმელის“ ცნებას, რომელიც სულხან-საბა ორბელიანის მიერ განიმარტება, როგორც „კარის ფარდა“ და ხევსურული ეპითეტის „საბამ-კარავიანის“ პირველი კომპონენტის – „საბამის“ მნიშვნელობაც ახსნა (ლეკიაშვილი 1986: 160).

როგორც ვხედავთ, კვირიასთან გამოიყენება სიტყვა-ეპითეტი „დიდი“, იგი სამართლიანობის დამყარებისა და წყალობის გამომთხოველია უზენაესი ღვთაებისაგან – ეს მისი უფლება-მოვალეობაა: „ძალი ღვთისა, სამართალი კვირიასი“ , „სიმართლის პასუხის გამცემელი ღმერთთანა და წყალობის გამომტანელი ხმელზე ხორციელთათვის“ – ანდრო ლეკიაშვილის დაკვირვებით, კვირია უმთავრესად მსაჯულის როლში გვევლინება – შესაბამისად, მკვლევარი, მკითხველს ახსენებს, რომ ქრისტიანული ესქატოლოგიის თანახმად, იესო ქრისტეა „მსაჯული სიმართლისა“, რომელიც მეორედ მოსვლისას „განიკითხავს ცოცხალთა და მკვდართა“ და განარჩევს ცოდვილთა მართალთაგან“ (ლეკიაშვილი 1986: 161-162). აქვეა წარმოდგენილი ქრისტეს „მართლმსაჯულების“ სიმბოლო – „სასწორი სიმართლის“... – ქრისტეს, ადამიანთა „გამკითხველის“ განუყრელ ატრიბუტად წარმოგვიდგენს ქართული ხალხური ლექსიც:

„დალოცვილი ქრისტე ღმერთი
ოქროს ტახტზე დაბრძანდება,
ზედ უდგა ოქროს სასწორი,
ცოდო-მადლი იწონება“...

ანდრო ლეკიაშვილიც ასკვნის, რომ ადამიანთა მორალური „მსაჯულის“ როლშიც კვირიასა და ქრისტეს შორის საგულისხმო მსგავსებაა (ლეკიაშვილი 1986: 162).

გარდა ამისა, „ბედისა და წულის გამოთხოვა და მიცემაც მორიგე ღმერთსა და კვირიაზე იყო უმთავრესად დამოკიდებული“ (ჯავახიშვილი 1998: 196).

მთიულური სადიდებელი: „ღმერთმა გაუმარჯოს კვირიეს ძლიერსაო“... (ჯავახიშვილი 1998: 197) მთიულეთში, ახოობის ანუ პირიმზე ფუძის ანგელოზის ხატობისას დეკანოზები თავზე თეთრი დროშით (ხილბანდი), გულზე ჯვრებითა და

ხანჯლებით სამსხვერპლოს ხოცავენ – გვერდზე მათ დასტურები უდგანან სანთლებით ხელში; დეკანოზი სანთლებს ჩამოართმევს მლოცველს და წარმოთქვამს ტექსტს:

„დიდება ღმერთსა... ღმერთმა გაუმარჯოს კვირიეს ძლიერსა და... სამღთო მაღალსა”... (მაკალათია 1930: 144).

მთიულეთის სარიტუალო ყოფის ერთ ეპიზოდში, რომელიც სრულდებოდა წყალკურთხევისას, „ლამპრობის” დღესასწაულზე, ნახსენებია „კვირიას” პური (დიდი პური, სხვადასხვა სახეებით აჭრელებული), რომელსაც ოჯახის უმცროსს წევრს აკიდებულ საცერში ჩაუდებდნენ... ამ საცერით ბავშვი ცეცხლს სამჯერ შემოუვლის, საცერს თან ხელებს აშველებს, ხვნემის ვითომ სიმძიმისაგან და გაიძახის: „მიშველეთ, მომეშველენით, საცერმა და კეთილმა სულმა მომწყვიტა წელიო” (მაკალათია 1930: 135); მთიულეები საქონლის გამრავლებას კვირიას ევედრებიან – მისი ნიშია სოფ. დუმაცხოში, ხევში, მკერვალში, ხანდოში. როცა ძროხა პირველად ხბოს მოიგებს, პირველად მოწველილი რძიდან ახლად ამოღებულ ყველს ჯვარულად გაჭრიან, შემდეგ სანთლებს აანთებენ და ამ ყველით კვირიას საქონლის გამრავლებას ევედრებიან. ეს ყველი ზოგჯერ მის ნიშში მიაქვთ, აქ დეკანოზს ამწყალობინებენ და მას იქვე მყოფთ უნაწილებენ (მაკალათია 1939: 139).

მოხეურ სადიდებელში კვირიას წარმოშობაცა და მისი სიძლიერის წყაროც ირკვევა: იქ მას ღვთის შვილი ეწოდება: „დიდება ჰქონდეს კვირე ღვთის შვილსაო”. ივანე ჯავახიშვილი ასკვნის, რომ ასეთი ბუნების წყალობით, იგი ხელუხლებელი უნდა ყოფილიყო – მეცნიერის ვარაუდი მთიულურ სადიდებელში დასტუდება – ამ სადიდებელში კვირიას ასეთი თვისება აღნიშნულია: „გაუმარჯოს კვირიას ხორციელთაგან ხელუხლებელსაო” (ჯავახიშვილი 1998: 198); ან: „ხთის კარზე შავიყარენით ანგელოზები თავნია... გადმოდგეს სასწორ-ჩარეჟი: კვირიავ, დაუდგი თვალთა” (ჯავახიშვილი 1998: 173). სერგი მაკალათია აღნიშნავს, რომ ხევში ოჯახის გამრავლებასა და ნაყოფიერებას ღვთაება კვირიას შესთხოვენ – ხევში ყველგან არის კვირიას ნიში, რომელთანაც მახვეწარი საწირითა და სანთლით მიდის და მას შვილიერებას ევედრება: (მაკალათია 1934: 195) მამაწმინდობის ხატობისას კოშკში ასული დეკანოზი ჯვრებს იღებს და ხალხს ამწყალობებს:

„დიდება ღმერთსა და მოწყალესა,
დიდება ჰქონდეს სამებას ერთარსებას,
დიდება ჰქონდეს ბეთლემის ყოვლადწმინდასა,
დიდება ჰქონდეს ყირვნის წმინდა გიორგის,
დიდება ჰქონდეს ნინოწმინდასა,
დიდება ჰქონდეს ნათლისმცემელსა,
დიდება ჰქონდეს კვირე ღვთისშვილსა,
დიდება ჰქონდეს ოხარეშის წმინდა გიორგის...”

სერგი მაკალათიას ცნობით, სოფელ ფხელშეში ძველ ნანგრევ კოშკშია „კვირეღვთისშვილის ხატი”, რომელსაც ქალების ხატს უწოდებენ. ეს ხატი წარმოადგენს დედოფალს, რომლის სიგრძე 54 სანტიმეტრია, შემოსილია თეთრი ტანისამოსით და პირისახეზე მიკრული აქვს ლითონის პატარა ხატი, რომელზეც ქრისტეს სახეა გამოხატული. კვირეღვთისმშობლის ხატობას ამალეების დღესასწაულზე აღნიშნავენ. ამ ხატობას მხოლოდ დედაკაცები იხდიან – ამ ხატში ქალებს თავიანთი ქალ-დეკანოზი ჰყავთ, რომელიც გაუთხოვარი და უმანკოა. ის თეთრებში იმოსება და კვირეღვთისშვილის ხატში ქალებს ამწყალობებს. მას ევედრებიან შვილიერებას, გამრავლებასა და კარგადმყოფობას. ზოგი ავადმყოფი ქალი კვირეღვთისშვილის დედოფალს სავედრებელს შეუთქვამს და ამ მიზნით ავადმყოფი თვითონვე ჩამოუვლის სოფელს და სოფლის მოსახლეობა მას აძლევს შესაწირად მძივებს, თეთრ ფულებს, ქსოვილის ნაჭრებს (მაკალათია 1934: 212). ანდრო ლეკიაშვილისთვის კვირეღვთისშვილის ხატი და აღწერილი რიტუალიც არგუმენტია ქრისტესა და კვირიას იგივეობისა (ლეკიაშვილი 1986: 160).

საინტერესოა, რომ ფშავში კვირეს ყველგან ღვთისმშობლობით ლოცულობენ – ამიტომ იქ, სადაც ღვთისმშობელია მოხსენიებული, იქ კვირია ან კვირე უნდა ვიგულისხმოთ:

„დიდო ღვთისმშობელო (კვირეო) შენ გევედრებიან ყველანი ამ სამსახურის მომყვანი (მახვეწარს ავედრებენ). შენ შაიხვეწიენ შენნი მართალნი და წმინდის გულით მავედრებელნი. ყოველნივე შაინახენით წყალობითა თქვენითა. ღმერთსაც თქვენ შავედრეთ და გამაითხოვეთ წყალობა თქვენი თქვენის ტკბილის ანგელოზებით; თქვენ

ნუ მაკლებთ თქვენს ტკბილს, მოწყალე წყალობას, ამყოფენით თქვენი ყოველნი მლოცველნი უჭირველად, ტანისა და გულის დაუჯიგრავად, თორო ჩვენ ხმელზეით ხორციელთაგან ვერა გესწავლებათ-რა, თქვენა ბრძანდებით ყურითა ჩქარონი, თვალითა ფართონი, რაცა რა გაჭირვება ეხედვებოდეს ლალის მტრისაგან, მწარე სიკვდილისაგანა, ეშმაკისაგანა, მაცდურისაგანა, თქვენ დაიფარეთ თქვენის საფარველითა” (მაკალათია 1985: 204).

ცდომი კვირეღვთისშვილის ხატობა იმართება აღდგომიდან მესამე კვირას – ხატში დაცულია კომპის მაგვარი შენობის ნანგრევი, ჩრდილოეთის კედელზე კი დგას კვირეის ყოჩის ქანდაკება (მაკალათია 1934: 246). მახვეწარი საწირ-საკლავით მიდის ცდომი – იქ მისულები სალოცავს ვედრებიან თვალის სილაღეს, ცხვრის გამრავლებას, ვაჟიანობას – მეტიც, ახალშემენილ ვაჟს პირველად აქ მიიყვანენ, ალოცებენ და დეკანოზი მას სამსხვერპლოს სისხლით განათლავს.

მკვლევარი ასევე აღწერს ყაზბეგიდან ხუთ კილომეტრში კლდეში მოთავსებულსა და ეკლესიის ფორმის მქონე ნათლისმცემლის „კვირეის ხატს“ – ეს ძველი სამლოცველოა, რომელიც მოხატულიც კი ყოფილა, რადგან წმინდანების სახის ნაწილებიც ჩანს. ამ სალოცავში მოჰყავდათ სახადმოხდილი ბავშვები და პირველად აქ ალოცებდნენ; ასევე, ის ბავშვებიც, რომლებსაც სახადისაგან თვალი ასტკივდებოდათ ან თვალზე თეთრი გადაეკვრებოდათ. ამ ხატს წითელ მამალს შეუთქვამდნენ და მამალს კვირიას ეკლესიაში აიყვანდნენ, აქ დეკანოზი მამალს დაკლავდა, მახვეწარს შარნასაც შეხსნიდა და ხატის ნიშში შედებდა. ხევში არსებობდა ყვავილ-ბატონობისას შესასრულებელი სიმღერა – უკრავდნენ ფანდურს და ბატონების გასართობად დაჰმღერებდნენ:

„დიდება ნათლისმცემლისა, იავნანინეო,
იავნანი, ვარდო ნანი, იავნანინეო,
დიდება კვირეღვთისშვილსა, იავნანინეო,
იავნანო, ვარდო ნანო, იავნანინეო“ (მაკალათია 1934: 198)

სნოს ხეობაში კვირიას რამდენიმე ხატია. აღდგომის მეორე კვირას სნეულები კვირიას ნიშთან „კვირედლობას“ იხდიან. დედაკაცი ხელში თეთრი დროშით, ანთებული სანთლით სოფელს შემოუვლის, შევა ოჯახში და იტყვის: შეგეწიოს

კვირელვთისშვილიო. ოჯახის პატრონი გამოუტანს ერთ ჯამ ფქვილს, პარკში ჩაუყრის. ამ ფქვილისაგან დედაკაცი აცხობს პატარა, თხელ პურებს („ცხრილეულები“), კვირიას ხატში აიტანს, იქ კვირიას შეევედრება და მერე ცხრილეულებს ბავშვებს გადმოუყრის – ბავშვები ცხრილეულებს ყანებში წაიღებენ, იქ დაჭრიან, რომ ბარაქიანი ჭირნახული მოვიდეს. თვალმტკივანი ადამიანი კვირიას თვალის სილაღეს სთხოვს და შუთქვამს „ჭაჭის გროშების“ ტარებას. განკურნებისას დეკანოზი შეხვეწილს დაამწყალობებს, ჭაჭს შეხსნის და კვირიას ნიშში შედებს (მაკალათია 1934: 198).

კვირიასთან დაკავშირებით, გარკვეულ მასალას წარმოგვიდგენს ვერა ბარდაველიძე: ხევსურეთში, სოფელ უკანაკოში, ფუძის ანგელოზის ჯვრის დღეობის აღნიშვნისას, აჯობაზე, სადაც ერთდროულად ხუცობენ გუდამაყრელი დეკანოზი და ხევსური ხუცესი, ჯერ მოიხსენიებენ *ღმერთს, შემდეგ კვირაეს, მესამე ადგილზე პირიმზე ფუძის ანგელოზსა* და შემდეგ სხვა ჯვარ-სალოცავებს (ბარდაველიძე 1982: 43); სოფელ ატაბეში ვერა ბარდაველიძე ასახელებს *კვირაეს ჯვარსაც*, რომელიც ორი შენობისაგან შედგება: ყორით ნაგები ბანიანი ნაგებობისა და ყორით ნაგები „დროშათ საბძანი კოშკისაგან“ (ბარდაველიძე 1982: 80). ატაბეში კვირაეს ჯვარი სოფლის სალოცავია, თუმცა იქაური ხუცესის თქმით, „კვირაეს დიდი ძალა აქვს, ის მორიგე ღმერთის შემდეგ ხსენდებაო“ (ბარდაველიძე 1982: 82), „კვირაე ხვთიშვილებს სარდლობს“, ის *წინ მიდის ღმერთთან*, კვირაეს ლოცულობენ, როგორც *ღვთის ძალას*. (ბარდაველიძე 1982: 83).

ამ სალოცავის მსახურებაც საინტერესოა: კვირაეს ჯვარში ხუცობა არ მიუდიოდაო, მის ჯვარში ოცი ხელოსანი მსახურობდა – კვირაე თავის ყმებს დაამიზეზებდა, ავად გახდიდა – ჩემი ხელოსანი უნდა გახდეთო (სიზმარში შთააგონებდა ან მკითხავის პირით აცნობებდა). ჯელოსნად გახდომის წინ არჩეულ ყმას ერთი წელგამოვლილი ბატკანი უნდა დაეკლა „ველ-მჭრის სანათლავი“ და ერთი ჭედილა ჯვარში „მისაბარები“ (ბარდაველიძე 1982: 82). ეს რიტუალი სამეგრელოში დადასტურებულ „ოჭკადირეშიმ ოხვამერს“ („სამჭედლოს ლოცვას“) ჰგავს თავისი სახელწოდებით „ხეხუჯობას“ ანუ ხელებისა და მხრების სალოცავს (აბაკელია 1997: 87).

ამ ტერმინს უნდა უკავშირდებოდეს სოფელ კვირიწმიდის სახელიცა და სალოცავიც: კვირიწმიდის წყალშუის ჯვარი, რომელსაც მიქიელ წყალშუის ჯვარსაც

უწოდებდნენ – იგი არხოტის ჯვრის ნებას ემორჩილებოდა (მისი მოძმე იყო): „მიქიელს წყალშუისას არ შეეძლო უშუალოდ ხთვის კაზე მისვლა რაიმე საქმისთვის, მას თავისის საქმე და სურვილი ჯერ არხოტის ჯვრისთვის უნდა მოეხსენებინა“ (ზარდაველიძე 1982: 162). აქვე გვანტერესებს სოფელ ამდის საკვირაო წყარო: „მთაში არც ერთი წყარო არ მოიპოვება ამისთანა ცივი და უწყინარი“ რაც უნდა ბევრი დალიოს ადამიანმა ეს წყალი, მაინც არ აწყენს. ამ წყაროს ეძახიან „საკვირაოს“. ხალხური თქმულებით ეს წყარო ზევით ყოფილა და იქ კვირასაც ილოცავდნენ. ეს წყალი წმინდად ყოფილა დაცული: აქ სარეცხს არ რეცხავდნენ, ქალები უწმინდურობისას არ მიდიოდნენ – ამ წყაროს „საკვირაოს“ ეძახიან ამ წყაროსაც და ადგილსაც. წყაროს ძალიან უვლიან და წმიდად ინახავენ (ზარდაველიძე 1982: 173). კვირიკეწმინდა ტოპონიმია რაჭაშიც: „ნაეკლესიარი გიორგობიანების დასავლეთით, ჯვარის სიახლოვეს“ (ცხადაია... 2010:163).

როგორც ვხედავთ, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა რელიგიურ ყოფაში საპატრიო ადგილი უჭირავს კვირიას კულტს. მთიანეთის თითქმის ყველა სოფელში მისი სახელობის სალოცავია: ტრადიციული ჯვარ-ხატი, პატარა ეკლესია-საყდარი და მათი ნიშები. კვირიასთან არის დაკავშირებული ხატობა-დღეობები, უქმეები, მას მოიხსენიებდნენ ხუცობა-დამწყალობებისა, დალოცვისა თუ წყევლისას (ლეკიაშვილი 1986: 159).

ზურაბ კიკნაძის აზრით, „კვირია თუ კვირაე – ღვთისშვილთა მეუფროსე –იგივე „კვირიოს“ (ბერძ. „უფალი“) ანუ უფალია. „კვირია (კვირიონ-უფალი) განყენებულად დგას სხვა ღვთისშვილთაგან... ის მხოლოდ „მადლის ღვთის მოკარგვა ღვთისშვილთა... მსგავსად მისი მარჯვენით მჯდომარისა – მისი ძალი და სამართალი. საყმოს რელიგიურ შეგნებაში მას განცალკავებული ადგილი აქვს მიჩენილი: საკუთრად უდგას კარავი, საკუთრად უნდა დაეკლის საკლავი. სხვა ანგელოზებთან ნაწილს არ იღებს“... „ქრისტე მის ბერძნულ ეპითეტში „კვირაეშია“ ჩასაიდუმლოებული“ (კიკნაძე 1996: 42-43).

მკვლევრის აზრით, ბეთლემი ღვთისშვილის, ახალი ყრმის, მესიის სიმბოლოა, რადგან ბეთლემში ერთდროულად ვხედავთ დასაბამსა და ამ დასაბამის ნაყოფს აბრაამის კარვისა და უფლის აკვნის სახით. „აკვანში მწოლარე ყრმა აბრაამის კარვიდან არის გამოსული, როგორც გვამცნობს ქრისტეს გენეოლოგიას მათეს სახარება („აბრაამ შვა ისააკ, ისააკ შვა იაკობ“...) (კიკნაძე 1996: 163). საყმოს წარმოსახვაში ოქროს აკვანში

მწოლარე ყმაწვილი, რომლის ბედი საიდუმლოებით არის მოცული, „თითქოს უნდა წარმოსახავდეს ღვთისმშობლის შობის მარადიულ ხატს და არასოდეს გასულა ბეთლემის ქვაბიდან. მაგრამ მისი არსება უნდა ვიგულისხმოდ ღვთისშვილთა მეუფროსის კვირიას სახეში“ (კიკნაძე 1996: 43).

შეიძლება დავასკვნათ, რომ ქართველთა უძველეს წარმართულ ღვთაებად მიჩნეული კვირია, რომელსაც საწესო-სარიტუალო ყოფაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს და რომელსაც არ რევენ სხვა ღვთისშვილებში, „ფუნქციურად მორიგე ღმერთთან არის გათანაბრებული“ (კიკნაძე 2013: 155).

საწესო-სარიტუალო ტრადიციულ ყოფაში დადასტურებული მასალა – კერძოდ, დალოცვა-დამწყალობებათა ტექსტები – მას ღვთისშვილად, „მადლის ღმერთის მარჯვენით“ მჯდომარედ, ძლიერ, დიდ, კარვის მქონე სალოცავად მოიხსენიებენ, რომელიც „ღვთისა და ღვთისშვილთა შუამდგომელი“, ადამიანის სწორ გზაზე დამყენებელი, ხმელეთზე ღვთისაგან წყალობის მომტანი, „მსაჯული სიმართლისა“ (ანუ დედამიწაზე სამართლიანობის დამამყარებელი) და ცოცხალთა და მკვდართა განმკითხველია, სხვა არავინ არის, თუ არა უზენაესი მსაჯული ქრისტე – სახელი კვირიოს „უფალი“ „ქრისტეს სახელად არის დამკვიდრებული ქრისტიანულ მწერლობასა და სალიტურგიკო პრაქტიკაში“ (კიკნაძე 2013: 155).

როგორც ვხედავთ, ფშაურ-თუშურ-მოხეურ-ხევსურული საკულტო ტექსტები დასათაურებულია ასე: „დიდება“, „დამწყალობება“, „დალოცვა“. შემდეგ კი ტექსტებში დაცულია იერარქია: ჯერ ღმერთს ახსენებენ და შემდეგ კვირიას. ჩვენ მიერ ზემოთ განხილული ხვამ- ძირის მონაცემი სვანეთისა და სამეგრელოს ყოფაში უკავშირდება კვირ- ძირის მონაცემს: კვირია ღვთისადმი აღვლენილი სავედრებელ-საგალობელია სვანურ ყოფაში – ღვთისადმი ვედრება კი, თავისთავად, გულისხმობს ლოცვას: სამეგრელოში დადასტურებული საგალობლის სახელწოდება „კირიალესა მეხვამუა“ აშკარად თვალსაჩინოს ხდის მის სიახლოვეს საქართველოს მთიანეთის ეთნოყოფის მონაცემთან. კვირ- ძირის ეტიმოლოგიურ მონაცემსა და „კვირიოლას“ მორფოლოგიურ-სემანტიკურ ანალიზს შემდეგ თავში განვიხილავთ. ლექსიკის მორფოლოგიურ-სემანტიკური ანალიზი საშუალებას მოგვცემს დავადასტუროთ „კვირიას“ კავშირი

ქრისტიანულ თეონიმთან და კვირ- ძირის მონაცემის მიხედვით დავადგინოთ რა კავშირია ამ ტერმინებს შორის:

კვირიკე - კვირია - კვირიოლა - კირიალესა - კრიალესო - ელესა

ამასთან, თითოეული ეს ტერმინი, თავის მხრივ, უკავშირდება თუ არა „კირიეს“, რომელიც ღვთის ბერძნული სახელია და რას ნიშნავს ის, რომ „უფროს ღვთაებათა ჯგუფისავ ვედრება და წყალობა-სადიდებელში, მორიგე ღმერთის გარდა განსაკუთრებული პატივისცემა მზეს, კვირას ანუ კვირეესა და წმიდა გიორგის ეტყობა“ (ჯავახიშვილი 1998: 173).

2.2. საგალობელი კვირიოლა და კვირ- ძირის ფორმობრივ-სემანტიკური ანალიზი

აღსანიშნავია, რომ *სულხან-საბა ორბელიანის* განმარტებით ლექსიკონში სიტყვა „კვირიაკე“ ახსნილია ამგვარად: „*საუფლო. მზისა*“ (ორბელიანი 1991: 370). ივანე ჯავახიშვილი თავის გამოკვლევაში „მორიგე კრონოსი და განაყოფიერებისა და შვილიერების მფარველი ღვთაება“ ახსენებს დღესასწაულს „კვირიად“ , მიიჩნევს მას შვილოსნობის მფარველ ღვთაებად, ხოლო სიტყვის ეტიმოლოგიას უკავშირებს „კვირას“. მეცნიერი ამ ტერმინს „*მზის ღვთაებას*“ (მეცნიერი იმეორებს სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებას „მზის დღე“) უკავშირებს (ჯავახიშვილი 1979: 164), თუმცა „მზის სქესის“ გამო ამ ახსნას თვითონაც საეჭვოდ მიიჩნევს. რაც შეეხება თვითონ ტერმინის წარმომავლობას, ივანე ჯავახიშვილი მას უკავშირებს „მცირე აზიის საბერძნეთში“ გავრცელებულ სახელს „*კვირია*“, რომელიც „*უფაღს*“ ნიშნავს, თუმცა აქვე განმარტავს, რომ ეს ტერმინი „მზესაც“ აღნიშნავს. მეცნიერი იმასაც წერს, რომ დასაშვებია ღვთაება „კვირია“ „კვრენე“, „კვრანას“ უდრიდეს, რომლის სახელი „კვრასაგან“ იყოს წარმომდგარი. საბოლოოდ ასკვნის, რომ ამ სიტყვის წარმომავლობა „ყოველმხრივი განხილვის შემდგომ“ შეიძლება გაირკვეს (ჯავახიშვილი 1979: 116). ამ სიტყვის ანალიზისას, ივანე ჯავახიშვილმა მოგვიანებით აღნიშნა, რომ შეიძლებოდა

„ქრისტიანული თეონიმის“ ყოფილიყო („კვირა“ ხომ უფლის, შემოქმედი ღმერთისთვის განკუთვნილი დღეა), რომელმაც შეცვალა ღვთაების წარმართული სახელი (ჯავახიშვილი 1950: 204).

ამ სიტყვის წარმომავლობას ხსნიან სხვა მეცნიერებიც: კვირკვე თუთა – კვირიკობისთვე. მკათათვე ანუ ივლისი (ჭარაია 1997: 79); „კვირკვე/კვერკვე – мужск. имя Квирквэ (Квирикiи); икона св. Квирикiя наряду съ св. Георгiя весма чтима въ село Джварь зугдидского уезда; въ честь Квирикiя названь и июль месяц“ (ყიფშიძე 1994: 460) – როგორც ვხედავთ, მამაკაცის სახელს, წმიდა კვირიკესა და ივლისის თვის ეტიმოლოგიას მეცნიერი ერთმანეთს უკავშირებს და ხაზგასმით აღნიშნავს ამ სალოცავის განსაკუთრებულობას დასავლეთ საქართველოს (სამეგრელოს) კონკრეტულ გეოგრაფიულ არეალში – იგი წმიდა გიორგის სალოცავის ფარდად მიიჩნევა.

„კვრა – პირველი დღე შვიდეულისა, რომელია მზისა“ воскресный день (ჩუბინაშვილი 1961: 243); „მზის დღე კვრიაკე“ (ჩუბინაშვილი 1961: 279); კვირიაკე – კვირა (ბერძნ.) პირველ დღე შვიდეულისა, ან თვით შვიდეული – воскресенье, недѣля, კვირის ძალი, კვირამალი – канунъ воскреснiя навечерiе. კვირა- ცხოველი, კვირიაკე – კვირა დღე, კვირაობა праздникъ воскреснiя (ჩუბინაშვილი, 1984: 610).

შემდგომშიც ამ ტერმინს ზოგი მეცნიერი „ბუნების მაწარმოებელ ძალად“ (არაყიშვილი 1950: 21) თვლიდა, ზოგიც სვანების ღვთაებათა პანთეონის უმთავრეს ღვთაებად (მამალაძე 1972: 197), რომლის ხსენების გარეშეც არც ერთი რელიგიური დღესასწაული არ ტარდება – კერძოდ, კვირიას საგალობლის გარეშე არ ტარდება არც ერთი რელიგიური დღესასწაული. მკვლევრის აზრით, „თვით საგალობლის სახელწოდებაც საფუძველს იძლევა, რომ ეს სიმღერა-გალობა და შემახილები სვანებმა შექმნეს ღვთაება კვირიას სადიდებლად“ (მამალაძე 1972: 197-198). იგი აქვე განმარტავს, რომ იგი სრულდებოდა „ბარბალა-შის“ დღესასწაულის დროს სოფელ ლაშთხვერში, როცა ხალხი აგებდა თოვლის კოშკს (მუსი მურყუამ-ჟი). ლოცვა-შეწირულების შემდეგ იკრიბებოდნენ კოშკთან, გარს უვლიდნენ მას და თან „კვირიას“ გალობდნენ.

თამაზ მამალაძე აღნიშნავს, რომ სვანეთის ღვთაებათა პანთეონში კვირიას ეჭირა მთავარი ადგილი, იგი იყო ხმელთ მოურავი, იგი მფარველობდა ადამიანს, განაგებდა სამართალს და იყო ნაყოფიერების ღვთაება. იგი აღწერს მესტიამი მურყვამობის

რიტუალს, რომლის დროსაც ხალხი სამჯერ შემოუვლიდა კერიას და გალობდა: „კვირა დიდამ მაცხვარს, სილოგვეშა გვილამ ლაღამს, კვირა ლად“. ნაშრომის ავტორი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ კვირია საქართველოს სხვა კუთხეებშიც თაყვანისცემის საგანს წარმოადგენდა (ხევსურეთი-ფშავი და სხვაგან) ანუ მკვლევრისათვის იგი საერთო ღვთაებაა, თუმცა საგანგებოდ აღნიშნავს საგალობლის განსაკუთრებულ დანიშნულებას: „კვირიას საგალობელს ასრულებდნენ, როცა ბედნიერი მრავალშვილიანი მამაკაცი გარდაიცვლებოდა. ამ საგალობლის შესრულება დასაფლავებისას დიდი პატივისცემის ნიშანი იყო გარდაცვლილისადმი“ (მამალაძე 1972: 197-198).

ამასვე ადასტურებს ვლადიმერ ახოზაძე: „სვანეთში „ზარს“ მხოლოდ ტირილის მნიშვნელობა არ ჰქონია, იგი ჰიმნიც ყოფილა. იგი სრულდებოდა მხოლოდ მაშინ, როცა გარდაცვლილი იყო ღრმა მოხუცი, რომელსაც არ განუცდია უმცროსი თავისიანების დაკარგვა. ამ შემთხვევაში ზარს ამბობდა მისი გვარის ხალხის, მხოლოდ მოხუცები: გასვენებამდე, გამოსვენების დროს, სასაფლაოზე შესვლისა და დასაფლავების დროს. ამჟამად ეს წესი დარღვეულია“ (ახოზაძე 1957: 21). თამაზ მამალაძე ასევე აღნიშნავს, რომ სვანეთში არსებობს საგალობელი „კვირიოლა“ (ეცერში), რომელსაც, უმთავრესად, „ხშირის წვიმების“ შემთხვევაში ასრულებენ. ამ სიმღერით სამჯერ შემოუვლიდნენ ეკლესიას და თან შეწირულსაც მიართმევდნენ. მათ სჯეროდათ, რომ ამის შემდეგ აუცილებლად გამოიდარებდა (მამალაძე 1972: 197-198).

შალვა ასლანიშვილიც ამ საგალობელს („კვირიოლა“) „საკულტო სიმღერად“ მოიხსენიებს, რომელიც სრულდებოდა გვალვისა ან ავდრის შემთხვევაში (ასლანიშვილი 1954: 32) – რაც შეეხება სიმღერა „კვირიას“, მისი თქმით, იგი ერთ-ერთ გვარს, გადრანს, ეკუთვნის „დაუწერავი კანონის საფუძველზე, გადრანის ყოველ წარმომადგენელს აქვს უფლება ეს სიმღერა მხოლოდ თავის წარმომადგენელს გადასცეს“ (ასლანიშვილი 1954: 256).

ალექსანდრე ღლონტი კვირიას უწოდებდა ხმელეთის მზრუნველ ხალხურ წარმართულ ღვთაებას ფშავ-ხევსურეთში (ღლონტი, 1974: 287). ნინო მაისურაძემ შენიშნა „კვირიას“ ეტიმოლოგიური მსგავსება კერასთან, კვერთან (ნაცარში გამომცხვარი პური) და „კვარ“- ტერმინის გამო ხაზი გაუსვა „კვირიას გენეტიკურ კავშირს ცეცხლთან“

– საერთოდ, მეცნიერმა მუსიკალური ტექსტების არქიტექტონიკის სიძველისა და შესრულების წესის შესაბამისად, დაასკვნა, რომ იგი წარმართული ხანიდან მომდინარე საფერხულო სიმღერაა (მაისურაძე 1989: 37-38).

ანდრო ლეკიაშვილის აზრით, ეს ტერმინი „*მაცხოვრის*“ ხალხური ეპითეტია. ეთნოგრაფიულ მასალათა მონაცემის საფუძველზე მკვლევარი ასკვნის, რომ კვირიას კულტში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება სწორედ შაბათ საღამოსა და კვირადღის უქმობას. ფშაველების წარმოდგენით, კვირია ძლიერი ანგელოზია და სწორედ მის სადიდებლად, მოსახსენებლად არის მიჩნეული კვირა დღე უქმედ –მეტიც, თვით კვირია სჯიდა მის სახელზე დაწესებული უქმის გამტეხს – კერძოდ, ვინც შაბათ საღამოსა და კვირადღეს „სამუშაოდ ხელს გააქანებდა, იმის სახლ-კარს ცეცხლს გადაუსევდა და გადასწვავდა“. ანდრო ლეკიაშვილი მკითხველს ახსენებს, რომ კვირა-უქმე ანალოგიურ როლს ასრულებს ქრისტიანობაშიც – „ქრისტიანულმა ეკლესიამ ადრიდანვე გამოაცხადა კვირადღე „საუფლო“ დღედ – ბიბლიური, მამა-ღმერთის მიერ „ქვეყნის შესაქმისათვის“ და „უმეტეს დიდებული აღდგომისათვის ქრისტისა“; სწორედ ამის გამო და ამ წესის შესაბამისად, ქრისტიანული ეკლესიის მიერ დიდ ცოდვად იქნა აღიარებული კვირაუქმეს გატეხა, რაც, „ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით, „ღვთის რისხვას“ – ღმერთის მიერ ცოდვილთა ცეცხლით დასჯას იწვევდა“ (ლეკიაშვილი 1986: 163) – „ფშაველს სწამს ძლიერ კვირა -უქმე და შაბათი. კვირა-დღე იარაღის ხმარება და საქმის გაკეთება დიდ ცოდვად მიაჩნია, რომელსაც მოსდევს კაცით ან საქონლით დაზარალება“ (ვაჟა-ფშაველა 1956: 12). კვირა დღის უქმობას გაუსვა ხაზი ამ ტერმინის კვლევისას ივანე ჯავახიშვილმა: კვირა ხომ უქმია და ამავე დროს, ღვთის (მზის) დღეა: „იმიტომ რომ იმ ღვთაებას, რომელსაც შემდეგ ეს სიტყვა საკუთარ სახელად გადაექცა, შვიდეულში სწორედ ეს დღე ჰქონდა მიკუთვნილი... კვირას მეგრულად „ჟაშხა“, ჭანურად „ბჟაჩხა“ და სვანურად „მიჟლადერ“ ანუ „მზის დღე“ ჰქვია. მაშასადამე, თუ მართლაც ამ ღვთაებამ ზემოაღნიშნულ მიზეზის გამო მიიღო „კვირიას“ სახელი, მაშინ იგი ჩვენ უნდა „მზეს“ ღვთაებად ვიცნათ, მაგრამ მზის სქესის გამო ეს საექვოა“ (ჯავახიშვილი 1979: 116).

ფაქტობრივად, ივანე ჯავახიშვილი მურყვანობას სქესობრივი სიყვარულისა და შვილიერების მფარველი ღვთაების კვირიას დღესასწაულის ნაშთად მიიჩნევს და

საერთოდაც, „ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში დამკვიდრებულია აზრი, რომ ქრისტიანობამდელ ქართველთა რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენათა სპექტრში ღვთაება „კვირიას“ მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა და ის“, ერთის მხრივ, „მორიგე ღმერთის“ მოადგილე და „სქესობრივი სიყვარულისა და შვილოსნობის მფარველი ღვთაებაა“, რომელსაც ევალეობდა დედამიწაზე სამართლიანობის დამყარება, სხვა თვალსაზრისით კი, „ბუნების მაწარმოებელი ძალაა“, ან სვანების პანთეონის მთავარი „ღვთაება“... „ანუ მკვლევართა უმრავლესობის აზრით, ღვთაება კვირიას არსებობა სვანეთისა და აღმოსავლეთ საქართველოს მთის ტრადიციულ ყოფაში დადასტურებულ ფაქტად არის მიჩნეული (გუჯეჯიანი 2013: 66), რაც, თანამედროვე კვლევითა და ეთნოგრაფიულ-ლინგვისტური ანალიზით არ დასტურდება.

ანდრო ლეკიაშვილმა ყურადღება გაამახვილა ფშაური კვირაცხოვლობის ანუ „ახალკვირეს“ დღეობაზე, რომელიც ლაშარის ჯვარში იმართებოდა და რომლის ძირითად რიტუალს ფშავის თორმეტივე თემის მედლეობათა საზეიმო მსვლელობა წარმოადგენდა ლაშარის ჯვრიდან მახლობლად მდებარე საკვირაო ხატში ლიტანიითა და ფერხისული სიმღერით (ლეკიაშვილი 1986: 163). ავტორი სამართლიანად ასკვნის, რომ ჩვენს წინაშეა ქრისტიანული ლიტანია ანუ „დიდებით სიარული“. იგი აქვე ახსენებს ქართლსა თუ კახეთში არსებულ უძველეს წესს, რომლის მიხედვითაც ქართლსა და კახეთში საეკლესიო დღესასწაულისას იმართებოდა ამგვარი მსვლელობა – „ლიტანიობა“ ანუ „დიდებაზე სიარული“ ეკლესიის ჯვრებით, ხატებითა და დროშებით. განსხვავება მხოლოდ ის არის, რომ ფშავში, საგალობის ნაცვლად, მსვლელობის მონაწილენი – მედლეობენი „ფერხისულ სიმღერას“, საგმირო-სალაშქრო სიმღერას ასრულებდნენ. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ძირი კვირ-შემდეგი კომპოზიტების ნაწილად მოიხსენია დ. ჩუბინაშვილმა: კვირა-ცხოველი, კვირიაკე – კვირა დღე, კვირაობა праздникъ воскресенья (ჩუბინაშვილი 1984: 610).

ამ ტერმინის საფუძვლიანი კვლევის შედეგად დასტურდება, რომ „კჳირია“ „კვირილეისონის“ („უფალო, შეგვიწყალებ“) ხალხური სიმღერის ნაირსახეობაა და უფლისადმი მიძღვნილი სავედრებელია (გუჯეჯიანი ... 2001: 162-174).

მკვლევართა ნაშრომების ანალიზმა დაადასტურა ერთი მეტად მნიშვნელოვანი ფაქტი: ეს ტერმინი „კვირია“ საქართველოს ყველა კუთხეში დაცულია სიმღერა-

საგალობლის სახით, რომელსაც ახლავს „ლოცვის“ (მილოცვა-დალოცვის) მნიშვნელობის მქონე რიტუალი. კერძოდ, ფშავ-ხევსურეთში „კვირაეს“ ფორმით დადასტურებული სიტყვა „ხმელთ მოურავია“, რომელსაც „რაც კი რამე მოხდება ხმელეთზე, ყველაფერი მას ეკითხვის“ და „თვითეული ანგელოსი ამას ეკრძაღვის, ემორჩილების“ (ჯავახიშვილი 1979: 102-103), „კვირია (კვირიონ-უფალი) განყენებულად დგას სხვა ღვთისშვილთაგან..... ის მხოლოდ „მადლის ღვთის მოკარგვა ღვთისშვილთა და მორიგე ღმერთს შორის... საკუთრად უდგას კარავი, საკუთრად უნდა დაეკლის საკლავი. სხვა ანგელოზებთან ნაწილს არ იღებს“... „ქრისტე მის ბერძნულ ეპითეტში „კვირაეშია“ ჩასაიდუმლოებული“ (კიკნაძე 1996: 37-38) – მეტიც, ფშავურ-თუმურ-მოხეურ-ხევსურული საკულტო ტექსტები დასათაურებულია ასე: „დიდება“ „დამწყალობება“ „დალოცვა“ შემდეგ კი ტექსტებში დაცულია იერარქია: ჯერ ღმერთს ახსენებენ და შემდეგ კვირიას.

სვანურ ყოფაში იგი დღეობის თაყვანსაცემ მთავარ ღვთაებად (ჯავახიშვილი, 1979: 109) და სიმღერა-საგალობლად („კვირიაჲ ღერთა“) არის მიჩნეული, თუმცა, „მრავალფეროვანი ეთნოგრაფიული მასალის დეტალურად შესწავლა ავლენს, რომ ტერმინი „კვირია“ შემონახულია როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოს მთაში, მაგრამ არსად არ არის დაფიქსირებული „კვირიას“ როგორც ღვთაებისადმი მიძღვნილი რიტუალი ან დღეობის ფრაგმენტი. ტერმინი „კვირია“ შემონახულია მხოლოდ ლოცვის ტექსტებში, საგალობლის სახელად და იმ ეკლესიათა (ჯვარ-ხატთა) და საეკლესიო დღეობათა აღსანიშნავად, რომლებიც მაცხოვრის ან კვირაცხოვლობის სახელზეა აგებული“ (გუჯეჯიანი 2013: 67-68). ამასვე ადასტურებს დავით ჩუბინაშვილის მიერ ერთმანეთთან დაკავშირებული ლექსიკური ერთეულები /ტერმინები: კვირა, კვირიაკე, კვირა-ცხოველი (ჩუბინაშვილი 1984: 610). „საფუძველს მოკლებული არ უნდა იყოს სვანური „კვირიას“ ქრისტიანული ღმერთისადმი მიძღვნის ვერსია (ბერძნულად „კირიე“ – უფალი)... ამ მოსაზრებაზე ისიც მიუთითებს, რომ ხშირად კვირიას საპატივცემულოდ ეწყობოდა დღესასწაული კვირაცხოვლობა, რომლის ქრისტიანული წარმომავლობა ეჭვს აღარ იწვევს. „კვირია“ სვანეთში იმღერებოდა, როგორც ღვთის სადიდებელი (თან სიმღერისას პირს აღმოსავლეთისაკენ იბრუნებდნენ), როგორც კარგი ამინდის გამოთხოვნის სიმღერა და როგორც „ბედნიერი

მიცვალებულისადმი“ (ასაკოვანი კაცისადმი, ვისაც გვარში თავისზე უმცროსის სიკვდილი არ უნახავს) მიძღვნილი სიმღერა - ჰიმნი. ბერძნულ პირველწყაროსთან უფრო აშკარა კავშირს ამჟღავნებს დასავლეთქართული სიმღერა „კირიალესა“, სხვა ვარიანტით – „კრიალესო“ (ბერძნულად „კირიე ელეისონ“ – „უფალო შეგვიწყალებ“), რომელიც უმეტესად აღდგომის დღესასწაულს უკავშირდება, თუმცა სამეგრელოში მას ახალი წლის მილოცვის დროსაც უმღეროდნენ მასპინძელს“ (გაბისონია 2012: 53).

სვანეთში ეს საგალობელი (ჯავახიშვილის მიერ კვირიაი-ღერთად წოდებული სიმღერა) სრულდებოდა ადრეკილაისა და მეღია ტულეფიას სარიტუალო დღეობებზე, რომლებშიც შემონახულია არქაული საგაზაფხულო, სარიტუალო ელემენტები – ეს დღეობები კი ემთხვეოდა ყველიერის კვირაში და სწორედ ამიტომ, ამ დამთხვევის გამო ამ დღეობას მურყვამობა-კვირიეობა ეწოდა. სწორედ, იგი იწყებოდა კვირიას საგალობლით და შემდეგ ორ გუნდად გაყოფილი მედღესასწაულენი ცდილობდნენ თოვლის კომკის გადაქცევას მოპირდაპირე მხარეს (ონიანი 1969).

სვანეთში საგალობელი სრულდებოდა სხვადასხვა ხალხური დღეობის მსვლელობისას – ვერა ბარდაველიძე აღწერს ბარბარობის დღესასწაულზე სოფელ ლაშთხვერში დიდი თოვლის კომკის აღმართვის პროცესს – თოვლის კომკს შუაგულში ხეს დაატანდნენ და მის წვერზე ხის ჯვარს ამაგრებდნენ ოჯახებიდან ლემზირებითა და არყით მოდიოდა ხალხი „თარინგზელის ეკლესიაში“ და ევედრებოდნენ სოფლის მშვიდობიანობას – მოსახლეობა გარს უვლიდა თოვლის კომკს და „კვირიას“ მღეროდა” (ბარდაველიძე 1939: 11). კვირიას საგალობელი ლიფანიელის ანუ მიცვალებულთა მოსაგონარი დღეების დასასრულსაც სრულდებოდა – სულების გაცილების შემდეგ ლიკურიელის რიტუალის შესრულებისას ახალგაზრდებს საეკლესიო დროშა ან დიდი ჯვარი ეკლესიიდან გამოჰქონდათ, მეთაურს ანთებულ სანთელს და ზარს ხელში დააჭერინებდნენ და კვირიას გალობით მთელ სოფელს შემოუვლიდნენ. შემდეგ ყოველი მოსახლის კართან ზარს აახმიანებდნენ და საგალობელს იგალობებდნენ – გალობის შემდეგ გუნდის მონაწილეებს ხილითა და სხვადასხვა საჭმელ-სასმელით, პურიით, ხორციით ასაჩუქრებდნენ.

სამეგრელოში დაცული ხალხური სიმღერა-საგალობელი „კირიალესა“ სრულდებოდა აღდგომის დღესასწაულსა და ახალ წელს (ასევე, „ჭვენიერობისას“,

რომელიც აღინიშნებოდა აღდგომიდან მერვე დღეს და რომელიც უკავშირდება ანდრია მოციქულის მიერ მუხის ამოთხრასა და მისი კერპის „კაპუნის“ დამხობას: „ზემოაღნიშნული სიმღერა მუხის რიტუალურად ამოთხრასა და მსვლელობას სდევდა თან“ (გაბისონია 1012: 53), – ზოგან, ამ საგალობელს „კირიალესა მეხვამუა“ ეწოდება, რაც აშკარად თვალსაჩინოს ხდის მის სიახლოვეს საქართველოს მთიანეთის ეთნოყოფის მონაცემსა და „ხვამ-“ ძირის გამომხატველ საწესო სარიტუალო ყოფასთან.

მეგრულ ორხმოვან ხალხურ სიმღერებად შალვა ასლანიშვილმა გამოყო „ლეისონ და კირია“ (ასლანიშვილი 1954: 14) – იგი დაასკვნის, რომ მუსიკალური კულტურის საფუძვლად შრომითი ყოფა შეიძლება მივიჩნიოთ. გურიასა და იმერეთში სააღდგომოდ სრულდებოდა სიმღერა-საგალობელი „კირიალესო“.

საყურადღებოა გურული სიმღერა „ელესა“, რომელიც სრულდებოდა განსაკუთრებულ შემთხვევაში – მაგალითად, მძიმე ხის გადმოთრევისას მაღალ მთაში (ასლანიშვილი 1954: 49) „ელესას“ შესრულება დაკავშირებული უნდა იყოს მოთხოვნილებასთან, ორგანიზებულ იქნეს კოლექტიური მოძრაობა მძიმე შრომის შესრულების პროცესში, რომელიც ფიზიკურ ძალთა დიდ დამაბვას მოითხოვს“ (ასლანიშვილი 1954: 271). სავარაუდოდ, ესეც სავედრებელია და „კირილეისონის“ სახეცვლილი ვარიანტია ისევე, როგორც „კირიალესო“. მაშინ, როცა გურიაში ურმით ტვირთის გადმოზიდვა შეუძლებელი იყო საამისო გზისა და ხარების უქონლობის გამო, საშენი ხე-ტყე და ჭირნახული ტყიდან და ყანიდან ზურგითა და მხრით მოჰქონდათ. ზოგჯერ უგზო-უკვლო, ციცაბო ადგილებიდან უნდა ჩამოეტანათ ისეთი მძიმე ტვირთი, როგორცაა საწნახელი, საცალფეხო ხიდი, საანძე, აფრა ... საჭიროების შემთხვევაში, ნადგამის დაუმლელად ერთი ადგილიდან მეორეზე გადატანა- გადაჩოჩება, მაღლა აწევა მოითხოვდა დიდძალ მუშახელს: ხუთასიდან ორასამდე კაცს. მუშაობა სახიფათო, საფრთხილი ოყო და საჭიროებდა კოლექტიურ ერთსულოვნებას, სიფხიზლეს, ერთგულებასა და სრულ ჰარმონიას. აპოლონ წულაძის კვლევის მიხედვით, საკმარისი იყო რომელიმეს ერთი მცდარი ნაბიჯი გადაედგა, ყველას თან გადაიყოლებდა, კლდეში გადაჩეხდა და უბედურება მოხდებოდა – თუ ვინმე ტვირთს არ აწევდა, გამოიჩენდა ორგულობას, თაღლითობასა და გულგრილობას, ამით იგი ჰარმონიას არღვევდა. ასეთივე ერთსულოვნება უნდა გამოეჩინათ ნადგამის აწევა-გადაჩოჩებისას, რადგან

რომელიმე მათგანის მცდარი მოქმედება გამოიწვევდა შენობის დანგრევას და ზოგ შემთხვევაში, ადამიანურ მსხვერპლსაც (წულაძე 2009: 25-26).

ერთი შეხედვით, მოცემული ეთნოგრაფიული ყოფის ელემენტს არავითარი კავშირი არ უნდა ჰქონდეს სიმღერასთან, მაგრამ „გურულისათვის უსიმღეროდ მძიმე ტვირთის აწევა წარმოდგენელი იყო“ (წულაძე 2009: 26) – მეტიც, სიმღერის დამწყები-მთქმელი ერთგვარი სარდალიც ბრძანდებოდა; სიმღერა ერთი გრძნობითა და მისწრაფებით მსჭვალავდა საქმის ყველა მონაწილეს, მთელ კოლექტივს ავიწყებდა სხვა ყველაფერს და მათ გრძნობა-გონებას მიაჯაჭვავდა მხოლოდ და მხოლოდ ტვირთზე – ტვირთს კი სიმღერა უმსუბუქებდათ და დალლას არ გრძნობდნენ. საგულისხმოა ის, რომ ტვირთი ყველა მზიდავს ყური ბელადისაკენ ეჭირა: სიმღერისას ხმის აწევა-დაწევით, ნელი და ჩქარი ტემპით, შეძახილითა და გადაძახილით იგრძნობოდა სარდლობაცა და ბრძანებაც. ამ ტონალობის მიხედვით, მზიდავები გრძნობდნენ, თუ როდის უნდა გადაედგათ ფეხი ფრთხილად, ნელა, როდის გაევილოთ ჩქარა, როდის გამართულიყვნენ და როდის მოხრილიყვნენ – სიმღერის ტონალობა, კილო საჭიროების მიხედვით სიგნალიც იყო და განგაშიც. მნიშვნელოვანია ისიც, რომ ტვირთის სახიფათო ადგილას ყოფნისას „ელესა“ ერთპირი იყო ანუ მას ერთი ბელადი ხელმძღვანელობდა, ხოლო სამშვიდობოზე ტვირთის გატანისთანავე ერთპიროვნული დიქტატურა უქმდებოდა და სიმღერა ორპირად, უფრო მხიარულად და უდარდელად ჩაღებოდა.

„ელესა“ ულექსოდ სრულდებოდა: ულექსო ელესას თავისი ახსნა ჰქონდა: ლექსის თქმისას შეიძლებოდა ვინმეს ტვირთიცა და სიფრთხილაც დავიწყებოდა და ლექსით გატაცებულიყო. ლექსი ბრძანებით მოწოდებას შეიცავდა: „ელესა და ასწი ბიჭო! ელესა და დასწი ბიჭო! ელესა და გასწი ბიჭო! ელესა და მოსწი ბიჭო!“ – ეს სარდლის ანუ წინამძღოლის ხმა იყო, რომელსაც სხვები მიაყოლებდნენ: „ელესა და ვიო, ვიო ოო!“ ტვირთის დანიშნულ ან დასასვენებელ ადგილას მიტანისას ელესას უფრო ჩქარა, უფრო ცხოველი ტემპით მღეროდნენ – „ელე, ელე, ელე-აჰა, ელესა და ვიო და იო“! სამშვიდობოს გასული ხალხი უკვე ასე მღეროდა: „ელე, ელე, ელესია, ხალხი ჯაფას შეესია“. ნადგამის გაჩოჩება-აწვევისას სახლის სახურავზე მდგარი სარდალი-მთქმელი იქიდან ხელმძღვანელობდა შრომით პროცესს. ხაზგასასმელია ერთი გარემოება – ზოგ ადგილას, განსაკუთრებით კი დასავლეთ გურიაში ელესას „ვიოს“ ნაცვლად „კირიოს“

აყოლებდნენ. ელესას ეს ბოლო ნაწილი სამხედრო შეტევის განგაშს ჰგავდა, რომელიც სრული ყიჟინით თავდებოდა და ტვირთის მზიდავთა სახეები „ცეცხლოვანი, იმედიანი და ხალისიანი იყო“, მიუხედავად დაღლილობისა (წულაძე 2009: 26).

მკვლევარი წუხს, რომ თანამედროვე ყოფაში „ხალას ელესას“ ვეღარ გაიგონებს ვერავინ, რადგან მღერის ახალგაზრდობა, რომელსაც ტვირთი არასოდეს აუწევია – ანუ გაურჯელ-ვალის მოუხდელია. ასეთ შემთხვევაში, ეს საგალობელი უბრალო პაროდიაა დიდებული სიმღერისა: ელესა ხომ ერთადერთი სიმღერაა, რომელშიც საქმის ყველა მონაწილე როგორც შრომობს, ისევე მღერის და სიმღერის არმცოდნესაც კი არ შეუძლია თავისი ხმით „სიმღერა გაამრუდოს“. ეს რიტუალი თავისი არსითა და საგალობლით, რომელსაც მკვლევარი სიმღერას უწოდებს, სწორედ საწესო რიტუალია, რომელშიც ღვთიური შემწეობის გამოთხოვნა სწორედ ამ საგალობლით ხდებოდა. ნებისმიერ საქმეში ღვთის შემწეობა, წყალობის გამოთხოვა, ლოცვა-ვედრება, გამხნეება, გვერდში დგომა და დახმარება სწორედ საქმის დაწყებისას, შრომისა და საქმის დასრულებისას ამ მოსაზრებას ადასტურებს და ამყარებს (წულაძე 2009: 26).

მასალის მოძიებისას გადავაწყდით საინტერესო მასალასაც: ძირი „კვირიკე“ დაცულია გურულ ტოპონიმში – კერძოდ, სერგი ჟღენტი აღნიშნავს, რომ „კვირიკე“ სოფლის სახელი იყო ზემოხეთის თემში (ამჟამად, „განთიადი“) (ჟღენტი 1936: 228)

ეს საგალობელი ისევე, როგორც „კვირია“ „კვირია ღერთა“, „კირიალესა“, „კირიალესა“ კირილესონის („უფალო, შეგვიწყალენ“) ხალხური სახესხვაობანია – სწორედ ამით იხსნება მათი ფონეტიკური შედგენილობის მსგავსება. „საწესო-სარიტუალო სიმღერებში ქართველ მთიელთა მიერ მოხმობილი კვირია არის სწორედ ის ღმერთი, რომელსაც რეალურად ადიდებენ ქრისტიანი ქართველები და უფლის სახელს – კირიე – მოიხსენიებენ იმ ენაზე, რომლიდანაც მოეფინა საქართველოს ნათელი ქრისტესი“ (გუჯეჯიანი... 2011: 174). დასავლეთ საქართველოში დადასტურებული საგალობლის თანმხლება „ხვამ“ ძირის არსებობა („კირიალესა მეხვამუა“), თავისთავად, ამ თვალსაზრისის გამამყარებელია.

უახლესმა კვლევამ ერთი საინტერესო ფაქტი გამოავლინა: თურქეთში მცხოვრებ ეთნიკურ ქართველთა შორის შემონახულია ქართულ ხალხურ დღეობათა მცირე ნაწილი, რომელთა ტრანსფორმირებულ-ფრაგმენტული ხასიათი მკვლევართა

ინტერესის სფეროს წარმოადგენს. ამჯერად გამოვყოფთ ძველით ახალი წლის საზეიმოდ აღნიშვნის წესსა და ტრადიციას, რომელიც დასტურდება ისტორიულ ნიგალში – საერთოდ, ამ დღესასწაულს ისტორიულ ტაო-კლარჯეთში ზოგადქართული ხასიათი აქვს. მკვლევართა ინტერესის სფეროს წარმოადგენს ამ დღეობათა უნიკალური ელემენტები, რომლის მიხედვითაც საახალწლო რიტუალში ალილოსა და ბერიკაობის ფრაგმენტები იკვეთება თანმხლები მუსიკალური ფონითა (საგალობელი: „გურიელა/გვირელა“) და საკარნავალო მოტივებით (გუჯეჯიანი 2013).

ზემოთ ხსენებული საგალობლისა და მისი ფონეტიკური ვარიაციების კონტექსტში უნდა მოვიხსენიოთ სიმღერა „გურიელა“, რომელიც სრულდებოდა ახალი წლის დღესასწაულზე – ეთნოგრაფიული ექსპედიციების საკვლევი მასალის მიხედვით ჩანს, რომ ახალი წლის ღამეს კაცები სახლებს დაივლიდნენ და სწორედ ამ სიმღერას ასრულებდნენ: „ახალი წელ კაცები მოიარდნენ სახლებს, გურიელას იქმოდნენ“. საახალწლო რიტუალისა („ახალწელ ფერხული ვიცოდით... ახალწელსა ვსაამობდით, ვმღეროდით, დელიხორომი, დუზხორომი, რგვალად საამობდნენ. დელი ხორომს ახლაგაზრდები ისამებდნენ, ჩვენ კაცები – დუზხორომს“) და სიმღერა-საგალობლის ანალიზის საფუძველზე კი იკვეთება ტერმინ „გურიელას“ მსგავსება სვანურ „კვირიოლასთან“. აქვე ვიხსენებთ ქართველ მეცნიერთა ცნობებს „კვირიაი ღერთა“ სიმღერა საგალობლის შესახებ, რომლის გარეშეც არც ერთი სასოფლო ლოცვა არ ითქმოდა: „კვირიას თქმისას ყველანი პირს აღმოსავლეთისაკენ იზამენ და საგალობელს ისე ამბობენ. ეს ღვთის დიდი სავედრებელია და მისი წარმოთქმისას ყველა ქუდმოხდილია და პირჯვარს იწერს“ (ჯავახიშვილი 1979: 105).

უახლესმა მეცნიერულმა კვლევამ დაადასტურა, რომ „კვირია“ ტრადიციულ ყოფაში საგალობელს აღნიშნავს და იგი საუფლო დღესასწაულების, სათემო-სატაძრო ღვთაებების, საწესო სუფრის დაწყების, ლიკურიელის, ბერიკაობა-ყეენობის და ლამთხვერის ბარბარობის რიტუალების დროს აღევლინება – საგალობლის შემსრულებლისათვის საგალობელი მხოლოდ და მხოლოდ ქრისტიანულ აღმსარებლობასთანაა დაკავშირებული და ღვთისადმი აღვლენილ სადიდებელს წარმოადგენს (გუჯეჯიანი 2011: 162-174). ეს საგალობელი ღვთის დიდი სავედრებელია

და მისი წარმოთქმისას ყველა ქუდმოხდილია და პირჯვარს იწერს – მეტიც, არც ერთი რელიგიური დღესასწაული არ ტარდება კვირიას საგალობლის გარეშე.

ასე რომ, ქართული ძირის სტრუქტურულ-ტიპოლოგიური მონაცემისა და ზემოთ წარმოდგენილი მასალის გათვალისწინებით, ფშაურში დაცული ფორმა სავსებით შეესატყვისება ქართულში, მეგრულ-ლაზურსა და სვანურში დაცულ ფორმებს.

ბერძნულმა ტერმინმა („კვირილეისონი“) ფონოლოგიურად ოდნავი ცვლილება განიცადა. მისი სახეცვლილი ვარიანტებია „კირილეისონი“, „კირია“, „კვირიოლა“ – მოხდა „კვ“ კომპლექსის დელაბიალიზაცია (კვ-კ) და შესაბამისად, სვანურმა შემოგვინახა არქაული ვარიანტი, ხოლო სიტყვის ბერძნული დაბოლოება შეიცვალა კნინობით-ალერსობითმა მაწარმოებლებმა: „-ოლ“, „-ია“, თუმცა თანხმოვნის საწყისი პოზიცია თითქოს არ შეცვლილა.

თურქეთის ეთნიკურ ქართველთა შორის შემონახული „გურიელა“, სავარაუდოდ, ქართულ (ქართველ მთიელთა) ყოფაში შემონახულ კვირიოლას//კვირიელას უნდა უკავშირდებოდეს. უკანაენისმიერ ხშულ მჟღერ (გ-) და ყელხშულ (კ-) თანხმოვნებს შორის მონაცვლეობა სიტყვის თავკიდურ პოზიციაში დადასტურებული ფაქტია ძველ ქართულში: გურკა/კურკა (ხილის კაკალი) (ორბელიანი 1991: 179), გრწყილი/ კრწყილი (ორბელიანი 1991: 171-391), გრკალი/ კრკალი (მოდრეკით გადაბმული) (ორბელიანი 1991: 170), კალატოზი/ გალატოზი (ჩუბინაშვილი 1961: 242).

ამ ბგერათა შესახებ თავისი აზრი აქვს ვარლამ თოფურიას: „ქართველურ ენებში შენიშნულია უკანაენისმიერ თანხმოვანთა როგორც დაკარგვა, ისე განვითარებაც. კ, გ, ქ ბგერადაკარგულად ჩანს სიტყვები: რკო, რწყილი, რკალი, რცხილა“... მათი ადრინდელი სახეობანი, მეცნიერის განმარტებით, „დაცულია საბასა და ჩუბინაშვილის ლექსიკონებში: კრკო, კრწყილი|| გრწყილი, კრკალი||გრკალი... კრჩხა|| გრჩხა“... იგი აქვე დასძენს, რომ ხმოვნითურთ შემონახულია მთის კილოებში: კურკო (თუშ., ფშ.), გირკო (ხევს.), კირწყილი (მთიულ.), გირწყილი (ხევს.)...“ (თოფურია 1979: 57). მიუხედავად იმისა, რომ ამ ლექსიკურ ერთეულებში მეცნიერი დაკარგულ უკანაენისმიერ თანხმოვნებს გულისხმობდა, ჩვენი აზრით, ისინი, ზოგ შემთხვევაში, მონაცვლეობენ – სხვადასხვა კილოში დაცული „კირწყილი“ და „გირწყილი ამ პროცესის მაჩვენებელია.

აქვე შეგვიძლია გავიხსენოთ სვანურში დაცული ტერმინი „კვირიკობა“, რომელმაც შემდეგი ფონეტიკური ცვლილება განიცადა: ლაგურკა, ლაგურიკა. ზოგმა მკვლევარმა სიტყვა დაუკავშირა ივლისის თვეს: „გურკა“ (საღლიანი 2005: 97), თუმცა ზოგი მეცნიერის აზრით, სწორედ ამ წმინდანის, წმიდა კვირიკეს, პატივსაცემად ეწოდა ივლისის თვეს სახელი: „въ честь Квирикія названь и июль месяц“ (ყიფშიძე 1994: 460). (ტერმინი იშლება ლი-ე, ლა—ა/ლა-ა მაწარმოებლებად და ფუძედ „გურკა“ (საღლიანი 2005: 197). როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ქართული ენის სხვა კილოებში მოცემული „კ“ – უკანაენისემიური აბრუპტივის მჟღერ გ-დ ქცევა, აღდგენილ ძირთა მიხედვით, იშვიათად, მაგრამ დასტურდება: მაგალითად, გ.იორგი კლიმოვი კაკალ- ძირს საერთო ქართველურ დონეზე აღადგენს და სვანურში მის პარალელურ ძირად კაკ-/გაკ- ძირს წარმოადგენს (Климов 1964: 105). მომდევნო უ- ხმოვანს რაც შეეხება, რომელიც დასტურდება თურქეთელ ქართველთა მიერ დაცულ რიტუალ „გურიელაში“, უა-/უე-/უი დიფთონგის უ- ხმოვნად ქცევაც დადასტურებული ფაქტია საერთო ქართულისათვის: მაგალითად, სვანური კუად- ძირი ქართულში კუდ-ით არის წარმოდგენილი, კუამ- („ბოლავს“) სვანურ ძირს ქართულში „კუმევა“ შეესატყვისება (ფენრიხი 1990: 178-179); ქართულ- ფორმას მეგრულსა და ლაზურში ფორმა ქორთუ (Климов 1964: 196), ხოლო კურცხ-(მკვირცხლი) ფორმას მეგრულსა და ლაზურში კურცხ-კუცხ- (მღვიძარე, ღვიძილი) (Климов 1964: 111) ფუძეები შეესატყვისება. ქართული ძირის სტრუქტურულ-ტიპოლოგიური მონაცემისა და ზემოთ თქმულის გათვალისწინებით, ჩვენი აზრით, გურიელა სწორედ კურიელას ფონეტიკურად სახეცვლილი ვარიანტი უნდა იყოს.

კურ- ქართული ძირია შემდეგი ფონემური მოცემულობით:

კურ-|| გურ-||კვირ-|| კირ-|| გურ-.

ქართულ სალიტერატურო ქართულში დაცული კურ- ძირი ქართული ენის დიალექტებში შემდეგნაირად ნაწილდება:

სვან. გურ-||გვირ-(„ლაგურიკა,ლაგურკა, ლაგვირკა“);

მეგრულში, გურულსა და იმერულში:

კვირ-|| კირ-(„კვირია“ „კვირია ღერთა“, „კრიალესა“, „კირიალესა“);

ხევსურულ-ფშაურ-მოხეურში :

კური-|| კვირ-(„კვირია“/„კვირაე“/„კვირაა“);

თურქეთელ ქართ.

გურ- („გურიელა“).

ამ მონაცემისა და ანალიზის მიხედვით, ძირი ნასესხებია ქრისტიანი ღვთისმსახურების გავლენით – აქვე გვახსენდება მეცხრე საუკუნის ქართველი მწერლის, გიორგი მერჩულის, განაცხადი: „ქართლად ფრიადი ქუეყანაი აღირაცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეიწირვის და ლოცვაჲ ყოველი აღესრულების. ხოლო „კვირილჲ სონი ბერძნულად ითქმის, რომელი არს ქართულად: „უფალო, წყალობა ყავ“, გინა თუ „უფალო, შეგვიწყალებ“ (მერჩულე 1987: 591).

კვირია – კვირია კვირილისონისაგან“ ნაწარმოები ფორმაა და იგი ლოცვა-სავედრებელიდან გაჩენილ-დამკვიდრებული საწესო რიტუალია და არა ღვთაება. იგი ნასესხებია კვირიკობის აღმნიშვნელი ტერმინის თვალსაზრისითაც, რადგან წმინდანის სახელიდანაა ნაწარმოები. მიუხედავად ამისა, ქართულ სინამდვილეში გახალხურებულმა და „გაქართულებულმა“ ძირმა, ეთნოლინგვისტური მონაცემის შესაბამისად, თავისი ადგილი უნდა დაიკავოს ეტიმოლოგიურ ლექსიკონებში.

თავი 3: საწესო-სარიტუალო პურები სვანეთისა და სამეგრელოს ტრადიციულ ყოფაში და კვერ- ძირის ფორმობრივ-სემანტიკური ანალიზი

მნიშვნელოვან დღესასწაულთა წეს-ჩვეულებებსა და რიტუალებში განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა *პურის გარკვეულ სახეობებს*, რომელთაც რიტუალური დანიშნულება აქვთ: სადღესასწაულო პურით საიდუმლო ზიარება, პურის შეწირვა მიწისადმი... ჩვეულებრივი მოვლენაა სვანეთისა და სამეგრელოს (ჩვენი კვლევის მიხედვით სრულიად საქართველოს) ეთნოგრაფიულ ყოფაში. სვანეთში არა მხოლოდ შესაწირავ პურს, არამედ მისთვის საგანგებოდ გამზადებულ ფქვილსაც თავისი სახელი ჰქონდა : „ტაბელ“, „უფლიში ტაბელ“, „ხოშა თანფა გუიზ“, „ლამარია გუიზ“ და ა.შ. (ბარდაველიძე 1988: 16). ხორბლის ფქვილიც კი განსაკუთრებული მზრუნველობის საგანს შეადგენდა. მას „წმიდად“ ინახავდნენ კიდობანში, რომლის პირველად გახსნა და იქიდან ფქვილის ამოღება მხოლოდ ოჯახის უფროს მანდილოსანს ან დიასახლისს შეეძლო ამისთვის დანიშნულ დროს – მეტიც, ამ დღეს საგანგებო რიტუალი სრულდებოდა, რომელშიც მონაწილეობდა ოჯახის ყველა წევრი, ხოლო მთავარ როლს უფროსი მანდილოსანი ასრულებდა. ხორბლის ფქვილს ძველად მხოლოდ დღესასწაულებსა და სხვა სახის რელიგიური წესების შესრულების დროს ხმარობდნენ – საზოგადოდ, ხორბლის ფქვილს განსაკუთრებული სიწმინდე და დოვლათიანობის ძალა მიეწერებოდა (ალავერდაშვილი 2007: 89).

ეს წეს-ჩვეულება დამახასიათებელია საქართველოს ყველა კუთხის მცხოვრებთათვის: „აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ საქართველოში ისე, როგორც საერთოდ კავკასიაში, პური ყოველთვის წმინდად გაცრილი, განმტკიცული ფქვილისაგან როდი ცხვებოდა, იგი მხოლოდ სადღესასწაულო იყო; ჩვეულებრივზე სადაგ დღეებში კი ხშირად გაცრილი, ქერისა და ხორბლის ფქვილისაგან გამომცხვარ პურს ჭამდნენ... პურისადმი დამოკიდებულებაც განსაკუთრებული და მოკრძალებული იყო, ჩვეულებრივ მას არ აძველებდნენ, აცხობდნენ კვირაში ერთხელ და ხის

კიდობნებში ან „მანუელისაგან“ მოწნულ დასტებზე დაწყობილს ინახავდნენ“ (გოცირიძე 2010: 549).

საერთოდ, ყოველი ეთნოსის ტრადიციულ ყოფაში ტრადიციული საკვები მისი კულტურული მემკვიდრეობის ერთ-ერთი მახასიათებელია, ამასთან, ხასიათისა და მენტალობის მაჩვენებელი, რადგან ისტორიული გამოცდილება ცხადყოფს, რომ ტრადიციული კვების კულტურა განსაკუთრებული კონსერვატიული ბუნებით გამოირჩევა–ის არის ყოფითი კულტურის ის ორგანული ნაწილი, რომელიც მჭიდროდ უკავშირდება ქვეყნის არა მხოლოდ სოციალურ-ეკონომიკურ პირობებთან, არამედ ცხოვრების წესთან, ზნეობრივ, ეთიკურ და ესთეტიკურ ღირებულებებთან: „სადღესასწაულო რიტუალური საკვები ხელს უწყობდა ადამიანის ჯანმრთელობას, დღეგრძელობას, კეთილდღეობასა და წარმატებებს, მოსავლის სიუხვეს , საქონლის გამრავლებას და ა.შ. ყველაფერს დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა“, რადგან „კოდირებული სახით გამოხატავდა დღეობის სპეციფიკას“ – ამ მხრივ, ქეთევან ალავერდაშვილი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს საწესო-სარიტუალო პურების შესწავლას, რადგან „პურის სემანტიკა შეიცავდა შეხედულებებს სიცოცხლეზე, აღორძინებაზე, მას მიეწერებოდა სწეულებათა განდევნის, ძალ-ღონის, ჯანმრთელობისა და დღეგრძელობის მინიჭების შესაძლებლობა. სწორედ ამიტომ, მიწათმოქმედ ხალხებში განსაკუთრებით პური ინტენსიურად ცირკულირებდა როგორც ძღვენი და შესაწირავი კალენდარული დღესასწაულებისას“ (ალავერდაშვილი 2007: 88).

ნინო ღამბაშიძის აზრით, რიტუალური კვერი ნაყოფიერების, ახალი სიცოცხლის მინიჭების სიმბოლიკის მქონეა, რომელსაც, სავარაუდოდ, უნდა შეეცვალა ცოცხალი მსხვერპლი: „რიტუალური კვერები ანუ გამომცხვარი მარცვლეული აღორძინების მნიშვნელობის მქონეა. ხალხში იგი განსაკუთრებულად პოპულარულია, როგორც შესაწირი. მათი ფორმა მათ დანიშნულებაზე მიგვანიშნებს... რიტუალური კვერი ნაყოფიერების, ახალი სიცოცხლის მინიჭების სიმბოლიკის მქონეა“ (ღამბაშიძე 2004:86-87).

საიდუმლო ზიარებისთვის განკუთვნილ პურთა საერთო სახელია „უწონაშ“ ანუ უხილავი, ტაბუირებული შესაწირავი კვერები, რომელთა ხილვა და შეჭმა აღკვეთილი

იყო პირთათვის, რომელნიც ცხოვის პროცესს არ დასწრებიან კვერების შემწირველთა ოჯახში (ბარდაველიძე 1939: 217) – კერძოდ, საახალწლო პურების გამოცხოვის დამსწრე ოჯახის ყველა საიდუმლო რიტუალის მონაწილე ხდებოდა, ხოლო ის, ვინც პურის ცხოვას არ დაესწრებოდა, წლის განმავლობაში ვეღარ შეძლებდა საიდუმლო რიტუალებში მონაწილეობის მიღებას – რიტუალსა და მის აღსრულებას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა, „ქართველი ხალხის უძველესი რწმენის მიხედვით [კი] უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა ახალ წელიწადს. ახალი წლის ძირითადი რიტუალის მიზანს მთელი წლის კეთილდღეობისა და უხვი მოსავლის დაბეჭება წარმოადგენდა“ (თოფურია 1984: 40).

დიასახლისი პურების ცხოვას ოჯახის ყველა წევრის თანდასწრებით იწყებდა (რაც მთავარია, ქალები ამ საქმეს „სასოებითა და გულმოდგინებით“ შეუდგებოდნენ ხოლმე (ბარდაველიძე 1939: 112): დიასახლისი გახსნიდა შემოდგომიდან საგანგებოდ ამ დღისთვის ცალკე შენახულ საუკეთესო ხორბლის ფქვილით სავსე კიღობანს, გადმოიღებდა მსხვილად დაფქვილ ხორბალს და გამოაცხოვდა სამ ცალ კვერს. ამ კვერებს ზოგჯერ გულად პურისავე ღერღილი ჰქონდათ ჩატანებული – ვერა ბარდაველიძის ცნობით, ერთი საკაცებო კვერი იყო და მხოლოდ კაცებს უნდა ეჭამათ, ერთი საქალებო, ხოლო მესამე კვერი ე.წ. ფუსნა მუჟელუნი განკუთვნილი იყო დიდი ღმერთის სახელზე – ის, თავის მხრივ, მოყვანილობით (მრგვალი და შუაზე ამობურცული) სეფისკვერს ჰგავდა (ბარდაველიძე 1939: 101).

ეს წესიც საერთოა: საქართველოში „თვით პურის ცხოვა ერთგვარი რიტუალი იყო. გამოცხოვის წინ გახურებულ თონეს მარილ-წყალს მიაპკურებდნენ (მარილს აჭმევდნენ), სიმხურვალის გასანელებლად „ნაცართუთქს“ (ნაცრისა და წყლის ნარევს ჩაყრიდნენ), ჭიქით ცოტა ღვინოს ჩააწვეთებდნენ, „აკურთხებდნენ“ წასულთა სულების მოსაგონებლად... პირველ ამოხდილ პურს კი აუცილებლად შინ შეიტანდნენ და სახლთანგელოზის კუთხეში დადებდნენ ოჯახის ბარაქიანობისა და სიმრთელის შენარჩუნებისათვის. პურის ცხოვას თუ ვინმე მეზობელი ან სტუმარი შეესწრებოდა, მის საპატივსაცემოდ „პურს გატეხდნენ“, სახელდახელო სუფრას გაშლიდნენ, ღვინოს მოიტანდნენ და დაილოცებოდნენ; სტუმარს ახლად გამომცხვარ პურს გაატანდნენ... მაგიდასთან პურს ხელით ჭამდნენ (ტეხდნენ), თუ ძირს დაუვარდებოდათ, აიღებდნენ

და აკოცებდნენ. ჭამის წინ ყოველთვის ღმერთს ახსენებდნენ და პურის მადლს დალოცავდნენ “ (გოცირიძე 2010: 549).

სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში ზოგადად ყველა სარიტუალო პური სეფისკვერია (სვანურად – სეფსკვერ) ანუ „ლემზირია“. სარიტუალო პურები, დანიშნულების მიხედვით, რამდენიმე სახელითაა შემონახული: სადღესასწაულო პურებს „საღმრთოს“ („საღრმათ“-ს) უწოდებენ, მიცვალებულთა სულების მოსახსენიებელი ლოცვებისათვის აცხობენ „საქენიმ“ (სულთა) პურებს და სხვ. საიდუმლო ზიარებისთვის განკუთვნილ პურთა საერთო სახელია „უწონამ“-ი, ანუ უხილავი, ეს არის ტაბუირებული შესაწირავი კვერები, რომელთა ხილვა და შეჭმა ადკვეთილი იყო გარეშე პირთათვის ; „უწონამ“-ის თითოეულ პურს ცალკე სახელები ერქვა: „ლამარია ლემზირ“, „ხუალმი ლემზირ“, „ნაჭმზუნ“, „ლესკარ“, „კეხუ“, „ლეტყბე“, „კუანჭილარ“, „მუჟელუ“, „ნაჭმზუნ“, „მდაუალ“, „დენწუიმ“, „პიტ“, „ლეფანე გომე“, „ლიჯგრი დიარ“, „ცხუნილ“ (ბარდაველიძე 1988: 106). ახალი წლის წინა ღამეს ჯვრის გამოსახულებიან პურთან ერთდ ზოგან ცხვებოდა ნაკურთ წყალში მოხელილი ერთი კვერი (კირკალდუ), რომელსაც თესვისას თესლში ჩაფშვნიტდნენ, აურევდნენ და ხორბლეულთან ერთად დათესავდნენ (ბარდაველიძე 1939: 98).

კონკრეტულ დღესასწაულთა რიტუალი შემდეგნაირად სრულდებოდა: ბარბოლ, ბარბალამ-ის აღნიშვნისას, 4 დეკემბერს, დიასახლისი საღამოს გამომცხვარ ყველიან კვერებს დილას დაურიგებდა ოჯახის წევრებს, ისინიც ლოცვის შემდეგ შეექცეოდნენ მათ ხმაამოუღებლად და ჩუმად – მეტიც, განძრევა და აქეთ-იქით მიხედვაც კი არავის შეეძლო. ვინც ამ წესს დაარღვევდა, ჭამისას თავი უნდა დაენებებინა. ლოცვისას (ლიმზურ-) ოჯახში უცხო არ უნდა შესულიყო და გარედან უცხოს ხმასაც არ უნდა შემოეღწია. მაგალითად, ცხუმარში ამ დღეს გათენებულიც არ იყო, როცა ოჯახის დიასახლისი (ქალი, რომელსაც პურის მარაგი ებარა სახლში) კერიაში ცეცხლს გააჩაღებდა, ოჯახის სულზე თითო პატარა ყველიან კვერს გამოაცხობდა, რომელსაც „კუანჭილარ“ ერქვა და „უწონამად“ ითვლებოდა – ამას ლიმზური ანუ კუანჭილარებით ზიარება ერქვა და დახურულ კარ-სარკმელში სრულდებოდა. ლოცვის (რომლის დროსაც ევედრებოდნენ საქონლის გამრავლებასა და ბარაქას) დასრულების შემდეგ

მწლიარე მონადირესა და ჩიტების დამჭერ ბიჭსაც კი ხელ-პირს ლოგინშივე დააბანინებდნენ და კუანჭილარებს შეაჭმევდნენ (ბარდაველიძე 1939: 47).

ამ რიტუალის შესრულებისას ზოგან ლემზირებს აცხობდნენ, ზოგან კუანჭილარებს, რომელთაც პატარა ზომის კვერებს უწოდებდნენ – კუანჭილარისთვის განკუთვნილი ფქვილიცა და კვერის უწონაში იყო (ბარდაველიძე 1939: 84). 25 დეკემბერს აღინიშნებოდა ქრისდემ დღესასწაული, ლატალში ოჯახის დიასახლისი აცხობდა ყოველ სულზე თითო პატარა ზომის კვერს, რომლებსაც ანჭი-კვანჭი ეწოდებოდა – ეს ლემზირები უწუენა იყო (როგორც ვხედავთ, აქ ლემზირები კვანჭილარების სინონიმადაც გამოიყენებოდა, თუმცა, თავისთავად, კვანჭილარი წვრილ-წვრილი ყველიანი კვერი იყო, ხოლო ლემზირად წოდებული უფრო ხაჭაპურს ჰგავდა).

ცხუმარში გათენებამდე, დიასახლისი აცხობდა ლამარია ტაბლაშისაგან წვრილ-წვრილ ყველიან კვერებს, კუანჭილარს, და სამ დიდი ზომის ხაჭაპურს..., რომელთაც ეწოდებოდათ მეშგალა ლემზირ, მენნი ლემზირ და ანდაუა ლემზირ – ისინი განკუთვნილი იყო ძროხის მწველავი ქალისათვის, საქონლის მკვებავისა და მწყემსისათვის – ეს რიტუალი მიზნად ისახავდა საქონლის გამრავლებასა და ოჯახის ბარაქას ახალი წლის განმავლობაში (ბარდაველიძე 1939: 86). მათ უცხოს არავის დაანახებდნენ და არც შეაჭმევდნენ, გამოცხობის შემდეგ ოჯახის უფროსი მიიტანდა მათ მაჩუბის აღმოსავლეთის კედელთან, შესწირავდნენ ჯუარ ქრისდემს და წყალობას შეავედრებდა თავისი ოჯახისთვის („შენს წყალობას ნუ მოაკლებ ჩემს ოჯახს“). ლოცვის შემდეგ ამ შეწირულ კვერებს ოჯახის წევრებს ჩამოურიგებდნენ და ზიარება სასწრაფოდ ხდებოდა, რადგან ემინოდათ, რომ ამ წეს-ჩვეულების ფარულად შესრულება არ დარღვეულიყო – უცხო პირთაგან თვალი არავის შეესწრო და ამით ოჯახს უნებური ცოდვა არ ჩაედინა (ბარდაველიძე 1939: 49); ლოცვის გათავებისთანავე კუანჭილარები ოჯახის ყველა წევრს იგი ისე უნდა შეეჭამა, რომ ნამცეცი არ გადარჩენოდა, ძირს არ დავარდნოდა და მას უცხო თვალი არ მოხვედროდა – კვანჭილარებზე ლოცვა და მით ზიარება კარ-სარკმელ ჩაკეტილ სახლში სრულდებოდა (ბარდაველიძე 1939: 83). შუადღისას ყოველ მოსახლეს ეკლესიაში მიჰქონდა სამი ცალი კვერი და ზედაშ, რომლებსაც ლახუამი მარეს დაალოცვინებდნენ ჯუარ ქრისდემ

სახელზე და ერთ ცალს გასამეჯელოდ უტოვებდნენ. მხოლოდ ამის შემდეგ იშლებოდა ოჯახში სახსნილო სუფრა (ბარდაველიძე 1939: 49).

კალაში, შეშხუმ- (31 დეკემბერს), საღამოს ყოველ ოჯახში ორი-სამი წლის ტახი დაიკვლებოდა. ვახშმისთვის ჩვეულებრივ საჭმელ-სასმელს დაამზადებდნენ და იმას შეექცეოდნენ. ვახშმის დასრულებისთანავე ოჯახის ყველა წევრის თანდასწრებით მერბიელი გამოაცხობდა საახალწლო პურებს ე.წ. ნაჭმხუნუნარს. ნაჭმხუნუნარს შეადგენდა ერთი დიდი ზომის ყველიანი ლესკარი და ერთი პატარა კვერი, რომელსაც ფუსნა მუჟულუ ეწოდებოდა. იმავე ღამეს ვახშმის შემდეგ შესაჭმელად დიასახლისი აცხობდა ოჯახის სულზე თითო ცალ კვერს, კუნჭილს. ეს კვერები (კუნჭილარ-ი) ყველიანები იყო. მათ ჯგერაგ შეშხუმიშ-ს შეავედრებდნენ და ისე დაინაწილებდნენ (ბარდაველიძე 1939:105).

ბეჩოში, ეშხუმ-ს დილას, გათენებამდე გააჩალებდნენ ცეცხლს და დიასახლისი სწრაფად აცხობდა პატარ-პატარა ყველიან კვერებს, რომლებსაც კუნჭილარი ეწოდებოდა; ამ კუნჭილებს, რომლებიც ღამარია ტაბლაშისაგან იყო გამომცხვარი, დალ ეშხუმიშს შესწირავდნენ და მათ მაშინვე შეჭამდნენ, რომ ნამცეცი არ გადარჩენილიყო (ბარდაველიძე 1939: 88). სოფ. უშხვანარში ამ დღეს ე. წ. კაიშობს იხდიდნენ „ზვავების საწინააღმდეგოდ“ – ამ დღეს მორიგე მოსახლესთან მიჰქონდათ ერთი დიდი ზომის სამარხვო პური (კუნხ ლესკარ, სამი ცალი ლემზირი და აფუებული კვერი, რომელსაც *სეფსკვერს* უწოდებდნენ). როცა ყველა მოიყრიდა თავს, სოფლის უხუცესი ხმამაღლა დაილოცებოდა და შესთხოვდა კაიშას, დაეცვა სოფელი ზვავებისაგან. ლოცვის დასასრულისას ყველა ერთხმად დაიძახებდა „ა-მ-ე-ნს“ და სუფრას შემოუსხდებოდა. სუფრაზე პირველად ლახუმიალს იტყოდნენ: სუფრის წინ მდგარი სამი კაცი ქუდებს მოიხდიდა, არყით სავსე კათხებით ხელში წმიდა ჯგერაგის დიდებას წარმოთქვამდნენ და სხვებს გადაულოცავდნენ გამოცლილ კათხებს. „ასე მოივლიდა სუფრას ლახუმიალი“ – მისი დასრულების შემდეგ ისმებოდა „საპატიებელი“, რომლის წარმოთქმისას თითოეული სუფრის წევრი ფეხზე მდგარი, არყით სავსე კათხას სვამდა; ამ რიტუალის საკრალურობა კიდევ ერთ საინტერესო დეტალით მყარდება: ვიდრე კათხას მეორე არ გამოსცლიდა, პირველი გადამლოცავი ქუდს ვერ დაიხურავდა (ბარდაველიძე 1939: 89).

შუადღისას ყოველ მოსახლეს ეკლესიაში მიჰქონდა სამი კვერი (ლემზირები, კუანჭილარები) და ზედაში, რომლებსაც ლახუში მარეს დაალოცვინებდა ჯუარ ქრისდემის სახელზე და გასამრჯელოდ ერთ კვერს უტოვებდა (ბარდაველიძე 1939: 49) – ეს რიტუალი ჰგავს ფუმის ანგელოზის დღესასწაულის რიტუალს („აკობა“); ამ დღეობაზე ხევსურ ქალებს ცალ ხელში ქადის კვერები ეჭირათ, მეორე ხელში კი არყით ტიკჭორა – ქადისკვერებს აწყობდნენ სასაკლაოზე (სამსხვერპლო ცხოველებისთვის) ხუცესი მასზე ხუცობდა (ჯვარს მოიხსენებდა) (ბარდაველიძე 1982: 102). კვერებით მიდიოდნენ „ჯეგე მისარიონის“ – ხატობის – დღესასწაულზე ეკლესიაში სამეგრელოში, იქ ლოცულობდნენ და სახლში დაბრუნებულნი გაიხსნილებდნენ – თვალთ სნეულებს ორ კვერცხთან ერთად ორი კვერი მიჰქონდათ და ეკლესიას სამჯერ შემოუვლიდნენ ხოლმე (მაკალათია 2006: 371).

სამეგრელოში ახალი წლის მომდევნო პირველ ორშაბათს მოიხსენიებენ „დუდ ოხვამერად“ (თავ, მთავარ სალოცავად) ქრისტიანულ დონეზე ეს დღეობა მთავარანგელოზების მიქაელისა და გაბრიელის სახელთანაა დაკავშირებული – ადგილობრივთა რწმენით, ამ დღეობის წარმართვაზე იყო დამოკიდებული მთელი წლის განმავლობაში ოჯახის მამაკაცთა ბედ-იღბალი. სხვა სანოვაგესთან ერთად, ხონჩაზე ალაგებდნენ ოთხ ყველიან კვერს, მიაკრავდნენ სანთლებს, შემდეგ უფროსი მამაკაცი მიიტანდა ამ ყველაფერს სამიქაელ-გაბრიელო სალოცავ ქვევრთან, დაიჩოქებდა და ლოცულობდა (აბაკელია 1997: 152). სამეგრელოში ოდუდია „თავის დალოცვას“ ნიშნავს და ამისთვის ცალკე ქვევრი იყომიჩნეული. ღვინოს შემოდგომით ჩაასხამდნენ, თუმცა ლოცვის დღემდე მისი მოხდა არ შეიძლებოდა. ოდუდისთვის შესახელება უფროს კაცსაც შეეძლო და ძმებსაც. ამ დღის სალოცავი დღეები იყო სამშაბათი, ხუთშაბათი და შაბათი, ამ დღეებს არ უნდა ასცდენოდა, დროის მიხედვით კი ყოველთვის შეიძლებოდა. დაკლავდნენ დანაპირებს – ტახს ან ქათამს, ოთხ მრგვალ კვერს გამოაცხოებდნენ, შიგ ჩადებდნენ საკლავის გულ-ღვიძლს, ბადე-ქონს ანდა მათ ნაწილს. გობზე დაალაგებდნენ საკლავის გულ-ღვიძლს, თავს, კვერებს, კეციო ნაღვერდალს წაიღებდნენ საკმევლის დასაწვავად, სანთელს აანთებდნენ და ქვევრთან დაიჩოქებდნენ. ნინო თოფურიას განმარტებით, მთხრობელთა გადმოცემით, ამ რიტუალში მონაწილეობდნენ მხოლოდ მამაკაცები, ზოგიერთის თქმით კი, კაცებიც და

ქალებიც. გობს მარჯვნივ დაატრიალებდა ის, ვისიც სალოცავი იყო და დაილოცებოდა – ჩემი თავი ბედნიერად გამიხადეო. პირველ ლუკმას თვითონ მლოცველი აიღებდა და შემდეგ დანარჩენები ინაწილებდნენ. ოდუდიას ღვინოს სახლში მოიხმარდნენ (თოფურია 1984: 72) სამეგრელოში „მკლავის ახსნის“ (გარდაცვლილი სულის მოსვლა ახლობლებთან) რიტუალის აღსრულებისას საკურთხის სუფრაზე მზადდება სამი პატარა ხაჭაპური (კვერი), რომლებშიც სამ სანთელს არჭობდნენ. გარდაცვლილისთვის გამლილ სუფრაზე ყველაფერს გაუსინჯავად დებენ, ამატებენ ღვინოსა და პურის ნაჭერსაც (აბაკელია 1997: 154).

ფუძის სალოცავის ანუ ფუძემ-ოხვამერის რიტუალისას სახლ-კარი-ეზო-მიდამოს დასუფთავებასა და ლოცვას მოჰყვება კვერების ცხობის რიტუალი –რამდენი ოჯახის წევრიც არის, იმდენი ორ-ორი კვერი ცხვება (ერთი მოგრძო და ერთი მრგვალი) იმის აღსანიშნავად, რომ ორი კვერით გლოცავ და გაისად ორი ამდენით გვამრავლეო. საღამო ხანს კვერებს კალათაში ჩააწყობდნენ და სახლის კერასთან მიდგამდნენ, გამოჩნდებოდა თუ არა ახალი მთვარე, დიასახლისის გარდა, ყველა გარეთ გადიოდა, ის კეტავდა სახლის კარებსა და სარკმლებს და ანთებული სანთლებით ლოცულობდა (მაკალათია 2006: 381-382).

ნინო აბაკელია აღწერს ზეციური ძალისადმი („ჟინიში ანთარი“) მიძღვნილ რიტუალს, რომლის დროს, დიდმარხვის წინა დღეს კეთდებოდა შესაწირავი დიდი ზომის ოთხკუთხედი ფორმის პურის სახით, რომლის შუაგულში იდებოდა კონუსისებური ყველი ფუძით ზემოთ. რიტუალს ატარებდა ოჯახის უფროსი მამაკაცი. იგი კერაზევე დაჭრიდა პურს რამდენიმე კვადრატულ ნაჭრად და წარმოთქვამდა ლოცვას: „ზეციერო ანტარი, ბატონო გამარჯვებულო“ ჩემი საქონელი შენ გაამრავლე! ასობით ვიჭერდე და არაფერი აკლდებოდეს, უშობელსა და ხბოიანს ვერ ვარჩევდე ისე“ (აბაკელია 1983: 141).

მოსავლის სიუხვისა და ოჯახის კეთილდღეობის დასაბეველად საგანგებოდ გამომცხვარ პურებს რიტუალურ კვერებად მოიხსენიებენ სამეცნიერო ლიტერატურაში და საგანგებოდ აღნიშნულია, რომ რიტუალური კვერები გულსავსე უნდა ყოფილიყო, რადგან მათი შეწირვა „ოჯახის ბარაქის, სიუხვის მიზნით ხდებოდა“ (თოფურია 1984: 40).

შესადარებელ მასალად გამოვიყენეთ საქართველოს ყველა კუთხეში დაცული რიტუალი, რადგან კვერ- ფუძე ერთი და იმავე მნიშვნელობით დაცულია საქართველოს ყველა ეთნოგრაფიულ კუთხესა თუ მხარეში: საახალწლოდ კახეთში ჭიგო-სარის, ქვევრის სარზე შემოხვეული ვაზის ფორმის პურებს აცხობდნენ. მათ ბედის კვერი ერქვათ. ამ ცხობას თან ახლდა რიტუალი: ვენახის კვერებს ვენახში შეიტანდნენ, სანთელს ანთებდა მამაკაცი და ვენახს „მიულოცავდა“ (ხვამას რიტუალის მსგავსი), კვერს ვაზთან გადატეხდა, ღვინოს დალევდა და კვერს იქვე შეჭამდა; ქართლში პურის ცომს ვაზის ტოტივით დაგრებდნენ, ქვევრის მოყვანილობის პურს აკეთებდნენ, იმერეთში კი ყურძნის მტევნისებურ პურს, რომელსაც „მტევანა“ ერქვა, ზემოდან მარცვლებივით დააჭრებდნენ, ახალ წელს კვერს ვენახში შეიტანდნენ, პურიდან სამ მარცვალს ამოიღებდნენ, ვენახში შეჭამდნენ, ვაზს გასხლავდნენ და ზედ „მტევანას“ ჩამოჰკიდებდნენ; გურიაში ახალ წელს აგუნას პურებს აცხობდნენ – ზოგან აგუნას პურები პატარა მრგვალი კვერებია, ზოგან – დიდი მრგვალი კვერი. ამ პურებით ჭურებს მიულოცავდნენ, ზოგ ადგილას ვენახში შევიდოდნენ და პურს ვაზზე გადატეხდნენ (თოფურია 1984: 41).

როგორც ვხედავთ, ამ რიტუალსაც ერთგვარი ზიარების რიტუალის ფორმა ჰქონდა, რადგან ვენახში („სალოცავ ადგილას“-შდრ. „ოხვამერი“, „ოხვამე“, „ოხვამბე“ „ლაჯუმ“) ლოცვის რიტუალით („მილოცვა“-შდრ. „ხვამა“) მიირთმევდნენ პურსა და ღვინოს.

ამ თვალსაზრისით, ასევე, საინტერესოა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სარიტუალო წესები: ხევსურები ახალწლის წინა საღამოს ოჯახის ახლობელს გზავნიან ხატში, ატანენ იმდენ სანთელს, რამდენი ქუდიანიც ჰყავთ („წულის სანთლები“), სახლში დარჩენილები აცხობენ ერთ მოზრდილ „სამეკვლეო კვერს“ („უსაფუვროდ გამომცხვარი მრგვალი პური“) (ჭინჭარაული 2005: 477) და ყველასათვის „ბედის კვერებს“. ხატიდან სახლში დაბრუნებულ მეკვლეს დიასახლისი უსიტყვოდ აწოდებს კვერს (შდრ. სვანური ყოფის ელემენტები), მეკვლე ამ კვერს სახლში სამჯერ შეაგორებს ლოცვის თანხლებით (მაკალათია 1927: 28-29).

თუშეთში ვაჟებისთვის ცხვებოდა პატარა გახვრეტილი კვერი – მათ კერასთან, სამამაცო ადგილის თოკზე დამაგრებულ ჩხირებზე წამოაცმევდნენ – მათი ჩამოღება არ

შეიძლება; ან თავად უნდა ჩამოვარდნილიყო, ან თავგს, ან კატას უნდა შეეჭამა (აბაკელია... 1991: 50). თუშეთში დიასახლისი აცხობდა სახლის ანგელოზის ან ფუძის ანგელოზის კვერს – „კერის კვერს“, რომელსაც ნაღვერდალში ჩაწვავდნენ და თუ გამოიღებენ, სადმე ჭრხოში მიუჩენდნენ ადგილს თავგის შესაჭმელად; მეკვლის შემოსვლისა და დალოცვის შემდეგ გაშლილ სუფრაზე *ქრისტეს საგძალ პურს* დაჭრიდნენ და ყველას ჩამოურიგებდნენ – ვინც ოჯახიდან გასული იყო, მას თავის წილს უნახავდნენ. ბედის კვერებს ერთმანეთს გაუცვლიდნენ და იქვე ჭამდნენ (მაკალათია 1933: 182). „უღელდების“ დღესასწაულზე (ხვნა-თესვის დაწყებამდე) აცხობდნენ ჯვრიან ლავაშს და სამყურა ხმიადს, აანთებდნენ სანთელს და არაყსაც ჩამოასხამდნენ; შემდეგ მამაკაცი ამ ჯვრიან პურს სამჯერ უღელზე შემოატარებს, კარგ მოსავალზე დაილოცება, უღელზე გატეხს და ორივე ხარს აჭმევს. საინტერესოა, რომ უღელდების გამომცხობი დედაკაცი სხვის ოჯახში ვერ შევა, პურს ბარაქა გაჰყვებო; ვერც მამაკაცი წავიდოდა სხვისას, კვალი რომ სხვის ოჯახში არ წასულიყო (მაკალათია 1933: 183).

ყოველ ათანეგენობას, 27 ივლისს ქუმელაურთაში ხატობის დღესასწაულზე) დეკანოზთან მახვეწარი მიდიოდა საწირით: ორი კვერი (ერთი სამკუთხედი, მეორე ჩლიქირებული); მლოცველს ამწყალობებდნენ, სანთლებს ფიჭვზე აკრავდნენ, ერთმანეთს სთავაზობდნენ საზედაშე არაყს და იტყოდნენ, „წყალობა ხატისაო“ (მაკალათია 1933: 203).

მადოლის ნათლისმცემლის ხატობისას (9 აგვისტო) გამომცხვარ პურებს ეწოდებოდა „*საღმრთო პურები*“ (მაკალათია 1933: 207). არსებობდა საჯვარხატო რიტუალური პურებიც, რომელთა ზუსტ აღნუსხვას გ. გოცირიძე შეუძლებლად მიიჩნევს, რადგან ეს ტრადიცია ძლიერია როგორც მთაში, ისევე ბარში: „მრავალფეროვანია ასეთი პურების ფორმებიც, დანიშნულება კი ერთი და გამოკვეთილი - მიაგებონ მიცვალებულის სულებს და მფარველ ჯვარ-ხატებს ძირითადი საკვების ის სახეობები, რასაც თვითონ მოიხმარენ და საბეჭდავზე გამოხატავენ იმ რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების სახით, რაც ნაყოფიერების, ასტრალური რწმენა-წარმოდგენებისა თუ სხვა ნიშნით არის მათ რწმენაში ჩაბეჭდილი“ (გოცირიძე 2010: 551). თუშები შობის წინაღამე გამომცხვარ პურებს, რომლებიც ე. წ.

ქრისტეს სუფრაზე უნდა დაედოთ, „სალოცავებს“ უწოდებდნენ (აბაკელია... 1991: 16) – ესეც „სალოცავისათვის განკუთვნილი შესაწირავია სამეგრელოში დაცული „ოხვამერის“ მსგავსი, რადგან „ოხვამერი შეიძლება იყოს ღვინო, პური, სანთელი, თაფლი, გამომცხვარი პურები, საქონელი, ნივთი, ყველაფერი ის, რაც ღვთაებისადმია მიძღვნილი“ (თოფურია 1984: 62).

მთიულეთში ახალი წლის წინა დღით ადამიანისა და საქონლის ბედის კვერებს აცხოვდნენ თავიანთი დამახასიათებელი ნიშნებით; ძველისა და ახალი წლისათვის აცხოვდნენ ორ დიდ კვერს: ძველისას ახალი წლის გათენებამდე შეჭამდნენ, ახლისას ნათლისღებამდე ინახავდნენ. კვერების ცხოვისას ერთ კვერს შუაში ხაზს გაავლებდნენ და ზედ მთისა და ბარის ნიშანს დაადებდნენ – თან უცქერდნენ, რომელი მხარეც აიწევდა, მოსავალიც მეტი იმ მხარეს იქნებოდა, კერასთან მიმჯდარ მეკვლეს კი ბედის კვერს აწოდებდნენ, რომელზედაც ღვთის ჯვარი იყო გამოსახული; ხოლო თუ მეკვლედ უცხო ადამიანი იყო მოსული, მას სუფრად წითელ ხელსახოცს გაუშლიდნენ და ზედ ბედის კვერს დაუდებდნენ. მეკვლევ ოჯახს დალოცავდა, პურს სამჯერ მოაბრუნებდა და იტყოდა: „ასე წაღმა მოაბრუნოს ღმერთმა თქვენი ოჯახიო“ (მაკალათია 1930: 133-134).

წყალკურთხევისას, „ლამპრობისას“ აცხოვენ ერთ დიდ პურს, რომელსაც სხვადასხვა სახეებით აჭრელებენ; ოჯახის ყველაზე უმცროს ბაღს ზურგზე საცერს აჰკიდებდნენ და შიგ „კვირიას“ (ჩვენი განმარტებით, ესეც საღვთო პურად უნდა განიმარტოს) პურს ჩაუდებენ, ამ საცერით ბავშვი ცეცხლს სამჯერ შემოუვლის, საცერს თან ხელებს აშველებს, ხვნეშის ვითომ სიმძიმისაგან და გაიძახის: „მიშველეთ, მომეშველენით, პურმა და კეთილმა სულმა მომწყვიტა წელიო“ თან, დიდი და ხშირი ტყისაკენ გაიცქირება იმ განზრახვით, რომ ასეთი ხშირი ყანა მოგვივიდესო (მაკალათია 1930: 135).

მთიულეთში ავადმყოფობისა და ოჯახის დაზარალებისას ფუძის ანგელოზს ევედრებიან კვერებითა და ანთებული სანთლებით, რათა მან დაიფაროს ოჯახი ფათერაკისაგან – მფარველ სახლის ანგელოზს დიდმარხვის პირველ შაბათ-კვირას ერთ დიდ პურს უცხოვენ, რომელსაც კერაზე დებენ, სანთელს უნთებენ და ოჯახის კეთილდღეობას შესთხოვენ. მღვთის თემში სახლის ანგელოზს ქადა-კვერებს უცხოვენ

და ამ დღეს ოჯახში მშვიდობიანობას იცავენ, რათა სახლის ანგელოზი არ გაჯავრდეს – ბოლოს, ქადის გულს ამოჭრიან და სახლის ანგელოზისთვის ამ წმინდა კუთხის თაროში შედებენ (მაკალათია 1930: 142). ავადმყოფობისას ხატში მიმავალი მთიულის შესაწირი აუცილებლად გულისხმობს კვერებს, არაყსა და საკლავს (მაკალათია 1930: 144).

შესადარებელი ანალიზისათვის მასალების ძიებისას ერთ საინტერესო ფაქტს გადავაწყდით: ხევსურეთში, სოფელ კისტანში, ნახარელა ღვთისმშობლის ჯვარს ყმად ერგებოდა შატილის თემში შემავალი სამი სოფელი, მას ემსახურებიან ჭინჭარაულთ გვარის სოფლები: შატილი, კისტანი და ლებაისკარი. ამ სოფლებში სხვა გვარის ხალხი არ ცხოვრობდა – ქადაგის საშუალებით ჯვარი თვითონ ირჩევდა თითო სოფლიდან თითო დასტურს, ე. ი. სამ დასტურს სამი წლის ვადით. მთელი ხევსურეთის სალოცავებში ყველა დასტურზე მეტი სიწმინდე ამ სამ დასტურს მართებდა ამ სამი წლის განმავლობაში. ისინი „მრეცხელი“ ქალის გამომცხვარ პურს არც სახლში და არც სხვაგან არ ჭამდნენ, თუ ხნიერი ქალი არ გამოაცხობდა (ბარდაველიძე 1982: 122).

ფშავში ოჯახის კეთილდღეობას სახლის ანგელოზს ევედრებიან – დიასახლისი აცხობს ქადას და სამ კვერს, მივა სახლის ყურესთან (კუთხეში), სანთელს აანთებს, სახლის ანგელოზს სთხოვს გამრავლებასა და კარგად ყოფნას. შემდეგ კვერს იქვე კედელში შედებენ და ქადას ოჯახში შეჭამენ (მაკალათია 1985: 186). *ეს რიტუალი ჰგავს სვანეთში დადასტურებულ ქორაშ ლიმზერის დღესასწაულს თითქმის ყველა ელემენტით: დიასახლისის ლოცვა, კვერებითა და სანთლით ლოცვა, კედელში კვერის შედება.*

ვერა ბარდაველიძე ლაშარის გორის სალოცავის აღწერისას ცალკე გამოყოფს ქადა-კვერის დასაჭრელ-დასამწყალობნებელ, სიპი ქვისაგან ნაგებ ბაქანს. ამ ბაქანზე გამართულია ქორედი საკურთხეველი – ზემო ნაწილში ვერცხლის თასების გასარიგებელი ნიშით, ქვემოთ უფრო დიდი ნიშით სანთლების ასანთებად და ქადა-კვერის გასაწყობად: აქ სანთლებს ანთებდნენ, თასებს დადგამდნენ და ქადა-კვერს დაალაგებდნენ. მახვეწარს თავხევისბერი დალოცავდა, მომჩივართ დააფიცებდა, აქვე ასამართლებდა თორმეტი თავხევისბერი მტყუან-მართალს (ბარდაველიძე 1974: 38). საინტერესოა ისიც, რომ ხატს „წმინდა“ ე. ი. ხორბლის პური ცოტა ჰქონდა და მას სახლებში ინახავდნენ – ეს ფქვილი „წმინდა“ სეფისკვერისთვის ინახებოდა დიდ

დღეობებში, მაგრამ მაშინაც იშვიათად მოეპოვებოდა ხატს „წმინდისაგან“ გამომცხვარი სეფისკვერი (ბარდაველიძე 1974: 146).

საერთოდ, მთაში ხატის ბეღელი თავისი ფუნქციით განკუთვნილია ხატის პურეულის შესანახად – ამ ბეღელში შესვლა მხოლოდ ერთ პირს შეეძლო, ე.ი. მეპურე ხევისბერს და ისიც მაშინ, როცა ის „მოწმინდარი“ იყო (ბარდაველიძე 1974: 101).

მთიულები ოჯახის ბარაქის, დოვლათის დასაცავად რიტუალს სწორედ კვერების დახმარებით ატარებენ. მთიული გლეხი „მგელთკვერობის“ რიტუალს ატარებს: დიდმარხვაში იმდენ მგელთკვერს აცხობენ, რამდენი ოჯახის წევრიც არის ოჯახში. მგელთკვერა მგლის ქანდაკებაა, რომელსაც თიხის კბილებს უკეთებენ. როცა მგელთკვერა გამოცხვება, მას კბილებს აცლიან, ნაყავენ და ამბობენ, ასე დაენაყოს მგელს კბილიო. შემდეგ ამ მგელთკვერას დათოფავენ, კვერის ფიცარზე მიაყუდებენ, მას ისარს დაუშენენ და გაიზახიან: ისე დაიხვრიტოს მგელი, როგორც ეს კვერიო“ (მაკალათია 1930: 141).

მთის რაჭაში ახალწელს აცხობენ ადამიანის სახის კაცა-ბასილას და ერთ დიდ პურს, „კერია-ბერიად“ წოდებულს, რომელიც პატარა რკალებითაა აჭრელებული (მაკალათია 1987: 72). მამლის ყივილისას ამდგარი მეკვლე აიღებს საზედაშე ღვინოსთან ერთად ბეღელში შენახულ „კერია-ბედიას“ პურს საფუარზე დადებს, აბრუნებს მარჯვნივ და ხმამაღლა მეტყველებს: „შემოვდგი ფეხი, გწყალობდეს ღმერთი, დიამც მოგივა ახალი წელი: შეძენისა და მოგების, მშვიდობისა და კარგად ყოფნის, ღვინიანობის, პურიანობის, საქონლის გამრავლების... ღმერთო, ბედნიერი წელიწადი მოგვიბრუნეო“. საუზმის წინ „კერია-ბედიადან“ პურიდან ბეჭდებს ამოჭრიან და ყველას სათითაოდ დაურიგებენ, დანარჩენს კი ბეღლის თითოეულ თვალში ჩადებენ, ბარაქიანი მოსავალი იქნებაო (მაკალათია 1987: 73).

რაჭაში ახალი წლის აღნიშვნისას ტარდება რიტუალი, რომელიც, მეცნიერის აზრით, დაკავშირებულია მზის ღვთაების რწმენასთან (გაზაფხულის მზის მოქცევასთან), რომლის მკრთალ ანასახს წარმოადგენს ადამიანის სახის ნამცხვარი „კაცა-ბასილა“ და ამ ახლად მოქცეულ მზეს მთიელი მეკვლე შესთხოვს ჭირნახულის დოვლათიანობას. რაც შეეხება საახალწლო პურს „კერია ბედიას“, მკვლევრის აზრით, დაკავშირებული უნდა იყოს ოჯახის კერის თაყვანისცემასთან, რომელიც ოჯახის

უხუცესი წინაპრის სადგომად ითვლებოდა. ამ ოჯახის მფარველ ბერს (უხუცესს) რაჭველი მეკვლე მისსივე გამოსახულების „კერია-ბერიას“ პურზე შესთხოვს ოჯახის ბარაქიანობას.

„შიობას“ რაჭაში აღნიშნავენ ყველიერის ხუთშაბათს, ოჯახის უფროსი იღებს ორ კვერცხს და ორ განატეხს (კვერს) და წმიდა შიოს შესთხოვს მის ოჯახში ბარაქა დაატრილოს. ლოცვის შემდეგ ამ კვერცხებსა და კვერს არმანში შედებს, ვარცლზე ღვინით სავსეს ჭიქას დგამს, რომ როდესაც წმიდა შიო გამოივლის, მისი მათრახის კუდი ღვინოში ჩაეწობა და ოჯახშიც დოვლათი დატრილდებაო. თუ ჭიქა ცარიელი დახვდა, შიო ოჯახს დასწყევლისო (მაკალათია 1987: 75).

მთის რაჭის სოფლებში გლეხები ყველიერის წინა შაბათს იხდიან „ბოსლობას“ კაცის სულზე აცხობენ ბაჭულებს – შეღამებისას ოჯახის უფროსი აიღებს ორ ბაჭულს, კვერცხებს და ბოსლისაკენ ვაჟების თანხლებით გაემართება. ბიჭები ერთმანეთს შეასხდებიან და საქონლის ხმაზე ბღავიან, თან ხშირად იძახიან: „ბოსელ, ბოსელ, ბუ!“ შემდეგ დაბმულ პირუტყვს სამჯერ შემოუვლიან და იტყვიან: „დათვი მჭლე, შენ სუქანი, გაზაფხულზე გასვინტრიკდი (გასუქდი)“. შემდეგ თვალს იხუჭავენ და კვერცხს ბაგაში მალავენ, ვინც იპოვის, ბედნიერი იქნებაო. იქვე შეეცევიან ბაჭულებს და ლოცულობენ: „ანგელოზო საქონლისაო, შენ ამრავლე და დაიფარე ნადირისაგან ჩვენი საქონელიო“ (მაკალათია 1987: 78).

ეს დღესასწაული ჰგავს არხოტის ადგილისდედის სახელზე ჩატარებულ ხევსურულ რიტუალს: ყოველ გაზაფხულზე, როდესაც ძროხა ხბოს მოიგებდა და მოიწველებოდა, ახალამოდებული კარაქიდან ოჯახი აცხობდა ქადას, სალოცავში ილოცებდა, და ცომს რომ მოზელდა ქალი, თექვსმეტჯერ დაგლეჯდა და „*ბოჭოლას/ბოჭოლაებს*“ აცხობდა. მომლოცავი ადგილისდედას ეხვეწებოდა: „გამამაყოლო კა თვალ-გული, ჯვარი დამიწერი კაცის ნამუშევარს, ხარის ნახნავს, საქონის ნაშენს, საქონის ნაწველ-ნადღვებსაო“. ადგილის დედას სთხოვენ საქონლის გამრავლებას, საქონლის ავადმყოფობისას (როცა ძროხა ბერწობს ან ხბოს მოგების შემდეგ აღარ იწველება, ყველი და ერბო უფუჭდებათ) შველას (ბარდაველიძე 1982: 157-158).

ლექსებში, შობა სადამოს ოჯახის უფროსი ქალი აცხობდა სამ პატარა კვერს ჯვარდასახულს „ხველის ტაბლას“: ამ კვერების სართავად იყენებდნენ ნიგოზს, ხახვს; შემდეგ, გობში ჩააწყობდნენ ამ სამ კვერს, ღვინოს, გობის კიდეზე ნაკვეჩხალზე საკმეველს დააკმევდნენ, სანთელს აანთებდნენ, მარჯვნივ სამჯერ დაატრიალებდნენ ამ გობს და ილოცებდნენ: „ღმერთო! დაგვიფარე ხველისაგან, სნებისაგან (სნეულებისაგან), მოგვეცი სიმრთელე საქონლის, კაცის სულს, რაც ხარ გვიშველე და მოგვეხმარე“ (აბაკელია...1991: 13).

ხევში ახალი წლის გათენებისას დეკანოზებთან მიდიოდნენ მიცვალებულთა პატრონები ხილით, ტკბილეულითა და ერბოში გამომცხვარი კვერებით. ამ შესაწირის დამწყალობება მხოლოდ დეკანოზს შეეძლო (აბაკელია... 1991: 44); ასე ხდება სვანეთშიც, ოღონდ სვანი ეკლესიაში შუადღისას მიდის კვერებითა და შესაწირავით (ბარდაველიძე 1939: 49). გუდამაყარში კი ახალ წელს ბედისკვერებთან ერთად გამომცხვარ საცრის კვერს საცერში ჩადებდნენ, რომელსაც ბავშვი ზურგზე მოიკიდებდა და ამჰარიას სამჯერ შემოუვლიდა, პერიოდულად ჩაიმუხლებდა და ყვიროდა: „მომეშველეთ, კეთილმა წელმა წელი მომწყვიტა... საფუარი, ფუარი, სახლი ბარაქიანიო“... ამ სიტყვების შემდეგ შევიდოდა სახლში და ვარცლზე დააგდებდა საცერს. საცრის პური ოჯახის ყველა წევრს უნდა ეჭამა (აბაკელია...1991: 50).

როგორც ვხედავთ, სარიტუალო პურთან დაკავშირებული ამგვარი ჩვეულება და წესი (დუმილი, მოწიწება, თითოეული ნამცეცის მოფრთხილება, პურით ლოცვის რიტუალი) დამახასიათებელია საქართველოს ყველა კუთხის ტრადიციული ყოფისათვის. განსაკუთრებული მნიშვნელობა საახალწლო პურებს, ამ პურებით ლოცვას ენიჭებოდა: „საახალწლო დღესასწაულთა კონტექსტში, აგრეთვე იმ ფაქტის გათვალისწინებით, რომ ზემოთ აღწერილი პურები მეკვლისათვის გამზადებულ ახალწლის შემოსალოც გობზეც იდებოდა, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ეს პურები წარმოადგენდნენ სამყაროს სამივე სფეროში (ქეთევან ალავერდაშვილი სამი სახის სარიტუალო პურზე საუბრობს, მაგრამ, ჩვენი აზრით, ეს მითითება საწესო-სარიტუალო ყოფაში დადასტურებულ ყველა პურს მიესადაგება) მოქმედი ძალებისადმი შესაწირავს და ემსახურებიან მათ მომადლიერებას მთელი წლის განმავლობაში ყველა სფეროში

წარმატების, კეთილდღეობისა და სიუხვის უზრუნველსაყოფად (ალავერდაშვილი 2007: 106).

სარიტუალო პურთა სახელებიდან ამჯერად ყურადღება გავამახვილეთ „კუნჭილარზე“, რადგან ქართველ ენათმეცნიერთა კვლევებით იგი უკავშირდება ქართულ (საქართველოს ყველა კუთხეში) დაცულ ძირ „კვერსა“ და მეგრულ-ლაზურში დაცულ „კვარ-//კვანჯ-“ ფუძეს (როგავა 1990: 79).

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, „კუნჭილები“ ცხვებოდა და შეიწირებოდა ბარბალობას, შობასა და სხვადასხვა წმინდანთა სახელით შემონახულ საწესო რიტუალებში, თუმცა თანამედროვე კვლევით დგინდება, რომ „კუნჭილები“ შეიწირებოდა „მთელი ბრწყინვალე შვიდეულის მანძილზე და მის შემდგომ კვირაში (მსგავსად არტოსის პურისა). ყველა შემთხვევაში, კუნჭილებს აცხოვდნენ გათენებამდე და დილით, მზის ამოსვლამდე შეწირავდნენ, ლოცვის შემდეგ კი ამავე კვერებით გაიხსნილებდნენ“ (გუჯეჯიანი 2007: 329).

საინტერესოა ისიც, რომ „კუნჭილების შეწირვისა და შეწირულით ზიარების რიტუალის წარმოება მაინცდა მაინც სისხამ დილით, ბინდის გაყრისას მისი დაამთავრება მზის ამოსვლამდე“ ადასტურებს, რომ ეს „რიტუალი და კვერი მთიების კულტის ამსახველი უნდა ყოფილიყო“ (ბარდაველიძე 1953: 88).

ზოგი მეცნიერი „კუნჭილ“ ფუძეს აფხაზურ აკვაკვარს-ს (კვერ-) უკავშირებს და ფორმასაც სიმბოლურ მნიშვნელობას ანიჭებს: „ცისკრის ვარსკვლავის (მთიების) გამომსახველი კვერი – „კუნჭილი“ ანუ „ანჭი-კუნჭი“ იმ რიტუალის ნაწილია, რომელიც სისხამ დილით მზის ამოსვლამდე უნდა შესრულებულიყო“ (ანთელავა 2006: 110).

ეკლესიაში პურების მიტანა, თითოეული ნამცეცის მოფრთხილება, „კვერის შეწირვისა და შემდეგ კვერით უზმოზე გახსნილების წესის დამკვიდრება, სეფისკვერის, ევლოგიის კვერისა და არტოსის პურის გახალხურებული აღქმის შედეგია“ (გუჯეჯიანი 2007: 329).

სულხან-საბა ორბელიანის მიერ განმარტებულ კვერს („პური მგრგვალი“ (ორბელიანი 1991: 394) იქვე კომპოზიტური ვარიანტებიც ემატება, რომელთაგან მნიშვნელოვანი „სეფის-კუერია“, რადგან, ჩვენი აზრით, სწორედ ამ სიტყვის

ეტიმოლოგიურ მონაცემს გამოხატავს საქართველოს ყველა კუთხეში დაცული სარიტუალო წესი. ამ ფუძეს ქართულ-ზანურ დონეზე აღადგენენ გიორგი კლიმოვი, – ჰაინც ფენრიხი-ზურაბ სარჯველაძე.

ქართული და მეგრული ფორმები შეაპირისპირა პეტრე ჭარაიამ: „კვარი-კვერი, კვერეული, რგვალი პური ან ჭადი“; ლაზური ეკვივალენტი გამოავლინა ნიკო მარმა: „კუარი - лепёшка маисовая или иная для детей изгатовляемая в очагъ“; გიორგი კლიმოვი ქართულსა და ზანურში ხმოვანთა მონაცვლეობას (ა-ე) კანონზომიერად მიიჩნევს, თუმცა გაუგებარს უწოდებს რ- ბგერის იდენტურობას ქართულსა და მეგრულში (მეგრულში, მისი აზრით, აუსლაუტის კანონზომიერი თანხმოვანი ჯ- უნდა ყოფილიყო). იგი ქართულ კვერს უკავშირებს მეგრულ-ჭანურში დაცულ კვარს და აღნიშნავს, რომ „მრგვალი, ბრტყელი ნამცხვარი“ ჭანურში დაცული ძირით ბავშვებისთვის საგანგებოდ დამზადებულს აღნიშნავს (Климов 1964: 110). „კვერ – მცირე რგვალი პური, გინა შაქრის პური და სხვ. „Небольшая круглая бьялая булка, витшика“; ზოგჯერ, крендель, შაქრის კვერი, круглый кусок сахара“ (ჩუბინაშვილი 1984: 609). „კვარი –колобокъ, хлебець, лепешка წყეტუ ვь первый же понедельник В. поста совершается обрядъ ხოზო კვარიში ჭკომუა къ обьду варять усъченно-конусообразная лепешка ვь одну изъ нихъ хозяика тайно втыкаетъ деревянную спищцу (წკირი); лепешка со спицей и называется ხოზო-კვარი, тот на свой счетъ должень устроить закуску соправаждаемую попойкой“ (ყიფშიძე 1994: 459). როგორც ვხედავთ, განმარტებასთან ერთად, მეცნიერი აღწერს გარკვეულ რიტუალსაც, რომელიც უკავშირდება „კვარ“ ფუძის სემანტიკას.

კვარ- ტერმინის შემცველი ტოპონიმია „კვარიში“: „ტყე-ბორცვი მოროჟის სათავესთან (ლემამუგე)“. პაატა ცხადაია ამ ტოპონიმს შემდეგნაირად განმარტავს: „აქ სალოცავი იყო, კვარი ამოჰქონდათ და ხეებს სწირავდნენ“ (ცხადაია 2005: 33). ეს განმარტება უკავშირდება სარიტუალო პურთა დანიშნულებასა და არსს. როგორც ვხედავთ, იგი სარიტუალო, სალოცავი ყოფის თანმდევი აუცილებელი ატრიბუტია, რომელიც „კოდირებული სახით გამოხატავს დღეობის სპეციფიკას“ (ალავერდაშვილი 2007:88) .

გიორგი კლიმოვი აღადგენს „კვერ-კვერ“ ფორმასაც სიმრგვალის განმარტებით (კვერის სიმრგვალეს ხაზს უსვამს ხევისურულ ლექსიკონში დაცული ფორმაც: „უსაფუვროდ გამომცხვარი მრგვალი პური“ (ჭინჭარაული 2005: 217) და უკავშირებს კვერ- ძირს, რადგან ქართულში დაცული „კვერკვერა“ ერთგვარი მრგვალი ნამცხვარია, მაგრამ მეგრულის შესატყვისი „კვარკვალია“ მხოლოდ ზედსართავი სახელის ფუნქციას ასრულებს (Klimov 1998: 92-93).

გიორგი როგავამ სწორედ რ- ბგერის მოსალოდნელი ჯ- თანხმოვნის შემცველი ფუძე აღადგინა ზანურში „კვანჯ“ და ამ ფონეტიკური კანონზომიერებით დაუკავშირა იგი „კუანჭ“ ფუძეს, რომელიც სვანურში დაცულია სწორედ პატარა ზომის, შესაწირავი პურის მნიშვნელობის მქონე სიტყვაში, რომელსაც ჯვარს ასვამდნენ აღდგომის ხუთშაბათს: „ქართ. კვერ- ფუძის ზანური კანონზომიერი შესატყვისის კვარ-ის ფონეტიკურ ვარიანტად ზანურში უნდა ყოფილიყო კვანჯ–კვარ. ამ სახით კვანჯ ზანურიდან შეუთვისებია სვანურს, ხოლო სვანურში ბოლოკიდური ჯ მჟღერი აფრიკატი თავკიდურ კ მკვეთრ ხშულთან პროგრესული ასიმილაციით გამკვეთრებულა – ზან. კვარ –კვანჯ–სვან. კვანჭი“ (როგავა 1990: 79).

გიორგი როგავა აქვე ხსნის ზანურში მოსალოდნელი ფონეტიკური მოვლენის შეუსაბამო რ-ბგერის უცვლელობას: „საერთოდ უნდა ითქვას, რომ კვერ-ი, კვარ-ი სახელი ჩვეულებრივ იხმარება მრავლობითი რიცხვის ფორმით – ქართ. კვერები მოხარშე= ზან. კვარეფი დოხაში. ერთ კვერს (ანდა ორს ან სამს) ოჯახებში არავინ ხარშავდა, კვერ-ი, კვარ-ი ჩვეულებრივ უფრო იხმარებოდა მრავლობითის ფორმით(კვარ-ეფ-ი), რაც ხელს შეუწყობდა ფუძისეული რ თანხმოვნის უცვლელ შენარჩუნებას“ (როგავა 1990:80).

თანამედროვე კვლევამ გამოავლინა ამ ფუძის მსგავსი სიტყვა „კუჭ-ალ“ ფშავში, რომელიც სწორედ სარიტუალო პურსა თუ ოთხკუთხედ ქადას ეწოდება: „კუჭალ– ქადის ოთხკუთხედი კვერი, ოთხივე მხრიდან შემოკვეცილი, შემოკუნჭული და მოჭრელებული“ (ხორნაული 2000: 131); „ოთხკუთხედი ქადა“ (შანიძე 1984: 347). მედეა საღლიანმა სწორედ ეტიმოლოგიური მსგავსების გამო ივარაუდა სვანურ „კუანჭიალთან“ მისი კავშირი (საღლიანი 2000: 105).

ანუ, როგორც ვხედავთ, ფონოლოგიურად ერთმანეთს დაუკავშირდა:

კვერ-

კვარ-

კვანჯ-

კუნჭ-ილ-

კუჭ-ალ ძირები.

კ- ხშილი აბრუპტივის შემდგომ პოზიციაში ვე-/ვა-(უა-/უე-) ქართულსა და მის დიალექტებში გარკვეული სიხშირით დადასტურებული ფაქტია (კუნდ-, კუნმ- კუნალ-, კუნართ-, კუნახ- და ა.შ.) – ასევე მომდევნო უ- ხმოვანს რაც შეეხება, უა-/უე- დიფტონგის უ- ხმოვნად ქცევაც დადასტურებული ფაქტია საერთო ქართულისათვის: მაგალითად, სვანური კუნდ- ძირი ქართულში კუნდ-ით არის წარმოდგენილი, კუნმ- („ბოლავს“) სვანურ ძირს ქართულში „კუმევა“ შეესატყვისება; (სარჯველაძე, ფენრიხი 1990: 178-179); ქართულ- ფორმას მეგრულსა და ლაზურში ფორმა ქორთუ (Климов 1964: 196).

ასე რომ, ქართული ძირის სტრუქტურულ-ტიპოლოგიური მონაცემისა და ზემოთ წარმოდგენილი მასალის გათვალისწინებით, ფშაურში დაცული ფორმა სავსებით შეესატყვისება ქართულში, მეგრულ- ლაზურსა და სვანურში დაცულ ფორმებს.

დასკვნა

მოცემული სადისერტაციო ნაშრომის „ქართული რელიგიური წეს-ჩვეულებები და სარიტუალო ლექსიკა (სვანეთისა და სამეგრელოს ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით)“ მიზანი იყო შეგვესწავლა სვანეთსა და სამეგრელოში დაცული რელიგიური წეს-ჩვეულებებისა და რიტუალების ნაწილი მაინც და გაგვეანალიზებინა, ტრადიციულ ყოფასთან დაგვეკავშირებინა ამ საწესო-სარიტულო ყოფის შესაბამისი ტერმინოლოგია.

სვანეთსა და სამეგრელოს ტრადიციულ ყოფაში დაცული წეს-ჩვეულებების, რიტუალებისა და ამ რიტუალთა ტერმინოლოგიურ-სემანტიკურ-მორფოლოგიურმა კვლევამ დაგვანახვა, რომ „ქართულ ხალხურ სულიერ კულტურაში მოქმედი აზროვნების სიმბოლური, ხატოვანი სისტემა არქაულია, მისთვის დამახასიათებელი მნატვრული სახეები კი უაღრესად მდგრადი და ტრადიციული“ (ხიდაშელი 2001: 117). გამოვლინდა ამ რიტუალთა ისტორიული განვითარების დინამიკა და გამოიკვეთა ისტორიის სხვადასხვა ეტაპზე შექმნილი ფენები.

კონკრეტულ რიტუალთა და ტერმინთა შესწავლამ შესაბამისი დასკვნები გამოგვატანინა:

1.1. სვანეთისა და სამეგრელოს ტრადიციულ ყოფაში არსებული ლოცვის რიტუალის აღმნიშვნელი კუამ- /*ხვამ- ძირი წყალობის გამოთხოვნისა და წმინდანისადმი მიმართულია. ლოცვის ეს ფორმა რამდენიმე სახითაა შემორჩენილი: „ფუძემ ოხვამერ“ (განიმარტება, როგორც ფუძის სალოცავი), „ფუძემ-ოხვამერი დოთუთაშხა ბედნიერი ანუ ოთუთაშხე“ (ქრისტიანულ დონეზე ეს დღეობა მთავარანგელოზების მიქაელისა და გაბრიელის სახელთანაა დაკავშირებული – ადგილობრივთა რწმენით, ამ დღეობის წარმართვაზე იყო დამოკიდებული მთელი წლის განმავლობაში ოჯახის მამაკაცთა ბედ-იღბალი), „საღმრთო-საოხოროს ხვამა“ (სამოსახლო ადგილის ანუ მიწის დალოცვა), ნერჩიმ ხვამა//ოჯუმაშხური; ჯგერაგუნას ხვამა (წმიდა გიორგის სახელზე აღვლენილი ლოცვა), „ჟინიში ოხვამერი“ (ზევითურისადმი აღვლენილი ლოცვა), „ოჭკადირეშიმ ოხვამერს“ („სამჭედლოს ლოცვა“), „დიხამ-ხვამამ“ (სახლის დასადგმელი/ასაშენებელი ადგილის დალოცვა), „ბორიამ ოხვამერი“ (ლოცვა, რომლის რიტუალი გულისხმობდა იმას, რომ მოწეული

სიმინდი ქარს არ გაეფუჭებინა), „სკიბუმ ოხვამერი“, „ღუმუმ ოხვამერი“ . საწესო რიტუალი ასევე დაცულია სვანეთის ეთნოგრაფიულ ყოფაში იმავე მნიშვნელობითა და სახელწოდებით: ემზუმ, ემზუმ შუმზუმ – როგორც ვხედავთ, სამივე ტერმინი „ხუმ-“ (ლოცვა/დალოცვის) ძირის შემცველია, თუმცა, ლოცვის გარდა, ამ სემანტიკური ერთეულით გამოხატული მონაცემი გულისხმობს რიტუალს ისევე, როგორც სამეგრელოში. ეს ტერმინი დაცულია რიტუალში: ლახუმიალ-ი, რომელიც იმართებოდა იმართებოდა ზვავისაგან დასაცავად. სვანურ ყოფაში დალოცვის (ლოცვის შემცველი) რიტუალი იმართებოდა შემდეგი სახელწოდებითაც: „არგილიშ ლიმზირი“ (ადგილის სალოცავი), „ჩუბავ ლემზირი“ (ქვევით ვედრება).

ეთნოგრაფიული მასალა, ძირითადად, საწესო რიტუალში ამ ძირს ლოცვასა და დალოცვას უკავშირებს – ლოცვამდე ჭამაც აკრძალულია, ხოლო ლოცვის შემდეგ ყველა მოწიწებით შეექცევა „დალოცვილ“ან „სალოცვილ“ (თოფურია 1984: 62) საკვებს, სალოცავი რიტუალისას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება მსხვერპლშეწირვის რიტუალს, რომლისთვისაც საგანგებოდ ასუქებენ ღორს, დაკლავენ თიკანსა და მამალს. გობზე დალაგებული დაკლული შესაწირავის გულ-ღვიძლი მიაქვთ სალოცავ ადგილას (მარანში), სადაც დაჩოქილნი ატარებენ რიტუალს. ანგარიშგასაწევია ის, რომ „ლოცვა-ვედრება“(ჯუმ- / ხვამ-) რიტუალის მხოლოდ ნაწილია, ხოლო რიტუალის ანალიზის მიხედვით შეიძლება დავასკვნათ, რომ ამ საწესო რიტუალთა ქართული შესატყვისი უფრო „დალოცვა“, უფრო მართებულად რომ აღვნიშნოთ, წყალობის გამოთხოვნა. შესაბამისად, საწესო-სარიტუალო მონაცემის შესწავლისას ვლინდება, რომ ლოცვა-ვედრების ეს რიტუალი სალოცავის (ადგილის, რიტუალის) მნიშვნელობით

1.2. ლოცვა-ვედრების რიტუალი მოიცავს განსაკუთრებულ სამზადისს: სამსხვერპლო პირუტყვის მომზადებას, პურების ცხობას, მსხვერპლშეწირვას, ლოცვას, ზიარებას (ანუ გარკვეული რიტუალის შემდეგ გახსნილებას). სწორედ ამიტომ დაგვჭირდა ლინგვისტური ანალიზის მოშველიება, რამაც გარკვეული დასკვნა გამოგვატანინა: ძირითადად, ეს ძირი ყველა დიალექტის მიხედვით აღდგენილია სალოცავის, საყდრის მნიშვნელობით:

ოხვამური – სალოცავი: (ჭარაია 1997: 177-178);

„*ოხვამბე*“ – სემანტიკური ფორმულირებით „дом моления, церковь“ (Маррь 1910: 231), ანუ ეკლესია და სალოცავი სახლი;

ო-ხვამ-ერ-ი 1. предметь моленія 2. Молитвенные обряды съ приношеніями совершаемые въ разное время года наиболее известные *ოხვამერი*: საღორონთო ვაჲ ჲესტუ ჲოგა; სამგარო ვაჲ ჲესტუ მიხაელა არხანგელა; საჯგეგო ვაჲ ჲესტუ სვიუ გერგია, საკაპუნო ვაჲ ჲესტუ ბოჲესტუა კაპუნია), (თემიში ხვამა ობშესტენნაა სვეტსკაა მოლიტვა, ღვინიში გო-ხვამუა ბლოგოსლოენნიე ვინა, პრი პერვომ სტაკანე პრიზივაიუტ ბოგა ი ბლოგოსლოვლიუტ ვსეხუ პრისუსტუიუში) მონაცემი (ყიფშიძე 1994: 605-606);

ქართ. „ეკლესია, სალოცავი, церковь, молельня“:

ჭან. *ო-ხვამ-ე/ო-ხვამ-უ/ო-ხვამბ-ე*;

მეგრ. *ო-ხვამ-ე*; ქართ.-;

სვან. *ლა-ჯუზმ*.

„*ოხვამე* უნდა იყოს წარმართობის დროინდელი ტერმინი“ (ჩიქობავა 1938: 152-153); *ო-ხვამ-ალ-ა* „საეკლესიო დღესასწაული, დღეობა, სალოცავი“ (ქლენტი 1938: 208); ჭანურში: *ო-ხვამ-ე* „სალოცავი“, „ეკლესია“; მეგრულში: *ო-ხვამ-ე* – „სალოცავი“ ეს ძირები ბაქარ გიგინეიშვილმა დაუკავშირა სვანურის ლექსიკურ ერთეულში წარმოდგენილ ძირს: *ლაჯუზმ* (ბალსზემოურ კილოში), *ლა-ჯუმი* (ბალსქვემოურ კილოში) „საყდარი, სალოცავი“ (გიგინეიშვილი 1985: 58).

ასევე შემორჩენილია ტერმინი ნაოხვამუ ნასაყდრალის მნიშვნელობით: გიორგი ნიორაძე ახსენებს სენაკის რაიონის სოფელ რეკასა და იქ აღმოჩენილ ბორცვს – მისივე განმარტებით, „ნაოხვამუ“ მეგრულად აღნიშნავს ადგილს, სადაც წინათ სამლოცველო იყო“ (ნიორაძე 2001: 50); ტოპონიმებზე ყურადღებას ამახვილებს დავით ჭითანავა და ლექსიკურ ერთეულებს – „*ოხვამე*“, „ნაოხვამუ“||„ნაოხვამე“ - განმარტავს, როგორც „სალოცავს“, „ნაეკლესიარს“, „შემალღებულ ბორცვს, ადგილს, სადაც ეკლესია იყო აგებული“ (ჭითანავა 2010: 149-353 -361-376-377).

რა თქმა უნდა, ამ ძირის შემცველ სემანტიკურ ერთეულებში „ლოცვის“ მნიშვნელობაც გამოიყოფა, მაგრამ „ხვამ“ მაინც დაცულია უფრო ზმნურ ან ნაზმნარ სახელთა ლექსიკურ მონაცემში: *მახვამერი*, *მახვამალი* – მლოცავი, მლოცველი, *ოხვამური* – სალოცავი: „ღორონთი, დიხვამუ სქანი სახელი“ (ღმერთო, დაილოცა შენი

სახელი) (ჭარაია 1997: 177-178). ხვამ-/ხვამბ- (ვიხვამბამ, ვიხვამაფ, ვიხვამბი, ვიხვამი) „მოლиться“ (Маррь 1910: 231); დო-ხვამა ბლოგსლოვлять, ბლოგსლოვენіе, ბხვამულენქ მოлюсь, იბხვამანქ буду молиться, მიხვამუ/მიხვამაფუ ბლოგსლოვляю, მე-ვოხვამანქ поздравляю) და ნაზმნარი (ნა-ხვამ-ეფ-ი მოლივშიყსა, ო-ხვამ-ე предметь и место молитвы, церков, храм; ხვამელი/ ხვამერი/ ხვამირი ბლოგსლოვენный, ხვამირო ბლოგსლოვენіем (ყიფშიძე 1994: 605-606); „ლოცვა, ვედრება; ბლოგსლოვлять, молиться, просить“: ჭან. ხვამ-; მეგრ. ხვამ-; ქართ.-; „ხვამუფს“ („ლოცავს“) ჭან. – დოხვამუ („დალოცა“)|| მახვამუ („მიულოცა“, ანუ „მილოცვა“) მეგრ. (ჩიქობავა 1938: 425).

როგორც ვხედავთ, მეცნიერთა უმეტესობა ამ ძირს მაინც სალოცავისა და საყდრის, მსხვერპლშეწირვისა და სარიტუალო მნიშვნელობის მქონე ადგილად აღადგენს. ზმნური ფუძე „ლოცვა, ვედრებას“ გულისხმობს – ანუ რიტუალის შემადგენელი ნაწილის სავედრებელს. ქართული ლიტურგიის გამომხატველია რიტუალი, რომლის სახელწოდება „ხვამ-“ ძირის მონაცემის მომცველია: „სვანეთში შემონახული ლოცვის რიტუალი საოცრად ჰგავს „ჟამის წირვას“ (Кекелидзе 1912: 336).

კვლევისას გამოვლინდა „სალოცვილი“ – „ოხვამერი“ – „ლახუმიალ-ი“ ტერმინთა იდენტური მნიშვნელობით გამოყენების არეალი: სალოცვილი შეიძლება იყოს ადგილიც, საკვებიც, ღვინოც, რიტუალიც ისევე, როგორც ოხვამერი და ლახუმიალ-/ლაცუმ. ტერმინი „ოხვამერი“ ორგვარი მნიშვნელობით იხმარება: ერთი მხრივ, ის ადგილია, სადაც ლოცვა-რიტუალი სრულდება, ხოლო, მეორეს მხრივ, სალოცავისათვის განკუთვნილი შესაწირავია. ოხვამერი შეიძლება იყოს: ღვინო, პური, სანთელი, თაფლი, გამომცხვარი პურები, საქონელი, ნივთი, ყველაფერი ის, რაც ღვთაებისადმი მიძღვნილი. ასეთივე მნიშვნელობისაა იმერულ-რაჭული *სალოცველი*... გარკვეულია, რომ სიტყვები: შესაწირი, ოხვამერი, სალოცვილი, ზედაშე... ადგილობრივი ქართული წარმოშობისაა (თოფურია 1984: 62). ლა-ხვამიალ სადღეგრძელოა, რომელიც სალოცავისადმი/სალოცვილისადმი აღვლენილია: „პირდაპირ საეკლესიო გამოდის“ (იოსელიანი 1999: 9). სადღეგრძელო კი ქართულ სინამდვილეში შემდეგნაირად განიმარტება ქართველ მეცნიერთა მიერ: „ქრისტიანული ლიტურგიის შუა პერიოდში, ბარძიძისა და კვეთაში (პროსკომიდია), ლოცვის წარმმართველის მიერ იხსენიება: ღმერთი, ღვთისმშობელი, მთავარანგელოზები, იოვანე ღვთისმეტყველი,

მოციქულები, პატრიარქი, მთავრობა, ეპისკოპოსი, საბერო დასი, სამღვდლო დასი, ერის ხალხი, გარდაცვლილნი (იერარქიის მიხედვით), ბოლოს კი ლიტურგია სრულდება ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი საგალობლით /„ღირს არს“/. დაახლოებით ასეთივე თანამიმდევრობისაა ქართული პურობის სადღეგრძელოები, ოღონდ აქ პირველი სიტყვის მთქმელია „პურის უფალი“ /თამადა/ _ოჯახის უფროსი, ან საგანგებოდ შერჩეული სუფრის ხელმძღვანელი. ქართულ სუფრაზეც ბოლოს არის სავალდებულო ღვთისმშობლის სადღეგრძელო(სვან. „ლამარია“-სამარიამო; კახ. „ყოვლად წმინდა შეგვეწიოს...“) ეს ყველაფერი ნიშანია იმისა, რომ „საუკუნეების მანძილზე მუსლიმანურ გარემოცვაში მოქცეული ქართველი ერის ყოფით (საერო) ტრადიციებსაც არსებითად განსაზღვრავდა საეკლესიო წეს-ჩვეულებები“ (ფუტკარაძე 2014: 299). ტრადიციულ ყოფაში დაცული ეს რიტუალი (მიუხედავად იმისა, წარმართული წარმოშობისაა თუ ბერძნული ნასესხობის ტერმინი) ასახავს საწესო-სარიტუალო ყოფას, ანუ ქრისტიანული რიტუალის გახალხურებულ ვარიანტს.

კუამ- /*ხვამ- ძირის მქონე რიტუალის აღწერა-კვლევისას ცალკე მონაცემად გამოიყო ცნება „*ოხვამერ ლაგვანისა*“, რომელმაც ეთნოლინგვისტური კვლევის შედეგად საინტერესო სურათი მოგვცა: როგორც ვიცით, სალოცავების ნაწილი უკავშირდებოდა „*ოხვამერ ლაგვანს*“ – *საზედაშე ქვევრს*. ქვევრები ჩაფლული იყო მარანში, რომელიც აქ ასრულებდა სამლოცველოს როლს. ოხვამერის ამ ქვევრებში ინახებოდა ღვინო და *სალოცავი ქვევრების* მოვლა-მეთვალყურეობა ევალებოდა ოჯახის უფროსს (მაკალათია 1941: 315). შესაბამისად, ლაგვანის ანუ ქვევრის სამყოფელი – მარანი ასრულებდა *ეკლესიის, სამლოცველოს* ფუნქციას, სადაც ოჯახის უფროსი მამაკაცის გარდა არავის შეეძლო შესვლა და სამლოცველო რიტუალის შესრულება. ოჯახის უფროსის განკარგულებაში იყო სალოცავი ქვევრების გამოსარეცხი იარაღი, მის მოვალეობას შეადგენდა *ყველა სალოცავი წესის ცოდნა* და *რიტუალის შესრულება*. *ლოცვის დასრულებამდე* იგი არ უნდა გაბრაზებულიყო, ხონჩაზე დაწყობილი სანოვაგიდან ერთი ნამცეცის აღებაც კი ცოდვად ითვლებოდა (მაკალათია 1941: 327).

არქეოლოგიური კვლევებით დადგენილია, რომ ძვ. წ. აღრიცხვით მეოთხე საუკუნეში მიცვალებულის ქვევრში დამარხვის იდეა ჩაისახა სატაძრო მიწებზე მსხდომი საზოგადოების იმ ფენაში, რომელიც უშუალოდ მისდევდა მევენახეობას და

უშუალოდ მონაწილეობდა ღვთაებისათვის ღვინის შეწირვის რიტუალში. ქვევრსამარხიც, მისი ვარაუდით, თავდაპირველად ალბათ გამოიყენებოდა ღვთაებისათვის შესაწირავად აღთქმული ღვინის – ზედაშესათვის; შემდეგ კი ღვთაების სამსახურში მყოფი ადამიანი, მეთემე, იკრძალებოდა ქვევრში – სავარაუდოდ, ეს ჩვეულება სოციალურ და რელიგიურ-საკულტო ნიადაგზე უნდა წარმოქმნილიყო (ინაძე 1994: 152). ქვევრი, ბუნებრივია, მარანში ინახებოდა: მარანი კი, რიტუალური დანიშნულებისა იყო სამეგრელოში, სვანეთში, ქართლში; მარანი წმინდა ნაგებობაა, სადაც ბავშვსაც ნათლავდნენ, ახალწელს დილით მეკვლე მარანში საახალწლო ხონჩით მიდიოდა, ეს ხონჩა ნათლისღებამდე მარანში უნდა ყოფილიყო. მარანში, როგორც სალოცავ ადგილას, მსხვერპლს სწირავდნენ, საკლავს კლავდნენ, მარანშივე იმართებოდა ქორწილი, ნათლობა, მარნის მარჯვენა კუთხეში მათავსებულ საზედაშე ქვევრებთან სრულდებოდა ლოცვა-ვედრებისა და შეწირვის რიტუალი (თოფურია 1984: 36).

სწორედ ეთნოგრაფიული ყოფისა და არქეოლოგიური მასალის ამ შედარებითმა ანალიზმა ლინგვისტური მონაცემიც დაგვაღაგებინა: „ხვამას“ საწესო-სარიტუალო მონაცემთან მჭიდროდ დაკავშირებული ტერმინი – „ოხვამერი ლაგვანი“ სვანურში დადასტურებულ ამავე ფონეტიკური შედგენილობის ძირის მქონე ლექსიკურ ერთეულს დავუპირისპირეთ:

მეგრული: ლაგვან- 1.ქვევრი, საღვინე ჭურჭლის სახეობა, სალოცავ ადგილას მდებარე ჭურჭელი, რომელიც ინახავდა საზედაშე ღვინოს (თოფურია 1984: 34),

2. დასამარხი ჭურჭელი, რომელშიც მიცვალებულს შესაბამისი ფორმით ათავსებდნენ (სურგულაძე 2003: 13);

3. ჭურჭელი, რომელთანაც აღევლინებოდა ლოცვის რიტუალი (თოფურია 1984: 34).

სვანური: ლაგუან-/ლიგუან: გუ-ან აჲ ბზ., გუ-ან-ა ბ.ქ. /ლნტ.

გუანანა ლშხ. „მტირალა“; ლა-გუ-ან – ლნტ. „სატირალი“,

ლიგუანე ბზ., ლიგუანე „ატირება“,

იგუანე ი-გუ-ან ე ლაშ. „ტირის“ (ჩუხუა 2000-2003: 87).

სემანტიკური ველის თვალსაზრისით კი, ჩვენი აზრით, სწორედ ლოგიკური ჯაჭვი შეიკრა:

- შესაწირავი ღვინის ჭურჭელი
- სამლოცველო
- მიცვალებულის სამარხი („ქვევრში დამარხვის წესი თითქმის ერთადერთი წესია მიცვალებულის დაკრძალვისა ელინისტური ხანის შიდა კოლხეთისათვის“ (თოლორდავა 1980:6) –
- გლოვა
- ტირილი
- მწუხარება.

ამ სემანტიკური ველის ნაწილად მივიჩნიეთ სვანურ ყოფაში დაცული ძირი, რომელიც სვანურში ეწოდება სათავსოს, რომელშიც ინახავდნენ ადამიანის საკვებ პროდუქტს, მარცვლეულსა და ფქვილს (ჩართოლანი 1970: 106); გვემი, როგორც წესი, საცხოვრებელი სახლის ან საზღვხულო სადგომის პირველ სართულზე მდებარეობდა. გვემში კიდობნები იდგა და იქვე არყის შესანახად ჩამარხული იყო რამდენიმე ქვევრი ანუ ორგანოფილებიანი გვემი ორ დანიშნულებას ასრულებდა: დასავლეთის ნაწილში არაყს ინახავდნენ, რაზედაც აშკარად მეტყველებს დამარხული ქვევრების არსებობა, აღმოსავლეთისაში კი ფქვილს (ჩართოლანი 1970: 107). ორგანოფილებიანი გვემი ორ დანიშნულებას ასრულებდა: დასავლეთის ნაწილში არაყს ინახავდნენ, რაზედაც აშკარად მეტყველებს დამარხული ქვევრების არსებობა, აღმოსავლეთისაში კი ფქვილს (ჩართოლანი 1970: 107). ფონეტიკური მსგავსების გარდა გუან- ძირთან, ჩვენი ყურადღება მიიქცია ამ სათავსოს დანიშნულებამ და მისდამი სვანების დამოკიდებულებამ: გვემი მტრისათვის აუღებელ ციხე-სიმაგრეს წარმოადგენდა – მეტიც, მისი გამარცვისა და გაქურდვის არც ერთი შემთხვევა არ დადასტურებულა – იგი თაღისებურად გადახურული, დაცული და უცხო ადამიანისათვის მიუდგომელია. სწორედ ამ მონაცემთა მიხედვით შეიძლება ერთმანეთს დავუკავშიროთ ზანურსა და სვანურში (დასავლურქართულ) არეალში დაცული გვან-/გუან-/გვემ- ძირები.

1.3. სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში დაცულია ტერმინი „ლიმზგრ-, რომელიც ლოცვის აღმნიშვნელია, ამავე ძირისაა ტერმინი „ლემზირ“, რომელიც გულისხმობს სალოცავად განკუთვნილ პურს, ერთგვარ ხალხურ სეფისკვერს. „ლუმზართე ლიზი“ სალოცავად წასვლას აღნიშნავს. ასევე, არსებობს სვანურ ყოფაში დადასტურებული დალოცვის

(ლოცვის შემცველი) რიტუალი შემდეგი სახელწოდებითაც: „არგილიშ ლიმზირი“ (ადგილის სალოცავი), „ჩუბავ ლემზირი“ (ქვევით

ცნობილია, ლემზირი, როგორც სალოცავი პური, ცალკე გადანახული კარგი ხარისხის ფქვილისაგან მზადდებოდა და ყველა დღესასწაულის აუცილებელ ატრიბუტს წარმოადგენდა. ლემზირები სახვადასხვა სახისა და ფორმისა იყო. უმრავლეს შემთხვევაში „ლემზირ“-ი მრგვალი ფორმისაა, ჯვრის გამოსახულებით. ჯვარი, შესაძლოა ზედ პურზე იყოს ამოტვიფრული, ან პურის ოთხ მხარეზე იყოს მცირედი შვერილები, რაც ჯვრის სიმბოლურ გამოსახულებას ქმნის.

მეცნიერთა ნაწილი „ლემზირის“ სალოცავ ადგილადაც მიიჩნევს. ივანე ჯავახიშვილი ახსენებს დღესასწაულს „ახალ-კვირად“ წოდებულს, რომელიც აღდგომის პირველ კვირას იმართებოდა. ამ დღესასწაულზე იკრიბებიან ჯვარდაწერილი დედაკაცები, დანიშნულ ადგილას ამოდიან, აცხობენ კვერებს, სამს დიდს სწირავენ ღვთისმშობელს, სამი პატარა კი მიაქვთ დანიშნულ ადგილას, რომელსაც „ლამზირს“ უწოდებენ და რომელიც „მიწის სალოცავს“ წარმოადგენს. ამ ადგილთან მისვლა ყველა ქალს არ შეუძლია – „ლამზირისაკენ“ მხოლოდ სამი ხნიერი და პატივცემული ქალბატონი მიემართება წმინდა სანთლებითა და პატარა ნაკვერჩხლებით. მისვლისთანავე სამჯერ მოწიწებით მოიყრიან მუხლს და სანთლის ნატეხებს ნაკვერჩხალზე ყრიან – „ისინი დაჩოქილნი ევედრებიან ღვთაებას „მამაკაცთა სქესის სიმრავლეს“. ივანე ჯავახიშვილი „ლამზირს“ „მიწის სალოცავს“ უწოდებს და განმარტავს, რომ იგი ნაყოფიერებისა და შვილიერების მფარველი ღვთაებაა, მდებარეობითი სქესისა (განსხვავებით კვირიასაგან, რომელიც მამრობითი სქესისაა) (ჯავახიშვილი 1979: 131)

ძირი „მზირ-“, როგორც ვხედავთ, უძველესი საწესო ჩვეულების ამსახველი რიტუალის სახელწოდებაა. მეცნიერთა ბოლოდროინდელი კვლევების მიხედვით, „არ არის შემთხვევითი“ როცა „ქართველური სიტყვის ფუძეები ფონეტიკურად ემთხვევა ერთმანეთს ან ახლოსაა ერთმანეთთან“ – „ხშირად ის ფუძეები, რომლებიც ენათმეცნიერებაში დამოუკიდებელ ფუძეებადაა მიჩნეული, სინამდვილეში ერთიანდება განტოტილ ერთობლივ კანონებში“ (ვახანია 1993: 106-107); სწორედ ამ

პრინციპით დავუკავშირეთ „მზირ-/მზერ-“ შემდეგ ქართულ ძირებს: „მზე“, „ზერ-ზირ“, „ზურ-“.

თუ ერთ სემანტიკურ ველში მოვაქცევთ ამ ძირთა მონაცემს, მივიღებთ შემდეგ სურათს:

პირველი განტოტებით, მზ/ე (ზ/უ)

მზ-უარ-ე

მზერ-/მზირ-

ზერ-/ზირ-

ამ ძირთა მნიშვნელობა შემდეგნაირადაც განისაზღვრება:

ბრწყინვა, ნათება, ლაპლაპი, ნათელი,

ხედვა, პოვნა, ნახვა,

ასევე, მნიშვნელოვანია შემდეგი მონაცემი:

ზურ-ე

ზურ-ე

ამ ორი ფუძის მნიშვნელობა კი ასე შეიძლება დალაგდეს:

შეკრება, დაგროვება, ბაჟი, ხარკის აკრეფა, ბეგარა

შეკრება, შეგროვება, თავმოყრა,

ვენახი,

სამსხვერპლო პირუტყვი,

ჩვენთვის კი მნიშვნელოვანია მნიშვნელობა, რომელიც გულისხმობს სალოცავ ადგილსა და რიტუალს. ჩვენი აზრით, ამ მნიშვნელობით გაჩენილი სიტყვის სემანტიკური მონაცემი ისევ მის თავდაპირველ მნიშვნელობას უკავშირდება:

ვენახი

სამსხვერპლო პირუტყვი

ლოცვა

სალოცავი პური

ეს სემანტიკური განტოტება ერთი საერთო ძირისაგან მომდინარეობს: ამ ძირის პირვანდელი მნიშვნელობა სვანურ ყოფაში დაცული საწესო რიტუალს უნდა

უკავშირდებოდეს. „მზერ-მზირ-მზურ“- ფორმები სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში შენარჩუნებულია შემდეგი მნიშვნელობის მქონე სიტყვებში:

ლიმზერ —ლოცვა,

ლემზირ –შესაწირავი პური

მზირ– სახლის ფუძის მფარველი ღვთაებრივი სულდგმული

მეზირ– მლოცველი

მზურ – საწესო, საკულტო , ნალოცი, შენაწირი.

სვანეთის ტრადიციულ ყოფასა და ლექსიკაში დაცული ძირი თავისივე განტოტებებით საფუძველს გვაძლევს, ვივარაუდოთ, რომ ამ სიტყვის წარმომავლობა სწორედ საწესო-სარიტუალო ქმედების – კერძოდ, ლოცვისა და სალოცავის, სალოცავისათვის შესაწირად გაღებული, დაგროვებული თუ საგანგებოდ მომზადებული არსის გამომხატველი სიტყვა უნდა ყოფილიყო. ეს ფუძე, თავისთავად უკავშირდება საუფლო დღეს, კვირიაკეს აღმნიშვნელ თავდაპირველ სიტყვას „მზირა“.

2.1. სადისერტაციო ნაშრომის მეორე თავში განვიხილეთ კვირიკობის დღესასწაული და საგალობელი „კვირია“. ამავე კონტექსტში განხილულ იქნა კუირ- ძირი, რომელიც ეტიმოლოგიურ ლექსიკონებში ამგვარად წარმოდგენილი არ არის – მეტიც, მას საერთოქართველურ ძირად არც აღადგენენ. სვანურში იგი დაცულია სამ ერთმანეთისგან განსხვავებულ ლექსიკურ ერთეულში: კვირიკობის აღმნიშვნელ დღესასწაულსა და საგალობელ „კვირიაში“. ამ ძირის მქონე ორი ერთეულის დაკავშირება ჩვენთვის ფონოლოგიურადაც საინტერესოა და ეთნოგრაფიული თვალსაზრისითაც – ამიტომ, სვანურში დაცული ეს ძირი საქართველოს ყველა კუთხეში დაცულ მონაცემს შევადარეთ.

კუირ-: კვირიკობა(სვანური) – კვირია (სვანურ-ფშაურ-ხევსურული „ღვთაება“) – კვირია (საგალობელი).

2.2. ყველა მონაცემის შეჯერებით დადგინა, რომ კვირია – კვირია კვირილესონისაგან“ ნაწარმოები ფორმაა და იგი ლოცვა-სავედრებელიდან გაჩენილ-დამკვიდრებული საწესო რიტუალია: იგი ნასესხებია კვირიკობის (წმიდა კვირიკესა და ივლიტას დღესასწაული, რომელიც ცნობილია ლაგურკა/ლაგვირკას სახელით) აღმნიშვნელი ტერმინის თვალსაზრისითაც, რადგან წმინდანის სახელიდანაა

ნაწარმოები. მიუხედავად ამისა, იგი უკვე ქართულ სინამდვილეში გახალხურებულ- „გაქართულებული“ ძირია, რომელიც ეთნოლინგვისტური მონაცემის შესაბამისად, შემდეგ სურათს გვამლევს:

კუირ- ქართული ძირია შემდეგი ფონემური მოცემულობით:

კუირ-|| გუირ-||კვირ-|| კირ-|| გურ-

ქართულ სალიტერატურო ქართულში დაცული კუირ- ძირი ქართული ენის დიალექტებში შემდეგნაირად ნაწილდება:

სვან. გუირ-||გვირ-(„ლაგუირკა,ლაგურკა, ლაგვირკა“);

მეგრულში, გურულსა და იმერულში:

კვირ-|| კირ-(„კვირია“ „კვირია ღერთა“, „კრიალესა“, „კირიალესა“);

ხევსურულ-ფშაურ-მოხეურში :

კუირ-|| კვირ-(„კვირია“/„კვირაე“/„კვირაა“);

თურქეთელ ქართ.

გურ- („გურიელა“).

აქედან, მეგრულ-გურულ-იმერულ-თურქეთელ ქართველთა ყოფაში დაცული ლინგვისტური ერთეული მხოლოდ სიმღერა-საგალობელია „კვირილისონისაგან“ ნაწარმოები ფორმაა და იგი ლოცვა- სავედრებელიდან გაჩენილ-დამკვიდრებული საწესო რიტუალია და არა ღვთაება. იგი ნასესხებია კვირიკობის აღმნიშვნელი ტერმინის თვალსაზრისითაც, რადგან წმინდანის სახელიდანაა ნაწარმოები. მიუხედავად ამისა, ქართულ სინამდვილეში გახალხურებულმა და „გაქართულებულმა“ ძირმა, ეთნოლინგვისტური მონაცემის შესაბამისად, თავისი ადგილი უნდა დაიკავოს ეტიმოლოგიურ ლექსიკონებში.

3. ამ მასალათა ანალიზისას განსაკუთრებული ყურადღება მიიქცია სადღესასწაულო რიტუალურმა საკვებმა, რომელიც, ხალხის წარმოდგენით, ხელს უწყობდა ადამიანის ჯანმრთელობას, დღეგრძელობას, კეთილდღეობასა და წარმატებებს, მოსავლის სიუხვეს, საქონლის გამრავლებას და ა.შ., რადგან „კოდირებული სახით გამოხატავდა დღეობის სპეციფიკას“ – ამ მხრივ, გამოირჩევა საწესო-სარიტუალო პურები, რადგან, თავის მხრივ, „პურის სემანტიკა შეიცავდა შეხედულებებს სიცოცხლეზე, აღორძინებაზე, მას მიეწერებოდა სნეულებათა განდევნის, ძალ-ღონის, ჯანმრთელობისა და

დღეგრძელობის მინიჭების შესაძლებლობა. სწორედ ამიტომ, მიწათმოქმედ ხალხებში განსაკუთრებით პური ინტენსიურად ცირკულირებდა როგორც ძღვენი და შესაწირავი კალენდარული დღესასწაულებისას“ (ალავერდაშვილი 2007: 88).

რიტუალური კვერი ნაყოფიერების, ახალი სიცოცხლის მინიჭების სიმბოლიკის მქონეა, რომელსაც, სავარაუდოდ, უნდა შეეცვალა ცოცხალი მსხვერპლი: „რიტუალური კვერები ანუ გამომცხვარი მარცვლეული აღორძინების მნიშვნელობის მქონეა. ხალხში იგი განსაკუთრებულად პოპულარულია, როგორც შესაწირი. მათი ფორმა მათ დანიშნულებაზე მიგვანიშნებს... რიტუალური კვერი ნაყოფიერების, ახალი სიცოცხლის მინიჭების სიმბოლიკის მქონეა“ (დამბაშიძე 2004: 86-87).

სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში დადასტურებული წესები: ეკლესიაში პურების მიტანა, თითოეული ნამცეცის მოფრთხილება, „კვერის შეწირვისა და შემდეგ კვერით უზმოზე გახსნილების წესის დამკვიდრება, სეფისკვერის, ევლოგიის კვერისა და არტოსის პურის გახალხურებული აღქმის შედეგია“ (გუჯეჯიანი 2007: 329).

საწესო-სარიტუალო პრაქტიკის შესწავლის თვალსაზრისით, სარიტუალო პურთა სახელებიდან ამჯერად ყურადღება გავამახვილეთ „კუნჭილარზე“, რადგან ქართველ ენათმეცნიერთა კვლევებით იგი უკავშირდება ქართულ (საქართველოს ყველა კუთხეში) დაცულ ძირ „კვერსა“ და მეგრულ-ლაზურში დაცულ „კვარ-//კვანჯ-“ ფუძეს (როგავა 1990: 79).

თანამედროვე კვლევამ გამოავლინა ამ ფუძის მსგავსი სიტყვა „კუჭ-ალ“ ფშავში, რომელიც სწორედ სარიტუალო პირსა თუ ოთხკუთხედ ქადას ეწოდება – სწორედ ეტიმოლოგიური მსგავსების გამო ივარაუდება სვანურ „კუნჭილთან“ მისი კავშირი (საღლიანი 2000: 105). ანუ, როგორც ვხედავთ, ფონოლოგიურად ერთმანეთს დაუკავშირდა:

კვერ-

კვარ-

კვანჯ-

კუნჭ-ილ-

კუჭ-ალ ძირები.

ამ ტერმინთა ეთნოლინგვისტურმა ანალიზმა დაადასტურა მჭიდრო კავშირი საწესო-სარიტუალო ყოფის ტერმინებსა და ცხოვრების წესს შორის: ქრისტიანული ლიტურგიკა საწესო-სარიტუალო ყოფამ „გახალხურებული“ ვარიანტით შემოგვინახა, თუმცა ტერმინთა ანალიზისა და ეთნოგრაფიული მონაცემის ანალიზმა გვიჩვენა სავარაუდო კავშირი ძველ, ქრისტიანობამდელ ყოფასთან.

როგორც ვხედავთ, სვანურსა და მეგრულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში დაცულმა საწესო-სარიტუალო წეს-ჩვეულებებმა და ამ წეს-ჩვეულებებში დაცულმა ტერმინოლოგიამ „ქართლ-კახელ-იმერელ-გურულ-მეგრელ-წან-სვანთა ენისა, ზნეჩვეულებისა და სარწმუნოების დასახასიათებლად“ (ჯავახიშვილი 1979: 156) მნიშვნელოვანი დასკვნა გაგვაკეთებინა: ყველა ქართველისათვის საერთო სარიტუალო ყოფა და წეს-ჩვეულებანი ადასტურებს ქართველთა ერთიანობას: „არამცთუ საზოგადო ქართული, ყველა ქართველ ტომთათვის, მათ შორის მეგრელთა და სვანთათვისაც, საერთო წარმართობა არსებობდა, არამედ რომ ამ წარმართობას საერთო ტერმინოლოგიაც, საერთო ენაც ქართული ჰქონია“ (ჯავახიშვილი 1979:156).

ჩვენმა კვლევამ დაადასტურა, რომ სამეგრელოსა და სვანეთში ლოცვის რიტუალი (კუამ-/ხვამ- მზერ-მზირ- ძირებით დაცულ-შემონახული) არ ტარდება სარიტუალო პურის – კვერების (კუნჭილარებისა და ლემზირების) გარეშე; ლემზირი, თავისთავად, მზერ-მზირ- (ზერ-ზირ-) ძირის განტოტებული მონაცემია; ხოლო კუირ- ძირის მქონე საწესო რიტუალისა თუ საგალობლის მონაცემი თავისთავად უკავშირდება ზემოთ დასახელებულ ტერმინთა მონაცემს.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. აბაკელია 1983: აბაკელია ნ., ცის თაყვანისცემა საქართველოში (ღვთაება „ჟინიში ანთარი“), საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, (ტ. II), თბილისი, 1983;
2. აბაკელია 1985: აბაკელია ნ., ქრისტიანული წმინდანები დასავლურ-ქართულ რწმენა-წარმოდგენებში, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, (ტ. III), თბილისი, 1985;
3. აბაკელია 1997: აბაკელია ნ., სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, თბილისი, 1997;
4. აბაკელია... 1991: აბაკელია ნ., ალავერდაშვილი ქ., დამბაშიძე ნ., ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, თბილისი, 1991;
5. აბულაძე 1973: აბულაძე ი., ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბილისი, 1973;
6. ალავერდაშვილი 2007: ალავერდაშვილი ქ., საკრალური გეომეტრია, თბილისი, 2007;
7. ამირანაშვილი 1961: ამირანაშვილი შ., ქართული ხელოვნების ისტორია, თბილისი, 1961;
8. ანთელავა 2006: ანთელავა ნ., მითები, რიტუალები, სიმბოლოები, თბილისი, 2006;
9. არაყიშვილი 1950: არაყიშვილი დ., სვანური ხალხური სიმღერები, თბილისი, 1950.
10. არაყიშვილი 1954: არაყიშვილი დ., დასავლეთ საქართველოს ხალხურ სიმღერათა კილოს წყობა, თბილისი, 1954;
11. ასლანიშვილი 1954: ასლანიშვილი შ., ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერების შესახებ, თბილისი, 1954;
12. ახოზაძე 1957: ახოზაძე ვ., ქართული (სვანური) ხალხური სიმღერების კრებული, თბილისი, 1957;
13. ბარათაშვილი 1978: ბარათაშვილი ნ., ქართველი რომანტიკოსები, მსოფლიო ლიტერატურის ბიბლიოთეკა, თბილისი, 1978;
14. ბარდაველიძე 1939: ბარდაველიძე ვ., სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, თბილისი, 1939;

15. ბარდაველიძე 1953: ბარდაველიძე ვ., ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბილისი, 1953;
16. ბარდაველიძე 1974: ბარდაველიძე ვ., აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, (ტ. I – ფშავი), თბილისი, 1974;
17. ბარდაველიძე 1982: ბარდაველიძე ვ., აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, (ტ. 2/1 – ხევსურეთი), თბილისი, 1982;
18. ბარდაველიძე 1985 – ბარდაველიძე ვ., აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, (ტ. 2/2 – თუშეთი), თბილისი, 1985;
19. ბარდაველიძე 2006: ბარდაველიძე ვ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბილისი, 2006;
20. ბურდული 1990: ბურდული მ., ხალხური მედიცინა დასავლეთ საქართველოში (სვანური ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით), საკანდიდატო დისერტაცია, თბილისი, 1990;
21. გაბლიანი 1925: გაბლიანი ე., ძველი და ახალი სვანეთი, ს.ს.ს.რ. სახელმწიფო გამომცემლობა, ტფილისი, 1925;
22. გაბისონია 2012: გაბისონია თ., „პირველად ღმერთი ვახსენოთ“ (ქრისტიანობა ქართულ ტრადიციულ მუსიკაში), მუსიკა, საქართველოს კომპოზიტორთა შემოქმედებითი კავშირის ჟურნალი, 2012, №3;
23. გაბულდანი 2000: გაბულდანი ნ., დიდება სიტყვის სემანტიკური ცვალებადობის შესახებ ქართულში, არნ. ჩიქობავას საკითხავები, თბილისი, 2000, № 11;
24. გაზდელიანი 1988: გაზდელიანი ე., ზოგი სვანური რელიგიური ტერმინის წარმომავლობისთვის, ეტიმოლოგიური ძიებანი, თბილისი, 1988;
25. გასვიანი 2008: გასვიანი გ., წმინდა კვირიკეს ეკლესია, შავლიანები და შარვაშიძეები, სვანეთი – ქართული კულტურის სავანე, თბილისი, 2008;
26. გიგინეიშვილი 1985: გიგინეიშვილი ბ., ზოგი ეთნოგრაფიული ტერმინის წარმომავლობისთვის ქართველურ ენებში, მაცნე, 1985, №1;

27. გოგაძე 1982: გოგაძე ე., კოლხეთის ბრინჯაოსა და ადრეული რკინის ხანის ნამოსახლართა კულტურა, თბილისი, 1982;
28. გოცირიძე 2010: გოცირიძე გ., ხალხური კვების სისტემა, საქართველოს ეთნოგრაფია/ეთნოლოგია, თბილისი, 2010;
29. გუჯეჯიანი 2003: გუჯეჯიანი რ., კიდევ ერთხელ კალის წმ. კვირიკესა და წმ. ივლიტეს სახელობის მონასტერში დაცული „შალიანის“ ხატის შესახებ (ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით), კრ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, თბილისი, 2003;
30. გუჯეჯიანი 2007: გუჯეჯიანი რ., ერთი ეთნოგრაფიული ნივთის შესახებ (დასტაგი-დაგი-ლადგი), კრ. ეთნოლოგიური ძიებანი, საქართველოს ეროვნული მუზეუმი, III, თბილისი, 2007;
31. გუჯეჯიანი 2008: გუჯეჯიანი რ., ქართველ მთიელთა მენტალობის ისტორიიდან, თბილისი, 2008;
32. გუჯეჯიანი 2008: გუჯეჯიანი რ., საეკლესიო მიწები სვანეთში, კრ. სვანეთი, თბილისი, 2008;
33. გუჯეჯიანი 2012: გუჯეჯიანი რ., წმიდა გიორგის ქართული ხალხური ეპითეტები (სვანეთი), კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული (ტ. XIV), თბილისი, 2012;
34. გუჯეჯიანი, ჩამგელიანი, ცინცაძე, ჭეიშვილი 2011: გუჯეჯიანი რ., ჩამგელიანი მ., ცინცაძე დ., ჭეიშვილი გ., კვირია სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში, კრ. საქართველოს ისტორიის ფურცლები, სვანეთი, თბილისი, 2011;
35. დანელია 1978: დანელია კ., რამდენიმე საკითხი ბიბლიის უძველესი ქართული თარგმანის ისტორიიდან, თსუ შრომები, ტ. 183, თბილისი, 1978.
36. ვაჟა-ფშაველა 1956: ვაჟა-ფშაველა, ეთნოგრაფია, ფოლკლორი, კრიტიკა, პუბლიცისტიკა, კორესპოდენციები, ტ. 7, თბილისი, 1956;
37. ვაჟა-ფშაველა 1985: ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი, მსოფლიო ლიტერატურის ბიბლიოთეკა, თბილისი, 1985;
38. ვახანია 1993: ვახანია ზ., საწესო ცნობიერება და სიტყვების წარმომავლობა, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1993, 2;

39. თოლორდავა 1980: თოლორდავა ვ., დაკრძალვის წესები ელინისტური ხანის საქართველოში (ქვევრსამარხები), თბილისი, 1980;
40. თოფურია... 2000: თოფურია ვ., ქალდანი მ., სვანური ლექსიკონი, სარედაქციო კოლეგია, თბილისი, 2000;
41. თოფურია 1967: თოფურია ვ., შრომები, ტ. 1, თბილისი, 1967;
42. თოფურია 1979: თოფურია ვ., შრომები, ტ. 3, თბილისი, 1979;
43. თოფურია 1984: თოფურია ნ., ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, თბილისი, 1984;
44. ინაძე 1994: ინაძე მ., ძველი კოლხეთის საზოგადოება, თბილისი, 1994;
45. იოსელიანი 1999: ხ. იოსელიანი, საქორწილო სუფრასთან გამასპინძლების წესი სვანეთში (თამადაობის ინსტიტუტი და სადღეგრძელოები), თბილისი, 1999;
46. კიკნაძე 1996: კიკნაძე ზ., ქართული მითოლოგია, ჯვარი და საყმო, მეცნიერებათა აკადემიის შრომები (ტ. I), ქუთაისი, 1996;
47. ლეკიაშვილი 1979: ლეკიაშვილი ა., წმინდა გიორგის ქართული კულტის საკითხისათვის, საენათმეცნიერო კრებული, თბილისი, 1979;
48. ლეკიაშვილი 1986: ლეკიაშვილი ა., კვირია – მაცხოვარი, მნათობი, №11, თბილისი, 1986;
49. მაისურაძე 1989: მაისურაძე ნ., ქართული ხალხური მუსიკა და მისი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ასპექტები, თბილისი, 1989;
50. მამალაძე 1972: მამალაძე თ., სვანური საწესო სიმღერების სტრუქტურა, მსე, XVI-XVII, თბილისი, 1972;
51. მაკალათია 1927: მაკალათია ს., ახალწელიწადი, თბილისი, 1927;
52. მაკალათია 1941: მაკალათია ს., სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბილისი, 1941;
53. მაკალათია 2006: მაკალათია ს., სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბილისი, 2006;
54. მაკალათია 1933: მაკალათია ს., თუშეთი, ტფილისი, 1933;
55. მაკალათია 1930: მაკალათია ს., მთის რაჭა, ტფილისი, 1930;
56. მაკალათია 1985: მაკალათია ს., ფშავი, ტფილისი, 1985;

57. მაკალათია 1934: მაკალათია ს., ხევი, ტფილისი, 1934;
58. მაკალათია 1930: ს. მაკალათია ს., მთიულეთი, ტფილისი, 1930;
59. მაკალათია 1935: ს. მაკალათია ს., ხევსურეთი, ტფილისი, 1935;
60. მელიქიშვილი 1997: მელიქიშვილი ი., საერთო-ქართველური ძირი სტრუქტურული და ტიპოლოგიური თვალსაზრისით, თბილისი, 1997;
61. მერჩულე 1987: მერჩულე გ., ქართული მწერლობა, (ტ. 1), თბილისი, 1987;
62. მინდაძე 2000: მინდაძე ნ., ქართული ხალხური სამედიცინო კულტურა, თბილისი, 2000;
63. მროველი 1987: მროველი ლ., ცხოვრება მეფეთა, ქართული მწერლობა, თბილისი, 1987;
64. ნიორაძე 2011: ნიორაძე გ., შრომები, (ტ. 1), თბილისი, 2011;
65. ონიანი 1969: ონიანი ჯ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (სვანური მურყვამობა-კვირიაობა), სადისერტაციო ნაშრომი, ხელნაწერი, თბილისი, 1969;
66. ორბელიანი 1978: ორბელიანი გრ., ქართველი რომანტიკოსები, მსოფლიო ლიტერატურის ბიბლიოთეკა, თბილისი, 1978;
67. ორბელიანი 1991: ორბელიანი ს.ს., ლექსიკონი ქართული, თბილისი, 1991;
68. პაპუაშვილი 1987: პაპუაშვილი ნ., აკადემიკოსი აკაკი შანიძე (გამოსათხოვარი), „ჯვარი ვაზისა“, თბილისი, 1987;
69. ჟღენტი 1936: ჟღენტი ს., გურული კილო, ტფილისი, 1936;
70. ჟღენტი 1938: ჟღენტი ს., ჭანური ტექსტები, არქაბული კილო, ტფილისი, 1938;
71. ჟღენტი 1953: ჟღენტი ს., ჭანურ-მეგრულის ფონეტიკა, თბილისი, 1953;
72. როგავა 1990: როგავა გ., სვან. კვანჭ//კვანჭილ სიტყვის წარმომავლობის საკითხი, ეტიმოლოგიური ძიებანი, „მეცნიერება“, თბილისი, 1990;
73. საღლიანი 2005: საღლიანი მ., ნასესხობანი სვანურ ენაში, თბილისი, 2005;
74. საღლიანი 2000: საღლიანი მ., ზოგი რელიგიური ლექსების ისტორიისათვის სვანურში, ქუთაისური საუბრები, VII, ქუთაისი, 2000;
75. სურგულაძე 1993: სურგულაძე ი., ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბილისი, 1993;

76. სურგულაძე 2003: სურგულაძე ი., მითოსი, კულტი, რიტუალი, თბილისი, 2003;
77. ფენრიხი ... 1990 – ფენრიხი ჰ., სარჯველაძე ზ., ეტიმოლოგიური ლექსიკონი, თბილისი, 1990;
78. ფუტკარაძე 2005 – ფუტკარაძე ტ., ქართველნი, ქუთაისი, 2005;
79. ფუტკარაძე 2014 – ფუტკარაძე ტ., ქართველოლოგიის შესავალი, თბილისი, 2014.
80. ქსე 1983: ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 6, თბილისი;
81. ქსე 1986: ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 10, თბილისი;
82. ღამბაშიძე 2004: ღამბაშიძე ნ., ახალწლის დღეობათა ციკლი აღმოსავლეთ საქართველოში (ერწო-თიანეთი), თბილისი, 2004;
83. ღამბაშიძე 2011: ღამბაშიძე ნ., ქართული ხალხური და საეკლესიო დღესასწაულები, თბილისი, 2011;
84. ღლონტი 1984: ღლონტი ალ., ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, თბილისი, 1984;
85. ყიფშიძე 1994: ყიფშიძე ი., რჩეული თხზულებანი, თბილისი, 1994;
86. შანიძე 1973: შანიძე ა., სვანური კულტის ტერმინი ჯგრაგ, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 2, თბილისი, 1973;
87. შანიძე 1981: შანიძე აკ., თხზულებანი, ტ.1, თბილისი, 1984;
88. ჩართოლანი 1970: ჩართოლანი მ., სამეურნეო ნაგებობანი სვანეთში, კრ. სვანეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბილისი, 1970;
89. ჩართოლანი 2003: ჩართოლანი ნ., სვანური ტექსტები და ლექსიკა, ბალსზემოური კილო, თბილისი, 2003;
90. ჩიქობავა 1938: ჩიქობავა არნ., ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, თბილისი, 1938;
91. ჩიქობავა 1952: ჩიქობავა არნ., ენათმეცნიერების შესავალი, თბილისი, 1952;
92. ჩუბინაშვილი 1961: ჩუბინაშვილი ნ., ქართული ლექსიკონი რუსული თარგმანითურთ, თბილისი, 1961;
93. ჩუბინაშვილი 1984: ჩუბინაშვილი დ., ქართულ-რუსული ლექსიკონი, თბილისი, 1984;

94. ჩუხუა 2000-2003: ჩუხუა მ., ქართველურ ენა-კილოთა შედარებითი ლექსიკონი, თბილისი, 2000-2003;
95. ცხადაია 2005: ცხადაია პ., ათასი მეგრული ტოპონიმი., თბილისი, 2005;
96. ცხადაია 2000: ცხადაია პ., გვარები და გვართა დასახელებანი სამეგრელოში, თბილისი, 2000;
97. ცხადაია... 2010: ცხადაია პ., ჯოჯუა ვ., რაჭის გეოგრაფიული სახელწოდებანი, ტ. III, თბილისი, 2010;
98. წულაძე 2009: წულაძე აპ., ეთნოგრაფიული გურია (მეორე გამოცემა), თბილისი, 2009;
99. ჭარაია 1997: ჭარაია პ., მეგრულ-ქართული ლექსიკონი, თბილისი, 1997;
100. ჭინჭარაული 1998: ჭინჭარაული ა., კიდევ ერთი ბერძნული წარმომავლობის სიტყვა, ქართველური ონომასტიკა, თსუ, 1998.;
101. ჭინჭარაული 2005: ჭინჭარაული ა., ხევსურული ლექსიკონი, თბილისი, 2005;
102. ჭითანავა 2010: ჭითანავა დ., ეკლესიები და თავდაცვითი ნაგებობები სამეგრელოში, თბილისი, 2010;
103. ჭუმბურიძე 2005: ჭუმბურიძე ზ., სვანური საეკლესიო ტერმინოლოგიის შესწავლისათვის, IV საერთაშორისო ქართველოლოგიური სიმპოზიუმის მასალები, თსუ, თბილისი, 2005;
104. ხიდაშელი 2001: ხიდაშელი მ., სამყაროს სურათი არქაულ საქართველოში, თბილისი, 2001;
105. ხორნაული 2000: ხორნაული გ., ფშაური ლექსიკონი., თბილისი, 2000;
106. ჯავახიშვილი 1979: ჯავახიშვილი ივ., თხზულებანი თორმეტ ტომად (ტ. I), თბილისი, 1979;
107. ჯავახიშვილი 1986: ჯავახიშვილი ივ., თხზულებანი თორმეტ ტომად (ტ.V), თბილისი, 1986;
108. ჯავახიშვილი 1998: ჯავახიშვილი ივ., თხზულებანი თორმეტ ტომად (ტ.XI), თბილისი, 1998;
109. ჯავახიშვილი 1950: ჯავახიშვილი ივ., საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები, თბილისი, 1950;

110. ჯალაბაძე 1970: ჯალაბაძე გ., მემინდვრეობა სვანეთში, კრ. სვანეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბილისი, 1970;
111. Бардавелидзе 1957: Бардавелидзе В. В., Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство Грузинских племен, Тбилиси, 1957;
112. Кекелидзе 1912: Кекелидзе К. С. Иерусалимский канонар, VIII в., Тифлис, 1912;
113. Кигურაძე 1976: Кигურაძე Н., Дапнарский могильник Тбилиси, 1976;
114. Климов 1964: Климов Г. А., Этимологический словарь картвельских языков, Москва, 1964;
115. Кобаля 1903: Кобаля И., Из мифологической колхиды., СМОМПК т.32, 1903;
116. Марр 1910: Н. Марр, Грамматика чанского (лазского) языка с хрестоматиею и словарем; С. Петербург, Типография императорской академии наук, 1910;
117. Марр 1937: Н. Марр, Избранные работы, IV, Ленинград, 1937;
118. G. Klimov, 1998: G. Klimov, Etimological Dictionary of the Kartvelian Languages, Berlin/New York, 1998.