

მეგალითური ძეგლები ქართულ მითორიტულურ სისტემაში (სინკრეტიზმი სიმბოლოში)

ნინო აბაკელია

ნაშრომის ფოკუსს არქაული ანთროპოლოგიის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ელემენტი – მენჭირი წარმოადგენს ქართულ მითურ-რიტულურ სისტემაში. ზოგადად, მეორე ათასწლეულით დათარიღებული ფალიკური ძეგლები (3-დან 5 მეტრამდე სიმაღლისა) შემორჩენილია საქართველოში, სომხეთში, ჩრდილო კავკასიაში, მონღოლეთში, მთელ კელტურ სამყაროში და სხვ. მე-20 საუკუნის მეცნიერებმა [მეშჩანინოვმა 1925, მარმა და სმირნოვმა 1931, პიოტროვსკიმ 1939, მელიქსედ-ბეკოვმა 1947, მიხანკოვამ 1931, ლაფანციანმა 1952, მაკალათიამ 1939, სიხარულიძემ, 1972 და სხვებმა] სათანადო ყურადღება მიაქციეს მათ და მნიშვნელოვანი დასკვნები გააკეთეს. მათ კავკასიური ძეგლები დააფიქსირეს და განსაზღვრეს ტერმინით – „ვეშაპი“.

საველე ეთნოგრაფიული მასალა ავლენს ახალ ფაქტებს ზემოთ ხსენებულ ძეგლებთან დაკავშირებით და, შესაბამისად, საფუძველს ქმნის საკითხის ხელახლა განხილვისათვის იმ რეგიონებში, სადაც ისინი გვხვდებიან. ვგელაზე მნიშვნელოვანი კი, ჩვენი აზრით, არის მათი გამოყენება და ფუნქციონირება ახალ რელიგიურ დონეზე. ქართულ რეალიაში ამ უჩვეულო არტეფაქტების ახალი კონტექსტი და ფუნქციები გვიჩვენებს, თუ რამდენად აქტიური შეიძლება გახდნენ ისინი ხალხური რწმენა-წარმოდგენების ანტიურაში. ქართულ ტრადიციაში მათ, ძიკვებს ანუ რძის ჭვებსაც ეძახიან, რომლებთანაც რძედამზრალი დედები (ან უშვილონი) მიდიოდნენ და სპეციალურ რიტუალებს ასრულებდნენ. მაგ., ს. მურჯახეთში (სამცხე-ჯავახეთი) იდგა ორი დიდი ჭვის ლოდი („ორი ვეშაპი“), რომლებიც, ადგილობრივი რწმენა-წამოდგენებით, განასახიერებდნენ და-ძმას. ეძახდნენ ლალიასა და ძიკვას (ანუ რძის ჭვას, რომელნიც რძისა და შვილიერების მიმცემებად აღიქმებოდნენ). 1987 წელს სოფელ მურჯახეთში ამ ჭვებზე შემდეგი გადმოცემა ჩავიწერეთ:

„და-ძმა უოფილა. ერთს (დას) ძიკვა ერჭვა, მეორეს – ლალია. ლალია მწყემსი უოფილა და ცხვარს მწყემსავდა. დას თურმე ძმისთვის მიჰქონდა საჭმელი. ამ დროს შემოსევია სოფელს ლეკები და დას უნატრია: „ოლონდ იმათ არ ჩავუვარდეთ ხელში და მე აქ გავჭვავდე და ჩემი ძმა – იქო“. ძმა მწოლიარე მდგომარეობაშია გაჭვავეული, და ფეხზე დგას. მაგ დას ისეთი ძალა აქვს, რომ დედა, ვისაც რძე არა აქვს, იმას შავი ფერის საღვთოს დაუკლავს, კარაქს წაუსვამს და ვითომ რძეს მისცემსო... ქალი იმ ჭვასთნ ძმამ უნდა წაიყვანოს. ქათმის შეწირვა იცინან. ძროხის სუფთა უმარილო კარაქი

მიაქვთ ძღვნად. ძიქვა მუდამ ცრემლიანია (ნამიანია). ჭვას სამჯერ შემოუვლიდნენ. ვისთვისაც აკუთბდნენ იმას სამსხვერპლო ცხოველის სისხლს წაუსვამდნენ“.

ს. მაკალათიას ცნობით, ძიქვასთან მიდიოდნენ ქალები, რომელთაც რძე არ ჰქონდათ, თან მიჰყავდათ შავი ქათამი, მტრედი, ბატკანი და ღამეს ათევდნენ [მაკალათია 1938:114-115].

სახვასასმელია რომ ჭვები და-ძმად აღიქმებიან და რომ რძისმიცემ ჭვასთან ქალი საკუთარ ძმას უნდა მიეყვანა და არა ქმარს¹. ქალი სვეტს სამჯერ შემოუვლიდა, აკოცებდა, სვეტზე ფალოსის გამოსახულებას კარაქს წაუსვამდა, შემდეგ თვითონაც წაისვამდა მკერდზე. ადგილობრივი რწმენა-წარმოდგენებით, ამ რიტუალის შესრულების შემდეგ რძედამშრალ ქალს რძე მიეცემოდა, ხოლო უშვილოს – შვილი.

თუ ამ შემთხვევაში ვეშაპი ფალიკურ სიმბოლიზმთანაა დაკავშირებული და, შესაბამისად, ნაყოფიერებისა და ბარაქიანობის მიმცემად აღიქმება ადგილობრივ მოსახლეობაში, სხვა შემთხვევაში მას წყალსა და დარ-ავდარს უკავშირებენ. რელიგიების ისტორიიდან ცნობილია, რომ გველი, ვეშაპი (და ამ ორიგან შექმნილი ურჩხულის სახე გველ-ვეშაპი) წყლის მფლობელი, მისი ბინადარი და მცველია, რომელიც წყალს უმსხვერპლოდ არავის აძლევს. მსხვერპლი უნდა გაიღოს არა მარტო მდაბიო ხალხმა, არამედ ხელმწიფემაც [ჩიქოვანი 1949:7]. გველ-ვეშაპს, როგორც წესი, ებრძვის გმირი (ქრისტიანულ დონეზე – წმ. გიორგი). დასავლეთ საქართველოში და, კერძოდ, ლეჩხუმსა და ჭვემო სვანეთში ვეშაპთებრძოლი გმირებიდან დღემდე შემორჩენილია ხსოვნა ძმებზე (ან სხვა ვერსიით, მამა-შვილზე) – ვაჟინასა და ჟიფივაზე, რომელთაც დაამარცხეს გველ-ვეშაპი და მოსახლეობას წყალი მისცეს. მათი მოსაგონარი დღე ხალხურ კალენდარშიც არის შესული და მათ საქართველოს ამ კუთხეებში იგონებენ (შესაბამისი შესაწირავებით) დიდმარხვის პირველ ორშაბათს [აბაკელია 1997:14-15].

რწმენები წყლისმფლობელი გველვეშაპის შესახებ უშუალოდ უკავშირდება ზემოთ ხსენებულ მეგალითურ ძეგლებს და, როგორც აღინიშნა, თუ ერთ შემთხვევაში ეს ძეგლები ნაყოფიერების, რძისა და შვილიერების მიმცემია, სხვა შემთხვევაში მასთან გვალვა-დეღგმაა დაკავშირებული. მაგ., ს. ბარაღეთში (სამცხე-ჯავახეთი) აღმართული ჭვა-სვეტი უშუალოდ წყალს, დარ-ავდარს უკავშირდება. ამ სვეტს „ამაღლების“ სვეტი ეწოდება.

მთხრობელთა გადმოცემით, მე-19 საუკუნის 20-იან წლებში დაახლოებით 6 მეტრის სიმაღლის ჭვა წაქცეული გდებულა ტყეში. სოფელში „საშინელ გვალვას დაუჭერია“, რის გამოც საქონელი და მოსავალი ილუპებოდა. ერთ-ერთ მოსახლეს (გვარად ზედგენიძეს) სიზმრით შეუტყვია, რომ საქმეს მხოლოდ ჭვის ვერტიკალურად დაქენება უშველიდა. ჭვის მოსატანად და აღსამართავად მთელი კუთხე წასულა. ჭვის აღმართვიდან მეშვიდე დღეს

1 ეს გარემოება მითოლოგიური დროისთვის დამახასიათებელი სიუჟეტის ანარეკლად შეიძლება ჩაითვალოს, მაგრამ იგი ალბათ დამატებით მასალებს მოითხოვს.

მღვდელი მოსულა და უკურთხებია ჭვა. სოფელში მოგროვილი ფულით სამი ხარი უყიდიათ და ახლად აღმართულ ჭვასვეტთან შეუწირავთ სასურველი ამინდის დადგომის მიზნით. გადმოცემით, იმავე დღეს კოკისპირული წვიმა წამოსულა. ამინდის გამოსაწვევად აღმართულ ჭვას „ამაღლება“ უწოდეს, რამდენადაც ეს ჭმედება (ჭვის „ამაღლება“) დღესასწაულ ამაღლებასთან მიუსადაგებიათ. ამასთან ერთად, აღუთქვამთ, რომ მომავალში ყოველ ამაღლებას მთელი სოფელი შესაწირავებით და ლოცვით აღნიშნავდა [აბაკელია 1987-ა:3].

ნ.მარისა და ი.სმირნოვის [1931:87-90] აღნიშვნით, საქართველოსა და სომხეთში გავრცელებული ვეშაპების ზედაპირზე რიგ შემთხვევაში სხვადასხვანაირი გამოსახულებების გარჩევა შესაძლებელი, ყველაზე ხშირად კი, რქიანი ცხოველისა. ზოგ ვეშაპზე აღნიშნული გამოსახულებები დეტალურადაა დამუშავებული, ზოგზე კი სტილიზებულია. ხშირად ამ ცხოველთა ხახიდან გადმოდიოდა ერთი, ორი ან სამი ტალღისებური ხაზი, რომელიც წყლის ნაკადთან არის გაიგივებული [სინარულიძე 1972:24]. ამ ძეგლებზე გატყავებული ცხოველის ტყავი (უმეტესწილად ხარის, გვხვდება კამჩის და ცხვრისაც) შესაწირავის ტყავადაა მიჩნეული, რომელიც თითქოსდა მთელ სტელაზეა გადაფენილი [მარი...1931:90] შესაწირავის გატყავებისას თავის, კუდის და კიდურების ხელუხლებლად დატოვება მსხვერპლშეწირვის უძველესი ფორმაა, რომელიც მეოცე საუკუნის შუა წლებამდე საქართველოს მრავალ კუთხეში დასტურდებოდა [აბაკელია 1987:237-243; 1991:83-115].

ჩვენი კვლევის თანახმად [აბაკელია 1997], მენჭირებთან ასოციირდებიან ცის ღმერთები, რაზეც მეტყველებს ხშირ შემთხვევაში ხარის გამოსახულება, რომელიც, თავის მხრივ, ამინდის ღმერთის უნივერსალურ სიმბოლოს წარმოადგენს. აღნიშნული თეზისის გასამყარებლად შეიძლება მოვიყვანოთ ტიპოლოგიური მასალა ერთ-ერთი უძველესი ხალხის, კერძოდ, ხეთების რელიგიიდან, რომელიც ამინდის ღმერთის huwasi ჭვის სტელა ან ბეთილია, რომ ზედ ზოგჯერ რელიეფებია ამოტიფრული. მათ ათავსებდნენ როგორც ტაძარში, ასევე ღია ცის ქვეშ, წყაროს თავთან ან ტყესთან ახლოს ან მთაზე. ხეთოლოგიური გამოკვლევების თანახმად, ჭვის სტელები სხვადასხვა ღვთაებას ეძღვნებოდა, მაგრამ მათ შორის ყველაზე ცნობილი და მნიშვნელოვანი ამინდის ღვთაების გამოსახულებიანი სტელა იყო. ასევე მნიშვნელოვნად გვეჩვენება, რომ ამინდის ღვთაების გამოსახულება დღესასწაულების დროს გამოჰქონდათ ტაძრებიდან, რიტუალური პროცესით მიჰქონდათ ქალაქგარეთ და მისი სტელის წინ ათავსებდნენ [ზინგერი 1986: 245-253]. აღნიშნული მასალა ზემოთ გამოთქმულ ვარაუდს ამყარებს, რომ ჭვის სტელაზე შესაძლებელი იყო ამინდის ღვთაების გამოსახვა (ისევე როგორც ჩვენს სინადვილეში, მასზე შესაწირ ცხოველს, ანუ მის ერთერთ იპოსტასს გამოსახავდნენ).

უნდა აღინიშნოს, რომ მატერიალური ძეგლების გარდა, ეს რწმენები ასახულია წმინდანების ეპითეტებში. ამ თვალსაზრისით, საინტერესოა აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში მთის ვეშაგის/მთის შეშაგის (რომლის

ერთ-ერთი ეპითეტი „წყაროსთავისა“ არის) არსებობა [იხ. ოჩიაური 1988: 72], რომელიც აღნიშნულ რეგიონში ცის ღმერთის (შემდეგ კი ამინდის ღმერთის, ხოლო ქრისტიანულ დონეზე – წმინდანის სახით) არის წარმოდგენილი თავის ქთონურ ანტაგონისტთან ერთად. ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებში, ქრისტიანულ დონეზე, მასთან ასოცირდება წმ. გიორგი და მისი ქთონური მოწინააღმდეგე (გველ-ვეშაპი) და ეს ტრანსფორმაცია მოიკვლევა ჩვენს მიერ წმ. გიორგის დაწინებულ, კონდენსირებულ ეპითეტში, რომელიც უფრო ფართო კონტექსტს გულისხმობს. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში, წმ. გიორგი (ერთ-ერთი ახალი თეოფანია ამინდის ღვთაებისა ქრისტიანულ დონეზე) ითვისებს დამარცხებული ქთონური მოწინააღმდეგის სახელს და გვხვდება წმ. გიორგი მთის ვეშაგი/შეშაგი „წყაროსთავისა“-ს სახელით, რომლის განმგებელიც თვითონ ხდება ბრძოლის შემდეგ.

საინტერესოა, რომ ხარის გამოსახულებიანი ვეშაპები, როგორც ამას ნ. მარი და ი. სმირნოვი აღნიშნავენ, გვხვდებიან მთებში მდინარეების სათავეებთან, წყაროსთან, ტბებთან, არხებთან და სხვ. [მარი... 1931:90]. ეს ფაქტი ხშირ შემთხვევაში დასტურდება ქართულ რელიაშიც (გავისენოთ ბარალეთის სვეტისა და სხვა ქვასვეტების მდებარეობა), ასევე საკრალურ ტოპოგრაფიასა და წმინდანის ზემოთ ხსენებულ ეპითეტში (მთის ვეშაგი მცველი წყაროსთავისა), რომელიც, შესაძლოა, ვეშაპის მიერ დასაცავ ადგილზე და მის სამყოფელზე მიგვანიშნებდეს².

ჩვენი დაკვირვების მიხედვით, ქართულ ტრადიციაში მენჭირები (სხვა ტრადიციებისგან განსხვავებით, რომლებშიც ისინი ცალ-ცალკე ფიგურირებენ, შესაბამისად, კრომლებებისა და მენჭირების სახით) ორივე პრინციპით – დედრულითა და მამრულით – ერთად არიან წარმოდგენილი.

ამგვარად, ქართულ ტრადიციაში მეგალითური ძეგლები, რომლებიც ვეშაპის სახელით არიან ცნობილი, კონსეკრირებულნი არიან მათში ზე-ბუნებრივის დამსწრეობით. წარმოადგენენ რა თეოფანიას, ისინი მიანიშნებენ საკრალური „ცენტრის“ (ტერმინის ელიადესეული გაგებით) ერთ-ერთ ნაირსახეობაზე. პროფანულ სივრცეში ჩასმული ზე-ბუნებრივი სივრცის რეალობის „ჰიეროფანიზაცია“ უშუალოდ მიიღწევა თავლსაჩინო სიმბოლიზმით, რომელსაც თვითონ ქვის ფორმა ავლენს (ერთი მხრივ, ცის განმგებელი, მეორე მხრივ, მისი ქთონური მოწინააღმდეგე) და რომელიც მას კოსმოსური ენერჯის ცენტრად აქცევს.

სხვადასხვა ტრადიციაში, ამგვარ ქვებს, ჩვეულებრივ, გარდაცვლილ წინაპართა თავჯანსაცემასთან აკავშირებენ. ქართულ ტრადიციაში პირდაპირი და აშკარა მინიშნება არ არის გარდაცვლილთა სულების კავშირზე აღნიშ-

2 საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ამა თუ იმ ღვთაებისა თუ წმინდანის თავჯანსაცემაში ძალიან დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა მის ეპითეტს. თავჯანს სცემდნენ ღვთებს (ქრისტიანულ დონეზე წმინდანს), რომელიც, ჩვეულებრივ, განსაზღვრული იყო რომელიმე ეპითეტით (აღწერითი, გეოგრაფიული, მისი რაიმე ასპექტის გამოხატველი), რაც, თავის მხრივ, იმის მაჩვენებელი იყო თუ რა თხოვნით უნდა მიემართათ თავჯანსმცემლებს ზე-ბუნებრივი არსებისათვის, და, ასევე, რისი მიღება შეეძლოთ მისგან. ღვთაების (წმინდანის) აქცენტირებული ეპითეტი ასევე მიანიშნებდა მის ადგილსამყოფელზე [იხ. აბაკელია 1991:10; 96-115]

ნულ საკრალურ ქვებთან, მაგრამ მიცვალებულებისთვის განკუთვნილი ტრადიციული შესაწირავები, ძღვენი (რძე, კარაჭი, ზეთი, ერბო) და მათთან დაკავშირებული რიტუალები ამ კავშირის არსებობას სავარაუდოს ხდის.

გარდა ამისა, საკრალური ქვების მრავალფეროვნება დასტურდება ქართულ ტრადიციაში. მაგ., ჩადენილი ინცესტის გამო ქალ-ვაჟის ჩაქვავების ადგილას ქვის ნაყარი (რომელთანაც მიდიოდნენ ნაყოფიერების მისაღებად და რომელსაც „ინცესტური ქვის ნაყარი“ შეიძლება ვუწოდოთ), რწმენა-წარმოდგენები გაქვავებულ ქალებზე (რომელთაც უხმობენ სხვადასხვა მიზნებისთვის), ლეგენდები ქვიდან შობის შესახებ (ეს უკანასკნელი დაცულია ადგილობრივ ქრისტიანულ ლეგენდებში). ყველაფერი ეს გვაფიქრებინებს, რომ გარდაცვლილი წინაპრები, რომლებიც, ადგილობრივი რწმენა-წარმოდგენებით, ცოცხალ ნათესავებს ანიჭებენ ნაყოფიერებასა და კეთილდღეობას, მათთან (საკრალურ ქვებთან) ასოციირდებოდნენ.

ყველაზე საინტერესო კი ის არის, რომ წინარქრისტიანული მეგალითური ძეგლები მეორადად გამოიყენებოდნენ ქრისტიანულ გარემოში. ამის თვალსაჩინო ილუსტრაციაა მენჭირები, რომელთაც თავზე ქრისტიანული ჯვრები აქვთ მორგებული. „მეორადი მოხმარებისთვის“ ვარგისი საკრალური ქვები ხშირად მივიწყებულია ყველას მიერ და მათ პოულობენ ტყეებში და სხვა ადგილებში. მაგრამ მათი მოხმარება არ არის ნებისმიერი. ამისათვის საჭირო იყო რამენაირი ნიშანი, რომელიც ხშირად ვლინდებოდა სიხმრების მეშვეობით (რაც საკმაოდ გავრცელებული ფაქტია რელიგიების ისტორიაში).

წინამდებარე ნაშრომში ეთნოგრაფიული საველე მასალა, რომელიც შეკრებილია 1980, 1987 წლებში, მოყვანილია იმის საილუსტრაციოდ, თუ როგორ დააბრუნა სოფელმა მიტოვებული და მივიწყებული მეგალითური სვეტი, შესწირა შესაწირავი და დაუკავშირა ქრისტიანულ დღესასწაულს – ამალღებას, რათა თავიდან აეცილებინა გვალვა და, შესაბამისად, მოუსავლიანობა; თუ როგორ დაამაგრეს მის წვერზე ლითონის ჯვარი და როგორ დაწესდა ახალი თავჯანსიციემა სოფელში, რომელიც გულისხმობდა ყოველ ამალღება დღეს სასოფლო შესაწირავს ხარის სახით [აბაკელია 1980:1987].

ზემოთქმულის გათვალისწინებით, შეიძლება დავასკვნათ, რომ საქმე გვაქვს რიტუალის ცვლასთან, რომელმაც გამოიწვია საკრალური ქვის მნიშვნელობის შეცვლა და მისი გადაქცევა რძისა და ნაყოფიერების მომცემი ქვიდან მაცხოვრის ქვად.

საინტერესოა ორგვარი მსხვერპლშეწირვის ფორმა: ერთ შემთხვევაში შავი ქათამი, რძე, ერბო, თაფლი ნაყოფიერების მიღების მიზნით, რომელიც მიგვანიშნებს კულტის ქთონურ ასპექტზე, ხოლო მეორე მხრივ, ხარის შეწირვა მიმართული ზეცისკენ, რომელიც მიზნად ისახავდა სასურველი ამინდის გამოწვევას. სიმბოლოთა ამგვარი განაწილება (სამსხვერპლო ცხოველის ტყავის გადაფენა მენჭირზე, შდრ. შეწირული ცხოველის ტყავის დაკიდებას ხეზე [აბაკელია 1991]) მენჭირს სამყაროს ღებთან აიგივებს და, შესაბამისად, სიკვდილ-სიცოცხლის კოსმოსურ ციკლში რთავს.

წყაროს თავი, წყალსაცავი, მდინარე და სხვა ე.წ. „ლიმინალური ზონაა“,

სამუაროს ცენტრია³ (მითოლოგიური და არა გეომეტრიული თვალსაზრისით), რომელიც, ჩვენი აზრით, კოსმოსური ბრძოლის ადგილად შეიძლება ჩითვალოს. ამ ადგილებში აღმართული აღნიშნული ბრძოლის ამსახველი სიმბოლო ქვის ვეშაპის სახით, რომელზეც ხარი (ამინდის ღვთების ერთ-ერთი გავრცელებული გამოვლინება) არის გამოსახული.

ზოგადად, კოსმოლოგიის სხვადასხვა სისტემაში მოქცეულმა ქვებმა, შესაძლოა, განიცადონ მოდიფიცირება. ქართული სინამდვილისთვის ეს იყო შედარებით ადვილი, რადგან ადრექრისტიანული პერიოდიდან მოყოლებული, ქრისტიანული სვეტები (რომლებსაც ექსპერტები ათარილებენ VI, VII, XIX საუკუნეებით) ძალზე პოპულარული იყო და აღიმართებოდა სალოცავად და შესაწირავებისათვის [ჩუბინაშვილი 1972; მაჩაბელი 1998, 2008; ჯავახიშვილი 1998]. საილუსტრაციოდ რამდენიმე შემორჩენილი ვედრების ტექსტის მოყვანა შეიძლება გადარჩენილი კვარცხლბეკიდან:

„მე, თათვარაზ, აღუმართე ესე ჟუარი სახელისაითა, შეწვენითა იესუ ქრისტესი...“ „წყალობითა ღმრთისაჲთა, მე აბაზამან, ესე ჟუარი აღუმართე სალოცავად ჩემდა და ცოლისა და შვილთათვის“.

„შეწვენითა ქრისტესაჲთა ბრატანებითა ღმრთივ დაცულისა მამფლისა არშუშა პატრიკიოსისა აღმართე პატიოსანი ჯვარი წმინდისა ღმრთისმშობლისა სახელსა, სალოცავად ჩემთა და ძმათა ჩემთა“ [მაჩაბელი 2008:5].

ცნობილია, რომ ქვაჯვართა აღმართვის ტრადიცია ძველ წარმართულ კერბთა ადგილებზე წმინდა ნინოს აღმართული პირველი ხის ჯვრებიდან მომდინარეობს (გავიხსენოთ, რომ ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფის მირიანის მიერ მცხეთაში ხის მონუმენტური ჯვრის აღმართვას მოჰყვა „პატიოსან ჯვართა“ აღმართვა თხოთის მთაზე, დაბა ბოდბესა და უჯარმაში) ჯვრები ქართლის მრავალ მთაზე აღიმართა. დროთა განმავლობაში ხის ჯვრებს ქვის ჯვრები შეენაცვლა. ცნობილია, რომ პირველ ხანებში ამ ქვის ჯვრებთან წარმოებდა ღვთისმსახურება და ფიქრობენ, რომ ასე უნდა გავრცელებულიყო ქართლში ქვაჯვრები [მაჩაბელი 2008:5-25].

როგორც ხელოვნების ისტორიკოსები ფიქრობენ, ორ მეზობელ ქვეყანაში ანალოგიური ძეგლები საერთო კულტურულ-ისტორიული და რელიგიური პირობების ზემოქმედებით უნდა შექმნილიყო. მაგრამ ორივეგან ეს საკულტო ძეგლები თავისი გზებით განვითარდა და შემდგომშიც ისინი სახეცვლილნი გადადიან სხვა სფეროში; საქართველოში ადრექრისტიანული ქვაჯვრების მემკვიდრეებად მოოქრული ვერცხლის ფირფიტებით მოჭედილი საკურთხევლისწინა მონუმენტური ხის ჯვრები გვევლინება (სვანეთის ეკლესიებში შემონახული), სომხეთში კი – ქვის ორნამენტული ხაჩკარები.

ქრისტიანობაზე მოქცევამ საბოლოოდ დაანგრია მთელი პრიმიტიული რელიგიური სისტემა, რომელშიც ნაყოფიერების ცერემონია ჩაიძირა და რომელმაც გამოიწვია სინკრეტიზმი სიმბოლოსა და თავყანისცემაში.

3 სამუაროს ცენტრი საზღვრბლო სივრცეა, რამდენადაც სხვადასხვა საუფლოს გადაკვეთის ადგილი (ზოგჯერ გზაჯვარედინით წარმოდგენილი) ქმნის საკრალურ ცენტრს.

დამოწმებანი

- აბაკელია 1987:** ნინო აბაკელია. კოსმოლოგიური სიმბოლოები დასავლეთ საქართველოში. *მასალები საქართველოსეთნოგრაფიისათვის*. 23, თბ., 1987.
- აბაკელია 1987ა:** 1987 წლის სამცხე-ჯავახეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური. რგ. № ა, 1987 (ინახება ავტორთან).
- აბაკელია 1991:** Н. Абакелия. Миф и ритуал в Западной Грузии, Тб., 1991.
- აბაკელია 1997:** ნინო აბაკელია, სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, თბ., 1997.
- ვაჩიშვილი 2003:** ნიკოლოზ ვაჩიშვილი. „ურჩხული“ სოფელ რეხიდან, *საქართველოს სიძველენი*, 4-5, თბ., 2003.
- ზინგერი 1996:** Utamar Zinger. The huwaši of the Storm-God in Hattuša. *Türk Tarih Kurumu Yayinlari 9. Dizi - Ea-9. Türk Kongresi, Ankara, 1981. I Cilt. Ankara. 1986.*
- მაკალათია 1938:** სერგი მაკალათია, მესხეთ-ჯავახეთი, თბ., 1938.
- მარი და სმირნოვი 1931:** Н.Я. Марр, Я. И. Смирнов. Вишапы. *Труды гос. Академии истории материальной культуры т. 1. Л., 1931.*
- მაჩაბელი 1998:** კიტი მაჩაბელი, ქართული ქვაჯვარები. თბ., 1998.
- მაჩაბელი 2008:** კიტი მაჩაბელი. ადრეული შუასაუკუნეების ქართული ქვაჯვარები, თბ., 2008.
- მელიქსედ-ბეკოვი 1947:** Л.М. Меликсед-Бекков. Вишапы и вишапоиды Грузии. *КСИИМК 15. М-Л., 1947.*
- მეშჩანინოვი 1925:** И.И. Мещанинов. Каменные статуи рыб-вишапы на Кавказе и в Северной Монголии. *ЗКВ. Т.1.Л., 1925.*
- მიხანკოვა 1931:** В.А. Миханкова. Вишапы. *Сообщения ГАИМК. Л., 1931.*
- ოჩიაური 1988:** ალექსი ოჩიაური. ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი, თბ., 1988.
- პიოტროვსკი 1939:** Б.Б. Пиотровский. Вишапы. *Л., 1939.*
- სიხარულიძე 1972:** А.Н. Сихарулидзе. К вопросу о значении изображения быка на триалетских вешапах и вешапоидах. *Кавказский этнографический сборник. 4. Тб., 1972.*
- ლაფანციანი 1952:** Гр. Капанцян. О каменных стелах на горах Армении. *Ер., 1952.*
- ჩიქოვანი 1949:** მიხეილ ჩიქოვანი. ვეშაპთმებრძოლი გმირი და წმინდა მხედარი. *პუშკინის სახ. პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები. ტ. 7. თბ., 1949.*
- ჩუბინაშვილი 1972:** Н.Г. Чубинашвили. Хандиси. *Тб., 1972.*

Megalithic Monuments in Georgian Mythic-ritual System (Syncretism in the Symbol)

Nino Abakelia

The focus of the paper is one of the most important elements of archaic anthropology menhirs in Georgian mythic-ritual system.

The 20th century scholars (N.Marr, N. Smirnoff, B. Piotrovskij, etc.) had paid corresponding attention to them and made several conclusions. They fixed these monuments and defined them as water monsters -“whales” (veshapi/vishapi).

Gathered ethnographic data on the above mentioned monuments revealed new facts and respectively provided a new basis for new considerations in the region of their occurrences. The most important among them probably was that they had been used and functioning on the new religious level.

The new context and functions are considered and analyzed of these strange artifacts and an attempt is made to show how active they might be really in the entourage of folk beliefs.

According to our observations, in Georgian tradition symbols of both male and female principles are presented in menhirs as against other cultures where female and male principles (elements) are represented separately by cromlechs and menhirs, respectively. Similarly in the other cultures sky gods inhabit usually in menhirs. In Georgian reality as compared to other cultures both sky god (or weather god) together with its chthonian antagonist (enemy) are represented together. In folk beliefs, on the Christian level they are turned into Saint George and its chthonic contestant. And this change is detected by the author in the epithet of St. George.

Thus in Georgian tradition, megalithic stones called Veshapi are consecrated by the presence of supernatural in them and various symbolic signs. Being the theophany it points to the variety of the “center”.

In different countries such stones are meaningful so far as the souls of their dead ancestors are associated with them, as well. In Georgian tradition there is not a direct indication (reference) to the souls of the dead and their association with the sacred stones are not so clear but the special gifts and offerings (oil, butter, grease), which are considered to be the most preferred offerings for the dead ancestors betray their close connections. Besides, various types of sacred stones are attested in Georgian tradition e.g. incest stone piles, beliefs on petrified women (who are invoked for different purposes), beliefs about birth from stones (the latter are preserved in Georgian Christian legends). All that make us think that the souls of the dead ancestors, who were thought to provide their living relatives with fecundity, were to be associated with them.

It is fascinating that, the clearly pre-Christian megalithic stones were used for the second time (were of secondary use) in the Christian setting (environment). Clear examples of these are menhirs on the top of which Christian crosses were fitted (put on). The sacred stones of secondary use were very often found lying in deep grass or abandoned in the forest forgotten by everybody. However, their reuse is not arbitrary (voluntary). For that reason they needed some kind of sign or epiphany, which very often used to be revealed by dreams (which is usual fact in the history of religions). In the present paper the ethnographic field data gathered by the author has been brought for the purpose to illustrate how the sacred megalithic stone abandoned in the woods was returned to the village and erected on one of the greatest Christian festivals that of Ascension in order to avert drought. How the cross was inserted on top of it and how the custom of new worship was founded by the villagers (the establishment of annual bull sacrifice by the whole village on the day of Ascension, etc.).

Taking into consideration everything above said we can conclude that we have to do with the ritual change, which caused the change in the meaning of the sacred stone which first turned from the milk and fecundity stone into the rain stone and then into the stone of the Savior.

Generally speaking stones can be modified in the different systems of cosmology. But Georgian case was simpler for starting from the early Christian period early-Christian stone pillars were very popular and wide spread which were erected for the purpose of prayer and sacrifices (these stones are dated by the experts by 6-7-9 centuries).

Conversion to Christianity ruined and destroyed at last the whole primitive system in which primitive ceremony of fecundity was sunk, that caused the emergence of syncretism in the symbol and worship.

Key words: *menhirs, symbol, worship, early-Christian stone pillars, syncretism.*