

Holiday and Sacrifice in Ancient Georgia

დღესასწაული და მსხვერპლშეწირვა ძველ საქართველოში

LASHA DOKHNADZE

Doctoral student at St Andrew's Georgian
University; faculty of Georgian History
Ilia Chavchavadze Avenue #53a; Tbilisi, Georgia.
+995 598 21 88 85, lashadokhnadze@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0007-0311-2859>

Abstract. In the article, the issue of the relationship between the holiday and the sacrifice is discussed, as two main human phenomena, on the example of the Georgian reality. In ancient Georgia, as in other archaic societies of the world, sacrifice was an integral part of the holiday and vice versa. Numerous reports about the ritual of sacrifice on the holiday in Georgian and foreign sources, even the direct semantic connection of these two concepts preserved in the Georgian language speaks about this. Their identity was mainly determined by the cosmogonic ideas of an ancient Georgian man. However, anthropological and social grounds were also of great importance. The main purpose of both the holiday and the sacrificial ritual was to strengthen the social and political order and reach an agreement in the community and society. For this purpose, according to Georgian sources, the first official holiday was founded by King Farnavaz of Kartli.

The article contrasts official and public holidays and shows that the function of the public holiday was more cathartic, while the function of the official holiday was to strengthen the political and social order. It should be pointed out that according to Georgian written sources, in ancient Georgia, despite the high level of state development and the presence of total power, it was not possible to separate sacrifices and official holidays. Also, the signs of the public holiday are preserved for a long time, which indicates that the official secular or religious authorities had to make a certain compromise in front of the people.

The article expresses the opinion that the dissociation of celebration and sacrifice at the official ideological and ethical level began with the Christianization of the country. However, it turned out to be a very difficult and prolonged process. Here the greatest role was played by the cosmogonic ideas present in the new religion, according to which the world was created not by some demiurge in an act of sacrifice, but by the Creator God out of nothing. The idea of the only and atoning sacrifice, which was exclusive to the Christian religion, was also of great importance. Nevertheless, the essential connection between the sacrifice and the holiday turned out to be so viable that, despite the prevailing Christian and modern thinking, it has survived to this day in the form of animal sacrifices in the mountains of Georgia.

Key words : Sacrifice, holiday, Scapegoat, Ritual, paganism, cosmology, Aggression, Victim, mask.

ლაშა დოხნაძე

საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია
პირველწოდებულის სახელობის ქართული
უნივერსიტეტის დოქტორანტი
საქართველო, თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზირი 53ა;
+995 598 21 88 85 , lashadokhnadze@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0007-0311-2859>

აბსტრაქტი. სტატიაში განხილულია დღესასწაულისა და მსხვერპლშეწირვის, როგორც ორი უმთავრესი ადამიანური ფენომენის, ურთიერთმიმართების საკითხი ქართული სინამდვილის მაგალითზე. ისევე როგორც მსოფლიოს სხვა არქაულ საზოგადოებებში, ძველ საქართველოშიც მსხვერპლშეწირვა დღესასწაულის განუყოფელი ნაწილი იყო და პირუკუ. ამ ორი მოვლენის არსობრივ კავშირზე ქართულ და უცხოურ წყაროებში შემონახული უამრავი ცნობის გარდა, ამ ტერმინების სემანტიკური ნათესაობაც მეტყველებს.

უნდა აღინიშნოს, რომ დღესასწაულის და მსხვერპლშეწირვის რაობას ძირითადად კოსმოლოგიური, ანთროპოლოგიური და სოციალური ფაქტორები განსაზღვრავდა. როგორც დღესასწაულის, ასევე მსხვერპლშეწირვის რიტუალის მთავარი მიზანი იყო მოქმედი სოციალური და პოლიტიკური წყობის განმტკიცება და თახმობის მიღწევა საზოგადოებასა, თუ თემში. ქართული წყაროების მიხედვით, ამ მიზნით აარსებს პირველ ოფიციალურ დღესასწაულს ქართლის მეფე ფარნავაზი.

სტატიაში შეპირისპირებულია სახალხო და ოფიციალური დღესასწაულის პრაქტიკა, საიდანაც ჩანს, რომ ამ უკანასკნელის ფუნქცია უფრო კათარზისული იყო, ხოლო ოფიციალური დღესასწაულის - არსებული სოციალური და პოლიტიკური წყობის შენარჩუნება-განმტკიცება. უნდა აღინიშნოს, რომ ძველ საქართველოში სახელმწიფოებრიობის განვითარების მაღალი დონის და ტოტალური ძალაუფლების მიუხედავად, ქართული წერილობითი წყაროების მიხედვით, არ მომხდარა დღესასწაულისა და სისხლიანი მსხვერპლშეწირვის გამოჯვანა. ასევე ჩანს, რომ საერო და საეკლესიო ოფიციოზს ხალხის წინაშე გარკვეულ დათმობაზე წასვლა მოუწიათ, რაზეც მეტყველებს ის გარემოება, რომ ოფიციალურ დღესასწაულებში სახალხო ელემენტები გვიანობამდე შემორჩა.

სტატიაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ოფიციალურ კულტურულ და ეთიკურ დონეზე დღესასწაულის და მსხვერპლშეწირვის ერთმანეთისაგან დისტანცირება ქრისტიანობის შემოსვლით დაიწყო, თუმცა უაღრესად რთული და გაჭიანურებული პროცესი აღმოჩნდა. აქ უდიდესი როლი ითამაშა ახალ რელიგიაში არსებულმა კოსმოგონიურმა წარმოდგენებმა, რომლის მიხედვითაც სამყარო შექმნა არა რომელიმე დემიურგმა მსხვერპლშეწირვის აქტით, არამედ უზენაესმა ღმერთმა - არაფრისაგან. ამ თვალსაზრისით ასევე უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა ერთადერთი და გამომსყიდველი მსხვერპლის იდეას, რომელიც ექსკლუზიური იყო ქრისტიანული რელიგიისთვის. მიუხედავად ამისა, მსხვერპლშეწირვასა და დღესასწაულს შორის არსობრივი კავშირი იმდენად სიცოცხლისუნარიანი აღმოჩნდა, რომ მიუხედავად ქრისტიანული ნარატივის და რაციონალური აზროვნების დამკვიდრებისა, დღემდე შემორჩა საქართველოს მთაში ცხოველური მსხვერპლშეწირვის სახით.

საკვანძო სიტყვები: მსხვერპლშეწირვა; დღესასწაული; განტევების ვაცი; რიტუალი; წარმართობა; კოსმოლოგია; აგრესია; მსხვერპლი; ნილაბი.

შესავალი. მრავალ განსაზღვრებათაგან ქართველ ადამიანს ალბათ ყველაზე მეტად Homo feriens („მედღესასწაულე ადამიანი“) შეესაბამება. ის საუკეთესოდ სწორედ დღესასწაულში გრძნობს თავს, აფუძნებს და ახანგრძლივებს მის დროს, ანიჭებს ონტოლოგიურ და კოსმოლოგიურ საზრისს. მაგრამ Homo feriens-თან ერთად იყო თუ არა ქართველი ადამიანი Homo necans-ი („ადამიანი მკვლელი“), ან, იმ შემთხვევაში თუკი ის ასეთი იყო, Homo feriens-ი განსაზღვრავდა Homo necans-ს, თუ - პირიქით, - ამ პრობლემაზე შევეცდებით მსჯელობას.

არქაულ საზოგადოებებში ვხედავთ, რომ დღესასწაულის, როგორც ერთი შეხედვით ირაციონალური ინსტრუმენტის მიზანი, ძირითადად რაციონალურია - მიღწეულ იქნას სოციალური თანხმობა და კულტურული წესრიგი საზოგადოებასა თუ თემში. ამ მიზნის მიღწევა კი ყველაზე მეტად დღესასწაულის კულმნაციურ მომენტში დგება, როდესაც შემოდის ერთადერთი და გამომსყიდველი მსხვერპლის - განტევების ვაცის ამოქმედების მექანიზმი (იხ. რენე ჟირარის „ძალადობა და წმინდა“; 2010). ისევე როგორც ქრისტიანული ლიტურგიის აპოთეოზი ევქარისტული საიდუმლოს აღსრულებას, დაახლოვებით იგივეა არქაული დღესასწაულებისთვის მსხვერპლშეწირვა (ნამდვილი იქნება ეს, თუ სიმულაციური).

უნდა ითქვას, რომ ქართველოლოგიურ მეცნიერებებში საკმაოდ კარგად არის შესწავლილი ძველი ქართული დღესასწაულების არსი, თუმცა მის მსხვერპლშეწირვასთან მიმართების საკითხი ნაკლებად არის შესწავლილი. დღესასწაულის ბუნების და რაობის გარკვევის კუთხით საინტერესო მოსაზრებები გამოთქვა ჯერ კიდევ ვაჟა-ფშაველამ თავის ეთნოგრაფიული ხასიათის წერილებში. მოგვიანებით ამ თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი სიტყვა თქვეს ივ. ჯავახიშვილმა, ს. მაკალათიამ, ვ. ბარდაველიძემ, ალ. ოჩიაურმა, თ. ოჩიაურმა, ზ. კვიციანიძემ, ირ. სურგულაძემ და სხვ.

მეთოდი. წარმოდგენილი სამეცნიერო სტატია ეფუძნება კვლევის შემდეგ მეთოდებს: ფუნქციონალისტური და კომპარატივისტული მეთოდები, ანალიზი და სინთეზი, შედარებით-ისტორიული მეთოდი, სისტემური ანალიზი, სტრუქტურალისტური მეთოდი, ლინგვისტურ-სემიოტიკური მეთოდი.

შედეგები. ძველ საქართველოში დღესასწაულზე აღსრულებული სამსხვერპლო რიტუალების მთავარი საფუძველი ქართველი ადამიანის კოსმოლოგიურ წარმოდგენებს უკავშირდება. ამაზე მეტყველებს „სარიგოს“, როგორც საკლავის, ანუ მსხვერპლის და „მესარიგოს“, როგორც შემწირველის აღმნიშვნელი ტერმინები. ქართულ წარმართულ პანთეონში უზენაეს ღვთაებას ერქვა მორიგე ღმერთი, ანუ ის დემიურგი, რომელიც რიგს, ანუ წესს აძლევს სამყაროს „სარიგოს“ ანუ საკლავის მეშვეობით. თუმცა, დღესასწაულის და მსხვერპლშეწირვის არსობრივ კავშირს კოსმოლოგიური წარმოდგენების გარდა ანთროპოლოგიური, სოციალური, ეთკური და კულტურული ფაქტორებიც განპირობებდა.

დისკუსია. ქართველზე, როგორც Homo feriens-ზე ბევრს წერდნენ უცხოელი ავტორები. ბიბლიაში გვაქვს ცნობა, რომ იუბალი, თაბალების განაყოფი იყო „მამა ყოველთა დამკვრელთა სალამურზე და ბარბითზე (ჯანელიძე, 1948: 30). ბერძენი ისტორიკოსის ეფორეს ცნობით: „ტიბარანები გატაცებული არიან თამაშით და სიცილით და ამას თვლიან უდიდეს ბედნიერებად“. (ეს ცნობა ეფორედან დაცული აქვს სტეფანე ბიზანტიელს VI ს. ჯანელიძე, 1948: 30;). მსგავს ცნობებს უცხოელ და ქართველ ავტორებთან მრავლად შევხვდებით, თუმცა განსაკუთრებული და მრავლისმეტყველია ქსენოფონტეს ცნობა:

„მოსინიკები მარტო ყოფნისას იქცევიან ისე თითქოს, სხვათა საზოგადოებაში იმყოფებიან: თავიანთ თავს ელაპარაკებიან, იცინიან და ცეკვავენ, სადაც კი მოხვდებით, თითქოს სხვებს უჩვენებენ...“ (ყაუხჩიშვილი, 1967: 70).

თუ დასახელებული ტომების პროტოქართველებად აღიარების თეორიას ვერწმუნებით და ჩვენი წინაპრების შესახებ ამ ტიპის სხვა ცნობებსაც გავიზიარებთ, შეგვიძლია გავაკეთოთ მრავალმნიშვნელოვანი დასკვნა - ქართველს შეუძლია თავად შექმნას დღესასწაული, იყოს ერთდროულად მისი პროტაგონისტიც და პასიური გმირიც, მსახიობიც და მაყურებელიც, სუბიექტიც და ობიექტიც. მისთვის დღესასწაული ერთდროულად იმანენტური და ექსპლიციტური ხასიათისაა, თუმცა ეს მდგომარეობა მაინც შორს დგას დღესასწაულის მთავარი არსისაგან. ადამიანის ყოფიერების ამ ძალიან მნიშვნელოვანი ელემენტის მთავარი საზრისი მაინც ონტოლოგიურ და კოსმოლოგიურ საფუძველთან ერთად სოციალურ და პარტიციპაციულ ხასიათშია.

როჟე კაიუა, მოაზროვნე, რომელიც ალბათ ყველაზე მეტად ჩაწვდა დღესასწაულის არსს, წერდა, რომ მსხვერპლშეწირვა წარმოადგენდა დღესასწაულის პრივილეგიურულ შინაარსს, ის იყო მისი შინაგანი მოძრაობის და არსის მიმნიჭებელი. (კაიუა, 2003: 218). ამ თვალსაზრისით კიდევ უფრო შორს წავიდა თანამედროვეობის დიდი ანთროპოლოგი რენე ჟირარი, რომელიც თვლიდა, რომ არქაულ საზოგადოებებში დღესასწაული იყო უბრალოდ მზადება მსხვერპლშეწირვისთვის და მეტი არაფერი. (ჟირარი, 2010: 160). გამოჩენილი მეცნიერი ეთანხმება ფროიდის აზრს, რომლის მიხედვითაც დღესასწაულები და მსხვერპლშეწირვა ემთხვეოდა ერთმანეთს ყველა ხალხში და, რომ ყოველი მსხვერპლშეწირვა გვთავაზობდა დღესასწაულს და არ არსებობდა დღესასწაული მსხვერპლშეწირვის გარეშე (იქვე; 256). აბსოლუტურად სწორია ბატაი, როდესაც წერს, რომ სადღესასწაულო იმპულსი ამფეთქებელ ძალას ყველაზე მეტად სწორედ მსხვერპლშეწირვისას აღწევდა, რომ ის მთლიანობაში იყო ოპერაცია, რომლის ეფექტურობა არასდროს დგებოდა ექვემ (ბატაი, 2007: 74).

ჩვენ შეიძლება ბოლომდე არ დავეთანხმოთ ხსენებულ ავტორებს, თუმცა ერთი რამ ცხადია, რომ თუ კი დავუშვებთ, რომ დღესასწაული შეიძლება არსებობდეს მსხვერპლშეწირვის გარეშე, მსხვერპლშეწირვა არ იარსებებს დღესასწაულისგან დამოუკიდებლად, რადგან მისი არსი აუცილებლად რიტუალური და პარტიციპაციულია.

პირველი დღესასწაულების საფუძველი მაინც კოსმოგონიურ წარმოდგენებში ძვეს. ღვთაებების მიერ *in illo tempore* არსრულებული დამფუძნებელი ქმედების კვლავწარმოება *ab origine*-ში შეადგენს სასულიერო კალენდრის, დღესასწაულების რიგს. (ელიადე; 1994: 57). ლიტურგიკული, წმიდა დრო შეიძლება დაბრუნებულ იქნას და განმეორდეს უსაზღვრო რაოდენობით, რადგან ის ყოველთვის იგივეობრივია თავის თავთან, არ იცვლება და არიცლება (იქვე; 48). არქაული ადამიანი დღესასწაულში არა უბრალოდ იმეორებს ღმერთების ქმედებებს, ან რომელიღაც მითური ამბის „მოსაგონებლად“ აწყობს ერთგვარ ცერემონიას, არამედ აღადგენს მას სინამდვილეში (ხაზგასმა ავტორის ლ. დ.) (იქვე; 55).

შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ეს ის ნამყო და წმინდა დროა, რომელიც ასე ხშირად იდიდება აღმოსავლეთ საქართველოს მთის ჯვარ-ხატების სადიდებლებში: „დიდება დღესა დღესინდელსა...“ (იხ. ჯვარ-ხატთა სადიდებლები...1998). ეს არ არის მხოლოდ ადგილობრივი პანთეონის ერთ-ერთი ღვთაების პანიგირიკი, არამედ იმ ონტოლოგიური მნიშვნელობის ნამყო დროის დიდება, რომლის რეაქტუალიზება სწორედ დღესასწაულზე ხდება.

აქ მივადევით ჩვენი პრობლემის მთავარ მომენტს. მსოფლიოს თითქმის ყველა ხალხის მითებში ვხედავთ, რომ სამყარო იქმნება მსხვერპლშეწირვის აქტით. ეს არ არის მხოლოდ

არქაული ადამიანის ნაივური წარმოდგენა, თუ გადავხედავთ მოდერნული საზოგადოებებისა თუ სახელმწიფოების წარმოშობას, მათ საფუძველში, სწორედ მსხვერპლის, მოწამის კონცეპტი დევს. როგორ იყო წარმოდგენები ამ საკითხზე ძველ ქართულ კოსმოგონიაში, ჩვენ ბევრი რამ არ ვიცით, თუმცა არქაული საქართველოს „ყოფიერების სახლიდან“ შემოგვრჩა ტერმინები „სარიგო“ - საკლავის, ანუ მსხვერპლის და „მესარიგო“- შემწირველის აღმნიშვნელი სიტყვა. (ლალიაშვილი, 2004: 63). ჯერ კიდევ ივ. ჯავახიშვილმა დაადგინა, რომ ქართულ წარმართულ პანთეონში უზენაეს ღვთაებას ერქვა მორიგე ღმერთი, ანუ ის დემიურგი, რომელიც რიგს, ანუ წესს აძლევს სამყაროს „სარიგოს“ ანუ საკლავის მეშვეობით. როგორც აღვნიშნეთ, ადამიანები რიტუალში იმეორებენ იმას (Imitatio dei), რაც მოხდა თავდაპირველად (In illo tempore), აქედან გამომდინარე, აუცილებელია დღესასწაულზე საკლავის, როგორც ონტოლოგიური სტატუსის მქონე მსხვერპლის დაკვლა. ამ შემთხვევაში „მესარიგო“ არის მორიგე ღმერთის იმიტატორი, ხოლო „სარიგო“ პირვანდელი მსხვერპლის განმეორება.

თუ კი ისევ მცირე სემიო-ლინგვისტურ ანალიზს გავაგრძელებთ ქართული ენიდან, დავინახავთ მსხვერპლშეწირვის და დღესასწაულის საინტერესო სემიოტიკურ კავშირს. სულხან-საბას ლექსიკონში ზორვა ერთდროულად აღნიშნავს „მსხვერპლს“, „კერპთა მიმართ შეწირვას“ და „კმევას“ (ლექსიკონი ქართული...). ძველ გურულ დიალექტზე ზორვა ცემისა და დარტყმის მნიშვნელობით იხმარებოდა (შარაშიძე, 2014: 86). ძველ ქართულში ზუარაკი ზორვადან მომდინარეობს, მისი პირვანდელი ფორმა „ზვარ“ ძირს უნდა უკავშირდებოდეს. (აქედან ტერმინი „მოზვერი“) (ჭინჭარაული, 1960: 231). როგორც ვხედავთ ქართულ ენაში აშკარად ჩანს დღესასწაულისა და მსხვერპლშეწირვის სემანტიკური კავშირი.

მსგავსი ვითარება გვაქვს მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხების ენებშიც. გამოჩენილმა ნიდერლანდელმა მეცნიერმა იოჰან ჰაიზინგამ ყურადღება მიაქცია იმას, რომ ანგლო-საქსურ ფორმაში lac, lacan თამაშის, ხტუნვის და თავისუფალი მოძრაობის გარდა აგრეთვე აღნიშნავს “მსხვერპლს”, “მსხვერპლშეწირვას”, საზოგადოდ “საჩუქარს”, “წყალობას”, “სიუხვესაც” კი (ჰაიზინგა, 1997: 43.) ეს უკანასკნელი ტერმინები „საძუქარი“ „წყალობა“ „სიუხვე“ ასევე მსხვერპლის სემანტიკურ ველში არიან, თუმცა ამ შემთხვევაში მათი განხილვა ჩვენი მსჯელობის მიზანს არ შეადგენს. ერთი რამ ცხადია, რომ როგორც ქართულ ენაში, ასევე ინდოევროპულ ენებშიც დღესასწაულს, თამაშს, მსხვერპლს ერთი სემანტიკური საფუძველი აქვთ და მიუთითებს მათ არსობრივ იგივეობაზე.

ქართველთა წინაპარ ტომებს ახასიათებდათ ბატალური მოვლენების რიტუალიზაცია და საბრძოლო პროცესის სამსხვერპლო დღესასწაულად ქცევა, რაზეც მიუთითებს დიდი ბერძენი ისტორიკოსი ქსენოფონტე. ის წერს: „მოსინიკებმა დაამარცხეს ბერძნები, მაგრამ შეამჩნიეს საშველად წამოსული ელინები. მაშინ ისინი შეტრიალდნენ და წავიდნენ, [გზადაგზა] თავებს ჭრიდნენ მოკლულებს და [მოკვეთილ თავებს] უჩვენებდნენ ელინებსა და თავის მტრებს რაღაც ჰანგზე როკავდნენ და მღეროდნენ“ (ქსენოფონტე, 1967: 101)

თუ კი ჩვენ არქეოლოგიურ მონაცემებსაც მოვიშველიებთ, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ უძველეს დროში საქართველოს ტერიტორიაზე მსხვერპლშეწირვა სადღესასწაულო, საფერხულო რიტუალის ნაწილი იყო. ბრინჯაოს ხანით დათარიღებული თრიალეთის ოქროს თასის შესწავლის შემდეგ შალვა ამირანაშვილმა დაასკვნა, რომ საქმე გვქონდა ნიღბოსანთა მონაწილეობით გამართულ სამსხვერპლო მისტერიასთან (ამირანაშვილი, 1961: 22). რაც შეეხება ნიღბებს, ისინი მსოფლიოს უამრავ ხალხში სამსხვერპლო რიტუალების შემადგენელი კომპონენტი იყო. მათ ხშირად იყენებდნენ სწორედ პაროქსიზმის მომენტში, პირდაპირ მსხვერპლშეწირვის წინ. ეს წესები ავალდებულებდა მონაწილეებს ისევ თავიდან გაეარათ ყველა როლი, რომლებსაც მათი წინაპრები თამაშობდნენ პირველად მომხდარი კრიზისის დროს. ცერემონიაში მონაწილეები

იმალეზიან ნიღბებ ქვეშ, რათა გარდაისახონ ჯადოსნურ ორეულებად. ის გარდასახავს ანტაგონისტების ნორმალურ გარეგნობას, აერთიანებს ადამიანს და ცხოველს, ღვთაებას და უძრავ ობიექტს (ჭირარი, 2010: 220-221).

საკარნავალო კულტურის და ზოგადად დღესასწაულის ბუნების უდიდესი მკვლევრის მ. ბახტინის მიხედვით, „ნიღბში განსხეულებულია ცხოვრების თამაშებრივი საწყისი, მის საფუძველში დევს სრულიად განსხვავებული დამოკიდებულება სინამდვილისა და სახის, დამახასიათებელი უძველესი სარიტუალო-სანახაობრივი ფორმებისთვის... ნიღბი დაკავშირებულია ცვლილების, გარდასახვის სიხარულთან... გადასვლებთან, მეტამორფოზებთან, ბუნებრივი საზღვრების გადალახვასთან...“ (ბახტინი, 1965: 48).

არ უნდა გამოგვრჩეს აგრეთვე მსხვერპლშეწირვის რიტუალში ნიღბის გამოყენების ერთ-ერთი მთავარი მოტივი - მონაწილეთა არაცნობიერ და დისოციაციურ მდგომარეობაში გადასვლა. განა შეიძლება იყოს იმაზე დიდი მორალური დილემა, ვიდრე ადამიანის (თუნდაც ცხოველის) მსხვერპლად შეწირვაა?! რიტუალის ორგანიზატორებმა ყველაფერი უნდა გააკეთონ, რათა მონაწილეებმა „არ იცოდნენ რას იქმან“. ამ თვალსაზრისით არქაულ საზოგადოებებს ნიღბების გარდა კიდევ სხვა საშუალებაც ჰქონდათ. არაერთი რიტუალის არწერილობაში ვხვდებით მონაწილეთა ალკოჰოლური ან სხვა ტიპის საშუალებებით თრობას, რამაც შეცვლილი სახით გვიანობამდე მოაღწია. მოგვყავს ალ. ოჩიაურის მიერ ხევსურეთში სამსხვერპლო რიტუალის აღწერილობიდან ერთი მაგალითი: „არაყი აქვს საუკეთესო შენახული დასტურებს მეკვლე დილისად. ცდილობენ, რომ მეკვლენი ძალიან დაათვრნანა... ერთბაშად ისით სმა იქნების, რომ აქოთდების ყველა. უჭერენ დასტურები უღვაშსა, ასხამენ ძალით პირში ცხარე არაყს. ცეცხლი ას დაგზებული შუაშია, აყრიან მთელ-მთელ შეშის კონებს, რო უფრო დასცხას ხალხსა, დაითვრნანა. სიცივეში ხალხ არ ითვრების. მემრ დაამბენ ბოძზე სამხვეწროდ მოსულ საკლავებს“... (ოჩიაური, 2005: 32). მსგავს სურათს ვხვდებით აგრეთვე გერისთავობის დღესასწაულზე, სადაც აღსრულებული სიმულაციური მსხვერპლშეწირვა ძალიან გავს „განტევების ვაცის“ მექანიზმის გავრცელებულ პრაქტიკას. „ორი მნათე ოსი დგას ეკლესიის კარებში აქეთ-იქით ხალხი ჯერ იმათთან მივა. იმათ თვითო ყანწი არაყი უჭურავთ ხელში და ამწყალობებენ ოსურ ენაზედ...“ (აქაც და წინა ციტატაში ხაზგასმა ჩვენია ლ . დ.). (ცნობის ფურცელი, 1898: 3).

რთულია, ქართულ სინამდვილიდან მოყვანილი მაგალითები უეჭველად იმ მოტივს დაუუკავშიროთ, რაზეც ვისაუბრეთ, რადგან თრობის დანიშნულება ხშირად არაცნობიერ, ტრანსულ მდგომარეობაში გადასვლაც იყო, თუმცა ამ ტიპის საშუალებების პრაქტიკა რომ მსხვერპლშეწირვის გასაადვილებლად გამოიყენებოდა, ამის შესახებ უამრავი მაგალითის მოყვანა შეიძლება მსოფლიოს ხალხთა ეთნოგრაფიიდან. მსხვერპლშეწირვის გასაადვილებლად გამოიყენებოდა ასევე ზარების რეკვა თუ სხვადასხვა მუსიკალური ინსტრუმენტებით დაკვრა, რათა მსხვერპლის განწირული ხმა გადაფარულიყო. არ არის გამორიცხული გერისთავობის დღესასწაულზე „ზარის ჩხაკუნი“ ამ პრაქტიკის გადმონაშთი იყოს ისევე როგორც ზართან დაკავშირებული განსაზღვრებები „საზარელი“, „შემზარავი“ და ა. შ.

ზოგადად ცეკვასა და სიმღერას უდიდესი მნიშვნელობა ეკისრა მსხვერპლშეწირვის რიტუალში. იოჰან ჰაიზინგა თავის სახელგანთქმულ ნაშრომში „Homo ludens“, ცეკვას, მუსიკას და თამაშს ერთიან საზრისს უძებნის. „მიუხედავად იმისა, სიხარულსა თუ სიამოვნებას ანიჭებს მუსიკა მსმენელს, უმაღლესი სილამაზის გამოხატვას ელტვის, თუ საღმრთო ლიტურგიკული დანიშნულება აქვს, იგი მუდამ თამაშად რჩება. კულტში ის ხშირად შინაგანად უკავშირდება უაღრესად თამაშობრივ ფუნქციას - ცეკვას (ჰაიზინგა, 1997: 135). ცეკვა თვითონ თამაშია, რომ ის თამაშის ყველაზე წმინდა და სრულყოფილი ფორმაა (იქვე, 136). ცოდვების გადატანა მსხვერპლზე, აგრესიისაგან და სიმძიმისაგან

გათავისუფლება უდიდესი სიხარულის და შვების მომგვრელია და, ცხადია, საკმარისი მიზეზია საზეიმო განწყობისათვის. სერგი მაკალათიას მიერ აღწერილ გერისთავობის რიტუალიდან ჩანს, თუ როგორ სიხარულს განიცდიან ის ადამიანები, ვისაც შეთქმული მიჰყავთ „შესაწირად“. ავტორის მიერ მონაწილეთა კატეგორიზაციის მიხედვით, ისინი ვისაც მიაქვთ „მსხვერპლი“, რომელიც წარმოადგენს სანთლისგან გაკეთებულ თეთრებში გამოწყობილ ადამიანის ფიგურას, სხვებისგან განსხვავებით პროცესს ცეკვითა და მუსიკით ხვდებიან (მაკალათია, 1971: 61). ს. მაკალათია ასევე ხაზს უსვამს, რომ ხატობისთვის აუცილებელი პირობა იყო პურობა, ერთმანეთის დალოცვა და ცეკვა-თამაში (იქვე.) რას უნდა ნიშნავდეს თეთრებში გამოწყობილი ადამიანის ფიგურის მიტანა სამსხვერპლო დღესასწაულზე, იყო თუ არა ის იმიტატიური მაგიის პრაქტიკის გადმონაშთი, ამაზე ცალკე სტატიაში ვისაუბრებთ. ერთი რამ კი ცხადია, რომ არქაულ საზოგადოებებში სამსხვერპლო რიტუალის აუცილებელი პირობა იყო სიხარულისა და აღტაცების განცდა, რაც ცეკვა-თამაშსა და სიმღერაში გამოიხატებოდა. ამ შემთხვევაში არ აქვს არსობრივი მნიშვნელობა ადამიანურ თუ ცხოველურ მსხვერპლზე გვაქვს საუბარი, რადგან დანიშნულება და მექანიზმი ორივეგან ერთი და იგივეა. აღ. ოჩიაური კოპალას დღესასწაულის აღწერილობაში წერს: „იმართებოდა თამაშობა, ხნიერი დედაკაცებიც კი თამაშობდნენ, რადგან სავალდებულო იყო ხატში მხიარულობა. რაც არ უნდა დარდიანი ყოფილიყო, ხატში მაინც არ შეიძლება არ ემხიარულა. თუ ის დარდებს თავს მისცემდა და არ იმხიარულებდა, ხატი იმის შეწირულს არაფერს შეიწირავდა. ამიტომ ყველა გულგახსნილად და მხიარულად იქცეოდა ხატში. (მოტანილ სამივე ციტატაში ხაზგასმა ჩვენია ლ. დ.) (ოჩიაური, 1991: 267).

არქაულ აზროვნებაში დღესასწაული ლიმიწარული ფაზის კულმინაციად გაიზარებოდა, როდესაც კვდებოდა ძველი სამყარო და იზადებოდა ახალი. თუ კი რომელიმე აქტით შესაძლებელია ამის პირდაპირ გაგება და არა მხოლოდ მეტაფორულად, სწორედ მსხვერპლშეწირვაა, რადგან მსხვერპლი კვდებოდა ნამდვილად და ამ სიკვდილით იზადებოდა ახალი საზოგადოება. უცნაურია, მაგრამ ფაქტია, რომ არქაულ ადამიანს სწორედ სხვისი სიკვდილის ყურებით უჩნდებოდა განცდა საკუთარი თავისა და ახლობლების აღდგომისა და უკვდავების. სწორედ ამიტომ იყო სამსხვერპლო რიტუალებისთვის აუცილებელი პირობა მხიარულობა, რის გარეშეც ღვთაება „არაფერს შეიწირავდა“. სამსხვერპლო დღესასწაულის მთავარი საზრისი ასევე მის კათარზისულ ბუნებაშია, რის გამოც ამ ტიპის რიტუალებში ვხვდებით საოცარ ტრანსფარენტულობას და „გულგახსნილობას“ მონაწილეებს შორის. ეს კარგად ჩანს გერისთავობის დღესასწაულის აღწერილობიდანაც, სადაც პროცესიან სხვებისგან განსხვავებით ცეკვითა და მუსიკით ისინი ხვდებიან, ვისაც შესაწირი მიაქვთ (მაკალათია, 1971: 61). თუ კი არ მოხდა ეს თვითლუსტრაცია და ცოდვების აღარება ყველას წინაშე და, აქედან გამომდინარე, სულიერი მეტამორფოზა, არც მოხდება ახალი კოსმოსის შექმნა, პალინგენესია.

როგორც აღვნიშნეთ, ეს პროცესი აუცილებლად პარტიციპაციული ხასიათსაა, რადგან სამყაროს შესაქმნე ყველას ერთნაირად ეხება და ყველას სჭირდება. ვაჟა წერს, რომ მთის ადამიანისთვის „საუფლო დღე ყველგან უქმეა, სადაც უნდა იყოს კაცი, საუფლო უქმეს ვერსად გაექცევა“ (ვაჟა ფშაველა, ტ. V, 1961: 59). საკლავის შემწირველი დაკვლისას წარმოთქვამს ლოცვას: „სწყალობდი დაწესებული უქმის, ორშაბათის შემნახველსა და წესის შემსრულებელსა, რისხვედი ჩვენო სალოცაო გამტეხსა და წესებული უქმისასა, ხალხისა და ხატის პირის გამტეხსა“ (ოჩიაური, 1991:254). „საკლავი იკვლება საჯაროდ, ყველას თვალწინ და არა ფარულად; ის პოტენციურად ეკუთვნის ყველას, მთელ საყმოს. ეს საჯაროობა რიტუალური ქმედებითურთ ანიჭებს პირუტყვის საკლავის სტატუსს“, - წერს ზურაბ კიკნაძე (კიკნაძე ზ. ქართული მით. I ქუთ. 1996: 81). როგორც სადაც დღეს არ შეიძლება გამოაკლდე, ასევე არ შეიძლება თემის სხვა წევრებთან თანაზიარებაზე უარი თქვა, რადგან დღესასწაულის მთავარი მიზანი საბოლოო ჯამში სწორედ თემში ერთსულოვნების და

თანხმობის მიღწევას. დაუშვებელია ყოველგვარი ცენტრიდანობი, კერძობა, ინდივიდუალიზმი. „არ მინდავ - ჯვრის ნახორზე არ ითქმის, არ ვარგავ იციან, ჯვარ გაწყრებისავ, რო ჩემ ქეზიკის წილს იწუნებსავ. არც დაბრუნებაი ვარგა-დ, არც მათხოვა ან უკანონოდ სახლში წაღება, არც მარტოსგან შეჭმა (ოჩიაური, ხევს. II. 2005:20).

ამ „ცენტრიდანობის“ გამო საკუთარ თესლტომთაგან ისჯება VI საუკუნის წმინდანი ევსტათი მცხეთელი. ის წარმოშობით სპარსია და რამდენიმე პროზელიტის მსგავსად მიების შემდეგ იღებს ქრისტიანობას, ცოლიც ქრისტიანი მოჰყავს, დაუფარავად აღასრულებს რჯულს და მყარდება მასში („ცხონდებოდა ქრისტიანობასა შინა და სათნოებასა ქრისტესსა“ (ძეგლები, 1963: 30). ის მშვიდად ცხოვრობს მანამ, სანამ არ დგება მაზდეანთა ტოზიკი, როდესაც ხდება მისი „მხილება“, რადგან სწორედ დღესასწაული არის ის ჟამი და ის ტრანსპარენტული სივრცე, სადაც უნდა მოხდეს სოციუმის ყველა წევრის „ლუსტრაცია“. სპარსელებმა „მიავლინეს ნეტარისა ევსტათისა და ჰრქუეს: „მოვედ და გუერთე შუებასა ამას ჩუენსა. (იქვე; 30).“ ევსტათიმ „განიცინნა“ და ბნელი უწოდა იმას („თქუენი ტოზიკიცა ბნელ არს“) რაც მაზდეანთათვის ყველაზე საკრალური და ნათელი მოვლენაა, ანუ ტოზიკის, დღესასწაულის ჟამს. მარზპანთან დაბეზლების შემდეგ ხდება ევსტათის დასჯა, რაც შეგვიძლია განვიხილოთ ერთგვარი სადღესასწაულო, სამსხვერპლო რიტუალის ნაწილი. საინტერესოა, თავად მსხვერპლის პოზიციაც. დაბეზლების შემდეგ ის „მცირედ შებრკოლდა“ და განრიდებაზე დაფიქრდა, მაგრამ მოწამეობის გზას ადგება მას შემდეგ, როდესაც იხსენებს უფლის სიტყვებს: „რომელმან აღმიაროს მე წინაშე კაცთა, აღვიარო მეცა იგი წინაშე მამისა ჩემისა ზეცათისა, და რომელმან უვარ-მყოს მე წინაშე კაცთა, უვარ-ვყო იგი მეცა წინაშე მამისა ჩემისა, რომელ არს ცათა შინა“ (იქვე; 31). ანუ ნებითი მსხვერპლისთვის, მოწამეობისთვის, იმპლიციტური აღიარება არ არის საკმარისი, საჭიროა რაც საჯაროდ, დღესასწაულზე გაცხადდა, საჯაროდვე მოხდეს მისი აღიარება. ევსტათი უარს არ ამბობს დღესასწაულზე, არამედ ახლა უკვე „ქრისტეს ტოზიკსა ტოზიკობს“...

დავუბრუნდეთ მსხვერპლშეწირვის არსზე მსჯელობას. სანამ საქმე შესაწირის განყოფაზე მიდგება, მანამდე შესაძლებელი ხდება ყოველგვარი თავისუფლება ქცევებში, სოციალური თუ იერარქიული, ასაკობრივი თუ გენდერული როლების დარღვევა („Period of license“). ქართულ ზოგიერთ დღესასწაულზე ვხედავთ, რომ სალოცავში ქალები კაცების წინ მიდიან, მოხუცები და ბავშვები ერთად თამაშობენ... „ოჯახური და სოციალური წესრიგი დროებით გაუქმებულია ან გადაბრუნებულია. ბავშვები არ ემორჩილებიან მშობლებს, მსახურები-ბატონებს, ვასალები სენიორებს“ - წერს რ. ჟირარი (ჟირარი, 2010: 159). იერარქიულობის დროებით გაუქმება დღესასწაულში კულტურული წესრიგის კვლავ აღდგენას ემსახურება, თუმცა მისი პირვანდელი ფორმა, როგორც აღვნიშნეთ, კოსმოგონიური საფუძვლებიდან მოდის. არქაული ადამიანისთვის სამყარო შეიქმნა ქაოსიდან და, შესაბამისად, ქაოსში ჩაძირვით (ქართულ სინამდვილეში უზომო თრობისგან გამოწვეული ანორმატული ქცევებით, ღრეობით, ჩხუბით, შეხლა-შემოხლით), უნდა მოხდეს ახალი, წმინდა სამყაროს დაბადება.

თუმცა სანამ საზოგადოება ქაოსამდე მივა საჭიროა აკრძალვების მთელ წყებაზე დაფუძნებული წესრიგი. უფრო მეტიც, წინასააღდღესასწაულო აკრძალვები გაცილებით მკაცრია, ვიდრე ჩვეულებრივი, პროფანული დროის (კაიუა, 2003: 220). ერთის მხრივ აკრძალვები მუშაობს, იცავს და განამტკიცებს წესრიგს, ხოლო, მეორეს მხრივ, საზღვრების დადგენით იზადება ენერგია, რომელსაც შეუძლია ამოატრიალოს ეს წესრიგი. მორჩილებისაგან გამომდინარეობს ქედმაღალი ჯანყის შესაძლებლობა, ხოლო სტაბილურობისგან აღმოცენდება მოძრაობა (იქვე, 246).

სადღესასწაულო პროცესი სწორედ მაშინ დგება, როდესაც აკრძალვები ხდებიან უძლურნი მოახდინონ საზოგადოების და ბუნების განახლება და გამოთლიანება. წესი არ შეიცავს თავის

თავში საწყისს, ახალი ძალის გადაცემის შესაძლებლობას. საზოგადოებას უწევს მიმართოს ღმერთების შემოქმედებით შესაძლებლობას და დაუბრუნდეს სამყაროს საწყის ძალებს, რომლებმაც თავის დროზე ქაოსი გარდაქმნეს კოსმოსად (იქვე, 223). სწორედ ამ პაროქსიზმის დროს ხდება საჭირო დღესასწაული, როგორც საზოგადოების და ბუნების მეტამორფოზის შესაძლებლობა.

ამ ტიპის დღესასწაულები არქაული ფორმებით გვიანობამდე შემოგვრჩა საქართველოს მთაში, ხოლო ბარში ბერიკაობა ყვენობის სახით. საერო და სასულიერო ოფიციოზი ეგუებოდა იერარქიათა დროებით დარღვევას, რადგანაც მას საბოლოო ჯამში პოლიტიკური და იერარქიული წესრიგის უფრო მეტად განმტკიცებისთვის უნდა შეეწყო ხელი. ბახტინი, რომელიც აპირისპირებს ერთმანეთს ოფიციალურ და სახალხო-საკარნავალო დღესასწაულებს, აღნიშნავს, რომ ამ უკანასკნელში ოფიციალური დღესასწაულისგან განსხვავებით ზეიმობდნენ გაბატონებული სიმართლისგან, ყველა იერარქიული დამოკიდებულებისგან, პრივილეგიების, ნორმებისა და აკრძალვებისგან გათავისუფლებას. ამ ტიპის სახალხო დღეობები ყოველთვის იყურებოდნენ მომავლისაკენ, განსხვავებით ოფიციალური დღესასწაულებისაგან, რომელთა მზერა წარსულისკენ იყო მიმართული. ამით ისინი ამაგრებდნენ არსებულ წყობას, უკვე მზა, გამარჯვებულ, გაბატონებულ სიმართლეს, რომელიც გამოდიოდა როგორც მარადიულ, შეუცვლელ და ხელშეუხებელ სიმართლედ (ბახტინი, 1965: 150).

თუ ქართულ წყაროებს გადავხედავთ, ჩვენში ოფიციალურ დღესასწაულს საფუძველი დაუდო ფარნავაზ მეფემ. არმაზის კერპის აღმართვასთან დაკავშირებით ვახუშტი წერს: ფარნავაზმა „ათაყვანა მას საქართველოსანი და დაუდვა დღესასწაული მისი“ (ვახუშტი, 1941: 13). აქ მკაცრად იყო დაცული როგორც ღვთაებრივი, ისე ადამიანური იერარქია: „თაყვანისცემდნენ არმაზს, შემდგომად ზადენს და მერმე სხვა ღმერთთა... „განვიდის თვით მეფე და დიდებულნი და მცირებულნი ბუკ-დაბდაბითა და ყოვლითა ძნობითა და სახიობითა... (იქვე, 13). მიუხედავად ოფიციალური დღესასწაულისთვის დამახასიათებელი იერარქიულობისა და სუბორდინაციისა, არმაზის დღესასწაულზე აშკარად ჩანს სახალხო დღესასწაულის ნიშნებიც: „შემდგომად თაყვანიუსცემისა ჰყვიან ნადიმნი და განცხრომანი დიდითა ჭამითა და ღვინის სმითა, როკვითა ფერხისაითა, პირობითა, სახიობითა და ძნობითა სამ დღე და მოიქციან თვისთვისად სახით“ (იქვე, 18). ეს „თვისთვისად სახით“ მოქცევა შეგვიძლია გავიგოთ, როგორც არაცნობიერი მდგომარეობიდან ცნობიერში გადასვლა, რაც აუცილებელი კომპონენტი იყო სადღესასწაულო (განსკ. სამსხვერპლო) რიტუალების დასასრულ ეტაპზე. რიტუალიდან გამოსვლა ისეთვე აუცილებელი იყო, როგორც მასში შესვლა, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის ვერ შეასრულებდა თავის მთავარ დანიშნულებას. ამიტომ არსებობდა არქაულ საზოგადოებებში რიტუალიდან გამოსვლის დახვეწილი და მრავალფეროვანი პრაქტიკები.

საინტერესოა, რომ ქრისტიანობის გავრცელების შემდგომაც ყოფილა შემორჩენილი წარმართული სახალხო დღესასწაულის ნიშნები: „ხოლო ჟამსა ქრისტიანობისასა ნაკერპავთა მათ მათა მალათა და ბორცვთა ზედა ესევითარივე იყო განცხრომა-როკვანი“ (იქვე, 19). როგორც ჩანს ოფიციალურ საერო თუ საეკლესიო ხელისუფალთ უცდიათ მისი აღმოფხვრა, თუმცა გარკვეულ კომპრომისზე მოუწიათ წასვლა, თმცა სინკრეტიზმის ელემენტები მაინც დიდხანს დარჩენილა: „ამისთვის აღშენეს მათ ზედა ეკლესიანი და ჯვარებობდიან მუნ, ვითარცა აწ, ფერხისა სიმღერითა გაათენიან (იქვე, 19).

ოფიციალური დღესასწაულის რელიგიური აღწერა გვაქვს „მოქცევა ქართლისადს“ შატბერდულ ვერსიაში: „...იყო ჳმად ოხრისად და საყვირისად, და გამოვიდა ერი ურიცხვ, ვითარცა ყვავილოსანნი, ზარნი და საშინელნი გამოვიდოდეს. ხოლო მეფე არდასადა შეძრულ იყო. და ვითარცა ჟამ-სცა ჟამმან, სივლტოლადა და მიდამომალვად იყო ყოვლისა კაცისად, და შეილტვოდა ყოველი კაცი საფარველსა ქუეშე, რამეთუ გამო-სადმე-ვიდოდა

ნანა დედოფალი. და ვითარცა განვლო ნანა დედოფალმან, მაშინ-ღა ნელიად-ნელიად გამოვიდოდა ყოველი ერი. და შეამკვეს ფოლოცი ყოველი სამოსლითა თითო-პირითა და ფურცლითა. და იწყო ყოველმან ერმან ქება მეფისა. და მაშინ გამოვიდა მირიან მეფე თუალთ-შეუდგამითა ხილვითა...“ (მეგლები; 1963: 118). შეიძლება თქვას, რომ აქ „ყვავილოსანნი“ მხოლოდ ერის სიმრავლის მეტაფორა არ არის, არამედ „სახილველად თუალთ შეუდგამი“ მეფის წინაშე სისუსტისა და უსუსურობის გამომხატველი ტერმინი. მაშინ როდესაც შიშისაგან თავზარდაცემული ყოველი კაცი ცდილობს „სივლტოლვას და მიდამომალვას“, მირიან მეფე შეუძვრელად დგას („არღასადა შეძრულ იყო“), ხოლო ნანა დედოფალს კი „ყვავილივით“ სუსტი ერი ყვავილის ფურცლებს და სამოსლის პირებს უგებენ.

მიუხედავად ამ უპირობო თაყვანისცემისა და მორჩილებისა, ქართულ წყაროებს თუ ვერწმუნებით, ოფიციალურ მანც სჭირდება საზოგადოების ერთსულოვნების მიღწევისა და ძალაუფლების განხორციელებისთვის ყველაზე ეფექტური საშუალების - მსხვერპლშეწირვის გამოყენება. დღესასწაულის ამგვარი აღწერილობიდან გამომდინარე, თითქოს შეუსაბამოდ და ანაქრონიზმად ჩანს, ამავე წყაროში დაფიქსირებული ცნობა სეფეწულების შეწირვის შესახებ (იქვე, 119). თუმცა არც ზოგადად ადამიანური მსხვერპლშეწირვის გამორიცხვა შეიძლება, რადგან სახელმწიფოებრივობისა და ტოტალური ძალაუფლების ამგვარი განვითარებისდა მიუხედავად, მრავალი ანტიკური ქვეყნის მაგალითზე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ეს გარემოება არ იყო საკმარისი ფაქტორი ადამიანური მსხვერპლშეწირვის (არა რეგულარული, არამედ სპონტანური) პრაქტიკის დასრულების. ცნობა სეფეწულების შეწირვის შესახებ ანაქრონიზმად უფრო იმიტომ ჩანს, რომ ამ ტიპის საზოგადოებაში სიმძიმის წერტილი უფრო მეტად გადადის არა სამეფო ოჯახის წევრებზე, არამედ მარგინალურ ჯგუფებზე - მწირებზე, უსახლკაროებზე, ხეიბრებზე, ტყვეებზე და ა. შ.

აქ საინტერესო მიჯნის საკითხია, ანუ როდის მოხდა ქართულ სინამდვილეში დღესასწაულისა და მსხვერპლშეწირვის რიტუალის განცალკევება ორ სუბსტანციურად განსხვავებული ფენომენად (ვგულისხმობთ ოფიციალურ იდეოლოგიურ და ეთიკურ დონეს, თორემ საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში ცხოველური მსხვერპლშეწირვა ახლაც გარკვეული დღესასწაულების განუყოფელ ნაწილად რჩება). მოყვანილ ამონარიდს და ზოგადად ქართულ წყაროებსაც თუ ვერწმუნებით ადამიანური მსხვერპლშეწირვის რიტუალი ქრისტიანობის შემოსვლამდე არ დასრულებულა, ხოლო ცხოველური კი ოფიციალურ დონეზე კიდევ დიდხანს გაგრძელებულა. თუ კი პირდაპირ კატეხიზმოს დონის არგუმენტს მოვიყვანთ, ვიტყვით, რომ ამ ტიპის დღესასწაულები, რომელთა კულმინაციური მომენტი იყო ადამიანური თუ ცხოველური მსხვერპლშეწირვა, ჩაანაცვლა ქრისტიანულმა ლიტურგიამ, როგორც დღესასწაულმა, რომლის აპოთეოზს წარმოადგენს ექვარისტიული საიდუმლო, ანუ უსისხლო მსხვერპლშეწირვა. ცხადია, საქმე ასე მარტივად და თვალნათლივ არ არის, როგორც ქართულ ნარატიულ წყაროებიდან ჩანს, რადგან ეს თხზულებები დაიწერა ქრისტიანი ავტორების მიერ და, აქედან გამომდინარე, ძნელია გამორიცხვა იმისა, რომ პოლემიკურ-აპოლოგეტური მიზნით შესაძლო შეგნებულ დეზინფორმაციასთან გვექონდეს საქმე. მიუხედავად ამისა, ვფიქრობ, რომ ადამიანურ მსხვერპლშეწირვის პრაქტიკას, ისევე როგორც მსოფლიოს ყველა არქაულ საზოგადოებაში, ძველ საქართველოშიც უნდა ჰქონოდა ადგილი, რაზეც ნარატიული წყაროების ცნობების გარდა უამრავი არგუმენტის მოყვანა შეიძლება. თუმცა ეს ცალკე ეს უაღრესად რთულად განსახილველი თემაა, რაზეც ჩვენ ცალკე სტატიაში დეტალურად ვაპირებთ საუბარს. როგორც აღვნიშნეთ ამ შემთხვევაში გვინტერესებს როგორ მოხდა დღესასწაულის და მსხვერპლშეწირვის განქორწინება ოფიციალურ იდეოლოგიურ და ეთიკურ დონეზე. აქ მნიშვნელოვანია იმის გაგება, რომ წარმართული ღვთაებებისგან განსხვავებით ბიბლიური ღმერთი არ არის დემიურგი, რომელიც მსხვერპლშეწირვით ქმნის, რიგს ძლევს სამყაროს.

ეს პრინციპული საკითხია, რადგან ამით მსხვერპლშეწირვას ეცლება ონტოლოგიური საფუძველი. თუმცა, ეს არ არის საკმარისი გარემოება, რადგან ჩვენ ვხედავთ, რომ ძველი აღთქმის პერიოდში არა მხოლოდ ცხოველური მსხვერპლშეწირვა აღესრულება რეგულარულად, არამედ ზოგიერთ მეცნიერის აზრით - ადამიანურიც კი. იმ დონეზე, რაზეც ჩვენ ვსაუბრობთ, ადამიანური და ცხოველური მსხვერპლშეწირვის დასრულებას სჭირდებოდა სოტეოროლოგიური საფუძვლის გამოცლაც, რაც ერთადერთი და გამომსყიდველი მსხვერპლის მოსვლით უნდა მომხდარიყო, რაც ისტორიულად აღსრულდა კიდევ გოლგოთის მისტერიით. რადგანაც ადამიანისთვის იმდენად ბუნებრივი მახასიათებელია აგრესია, ხოლო მისგან გათავისუფლების ერთ-ერთი ყველაზე ეფექტური მექანიზმი კი მსხვერპლშეწირვა, ვფიქრობ, რომ რეგულარული თუ სპონტანური ადამიანური მსხვერპლშეწირვის დასრულებისთვის მაინც აუცილებელი იყო ოფიციალურ დონეზე მაინც ქრისტიანული ონტოლოგიის და სოტერიოლოგიის გამარჯვება.

როგორც ვხედავთ, ძველ საქართველოში აშკარად ჰქონდა ადგილი სადღესასწაულო მსხვერპლშეწირვას, მთელი მისი რიტუალური მახასიათებლებით. აშკარაა, რომ ძველ დროში ქართველი ადამიანი, ისევე როგორც, მსოფლიოს ყველა არქაული საზოგადოების წარმომადგენელი „Homo feriens“-თან ერთად, იყო „Homo necans“-ი. აქ მრავალ ფაქტორთან ერთად დიდ როლს თამაშობდა ძველი ადამიანის კოსმოგონიური წარმოდგენები, თუმცა არანაკლებ განმსაზღვრელი იყო ანთროპოლოგიური თუ სოციალური საფუძვლები. ეს ფენომენი იმდენად სიცოცხლისუნარიანი აღმოჩნდა, რომ ქრისტიანული თუ მოდერნული აზროვნების გაბატონებისდა მიუხედავად ცოხველთა მსხვერპლშეწირვის სახით დღემდე შემორჩა საქართველოს მთიანეთის ზოგიერთი კუთხის მაგალითზე.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა

ამირანაშვილი, შ. (1961). ქართული ხელოვნების ისტორია, თბილისი.

ვაჟა-ფშაველა, (1961). თხზულებათა სრული კრებული ხუთ ტომად, თბილისი.

ვახუშტი. (1941). აღწერა სამეფოსა საქართველოსა: საქართველოს გეოგრაფია, თბილისი.

კიკნაძე, ზ. (1996). ქართული მითოლოგია I, ჯვარი და საყმო, ქუთაისი.

ლალიაშვილი, ნ. (2004). საკრალური და პროფანული ქართულ ფოლკლორში, ფილოლოგიურ მეცნიერებათა კანდიდატის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი სადისერტაციო ნაშრომი, თბილისი.

მაკალათია, ს. (1971). *ლოახვის ხეობა*. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“.

მარტვილობა ევსტათი მცხეთელისა, (1963). ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I, თბილისი.

ოჩიაური, ალ. (2005). ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი, ხევსურეთი II (ბუდე-ხევსურეთი, შატილ-მიღმახევი), თბილისი.

სულხან საბა ორბელიანი. (1949). სიტყვის კონა ქართული, რომელ არს ლექსიკონი, ს. იორდანაშვილის რედაქციითა და წინასიტყვაობით , თბილისი.

- ქსენოფონტე, (1967). ანაბაზისი, უცხოური წყაროები საქართველოს შესახებ, რედ. მიქელაძე თ, თბილისი.
- ყაუხჩიშვილი, თ. (1967). ბერძენი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ წ.1, თბილისი.
- შარაშიძე, გ.(2014). გურული ლექსიკონი, თბილისი.
- ცნობის ფურცელი, (1898). N66, 25 ოქტომბერი, კვირა, გვ. 3-5.
- ჯვარ-ხატა სადიდებლები, (1998). ტექსტები შეკრიბეს, შესავალი, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთეს ზ. კიკნაძემ, ხ. მამისიმედიშვილმა და ტ. მახაურმა, თბილისი.
- ჯანელიძე, დ. (1948). ქართული თეატრის ხალხური საწყისები, თბილისი.
- ჭინჭარაული, ალ. (1960). ხევსურულის თავისებურებანი, თბილისი.
- ჰაიზინგა, ი. (1997). Homo Ludens, კაცი მოთამაშე; კულტურის თამაშში წარმოშობის შესახებ, თბილისი.
- Батай, Ж. (2006). Проклятая часть (сборник), Москва.
- Бахтини, М. (1990). Творчество Франуса Рабле народная культура Средневековья и Ренессанса , Москва.
- Мирча, Э. (1994). Священное и мирское , Москва.
- Жирар, Р. (2010). Насилие и священное, Москва.
- Кайуа, Р. (2003). Миф и человек, Человек и сакральное (сборник),Москва.

REFERENCES

- Amiranashvili, Sh. (1961). *kartuli khelovnebis ist'oria. [History of Georgian Art]*. Tbilisi.
- Vazha-Pshavela. (1961). *Tkhzulebata sruli k'rebuli khut t'omad [A complete collection of works in five volumes]*. Tbilisi.
- Vakhushti. (1941). *aghts'era sameposa sakartvelosa: sakartvelos geograpia. [Description of the Kingdom of Georgia: Geography of Georgia]*. Tbilisi.
- Kiknadze, Z. (1996). *kartuli mitologia I,jvari da saqmo. [Georgian Mythology I, Cross and Cross]*. Kutaisi.
- Laliashvili, N. (2004). *sak'raluri da p'ropanuli kartul polk'lorshi, pilologiur metsnierebata k'andidat'is mosap'oveblad ts'armodgenili sadisert'atsio nashromi. [Sacred and profane in Georgian folklore, thesis submitted for the candidate of philological sciences]*. Tbilisi.
- Makalatia, S. (1971). *liakhvis kheoba. tbilisi: gamomtsemloba „sabch'ota sakartvelo. [Liakhvi Valley. Tbilisi: Publishing House "Soviet Georgia.*

- Martviloba of Eustathy Mtskheteli, (1963). *dzveli kartuli agiograpiuli lit'erat'uris dzeglebi, ts'igni I*. [Ancient Georgian Hagiographic Literature Monuments, Book I]. Tbilisi.
- Ochiauri, Al. (2005). *kartuli khalkhuri dgheobebis k'alendari, khevsureti II (bude- khevsureti, shat'il-mighmakhevi)*. [Calendar of Georgian folk days, Khevsureti II (Bude-Khevsureti, Shatil-Mighmakhevi)]. Tbilisi.
- Sulkhan Saba Orbeliani, (1949). *sit'qvis k'ona kartuli, romel ars leksik'oni, s. iordanashvilis redaktsiita da ts'inasit'qvaobit*. [The corner of the word Georgian, which is the dictionary, s. Edited and prefaced by Yordanashvili]. Tbilisi.
- Xenophon, (1967). *anabazisi, utskhouris ts'qaroebi sakartvelos shesakheb, red. mikeladze t.* [Anabazis, foreign sources about Georgia, ed. T. Mikeladze]. Tbilisi.
- Kaukhchishvili, T. (1967). *berdzeni mts'erlebis tsnobebi sakartvelos shesakheb ts'. I*. [Reports of Greek writers about Georgia, year I]. Tbilisi.
- Sharashidze, G. (2014). *guruli leksik'oni*. [Guru dictionary]. Tbilisi.
- Notice sheet. (1898). *tsnobis purtseli, (1898). N66, 25 okt'omberi, k'vira, gv. 3-5. N66, Sunday, October 25, p. 3-5.*
- Jvar-Khatta Sadideblebi, (1998). *t'ekst'ebi shek'ribes, shesavali, leksik'oni da sadzieblebi daurtis z. k'ik'nadzem, kh. mamisimedishvilma da t'. makhaurma*. [collected the texts, added an introduction, glossary and search results. Kiknadze, Kh. Mamisimedishvili and T. Makhauri]. Tbilisi.
- Janelidze, D. (1948). *kartuli teat'ris khalkhuri sats'qisebi*. [Folk origins of Georgian theater]. Tbilisi.
- Chincharauli, Al. (1960). *khevsurulis taviseburebani*. [Peculiarities of Khevsuruli]. Tbilisi.
- Huizinga, I. (1997). *Homo Ludens, k'atsi motamashe; k'ult'uris tamashshi ts'armoshobis shesakheb*. [Homo Ludens, the male player; On the origin of culture in the game]. Tbilisi.
- Bataille, J. (2006). *The Damned Part (collection), Moscow. Bataj, Zh. (2006). [Prokljataja chast' (sbornik)]*. Moskva
- Bakhtini, M. (1990). *Tvorchestvo Franusa Rable narodnaja kul'tura Srednevekov'ja y Renessansa*. [The works of Franus Rabelais, folk culture of the Middle Ages and the Renaissance, Moscow. [Bahtyny, M. (1990).]Moskva.
- Mircea, E. (1994). *Svjashhennoe y myrskoe*. [Sacred and profane]. Moskva.
- Girard, R. (2010). *Nasylye y svjashhennoe*. [Violence and the Sacred,] Moskva.
- Caillois, R. (2003). *Myf y chelovek, Chelovek y sakral'noe (sbornyk)*. [Myth and Man, Man and the Sacred (collection)]. Moskva.