

მერი ხუხუნაიშვილი-წიკლაური

Mary Khukhunaishvili-Tsiklauri

შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი

Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature

მოსაზრებები ამირანიანის სვანური ვარიანტების მიხედვით

Considerations on the Svan Versions of Amiraniani

Comparative analysis of the versions of the legend confirms that it is a quite complex epic story. there are not only many layers created and precipitated during the course of time, but the story from the beginning was created in the form of episodic legends and each of them even being relatively independent had the interconnection, where is indisputably presented the Georgian mythology.

Legend of Amirani is divided into three cycles: the birth of Amirani, his exploits and the punishment of Amirani. The motif of the birth of Amirani ought to be derived from the legend about hunting goddess Dali giving birth on the crag. The story of the parturient Dali underlay the round dance song which is one of the oldest Georgian (Svan)round dance songs together with “Amirani’s Round Dance” or so called „Hunting”. The traces of Dali’s cult is found in Eastern Georgia,too. It must be noted that the name of ” God” or “Deity “is phonetically close to the name of the Georgian deity Dali among the nations living in the Northern Caucasus .Hence,we can suppose that at some time“ Dali” was the common Caucasian Goddess with higher rank and functions.

The results of the investigation of the versions of the Legend of Amirani we have carried out revealed the attempts of Patriarchy, Astral and Christian religions to diminish the role of Dali as of Amirani’s mother. The subject of our

investigation are three Svan versions of the epos. The tale describes adventure of king Iva's sons Visipi, badri and Chalam Kalami. While hunting they came across the balled-up bull skin roaming like wind on the mountain, which they could not capture. King Iva told the sons that it was Angel's son wrapped up in the ball that wanted to transform into a human being and advised them not to touch it as it could turn up badly. They ought to capture the bouncing skin-ball in a silk net (being apotrophaic to avert evil) which his godfather Christ God had given him, then to take it to Jordan spring and immerse it in the spring water. So they did, brought the skin at home, opened it and a child jumped out, glowing like a candle. He began leaping without stopping all night toward the ceiling. The next day he came down and sat down before the hearth. Christ God came, baptized the child and named him Amirani. King Iva declared Amirani his son. In one month Amirani matured. He noticed that the king was blind in one eye, he demanded to know the reason. Iva for testing Amirani's bravery sends him to bring meat of giant grasshopper and honey of man-sized bees. Amirani defeated them with the help of tiger's tail that he inherited from his mother after birth and brought meat and honey to the king. In world mythology grasshopper symbolizes abundance, fertility and longevity, honey is associated with divinity, is celestial meal, a life sap of the Sun. Iva names his enemy, Urad Dev, who took away his eye.

In Georgian traditions names of many pagan spirits or deities under the influence of Christian religion were changed into the name "Angel", the same happened to Dali. So under the "Angel's "child Dali's child is meant. According to the versions dying goddess giving birth of prematurely born Amirani asked to wrap the child in the animal skin for ending his growth. Thus the child wrapped in the balled-up skin was Dali's son.

From the versions of the legend among Amirani's mythical weapons were known diamond or golden knife, short sword that he inherited from his mother or during christening was given to him by the Sun or the Christian Saint. In the world mythology sword, knife are attributes of the sky deities representing male solar symbols. Tiger's tail as Amirani's weapon and a tiger was unknown motif not only in the epos of Amirani but generally in the biography of Goddess of hunt Dali, that brings forward the necessity of investigation of the history of the mythological origin of the Goddess. It must be noted that the ancient image of the master of beasts was zoomorphic

having form of tiger, tur, bird or serpent. Later the zoomorphic image became anthropomorphic.

In the world mythology tiger was worshiped as a symbol of fertility, lord of the forest and protector of the people against demons. Tiger 's skin was a cloak of Bacchus and Dionysus, it was a sacred animal of Shiva. Tiger and dragon symbolized Earth and Heaven, tail meant power.

In Georgian traditions and legends, in hunting and ceremonial poetry there are kept totemistic beliefs on tiger. For Georgians tiger was a sacred animal and was great sin to kill it. Killed tiger was mourned and given a warrior's funeral with armor and weapon placed by its body. In the versions of the famous hunting ballade " The Young Man and the Tiger" are revealed mythological images of the tiger fighting against the young hunter with its tail and the Dalis (the community of deity Daly)waiting for taking the hunter's soul for killing their sacred animal.

Prof. K. Sikharulidze in her book on the Caucasian (Iberian –Caucasian) mythology discussing Dali's problem, thinks that several Caucasian mythological characters (among them goddess Dali)and motifs are keeping in touch with the elements of the mytho-religion system of Asia Minor and supposedly are originated from there. Such is the image of Mother Goddess that was established in Asia Minor and spread from there over Aegean and Mediterranean seas and in the Caucasian cultures, too. It must be noted that the cult of the Mother Goddess that embodied fertility developed after the transformation of totemism in the early agricultural society, when together with the Goddess appeared certain species of the animals in the epoch of the developed totemism having the function of the defender and the protector. The scientists as an example name the Mother Goddess of Catalhoyuk of Anatolian Civilization (around 6000 B.C.). The sculptural figure depicts the Goddess seated on the throne and giving birth. She is accompanied by her sacred animals, two leopards from the both sides. If we share K. Sikharulidze 's opinion Dali's biography must be discussed in the same mytho-religion direction together with her sacred animal, tiger.

საკვანძო სიტყვები: ამირანი, დალი, ნადირობა, ვეფხვი, კუდი
Key words: Amirani, Dali, hunting, tiger, tail

ამირანის ეპოსი ქართული ფოლკლორის უმნიშვნელოვანესი ძეგლია და დღემდე მეცნიერთა კვლევის საგანია. ამირანის საგმირო თავგადასავლები კლასიკური პერიოდის ქართული სადევგმირო ეპოსის, „ამირანდარეჯანიანის“, ავტორისთვის შთაგონების წყაროდ იქცა. „ამირანდარეჯანიანმა“ თავადაც მოახდინა გავლენა ხალხურ თქმულებაზე (ჯავახიშვილი, 1950, გვ. 150; ჩიქოვანი, 1947, გვ. 347). ამირანის სიუჟეტმა ასახვა ჰპოვა **კავკასიის ხალხთა ფოლკლორში** (ჩიქოვანი, 1965, გვ. 133-185). სავარაუდოდ, ამირანის თქმულების კვალი იძებნება „ბეგილის ძის ამირანის ამბავშიც“, შუასაუკუნეების თურქულენოვანი ლიტერატურის ღირსშესანიშნავ ქმნილებაში **„წიგნი პაპაჩემი ქორქუთისა“** (Virsaladze, 2017, გვ. 89-90).

ამირანის თქმულების ვარიანტების შედარებითი ანალიზი ცხადყოფს, რომ ის საკმაოდ რთული ეპიკური ნაწარმოებია. „ამირანში არა მარტო მრავალი ფენაა დროთა ვითარებაში შექმნილი და დანალექი, არამედ იგი თავდაპირველად ცალკე ეპიზოდური თქმულებების სახით იქმნებოდა... შედარებით დამოუკიდებლობასთან ერთად ნაწყვეტებს ურთიერთკავშირი უნდა ჰქონოდა. ჩვენი მიზნებისთვის მთავარია უძველესი ფრაგმენტები, რომლებშიც მოცემულია ქართული მითოლოგიის უცილობელი სახე“ (ნუცუბიძე, 1945, გვ. XV, XXI-XXII). ამირანის ეპოსის ყოველი ახლად მიკვლეული ტექსტი, რომელშიც დღემდე უცნობი მითოსური ფრაგმენტებია შემორჩენილი, მნიშვნელოვანია როგორც თქმულების, ასევე ქართული მითოლოგიის ისტორიის შესასწავლად.

ეპოსი სამი ნაწილისაგან შედგება: ამირანის დაბადება, ამირანის საგმირო თავგადასავლები და ამირანის დასჯა. ამირანის დაბადებას საფუძვლად უნდა დასდებოდა გადმოცემა კლდეში მშობიარე ნადირთ ღვთაების დალის შესახებ, რასაც ძველი ქართული (სვანური) ფერხულებიც გვიდასტურებენ. მშობიარე ღვთაების ეს თავგადასავალი საფერხულო ლექს-სიმღერად („დალი კლდეში მშობიარობს“ – „დალილ კოჯას ხელღვაჟალე“) ჩამოყალიბდა, რომელიც უძველესია „ამირანის ფერხულთან“ ერთად (Virsaladze, 2017, გვ. 83; თათარაძე, 1976, გვ. 16-17). როგორც არქეოლოგიური მასალებიდან ირკვევა, ქართული ხალხური ქორეოგრაფია ჯერ კიდევ ძვ.წ-ის VI-I ათასწლეულებიდან იღებს სათავეს. დღემდე შემორჩენილი ძველი ქართული ფერხულებიდან (სამონადირეო, ასტრალური, ნაყოფიერების კულ-

ტის, ამინდის და სხვა) ნადირობის თემატიკა პირველობას ინარჩუნებდა, ნადირთ ღვთაებათა შორის მხოლოდ დალი გვხვდება (სამსონაძე, 2018, გვ. 269-272). ფოლკლორისტმა დ. გოგოჭურმა თავი მოუყარა მნიშვნელოვან ფაქტობრივ მასალას დალის კულტის არსებობის შესახებ არა მარტო დასავლეთ საქართველოში (სვანეთში), არამედ აღმოსავლეთ საქართველოშიც. ხატის კარზე შესრულებული სამონადირეო ფერხულები რიტუალური იყო და ნადირთღვთაება დალის პატივსაცემად სრულდებოდა. საფერხულო ტექსტის ყოველი მუხლს დალის სახელის შემცველი რეფრენი ემატებოდა: „დალალო, დალი, დალალო“ (გოგოჭური, 1990, გვ. 97-98). ხევსურეთში ხატ-სალოცავები იყო სახელწოდებით „სიმურ დალი“, „ხაჯი დალი“, „ოჩი დაალი“. ამ უკანასკნელს ქისტებიც თაყვანს სცემდნენ (ოჩიაური, 1987, გვ. 72-73). ჩრდილო კავკასიაში მოსახლე ხალხთა ენებში „ღმერთის“, „ღვთაების“ სახელწოდება ფონეტიკური განსხვავებებით „დალს“ ენათესავება: „დალე“ „დელე“ „დელ“ „დეილა“, „დიალი“ (სურგულაძე, 1993, გვ. 143-144). შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ საზოგადოების განვითარების გარკვეულ ეტაპზე „დალი“ უფრო მაღალი რანგისა და ფუქციის მქონე საერთო კავკასიური ღვთაება იყო (სიხარულიძე, 2006, გვ. 43-46).

ჩვენს მიერ დღემდე ჩატარებულმა კვლევამ, ამირანის ეპოსის ტექსტების ანალიზმა გვიჩვენა, თუ როგორ ცდილობენ პატრიარქატი, ასტრალური და ქრისტიანული რელიგიები დალის, როგორც სამონადირეო საზოგადოების მთავარი ქალღვთაების და ამირანის დედის როლის დაკნინებას: დალის ნაადრევი მშობიარობისა და გარდაცვალების გამო ახალშობილი ამირანისთვის აღმზრდელად მამაკაცის მიჩენას (იამანი, ხელმწიფე ივა) ან ამირანის მამის (მონადირე კალმახელა, მონადირე დარეჯანი, სულკალმახი, სულთანი, ჟადალი, სოლომონი) შემოყვანას თქმულებაში და ამირანის ქრისტე ღმერთის მფარველობის ქვეშ მოქცევას.

ამჯერად ჩვენი შესწავლის ობიექტი ამირანის თქმულების სამი ტექსტია: 1. „ამირანი გამოქვაბულში“; 2. „ამირანი-ამირვი“; 3. „ივა ხელმწიფის შვილი“. პირველი და მეორე ტექსტის მთქმელი ზაქარია გურჩიანია, ჩაწერილია ჭუბერში 1944 წელს, ჩამწერი სერგო გულედანი. ამ ორ ტექსტს შორის უმნიშვნელო განსხვავებაა. მესამე ტექსტი „ივა ხელმწიფის შვილი“ ჩაწერილია 1955 წელს სოფელ ლაწობაში (ნაკრა)

მაქსიმე ქალდანის მიერ, მოქმელი მერაბ ქალდანი (ქართული ხალხური პროზა, II, ამირანიანი, 2019, გვ. 414-423; 430-441; 335-345).

ამირანის სამივე ვერსია გვიამბობს, თუ როგორ გადაეყრება ივა ხელმწიფის სამი ვაჟი ვისიბი, ბადრი და ჩალამკალამი ნადირობისას ერთ მთაზე „ქარსავით მოხეტოილე“ მოგრაგნილ ხარის ტყავს. ძმები ამაოდ ცდილობენ მის დაჭერას. როცა მამას ნანახის შესახებ უამბობენ, მამა ამცნობს, რომ ტყავში ანგელოზის შვილი ახვევია და „ქვეყანაზე იმიტომაა დასმული, რომ ადამიანად გარდაიქმნას“. ხელმწიფე აფრთხილებს შვილებს, რომ მისი დაჭერა ადვილი არ არის, ხელის ხლება არ შეიძლება, თორემ ცუდად წაუვათ საქმე, სანამ ტყავს ბადეში არ მოაქცევენ და იორდანეს წყაროს წყლით არ გაიჟღინთება, რომელიც იმ მთის ძირას მოედინება. ხელმწიფე შვილებს აძლევს ნათლია ქრისტე ღმერთის ნაჩუქარ აბრეშუმის ბადეს, რომლითაც შემლებენ ტყავის დაჭერას, ბადით იორდანის წყაროს წყალში მოთავსებას და მის გაჟღინთვას. უძველეს წარმოდგენებში სათევზაო ბადეს აპოთროპული მნიშვნელობა ჰქონდა, როგორც ავი თვალისაგან დამცავ საშუალებას, ბადის სიმრგვალე – წრე – ასტრალურ სიმბოლოდ აღიქმებოდა და ისეთ ძალას ფლობდა, რომ მასში ავი სული ვერ შეაღწევდა (მირიანაშვილი, 1987, გვ. 232). ძმები იმორჩილებენ ხარის ტყავის გრაგნილს, მოაქვთ სახლში და კარ-ფანჯარას კეტავენ. ტყავიდან ლამპარავით მანათობელი ბავშვი გადმოხტება და დილამდე ჩაკეტილ სახლში დაფრინავს, დილით კი კერასთან დგება. ქრისტე ღმერთი მოდის, ბავშვს ნათლავს და სახელად ამირანს არქმევს. მეფე ივა ამირანს იშვილებს. ამირანი ერთ თვეში დავაჟკაცდება და იწყება მისი ხიფათიანი თავგადასავალი. ამირანი იგებს, რომ მამობილს ცალი ლი თვალი არა აქვს და სთხოვს მიზეზი გაუმხილოს. ივა უარზე, მაგრამ ამირანი დაჟინებით მოითხოვს, გაიგოს სიმართლე. ივა ამირანს გამოსაცდელად გიგანტური კალიის ხორცისა და კაცის ოდენა ფუტკრების თაფლის მოსატანად აგზავნის. ამირანი კალიასა და ფუტკრებს დედის მუცლიდან მოყოლილი ვეფხვის კუდის დახმარებით ამარცხებს და ნადავლით შინ ბრუნდება. ხელმწიფე ამირანს უამბობს, რომ თვალი ურად დევმა წაართვა კალიის ხორცთან და თაფლთან ერთად, რომელიც ღვთისგან ჰქონდა საკვებად ბომბულის. კალია მსოფლიოს ხალხთა უძველეს წარმოდგენებში ნაყოფიერების, დღეგრძელობის სიმბოლოა, ხოლო თაფლი ღვთაებრივი საკვები,

მზის ნექტარი. ამირანი დედის მუცლიდან მოყოლილი ვეფხვის კუდით ამარცხებს დევს და მამობილს თვალს უბრუნებს. ვინ არის ამირანის მშობელი „ანგელოზი“ და რა კავშირშია მასთან ვეფხვი და ვეფხვის კუდი?! ივანე ჯავახიშვილის განმარტებით, სვანები მონადირეობის მფარველ ღვთაებას „დალს“ ეძახდნენ, ტყისა და მონადირეობისა მფარველ ღვთაებას „ტყის ანგელოზს“. მისი ინფორმაციით გარე კახეთში სახელწოდება „ნადირის ანგელოზი“ ნადირთ მფარველის მნიშვნელობით გამოიყენებოდა. მკვლევარი თვლიდა, რომ ამ შემთხვევებში სიტყვა „ანგელოზი“ ქრისტიანობის გავლენით იყო გამოყენებული, ისევე როგორც „ფუძის ანგელოზი“, „გორის ანგელოზი“ და შესაბამისი ღვთაების წოდებულად იყო მიღებული (ჯავახიშვილი, 1951, გვ. 89-93). ქრისტიანული რელიგია ამგვარად ცდილობდა გადაეფარა რომელიმე წარმართული ღვთაების სახელი. აჭარის ფოლკლორისტთა 1979 წლის სვანეთის ექსპედიციის მასალებში დაცულია ინფორმაცია, რომ სვანეთში დალსაც ანგელოზად მოიხსენიებდნენ: „დალი ანგელოზია, კლდეზე ცხოვრობსო“, – ამბობს ჭუბერელი ხაბჯუ ჩხვიმიანი (თავდგირიძე, 2004, გვ. 247). რა თქმა უნდა, ამირანის მშობელ „ანგელოზში“ ღვთაება დალი იგულისხმება, ხოლო ვეფხვი, რომლის კუდიც მან შვილს დაბადებისას გამოაყოლა, დალის ზოომორფული ატრიბუტი, მისი წმინდა ცხოველია. ამირანს დაბადებისას დედის მიერ გადაცემული ვეფხვის კუდი წელზე უკეთია. თავდაპირველად ველურ ცხოვეთა პატრონის სახე ზოომორფული იყო და წარმოადგენდა ვეფხვს, ჯიხვს, ფრინველს ან გველს. მოგვიანებით მან ანტროპომორფიზაცია განიცადა და ქალად მოიაზრებოდა. ჩვენ მიერ განხილულ სამივე ტექსტში ვეფხვის კუდს ორი დანიშნულება აქვს: ვეფხვის კუდის დანახვაზე ავი სულები ქრებიან, მათ ღვთისგან აკრძალული აქვთ ვეფხვის კუდის დანახვა. ჩვენი აზრით, ამ შემთხვევაში კუდი დალის ღვთაებრივი ძალის, მისი ნების გამომხატველი იარაღია. ამავე დროს ამირანი ვეფხვის კუდს იყენებს, როგორც საბრძოლო იარაღს: გიგანტურ კალიებს ფრთებს სჭრის, დევებს ფეხებს უმტვრევს. ქრისტიანული რელიგიის გავლენით ჩვენ მიერ განხილულ ამირანის თქმულების სამივე ტექსტში ამირანის დაბადების ეპიზოდი გამჭრალაია, მაგრამ ეპოსის სხვა ვერსიებიდან ცნობილია, რომ მომაკვდავი დალის თხოვნით ნაადრევად დაბადებული ამირანი ზრდის დასასრულებლად ცხოველის ტყავში

გაახვიეს. ამრიგად, მოგრაგნილ ხარის ტყავში გახვეული არსება ღვთაება დალის შვილია. ამირანიანის სამივე ტექსტის შესავალი ქრისტიანული წარმოდგენებით არის შეფერილი – ხარის ტყავში გახვეული ღვთაება დალის შვილის, წარმართი ამირანის დამორჩილება იორდანის წყაროს წყალში გაჟღენთვით (მონათვლით) ხდება.

დალის ვეფხვთან კავშირი აფართოებს დალის გავლენის სფეროს და არც ისე ვიწრო ჩანს, როგორც დღემდე არის წარმოდგენილი: შიშველი მთა და მისი ნადირი – ირემი, შველი ჯიხვი, არჩვი (ჩიქოვანი, 1959, გვ. 112). ზემოთ დასახელებული ექსპედიციის მასალები ადასტურებს, რომ „დალი ნადირთ მეფეა“; „სვანები სახელად „დალს არ ვარქმევთ, რადგან დალი ღმერთია და ღმერთის სახელის დარქმევა ადამიანისთვის არ შეიძლება“. „ორი დალი უნახავთ სართავითა და აბრეშუმის ძაფით ხელში“ (თავდგირიძე, 2004, გვ. 245, 248, 251, 253). მითოსურ წარმოგენებში თითისტარი და რთვა ოჯახის, ქორწინების, სიყვარულის, შვილიერების, ნაყოფიერების მფარველი ქალღვთაებების ატრიბუტია (აბზიანიძე, ელაშვილი, 2006, გვ. 88).

ამირანის საბრძოლო იარაღიდან დღემდე ჩვენთვის ცნობილი იყო ალმასის, ოქროს დანა (ჩიქოვანი, 1947, გვ. 317, 304), მოკლე ხმალი (ხანგარი) (ჩიქოვანი, 1947, გვ. 372), რომელიც ამირანს დედის მუცლიდან დაჰყვა, ნათლია მზემ, ან ქრისტიანმა წმინდანებმა ნათლობისას აჩუქეს (ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის არქივი, ფაუფ 0680). მითოსურ წარმოდგენებში დანა, ხმალი ცის ღვთაებათა ატრიბუტია, მზიური სიმბოლოა და მისი პირი ცის ელვას განასახიერებს (Вильямс, 1996, გვ. 10, 167; Керлот, 1994, გვ. 320-321). ამირანი მას ვეშაპის (მისი სინონიმური წყვილია „დევი“) დასამარცხებლად იყენებს. თქმულების ეს ცნობილი ეპიზოდი ასტრალური მითოსის დესაკრალიზებული ფრაგმენტია – ასტრალურ (ცისკრის ვარსკვლავის) რანგში აყვანილი ამირანის მიერ (დევის – ვეშაპის მუცელში) ცაზე განვლილი გზაა წყვდიადიდან (ლამიდან) სინათლემდე (განთიადამდე). ამირანი დევს (ვეშაპს) ფერდს გამოსჭრის და ხის ჩელტს მიუყენებს. „ამირანს რომ ჩელტი არ მიეყენა, ქვეყანა დაილუპებოდა. როცა მზე ბნელდება – დევი (გველეშაპი) ჰყლაპავს. მზე ხის გვერდს მალე სწვავს და ისევ გამოდის ქვეყნის სანათებლოდ. ასე ამბობს ხალხიო“ (ჩიქოვანი, 1947, გვ. 360). დევის (ვეშაპის) მუცელში ამირანის მოგზაურობის მოტივი ცისკრის ვარსკვლავის მი-

ერ მზის მოსაყვანად ცაზე განვლილი გზაა. ჩვენ მიერ შესწავლილ ამირანის თქმულების სამივე სვანურ ტექსტში ამირანის მიერ ხელმწიფე ივასთვის დევის მიერ წართმეული თვალის დაბრუნება მზის (სინათლის) დახსნის პარალელური, მითოსური მოტივია. მსოფლიოს ხალხთა მითებში თვალი გაიგივებულია მზესთან. ეგვიპტელთა ცის ღვთაება ჰოროსს მარჯვენა თვალად მზე ჰქონდა, მთვარე კი მისი მარცხენა თვალი იყო (გელოვანი, 1983, გვ. 207; 627-628). ასტრალურმა რელიგიამ ამირანის ასტრალიზაცია მოახდინა და ცაში ცისკრის ვარსკვლავის რანგში აიყვანა ძმებთან (ძმობილებთან), ბადრისა და უსუპთან (უსიბთან) ერთად. ბადრს ბეჭებშუა მთვარის ნიშანი აქვს, უსუპს – მზის (ჩიქოვანი, 1947, გვ. 362). ამირანის ეპოსის სამთა ნადირობის ცნობილი ეპიზოდის („სანადიროდ წამოვიდნენ ამირან და ძმანი მისნი, წინ ირემი წამოუხტათ ოქროსია რქანი მისნი“) (ჩიქოვანი, 1947, გვ. 297) ასტრალიზებული ნადირობის სცენაა. ცნობილია, რომ ასტრალურ მითებში მონადირეობის, მესაქონლეობის და მიწათმოქმედების წარმოდგენები ასტრალურ რანგში ავიდა და ასტრალური სამყარო ხთონური სამყაროს ასლი გახდა: „ირმის ნახტომი“, „დევის ნამუხლარი“, „რძოვანი გზა“ (Потанин 1899: 192, 742-743, 762; შენგელაია 1960: 492-495). ეს პროცესი „ამირანის ფერხულის“, იგივე „სანადიროს“ მაგალითზეც ნათლად ჩანს, რომელიც „დალის ფერხულზეა“ ამოზრდილი და ზემოთ დასახელებული სამეულის ნადირობას ასახავს. მიუხედავად ასტრალური რელიგიის მცდელობისა, დააშოროს ამირანი მის მშობელ ხთონურ ღვთაებას დალს და ცისკრის ვარსკვლავის ფუნქცია მიანიჭოს, თავად დალიც განიცდის ასტრალიზაციას, ისიც ნაყოფიერების ღვთაების, ცისკრის ვარსკვლავის ფუნქციას იძენს (ბარდაველიძე, 1953, გვ. 87-89; სურგულაძე, 1993, გვ. 110, 143-146).

ამირანის თქმულებაში დალისთან დაკავშირებულმა ვეფხვის კუდის მოტივმა გარკვეული კითხვები დასვა მისი, როგორც ღვთაების გენეტიკური ფესვების უფრო ადრინდელ სიღრმეებში შესაღწევად. ვინ არის დალი, რომლის წმინდა ცხოველიც ვეფხვი უნდა ყოფილიყო, მხოლოდ ნადირთ პატრონი თუ მას უფრო დიდი გავლენის სფერო უნდა ჰქონოდა.

ზოგადად, მითოსური წარმოდგენები ვეფხვზე საზოგადოების განვითარების ეტაპების შესაბამისად ყალიბდებოდა. მითოსურ წარ-

მოდგენებში ვეფხვი სიუხვისა და ბარაქის ღვთაებაა (Вильямс, 1996, გვ. 350), ნადირთა მეფეა, ტყის ბატონია, ავი სულეებისგან ადამიანის დამცველია, კუდი ძალაუფლების სიმბოლოა, ვეფხვი მიწას განასახიერებს, დრაკონი კი ცას (Jobes, 1961, გვ. 326, 1526, 1572). ძველ ეგვიპტეში ვეფხვის ტყავს ატარებდნენ, როგორც საზეიმო სამოსელს; ბერძნული მითოსის გმირები იასონი და პარისი ვეფხვის ტყავით იყვნენ შემოსილნი. ვეფხვის ტყავს ატარებდა ბახუსი და ვეფხვებშებმული ეტლით გადაადგილდებოდა. ვეფხვი შივას ცხოველი იყო და თავადაც ვეფხვის ტყავი ეცვა (ნოზაძე, 2005, გვ. 417-419). ვეფხვის კულტი საქართველოშიც გვხვდება. თავად ვეფხვი ბოლოს 1922 წელს დაფიქსირებულა თბილისიდან ჩრდილო-დასავლეთით, დაახლოებით 28 კილომეტრის დაშორებით, საკოდრისის ხეობაში სოფელ ლელობის (მცხეთის რაიონი) მახლობლად. იგი ლელობელ მონადირეებს მოუკლავთ (შანიძე, 1931, გვ. 559). ვეფხვის თემატიკა ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს. ფოლკლორისტმა ე. გოგიაშვილმა შეისწავლა ვეფხვთან ბრძოლის მოტივები ქართულ ზღაპრებში (კომპარატივისტული ლიტერატურის ქართული ასოციაციის VI საერთაშორისო სიმპოზიუმის მასალები, 2012, ტ. I გვ. 15-18). საქართველოს აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მთიანეთში შემონახულ ვეფხვთან დაკავშირებულ რწმენა-წარმოდგენებში მკვლევრები ტოტემისტური სარწმუნოების ანარეკლს ხედავენ (Virsaladze, 2017, გვ. 29; გოგოჭური, 1990, გვ. 105). ხალხის რწმენით, ვეფხვს ღვთაებრივი „დავლათი“ პატრონობს, მას ადამიანური გრძნობები და გონება გააჩნია. მისი მოკვლა დიდ ცოდვად ითვლებოდა. ხევსურული თქმულება გვიამბობს, თუ როგორ ამოწყდა ბურღუმათ მოდგმა იმის გამო, რომ მათ წინაპარს უმწეო ვეფხვი მოუკლავს. ფშავში არსებობს გადმოცემა ბუბას გაზრდილი ვეფხვის შესახებ, რომელიც მონადირეს თავად ამოურჩევდა კუთვნილ ნადირს, ხოლო ნადირობის წესის დამრღვევს სჯიდა. გადმოცემების მიხედვით, ვეფხვი მონადირის სიკეთეს არ ივიწყებდა (შვილის გადარჩენას, ჭრილობის მკურნალობას) და სიკეთითვე პასუხობდა. ერთი ასეთი ამბავი ვაჟა ფშაველამ პოემა „დაჭრილ ვეფხვს“ დაუდო საფუძვლად. პოემაში ვეფხვის მაღლიერი მონადირე თვარელი ასე მიმართავს ვეფხვს: „გენაცვალე ღმერთშიაო“, რითაც ვეფხვის ღვთაებრიობაზე მიგვანიშნებს. ხევსურები მოკლულ ვეფხვს ვაჟკაცის ჯაჭვის

პერანგს აცმევდნენ, მის ფარ-ხმალს უწყობდნენ, დატირებისას პატიებას სთხოვდნენ და ადამიანივით მარხავდნენ. ე. ვირსალაძის მიერ ზემო სვანეთში ჩაწერილი „თაბი გომთელიანის ლექსი“ ვეფხვის დატირების ხევსურულ წესს ეხმიანება: „ნეტა შენ მაგივრად შვილი მომეკლა, ... დედა მომეკლა ... თავი მომეკლაო“. ვეფხვს რამდენი ზოლიც ჰქონდა, იმდენი დატირება უნდა თქმულიყო (ქართული ხალხური პოეზია, 1979, გვ. 451-452). ცნობილი ეთნოგრაფის და პედაგოგის ალექსი ოჩიაურის წიგნში „მოსისხლეობა და ჭრა-ჭრილობა ხევსურეთში“ მოთხრობილია ამდელი მონადირის უშიშას თავგადასავალი. უშიშა ჯიხვს ეპარებოდა, როცა მოულოდნელად იქვე ვეფხვი შენიშნა, ისიც ჯიხვს უთვალთვალეზდა. უშიშას დაენანა ვეფხვის მოკვლა, ვეფხვი კი მისკენ გამოექანა და კბილი გაჰკრა მის ჩოხის კალთას, მაშინ კი ესროლა ვეფხვს უშიშამ, ვეფხვი გაეცალა და აღარ იკადრა მეორედ მობრუნება (ოჩიაური, 2019, გვ. 288-289). საყურადღებოა ფოლკლორისტ დ. გოგოჭურის მიერ ცნობილი ბალადის, „მოყმისა და ვეფხვის“ ვერსიების სიუჟეტური ანალიზის დროს მიგნებული მითოსური წარმოდგენების კვალი: „ელიან სულთ ამოსვლასა, დარალიანნი კლდისანი“ (შანიძე, 1931 გვ. 562). მკვლევარი თვლის, რომ „ეს კლდის დარალიანნი (დალალიანნი) დალების ლოკალიზებული სახეა, რაც აღმოსავლეთ საქართველოში მთიანეთში ნადირთა მწყემსის ოჩოპინდეს სახემ შეცვალა“ (გოგოჭური, 1990, გვ. 131). ბალადის მიხედვით, ნადირთ ღვთაება ელოდება მისი წმინდა ცხოველის ვეფხვის მკვლელი მონადირის სულის წაღებას. სხვა ვერსიაში ქრისტიანობის გავლენით „დარალიანნი კლდისანი“ ანუ „დალები“ „ემმაკად“ იწოდებიან: „სულთ მაელოდეს ემმაკნი დარალიანნი კლდისანი“ (შანიძე, 1931, გვ. 562). „დალმა“ ქრისტიანობის გავლენით ბოროტი არსების, ემმაკის მნიშვნელობა შეიძინა, კონკრეტული ნადირთ-ღვთაების ხსოვნის წაშლა კი ზეპირსიტყვიერებაში კრებითი „დალების“, როგორც ავი სულების შემოყვანით განხორციელდა. წარმართული დალებისა და ქრისტიანული წმინდანის, წმინდა გიორგის დაპირისპირების მაგალითია თქმულება მონადირე ჩორლაზე, რომელმაც დალების წესი დაარღვია და დალებმა კლდეზე დაკიდეს. წმინდა გიორგი იხსნის ჩორლას, ნიაღვარს მოუშვებს და დალებს წალეკავს (Virsaladze, 2017, გვ. 122-124). „ვეფხვისა და მოყმის“ ერთ-ერთ ვერსიაში მოყმე ყვება: „წინ ვეფხვი შამოეყარა, თვალევი ჰქონდა

მრისხანიო“, ხოლო სხვა ვარიანტში „თვალნი მარისხნა ხვთისანიო“, რაც შინაარსობრივად იგივეა, თუმცა ვეფხვის ღვთაებრიობასაც უსვამს ხაზს (ქართული ხალხური პოეზია, 1975 გვ. 499, 503). საყურადღებოა ბალადის კიდევ ერთი ვერსია: „ნაწოლსა ვეფხვსა შავვარდი, ხან იყვნეს შუა დღისანი. ხანჯრით მე, კუდით იმანა, გრილნ აიკრიფნეს მზისანი“ (შანიძე 1931: 563). აქ მოყმის საბრძოლო იარაღი ხმალია, ვეფხვისა კი – კუდი. მოყმისა და ვეფხვის ბრძოლის ამ მხატვრულ ხედვაში ბუნებრივად იკითხება მითოსური წარმოდგენა ღვთაებრივ ცხოველზე და მის მითიურ კუდზე, როგორც ძალაუფლების სიმბოლოზე. ქართულ სინამდვილეში იმდენად ძლიერი უნდა ყოფილიყო ვეფხვის კულტი, რომ ქრისტიანობასაც კი შეერწყა: 1910 წელს ლეჩხუმში მოგზაურობისას ექვთიმე თაყაიშვილმა სოფელ მცხეთის წმინდა გიორგის ეკლესიის შიდა კედელზე იხილა ვეფხვის ორი გამოსახულება შველთან, ფარშავანთან და, სავარაუდოდ, კაჭკაჭის გამოსახულებასთან ერთად (თაყაიშვილი, 1991, გვ. 49).

ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, დედა ქალღმერთის კულტი, რომელიც ნაყოფიერებას განასახიერებდა, ტოტემიზმის ტრანსფორმაციის შემდგომ განვითარდა ადრე მიწისმოქმედთა საზოგადოებაში, როცა ნაყოფიერების ქალღვთაებასთან ერთად ჩნდება ცხოველთა გარკვეული სახეობა, რომელიც განვითარებული ტოტემიზმის ხანაში დამცველის – მფარველის როლს ასრულებდა. მაგალითად, სახელდება თურქეთის ტერიტორიაზე Catalhoyuk-ში აღმოჩენილი ანატოლიური ცივილიზაციის ნაყოფიერების დედა ქალღმერთის სკულპტურული ფიგურა ლეოპარდებთან ერთად ძვ.წ.ა. 6000-5500 (სურგულაძე 1993: 132). ქალღმერთის მჯდომარე პოზა, სპეციალისტების აზრით, მშობიარობის პროცესს ასახავს. მშობიარე ღვთაება ორივე მხრიდან ლეოპარდებს ეყრდნობა, რომლებიც მისი წმინდა ცხოველები არიან და მშობიარე ქალღმერთს მფარველობენ. ლეოპარდი და ვეფხვი ერთი და იგივე ზოოლოგიური ოჯახის – კატისებრთა წარმომადგენლები არიან. სავარაუდოდ, დალის ბიოგრაფიაც ანალოგიური მითორელიგიური წარმოდგენების ნაწილი უნდა იყოს, რაზეც ამირანის ეპოსში შემორჩენილი ვეფხვის მოტივი მიგვანიშნებს: ხთონური ნაყოფიერების დედა ქალღვთაება დალი წარმოდგენილი უნდა ყოფილიყო თავისი წმინდა ცხოველით – ვეფხვით, რისი კვალიც ამირანის ეპოსის ზემოთ განხილულმა სვანურმა ვარიანტებმა შემოგვი-

ნახა. ნიშანდობლივია, რომ ორივე შემთხვევაში ქალღვთაებათა ისტორია მშობიარობის პროცესს უკავშირდება. სავარაუდოდ, საზოგადოების განვითარების გარკვეულ ეტაპზე დაღმა, როგორც ნაყოფიერების ხთონურმა დედა ქალღვთაებამ, თავისი დიდი ღვთაებრივი ფუნქცია ამოწურა და დარგობრივ ქალღვთაებად ჩამოყალიბდა, რომლის კვალიც საქართველოში მხოლოდ სვანეთში არ იძებნება. დაღის თავდაპირველი მითოსური ფუნქციიდან გამომდინარე, გასაკვირი არ არის, რომ შემდგომში ასტრალურმა რელიგიამ მისი ასტრალიზაცია ნაყოფიერების ღვთაების, ცისკრის ვარსკვლავის რანგში მოახდინა. ეს პროცესი დაღის შვილს, ამირანსაც შეეხო და დესაკრალიზებული ფრაგმენტების სახით ამირანის ეპოსშია წარმოდგენილი.

ბუნებრივია, გვახსენდება შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანი“, სადაც ვეფხვი მხოლოდ რუსთაველის პოეტური ხედვის გამო არ უნდა მოხვედრილიყო. პოეტისთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა იმას, რომ საქართველოში ვეფხვთან საკმაოდ მნიშვნელოვანი მითო-რელიგიური ტრადიციები იყო დაკავშირებული, რისი კვალიც ამირანის ეპოსმა შემოინახა და დღის წესრიგში დააყენა დაღის, როგორც ნაყოფიერების დედა ღვთაების „დიდი დედის“ ისტორიის შესწავლის გაფართოება.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- აბზიანიძე, ზ., ელაშვილი, ქ. (2006). სიმბოლოთა ილუსტრირებული ენციკლოპედია, ტ. II, თბილისი: „ბაკმი“.
- ამირანიანი. (2019). ქართული ხალხური პროზა, ტ. II, თბილისი: თსუ გამომცემლობა.
- ბარდაველიძე, ვ. (1953). ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბილისი: „მეცნიერება“.
- გელოვანი, ა. (1983). მითოლოგიური ლექსიკონი, თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“.
- გოგიაშვილი, ე. (2012). ვეფხვთან ბრძოლის მოტივები ქართულ ზღაპრებში, კომპარატივისტული ლიტერატურის ქართული ასოციაციის VI საერთაშორისო სიმპოზიუმის მასალები, ტ. I, თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა.
- გოგოჭური, დ. (1990). ეს უმღერია პაპასა, თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“.
- დედე ქორქუთის წიგნი. (1987). თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“.

- თათარაძე, ა. (1976). ძველი ქართული ფერხულები (სვანური), თბილისი: „მეცნიერება“.
- თავდგირიძე, ხ. (2004). აჭარული სამონადირეო ეპოსი, ბათუმი: „აჭარა“.
- თაყაიშვილი, ე. (1991). ემიგრანტული ნაშრომები, II, თბილისი: „მეცნიერება“.
- მირიანაშვილი, ქ. (1987). სათევზაო ბადის რელიგიური მნიშვნელობა, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XIII, თბილისი: „მეცნიერება“.
- ნოზაძე, ვ. (2005). „ვეფხისტყაოსნის“ ბუნებისმეტყველება, თხზულებები II, თბილისი: „მეცნიერება“.
- ნუცუბიძე, შ. (1945). „ამირანი“, მითოლოგიური პოემა, თბილისი: „საბჭოთა მწერალი“.
- ოჩიაური, თ. (2009). კულტურული გმირის პრობლემა ქართულ ფოლკლორში, თბილისი: „უნივერსალი“.
- ოჩიაური, ა. (2019). მოსისხლეობა და ჭრა-ჭრილობა ხევსურეთში, თბილისი: საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკის გამომცემლობა.
- სამსონაძე, ა. (2018). მითის ინტერპრეტაცია ხელოვნებაში, დალის სახე ქართულ საცეკვაო ფოლკლორში, თბილისი: „კენტავრი“.
- სიხარულიძე, ქ. (2006). კავკასიური მითოლოგია, თბილისი: „კავკასიური სახლი“.
- სურგულაძე, ი. (1993). ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბილისი: „სამშობლო“.
- ქართული ხალხური პოეზია. (1975). ტ. IV, თბილისი: „მეცნიერება“.
- ქართული ხალხური პოეზია, (1979). ტ. VII. თბილისი: მეცნიერება“.
- შანიძე, ა. (1931). ქართული ხალხური პოეზია, ხევსურული, თბილისი: „სახელმწიფო გამომცემლობა“.
- შენგელაია, დ. (1960). თხზულებანი, II, თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“.
- ჩიქოვანი, მ. (1947). მიჯაჭვული ამირანი, თბილისი: გამომცემლობა თსუ.
- ჩიქოვანი, მ. (1959). ქართული ეპოსი, I, თბილისი: მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა.
- ჩიქოვანი, მ. (1965). ქართული ეპოსი, II. თბილისი: „მეცნიერება“.
- ჯავახიშვილი, ივ. (1951). ქართველი ერის ისტორია, I, თბილისი: გამომცემლობა თსუ.
- Jobs, Gertrude. (1961). Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. Volumes I-II. New York: The Scarecrow Press Inc.

- Virsaladze, E. (2017). *Georgian Hunting Myths and Poetry*. Tbilisi: Georgian National Academy of Sciences.
- Кэрлот, Хуан Эдуардо. (1994). *Словарь Символов*. Мисква: REFL-book.
- Потанин, Г. П. (1899). *Восточные Мотивы в Средневековом Эвропейском Эпосе*. Москва.
- Уильямс, К. А. (1996). *Энциклопедия Восточного Символизма*. Москва: “Золотой Век”.

References:

- Abzianidze, Z., Elashvili, K. (2006). *Symbolota Ilust'rirebuli Entsik'lop'edia*. II. [Illustrated Encyclopedia of Symbols. II]. Tbilisi: “Bak'mi”.
- Amiraniani (2019). *Amiraniani. Kartuli Khalkhuri P'roza*. II. [Amiraniani. Georgian Folk Prose. II]. Tbilisi: TSU Press. ISBN 978-9941-13-884-3 .
- Bardavelidze, V. (1953). *Kartuli (Svanuri) Sats'eso Grapik'uli Khelovnebis Nimushebi*. [Samples of Georgian (Svan) Ceremonial Art]. Tbilisi: „Metsniereba“.
- Chikovani, M. (1947). *Mijach'vuli Amirani [Amirani Chained]* Tbilisi: TSU Press.
- Chikovani, M. (1959). *Kartuli Ep'osi*. I. [Georgian Epos. I.]. Tbilisi: Sakartvelos Metsnierebata Ak'ademia.
- Chikovani, M. (1965). *Kartuli Ep'osi*. II. [Georgian Epos. II.]. Tbilisi: “Metsniereba”.
- Gelovani, A. (1983). *Mitologiuri Leksik'oni [Mythological Dictionary]*.Tbilisi: “Sabch'ota Sakartvelo”.
- Gogiasvili, E. (2012). *Vepkhvtan Brdzolis Mot'ivebi Kartul Zghap'rebshi*. [Motifs of Tiger Fighting in Georgian Fairytales. Proceedings of VI International Symposium]. Tbilisi: Institute of Literature Press.
- Gogoch'uri, D. (1990). *Es Umgheria P'ap'asa*. [Grandfather's Song]. Tbilisi: „Sabch'ota Sakartvelo”.
- Dede Korkutis Ts'igni. (1987). [Book of Dede Korkut]. Tbilisi: “Sabch'ota Sakartvelo”.
- Javakhishvili, I. (1951). *Kartveli Eris Ist'oria*. I. [History of Georgian Nation. I]. Tbilisi: TSU Press.
- Kartuli Khalkhuri P'oedia*. (1975). IV [Georgian Folk Poetry. IV]. Tbilisi: “Metsniereba”.
- Kartuli Khalkhuri P'oedia*. (1979). VII. [Georgian Folk Poetry, VII]. Tbilisi: “Metsniereba”.
- Mirianashvili, K. (1987). *Satevzao Badis Religiuri Mnishvneloba*. [Religious Meaning of Fishing Net].Tbilisi: “Metsniereba”.

- Nozadze, V. (2005). "Vepkhist'q'aosnis Bunebismet'q'veleba". II. [Nature in "The Knight in the Panther's Skin", Literary works. II]. Tbilisi: "Metsniereba", 2005 .
- Nutsbidze, Sh. (1945). Amirani. Mitologiuri P'oema. [Amirani. Mythological Poem]. Tbilisi: "Sabchota Mts'erali".
- Ochiauri T. (1987). Mitologiuri Gadmotsemebi Aghmosavlet Sakartvelos Mtianetshi. [Mythological Legends of Eastern Georgian Highland]. Tbilisi: "Metsniereba".
- Ochiauri, A. (2019). Mosiskhleoba da Ch'ra-Ch'riloba Khevsuretshi [Vendeta in Khevsureti]. Tbilisi: Sakartvelos Parlamentis Erovnuli Biblioteka.
- Samsonadze, A. (2018). Mitis Int'erpret'atsia Khelovnebashi. Dalis Sakhe Kartul Satsk'vao Folk'lorshi. [Interpretation of Myth in Art. Image of Dali in Georgian Folk Dance]. Tbilisi: "Kent'avri".
- Sikharulidze, K. (2006). K'avk'asiuri Mitologia. [Caucasian Mythology]. Tbilisi: "K'avk'asiuri Sakhli" .
- Surguladze, I. (1993). Kartuli Khalkhuri Ornament'is Simbolik'a [Symbol of Georgian Ornament]. Tbilisi: "Samshomblo".
- Taq'aishvili, E. (1991). Emigrant'uli Nashromebi. II. [Emigration Works. II.] Tbilisi: "Metsniereba".
- Tataradze, A. (1976). Dzveli Kartuli (Svanuri) Perkhulebi. [Ancient Georgian (Svan) Round Dances]. Tbilisi: "Metsniereba".
- Tavdgiridze, Kh. (2004). Ach'aruli Samonadireo Ep'osi. [Ajarian Hunting Epos]. Batumi: "Ach'ara".
- Shanidze, A. (1931). Kartuli Khalkhuri P'oezia. Khevsuruli. [Georgian Folk Poetry. Khevsurian]. Tbilisi: "Sakhelmts'ipo Gamomtsemloba".
- Shengelaia, D. (1960). Tkhzulebani. II. [Literary Works]. Tbilisi: "Sabch'ota Sakartvelo".
- Jobs, Gertrude. (1961). Dictionary of Mythology. Folklore and Symbols. Volumes I-II. New York: The Scarecrow Press Inc.
- Kerlot, Juan Eduardo. (1994). Slovar' Simvolov. [Dictionary of Symbols]. Moskva: REFL-book.
- Potanin, G. N. (1899). Vostochnie Motivi v Srednovekovom Evropeiskom Epose. [Eastern Motifs in Medieval European Epos]. Moskva.
- Viliams, K.A. (1996). Entsiklopedia Vostochnogo Simvolizma. [Encyclopedia of the Eastern Symbolism]. Moskva: "Zolotoi Vek".
- Virsaladze, E. (2017). Georgian Hunting Myths and Poetry. Tbilisi: Georgian National Academy of Sciences.