

Kevin Tuite, *Paata Buxrašvili*

Binarität und Komplementarität in Nordostgeorgien. Die Vorstellung von Jungen und Mädchen bei dem Iaqsari-Heiligtum.

Einleitung

Die traditionelle Religion der georgischen Bergbewohner der Provinzen Pšavi und Xevsureti (beide 70 bis 100 km von der Hauptstadt Tbilisi entfernt) ist seit über einem Jahrhundert Gegenstand der Forschung von Folkloristen, Historikern und Ethnographen. Ihren Bemühungen ist zu danken, daß wir heute über eine kleine Bibliothek von Texten im Originaldialekt verfügen, über Erzählungen der Bergbewohner, die von der Akademie der Wissenschaften Georgiens gesammelt wurden, sowie über ausführliche Beschreibungen der Heiligtümer und sonstiger heiliger Orte und nicht zuletzt über eine Vielzahl von Artikeln und Monographien. Es wurden einige Versuche unternommen, dieses ethnographische Material zusammenzufassen, und zwar von Vera Bardaveli (1957), Georges Charachidzé (1968) und Zurab Kiknašvili (1996) (vgl. Zusammenfassung durch Tuite 1997). Charachidzé ist insbesondere die folgende binäre Analyse der pšavisch-xevsurischen Kosmologie zu verdanken (Tabelle 1), an der wir einige Veränderungen und Ergänzungen vorgenommen haben:

Tabelle 1. Symbolische Assoziationen beider Geschlechter

Geschlecht	weiblich	männlich
Gottheiten	<i>dobilni</i> (göttliche »Schwestern« der Götter, z. B. <i>Samzimari</i>) <i>gamičreuli žvari</i> (Schutzgottheit eines verlassenen Heiligtums)	<i>xtišvilni</i> »Gotteskinder«
Blut	Geburt; Menstruation	Blut der geopfert Tiere
Zelebrierende(r)	Frau nach der Menopause (bei den Trauerriten)	<i>qevisberi, xucesi</i> (öffentliche Rituale)
Orakel	<i>mesultane</i> (Prophetin, die mit Totenseelen kommuniziert)	<i>kadagi</i> (Prophet, der mit Gottheiten kommuniziert)
Tote	Leichen, jüngst Verstorbene	Friedhof
Nahrung	Kühe, Milchprodukte	Fleisch, Wildbret
Opfer	Ziegenbock, Ziege	Stier, Widder (Kuh, Kalb, Schaf)
Getränk	Schnaps (<i>aragi</i>)	Bier, Wein (<i>zedaše</i>)
Pflanze	Heu	Getreide (Gerste, Weizen)
Raum	Haushalt, Wohnort	Öffentlich, Außenraum, Heiligtum

Höhe	niedrig, Erdgeschoß des Hauses	Berg, zweiter Stock (<i>čerxo</i>)
Beziehungen	çaçloba, sçorproba (voreheliche Beziehungen)	Ehe
Eigenschaften	unrein, bestechlich (<i>mireuli, narevi</i>); schwach	rein, unbestechlich (<i>çmida, naçiliani</i>); stark

Die Vorstellung neuer Klanmitglieder bei dem Heiligtum

Das religiöse Leben der Pšaven und Xevsuren hat seinen Mittelpunkt in den Heiligtümern (*xat'i, žvari*) der verschiedenen Klane (*gvari*) eines Dorfes oder einer anderen territorialen oder genealogischen Einheit (Bardavelize 1974, 1982). Jedes neue Mitglied – neugeborenes Kind oder Frau, die einen Mann aus dem Dorf heiratet – wird bei einem der örtlichen Heiligtümer vorgestellt (Bardavelize 1974:118; Očiauri 1991:147–148, 247–249). Der Ritus der Vorstellung eines Jungen wird *važis* (*çulis*) *gaqvana* (wörtl.: »das Hinausführen des Jungen oder des Kindes«) genannt. Im folgenden ist ein Auszug aus dem Text wiedergegeben, der von dem Priester Simon Šušanašvili aus dem Klan Kistaurta (Pšavi) gesprochen wurde und den wir beim Herbstfest des Atengenoba 1997 aufgenommen haben. Nachdem er den Text gesprochen hatte, malte der Priester mit dem Blut eines Lammes, das der Vater des Kindes geopfert hatte, das Zeichen des Kreuzes auf die Stirn des Kindes.

Vażis gaqvana – Hinführen eines Jungen zur Klangottheit Iaqsari
(Tavqevisberi Simon Šušanašvili; Dorf Šuapxo, Klan Kistaurta, Juli 1997)

dideba šenda, ymerto mayalo kveqnierebis, cata da qmeletis damaarsebelo,
Ruhm Dir, hoher Gott, Gründer der Welt, des Himmels und des Festlandes,

*kveqana da mze-mtvaris momšenebelo, dedamiçis damaarsebelo, dedamiçaze qorcielta [...]*blo.

Erbauer der Erde, der Sonne und des Mondes, Gründer der Mutter Erde, [...] der Sterblichen auf der Mutter Erde.

tkven sasaqseneblad, tkven sasaxelad tkvenis madlisa da saxelis çirime!

zu Eurer Erinnerung, in Eurem Namen – mögen Eure Gnade und Euer Name glücklich sein!

ušvelo, umešveliet, saqlavis momqvansa, bavšvisa gamqvanioda, dalocvilo layo iaqsaro, qeli moumarte, saqlavis momqvansa.

Helfet, gebt Unterstützung dem Träger der Opfergabe, dem Träger des Kindes, gesegneter freier Iaqsari, unterstütze ihn, den Träger der Opfergabe.

gverdze šamaaqdine šen gverdze mšvidoba, sixarulita da ketilis gult, ketilis muxlit, dalocvilo, maumarte qeli.

gib ihm, gib ihm Frieden, mit Freude, mit gutem Herzen, mit gutem Knie, Du Gesegneter, unterstütze ihn!

saxlišiaca, gzašiaca, sasçavlebelsa da samsaxuršiaca sadaca daggavdes, tkven moumartet [...]

zu Hause, auf dem Weg, in der Schule und bei der Arbeit, wohnt immer Ihr ihn einführen werdet, unterstützt ihn [...]

rogorc tkvengan daçebuli qopila, važišvilis xaṣṣi gaqvana, mouqvania saḳlavi, bavšvis gamqvaniod, maumarte qeli, dalocvilo.

wie von Euch eingerichtet wurde das Hinausführen des Jungen in das Heiligtum, hat er die Opfergabe getragen, der Träger des Kindes, unterstütze ihn, Du Gesegneter.

akcie kristianad, imsaxure. [...] adiane, azmiane, qeli moumartet, šenis madlisa da saxelis čirime!

mach aus ihm einen Christen, mach ihn zu Deinem Diener [...] gib ihm Schwestern, gib ihm Brüder, unterstütze ihn, mögen Eure Gnade und Euer Name glücklich sein!

gorcielni vart, čven [...] Jovni vart, tu rame kebasa da didebas gaḳlebdit tkven, tu ver vikceodet rogorc yirsni iqvnnet, gvapaṣiodit, dalocvilo.

wir sind sterblich, wir sind [...], wenn wir es versäumt haben, Euch zu preisen und zu ehren, wenn wir uns nicht so verhalten, wie Ihr es verdient, verzeih uns, Gesegneter!

da saḳlavis momqvansa qeli moumartodit.

und gebt Unterstützung dem Träger der Opfergabe.

Die Vorstellung eines Mädchens dagegen wird ausschließlich von unblutigen Opfergaben begleitet (von Kerzen und Bäckereien, die *kada-puri* genannt werden). Der folgende Text wurde in der Nähe von einem der Muttergottes (Deda Ḥvtismšobeli) geweihten Steinturm ca. 200 m vom Klanheiligtum des Iaq̄sari bei der Vorstellung der Enkelin des Priesters Simon Šušanašvili aufgenommen:

Vorstellung eines Mädchens am Heiligtum der Gottesmutter
(Tavq̄visberi Simon Šušanašvili; Dorf Šuapxo, Georgien, Juli 1997)

dideba šenda, ymerto maṣalo šenis madlisa da saxelis čirime,
Ruhm Dir, hoher Gott, mögen Deine Gnade und Dein Name glücklich sein,

šengan ari gačenili yvtišvilnic, kvegniarebac, dalocvilo!
Die Gottheiten (»die Gotteskinder«) und die Welt sind von Dir erschaffen worden, Gesegneter!

kriṣṭeo da ymerto, tkvenamc ididebit da izlierebit, tkvenis madlisa da saxelis čirime!
Christus und Gott, Ihr, die groß und stark seid, mögen Eure Gnade und Euer Name glücklich sein!

laṣo iaq̄saro, dedao yvtismšobelo, šenis madlisa da saxelis čirime,
freier Iaq̄sari, Muttergottes, mögen Deine Gnade und Dein Name glücklich sein,

rogor dadgenili qopila tkvengan, yvtisgan, gogoebis tkventan moqvana da gaqvana, dalocvilo, maumarte qeli lileša.

wie von Euch festgelegt wurde, von Gott, das Heranbringen und Hinausführen der Mädchen zu Euch, Gesegneter, gib Lile Deine Unterstützung.

azmianet, dalocvilno yvtišvilno, adianet.
gebt ihr Brüder, gesegnete Gotteskinder, gebt ihr Schwestern.

gaamravlet, dalocvilno, qeli maumartet, tkvenis madlisa da saxelis čirime!
möge sie (ihre Nachkommenschaft) zahlreich sein, unterstützt sie, mögen Eure Gnade und Euer Name glücklich sein!

ušvelet, umešveliet, gaažanmrtelet, žanmrteli kali gazardet.
helfet ihr, gebt ihr Unterstützung, gebt ihr gute Gesundheit, lasset sie zu einer gesunden Frau wachsen.

qeli maumartet, tkvenis madlisa da saxelis čirime, dalocvilno!
unterstützt sie, mögen Eure Gnade und Euer Name glücklich sein!

laŷo iaqsaro, gmiro kopalao, tamar mepeo, lašaris žvaro, ƙaraŷis ƙveris angelozo, ƙviraŷo paŷiosano, nino ƙar-darbazian angelozo,
o freier Iaqsari, o Held Ƙopala, o Königin Tamar, o Lašaris Žvari, o Engel des Gipfels von Ƙaraŷe, o ehrbarer Ƙvira, o Hofengel Nino,

mogvimartet qeli, čem švils, sabolood, dedao ƣvtismšobelo, tkvenis madlisa da saxelis čirime!
gebet für uns Unterstützung an mein Kind, endlich, Du Gottesmutter, mögen Eure Gnade und Euer Name glücklich sein!

Die Vorstellung des Jungen wird von einem Blutopfer begleitet, das dazu dient, Blut für ein Zeichen der Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft der Gläubigen (Kreuz) an der Stirn des Kindes zu liefern. Die Verwendung des Blutes bei der Zeremonie des *važis gaqvana* (Vorstellung eines Jungen) und dessen Nichtverwendung im Fall eines Mädchens kann nur auf der Grundlage einer ausführlichen Untersuchung der pšavisch-xevsurischen Kultur erklärt werden. Bei einer Gegenüberstellung der Beschreibungen beider Zeremonien fallen einige bedeutende Unterschiede auf:

i. *Die Rolle des Blutes.* Hier – wie bei zahlreichen anderen pšavisch-xevsurischen Riten – hat das Blut von Stieren und Widdern (manchmal auch das Blut der entsprechenden weiblichen Tiere) die Funktion, die »verunreinigende« Wirkung des Frauenblutes sowie anderer Verunreinigungsquellen (wie beispielsweise die Reinigung des Hauses eines Verstorbenen, die wir weiter unten noch erörtern werden) zu neutralisieren. In der Tat kennzeichnet die Vorstellung des Jungen seinen Übergang vom Kreis seiner Mutter zum Kreis seiner Verwandtschaft väterlicherseits.

ii. *Der Ort der Vorstellung.* Bei den Pšaven werden Jungen von ihren Vätern am Hauptheiligtum des Klans (dessen Namen – *žvaris saxeli* – das Kind dann tragen wird, vgl. Bardaveliže 1949) vorgestellt, während Mädchen und Bräute an einem lokalen Heiligtum, das einer Göttin oder einer *dobili* des Klangottes – *Ivtismšobeli* »Muttergottes«, *Adgilis-deda* »die Schutzpatronin des Ortes«, *Samzimari* »die Dame mit der Halskette« – vorgestellt werden.

In gewissem Sinne kontrastiert dieses symbolische System – sehr zur Freude der Strukturalisten – das reinigende Blut eines geopfertem Tieres mit dem verunreinigenden Blut der Menstruation, der Geburt und der Leiche. Dies erinnert zumindest auf den ersten Blick an einige strukturellen Beschreibungen ideologischer Systeme der melanesischen Völker wie das folgende, von Maranda und Maranda 1970 (über die Laus) beschriebene System:

Tabelle 2 Binäre Analyse der Religion der LAUS (Salomonen)

Mann	Frau
<i>manarau</i> (= <i>mana</i>)	<i>saa</i> (dem weiblichen Blut zugeschriebene Kraft)
Ahnen	Menschenfresserinnen
hoch, oben	niedrig, unten
Opfer	Geburt
Gebet	Besessenheit durch einen Geist
Festtanz	Trauertanz
Fleisch (des Menschen und des Schweins)	Gemüse

Die Ähnlichkeiten sind auffällig, und jedesmal, wenn wir einen Ozeanien-Forscher kennenlernen, finden wir weitere Ähnlichkeiten. Man soll sich dennoch davor hüten, das pšavisch-xevsurische religiöse System viel zu sehr anhand von »melanesischen« Kategorien zu analysieren. Die Tatsache, daß die in Tabelle 1 dargestellten Merkmale eher als *komplementär* denn als gegenübergestellt gedacht werden, ist ein zentrales Merkmal des religiösen Denkens der georgischen Bergbewohner.

Zu den Glaubensvorstellungen und -praktiken, die diese Komplementarität widerspiegeln, zählen die Zugehörigkeitsrituale für Kinder beider Geschlechter, die an Heiligtümern stattfinden, die Gottheiten beider Geschlechter geweiht sind. Diese Gottheiten sind durch ein künstliches Verwandtschaftsverhältnis miteinander verbunden (die Göttin ist dabei die *dobili* »Schwester durch Eid« des entsprechenden Klangottes). Jeder Klangott (männlich) wird von einer oder mehreren *dobilni* (»Schwester-Gattinnen« [Charachidzé], d. h. Göttinnen oder Engeln, manchmal unterirdischer oder »dämonischer« Herkunft, potentiell gefährlich, von denen die berühmteste Samzi-vari ist, die *dobili* des Heiligen Giorgi von Qaqmati), begleitet bzw. bildet mit ihr ein Paar. In der Nähe eines jeden Heiligtums für einen Klangott gibt es zumindest einen heiligen Ort, an dem man den entsprechenden *dobilni* Opfergaben bringt. Wesentlich verbunden mit diesem Zusammenspiel von Göttern und Göttinnen sind die Vorstellungen von »Böse« und »Dämonisch« im religiösen System der georgischen Bergbewohner. Ein Großteil der religiösen Praxis hat in der Tat zum Ziel, die Versöhnung, die Besänftigung und die Integration (oder die »günstige Stellung«) von Göttinnen, »Dämonen«, Totenseelen und einigen anderen unsichtbaren Wesenheiten zu bewirken. Alle diese Wesenheiten sind potentiell böse, aber auch in der Lage, große Nachkommenschaft, Wohlstand und Glück zu bringen. Das gleiche Prinzip kann gewissermaßen auf alle Mitglieder der Gesellschaft, in der jeder seinen eigenen Platz hat – sei er sichtbar oder unsichtbar – angewandt werden.

Die georgische Wurzel -rev- »mischen« und der Begriff der Unreinheit.

Die Grundbedeutung der Wurzel »-rev-«, die in allen Dialekten bezeugt ist, ist »mischen, vermischen, verschmelzen«, z. B.:

a(ġ)=rev-a [wörtl.: auf=mischen] »verschmelzen, trüben, mischen«;

še=rev-a [wörtl.: hinein=mischen] »mischen, vermischen, verschmelzen«;

guli m-e-rev-a [wörtl.: »mir ist das Herz vermischt«] »ich habe Herzschmerzen«.

Im Zusammenhang mit der pšavischen und xevsurischen religiösen Terminologie hat die Wurzel -rev- eine präzisere Bedeutung: »in Verbindung sein mit oder verschmutzt

sein durch eine Quelle von Unreinheit« (vgl. Tabelle 3). In einem von Očiauri niedergeschriebenen pšavischen Gebet wird der Ausdruck *qelis a=rev=a* (wörtl.: »die Hand mit irgendetwas oder mit irgendjemandem vermischen«) von einem Getreidepriester (*mepure qevisberi*) dazu verwendet, dass er seine unreine Hand mit dem aus den zum Heiligtum gehörenden Feldern stammenden Korn in Berührung brachte. Bevor er sein Gebet ausspricht, muss er seine Hände und seine Schultern mit dem frischen Blut eines Opfers reinigen, seinen Hut und seine Schuhe ausziehen und in den heiligen Speicher (*čmida beyeli*, zu dem nur er Zugang hat) hineingehen:

nu šamisacqindebi qorcielsa šens čmida beyelši šemosvlazedā da šent kor-okrotaši qelis a=rev-a-zeda

ärgere dich nicht über den Eingang eines Sterblichen in deinen heiligen Speicher und über die Vermischung seiner Hand mit deinem heiligen Korn

Tabelle 3. Religiöse Termini, die die Wurzel *-rev-* verwenden

georgischer Terminus	Morphologie	Bedeutung
na= rev -i	na-: Partizip Prät.	Leichenträger; Wöchnerin bzw. Frau in der Menstruation
mi= re(v) -ul-i	mi-: Kontaktaufnahme	unrein; Synonym (im Pšavischen) zu <i>narevi</i>
sa=m= re(v) -l-o	sa- -o: Ort	Einsiedlerhütte (für Frauen zur Menstruationszeit)
qelis a= rev -a	qeli: Hand; a-: hinauf	Kontakt mit einer Quelle von Unreinheit

Die (xevsurischen) *narevi* oder (pšavischen) *mi=re-ul-i* sind die Leichenträger in den nordostgeorgischen Dörfern. »Die *narevi* sind Jugendliche sowie junge Erwachsene aus dem Dorf und aus dem Klan des Toten. Wenn der Verschiedene zu einer Leiche (wörtl.: kalt, *civi*) geworden ist, versammeln sie sich bei ihm und wachen um ihn. Sie sind dafür zuständig, »für ihn zu sorgen«: ihn zu waschen, zu bekleiden, ihn im allgemeinen herzurichten. Sie werden als unrein betrachtet, und niemand kommt ihnen nahe« (Charachidzé 1968: 378). Giorgaze (1987) fügt hinzu, daß sie 6 Tage lang oder länger bei der Familie des Toten bleiben; bevor sie nach Hause gehen, waschen sie sich. Während der Dienstzeit haben die *narevi* nicht das Recht, sich dem Heiligtum zu nähern oder eine Mahlzeit mit anderen Personen zu teilen (überhaupt vermeiden die Leute, Gegenstände zu berühren, die von den Leichenträgern verwendet werden).

Priester und andere Diener des Heiligtums (*xatīs msaxurni*) fungieren niemals als *narevi* und vermeiden im allgemeinen jeden Kontakt mit der Unreinheit des Todes. Die Priester (xevsur. *žvaris xucesi*) leiten nicht das Bestattungsritual und nehmen bei Totenfeiern weder Speisen noch Getränke zu sich. Beim Tod eines Mitgliedes der Gemeinschaft wird der Priester des Klanheiligtums durch einen so genannten *sulis xucesi* (»Seelenpriester«) ersetzt, dessen besondere Obliegenheit darin besteht, das Totengebet (*šandoba*) zu sprechen, das Gelage zu Ehren des Toten zu segnen und die Opferhandlungen bei diesen Gelegenheiten durchzuführen. Es ist der *sulis xucesi*, der das Ritual der Reinigung des Hauses (*saxlis sanatlavi*) durchführen soll: nach Auskunft eines xevsurischen Informanten bleiben die Engel nicht in einem durch einen kürzlich geschehenen Todesfall verunreinigten Haus. Der *sulis xucesi* opfert ein Kalb

oder ein Lamm 2–3 Tage nach der Beerdigung und besprengt das Haus mit dessen Blut.

Die Tabus im Zusammenhang mit der Unreinheit einer Leiche sind für die Priester des Heiligtums von *Kopala* (*Uzilaurla*-Klan, Pšavi) besonders streng. Nach Auskunft eines Informanten: »*Kopala* hasst jeden, der bei einer Leiche gewesen ist (*civtan namqopi*)... Nichts «mischt» (d. h., verunreinigt) unser Heiligtum mehr auf als eine Leiche (*čvens salocavs qvelaze meṭad civi revs*), und er wird böse... Eine Leiche muss man unbedingt meiden, denn der Heilige Geist (*sulčminda*) ist nicht mehr darin... Die Person, die im Haus einer Leiche gewesen ist, sowie der Besitzer dieses Hauses sollten jeder ein Tier opfern, damit das Heiligtum nicht böse auf sie wird.«¹

Das Wort *narevi* hatte bei den Xevsuren eine zweite Bedeutung. Sie benutzten es, »um Wöchnerinnen bzw. Frauen in der Menstruationszeit (*tviri*, wörtl.: «monatlich») zu bezeichnen... Die Xevsuren übersetzen das Wort *narevi* durch «unrein»... Die weibliche Unreinheit wird auf ähnliche Weise aufgefasst wie die Unreinheit einer Leiche oder zumindest in der gleichen Kategorie subsummiert« (Charachidzé 1968:379). Es ist anzumerken, dass bei den Pšaven und Xevsuren bis zum Zweiten Weltkrieg – wie bei vielen Gesellschaften Eurasiens, Ozeaniens und anderer Kontinente – das Menstruationsblut als verunreinigend galt, oder genauer gesagt, als Träger einer Kraft, die es in die Lage versetzte, Männern bei der Ausübung einiger für ihr Geschlecht charakteristischer Tätigkeiten wie Durchführung von Opferritualen, Jagd, Kommunikation mit den Göttern zu schaden. Ferner ist anzumerken, dass die Bergbewohner Georgiens – ähnlich wie die Kwaios (Keesing 1983) und die Laus (Maranda und Maranda 1970) von den Salomonen – dem Blut einer Wöchnerin mehr Kraft zuschrieben als dem Menstruationsblut (Demidov 1933:45–47); bei allen diesen Völkerschaften sind die Hütten, in denen Frauen Kinder gebären (*sačexi* oder *koxi* auf Georgisch), weiter von den Dörfern entfernt als die Menstruationshütten (*samrelo*).

Die Konzeption der Gottheit

Um die Bedeutung, die von den Bergbewohnern den mit Hilfe der Wurzel *-rev-* gebildeten Termini zugeschrieben wird, zu verstehen, ist eine Gegenüberstellung mit dem Begriff *načilianoba* »Teilhabe [an der Gottheit]« notwendig. An der Spitze des pšavisch-xevsurischen Pantheons steht der oberste Gott, oft als »Schöpfer« (*damba-debeli*) oder »ordnender Gott« (*morige ḡmerti*) bezeichnet. Nachdem er das Universum mit seinen Gottheiten und seinen Menschen schuf, hält sich Gott abseits von den menschlichen Angelegenheiten, in seinem »göttlichen Hof« (*ḡvtis kari*). Er zeigt sich nie den Menschen, und kein irdisches Heiligtum ist ihm gewidmet. Gott stellt das reine göttliche Wesen, ohne Vermischung mit dem Leiblichen oder dem Unreinen dar. In einem altgeorgischen Gebet zu Ehren der Dreieinigkeit wird die Wurzel *-rev-* genau dazu verwendet, um diesen Aspekt ihrer Natur hervorzuheben (vgl. Saržvelaze 1995:242):

1. Die traditionelle Religion der Abchasen, die viele gemeinsame Merkmale mit der pšavisch-xevsurischen Religion teilt, schien die Unreinheit im Zusammenhang mit dem Tod nicht so sehr in der Leiche selbst, sondern eher in den bösen Geistern zu sehen. Laut Adžindžal (1969: 271–272) hatten gewisse, unmittelbar nach dem Tod durchgeführte Rituale das Hauptziel, diejenigen Geister aus dem Haus des Verschiedenen zu vertreiben, die angeblich in dessen Tod verwickelt waren.

samgwamovnebao, ganuqopelo da še=u-rev-n-el-o ertymertebao! [Hds. Ier 48 (11. Jh.)] : drei Körper, unteilbar und unvermischt, einiger Gott!

Alle anderen Wesen – sichtbar oder unsichtbar – haben einen mehr oder weniger grossen Anteil (*naçili*) an diesem göttlichen Wesen, aber bei den Sterblichen ist dieser Anteil verdünnt bzw. »vermischt« (*narevi, mireuli*) mit der Unreinheit (oder der Leibhaftigkeit), von der das weibliche Blut sowie die seelenlose Leiche die konzentriertesten Äußerungen sind.² Zwischen Göttern und Sterblichen ist eine Reihe von Helden, Priestern und Propheten (*kadagi*) mit halb-göttlichem bzw. halb-legendärem Charakter angesiedelt, die in epischen Gesängen und bei lokalen Kulthandlungen gefeiert werden. Auf der einen Seite befinden sich die Helden, die am göttlichen Wesen einen Anteil haben (*naçiliani*) und die zwar einen besonderen »Anteil Gott« erhalten haben, was sich an ihrer außerordentlichen Schönheit und Kraft zeigt sowie auch durch ein Merkmal am Körper (in der Regel ein Bild der Sonne oder des Mondes auf der Schulter; Bardavelize 1957:110; Charachidzé 1968:322). Auf der anderen Seite befinden sich beispielsweise die Priester aus einer fernen Vergangenheit am Heiligtum von Iaqsa in Pšavi. Die Ruinen ihrer Residenz (*sabero*) sind heute für alle mit Ausnahme des Oberpriesters, der einmal im Jahr hingeht, um das Blut eines Opfertieres auf die dort befindlichen sieben Steinsitze zu gießen, außerhalb der Reichweite. Niemand kann sich mehr an ihre Namen erinnern, aber die Einheimischen sind davon überzeugt, dass es sich hierbei um Priester handelt, die dem Klangott besonders nahe standen (*xaṭtan daaxlovebulebi*, Očiauri 1991:62).

Wenn wir nun Götter und Menschen nach dem relativen Anteil der Elemente *naçiliani* und *mireuli* ordnen, werden wir ungefähr folgende hierarchische Darstellung erhalten (Tabelle 4):

Tabelle 4 Hierarchie der *naçilianoba*
Wesen

i. Oberster Gott (*morige ymert*)

dazugehöriger Raum

»der göttliche Hof«, fern von der menschlichen Gesellschaft

ii. *xtisšvilni* (»Kinder Gottes«), von denen einige (Kopala, Iaqsa) Menschen waren, bevor sie von Gott selbst zu Göttern gemacht wurden

Klanheiligtum (vor allem *ḳvrivi*, d. h. sancta sanctorum in Turmform), was den Ort markiert, wo der Gott seinen Fuß auf die Erde setzte

2. Der Begriff einer segmentierten Gottheit, die in »Teilen« oder »Anteilen« verteilt ist, ist in der traditionellen abchasischen Religion besonders deutlich ausgeprägt. Jeder Klan, jede Familie und jedes Individuum haben ihren »Anteil Gott« (*i-ncwa-xu*), was eine Art lokale Gottheit oder Schutzengel ist (Bardavelize 1957: 108–110; Inal-Ipa 1965: 561–563). Gewisse Götter werden so dargestellt, als hätten sie eine vielfältige Natur bzw. »mehrere Anteile«, am häufigsten sieben, wie beispielsweise der Schmiedegott *šaṣwā-abž-naxa* »Schaschwy-sieben-Heiligtümer« und die Fruchtbarkeitsgöttin *bž-Aytar* »sieben-Aytar«, ein göttliches Konglomerat der »Ziegenmutter«, der »Mutter der Kühe«, des Mondes, der Sonne, usw. (Inal-Ipa 1965: 520; Adžindžal 1969: 101). Es scheint jedoch, dass das religiöse Denken der Abchassen den Unterschied zwischen Gottheiten (göttlichen Anteilen) und Menschen als klar und deutlich auffasste; es gibt nach unseren Kenntnissen nichts in der abchasischen Religion, was den halb-vergötterten Sterblichen (*naçiliani*) der pšavisch-xevsurischen Mythologie entsprechen würde.

iii. <i>dobilni</i> («Schwester-Gattinnen» der <i>Xtisšvilni</i>); <i>Adgilis-Deda</i> («Mutter des Ortes»)	lokale Heiligtümer
iv. <i>naçiliani</i> -Helden (die einen besonderen Anteil an Gott haben); halb-göttliche und halb-legendäre Priester	Häuser, Gräber (die zu Kultstätten geworden sind)
v. Priester, Orakel, Diakone	besondere Gebäude (<i>darbazi</i> , <i>sadaşuro</i>) nahe am Heiligtum
vi. Laien (manchmal auch Frauen nach der Menopause)	Raum außerhalb des Heiligtums (markiert durch eine Mauer, <i>galavani</i>)
vii. erwachsene Frauen (die nicht zu den Gruppen vi. und viii. gehören)	entfernere Räume (markiert durch eine zweite Mauer)
viii. Frauen während einer Blutung (Geburt, Menstruation)	<i>samvelo</i> (Einsiedlerhütte), <i>saçexi</i> (Gebärhütte)

Entsprechend dieser Hierarchie gibt es bisweilen äußerst strenge Restriktionen hinsichtlich des Kontakts oder sogar der Nähe zwischen Wesen mit einem unterschiedlichen Grad von *naçilianoba* (*mireuloba*):

(a) einmal im Jahr opfern die Gläubigen an verschiedenen Klanheiligtümern Pšavis ein kollektives Opfer (*sasoplo saklavi*) an den lokalen Schutzgott, und der Priester (*tavqvisberi*) gießt das Blut dieses Opfers auf das Heiligtum. Der *kvrivi* von Matura wird jedoch als dermaßen heilig angesehen, dass nicht einmal der Priester es wagt, die umgebende Mauer zu durchqueren. Wenn das kollektive Opfer dargebracht wird, taucht der *tavqvisberi* Schneebälle in das Blut des Opfertieres und wirft von seiner Seite der Mauer aus diese Bälle auf den *kvrivi* (Oçiauri 1991:238; Kiknaze 1996:14).

(b) Während 2–3 Monaten vor dem großen Sommerfest muß Ioseb Koçlišvili, der *tavqvisberi* des Uzilaurta-Klans (ein Klan, der wegen seines außerordentlichen Konservatismus in rituellen Fragen bekannt ist), jeden Kontakt zu Frauen – auch zu seiner eigenen Ehefrau – sowie zu anderen Quellen von Unreinheit vermeiden. Auch wenn er über lange Strecken verreisen muß, weigert er sich, mit dem Bus oder mit einem Lastwagen zu fahren, aus Angst davor, der betreffende Bus oder Lastwagen könnte dazu verwendet worden sein, um Frauen, Hühner oder Schweine zu transportieren (Feldaufzeichnungen, Şuapxo, Juli 1997).

(c) Unser xevsurischer Kollege Ivane Çiklauri hat uns die Geschichte des letzten Orakels des Dorfes Blo in Xevsureti erzählt, der in den sechziger Jahren Selbstmord begangen hat. Wie andere xevsurische Orakel war er geradezu besessen von der Vorstellung, sich selbst in einem Zustand äußerster ritueller Reinheit halten zu müssen: er kam nie ins Erdgeschoß seines Hauses, wo sich die Frauen aufhielten und wo sich der Kuhstall befand; wenn er sein Haus verlassen mußte, tat er dies immer direkt vom ersten Stock aus, durch eine Leiter. Den Frauen war es verwehrt, sein Zimmer zu betreten. Er reiste nie in die Dörfer, die im Flachland lagen, da sie viel zu nahe an Quellen von Unreinheit und viel zu weit entfernt von seinem Heiligtum waren. In den fünfziger Jahren wurde fast die Gesamtbevölkerung Xevsuretiens gezwungen, sich im Flachland anzusiedeln. Zum Schluß besuchte der Orakel seine Verwandten in Çiteli Çqaro (Kachetien). Einige Tage später geriet er in einen Zustand höchster Bedräng-

nis und verkündete den Seinen, »mein Engel hat mich verlassen; mein Leben hat keinen Sinn mehr« (*čemma angelozma ukve damtovao, azri aḡar akvs čems cxovrebaso*). Er zog sich in sein Zimmer zurück und brachte sich um (Feldaufzeichnungen, Tbilisi, August 1996).

Die Behandlung des Unreinen und des Gefährlichen

Die Religionen der Menschheit haben nicht alle die gleichen Bilder vom »Bösen«, falls man unter diesem allgemeinen Begriff all das versteht, was ein ideologisches System als negativ, böse, gefährlich oder korrupt bewertet. Die Religionen verfügen auch nicht alle über die gleichen Mittel, um das Böse zu behandeln. Gewisse unter ihnen versuchen, das Böse zu überwinden, andere, es zu beseitigen, und wiederum andere, es fernzuhalten. Es scheint uns, dass das pšavisch-xevsurische religiöse Denken – und möglicherweise auch gewisse andere traditionelle Kulturen des Kaukasus – die *mireuli*-Seite seines symbolischen Systems gleichzeitig als gefährlich und als wesentlich für das Fortbestehen der menschlichen Gesellschaft betrachteten. Die vieldeutige (und oft mißverständene) Haltung der georgischen Bergbewohner gegenüber Fremden ist eine gute Illustration dafür. Tschetschenen und Inguschen, die unmittelbar nördlich von Pšavi und Xevsureti wohnen und die nominell Muslime sind, sowie Osseten im Westen und Georgier aus Tušeti waren bevorzugte Ziele für Überfälle auf Vieh- und Pferdeherden. Andererseits waren eben diese Volksgruppen Verursacher manchen Unglücks bei den Pšaven und Xevsuren. Die epischen Gedichte dieser Regionen bestehen zum großen Teil aus Berichten über mehr oder weniger legendäre Schlachten zwischen lokalen Kriegern und deren Nachbarn. Aber eben diese Inguschen und »Tataren« (darunter verstand man überhaupt jeden Muslim) trieben regelmäßig Handel mit ihren südlichen Nachbarn und siedelten sich manchmal in großer Zahl in den georgischen Tälern an (Margošvili 1985). Die russische Soziologin N. G. Volkova hat die xevsurisch-tschetschenisch-inguschische Grenze als interethnische »Kontaktzone«, die von einem hohen Grad von Zweisprachigkeit – vor allem bei den Xevsuren – gekennzeichnet ist, bezeichnet (Volkova 1978:36–50). In einigen Orten Georgiens existieren nebeneinander heilige Orte, die als »Heiligtümer für Gläubige und Nichtgläubige« (*ržulian-uržulo salocavi*) bezeichnet werden. Die berühmtesten befinden sich in Qaqmaṭi und in Anaṭori in Xevsureti, wo Tschetschenen und Inguschen sowie Vertreter anderer nichtgeorgischer Volksgruppen Seite an Seite mit nominell christlichen Georgiern ihre Opfer darbringen (Goniašvili 1971). Die prächtige georgische mittelalterliche Kathedrale Alaverdi in der ostgeorgischen Ebene scheint eine ähnliche Funktion gehabt zu haben: innerhalb der Trennmauer, die den heiligen vom profanen Raum trennt, befindet sich eine Moschee. Kurz gesagt: der Fremde stellte eine potentielle Gefahr für die Gemeinschaft dar, gleichzeitig aber war er eine Quelle von Wohlstand, Technologien, Dienst- und Hilfeleistungen, die für das Überleben der Gemeinschaft notwendig waren. Diese grundlegende Zweideutigkeit fand ihren Ausdruck im pšavisch-xevsurischen Pantheon. Der Heilige Georg – der Kriegsgott schlechthin – wird, als er an der Spitze einer georgischen Armee auf dem Weg zum Schlachtfeld marschiert, öfters als Gestalt ausländischer – tschetschenischer oder »tatarischer« – Herkunft dargestellt (Virsalaze 1958:309; Bardavelize 1982:132).

Ungeheuer, Dämonen, die Unreinheit des weiblichen Blutes und des Todes – dies alles waren ebenfalls Quellen der Unreinheit, die die Sicherheit der Berggesellschaft

bedrohten und den Zorn der Götter provozieren konnten. Was das Menstruations- und das Gebärblood angeht, war die von der pšavisch-xevsurischen Ideologie sanktionierte Vorgehensweise, die Frauen während dieser Unreinheitsperioden räumlich abzusondern (im *samrelo* oder *sačexi*) und dabei besondere Absonderungs- und Reinigungsrituale auszuüben. Hier sind noch weitere zwei Beispiele für die Behandlung von potentiell gefährlichen Wesen:

1. in Pšavi und vor allem in Xevsuretien findet man eine ganze Reihe von heiligen Orten sowie Heigtümern, die »Ungeheuern« (*devi*) oder »Dämonen« gewidmet sind. Im allgemeinen sind solche Wesen weiblichen Geschlechts. Ein Heiligtum dieser Art ist das Heiligtum der sogenannten *Devt-deda* (»Mutter der Ungeheuer«) in der Nähe von Roška in Xevsuretien. Laut Informanten vor Ort, als der herausgeforderte Held *Ḳopala* Ungeheuergruppen niedergemetzelt hatte, die die Menschen bedrohten, blieben nur einige wenige weibliche Ungeheuer – unter ihnen die Mutter der Ungeheuer – am Leben (Bardavelize 1982:110–111).³ Diese weiblichen Ungeheuer stellen für neugeborene Kinder und für Frauen eine besondere Gefahr dar, da ihre Beschützer weniger mächtig sind als diejenigen, die über die Männer wachen. Um sie zu besänftigen, werden ihnen gelegentlichen süße Kuchen (*xavičiani*) oder Ziegen als Opfergaben an ihren Heiligtümern dargebracht. Einige andere Orte in Xevsureti, vor allem die Ruinen eines verlassenen Heiligtums, werden als Wohnstätten von Gottheiten namens *gamičrivlebuli* betrachtet. Dieser Terminus, der in anderen georgischen Dialekten unbekannt ist, scheint von der Wurzel *mīça* »Erde« abgeleitet zu sein und deutet möglicherweise auf die Verwandlung einer himmlischen Gottheit in einen unterirdischen Geist hin. Ein von Očiauri befragter Informant lieferte die folgende Definition: »*gamičrivleba* bedeutet, dass eine Gottheit (*xatī*), die bisher die Gestalt eines Engels hatte, sich in einen Teufel verwandelt (*ešmaḳad gadaikceva*), wenn die Leute sie nicht mehr anbeten. Wenn sie früher den Leuten half, ist sie heute nur zu Bösem in der Lage« (Očiauri 1988:194–5). Diese verteufelten Gottheiten werden oft als Frauen dargestellt, denen gewisse Kinderkrankheiten zugeschrieben werden. Um sie zu besänftigen, zünden die Frauen Kerzen vor ihren Heiligtümern an und opfern ihnen mit Käse gefülltes Gebäck.

ii. Die Bestattung eines Toten im Klanfriedhof stellt den Übergang der Seele von der Welt der Lebendigen in die Welt der Seelen (*Suleti*) sowie eine günstige Stelle innerhalb seines *andabi* (d. h., »Klan« der Toten, die dem Klan der Lebenden entspricht) sicher. Bestattete Leichen werden nicht länger als unrein empfunden, was die Lage des Friedhofs nahe dem Heiligtum – gelegentlich innerhalb der Mauer – erklärt. Demgegenüber »jagen Seelen, die nicht an ihrem Ziel ankommen, den georgischen Bergbewohnern Angst und Schrecken ein. Sie vergrößern die Zahl der Dämonen und der

3. Die Yeziden des Nahen Ostens werden von ihren christlichen und muslimischen Nachbarn oft bezichtigt, »Teufelsanbeter« zu sein. Dieser Vorwurf trifft in der Wirklichkeit zu, aber diese Praxis ist in der Region viel verbreiteter. Die Yeziden sind der Ansicht, daß Gott weder Gebete noch Opfergaben braucht, weil er von Natur aus gut ist und sich ohnehin nicht in menschliche Angelegenheiten einmischt. Der Teufel wiederum ist fähig, Böses zu tun, aber die Menschen können ihn durch ständige Versöhnungspraktiken davon überzeugen, dies zu ersparen (Cherchi, Platz und Tuite 1995). Auch wenn diese Praktiken – wie bei den Yeziden der Fall – nicht den Kern des religiösen Lebens bilden, kann man die gleiche Logik hinter gewissen religiösen Praktiken der Georgier, Tscherkessen und Osseten sowie anderer Volksgruppen im Kaukasus ausmachen: Versöhnungsrituale an die Adresse von Ungeheuern, Dämonen, Heuschrecken (Charachidzé und Esenç 1991, 38–41), Wölfen, des Pockengenius (Charachidzé 1987:48–60; Tuite 1994:131–132), der Toten.

gefährlichen Wesen, die den wilden Raum bevölkern« (Charachidzé 1968:264). Die in einem Zustand der Unreinheit verbliebenen Seelen wurden besonders heftig gefürchtet: Seelen von Frauen, die sich in Einsiedlerhütten selbst umgebracht haben, Seelen von Menschen, die ertrunken sind oder in einer Berglawine umgekommen sind oder auch durch Erhängen Selbstmord begingen. Erstere wurden laut den von Charachidzé verwendeten Quellen außerhalb des Klanfriedhofs begraben, und »deren Seelen wurden der Teufelhaftigkeit preisgegeben« (Charachidzé 1968:265).⁴ Die Seelen der letzteren, die unter der Wasser- oder Schneeoberfläche oder auch innerhalb der Leiche (wie bei den Erhängten) gefangen waren, mußten mit Hilfe eines Rituals namens *sulis qсна* (»Befreiung der Seele«), das vom *mḱadre* (Fahnenträger des Heiligtums, mit ähnlichen Funktionen wie der *kadagi*) vollzogen wurde, befreit werden. Die Georgier glaubten, dass die Seelen von denjenigen, die unter solch unüblichen Umständen gestorben waren, von Dämonen besessen waren; der *mḱadre* – unter Ausbreiten der Fahne des Gottes *Ḳopala*, Besieger der Dämonen und Ungeheuer – opferte eine schwarze Ziege und bat den Dämon darum, die gefangene Seele freizugeben, damit sie ins Dorf zurückgeführt werden könnte.⁵ Die Seelen der Toten aber, auch dann, wenn sie eine gute Stellung in der Welt der Seelen gefunden haben, sind noch immer in der Lage, positiven oder negativen Einfluss auf die Lebenden auszuüben. Jeden Januar beim *Sultakrepa*-Fest (wörtl.: »Versammlung der Seelen«) besuchen die Seelen der Ahnen ihre irdischen Familien und bestimmen ihr Schicksal für das kommende Jahr. Die Lebenden bereiten ihnen einen prunkvollen Empfang, mit Gelagen, Liedern und dem Erzählen von Märchen, um sich das Wohlwollen der Ahnen zu sichern.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass die Haltung gegenüber Fremden sowie die oben geschilderten Reinigungs- und Zugangsrituale im Einklang stehen mit dem Grundprinzip der pšavisch-xevsurischen Religion und des pšavisch-xevsurischen sozialen Denkens, die beide auf die Akkomodation und gute Positionierung potentiell gefährlicher Kräfte abzielten, um diese Kräfte für die Gemeinschaft vorteilhaft zu machen.

Danksagungen

Wir müssen in erster Linie den Mitgliedern unserer Forschungsgruppe für alles danken, was sie getan haben, um den Traum von K. Tuite, Feldforschung im pšavisch-xevsurischen Gebiet zu betreiben, möglich zu machen: Romanoz Dodelize, Beruča Niḱolaišvili, Ivane Çiklauri. Ebenfalls danken wir allen Kollegen und Informanten in Georgien für die zahlreichen Informationen, die sie uns geliefert haben, als sie auf manchmal törichte oder naive Fragen geantwortet haben. Unsere Dankbarkeit gilt

4. Es scheint, dass der Selbstmord von jungen Frauen im *samrelo* nicht besonders selten war (Charachidzé 1968:102; Tuite 1994:144). Sich in einem solchen Zustand umzubringen, in dem die Seele niemals in den *andabi* des Klans aufgenommen werden konnte, schien für manche Bergbewohnerin die dramatischste Art, dem für solche Frauen vorgesehenen Schicksal zu entkommen: die Ehe mit einem von ihrer Familie ausgesuchten Mann (mit oder ohne Zustimmung der jungen Frau), die Routine der häuslichen Arbeiten unter der Aufsicht der Schwiegermutter, die Gefahren, die mit der Geburt verbunden waren, usw.
5. Die Westgeorgier und die Abchasen kennen ähnliche Rituale, um die Seele von Ertrunkenen oder überhaupt von Menschen, die außerhalb des Dorfes gestorben sind, zu befreien und ins Dorf zurückzuführen, vgl. das *kunem liḱxe* der Svanen (Davitiani u. a. 1957:301) und das *apsat-gara* der Abchasen (Akaba 1967:49).

hier insbesondere den Tavqvisberis Ioseb Koçlişvili und Simon Şuşanaşvili, Frau Tekle Biçuris-asuli Badrişvili und Professor Zurab Kiknaşe. Vielen Dank schließlich an Frau Professor Christine Jourdan für ihre sehr nützlichen Kommentare. Die Forschungsarbeiten von K. Tuite in Georgien wurden 1995–1997 vom Geisteswissenschaftlichen Forschungsrat Kanadas und vom Fonds für die Ausbildung von Forschern und für die Unterstützung der Forschung der Regierung von Québec finanziert und in Zusammenarbeit mit dem *kaşkasiologiis saertaşoriso samecniero-kvleviti sazogadoebrivi inşituti* organisiert.

LITERATUR

- Adžindzal, I. A. 1969. Iz etnografii Abchazii, Materialy i issledovanija, Suchumi.
- Akaba, L. Ch. 1967. O nekotorych religioznyh perežitkach u abchazov (in: Akaba L. Ch., Inal-Ipa Ş. D.: Sovremennoe abchazskoe selo, Etnografičeskie očerki, Tbilisi, S. 27–51).
- Bardaveliše, V. 1949. Kartveli xalxis religiuri azrovnebis iştoriidan: mravalsulianobis koncepcia (in: Mimomxilveli I, S. 123–155).
- Bardavelidze, V. 1957. Drevnejšie religioznye verovanija i obrjadovoe grafičeskoe iskusstvo gruzinskich plemen, Tbilisi.
- Bardaveliše, V. 1974. Aymosavlet sakartvelos mtianetis tradiciuli sazogadoebriv-saķulto zeglebi, I, Pşavi. Tbilisi.
- Bardaveliše, V. 1982. Aymosavlet sakartvelos mtianetis tradiciuli sazogadoebriv-saķulto zeglebi, II, I, Xevsureti, Tbilisi.
- Charachidzé, G. 1968. Le système religieux de la Géorgie païenne: analyse structurale d'une civilisation, Paris.
- Charachidzé, G. 1987. La mémoire indo-européenne du Caucase, Paris.
- Charachidzé G., Esenç, T. 1991. Mots oublykhs retrouvés (in: Revue des études géorgiennes et caucasiennes 6–7, S. 23–46).
- Cherchi M., Platz S., Tuite K. 1994. The Yezidis (in: The encyclopedia of world cultures, vol. VI: Russia and Eurasia/China, S. 407–411).
- Davitiani A., Topuria V., Kaldani M. 1957. Svanuri prozauli řekştebi, 2: balskvemouri ķilo, Tbilisi.
- Demidov, G. V. 1933. Xevsureti, Tbilisi.
- Giorgaše, D. 1987. Ćarmodgenebi micvalebulze aymosavlet sakartvelos mtianetşi (in: Masalebi sakartvelos etnografiisatvis, XXIII, S. 202–207).
- Goniaşvili, T. 1971. Kartvelta da naxta ķulťuruli ķontakťidan (in: Ćavķasiis etnografiuli ķrebulli, III, S. 213–218).
- Inal-Ipa, Ş. 1965. Abchazy, Istoriko-etnografičeskie očerki, Suchumi.
- Keesing, R. M. 1982. Kwaio religion, The living and the dead in a Solomon Island society, New York.
- Kiknaşe, Z. 1996. Kartuli mitologia, I, Şvari da saķmo, Kutaisi.
- Maranda P., Maranda E. 1970. Le crâne et l'utérus: deux théorèmes nord-malaitans (in: Pouillon J., Maranda P.: Échanges et communications; Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60e anniversaire, The Hague).
- Margoşvili, L. 1985. Pańkiseli kiştebis řes-řveulebebi da tanamedroveoba (in: Tradicia da tanamedroveoba, 14, Tbilisi).
- Oćiauri A. 1988. Kartuli xalxuri dyeobebis ķalendari: xevsureti, Tbilisi.
- Oćiauri, A. 1991. Kartuli xalxuri dyeobebi aymosavlet sakartvelos mtianetşi (pşavi), Tbilisi.
- Sarşvelaše, Z. 1995. Şveli kartuli enis leksiķoni, masalebi, Tbilisi.
- Tuite, K. 1994. An anthology of Georgian folk poetry, Madison.

- Tuite, K. 1996. Highland Georgian paganism – archaism or innovation? (in: *Annual of the Society for the Study of Caucasica*, 7, S. 79–91).
- Tuite, K. 1999. Representation of social space in South Caucasian and Indo-European ideology (Beilage zu der Zeitschrift *Cosmos*).
- Virsalaze, E. 1958. *Kartvel mtielta zepirsitqviereba*, Mtiulet-Gudamaqari, Tbilisi.
- Volkova, N. G. 1978. Etničeskie processy v Gruzinskoj SSR (in: *Etničeskie i kul'turo-bytovye processy na Kavkaze*, Moskva, S. 3–61).