

622 12  
1987

22  
95/2



ქართული  
ნაციონალური  
ბიბლიოთეკა

შანაფუბი სანაჩოვარი

ეთნოგრაფიკული

XXIII



«მეცნიერება»

622/2  
1987

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიის  
და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი



ქართული  
ენციკლოპედია

მ ა ს ა ლ ე ბ ი  
საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის  
XXIII



“მეცნიერება”  
თბილისი

1987

ენოგრაფიული მასალების, წერილობითი წყაროებისა და სპეციალური ლიტერატურის ანალიზის საფუძველზე ნარკვევებში გაშუქებულია კართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის, სოციალურ ურთიერთობათა და სულიერი კულტურის დღემდე უცნობი ან სუსტად შესწავლილი საკითხები.

კრებული განკუთვნილია როგორც საზოგადოებრივ მეცნიერებათა დარგების სპეციალისტების, ისე ენოგრაფიისა და ისტორიის საკითხებით დაინტერესებულ მკითხველთა უარყო წრისათვის.

რედაქტორი ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი ვ. ი თ თ ი შ ვ ი ლ ი

რეცენზენტები: ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი თ. ო ნ ი ა უ რ ი  
ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატი გ. გა ს ი ტ ა შ ვ ი ლ ი

50ლი ბრეგაძე

საპარტეზოლოში მიწათმოქმედების წარმოშობის საკითხისათვის

1864/1

კულტურის ისტორიის შესწავლის საქმეში მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა ზოგადად მწარმოებლური ეკონომიკის და, კერძოდ, მიწათმოქმედების წარმოშობა-განვითარების პრობლემას, რომლის დამუშავებას უკავშირდება მარცვლეულთა გაკულტურების პირველადი კერების დადგენა. თანამედროვე ბოტანიკური, არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული გამოკვლევების შედეგად საქართველო მიჩნეულია კულტურულ მცენარეთა, მათ შორის ხორბლეულის, წარმოშობის, აგრეთვე სახეობათა და ფორმათწარმოქმნის ერთ-ერთ დამოუკიდებელ კერად<sup>1</sup>.

საქართველოს ტერიტორიაზე გავრცელებულია მსოფლიოში ცნობილი კულტურული ხორბლეულის ყველაზე მეტი სახეობა (მათ შორის 6 ენდემური), ადგილობრივი მიწათმოქმედის მრავალსაუკუნოვანი შრომისა და დაკვირვების, ემპირიული გამოცდილების შედეგად გამოყვანილი ამ კულტურის მრავალი ფორმა და ვარიაცია<sup>2</sup>. რაც მთავარია, ყოფამ ბოლო დრომდე შემოინახა მარცვლეულის ამ გვარის განვითარების ყველა საფეხურის შესატყვისი სახეობები დაწყებული ველურითა და პირველადი კულტურული — უძველესი კილიანი პალეორელიქტური ფორმებით, თუ მათ ბაზაზე წარმოქმნილი მეორადი — მალღანგანითარებული შიშველმარცვლიანი ხორბლეულით დამთავრებულ<sup>3</sup>.

საქართველოში კულტურული ხორბლის განვითარების ამ ერთიანი ხაზისათვის და ვარიაციათა არაჩვეულებრივი სიმრავლისათვის თვალის გადავლება

<sup>1</sup> Н. И. Вавилов, Центры происхождения культурных растений. «Избр. произведения», т. 5, М.—Л., 1965; Л. Л. Декапрелевич, Роль Грузии в происхождении пшеницы, «Сообщения АН ГССР» («САН ГССР»), т. 2, № 10, 1941; В. Ф. Дорофеев, Пшеницы Закавказья, «Труды по прикладной ботанике, генетике и селекции» («ТПБГС»), т. 47, вып. 1, Л., 1971; П. М. Жуковский, Культурные растения и их сородичи, Л., 1971; Г. Н. Лисицына, Л. В. Прищепенко, Палеоботанические находки Кавказа и Ближнего Востока, М., 1977; В. Л. Менабде, Пшеницы Грузии, Тбилиси, 1948; А. Д. Горгидзе, Живой реликт культурной пшеницы, «САН ГССР», т. 96, № 2, 1979; Н. А. Брегадзе, Очерки по агроэтнографии Грузии, Тбилиси, 1982; 5. ბრეგაძე, მთის მიწათმოქმედება დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1969.

<sup>2</sup> В. Л. Менабде, Указ. раб.; Н. А. Брегадзе, Указ. раб.; 6. კეცხოველი, კულტურულ მცენარეთა ზონები საქართველოში, თბ., 1957.

<sup>3</sup> В. Л. Менабде, Указ. раб.; Н. А. Брегадзе, Указ. раб.

საქ. სსრ კ. მარქსის  
სახ. სახ. რესპუბ.  
ბ ბიბლიოთეკა

შესაძლებელია არა მხოლოდ თანამედროვე ეთნობოტანიკური, არამედ არქეოლოგიური მონაცემებითაც. აღნიშნულის მოწმობაა თუნდაც ქვემო ქართლში არუხლოს არქეოლოგიურ ძეგლზე აღმოჩენილი ძვ. წ. VI ათასწლეულს განეკუთვნება ტიპირებული ხორბლეულის ნაშთები. ესენია: კულტურული ხორბლის ცილაური სახეობები — კლიანები მახა და ძველკოლხური ასლი, ერთმარცვალა, ორმარცვალა ასლი, სპელტა (რომლის უძველესი ნაშთები სწორედ საქართველოშია დამოწმებული), შიშველმარცვლიანები: რბილი ხორბალი, ე. წ. ჭუჭა ხორბალი, მაგარი ხორბალი. აქვეა ნაპოვნი ველური მცენარე ეგილოსი, რომელიც კულტურული ხორბლის ფილოგენეზის მონაწილედ ითვლება; ქერი (კლიანი და შიშველმარცვლიანი, ორ და მრავალმწკრივია), ფეტვი, ღობი, შვრია, ოსპი, მუხუდო და კულტურულ მცენარეთა თანმზღები სარეველები (მათ შორის, ჭვავი)<sup>4</sup>. ეს უკანასკნელები (სარეველები) ლეწვის შემდეგ დარჩენილი ხორბლეულის თავთავებისა და ნაჩის ნაწილებთან, აგრეთვე, ალიზში შერეული თავთუხების ნაშთებთან, თუ იქვე შემორჩენილ ძნებთან ერთად მოწმობაა იმისა, რომ ძეგლზე აღმოჩენილი, ტრიტიკუმის გვარის განვითარების სხვადასხვა საფეხურის ამსახველი ზემოჩამოთვლილი სახეობების ადგილობრივ კულტივირების ფაქტი არაა საეჭვო. ხოლო ძვ. წ. VI ათასწლეულით დათარიღებულ ძეგლში მაღალგანვითარებული შიშველმარცვლიანი სახეობების აღმოჩენა მანიშნებელია იმისა, რომ ამ დროისათვის საქართველოში საქმე გვაქვს უკვე სამიწათმოქმედო კულტურის განვითარების არა პირველად, არამედ მომდევნო ეტაპთან, რომლის საწყისი სტადია (ანუ პირველადი სამიწათმოქმედო კერები) გაცილებით ადრეულ ხანაში, უფრო შორეულ წარსულშია საძიებელი<sup>5</sup>. საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ დასახლებულ ძეგლზე აღმოჩენილი კულტურული ხორბლის ესოდენი ნაირგვარობა — 8 სახეობა — ახლო აღმოსავლეთში შესწავლილ, არუხლოს სინქრონულ ადრესამიწათმოქმედო არც ერთ კერაში არაა მიკვლეული<sup>6</sup>.

როგორც ზემოაღნიშნულიდან ჩანს, სადღეისოდ საქართველოს ტერიტორიაზე აღმოჩენილია კულტურული ხორბლის 8 სახეობის უძველესი ნაშთები, ყოფამ კი შემოგვიჩანა გაცილებით მეტი და, რაც მთავარია, ისეთი საინტერესო ენდემებიც, რომლებსაც არუხლოს ძეგლში ვერ ვხვდებით. ესენია ხალხური სელექციის საუკეთესო ნიმუშები, მეორადი კულტურები — ზანდური და დია. პირველი მათგანი მთისძირისა და შუამთის ზოლისათვის, მეორე კი მაღალმთის არეალისათვის გამოყვანილი სახეობაა. დადებითა ბიოლოგიურმა თვისებებმა დაუმკვიდრა ამ კულტურებს შეუცვლელი ადგილი სხვა მარცვლეულისათვის არახელსაყრელი გარემოს შემინდვრებაში და ამით კიდევ

<sup>4</sup> ტ. ჩუბინი შვილი, ადრესამიწათმოქმედო კულტურის ძეგლები ქვ. ქართლში, „მაცნე“, ისტორიის სერია, № 4, 1973; Г. Н. Лисицына, Л. В. Прищепенко, Указ раб.; А. Д. Горгидзе, Указ. раб.; З. В. Янушевич, Н. Ш. Русишвили, Ботанический состав древнейших пшениц Грузии, сб. «Человек и окружающая его среда», Тбилиси, 1984.

<sup>5</sup> З. В. Янушевич, Н. Ш. Русишвили, Новые палеоэтноботанические находки на энеолитическом поселении Арухло I, сб. «Человек и окружающая его среда», Тбилиси, 1984.

<sup>6</sup> Н. А. Брегадзе, Указ раб., с. 239.

<sup>7</sup> Г. Н. Лисицына, Л. В. Прищепенко, Указ. раб.



უფრო გაზარდა მათი სამეურნეო ფასი და მნიშვნელობა<sup>8</sup>. მეორე მხრივ, ისეთი ენდემების არსებობა, როგორცაა ზანდური და დიკა, გვიან წარმოქმნილ სხვა ფორმებთან ერთად მოწმობდა იმისა, რომ საქართველოს ტერიტორიაზე ადგილი ჰქონდა სახეობათა და ფორმათწარმოქმნის უწყვეტ, ინტენსიურ პროცესს. და თუმცა დიკა არ განეკუთვნება პირველად სახეობათა რიგს, მისი მოხსენიება ბიბლიის ქართულ თარგმანში<sup>9</sup>, თავის მხრივ, მანიშნებელია იმისა, რომ საქართველოს მაღალმთიანეთშიც სამიწათმოქმედო კულტურას საკმაოდ ხანგრძლივი ისტორია აქვს<sup>10</sup>.

განსახილველ ასპექტში ადგილობრივ გავრცელებულ ხორბლის სახეობათა გვერდით განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს სამიწათმოქმედო იარაღებთან დაკავშირებული მასალაც. აქ დასტურდება საქართველოს ცალკეულ რაიონთა და მიკრორაიონთა გარემოპირობების ნაირგვარობასთან, თუ თვით ადგილობრივ გავრცელებულ მარცვლელ კულტურათა თავისებურებებთან შეფარდებული როგორც ხელით სამუშაო, ისე გამწევი ძალის გამოყენებით მომუშავე იარაღთა უჩვეულო მრავალგვარობა.

სახენელი იარაღების მუზეუმად წოდებულ საქართველოში<sup>11</sup> დამოწმებულია ამ იარაღის როგორც, ასე ვთქვათ, ინიციალური ფორმა, მიწის გასაწერი უმარტივესი კაწვრა, ისე მაღალგანვითარებული, ღრმა ხენისათვის მომარჯვებელი დიდი ქართული გუთანა. მთავარი კი მიიწვია ისაა, რომ შესაძლებელი გახდა ცალკეული, შუალედური ვარიანტების შესწავლის შედეგად თვალის გადგენება შრომის ამ იარაღის განვითარების უწყვეტი ხაზისათვის<sup>12</sup>. აღნიშნულთან კავშირში საგანგებო მნიშვნელობისა ჩანს ენოლოთ-ადრებრინჯაოს ხანის არქეოლოგიური მონაბოვარი — ნაშთები ირმის რქისა, რომელიც, სპეციალისტების აზრით, იმხანად ნიადაგის გასაწერად იხმარებოდა<sup>13</sup>. ამდენად, უძველესი ხანის ირმის რქის ეს პირველყოფილი იარაღი კაწვრისა და, საერთოდ, სახენელის პროტოტიპია.

ხორბლის კულტურასვე უკავშირდება საქართველოში დამოწმებული კილიანი ხორბლელის — მახსა და ზანდურის — მოსავლის ასაღებად გამოყენებული, მეტად საინტერესო და თავისებური, უმარტივესი იარაღი შამკვი//შანკვი//შნაკვი. ესაა 40—50 სმ სიგრძის ორი ჯოხი, რომლებიც თითო ბოლო-

<sup>8</sup> ნ. ბ რ ე ვ ა ძ ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 32—33, 40—44; მისივე, ზორბალი, „საქართველოს ისტორიულ-ენოგრაფიული ატლასი“, თბ., 1980; მისივე, ზორბლის ლექსიკასთან დაკავშირებით. VI (დიკა), „ზაცნე“, ისტორიის სერია, № 2, 1982; ლ. დ ე ვ ა ჰ რ ე ლ ვ ე ი ჩ ი, შოთა რუსთაველის ეპოქის ძირითადი მინდვრის კულტურები, „შოთა რუსთაველის ეპოქის მატერიალური კულტურა“, თბ., 1937; П. М. Жуковский, Перидская пшеница в Закавказье, „ТПБГС“, т. 12, 1925.

<sup>9</sup> ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, I, ტფ., 1930, გვ. 328.

<sup>10</sup> ნ. ბ რ ე ვ ა ძ ე, ზორბლის ლექსიკასთან დაკავშირებით. VI; Н. А. Брегадзе, Указ. раб.

<sup>11</sup> ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 174.

<sup>12</sup> Г. С. Читая, Земледельческие системы и пахотные орудия Грузии, «Вопросы этнографии Кавказа», Тбилиси, 1952.

<sup>13</sup> ა. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ლ. დ ლ ო ნ ტ ი, ურბნისი. I, თბ., 1962, გვ. 45; ტ. ჩ უ ბ ი ნ ი შ ვ ი ლ ი, ახალი მასალები ქვემო ქართლის ადრესამიწათმოქმედო კულტურის ისტორიისათვის, „ძეგლის მეგობარი“, № 33, 1973, გვ. 17, 18; ი. კ ო ე ვ ი ძ ე, მიწათმოქმედება და სამიწათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში, თბ., 1974, გვ. 191, 192.

თი შეერთებულია ურთიერთთან 8—10 სმ თასმით ან თოკით<sup>14</sup>. საფიქრ-  
ელი წესი — ხელით თავთავების გადამტერვა — აგრარული ყუფისაა. ადრე  
ულსავე, საწყისსავე საფეხურზე უნდა შეცვლილიყო თავთავების შეშვით  
კრეფით. გამოდის, შამკვი მატერიალური კულტურის რელიქტური ელემენ-  
ტი, ქართველთა ერთ-ერთი უძველესი სამეურნეო იარაღია, რომლის წარმო-  
შობა განეკუთვნება აგრარული ყოფის ჩასახვის ხანას<sup>15</sup>, ხოლო მისი დამო-  
წმება ქართველთა ყოფაში, ისევე როგორც ირმის რქის უძველესი არქეო-  
ლოგიური კაწვრის აღმოჩენა, თავის მხრივ, კიდევ ერთი მოწმობაა საქარ-  
თველოში სამიწათმოქმედო კულტურის ადგილობრივ ჩასახვისა, მისი თვით-  
მყოფადობისა.

მნიშვნელოვან მონაცემებს შეიცავს სამიწათმოქმედო ყოფასთან დაკავ-  
შირებული, საქართველოში გავრცელებული ლექსიკაც — აგროტერმინები,  
ხორბლეულის სახელწოდებები. ამ უკანასკნელთა შესწავლამ, სემასიოლო-  
გიურმა ანალიზმა გამოავლინა სამიწათმოქმედო ყოფის განვითარების ცალკე-  
ულ საფეხურებზე შესატყვისი ახალი სახელწოდებების წარმოშობა, ურთიერთ-  
ჩანაცვლება თუ სემანტიკური ცვლილებანი<sup>16</sup>.

განსაკუთრებულ ყურადღებას ამ ტერმინთა შორის იმსახურებს ხორბლის  
უძველესი სახელწოდება — დიარ, რომელიც იმავდროულად ბალახსაც აღ-  
ნიშნავდა<sup>17</sup> და რომლის წარმოშობა უნდა განეკუთვნებოდეს ქართველთა ყო-  
ფის იმ ადრეულ, მიწათმოქმედებადელ ხანას, როცა ადამიანი ის-ის იყო  
იწყებდა მარცვლეულის გამოყენებას და იგი მას ჭერ კიდევ არ ჰქონდა სხვა  
საკვები ბალახეულისაგან დიფერენცირებულად გააზრებული<sup>18</sup>. შემდეგში კი,  
უკვე გაკულტურებულმა მცენარემ დროთა განმავლობაში დაკარგა ძველი,  
თავდაპირველი, ზოგადად ბალახეულის აღმნიშვნელი სახელი (დიარ) და თა-  
ვისი განვითარების გზაზე სახეობათა თუ ფორმათწარმოქმნასთან ერთად შეი-  
ძინა არა ერთი სხვა სახელწოდება (ყანა, ფოქლი, პური, წმინდა, ხორბალი)<sup>19</sup>.  
ხოლო ლექსიკის საინტერესო ნიმუშია — დიარ — ჩვენში ხორბლის კულ-  
ტურის ისტორიის შესწავლისას ყურადღება მიიპყრო, როგორც ტერმინმა,  
რომელიც თავის მხრივ ლინგვისტური მოწმობა უნდა იყოს იმისა, რომ სა-  
ქართველოს ტერიტორიაზე უნდა მომხდარიყო ადგილობრივი ველური მცე-  
ნარის მოშინაურება-გაკულტურება<sup>20</sup>.

საქართველოში სამიწათმოქმედო ყოფის წარმოშობის საკითხის კვლევით  
სათვის საინტერესო მასალის შემცველია ხალხური აგრარული და ძველქარ-  
თული წარმართული კალენდრების, აგრეთვე უძველეს ხალხურ რელიგიურ  
აზროვნებასთან დაკავშირებული მონაცემებიც.

14 ნ. ბრეგაძე, მთის მიწათმოქმედება..., გვ. 131—132; ვ. ჩიტაია, შნაყვი, „საქარ-  
თველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასი“.

15 Н. Брегадзе, Указ. раб., с. 87, 239.

16 ნ. ბრეგაძე, ხორბლის ლექსიკასთან დაკავშირებით. I—VI, „მასალები საქართვე-  
ლოს ეთნოგრაფიისათვის“ („მსე“), ტ. XVIII, XX, XXI, „შაენა“, ისტ. სერია, № 4, 1976;  
№ 3 1981; № 2 1982; № 4 1985; Н. А. Брегадзе, Указ. раб.

17 ივ. ჯავახიშვილი, დასაბ. ნაშრომი, გვ. 320—321, 417—418.

18 ნ. ბრეგაძე, ხორბლის ლექსიკასთან დაკავშირებით, VII; Н. А. Брегадзе,  
Указ. раб.

19 Н. А. Брегадзе, Указ. раб.

20 იქვე; ნ. ბრეგაძე, ხორბლის ლექსიკასთან დაკავშირებით, I—VII.

ქველქართულმა წარმართულმა კალენდარმა, რომელიც აგრარული კალენდრიდან მომდინარეა, შემოგვინახა შემოდგომის ახალი წლის თარიღი<sup>21</sup>. ეს ფაქტი, მიგვანიშნებს რა, რომ ჩვენში სამიწათმოქმედო ყოფის უკავშირდებოდა სამშემოდგომო, ე. ი. პირველადი კულტურული მნიშვნელობის მოყვანას<sup>22</sup>, თავის მხრივ, მოწმობაა საქართველოში მიწათმოქმედების ადგილობრივი წარმოშობისა.

რაც შეეხება ხალხურ რელიგიურ აზროვნებასა და საწესჩვეულებო მასალას, აქაც სავანებო მნიშვნელობისა ჩანს ის ფაქტი, რომ ცვლილებები იდეოლოგიის სფეროში მიგვანიშნებს მეურნეობის განვითარების საფეხურებზე<sup>23</sup>. მოწმდება მარცვლელთან დაკავშირებული, ჭერ კიდევ პრეაგარული ხანის რიტუალები, რომლებმაც დროთა განმავლობაში სამიწათმოქმედო ყოფის წარმოშობა-განვითარებასთან ერთად განიცადა თანდათანობითი ცვლილება, მიიღო სულ უფრო და უფრო რთული სახე და საბოლოოდ აგრარულ დღესასწაულად ჩამოყალიბდა. ასე, მაგალითად, საქართველოში, ისევე როგორც არა ერთ სხვა ქვეყანაში, კარგადაა ცნობილი მომკვდავ-ალორძინებადი ვეგეტატიური აგრარული ღვთაებისადმი მიძღვნილი დღეობა, რომლის ერთ-ერთი მთავარი რიტუალთაგანია კვდომა-ალორძინება. სათანადო მასალის ანალიზმა და ახლებურმა ინტერპრეტაციამ გამოავლინა, რომ რიტუალი, რომელიც ბუნების კვდომა-ალორძინებისადმი მიძღვნილადა გააზრებული, უფრო ადრე უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული მარცვლელის დათვისასა („დამარხვა“; აქედან — დატირება, სამგლოვიარო რიტუალი) და მის გაღვივება-აღმოცენებასთან (ალორძინება: შესატყვისად, მხიარული განწყობილება, საინხარულო რიტუალი). ამასთან, ალორძინებასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულება უნდა გაჩენილიყო მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ადამიანმა ისწავლა თევზა, ანუ საფუძველი ჩაეყარა სამიწათმოქმედო ყოფას. რაც შეეხება დატირებას, ანუ კვდომის რიტუალს, იგი უნდა წარმოშობილიყო კიდევ უფრო ადრე, მიწათმოქმედების ჩასახვამდე, პრეაგარულ ხანაში, ე. წ. მოსავლის შემგროვებლურ სტადიაზე. მაშინ იგი, ცხადია, სრულდებოდა არა თევზის („დამარხვის“), არამედ მკის დროს<sup>24</sup> (რაც მცენარის სულის კვდომად გააზრდებოდა<sup>25</sup>; აქედან — გლოვა-დატირება). და აი, აღნიშნულთან დაკავშირებით განსაკუთრებით საყურადღებოა „თიბის სამშაბათის“ სახელით ცნობილი რიტუალი — თიბება და მკაში მკვდრის დატირების ჩვეულება; მკისა და თიბვის დროს მოთქმით ტირილის ტექსტების, ხშირ ნატირულების — ქორჭალის, ღულუნისა და გვრინის შესრულება<sup>26</sup>, რომლებიც თავისი წარმოშობით სწორედ

21 ნ. ბ რ ე ვ ა ძ ე, ქველქართული წარმართული და ხალხური აგრარული კალენდრების ერთიერთი მნიშვნელობის საკითხისათვის, „ძეგნიანი საქართველოსა და კავკასიის ისტორიიდან“, თბ., 1976; Н. А. Брегадзе, К вопросу о локализации ареала первичных очагов земледелия в Грузии, «Советская этнография», № 4, 1975.

22 Н. А. Брегадзе, Очерки..., с. 225; ნ. ბ რ ე ვ ა ძ ე, კულტურული ხორბლელის ინციკლურ სახეობათა ბოლოკვდური ბუგებისა და წარმოშობის არეალის შესახებ, „საქ. სსრ მეცნ. აკად. მოამბე“, ტ. 110, № 2, 1983.

23 ნ. ბ რ ე ვ ა ძ ე, ბერ-კაობის ისტორიის შესწავლისათვის, „მაცნე“, ისტორიის სერია, № 1, 1980; გვ. 64; Н. А. Брегадзе, Очерки..., с. 221.

24 ნ. ბ რ ე ვ ა ძ ე, ბერ-კაობის ისტორიის შესწავლისათვის, გვ. 60; Н. А. Брегадзе, Очерки..., с. 194.

25 Д. Ж. Фрезер, Золотая ветвь, III, Л., 1928, с. 53, 54.

26 თ. თ ჩ ი ა ვ რ ი, მიობლურთა და ხშირ ნატირალთა ერთიერთობის საკითხისათვის, „მცნე“, XI, 1960.



მცენარის „სულის მოკვლას“ უნდა უკავშირდებოდეს. აქედან დასკვნა: ხალხური რელიგიური აზროვნების სფეროდანაც ქართველთა ყოფას შემორჩენია პრეავარული ხანის გადმონაშთი, რომელიც მწარმოებლური საქმიანობის ჩასახვასთან ერთად შერწყა მიწათმოქმედის საქმიანობას და მოსაზრებას რიტუალიდან იქცა თესვისთან დაკავშირებულ რიტუალად<sup>27</sup>. გამოდის, სულიერი კულტურის სფეროშიც, მსგავსად მატერიალური კულტურისა და ლინგვისტური მონაცემებისა, შემოგვინახა სამიწათმოქმედო ყოფასთან დაკავშირებული ცალკეული ელემენტების არა მარტო კომპლექსი, არამედ უმარტივესი, საწყისი ფორმაც, განვითარების ერთიანი, უწყვეტი ხაზის პირველადი საფეხური.

ამგვარად, ზემოთხსენებული რამდენიმე ნიმუშიც კი ქართველი ხალხის ავარული ყოფიდან ნათელყოფს, რომ არა მარტო ბოტანიკურ მასალაზე დაყრდნობით, არამედ ისტორიულ-ეთნოგრაფიული და უკანასკნელი წლების არქეოლოგიური მონაპოვების, ლინგვისტური თუ საწესჩვეულებო მასალისა და ხალხური რელიგიური აზროვნების მონაცემების გათვალისწინებითაც იკმნება ზყარი საფუძველი დასკვნისათვის, რომ საქართველოს მიწა-წყალზე ყველა წინაპირობა იყო კულტურული ხორბლისა და მწარმოებლური მეურნეობის (შესატყვისად, ავარული ყოფის) ადგილობრივ ჩასახვა-აღმოცენებისა და შემდგომი სრულყოფისათვის, რომ საქართველო არის სამიწათმოქმედო კულტურის წარმოშობა-განვითარების ერთ-ერთი დამოუკიდებელი კერა. თავის მხრივ, ეს ფაქტი ადასტურებს ნ. ვავილოვის მოსაზრებას, რომ კულტურულ მცენარეთა გენების ავტონომიური კერა იმავდროულად წარმოადგენს საკაცობრიო კულტურის კერასაც.

Н. А. БРЕГАДЗЕ

## К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЗЕМЛЕДЕЛИЯ В ГРУЗИИ

### Резюме

Данные ботаники, истории, археологии, этнографии, лингвистики и народного религиозного мышления (в том числе данные о культуре пшеницы и связанных с ней орудиях труда, лексическом материале, обычаях и обрядах, древних календарях) дают возможность судить о том, что на территории Грузии были все условия и предпосылки для окультуривания пшеницы и возникновения аграрного быта на местной же почве; что Грузия является одним из самостоятельных центров происхождения и развития земледельческой культуры.

<sup>27</sup> ნ. ბრეგაძე, ბერიკაობის ისტორიის შესწავლისათვის, თბ., გვ. 60—61.

ლიანა ბერიაშვილი

ნიადავების ათვისებისა და ღაცვის ტრადიცია  
საქართველოში

(ქიზიყი)

ქიზიყი შიგნიკახეთის ანუ წინამხარის სამხრეთ-დასავლეთ ნაწილში მდებარეობს. იგი წარმოადგენს ალაზნის გამოღმა მარჯვენა მხარის გაგრძელებას სამხრეთ-აღმოსავლეთის მიმართულებით. დღევანდელი ადმინისტრაციული დაყოფის მიხედვით ძველი ქიზიყის ტერიტორია მოიცავს სიღნაღის, წითელწყაროსა და ნაწილობრივ ლავოდხის რაიონებს. თავის მხრივ ქიზიყი იყოფა მთიან და ბარის ნაწილებად. მთიანი ნაწილი განლაგებულია ცივგომბორის ქედის ფერდობებსა და მალღობზე 750—900 მ ზღვის დონიდან. მას აქვს ტალღისებური რელიეფი, რომელიც ხეობებითა და ხევებით არის დასერილი, ხოლო ბარი — ალაზნის ხეობა — ორი მიმართულებით არის დაქანებული. ეს, რა თქმა უნდა, იწვევს ალაზნის ძლიერ ეროზიულ მოქმედებას, რამაც ხელი შეუწყო ძველი ტერასების წარმოქმნას. ალაზნის მარჯვენა ნაპირის მდინარეები მცირეწყლიანობით ხასიათდება, მათი უმრავლესობა ზაფხულობით შრება. განსაკუთრებით ეს ითქმის ქიზიყის მდინარეებზე.

ალაზნის ველის მარჯვენა მხარის ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილის ნიადაგები საგრძობლად განსხვავდება მისი სამხრეთ-აღმოსავლეთის, ანუ ქიზიყის ნიადაგებისაგან. ჰავაც პირველის უფრო ზომიერია და ტენიანი, მაშინ როდესაც ქიზიყის უფრო მშრალია და თითქმის ტრამალების ჰავის ხასიათისაა<sup>1</sup>.

ქიზიყის ნიადაგები, რომლებიც უშუალო კავშირშია ჩვენი კვლევის საგანთან, საკმაოდ მრავალფეროვანია: მთისწინა ზოლზე და შემადგენულ ადგილებზე გავრცელებულია ტყის ყავისფერი ნიადაგები; სამხრეთის ექსპოზიციის მქონე ნაკლებად დაქანებულ ფერდობებზე შავმიწისმავარი ნიადაგებია განლაგებული; წნორის წყლიდან ვიდრე საინგილოს საზღვრამდე, საკმაოდ დიდ ტერიტორიაზე, გვხვდება ე. წ. დამარილებული ნიადაგები; საქობო-ვაჭირის ხაზზე განლაგებულია დაქაობებული მიწები, რომლებიც წყლის გასადენის უქონლობისა და მძიმე თიხნარი შემადგენლობის გამო სათიბებისა და ნაწილობრივ საბოსტნე კულტურებისათვისაა განკუთვნილი<sup>2</sup>. ძველად მათი ათვისება მხოლოდ საწრეტი თხრილებისა და რუების მეშვეობით იყო შესაძლებელი, რაზედაც ეთნოგრაფიული მონაცემები მიუთითებენ.

ამჟამად ქიზიყში მისი ბუნებრივი პირობების შესაბამისად სოფლის მეურნეობის ბევრი დარგია განვითარებული. მათგან წამყვანი მდგომარეობა

<sup>1</sup> О. Н. Табидзе, Районы виноградарства Кахети, Тбилиси, 1950, с. 17.

<sup>2</sup> А. С. Саникидзе, Почвы Кахетии, Тбилиси, 1941.

ვენახსა და მარცვლელ კულტურებს განეკუთვნება. ბოლო ხანებში მნიშვნელოვნად დაწინაურდა მესესუმზირის წარმოება და მეთამბაქოეობა.

ვენახების განლაგების ტრადიცია ქიზიყში იგივეა, რაც მთლიანად ქვეყანაში — აქ ვენახები ძველთაგან გავრცელებული იყო მისი მთისწინა ცივგომორის მთების ჩრდილო-აღმოსავლეთ და მთავარი კავკასიონის ქედის სამხრეთ-დასავლეთ მცირე დაქანების ფერდობებზე. ალაზნის ველის ტერა-ლებსა და ალაზნისპირა ვაკე ადგილებში მითუმეტეს ვენახი თითქმის არ იყო. მოსახლეობა გამიზნულად ვაურობდა ვაზის გაშენებას აღნიშნულ ვაკობ და ტაფობ ადგილებში, სადაც ვენახი ხშირად ისეტყუებოდა. დიდ ზიანს აყენებდა მას აგრეთვე ზამთრის ყინვები. მოსავალი ამ ადგილებში, მართალია, ქარბობდა ფერდობისას, მაგრამ ხარისხითა და გემოვნებით გაცილებით ნაკლები იყო.

დროთა მანძილზე ვაზის კულტურის აღმავლობის, მისი საწარმოო მნიშვნელობის ზრდასთან ერთად დიწყო ვენახის მასივების გაშენება ალაზნის მიმდებარე ფართობებზე, ასევე კახეთის ვაკობის სხვა მონაკვეთებში. ამას ბუნებრივად მოჰყვა ფერდობებზე განლაგებული ვენახების ქვევით გადაადგილება, რამაც ბევრი ძველი ვენახი გააველურა და დროთა მანძილზე გაანადგურა კდეც. ამიტომ დღეისათვის კახეთის მთისწინეთის საუკეთესო ექსპობისციის მქონე საშუალო დახრილობის ფერდობის სავარგულები უვენახოა.

ძველად ქიზიყის სოფლების უმეტესობაც მთის კალთებზე იყო განლაგებული. ამავე XIX ს. სახელმწიფო გლეხთა ეკონომიური აღწერის მასალებშიცაა აღნიშნული: „სოფლები, რომლებიც შეადგენენ ქიზიყს, მდებარეობენ გომბორის მთების მწვერვალზე და ჩრდილოეთ ფერდობებზე, მცირე ფართობზე“. მოსახლეობის შემოსავლის ძირითადი წყარო მიწათმოქმედება, ხოლო დამხმარე დარგები მესაქონლეობა და მევენახეობა იყო (მესაქონლეობის ხვედრითი წონა მევენახეობისას გაცილებით სჭირდებოდა, ჩვენ აქ მხოლოდ მათ ტრადიციულობას, სიძველეს ვგულისხმობთ). მემინდერობაში ფართოდ იყო გამოყენებული აზოს აღების წესი, რომლის გარშემო მდიდარი ეთნოგრაფიული მონაცემებია გამოვლენილი. გაშლილ სახნავებში (შირაქი, წინამხრისა და უკანამხრის მიწებებში) დიდი ქართული გუთანის მუშაობდა, რომელშიც მ უღელი ხარკამეჩი იყო შებმული. ქიზიყის მშრალი კლიმატის პირობებში მხოლოდ მისი მეშვეობით შეიძლებოდა ნიადაგის ღრმად დამუშავება. როგორც გ. ჩიტაია მიუთითებს, „მშრომელი ხალხი საუკუნეების მანძილზე ებრძოდა მოსავლის მტერს — გვალვას. გვალვის საწინააღმდეგოდ რიგი ღონისძიებები იქნა გამოიმუშავებული, კერძოდ, ღრმად ხვნა, რაც ნიადაგის სინეღლეს ინახავს. თავის მხრივ ღრმად ხვნა დიდი გუთანის მუშაობას მოითხოვდა... რომელიც შეპირობებული იყო მოდგამით...“<sup>4</sup>, აქ ზედმიწევნითაა გადმოცემული ქიზიყის მეურნეობის სურათი.

საკვლესო მეურნეობაში მარცვლელ კულტურების როლის შესახებ წარმოდგენას გვიქმნის იმავე წყაროში (სახელმწიფო გლეხთა ეკონომიური მდგომარეობის ამსახველი ცნობები) მოტანილი ციფრობრივი მონაცემები, სადაც ინდროინდელი ქიზიყის (იგი დღეისათვის უმნიშვნელო ცვლილებებით იმავე

<sup>3</sup> ხომ საოველთაოდ ცნობილია, რომ არა მარტო საქართველოში, არამედ მთელ მსოფლიოში, სადაც კი ვაზის კულტურა აქვთ, ძვირფასი ყურძნის ჯიშები ფერდობებზე მოსაყვთ და ეს ადგილებია საუკეთესოდ მიჩნეული მაღალხარისხოვანი ღვინოების მისაღებად.

<sup>4</sup> გ. ჩიტაია, ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია 1948 წლისა, „მომიზილველი“, I, თბ., 1949, გვ. 373.

ფარგლებშია დარჩენილი) მთელი ათვისებული ფართობის საერთო ოდენობიდან განსაზღვრულია ცალკეული დარგისათვის დათმობილი მიწის ოდენობა:



საკარმიდამო — 3929 დ.	საბალე — 2772 დ.
სახნავი: სარწყავი — 2344 დ.	სათიბი — 8065 დ.
ურწყავი — 80290 დ.	უვარგინი და საძოვარი — 94501 დ.

ამრიგად, მთელი ათვისებული ფართობის 80%-ზე მეტი ეჭირა მემინდვრეობას და მხოლოდ 2,5% — საბალეს, სადაც ძირითადად ვაზის კულტურა იგულსხმება. აქვე ყურადღებას ვამახვილებთ იმ ფაქტზე, რომ სათესი კულტურებიდან ძირითადი მასივი ურწყავი იყო და სარწყავი მის მხოლოდ 3%-ს შეადგენდა. ნიადაგის შენარჩუნება და მოსავლიანობის სტაბილურობა მიღწეული იყო მიწის დასვენებითა და თესლბრუნვით, რაც მეურნეობის ინტენსივობის ქვაკუთხედს წარმოადგენდა.

ქიზიყის, ისევე, როგორც კახეთის ბევრმა სხვა სოფელმა ძველი საცხოვრისიდან ქვევით ჩამოინაცვლა. ახალი სამოსახლოები ძველთან ახლოსაა — 5—7 კმ-ის მანძილზე. ადრე კარმიდამო მთაში, ძნელად მისაღწევი ადგილებში ჰქონდათ. სახლების უმეტესობა კლდის პირებში იყო ჩადგმულ-გამოპრილი და ხევისპირებს გასდევდა. მოსახლეობა თანდათანობით ჩამოსახლდა ქვევით, სოფლის კუთვნილ მიწებზე, სადაც ადრე კალოები იყო მოწყობილი. მათ სახელები კი ძველი აქვთ შენარჩუნებული. მაგალითად, სოფ. მაშნაარი, სოფ. ბოდბისხევი, სოფ. ზემო და ქვემო ბოდბე, სოფ. არბოშიცი და ბევრი სხვა.

ძველად ყველა სოფელი უზენადად იყო დაყოფილი და დასახლება ხევისპირებს მიჰყვებოდა. საერთოდ, ქიზიყის ძველი სოფლის ერთ-ერთი მთავარი ტოპოგრაფიული ნიშანია მისი ხეების გაყოლებაზე განლაგება. სოფ. ბოდბისხევიში დღესაც კარგად ასსოვთ ხევისპირა ნასახლარი ადგილების სახელები: ლინიანთ უბანი, ნაცვლანთ უბანი, ჭაბანთ უბანი, ბოხორის უბანი და ა. შ. სოფლის ახლო-მახლო ფერდობები ძველად ტყით იყო დაფარული, რომელსაც ლეკიანობის დროს ხალხი სამალავადაც იყენებდა. გარშემო მდებარე ადგილებით ხარისხისა და ექსპოზიციის მქონე მიწები ათვისებული იყო სახნავად, სავენახედ, საბოსტნედ. თუმცა სახნავი ასეთ ადგილებში ნაკლები იყო: უფრო ვენახი და ბოსტანი იყო მიღებული კარმიდამოსთან ახლოს. დღესაც შეიძლება ამ ადგილების ძველი ტოპონიმების დადასტურება — დაბლა ვენახები, ციკოლანთ ტყე, სომხიანთ ვენახები, მზვარე, ახოსპირები, ლიგანთხევი და სხვა (სოფ. მაშნაარის კუთვნილი მიწები). ამგვარად, ყველა სოფელს თავისი ადგილმამული ჰქონდა, რომელიც მეურნეობის ტრადიციულ დარგებს ეთმობოდა. აქ განლაგებული ვენახები პატარ-პატარა ნაკვეთებად იყო დაყოფილი — ჰექტარის 10, 15, 20 მეასედი, რაც ცალკეული ოჯახის კუთვნილებას შეადგენდა. მოჰყავდათ ვაზის მამაპაპური ჯიშები — რქაწითელი და საფერავი. ვენახის მორწყვა არ იყო მიღებული. ამაზე მუდამ ერთნაირ განმარტებას გვაძლევენ უხუცესი ინფორმატორები: „ჩვენთან მორწყვა არ ვიცოდით, არ იყო მიღებული. არ გამიგია, რომ ჩვენ მამა-პაპას მოერწყოს რამე. ავდარი მოვიდოდა და ყანაც იმას შაჰყურებდა, ვენახიცა და ნათესიცა“; „სარწყავები არ იყო წინათ, ვენახისა თუ სხვა რამის მორწყვა არ იცოდნენ, არ გამიგია“<sup>6</sup>;

5 ს. არბოშიცი, ბაღაშვილი ი. 78 წ.; სეხნიაშვილი ლ. 86 წ.; პატარაშვილი ვ. 89 წ.

6 ს. მირზაანი, გოგაშვილი ლ. 79 წ.

„ჩვენთან ყველაფერი ურწყავია, არც ყანები მოგვირწყვია წინათ და ვენახები რომ არა და არა, ვენახი შოულობს ფესვებიდან თავის სივრლეს, ძველი წლები არ ფუქდებოდა“<sup>7</sup> და ა. შ.

ნავენახარი ბევრი ადგილი ახლა გავერანებულია, ან ტყითაა შევსებული. ზევით, ძველ საცხოვრისებში, საზედაშე ქვევრებია დარჩენილი. შემოდგომით ბევრი ოჯახი მიდის ზედაშის მოსანახულებლად — საკლავს დაკლავენ, ბურღინის წაიღებენ, დაილოცებიან მოხუცები. ეკლესიის დღეობაზეც იციან თავშეყრა. ეს ახლა უკვე ძველი ტრადიციის გამოძახილია და არა რელიგიური აქტი, ამიტომ იგი თანდათან იშვიათ ხასიათს ღებულობს.

სოფლის გარშემო განლაგებული ბალ-ვენახის მოვლა დიდ სიძნელებთან იყო დაკავშირებული. დაფერდებზე ჭირდა სახენელის გამოყენება და წერაქვითა და ბარით უხდებოდათ ნიადაგის დამუშავება. ვანსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა ატმოსფერული ნალექების ოდენობასა და მათ განაწილებას. ამავე დროს მომეტებული წვიმა-თოვლი ნიაღვრების წარმოქმნას და ღვარცოფის განვითარებას უწყობდა ხელს, რასაც დიდი ზარალი მოქონდა საგლეხო მეურნეობისათვის<sup>8</sup>. ამიტომ ნიადაგების შენარჩუნებისა და მოსავლიანობის გადიდების ხალხური საშუალებების რიგში განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა ნიადაგების დაცვას წყლისა და ღვარცოფისაგან. რის განსახორციელებლად რაციონალური ღონისძიებები იყო შემუშავებული. მათ რიგში მნიშვნელოვანი ადგილი განეკუთვნება როგორც მიწის ფონდის დასაცავ მოწყობილობათა შექმნას, ასევე ხელოვნური გზით ნიადაგური ფენის ათვისებისა და გაუმჯობესების აგროტექნიკურ ხერხებს.

ნიადაგების დამცველი და ღვარსაწინააღმდეგო ნაგებობანი ადგილობრივი კონკრეტული ბუნებრივი გარემოს თავისებურებათა გათვალისწინებით იყო შემუშავებული. მეურნის მიერ წინასწარ იყო გაანგარიშებული, თუ ფერდობის დაქანებისა და ხასიათის შესატყვისად როგორ მიმართულებას მიიღებდა ღვარცოფი და ამის მიხედვით ხდებოდა სათანადო სიდიდისა და რაოდენობის, განსხვავებული კონსტრუქციის მქონე ნაგებობათა გამოყენება<sup>9</sup>.

ჯებირი ფერდობზე განლაგებული მამულის ნიაღვრისგან დასაცავი ნაგებობაა. მეურნის წინასწარი გამოთვლით ჯებირი უნდა მოეწყოს ფერდობის იმ მონაკვეთში, სადაც ზურგი ადგილია, სავარგულის სათავე წერტილია. ეს ერთგვარად სამეურნეო-საფორტიფიკაციო უბანია, რომელიც ნიაღვრის მთავარ შემოტევას იღებს. აქ ყველაზე ადვილად შეიძლება „წყლისათვის ყელის შეკვრა“, მისი დამორჩილება და სათანადო მიმართულების მიცემა. თუ „ზურგი ადგილი“ დატულია, წყლის დამანგრეველი მოქმედება თავიდანაა აცილებული.

ჯებირისათვის მიწაში ღრმად, გაყოლებამზე ორ რიგად ჩაყრიდნენ ბოტებს/შესერს, მსხვილ, „მორიან“ ხეებს. მათ ერთმანეთთან გადაწნავდნენ წნეულით „ტყრუშული ღობესავით“. შუაში მოქცეულ ადგილს რიყის ქვითა და ქვიშით ამოავსებდნენ. ზევითა ნაპირზე ცდილობდნენ დიდი ზომის ქვების

7 ს. არბოშვი, ზუბიაშვილი ვ. 81 წ., მ. გეგეშიძის მონოგრაფიაში მოტანილია საინტერესო ხალხური მონაცემები რწყვის უარყოფითი გავლენის შესახებ კახეთის მევენახეობაში: იხ. მ. გეგეშიძე, სარწყავი მიწათმოქმედება საქართველოში, თბ., 1961, გვ. 74—75.

8 გ. ჩანგაშვილი, კახეთის ღვარცოფები, თბ., 1984.

9 ღვარცოფის მავნებლობა ქიზიყის მეურნეობისათვის შემონახულია ძველ ტაბონიმებში: ნასტყვრები, ელიას ხევი, ნაღვარლები, ნაღორალი, შორიქანი და სხვ.



მოთავსებას. დროთა მანძილზე ჯებირს წყალი მიწას მიასილავდა და უფრო მკვიდრს გახდიდა. ჯებირს განსაზღვრული მიმართულებით ჰქონდა დაქანება, „უფრო გეზით ვიცოდით, წყალი რო დააქანოს“. იგი წყლის ნაკადს საჭირო მხრით წაიყვანდა, ნათესს ააშორებდა. საჭიროების მიხედვით ნაკვეთს რამდენიმე ჯებირი უკეთდებოდა სათანადო ადგილებში. ძველი ჯებირის ნაშთები დღემდე შემორჩა სოფ. ბოდბის ძველ ნავენახარში (ს. ბოდბის მცხოვრებმა, 82 წლის თურმან ხენაშვილმა მიგვითითა მათზე).

ჯებირი იცავდა არა მარტო სავარგულებს, არამედ კარმიდამოსა და სოფლის სამოსახლეებს; ისე რომ, მისი აგება ხშირად სასოფლო საქმე იყო და ყველა ღებულობდა მონაწილეობას — ძირითადად ერთიანდებოდნენ მომიჯნავე ნაკვეთის მფლობელები და ისე აგებდნენ.

ჯებირები ეწყობოდა ასევე ღელისპირებზე, სადაც წყლის მოდიდების დროს მიმდებარე ფართობებს წალეკვის საშუალება ემუქრებოდა. აქ ჯებირები უფრო მიჯრით იყო განლაგებული და ზოგჯერ ასეული მეტრის სიგრძეზე გასდევდა სანაპიროს.

წყლისაგან დამცველი საშუალებაა ქიზიყში გოდორყურის უმთავრესად ეწყობა ხეების ნაპირებზე მისი აღიდებისას მიმდებარე მიწების დასაცავად. გოდორყურისათვის სათანადო ადგილას ამოთხრიან ოვალური ფორმის 1—1.5 მ სიღრმის, ორმოს, შიგ ჩაუდგამენ წინასწარ მოქსოვილ გოდრისმაგვარ „ფეხდგომილ“ „წნურს“ და ძირში ჩაუყრიან 1—2 ფენა ქვადორღს. შემდეგ იწყებენ ორმოში კონებად შეკრული ფიჩხისა და „ჭარჯის“ მოთავსებას ჯვარედინად. ყოველი კონის ჩადების შემდეგ ზევიდან ქვიშა-ქვას აყრიან და ასე რამდენიმე პირად, ვიდრე ორმო არ ამოივსება. ზევიდან მოდილო ქვასა და ლოდებს აწყობენ — „აუკოკოლავებენ თავსა“, შიგა და შიგ „ჰჰოჰჰა“ ქვას ჩაუყრიან, რომ კარგად დამაგრდეს წნულის ნაპირი. მისი სიმაღლე „ნაღორალის“, ანუ დახრამული ადგილის სიღრმით ისაზღვრებოდა. ასეთი შემაგრება უკეთდებოდა თითქმის ყველა ხევს, რომლის წყლებმაც ადიდება იცოდა. გოდორყურის სიმაგრე ადგილზე იყო დამოკიდებული, მისი ბეშევიდობით წყლის მიმართულება უნდა შეცვლილიყო, იგი აუთვისებელი ადგილისკენ უნდა გადაედგოთ. მიყოლებით 15—20 და მეტი გოდორყურის ჩადგმა იცოდნენ საჭირო ადგილებში. „გოდორყურს იმაზე ვეძახით, რო ყურით მობრუნებული, შემოხვეულია და წყალს გზას აძლევს“ — განმარტავენ ადგილობრივ<sup>10</sup>. თითო გოდორყურის დიამეტრი 1,5-დან 4—5 მეტრამდე შეიძლება და მათი რიცხვიც ისაზღვრებოდა საჭიროების მიხედვით. ტიბანთხევი, გედივის ხევი, ბოდბის ხევი, ანაგის ხევი, ვაჭირის ხევი ამ მოწყობილობებით იყო დაკული. ახლა ამ ადგილებში ყველაგან ცემენტისა თუ ბეტონის ფილებით მოპირკეთებული კედლებია ამოშენებული.

ფერდობზე მდებარე მამულის დასაცავად მიღებული იყო ასევე წნურის დანიშნულებით იგი ჯებირის ანალოგიურ ფუნქციას ასრულებს, იცავს დამუშავებულ კულტურულ ნიადაგს დარეცხვისაგან. წნური უკეთდებოდა ერთ ან რამდენიმე მიმდებარე ნაკვეთს. აქაც ფერდობის თავში შეიკრებოდა შედარებით ვიწრო ადგილი, რომელზეც მოვარდნილი წყლის ნაკადს უნდა გამოეველო. აქ ერთმანეთისაგან დაშორებით, გაყოლებაზე მიწაში ჩაარჭობდნენ ღვის მანებს, სქელ გამძლე სიპებს//სარებს. მათ შორის ადგილს წნელთ ვადაწნავდნენ და ფიჩხის მოშველებით მკვიდრ ღობეს აკეთებდნენ (ღვია არ ღებება, წყალში 100 წელზე მეტ ხანს ძლებს). ღობეს ძირში მიაყრიდნენ

<sup>10</sup> პატარხილი ვასილი, 91 წლის, ს. არბოშკი.



რიყის ქვას, მიწას და კარგად ჩატკეპნიდნენ. ზედვე მიაწყობდნენ დალაბულ კონებად შეკრულ ძეძვსა და ფიჩხს. წნური მიმართული იყო იმ მხარეს, რომელზეც მელიც თავისუფალი იყო მცენარეულისაგან. იგი მოვარდნილ წყაროზე გადმოვიდა. აარიდებდა სვენახე ადგილს. მისი სიმრავლე ნაკვეთის სიდიდეზე იყო დამოკიდებული.

დარეცხილი, წყლისაგან „დარღვეული“ ადგილი მეურნის მცდელობით კვლავ შედიოდა მოქმედებაში. ამისათვის განსაკუთრებით ძლიერად დაზიანებულ ფარდობებში იცოდნენ ბაქნები მოწყობა: ნაკვეთს დაფარდობის ქვედა ნაპირიდან ჩაუყრიდნენ მსხვილ სარებს და ერთმანეთზე წნელით გადაქსოვდნენ 1 მეტრ სიმაღლემდე. ღობისა და ფარდობის ზედაპირს შორის მოქცეულ სივრცეს ამოავსებდნენ ქვა-ლორლითა და ფიჩხის კონებით. შემდეგ აყრიდნენ მიწას, იქამდე, ვიდრე ნაპირი არ გასწორდებოდა. ზევიდან უკვე გაფორმებულ ზედაპირს „ხურდა“ ქვას მოაყრიდნენ ნიადაგის „გასაკეთებლად“. ამგვარად გაჩნდებოდა ფერდობზე ოდნავ შემალეხებული სწორი ზედაპირის მქონე ადგილი — ბაქანი. ბაქნების მოწყობა მიღებული იყო ძირითადად ძველ ვენახებში, რომლის ნიადაგიც ძლიერად ირეცხებოდა ნიაღვარული წვიმების დროს და ამოშვლავდა მცენარის ფესვებს. ამ ხერხით დარღვეული, ეროზირებული მონაკვეთები კვლავ შედიოდა მოქმედებაში.

დარეცხილი ფერდობის ათვისება ხდებოდა ტახტების მოწყობითაც. მოჭარბებულ მიწისქვეშა წყლებიან და ჭარბტენიანი ნიადაგის მქონე ადგილებში იცოდნენ „ტახტების გამართვა“, ანუ „ნიადაგის რიგებად მოწყობა“. ტახტები შეჭრილი, შეთხრილი იყო ფერდობის ნიადაგში, მის პერპენდიკულარულად; იგი სვენახედ, ზოგჯერ საბალედ იყო გამოყენებული. ს. არბოშვიის უხუცესი მკვიდრი სოლომონ ჯავახიშვილი გადმოგვცემს: „ნიადაგს ღვარცოფი რეცხავდა და აცურებდა. ჩვენც ტახტებს ვაწყობდით. ტახტი მიწას იჭერდა, წყალს თავის გზას მისცემდა, ფერდობის ნიაღვარს მოაციურებდა, მიწას დაცილიდა წყლისაგან, აქ ყველაფერი კარგად ხარობდა და გვარიან მოსავალს გვაძლევდა“. ამგვარად, ჭარბტენიან მიწებში ტახტები ორგვარი სარგებლობით იყო მოწყობილი, ორგვარ დანიშნულებას ასრულებდა: ჯერ ერთი, იქმნებოდა მკვიდრი, საიმედო ნაკვეთი მცენარის დასანერგად, რათა ნიაღვარისაგან დარეცხვა აცილებულიყო. ამის პარალელურად იგი ერთგვარად წყლის მარეგულირებლის ფუნქციას ასრულებდა: ტახტებს შორის დაბარი, საწრეტი თხრილები იყო მოწყობილი, წყლის შემკრები და მისთვის სათანადო მიმართულებების მიმცემი, სადაც ნაყური წყალი ვადიოდა და ერთ მოზრდილ რუში იყრიებოდა, რასაც უკვე ვარკვეული მიმართულებით წაიყვანდა მეურნე. ამგვარად, წყლის ზიანი თავიდან იყო აცილებული, უფრო მეტიც, ნიაღვარი მეურნის მცდელობით სარწყავი მიზნებით გამოიყენებოდა. ამისათვის, რომ რუ ამ მოწილიყო და არ დაეკარვა კალაპოტი, მიმართავდნენ მის შემაგრებას სხვადასხვა საშუალებით. ტახტებს შორის და განსაკუთრებით რუს გაყოლებაზე რვაგდნენ აკაციას, აყვის ხეს, წნორს. ხალხური დაკვირვებით, წნორის ფესვები ღრმად გადის ნიადაგში, ერთმანეთში გაებმის და ამაგრებს მას. წნორის ფართო სამეურნეო გამოყენებაზე მისი ადგილობრივი სახელწოდებები და ტოპონიმიური ვავრცელებაც მეტყველებს — წნორი, კატაწნორი, თავდაყირაწნორი. ამავე მიზნით ქიზიყში ფართოდ იყენებენ ბროწეულს, ხომანდულს.

ნიადაგების დაცვა ხდებოდა უფრო მარტივი კონსტრუქციის მქონე საშუალებათა გამოყენებითაც. ასეთია მუხის ფიცრებისაგან შეკრული „ბოგი-

რი“, რომელიც ძლიერად დაქანებული ექსპოზიციის მქონე ნაკვეთებს რამდენიმეგან ჰქონდა ჩადგმული და მიწას „ადგილზე აჩერებდა“. მუხა დიდხანს არ ლებოდა; ამგვარი მოწყობლობა 10—50 წელი იცავდა ბალისა და ხის სათანადო მონაკვეთს.

ძლიერად გამოფიტულ ადგილებში მიღებული იყო ღობურების მოწყობა. მიწაში ჩაყრიდნენ მოკლე მსხვილ სარებს და ზედ ფიჩხსა და ჭვას მიყრიდნენ. პირველივე წვიმის მერე წყალი მიწას მიიტანდა და შიგ „გაილესებოდა“. დროთა მანძილზე ღობურა იფარებოდა მიწით და მიმდებარე ნაკვეთს ეროზიისაგან იცავდა

ავდართან და ნიაღვართან ბრძოლა ქიზიყის მოსახლეობისათვის მრავალსაუკუნოვანი, სასიცოცხლო პრობლემა იყო. იგი ფართოდ აისახა მთელ რიგ ირაციონალურ ხერხებსა და რელიგიურ წეს-ჩვეულებებში, რომლებიც ეთნოგრაფიულად მრავალადა დადასტურებული: ელიასადმი მიძღვნილი დღეობები, მისთვის საკლავის შეწირვა, მაგიური შელოცვის ტექსტები, გონჯა-გონჯაობა, სპეციალური რიტუალი, რომელსაც საფუძვლად ედო როგორც წვიმის გამოწვევის, ასევე ავდრის შეწყვეტის რწმენა. ექვს არ იწვევს ის გარემოება, თუ რამდენად მდიდარია და მრავალფეროვანი ქართველი ხალხის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დაცული სამეურნეო პრაქტიკული ჩვევები, რომლებიც ოდითგან მიწათმოქმედების მაღალ დონეს განსაზღვრავს. ამის მაგალითია ქიზიყის სამეურნეო უბანიც, იქ, სადაც ატმოსფერული ნალექები მიწათმოქმედების მოთვარი სასიცოცხლო პირობა იყო, ამავე დროს ხშირად ატარებდა საზარალო და დამანგრეველ ხასიათს. ამიტომ ადგილობრივ შემუშავებული საშუალებებით ხალხი მათ სათანადო რეგულირებას ახდენდა და წყლის რესურსების სასარგებლოდ გამოყენებას ახერხებდა.

ნიადაგდასაცავი და ღვარსაწინაღმდეგო ხალხურ საშუალებათა შესახებ ახალი ეთნოგრაფიული მასალები ქიზიყიდან შექს ფენენ ქართული სამიწათმოქმედო ტრადიციის კიდევ ერთ მონაკვეთს. ამ მასალების ანალოზი გვიჩვენებს, რომ ქართულ, ეროვნულ საფუძველზე აღმოცენებული ტრადიცია თავისებურებით ხასიათდება, რაც გამოწვეულია კონკრეტული გარემოს ბუნებრივ-სამეურნეო რეჟიმის სპეციფიკურობით, რეგულირებულია ხალხური ცოდნისა და პრაქტიკული დაკვირვების მეშვეობით და მას ეფუძნება.

Л. К. БЕРНАШВИЛИ

## ТРАДИЦИЯ ОСВОЕНИЯ И ЗАЩИТЫ ЗЕМЕЛЬНЫХ РЕСУРСОВ В ГРУЗИИ

(Кизики)

Резюме

Кизики, восточная окраина Грузии, своеобразна во многих проявлениях этнографических реалий. К их числу относятся народные почвозащитные и почвооаивающие сооружения, вокруг которых в быту фиксируется богатый этнографический материал. Анализ полученных сведений, в аспекте общегрузинских традиционных норм земледелия, позволяет автору установить общие и локальные стороны отдельных приемов освоения и защиты почвенного покрова, в целях улучшения и стабильности урожая сельскохозяйственных культур.



ლიზან გაბუნია

ზოგი ვაზის ჯიშის გავრცელების თავისებურებისათვის იმართები

იმერეთში, ისევე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, ძველთაგანვე ლეირჩა ცალკეული რაიონების თუ მიკრორაიონების ბუნებრივ პირობებთან კარგად შეგუებული ვაზის ჯიშები.

საფიქრებელია, რომ გავრცელების ლოკალურობა, რაც ბევრ ადგილობრივ ჯიშს ახასიათებს, კიდევ უფრო მკვეთრად იყო გამოხატული ე. წ. „ფილოქსერამდე“ ხანაში. იმერეთის მევენახეობისადმი მიძღვნილ ერთ-ერთ ადრეულ ნარკვევში<sup>1</sup>, სადაც ადგილობრივი ჯიშებია დასახელებული და ზოგიერთი მათგანის გავრცელების არეც არის მითითებული, არა ჩანს დიდ ფართობზე ინტენსიურად გაშენებული რომელიმე ჯიში, როგორც ცოტა უფრო გვიანი ხანის წყაროებში ჩნდება ჯერ მწვანისა და შემდეგ ციციქასა თუ ცოლიკოურის სახით.

დღევანდელი სურათი ვაზის ჯიშობრივი შედგენილობისა მნიშვნელოვნად განსხვავდება იმ ვითარებისგან, რომელიც დამახასიათებელი იყო იმერეთისათვის ჯერ კიდევ ერთი საუკუნის წინ. ფილოქსერას და ვაზის სხვა სოკოვან დაავადებათა გავრცელებამ დიდი კვალი დააჩნია ადგილობრივი ვენახების ჯიშობრივ შედგენილობას. თითქმის გადაშენდა ზოგიერთი ჯიში, ხოლო ზოგის ზვედრითი წონა საგრძნობლად გაიზარდა.

ქვემოთ ჩვენ შევეცდებით ლიტერატურულ წყაროებსა და საველე მასალაზე დაყრდნობით თვალი გავადევნოთ იმ ცვლილებებს, რომლებიც გასული საუკუნის მეორე ნახევრიდან შეინიშნება ვაზის ზოგიერთი ადგილობრივი ჯიშის გავრცელებაში.

ამჟამად იმერეთის სოფლებში როგორც საყოლმურნეო ზერების, ისე საკარმიდამო ვენახების ძირითად პროდუქციას უმთავრესად ორი ჯიში — ცოლიკოური და ციციქა იძლევა. ადგილობრივი მეურნე მათს უპირატეს გავრცელებას ხსნის ამ ჯიშების ისეთი ღირსებებით, როგორიცაა მაღალი მოსავლიანობა, ვაზის სნეულებათა მიმართ განსაკუთრებული ამტანობა და ჩინებული საღვინე თვისებები.

ცოლიკოურის სახელწოდებით ცნობილია ორი ჯიში — ბაზალეთური ცოლიკოური და ობჩური, ანუ მელქოს ცოლიკოური. პირველი გავრცელებული იყო ბაზალეთსა და მის მახლობელ სოფლებში, მეორე — ობჩაში.

ჩვენი მთხრობლის განმარტებით, ბაზალეთურ და ობჩურ ცოლიკოურს შორის შემდეგი განსხვავებაა: „ობჩურს მოწითალო ლურწი აქვს, ბაზალეთურს უფრო მომწვანო; ფოთოლიც უფრო მრგვალი; ობჩურს უფრო შორს

<sup>1</sup> Сборник сведений о Кавказе (ქვემოთ ССК), III, Тифлис, 1975.



აქვს კვირტები, ბაზალეთურს უფრო ახლოს; ობჩურს უფრო მსხვილი მარცხ-  
ლი აქვს, ლერწმაც უფრო მსხვილს იკეთებს, დიდ ლებანს ზრდის და ბევრი  
ლერწის გამოღება იცის. როცა მადლაა — მეტს ისხამს, მეტი ალაგი ჭირდება,  
რომ ლერწი გაიბას თავისუფლად. გამოსავალი ორივეს კარგი აქვს, მაგრამ  
ობჩურა ჯობს გამოსავლით“ (ს. დიმი).

ამპელოგრაფების შეხედულებით, ობჩური ცოლიკოური შედარებით ახა-  
ლი ჭიშია, რომელმაც ფართო გავრცელება ჰპოვა სოკოვან დაავადებათა გა-  
მოჩენის შემდეგ, როგორც ჭრაქისა და ნაცრის მიმართ გამძლე ჭიშმა. ისტო-  
რიულის სახელი კი უნდა მიეწეროს ბაზალეთურ ცოლიკოურს, რომელიც  
გასული საუკუნის წყაროებში იხსენიება<sup>2</sup>.

როგორც ილ. ბახტაძის ცნობიდან ჩანს, კაპისტონის შემდეგ ბაზალეთური  
ცოლიკოური ითვლებოდა საუკეთესო ჭიშად შორაპნის მაზრაში. ვ. სტაროსელ-  
სკის, რომელიც ერთმანეთისაგან არ ასხვავებდა ბაზალეთურ და ობჩურ ცო-  
ლიკოურს, მითითებული აქვს მათი გავრცელების ადგილები (სოფ. ბაზალეთი,  
ლაშე, თეთრიწყარო, ქუთაისის მაზრის სოფ. ობჩა)<sup>3</sup>.

ჩანდაზმული მთხრობლები აღნიშნავენ, რომ ძველად ზემო იმერეთის  
ზოგ სოფელში ცოლიკოური არ იყო დამკვიდრებული, რომ ის მოშენდა ნამ-  
ყენი მეფენახეობის შემოსვლის შემდეგ, მან ჯერ ბაღდათში მოიყიდა ფეხი  
და შემდეგ აქედან ფართოდ გავრცელდა ზემო იმერეთში.

ამჟამად ფართობის მიხედვით ციქქას იმერეთში გავრცელებულ ჭიშ-  
თა შორის ცოლიკოურის შემდეგ მეორე ადგილი უჭირავს (მთხრობლები  
ამბობენ, რომ „ყველანაირ ჰაერს ეგუება“). ციქქა, მართალია, მგრძნო-  
ბიარეა, ნაცრის მიმართ, მაგრამ საკმაოდ კარგად იტანს ჭრაქს და განსაკუთ-  
რებით ფილოქსერას. იმერეთში ბოლო დრომდე იყო შემორჩენილი დაუ-  
გუნელი, საყუთარ ძირზე გაშენებული ციქქა, იმ ვახების გადაწიდვის შე-  
დეგად მიღებული, რომლებიც თავის დროზე ფილოქსერას შემოტყვევს გა-  
დაურჩენ. XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ციქქა გავრცელებული იყო ყვი-  
რილას ხეობის ნაპირებზე და ძირულას ხეობის ქვემო ნაწილში. საფიქრებე-  
ლია, რომ ციქქას ნარჯავების ზრდის ტენდენციამ XIX საუკუნის ბოლო მე-  
ოთხედში იჩინა თავი. ამაზე მიუთითებს ადრეულ და უფრო გვიანდელ ავ-  
ტორთა მონაცემები, აგრეთვე, ე. ნაკაშიძის ცნობა, რომელშიც აღნიშნულია,  
რომ ციქქამ შეცვალა უფრო ნაკლებად გამძლე ჭიშები<sup>4</sup>.

ამპელოგრაფიული ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ ციქქა გვიან მწიფ-  
დება. ზოგიერთი ჩვენი მთხრობლის მტკიცებით, ციქქა ზემო იმერეთის რიგ  
სოფლებში ზოგჯერ ვერ ასწრებდა დამწიფებას და მისგან მომავალ ღვინო  
დგებოდა. ამის თავიდან ასაცილებლად ციქქასათვის საგანგებოდ არჩევდნენ  
ხელსაყრელი ექსპოზიციის მქონე ნაკვეთებს. მაგ., სოფ. ნადაბურში (ზემო  
იმერეთში), რომელსაც მაღალი მდებარეობა აქვს, ციქქა ძირულას მარჯვენა  
მხარეს „მზიგულზე“ („ჩიტაურაში“) ჰქონდათ გაშენებული, ხოლო გაღმა, უფ-  
რო ციქქა მარცხენა მხარეზე („ბოხიურში“), ჩაყრილი იყო „არკოვენახი“.

ერთ-ერთი მაღალარი ჭიში, რომელიც ვახის სოკოვანმა დაავადებებმა და  
ფილოქსერამ ძლიერ დაიზარალეს, იყო ადანასური.

15981

<sup>2</sup> ნ. კვებლოველი, მ. რამიშვილი, დ. ტაბიძე, საქართველოს ამპელოგრაფია, თბ., 1960, გვ. 8.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 13.

<sup>4</sup> Е. Накашидзе. Виноградарство в Имеретии, «Сб. св. по виноградарству и виноделению на Кавказе», III, Тифлис, 1896.

2. საქართველოს ენციკლოპედია XXIII

საქ. სსრ კ. მარქსის  
სახ. საბ. იუსტებ.  
ბ. ბელიძე

ადანასური იხსენიება ვასული საუკუნის ლიტერატურულ წყაროებში<sup>5</sup>. ბალასს მიახლოებით აქვს მითითებული მისი გავრცელების არე (ქუთაისის მაზრის სამხრეთი ნაწილი)<sup>6</sup>.

ივ. ჭავჭავაძის მონაცემებით, ადანასური დასავლეთ საქართველოში<sup>7</sup> თემში იყო გავრცელებული. იმერეთში მას „მალლარი“ ეწოდებოდა<sup>8</sup>. ჩხუტში — ანადასტური. ანადასტურის ოდნავ ფონეტიკურად შეცვლილი სახელწოდებაა გურიაში გავრცელებული ალადასტური<sup>9</sup>. ანადასტური და ალადასტური გვხვდება იმერეთშიც: პირველი ოკრიაში, ხოლო მეორე ქვემო იმერეთში (სამტრედიისა და წულუკიძის რაიონების მთისპირა სოფლებში, აგრეთვე ვანის რაიონში). აქვე უნდა მოვიხსენიოთ ჩვენს მიერ იმერეთში არაერთგზის დამოწმებული ადანასურის კიდევ ერთი ფონეტიკურად სახენაცვალე ანდასოული, რომელიც ფრანგი ამპელოგრაფის პულიას ნაშრომშიც არის მითითებული ოდნავ განსხვავებული ფორმით — ანდასაული<sup>10</sup>. ი. ჭყონიას „სიტყვის კონაში“ ვკითხულობთ: „ანდასოული შავი ღიდმარცვლებიანი ყურძენი, ხარობს უფრო რიონის მარცხნივ ქუთაისის მაზრაში, საჩინოს მაზრას“.

რა მიმართებაშია ამპელოგრაფიული თვალსაზრისით, ერთი მხრივ, ადანასური ანდასტურთან და, მეორე მხრივ, ანდასტური ალადასტურთან, გარკვეული არ არის, რაც შეეხება ადანასურისა და მალლარის მიმართების საკითხს, ისინი ბოლო დრომდე ერთმანეთის სინონიმებად იყვნენ მიჩნეული, მაგრამ „საქართველოს ამპელოგრაფიაში“ პირველი შეყურძნისიანი, ხოლო მეორე წითელყურძნისიანი ჯიშების სიაშია მოქცეული და, ამრიგად, განსხვავებულ სახეობებად არიან აღიარებული. იმერეთში სახელწოდება ადანასური ველზე მუშაობის დროს არ დავგიმოწმებია, მაგრამ მთხრობლები, გარდა ანდასოულისა, ასახელებენ შავ მალლარს და ჭრელ მალლარს. შესაძლებელია პირველი ადანასურის, ხოლო მეორე მალლარის სინონიმს წარმოადგენს. უნდა აღინიშნოს, რომ მალლარი საერთოდ იმერეთში ზოგადი მნიშვნელობითაც იხმარება — აღნიშნავს ხეზე მიშვებულ ვაზს. ზედსართავეები შავი და ჭრელი, როგორც ჩანს, ორი ჯიშის განსხვავებულ თვისებებზე მიუთითებს.

ქვემო იმერეთში ხანდახმულ მთხრობელთა შორის გავრცელებულია შეხედულება, რომ ძველი მალლარი ჯიშების განადგურების შემდეგ მათი ადგილი მწვანემ დაიკავა, ხოლო ამ უკანასკნელს უფრო გვიან ცოლიკოური შეინაცვლა. ამპელოგრაფების მტკიცებით, ქვემო იმერეთში მწვანის სახელწოდებით ცნობილი ჯიში იგივე კუნძაა, ხოლო ე. წ. იმერული მწვანე, მათივე დაკვირვებით, გვხვდება ზემო იმერეთში, ცალკეული ძირების სახით<sup>11</sup>. ქვემო იმერეთში, იმ არეზე, რომელზედაც ახლო წარსულში XX საუკუნის ორმოციანი წლების მონაცემებით (ვენახების საკავშირო აღწერის მასალები) კუნძაას ნარგავების ძირითადი ნაწილი მოდიოდა<sup>12</sup>, XIX საუკუნის II ნახევრის ლიტერატურის მონაცემებით, უმთავრესად მწვანის ჯიში იყო გავრცელებული. ე. სტაროსელსკის ცნობით, კუნძაა გავრცელებული იყო ყვრილასა და ძირულას ხეობებში, განსაკუთრებით სოფლებში: ღვანკითი, ფუთი, კიკნაველეთი<sup>13</sup>.

<sup>5</sup> М. Баллас, Виноделие в России, т. II, С-Пб., 1896.

<sup>6</sup> ივ. ჭავჭავაძის, საქართველოს ეკონომიურ ისტორია, წ. II, თბ., 1935, გვ. 352. <sup>7</sup> იქვე, გვ. 361.

<sup>8</sup> ნ. კეცხოველი, მ. რამიშვილი, დ. ტაბიძე, დასაბ. ნაშ., გვ. 12.

<sup>9</sup> იქვე, გვ. 9.

<sup>10</sup> В. Старосельский, Закавказские сорта винограда (Шорاپанский и Кутанские уезды Кутаисской губернии), Тифлис, 1893.



მ. ბალასი კუნძას ქუთაისის მაზრის ჩრდილო-აღმოსავლეთ ნაწილში ნაკლებად გავრცელებულ ჯიშთა შორის ასახელებს, ხოლო მწვანე<sup>11</sup>, მისივე ცნობებით ფართოდაა წარმოდგენილი ქვემო იმერეთში (ქუთაისის მაზრის დასავლეთ ნაწილში) და უფრო ნაკლებად მის მომიჯნავე არეზე — ქუთაისისა და შორაპნის მაზრებში (შორაპნის მაზრის სამხრეთი, ქუთაისის მაზრის ჩრდ. აღმოსავლეთი და სამხრეთი ნაწილები).

როგორც ჩანს, მწვანის ქვეშ, რომელსაც ვასული საუკუნის ავტორები იხსენიებენ, ხშირ შემთხვევაში კუნძა საგულებელი. სახელების აღრევა მოხდა არა მარტო ამ ჯიშების მსგავსების გამო, არამედ იმიტომაც, რომ კუნძა ხალხში ზოგჯერ კუნძა-მწვანის სახელით იხსენიება. მაგ., ამ სახელწოდებით დამოწმდა აღნიშნული ჯიში იმერეთის 1937 წ. ექსპედიციამ: „კუნძა-მწვანე მოაპოვება ბაღდათის რაიონში, სადაც ის ძველისძველ ჯიშად არის მიჩნეული და ყველაზე უკეთ სოფ. ხანში გვარობს“<sup>12</sup>.

მთხრობლები კუნძას იხსენიებენ კუნძა-მწვანისა და კუნძას, ხოლო მწვანეს — ძველი მწვანისა და მწვანის სახელით. აღნიშნავენ ამ ჯიშების მსგავსებას, ზოგჯერ აიგივებენ, მაგრამ უფრო ხშირად ერთმანეთისაგან განარჩევენ მათ უმთავრესად ფერის მიხედვით: პირველს გადაჰყარავს ოდნავ მომუქო ფერი, ხოლო მეორე უფრო ღიაა. კუნძა ხასიათდება სქელკანიანი მარცვლებით და მკვრივი „შეკენძული“ მტევნით. მწვანე ამტან, გამძლე ჯიშად ითვლება — ის ნაკლებად ზიანდება ფილოქტერისაგან.

ზემო იმერეთში, სადაც ვენახებში დიდი ადგილი ეკირა საადრეო ჯიშებს, დიდხანს შეინარჩუნა პოპულაციები რკომ.

რკო, მთხრობელთა შეხედულებით, დაბალხარისხოვანი ჯიშია. „უკანასკნელი ვენახია“. იძლევა თხელ, სუსტ ღვინოს, რომელიც არ იხანება, მალე ფუჭდება (ფერს იცვლის. ბაცდება). ამასთან, რკო ითვლება სიცივის ამტან, როლად მოსავლელ ჯიშად. იმერეთში მას „მთის ვენახს“ უწოდებენ და მთიან სოფლებში ხშირად ჩრდილიან, სხვა ჯიშებისათვის შეუფერებელ ადგილებზე აშენებენ.

ხოკავეის ცნობით, რკო უმთავრესად გავრცელებული იყო საჩხერის მაზრის დასავლეთ ნაწილში და ამბელოვარაფული დახასიათება მოცემულია სტაროსელსკის ნაშრომში<sup>13</sup>. აღნიშნულ ცნობებს ავსებს ბალასის მონაცემები, სადაც მითითებულია რკოს გავრცელების ფარგლები: „რკო ძირითადი ჯიშია შორაპნის მაზრის ჩრდილო-აღმოსავლეთ ნაწილში, უფრო ნაკლებადაა გავრცელებული მის მომიჯნავე არეში — ქუთაისის მაზრის ჩრდილო-აღმოსავლეთ და სამხრეთ ნაწილებში“. ე. ნავაშიძის ცნობიდან ჩანს, რომ რკო, თიღიუმის მიმართ გამძლე ჯიში, იმერეთში უფრო ფართოდ გავრცელებული იყო დაავადება მილდიუს გამოჩენამდე. მილდიუს და ფილოქტერას გავრცელების შემდეგ მისი ადგილი ამ დაავადებათა მიმართ უფრო გამძლე ჯიშებმა — ციციამ და მწვანემ დაიკავეს<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> М. Баллас, დასახ. ნაშრ., გვ. 208—209.

<sup>12</sup> გ. ჩიტაია, იმერეთის ექსპედიცია (ბაღდათის რაიონი), „ენიმის მოამბე“, II კ, თბ., 1937.

<sup>13</sup> ССК, III, 1875.

<sup>14</sup> В. Старосельский, დასახ. ნაშრომი.

<sup>15</sup> Е. Накашидзе, დასახ. ნაშრომი, გვ. 15.

გასული საუკუნის ავტორებთან, რომლებიც იმერეთის ჯიშებს ეხებოდნენ, რაიმე ცნობა ძელშავის შესახებ არ მოიპოვება. მხოლოდ პ. ყანდურდულოვი იხსენიებს მას ქართლში გავრცელებულ ჯიშთა შორის<sup>16</sup>. ივ. ჯავახიშვილის ცნობით, ძელშავი გასული საუკუნის დამლევეს და უფრო გვიან ზანაქიძის ქართლში, არგვეთში, რაჭასა და გურიაში იყო შემორჩენილი. მკვლევარი ვარაუდობდა, რომ წინათ მისი გავრცელების არე უფრო ფართო უნდა ყოფილიყო და არგვეთსა და გურიას შორის მდებარე თემებსაც მოიცავდა<sup>17</sup>. 1940 წლის ვენახების საკავშირო აღწერის მასალებით, ძელშავის ნარგავების მნიშვნელოვანი ნაწილი სწორედ იმერეთის იმ რაიონებზე მოდიოდა, სადაც გასული საუკუნის ლიტერატურული წყაროების მონაცემებით ძელშავი არა ჩანს (ქვ. იმერეთი). საგულისხმოა, რომ ჩვენი მთხრობლები აღნიშნავენ ძელშავის ნარგავების ზრდას როგორც ზემო, ისე ქვემო იმერეთში. ზემო იმერეთში ძელშავმა, მათი მტკიცებით, ნაწილობრივ შეცვალა ადრე უფრო ფართოდ გავრცელებული რკო.

ამპელოგრაფებმა ასხევეებენ ობხურ ძელშავს საჩხერის რაიონში გავრცელებული ადგილობრივი ძელშავის (საჩხერის ძელშავის) სახელწოდებით ცნობილი ჯიშისაგან<sup>18</sup>. ზემოიმერელი (საჩხერელი) მთხრობლები გამოყოფენ ძელშავის სამ სახეობას: ობხურ ძელშავს, გუდაძის ძელშავს და სამაჭრე ძელშავს. მათგან საუკეთესოდ თვლიან ობხურს.

ქვემო იმერეთში დიდი ადგილი უჭირავს სიმწიფის საშუალო პერიოდისა და საგვიანო ჯიშებს. ზემო იმერეთში ფართოდაა გავრცელებული საადრეო ჯიშები (სიმწიფის I და II პერიოდისა). გარდა რკოსი და ძელშავისა, აქ გავრცელებულ ერთ-ერთ საადრეო ჯიშს წარმოადგენდა სამაჭრე, ანუ „სადადეგო“. სამაჭრე სექტემბრის პირველ ნახევარში მწიფდებოდა, დამწიფებისთანავე იკრიფებოდა, იწურებოდა და მაჭრად ისმებოდა.

მთავორიანი რელიეფის გამო ზემო იმერეთში ვერტიკალური ზონალობა ვახის ჯიშების გავრცელებაში ზოგან მცირე ტერიტორიაზე, ამა თუ იმ მიკრორაიონის ფარგლებშიც მკაფიოდ ვლინდება. ეს ჩანს არა მარტო საადრეო და საგვიანო ჯიშების გავრცელების არეების შედარებისას, არამედ უფრო მცირე ფართობზეც — საადრეო ჯიშების გავრცელების ზონაში, მაგ., საჩხერის ზახლობლად მდებარე სოფლებში შეკრებილი მასალებიდანაც. ადრეული ჯიშების ასორტიმენტი, რომელიც აქ XX საუკუნის დამდეგისათვის დამკვიდრდა, ვენახის გავრცელების ზედა საზღვართან ახლოს, ერთმანეთისაგან არც თუ მაინცდამაინც დიდი მანძილით დაშორებულ, მაგრამ სხვადასხვა სიმაღლეზე მდებარე სოფლებში რამდენადმე განსხვავებული სახით იყო წარმოდგენილი.

მაგ., სოფ. დარყაში ძველთაგანვე რკო ჰქონდათ მოშენებული, მის ზემოთ მხოლოდ „გიბრიტა“ (პიბრიდი) ასწრებდა შემოსვლას. უფრო დაბლა, მოხესა და ცხომარეთში, გარდა რკოსი, ახერხებდნენ კიდევ მეორე საადრეო ჯიშის — ძელშავის გაზარებას, რომელიც გამძლეობით რკოს ვერ შეედრება. გორისაში ჰქონდათ ძელშავი და ქვიშხური, ციცქა და ცოლიკოური, მაგრამ ამ ორ ჯიშს აქ „ძალიან უჭირს“. უფრო დაბლა, არგვეთში, რომელიც „საშუალო სიმაღლით“, არის საგვიანო ჯიშები, არგვეთის თავზე კი, მახათურში, „ვერ მოდის საგვიანო“ და საადრეო ჯიშების მოყვანით კმაყოფილდებიან.

<sup>16</sup> ივ. ჯავახიშვილი, დსახ. ნაშრომი, გვ. 345.

<sup>17</sup> იქვე, გვ. 348.

<sup>18</sup> ნ. კეცხოველი, მ. რამიშვილი, დ. ტაბიძე, დსახ. ნაშრომი, გვ. 12.



თუ ბარში შეიძლება ნაირგვარი ჯიშების კულტივირება, რომლებიც სიმწიფის დღეგამდინარის დროის მიხედვით საგრძნობლად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, მთიან ზონაში, ვენახის გავრცელების ზედა საზღვართან დაახლოებით 1000 მეტრის სიღრმეში, მუდარნე იძულებულია სიცივის ამტანი გამძლე ჯიშების მოშენებით შემოიფარგლოს. იმერეთში იყო სოფლები, სადაც საადრეო ჯიშებსაც უჭირდათ შემოსვლა, მაგრამ მუდარნე დიდი გარჯით და მეცადინეობით მაინც იწვევდა ყურძნის მოსავალს. ოკრიბაში ერთ-ერთი ასეთი სოფელია მწუისი, ხოლო საჩხერის მხარეს — დარყა, სადაც, მთხრობლის სიტყვით, „იყო გაჭირვებით რკოვენახი“. როგორც ვადმოგვეცეს, ძველად „დარყას იქით ვენახი არ იყო“, სანამ XX საუკუნის დასაწყისში „გიბრიტა“ (ე. წ. პირდაპირ შწარმოებული ჰიბრიდი), ან როგორც მას ხალხში კიდეც უწოდებენ — „ურწყავი“, არ შემოვიდა<sup>19</sup> და ვენახის გავრცელების ზედა საზღვარმა მალეა არ გადაიწია. ოკრიბაში და მის მომიჯნავე არეში ერთ-ერთი ამგვარი ჰიბრიდი ჯვარისას//ჯვარისულას სახელითაა ცნობილი. იგი თავდაპირველად სოფ. ჯვარისაში მოუშენებიათ და შემდეგ კი ოკრიბის ზოგიერთ სხვა სოფელშიც გავრცელებულა.

Л. Г. ГАБУНИЯ

ОСОБЕННОСТИ РАСПРОСТРАНЕНИЯ НЕКОТОРЫХ  
СОРТОВ ВИНОГРАДА В ИМЕРЕТИ

Резюме

Этнографический материал, собранный в Имерети, позволяет уточнить ареалы распространения некоторых сортов винограда, культивируемых в регионе в конце XIX и в начале XX столетия. Изменения этих ареалов, которые можно проследить по литературным источникам со второй половины прошлого века, в значительной степени было обусловлено распространением грибных заболеваний и филлоксеры.

В равнинных районах Имерети преобладали поздние, а в горных — ранние сорта винограда. В некоторых районах Верхней Имерети, недалеко от верхней границы распространения виноградарства, ранние сорта подбирались с особой тщательностью и от крестьян требовались немалые усилия для получения урожая.

<sup>19</sup> ჰიბრიდებს იმერეთში „ურწყავი“ შეარქვეს, რადგან „მორწყვას“, ე. ი. შეწამლვას, არ სჭირებენ.

მადონა ხაზარაძე

ხის ჭურჭლის დამზადების წიგნი საკითხისათვის აღმოსავლეთ  
საქართველოში მითიანეთში

ხის ჭურჭლის დამზადება აღმოსავლეთ საქართველოს მითიანეთში მე-19 ს. დასასრულსა და მე-20 ს. დასაწყისში ოჯახური მრეწველობის (ოჯახური ხელოსნობის, ოჯახური სარეწების) ფარგლებში რჩებოდა. ზოგიერთ კუთხეში მას შინამრეწველური ხასიათი ჰქონდა. სავარაუდოა, აგრეთვე, მისი ხელოსნობის (შეკვეთით წარმოების) ფორმების არსებობაც.

ოჯახური მრეწველობა მრეწველობის უმარტივესი ფორმაა. იგი „ნედლი მასალის გადამუშავება იმავე მეურნეობაში (გლეხის ოჯახში), სადაც ეს მასალა მოპოვებულა. ოჯახური მრეწველობა ნატურალური მეურნეობის აუცილებელ კუთვნილებას შეადგენს. ამ მეურნეობის ნაშთები თითქმის ყოველთვის დაცულია იქ, სადაც წვრილი გლეხობაა“<sup>1</sup>.

ოჯახური მრეწველობა თავდაპირველად გლეხის ოჯახს თავისივე ნაწარმით უზრუნველყოფდა. უფრო გვიან ოჯახური წარმოების ზოგიერთი ნაკეთობა (ხის, ლითონის, ბამბის, თიხის) უმნიშვნელო რაოდენობით იყიდებოდა.

სპეციალური ლიტერატურადანაა ცნობილი, რომ საქართველოს მითიანეთში, როგორც საერთოდ კავკასიის მითიანეთში თვით საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებამდე მოაღწია ოჯახური მრეწველობის გადმონაშთებსა. ოჯახური მრეწველობისა და ხელოსნობის არსებობის ხანგრძლიობასა და ხვედრით წონას ამა თუ იმ ქვეყანაში კაპიტალიზმის განვითარების ტემპები და მასშტაბები განაპირობებენ<sup>2</sup>.

მთაში ოჯახური მრეწველობის ასე ხანგრძლივად შემორჩენას ხელს უწყობდა, აგრეთვე, გეოგრაფიული მდებარეობა; უგზობა ფაბრიკული ნაწარმის შემოტანას აბრკოლებდა.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთის მოსახლეობის ყოფაში ხის ჭურჭლის დამზადებას განსაკუთრებული ადგილი ეკავა. მე-19 ს. მეორე ნახევრის ლიტერატურული მონაცემებით, ხეესტრები და ფშავლები სხვა საქმიანობასთან ერთად ხის ჭურჭელსაც ამზადებდნენ<sup>3</sup>. მთიულეთის ტოპონიმიკური მასალა —

<sup>1</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 3, IV გამოცემა, თბ., 1948, გვ. 382.

<sup>2</sup> პ. გუგუშვილი, შინამრეწველობა საქართველოსა და ამიერკავკასიაში, საქართველოსა და ამიერკავკასიის ეკონომიკური განვითარება XIX—XX სს., V, თბ., 1962, გვ. 344.

<sup>3</sup> ვ. ხოშტარია, მრეწველობის განვითარება და მუშათა კლასის ჩამოყალიბება XIX ს. საქართველოში, თბ., 1966, გვ. 64.

<sup>4</sup> Н. Дубровин, История войны и владычества русских на Кавказе, т. I, С.-Пб., 1871, с. 285; М. Мачабели, Экономический быт государственных кре-



საბუნაგისკევა — ნათლად მიუთითებს, რომ აქაც საკმარის უმზად-  
 ზიათ ხის ჭურჭელი — „ეგ საბუნაგისკევა ტყიანია, ბუნაგ უმზადდება“  
 იქ ხისაგანა<sup>5</sup>.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში ხის ჭურჭელს თითქმის ყველა სო-  
 ფელში ამზადებდნენ; ვარკვეულ სახეებს — კოვზს, სანაყს, ჯამს თითქმის  
 ყველა მამაკაცი აკეთებდა ძირითადად ზამთრობით, სასოფლო-სამეურნეო  
 სამუშაოებიდან თავისუფალ დროს. „გლეხის ხელი იმთავითვე ათას რამე-  
 გბზე ცოდვილობდა, — წერს პ. გუგუშვილი, — გლეხი თავისი სოციალური  
 და ეკონომიური მდგომარეობით ძველი დროიდანვე ყველაფრის „ხელოსანი“  
 უნდა ყოფილიყო და ამიტომ იშვიათად ზღებოდა რაიმეს ოსტატი<sup>6</sup>.

როგორც ვხედავთ, ხელოსანი, ამ სიტყვის ფართო გაგებით, ჭურჭელს  
 სამეურნეო სამუშაოებიდან თავისუფალ დროს ამზადებდა, რაც ნიშანდობ-  
 ლივია სოფლად ხელოსნობისათვის, რომელიც „სოფლის მეურნეობის დამა-  
 ტების დანიშნულებას ასრულებს“<sup>7</sup>. ვ. ი. ლენინმა მიწათმოქმედებასთან დაკავ-  
 შირებული შინასარეწების ექვსი ფორმა გამოყო. ჩვენთვის პირველი სამი  
 ფორმაა საინტერესო. ესენია: 1. პატრიარქალური მიწათმოქმედება და ოჯა-  
 ხური სარეწები; 2. პატრიარქალური მიწათმოქმედება და სარეწები ხელოს-  
 ნობის სახით (ვ. ი. წარმოება შეკვეთით); 3. პატრიარქალური მიწათმოქმედე-  
 ბა, დაკავშირებული წვრილსასაქონლო წარმოებასთან, შინამრეწველობასთან,  
 აქ ტერმინის ვიწრო მნიშვნელობით; ნაკეთობის ან პროდუქტის ბაზრისათვის  
 წარმოება<sup>8</sup>. სამივე ფორმა არსებობდა აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში.

ხის ჭურჭლის ნაწილს — კოდს, კასრს, საღლეებელს, რომელთაც ფსკერის  
 ჩასმა — დაძირვა (ხევისურეთი) // გაყრა (თუშეთი) ესპორიობოდა, რაც  
 ტექნოლოგიურად შედარებით რთული პროცესი იყო. ხელოსანი ამზადებდა.  
 კოდის გვერდების გათლა კი თითქმის ყველას შეეძლო. ხევისურეთის სოფ-  
 ლებში კოდის დამძირავი ხელოსანი ორი-სამი იყო. ხელოსანს ფსკერის  
 ჩასმას სთხოვდნენ (ხშირად ნათესავი ან მეზობელი). ჩვეულებრივ სამუშაოს  
 რგი უსასყიდლოდ ასრულებდა, თუმცა იყო შემთხვევები, როდესაც ფულს  
 უხდიდნენ. ხელოსანი ჭურჭელს შეკვეთითაც ამზადებდა, რაც ხელოსანობის  
 განვითარების პირველი საფეხურია. შემკვეთი იმავე ან მეზობელი სოფლის  
 მცხოვრები იყო. ზოგ შემთხვევაში საჭირო მასალა შემკვეთს მიჰქონდა და  
 ხელოსანს შრომას ფულით ან პროდუქტით უნაზღაურებდა. ჩვენი მასალებით,  
 ხელოსანს ჭურჭელს სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოების დროსაც უკვეთავდ-  
 ნენ (იშვიათად). ამ შემთხვევაში შემკვეთი ხელოსანს ეხმარებოდა მკაში, თიბ-  
 ვაში, ხენაში იმდენ დღეს, რამდენიც ჭურჭლის გაკეთებას სჭირდებოდა (არა  
 უმეტეს 1—2 დღისა).

კოდების დამზადება შრომატევადი სამუშაო იყო და შრომის ორგანი-  
 ზაციას მოითხოვდა. ტყეში რამდენიმე კაცისაგან (5—10) შემდგარი ჯგუფი  
 მიდიოდა. იქ ქობს გამართავდნენ და თლიდნენ კოდებს, რომლის ფსკერი

...  
 стьян Тшонетского уезда, Тифлисской губернии, «Материалы для изучения экономи-  
 ческого быта государственных крестьян Закавказского края» (МИЭБГКЗК), Тиф.,  
 1887, с. 472, ვ ა ჯ ა ფ შ ა ვ ე ლ ა, ტ. VII. თბ., 1956, გვ. 41; А. Хаханов, О Пшвах,  
 „Сб. материалов по этнографии“, М., 1888, в. II, с. 84.

5 კრ. „ტოპონომიკა“, I, თბ., 1976, გვ. 155.  
 6 პ. გუგუშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 337.  
 7 ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 3, IV გამოცემა, თბ., 1948, გვ. 383.  
 8 იქვე, გვ. 380.



წინასწარ ჰქონდათ დამზადებული. კოდების დამზადებით პირიქითელი ხეცურები და ფშავლები იყვნენ ცნობილი. ისინი თითქმის მთელ ხეცსურტოს, ხეცს, მთიულეთ-გულდამაყარს თავიანთი ნაწარმით ამარაგებდნენ. ფშავლები კი ფშავშივე ამზადებდნენ. პატარა კოდებს ბაზრისათვის თლიდნენ, ხოლო დიდი ახიელი ხეცსურეთში ცნობილი იყო კოდების დამზადებით. საჭირო მასალა — ცაცხვი, პირიქითებს ზოგჯერ ფშავიდან ან კახეთიდან მოჰქონდათ. იყო შემთხვევები, როდესაც ხეცსურები კოდების დასამზადებლად ფშავში (სოფლები: შუაფხო, მათურა), პანკისსა და ქისტეთში (სოფელი მითხო) მიდიოდნენ. ამ ადგილებში მრავლად ხარობდა მსხვილი ცაცხვის ხე. ალ. ოჩიაურის მასალებით, „არხოტის ჭალაში კოდის სათლელად წასული ამხანაგები ერთმანეთს ეხმარებოდნენ მასალის მოძებნაში, მოჭრაში, ჭალაში ჩამოტანასა და გათხრაში. როდესაც კოდებს და სხვა ჭურჭელს საკმაო რაოდენობით დაამზადებდნენ, ერთნაირ ჭურჭელს ერთად დააწყობდნენ და „წილს გახყრიდნენ“, ვისაც რა შეხედებოდა იმას წამოიღებდა ზურგით შინ. ფსკერს სახლში ჩაუსვამდნენ“<sup>9</sup>. ამხანაგობის წევრები თავიანთ ნახელავს თანაბრად ინაწილებდნენ მიუხედავად იმისა, რომ ხელოსნისა და მუშის შრომა განსხვავებული იყო. მუშა კოდის გვერდებს გათლიდა, ზურგით გამოიტანდა ტყიდან გზამდე, ხოლო ხელოსანი ფსკერს ჩასვამდა. დამზადებული კოდების ნაწილს გაყიდდნენ, ნაწილს თავისთვის იტოვებდნენ.

თუშეთში, სადაც მცენარეული საფარი ფშავ-ხეცსურეთთან შედარებით ღარიბია, კოდს ბარში — კახეთში — ამზადებდნენ<sup>10</sup>. ნოემბრიდან 25 მარტამდე (ძველი სტილი) კახეთში — ფშავლის, ართანას, მაღრანის, ლეჩურის ტყეებში თლიდნენ კოდებს. საყურადღებოა, რომ ლეჩურის ტყის ერთ-ერთ ადგილს ნაკოდები ეწოდება. კოდებს თუშები უმეტესად თავიანთთვის ამზადებდნენ. მხოლოდ უმნიშვნელო ნაწილს იქვე, ბარში, ჰყიდდნენ, თვით თუშეთის სოფლებში კი კოდები უგზობობის გამო გასაყიდად არ მიჰქონდათ.

ხის ჭურჭელი აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში ჩარხზეც — სახვეწელზეც მზადდებოდა. ნახვეწი ჭურჭელი შედარებით მეტი ფშავში კეთდებოდა. ხალხურ პოეზიაში მრავლადაა დაცული ცნობები ამ საქმიანობის შესახებ:

„შე წიწით კარბიელო, მა ხოწსა მიუხანუნე.  
გუშინაც დაღეთე იყო, სუ კბილ-დაკრეილმ ვაბრუნე,  
ავღებო, მე კი შინ წაეღო, ვინც გინდა მიამსახურე“<sup>11</sup>

აბ

„თასურევის პარვასა  
ხვეწა სქობს ჩემის ფიქროთა“<sup>12</sup>.

ჩარხზე მრგვალი ფორმის ჭურჭელი — ხონი, ტაბაკი, ჯამი, ბაკანი — ჩხვეწებოდა. წინასწარ ამზადებდნენ კოპიტს<sup>13</sup>. ჩარხი ტყეში ჰქონდათ აწენებული. ჩარხზე ჭურჭლის დამზადებაც გარკვეულ შრომის ორგანიზაციის

<sup>9</sup> M<sup>1</sup> 86, ალ. ოჩიაური, ხეცსურული მასალები, II, 1950, გვ. 5 (21).

<sup>10</sup> იგივე ცნობას გვაწვდის გ. ბოჭორიძე (მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და ხელოსნობის ისტორიისათვის, ტ. II, ნაწ. I, თბ., 1979, გვ. 72).

<sup>11</sup> ა. შანიძე, თხზ., I, თბ., 1984, გვ. 89.

<sup>12</sup> ქართული ხალხური პოეზია, IX, თბ., 1981, გვ. 179.

<sup>13</sup> კოპიტი — უხეშად გათლილი იმ ფორმის მიხედვით, რაც საბოლოოდ უნდა მიეცეს საგანს.

გულისხმობდა. მასზე ორი ან სამი კაცი მუშაობდა. ერთი კობიტს დღეში მეორე ჩარხის ღვედს ატრიალებდა, ხელოსანი კი ხვეწდა. ვისაც მოხვეწილი ჭურჭელი სჭირდებოდა, ის ხელოსანს შეუამხანაგდებოდა ჩარხზე მუშაობისას ხევსურეთსა და მთიულეთ-გუდამაყარში მოხვეწილი ჭურჭელი, ფხვნილი და რაბიტი, ნაკლებად მზადდებოდა. თუშეთში ხელის ჩარხი არ ჰქონდათ, ფხვის ჩარხი კი გვიანდელი შესულია იქ<sup>14</sup>. მოხვეწილი ჭურჭელი დამზადების შემდეგ თანაბრად ნაწილდებოდა. ზოგჯერ ხელოსანს ერთით მეტს აძლევდნენ — სა ო ს ტ ა ტ ო ს / ს ა თ ა ო ს (ხევსურეთი); „პატივს სცემდნენ ამხანაგები, მბრუნებელს უფრო უჭირს, მაგრამ ოსტატს სხვა სამუშაოზე მეტი ფასი აქვს“<sup>15</sup>.

მიწათმოქმედებასთან დაკავშირებული სარწმუნოების მესამე ფორმა — შინამრეწველობა, ე. ი. ნაწარმის ბაზრისათვის დამზადება, ყველაზე მეტად ფშავში განვითარდა. ლიტერატურული მონაცემებით, შინამრეწველობის განვითარების მთავარი მიზეზებია: სანადელო მიწების სიმცირე, თავისუფალი მუშა-ხელის რაოდენობა და ნედლეულის არსებობა. შინამრეწველური სარწმუნოებები მეტ მნიშვნელობას იძენენ ადგილმდებარეობის სიმაღლის შესაბამისად: მცირდება დასამუშავებლად ვარგისი მიწები და იზრდება ზამთრის თევების ხანგრძლი-ობა და სიმკაცრე<sup>16</sup>. ამ მიზეზთაგან არსებითი მანკი ნედლეულია, რაც ფშავს ყველაზე მეტად გააჩნია სხვა კუთხეებთან შედარებით. არა ნაკლები როლი შეასრულა მისმა გეოგრაფიულმა მდებარეობამაც. ფშავში შინამრეწველობა განვითარების ადრინდელ საფეხურზე იმყოფებოდა, როდესაც „შინამრეწველი მუშაობს უპირატესად ნაწარმის თავისუფალი გაყიდვისათვის“<sup>17</sup>. მართალია, ფშაველი ხელოსნები ჭურჭელს ბაზარზე გასაყიდად ამზადებდნენ, მაგრამ ამ შემთხვევაში მათი მიზანი იყო არა მოგება, არამედ თავიანთი ოჯახების სა-არსებო წყაროს შევსება, ე. ი. „არა საცვლელი ღირებულება როგორც თვით-მიზანი, არამედ სახმარი ღირებულების შექმნა იყო ასეთი წარმოების დანიშ-ნულება“<sup>18</sup>.

ხის ჭურჭლის დამზადებას ოჯახში ან სოფელში სწავლობდნენ. შეილი წამის ხელობას ითვისებდა, ისე რომ განსაკუთრებული შევირდობა ამისთვის საჭირო არ იყო. ჩვენი მასალებით, სოფლად უფრო გვიანდელია ისეთი შემ-ოხვევები, როდესაც ხელოსნობას ქალაქში დაოსტატებულ ხელოსანთან სწავ-ლობდნენ. მაგ., სოფ. მუჭოში მცხოვრები პეტრე კუწაშვილი ხელოსნობას ერთი თვის განმავლობაში სოფ. ხოსარაში ქალაქში დაოსტატებულ ვახტანგ ტეტიაშვილთან სწავლობდა.

როგორც ცნობილია, თუშეთში, ფშავში, მთიულეთ-გუდამაყარში მეურ-ნეობის წამყვანი დარგი მეცხვარეობა იყო. ამ კუთხეებში მამაკაცთა ერთ ნა-წილს გ ა რ ე მ ხ რ ი ს (თუშეთი) // კ ა რ გ ა რ ე თ<sup>19</sup> (მთიულეთ-გუდამაყარი) მყო-

14 გ. გასიტაშვილი, ხის დამუშავების ხალხური წესები თუშეთში, კრ. „თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის“, თბ., 1967, გვ. 100.

15 სთხრობელი ნიკო გიორგის ძე ჩიხლაშვილი, 63 წლის, ს. კუჭუბა ფშავი, 1962 წ.

16 С. Мачабели, Экономический быт государственных крестьян Горьковского уезда, Тифлисской губернии, МИЭБГКЗК, т. VI, Тифлис, 1887, с. 236; А. Пиралов, Краткий очерк кустарных промыслов Кавказа, С-Пб., 1913, с. 16.

17 ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. V, IV გამოცემა, თბ., 1949, გვ. 589.

18 ე. ხოსტარია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 77.

19 ვალ. ითონიშვილი, ქართლის მთიულთა ყოფა-ცხოვრებიდან, თბ., 1974, გვ. 40, 92.

ფი ეწოდებოდა, მეორე ნაწილს შინა კაცად<sup>20</sup> იხსენიებდნენ: „შინაურთა კაცის გეძახდით, ვინც სახლში იყო, ცხვარში არ მიდიოდა, ვარემზრის კაცი მეცხვარე იყო“<sup>21</sup>. თუშეთში ახალგაზრდისათვის „შინაკაცობა“ სირცხვილად უჩვენებდნენ<sup>22</sup>. იგი ხელოსნობას ცხვრის საზაფხულო საძოვარზე ყოფნის ბრტყლად აღიქვამდა.

ხის ჭურჭლის ნაწილს — კოვზებს, საწველელს, კასრს, ჯამს, ხონჩას, მთარახის ტარებს, მუსიკალურ ინსტრუმენტებს მწყემსები ამზადებდნენ, როდესაც საქონელი მთის საძოვრებზე ჰყავდათ. „მეცხვარეების მოგონილია ქიტი, კოზი, კოჩხო, ხონჩა“<sup>23</sup>. ჩვენი მასალებით, დასავლეთ საქართველოში, ვინც საქონელს ახლდა საზაფხულო საძოვრებზე, ის ამზადებდა ხის ჭურჭელს — ტყეც ახლო ჰქონდა და თავისუფალი დროც. მთხრობლები როდესაც ასახელებდნენ ხელოსნებს, პირდაპირ მიუთითებდნენ: „საქონელი მეტი ჰყავდათ, ტყე ახლოს ჰქონდათ და ჭურჭელსაც ამზადებდნენ“<sup>24</sup>. მწყემსების დამზადებელი ჭურჭელი ფართოდაა ცნობილი კავკასიაში (ოსეთი, აფხაზეთი, ყარაჩაი, ბალყარეთი)<sup>25</sup>. ე. წ. „მწყემსთა ხელოვნება“ ცნობილია ევროპის ქვეყნებშიც (ჩეხოსლოვაკია, რუმინეთი, პოლონეთი, უნგრეთი)<sup>26</sup>.

მიუხედავად იმისა, რომ ხის ჭურჭელს აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში ყველა სოფელში აკეთებდნენ, შესაძლებელია დამზადების ცენტრების გამოყოფა. ჩარხზე ჭურჭელი მზადდებოდა სოფლებში: ყოფჩა, გომეწარი, აფშო, მუჭო, კუქუა, ხოშარა (ფშავი), ბლო, ძეძურთა (ხევსურეთი); სოდეგი, ყოყონი (მთიულეთი); კოდს, ვარცლს, საღვეებელს ამზადებდნენ სოფლებში: ხოშარა, მიგრიაულთა (ფშავი), წყერე, ლაკათხევი (მთიულეთი), თორელანი, გამსი (გუდამაყარი), გუდანი, დათეისი, ჩირდილი, ხაზმატი, ახიელი, ამაღა (ხევსურეთი). დიკლო, შენაქო, ხისო, კოკლათა (თუშეთი).

თუშ-ფშავ-ხევსურეთისა და მთიულეთ-გუდამაყარს ჭურჭლის გაცვლა-გაყიდვის საქმეში ცხოველი ურთიერთობა ჰქონდათ ერთმანეთთან. გუდამაყარში ფშავიდან და კახეთიდან შეჰქონდათ ჭურჭელი, პირაქეთ ხევსურეთს და მიღმახევის ასევე ფშავლები ამარაგებდნენ. ხის ჭურჭელი სხვა კუთხეებიდანაც შემოჰქონდათ. ქსნის ხეობის მეცხოვრებნი მთიულეთ-გუდამაყარს აწვდიდნენ როგორც ხის, ასევე წნულ ჭურჭელს. „ქსნელები უფრო ღარიბი

<sup>20</sup> P. Харадзе. Грузинская семейная община, Тбилиси, I, 1966, с. 110, 150; ვ. გასიტაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 89, 117; ვ. იოთონიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 40, 92; ი. ქუონია, ქორწინების ინსტიტუტი მთიულეთში, თბ., 1955, გვ. 40, 62.

<sup>21</sup> მთხრობელი ქრისტო ივირაული, იმალო, თუშეთი, 1965 წ.

<sup>22</sup> P. Харадзе, Указ. соч., с. 110.

<sup>23</sup> მთხრობელი ილია ტაბოს ძე იდოიძე, 75 წლის, სოფ. ქვემო ალაანი, თუშეთი, 1978 წ.

<sup>24</sup> მთხრობელი ალექსი შორდილას ძე გობეჭიშვილი, 77 წლის, სოფ. ურაგი, რაჭა, 1979 წ.; კიკიტი გაიოზის ძე ჩართოლიანი, 72 წლის, მესტია, სვანეთი, 1978, გიორგი იობას ძე უგრეხელიძე, 91 წლის, ს. ოუტურში, ლეჩხუმი, 1979 წ.; ნ. კახიძე, მესაქონლეობა მაჭახლის ხეობაში, კრ. „სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის კულტურისა და ყოფის საკითხები“, I, თბ., 1973, გვ. 31; ჯ. სონღულაშვილი, მასალები ქართველი ხალხის ყოფისა და კულტურის ისტორიისათვის, თბ., 1964, გვ. 88.

<sup>25</sup> Б. Калоев, Оестини, М., 1971, с. 20; И. Аджинджал. Из этнографии Абхазии, Сухуми, 1969, с. 445; О. Маргграф. Очерк кустарных промыслов Северного Кавказа с описанием техники производства, М., 1882, с. 257—258; И. Шаманов. Обработка дерева и лесной промысел в Карачае. Из истории Карачаево-Черкессия, «Труды Карачаево-Черкесского научно-исследовательского института», вып. VII, Черкесск, 1974, с. 293.

<sup>26</sup> Народное искусство в Албании, Тирана, 1959, с. 4—5; Rudolf Bedndrik, Pastierske resbárske vmenie, Братислава, 1956, с. 77—78.

ხალხია და უფრო დასპეცებელი ჭურჭლის კეთებაში<sup>27</sup>. ფშავში კახეთიდან ამოჰქონდათ მოხვეწილი ჭურჭელი; შატილები ქისტებთან, ხოლო თუშები ჭრისტებთან და ლეკებთან ვაჭრობდნენ.



როგორ ხდებოდა ჭურჭლის რეალიზაცია? ხის ჭურჭელი ძირითადად პროდუქტზე იცვლებოდა, შედარებით გვიან ფულზე იყიდებოდა. ჭურჭლის საფასურად მარცვლეულს (ქერს, სვილს), რძის პროდუქტებს (ერბოს, კარაქს, ყველს), მატყლს, ცხვარს იღებდნენ. მარცვლეულზე გადაცვლის შემთხვევაში საფას ექვივალენტად ითვლებოდა იმდენი მარცვლეული, რამდენსაც ეს ჭურჭელი ჩაიტევდა. ხევისურეთში მარცვლეულს ფსკერზედაც აყრიდნენ და მარცვალთა ოდენობას ითვლიდნენ. ხელოსანი ასე აფასებდა თავის ნახელას: „ძირზე დააყრი თუ არაო“<sup>28</sup>. პინას, ჯამს, ტაბაკს ორჯერ — ო რ წ ყ ე დ ავსებდნენ; მარცვლით გავსებულ ჯამს შერეოსაც მიუღებდნენ. თიხის ჭურჭლის გაცვლის დროს ამ წესს ჭურჭლის „მიღგმას“ უწოდებდნენ<sup>29</sup>. ხის ჭურჭელში ფულს ერბოს ფასის მიხედვით იღებდნენ. მასში გასაცვლელი პროდუქტების ასეთი თანფარდობა არსებობდა: საღვებელი — 1 ცხვარი — 6 კვ ერბო — 6 საწყაო ქერი. ჩხუტი (ლუღის ჭურჭელი) — 3 ნაპარსი მატყლი (ერთი ნაპარსი მატყლი-2,3 კილოს).

ამრიგად, როგორც ზემომოტანილი მასალებიდან ჩანს, აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში ხის ჭურჭლის დამზადებას მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა და ოჯახის ეკონომიკის დამატებით საარსებო საშუალებას წარმოადგენდა. იგი ოჯახური მრეწველობის განვითარების გვიანდელ საფეხურზე იდგა, რაკი ამგვარი წარმოების ნაწილი გასაყიდად ბაზარზე ვაჭრობდა.

ფშავში ხის ჭურჭლის დამზადებას შინამრეწველური ხასიათი ჰქონდა მისი განვითარების ადრინდელ საფეხურზე, რაც ხელსაყრელმა გეოგრაფიულმა მდებარეობამ და ნედლეულის სიუხვემ განაპირობა.

ხელოსნობა (შეკვეთით წარმოება) მთის ყველა კუთხეში ჩანს განვითარებულად.

ხის ჭურჭლის დამზადებაში ადგილი ჰქონდა ერთგვარ სპეციალიზაციას — ზოგი ხელოსანი ჩარხზე ამზადებდა ჭურჭელს (ჯამი, ტაბაკი), ზოგი — ხელით თლიდა (კოდი, კასრი, საღვებელი).

დადგენილია ხის ჭურჭლის სხვადასხვა სახეთა დამზადების ცენტრები. ფშავი და პირაქეთი ხევისურეთი უმთავრესად მოხვეწილ ჭურჭელს ამზადებდა, პირიქითი ხევისურეთი და ფშავი — კოდებს და ა. შ.

М. Е. ХАЗАРАДЗЕ

## К НЕКОТОРЫМ ВОПРОСАМ РЕМЕСЛЕННОГО ПРОИЗВОДСТВА У ГОРЦЕВ ВОСТОЧНОЙ ГРУЗИИ

Резюме

В статье на основе сопоставления полевого этнографического материала и данных специальной литературы изучен характер ремесленного производства у горцев Восточной Грузии.

<sup>27</sup> მთხრობელი გამო სტეფანეს ძე ბერძელი, 75 წლის, ს. არახვეთი, შიოღეთი, 1969 წ.

<sup>28</sup> მთხრობელი თოთია მგელიას ძე კინკარაული, 60 წლის, ს. გველეთი, ხევსურეთი, 1962 წ.

<sup>29</sup> შ. ზანდუკელი, ქართული ხალხური კერამიკა (ქსნის ხეობა), თბ., 1982, გვ. 92.

Изготовление деревянной посуды у горцев Восточной Грузии в конце XIX — начале XX в. оставалось в рамках домашнего ремесла или домашнего промысла, на поздней ступени развития которого когда часть домашнего производства идет на сбыт.

В Пшави изготовление деревянной посуды имело характер кустарного промысла (производство товаров на рынок), что обуславливалось существованием обильного сырья. Немаловажную роль в этом сыграла и географическая среда.

В Туш-Пшав-Хевсурети и Мтиулет-Гудамакари встречаются формы ремесла (производство по заказу потребителя) на ранней ступени его развития.

В этот период изготовление и сбыт деревянной посуды служит крестьянину источником дополнительных доходов. Наблюдается специализация по изготовлению отдельных видов посуды, часть — изготавливается на токарном станке (чашки, миски), часть — выдалбливается (чан, маслобойка). Установлены центры изготовления деревянной посуды.

კათიკან სიხარულიძე

## ქართული ხალხური ჰიგიენის ისტორიიდან

(საპონი)

მსოფლიოს თითქმის ყველა ხალხში უძველესი დროიდანაა გამოქვეყნებული ჰიგიენური წესების დაცვის სხვადასხვა საშუალებანი. ამ მიზნით გამოყენებული ჩანს მცენარეული მალამოები, ქეიშა, მინერალური წყლები, ნიგეზის ზეთი და ბევრი სხვა. მათ შორის განსაკუთრებული ადგილი ეთმობა საპონს, რომელიც საგანგებო ყურადღებას იქცევს სიძველითა და გავრცელების არის სიფართოვით.

საქართველოში საპონი უძველესი დროიდან ჩანს გამოყენებული. მისი დამზადების წესები კარგად შემოინახა ეთნოგრაფიულმა ყოფამ. როგორც ცნობილია, საპნის საოჯახოდ შეშადებას ფართოდ მიმართავდნენ 30-იან წლებამდე, ორმოციან წლებში, განსაკუთრებით სამამულო ომის პერიოდში, არა მარტო სოფლის, არამედ ქალაქის მოსახლეობა ფართოდ სარგებლობდა თვითნამზადი საპნით, რაც განპირობებული იყო ამ პერიოდში საპონზე დეციტიის შექმნით.

დღეისათვის ყოფაში კვლავ მოწმდება საპნის დამზადების წესები. მართალია, იშვიათად. მაგრამ კიდევ შემორჩენენ ე. წ. „საპნის დამამზადებელი“, რომლებიც უპირატესობას „შინა საპონს“ ანიჭებენ.

თავდაპირველად საპონს ცხიმითა და ნაცრით (ნაცარწმენდილით, ნაცრის-თვალთ) ამზადებდნენ. მოგვიანებით ნაცარი სოღამ შეცვალა, რამაც საპნის დამზადების წესი გააიოლა. ამგვარად საპნის დამზადებას 3—4 სთ. სჭირდებოდა, ნაცრიანს კი 24 სთ. (რადგან 1 დღე და ღამე ნაცარი „დასაწმინდავებლად“ უნდა მდგარიყო), ნაცარზე ნამზადი საპონი, როგორც ამაზე საგანგებოდ მიუთითებენ მთხრობლები, თავისი ღირსებით სჯობდა სოღიან საპონს.

ხალხურ ყოფაში შემონახული საპნის დამზადების წესი ერთგვარად ასახულია ნიკო ჩუბინაშვილისეულ განმარტებაში: „საპონი — კუმბა, ქონი მოღულელებული და გამხმარი სარეცხათ“<sup>1</sup>.

ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაყრდნობით შევებებით ე. წ. „შინა“ საპნის დამზადების ტრადიციულ წესებს.

„სპილენძის ან თუჯის ქვაში ჩაყრიდნენ 1 კგ სოღას, 6 კგ ძროხის ან ღორის ცხიმს (შერეული ცხიმი სჯობდა), დაუმატებდნენ 10 ლ. აღულეხულ წყალს. პირველად წყალში ცხიმი იყრებოდა. შემდეგ ემატებოდა სოღა; როცა ნახარში შეიკვრებოდა, საპონი მზად იყო და გადმოღვამდნენ გასაიკვებლად.

<sup>1</sup> ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, თბ., 1961, გვ. 274.

„კარგად გაყინულ“ საპონს დაჭრიდნენ დანით ან ძაფით ვარკვეულ ფაბრიკაში  
ძროხის ცხიმზე ნამზადი საპონი მუქი ფერისა იყო, ღორის ქონიანი  
თეთრი. საპონი ინახებოდა გრილ ადგილას. ასეთი წესით ნამზადი საპონი  
წლობით ინახებოდა და გამოიყენებოდა როგორც საბანად, ასევე საპირფარეო  
ცხად. საპონის დამზადების დროს ანგარიშს უწყევდნენ მის გარეგნულ სილა-  
მაზესაც: „თუ გვინდოდა, რომ საპონი ლამაზი ყოფილიყო, დუდილის დროს  
ლილას ვუმატებდით. ასეთ შემთხვევაში საპონი გამოდიოდა თეთრი-მოლურჯო  
ზოლებით. ვეძახდით „დაფოთლო“ საპონს“<sup>2</sup>.

ყოფაში დასტურდება ე. წ. „პირსაბანი“ საპონი, რომლის დამზადების  
რამდენიმე ხერხი არსებობს. მაგ., „კვერცხის გულს კარგად ათქვეფდნენ,  
დაუმატებდნენ რამდენიმე წვეთ არაყს ან წყალს, მოათავსებდნენ კოლოფში  
და გაახმობდნენ მზეზე. ხანაც კი რომელიმე ფრინველის ცხიმს (ინდაური,  
ბატი, იხვი, ქათამი) „ჩაყრიდნენ“ ქვაბში, დაუმატებდნენ 12—13 ლ. წყალს,  
ცხიმი 4—5 ლ. შებავების დაცვა ხდებოდა თვალის ზომით. დუდილის შემ-  
დეგ, როცა ნახარში შეიკვრებოდა, გადმოდგამდნენ გასაცივებლად და და-  
ჭრიდნენ დანით ფორმებად“<sup>3</sup>.

მთხრობელთა განმარტებით, ყველას სჯობდა ინდაურის ცხიმზე ნამზადი  
საპონი. ცხიმების ერთმანეთში შერევა არ დასტურდება.

საპონის დასამზადებლად იყენებდნენ ე. წ. „თათრულა“ კვახს, ეს კვახი  
არა ხმება, არც ვათლა უნდა. გულს გამოაციოდნენ, დაჭრიდნენ წვრილად,  
დაუმატებდნენ ცხიმსა და წყალს, ქვაბში აღდუღებდნენ. როცა ნახარში შეი-  
კვრებოდა, გადმოდგამდნენ გასაცივებლად. კარგად გაყინულს დაჭრიდნენ და-  
ნით. თანაფარდობა ასეთი იყო: ორი კვახი, 5 ლიტრი წყალი, 1 კგ ცხიმი“<sup>4</sup>.  
ზემოდსახელებული საპნები უხვად შეიცავდნენ მცენარეული და ცხოვე-  
ლური წარმოშობის ნივთიერებებს. რომელთა გამოყენებას სასურველი შე-  
დეგი მოჰქონდა კანისათვის. სცოდნიათ საპნის გატანება მზითვშიც<sup>5</sup>.

საპონი სოფლად ოჯახში საკუთარი მოხმარებისათვის მზადდებოდა, ქა-  
ლაქად კი მათი დამზადება ხდებოდა საგანგებოდ განკუთვნილ ადგილებში.  
„ოყოს მესანთლებების უფროსი, ესე დააფასებდეს წმინდა სანთელთა, ქონთა  
სანათებთა, ნავთთა ესევეითართა და ამას ეკითხებოდეს საპნის გამოხარშვა,  
რათა იმისი სუნი არ დადგეს, ქალაქთა შინა დაუნიშნავდეს აფვილსა გამოსა-  
ხარშავსა“<sup>6</sup>.

საპონი, როგორც უძველესი ჰიგიენური საშუალება, დასტურდება „ამი-  
რანიანის“ ეპოსში:

„ყამარის კაბას საშრობლად შვიდი დღე უნდა მზიანი,  
შვიდ კვერეული საპონი, შვიდ-მეტეი კოკა წყლიანი“<sup>7</sup>.

2 იხ. 1980—85 წლის ქართლ-კახეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის ზველე დღიურები.  
საპნის დამზადების წესებს ეხებოდათ დ. გოგინიაშვილი, ხელისნობა საქართველოში,  
თბ., 1976, გვ. 96; მ. ჩართოლანი, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტო-  
რიკანი, თბ., 1961, გვ. 118.

3 მთხ. მარგალიტა ივანეს ასული ნოზაძე (გოგალაძე), 77 წლის, სოფ. ალი, ხაშურის  
რაიონი, 1983 წლის სავლე დღიური, № 2.

4 ქ. სიხარულიძე, 1983 წლის ხაშურის რაიონის მიწიანების სავლე დღიური № 2.  
5 ი. გრიშაშვილი, ძველი ტფილისის ლიტერატურული ბოძება, თბ., 1928, გვ. 118,  
165, 171—172, 188, 203.

6 ი. ბაგრატიონი, სჯულდება, თბ., 1975, გვ. 29.

7 ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, თბ., 1961, გვ. 299.



ვფიქრობთ, „ამირანიანის“ ეპოსში ტერმინი საპონი გვიან იქნა შეტანილი, მითუმეტეს, რომ იგი მის ყველა არსებულ ვარიანტში არ დასტურდება. აქვე უნდა დავუშვათ, რომ განსაზღვრული დროიდან ტერმინი საპონი ჩვენ-ცვლა მსგავსი თვისებების მქონე მცენარეს, რომლის სახელი შემდგომშიც აღინიშნება.

ტერმინი საპონი არ დასტურდება ძველ ქართულ ლიტერატურულ ძეგლებში, მაგრამ იგი შემოინახა სპეციალურმა სამედიცინო წიგნებმა.

უძველეს ქართულ სამედიცინო წიგნში „უსწორო კარაბადინი“ (XI ს.) დასტურდება საპონი<sup>8</sup>. როგორც სამკურნალო საშუალება, ასევე იგი წარმოადგენილი „წიგნი სააქიმოა“-ში<sup>9</sup>.

საპონის სამკურნალო დანიშნულებით გამოყენების შესახებ აღნიშნავს ზაზა ფანასკერტელი-ციციშვილი (XV ს.)<sup>10</sup>.

საპონი, როგორც საბანი ჰიგიენური საშუალება მოხსენიებულია XVI ს. სამედიცინო ხელნაწერში — „იადიგარ-დაუდი“, სადაც ლაპარაკია „საპოვნიით“<sup>11</sup> თმის დაბანის შესახებ.

უძველეს ქართულ სამედიცინო წიგნებში საპონი დამოწმებულია როგორც სამკურნალო, ასევე ჰიგიენურ საშუალებად, მაგრამ არსად არ გვხვდება თავად ტერმინის ახსნა.

სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, „საპონი (საპოვნი) ფრანგულია, ქართულად წერილთ შენაზავები და განსაწმენდელი ეწოდების, ხოლო სოფელურად კუმპა... საპოვნი სხვათა ენათა მიერ მოპოვებული არს, ხოლო საღმთო წერილში რომელსამე ადგილსა შენაზავები, რომელსამე ადგილსა განსაწმენდელი აღუწერიათ, ხოლო იერემიას წიგნი და დანიელის წიგნსა შინა მდელი აღუწერიათ, რამეთუ არიან მდელონი ესევეთართა, რომელნი განის-ცხიან და განასპეტაკებენ სასარცხლის და განბანს მწიკვლს კაცთასა“<sup>12</sup>.

თავად მდელოს კი სულხან-საბა ასე განმარტავს: „მდელი ეწოდების მწვანელია. მდელია ეწოდების საპონსა, რომლისათვის იტყვის მლაქია, ვითარცა მდელი მრეცხლისა, კვალად მდელის უწოდებენ მსოფლიონი სკორეს ზროხითა ახალთა, რომელი განასპეტაკებს შარს და ხამთა ტილოთა, რეცა საპონთა სახელი მისდა უწოდებეს ბალახი“<sup>13</sup>.

სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებას ადასტურებს ნიკო ჩუბინაშვილი: „მდელი (ბალახ.) მწვანელი, არიან მდელონი განმასპეტაკებელი სარეცხისანი, ვითა მდელი-მრეცხლისა“<sup>14</sup>.

როგორც ჩანს, საპონის ქვეშ გაერთიანდა სხვადასხვა ბალახოვანი მცენარე, რომელთაც ახასიათებდა მსგავსი თვისებები. მაგ., „საპონა — МЫЛЬНИКА, МЫЛЬНЫЙ корень (Saponaria officinalis)“<sup>15</sup>. „საპონას (Saponaria) გვარის სახელწოდება ლათინურიდან არის წარმოშობილი, Sapo—საპონი, ხოლო სახელია officinalis—სამკურნალო. საპონას სამკურნალო წნიშენლობაზე საქმოდ კარგი

8 ა. ქანანელი, უსწორო კარაბადინი, თბ., 1940, გვ. 810.

9 წიგნი სააქიმოა, თბ., 1936, გვ. 358.

10 ზ. ფანასკერტელი-ციციშვილი, სამკურნალო წიგნი-კარაბადინი, თბ., 1978, გვ. 334, 625, 649.

11 იადიგარ-დაუდი, თბ., 1938, გვ. 521.

12 ს. ს. ორბელიანი, თხზ., ტ. IV, თბ., 1966, გვ. 50.

13 ს. ს. ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი, I, თბ., 1961, გვ. 454.

14 ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, თბ., 1961, გვ. 284.

15 ა. მაყაშვილი, ბოტანიკური ლექსიკონი, თბ., 1949, გვ. 45.



წარმოდგენა ჰქონდათ ჰიპოკრატეს, თეოფრასტეს, დიოსკორიდეს, გალენსა და პლინიუსს. ეს მცენარე მათთვის ცნობილი იყო *Struthion*-ის სახეწოდებით, რომელსაც ახასიათებს საპნისებური მოქმედება<sup>16</sup>.

საპონა ბალახი დღესაც დასტურდება ყოფაში, თუმცა მას მოცისფრო-მოლურჯო ფერისაა, ყვავილები აქვს. მინდვრებში იზრდება, ეხლაც არის, მდინარის ნაპირებთანაც იცის, თემის პირას. მოგვლევადით, იმის ყვავილს ხელში მოვსრესდით. როგორც საპონი აქაფდებოდა, პირს და ხელებს ვიბანდით. ათეთრებდა სახეს, რახან ჭაფდებოდა, საპონიით ვიტყოდით<sup>17</sup>.

ლეჩხუმური მასალებით, „ხელსა და პირს საბანელა ბალახით იბანდნენ. ერთგვარი ბალახი იყო, ლალისფერი ყვავილებიანი და კარტოფილის მავგარი ბოლქვით — კოჩიტას//კვახა კუნჩხას ეძახდნენ, ამის ბოლქვს გაჩეჩქავდნენ და კარგი „უკები“ (ჭაფი) იცოდა<sup>18</sup>.

ყოჩივარდას გამოყენება ჰიგიენურ საშუალებად ასახულია ლიტერატურაშიც.

„როგორ დაუხურავს ამ ყოჩივარდას ბოლქვები, ამას ხომ ჰორჩიოტასაც ეძახიან. — ჩვენში კვარაკუნჩხაც ჰქვია... საპნის მაგიერ ზმარობენ რეცხვის დროს“<sup>19</sup>. ყოჩივარდას წვენი მედიცინაში გამოიყენებოდა თმის ცვენის საწინააღმდეგოდ<sup>20</sup>.

საპონას მსგავსი თვისებებით ხასიათდება საპონელა, რომელიც ფართოდ არის გავრცელებული საქართველოში. „საპონელა — очный извет, курослеп; *Anagallis coerulea*... გურ. ქვ. იმ. ბუყუყა, ხელბუყუყა; ლჩხ. ხელსაბანი“<sup>21</sup>.

საპონელას ქართული სინონიმებია: „აბრეშუმა — კხ. ბეჭედა, გველილობე, საპონელა; მსხ. ჯვხ. გაბლანდულა; რკ. გველივენახი, ბუნავა; ლჩხ. გველიძაფი, ინგ. ჩიხტაით“<sup>22</sup>.

საპონა ბალახი — ჭაფუნა კი ასეთ სინონიმებს გვაძლევს: „ქ. ზ. ყ. თქაფუნა; თშ. საპონა ბალახი“<sup>23</sup>.

ჭაფუნა (მესხ.) ბალახია, წყალში ჭაფდება საპონივით<sup>24</sup>. ამავე ბალახს სენურად ჰეიჯიშ-ლაჯშარ — აბრეშუმა ეწოდება<sup>25</sup>.

საპონას მსგავსი თვისებების მატარებელია მცენარე „კალია — *Солянка мясистая, Salsola cras. M. B. Salsola*-ს

სხვადასხვა სახეობა გვხვდება ედშიანებში, აბზინდიან ნახევარუდაბნოებში, საერთოდ მლაშე ნიადაგებში<sup>26</sup>.

16 ზ. შენგელია, სამკურნალო მცენარეთა ენციკლოპედია საქართველოში, თბ., 1983, გვ. 188.

17 ზობ. ნინა სოლომონის ასული გლახაბეგაშვილი (ნელაშვილი) 65 წლის, სოფ. ერთაწმინდა (კასპის რაიონი), სავეფ დღორი 26 2, 1985.

18 ც. ბეჭედაშვილი, ჩამოღობა ლეჩხუმში. იხ. კრებ. „ლეჩხუმი“, თბ., 1985, გვ. 109.

19 ნ. აბოიშვილი, უბუყუბო ღარინენ მარად, თბ., 1980, გვ. 147—148.

20 ზ. შენგელია, დასახლებული ნაშრომი, გვ. 86.

21 ა. მაყაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 45.

22 იქვე, გვ. 96.

23 იქვე, გვ. 1.

24 იქვე, გვ. 45.

25 ა. ლლონტი, ქართულ კლიმატშია სიტყვის კონა, თბ., 1984, გვ. 564.

26 ნ. წუწუნავა, საქართველოს სამკურნალო მცენარეები, თბ., 1966, გვ. 91



სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით: „კალია ბალახთ ნაღობი ქვეა სპანისათვის“<sup>27</sup>.

ვახუშტი ბაგრატიონის ცნობით, „იალლუჯის მთის ძირას იზრდებოდა ბალახი კალია, რომლის ძირს დასწვავენ და ნაცრითა მისითა აღლუდებენ სპაონსა უმჯობესსა“<sup>28</sup>.

ტერმინ „კალიას“ იხსენიებს ვახტანგ VI: „კალია ოთხ რიგია, ერთი ერევანს არის, ერთი ქართლში იალლუჯზედ თარაქამანი აკეთებენ, ორი აქ ისპანს არის: ერთი შავი, ერთი მოთეთროა“<sup>29</sup>.

აქვეა აღწერილი „კალიას“ მიღების ქიმიური წესი: „მოიტანე კალია, თუ გინდა დანაყე და წყალში ჩაყარე, კარგად აღლუე და შერმე ჯამში ჩაასხი, მზეს გუდღვი და ის პირზედ მარილს მოიგდებს“<sup>30</sup>.

ამვე ტექსტის კომენტარებში აღნიშნულია, რომ ხსენებული „კალია“, სულხან-საბას განმარტებით, არის „ბალახთ ნაღობი ქვე“, რომელიც ბალახოვანი მცენარეების დაწვეთ მიიღება. ეს შელღობილი მარილებია, რომლებსაც შეიცავს ბალახის ნაცარი, ძირითადად შედგება კალიუმისა და ნატრიუმის კარბონატებისაგან<sup>31</sup>.

საბნის დასამზადებლად „კალიას“ გამოყენებას რ. ერისთავიც ადასტურებს: „კალია ამის ძირს დასწვავენ და სპაონს აკეთებენ. იალლუჯზედ იცის ბევრი“<sup>32</sup>. ანალოგიური ცნობაა დაცული აბელ იაშვილის ნაშრომშიც — „კალია. ნაცარი. კალაქვა. ამ მცენარის ნაცარი გამოიყენებოდა საბნის დასამზადებლად“<sup>33</sup>.

როგორც ირკვევა, საბონს ამზადებდნენ ბალახოვანი მცენარის — კალიას ნაცრით, რომელიც იყო კალიუმის მარილების შემცველი.

ნაცრის გამოყენება საბნის დასამზადებლად ყოფაში, როგორც აღენიშნეთ, დღესაც დასტურდება.

„ნაცარი ორგანული მასის დაწვის შედეგად მიღებული ნარჩენია, რომელიც შეიცავს უმთავრესად კალიუმს, ფოსფორს და კირს, აგრეთვე მაგნიუმს, ჯოჯირდს და ბორს და სხვა მიკროსასუქებს“<sup>34</sup>.

ნაცრით მზადდებოდა ყველა საბნი, მაგრამ, როგორც ჩანს, „კალიას წვის შედეგად მიღებული ნაცრით უკეთესი ხარისხის საბონი კეთდებოდა: „ამზადებენ სპაონსა უმჯობესსა“<sup>35</sup>.

საბნის დასამზადებლად გამოიყენებოდა ე. წ. „თავსაბანი მიწა, ერთგვარი თიხა, რომელსაც თავის დასაბანად ხმარობენ (იხ. „გ უ მ ბ რ ი ა“<sup>36</sup>).

თავად „გუმბრინი მონაცრისფრო თიხისებრი მინერალია, რომელიც მოიპოვება იმერეთში სოფელ გუმბრის მახლობლად (ადგილობრივად ხმარობენ საბნის ნაცვლად და ეძახიან თავსაბან მიწას)“<sup>37</sup>.

27 ს. ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, დასახელებული ნაშრომი, ტ. I, გვ. 347.  
28 ვ. ბ ა ტ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, აწერა სამეფოსა საქართველოსა, „ქართლის ცხოვრება“, IV, თბ., 1973, გვ. 328.  
29 ვ ა ხ ტ ა ნ გ VI, წიგნი ზეთების, შეხვედრისა და ქიმიის ქმნისა, თბ., 1981, გვ. 100.  
30 ი ქ ვ ე, გვ. 71.  
31 ი ქ ვ ე.  
32 რ. ერისთავი, მოკლე რუსულ-ქართულ-ლათინური ლექსიკონი, ტფ., 1884, გვ. 25.  
33 Я ш в и л и А., Народная медицина в Закавказском крае, Тифлис, 1902, с. 6.  
34 ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, თბ., 1984, ტ. VII, გვ. 38.  
35 ვ. ბ ა ტ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 431.  
36 ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, თბ., 1955, ტ. IV, გვ. 270.  
37 ი ქ ვ ე, თბ., 1951, ტ. II, გვ. 1527.



„უსწორო კარაბადინში“ დაცულია ტერმინი „საპნის ქვა — გაქვავება“<sup>38</sup> /  
 ლი საპონი“<sup>38</sup>.

ჩვენი აზრით, ეს გაქვავებული თავსაბანი მიწაა, რომელსაც მუსხრამეშვილი ბული აქვს აქაფების უნარი; სწორედ ამიტომაც იხსენიება იგი საპნად.  
 საპნის ქვა დღესაც გვხვდება მდინარეების ნაპირებთან.

ზემოთ დასახელებულ ხელნაწერებში მოხსენიებულია წითელი თავსაბანი მიწა: „აყალო მიწა საპნად სახმარი, წითელი მიწა საზოგადოდ“<sup>39</sup>.

სულხან-საბას მიხედვით კი, მიწა იგივე „მიწალები — არჯასპი მიწის საპონი“<sup>40</sup>, თავად ტერმინი აყალო ასეა განმარტებული: „ესე არს მიწა საპონი მსგავსი მწიკვლთა გამრეცხელი“<sup>41</sup>.

რაფიელ ერისთავიცი მიუთითებს საპნისა და მიწის იგივეობაზე — „აყალო (მიწა საპნის მსგავსი)“<sup>42</sup>. სამეგრელოში თავსაბანი მიწა ცნობილია „ღიხა-ქუბერის, დაჩე-ღიხას“<sup>43</sup> სახელწოდებით.

ტერმინი „ღიხა-ქუბერა“ განმარტებული არის, როგორც „თეთრი მიწა, რომელსაც საპნის მაგიერ თავის დასაბანად ხმარობდნენ“<sup>44</sup>.

მიწა სხვადასხვა ფერი იყო — მონაცრისფრო, წითელი, ძირითადად კი თეთრი. „გილ. Bilus alba თეთრი მიწა. კილი. ქალები იყენებდნენ თავის დასაბანად. საპნის შემდეგ თმა ხდება რბილი და ჰაეროვანი“<sup>45</sup>.

თავსაბანი მიწა მთელ საქართველოში დასტურდება, რომელიც თითქმის ყველა სოფელს ადგილობრივ ჰქონდა. იგი იყიდებოდა კიდეც, ჰყიდდნენ მეწვრილმანებში. მოხრობელთა ვადმოცემით, ერთი „გუნდა“ ან „კალაპოტი“ ღირდა დაახლოებით 10 კაპიცი (გუნდა მრავალი ფორმისა იყო, კალაპოტი კი მოგრძო).

თავსაბანი მიწის დამზადება ასეთი წესით ხდებოდა: „მიწას გახსნიდნენ წყალში, მიღებულ ფაფისებურ მასას გაახმობდნენ მზეზე გუნდებად და კალაპოტებად. დაბანის წინ კვლავ ხსნიდნენ წყალში ან ღვინოში, ააქაფებდნენ როგორც საპნის და იბანდნენ თავს“<sup>46</sup>.

რატული მასალებით, თავსაბან მიწას საპნის მიწას უწოდებდნენ<sup>47</sup>.

ქალაქში თავსაბანი მიწა იყიდებოდა საფთვიაქო მაღაზიებში: „თბილისის საფთვიაქო მაღაზიაში იშოვიდით მას ეჯიბისტონის სახელწოდებით. ვიღაც ეჯიბიამ ამ სახელწოდებით დაიწყო მისი გაყიდვა. თბილისისა და ბაქოს ბევრ-ნა მანდილოსანმა პრაქტიკულად იცის ეჯიბისტონის დადებითი თვისებები და მას ხმარობს თავის დასაბანად“<sup>48</sup>.

38 ა. ქანანელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 510.

39 იქვე, გვ. 477.

40 ს. ს. ორბელიანი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 465.

41 იქვე, გვ. 79.

42 რ. ერისთავი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 160.

43 Кипшидзе Н., Грамматика мингрельского языка, Тифлис, 1914, с. 227.

44 Там же, с. 127.

45 Яшвили А., დასახ. ნაშრომი, გვ. 37.

46 იხ. 1980—85 წლების ქართლ-კახეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის საველე დღიურები.

47 იხ. რაჭის 1982 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის საველე დღიურები № 1—2.

48 აღ. თვალტრელიძე, თავის საბანი და ზოგიერთი მისი მოსაპოვარი ადგილი დასავლეთ საქართველოში, ისუ „მოამბე“, თბ., 1923, ტ. III, გვ. 337.



ეთნოგრაფ ნინო გვათუას ცნობით, „თავის დასაბანი მიწა იყიდებოდა აბანოების უბნებში, ღუქნებში, აგრეთვე კარდაკარ დაქონდათ“<sup>49</sup>.

„...თავსაბან მიწას იყენებდნენ არა მხოლოდ დასაბანად, არამედ მკურნალობის მისათვალადაც... ქალები ამ თიხით იბანდნენ თავს, ხმელთაშობის მას სარეცხის რეცხვის დროს, ზღვის წყალში ბანაობის დროსაც. ამავე თიხას ხმარობენ ჭრილობის დასაშოშმინებლად... თავაბან მიწას ყირიშში ეწოდება გილ — ოსმალურად საპონი“<sup>50</sup>.

ტერმინი გილ დაცულია „უსწორო კარაბადინში“. გილ — ტალახი, — თიხა, მიწა“<sup>51</sup>.

როგორც ჩანს, თავსაბან მიწას, როგორც საპონს, გააჩნია აქაუების თვისება და გამოიყენება ვასარეცხადაც. დასტურდება მიწისა და საპნის გამოყენება სამკურნალო საშუალებადაც.

ზემოთ წარმოდგენილი მასალების ანალიზის საფუძველზე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ქართველ ხალხს ბუნებაზე ხანგრძლივი დაკვირვების შედეგად შეუძლებია სხვადასხვა სახის ჰიგიენური საშუალებები. მათ შორის გამორჩეული ადგილი მიეკუთვნება საპონს. ტერმინი საპონი ზოგადი სახელია ჰიგიენური სახეობებისა. რომლებიც მზადდებოდა: 1. ბალახოვანი მცენარეებისაგან (გოგრა, ყოჩიარდა); 2. ბალახოვანი მინერალებისაგან („კალია“); 3. თიხოვანი მინერალებისაგან („თავსაბანი მიწა“), 4. ფრინველთა ცხიმებისაგან; 5. ცხოველთა ცხიმებისა და ნაცრისაგან//სოღისაგან. სახელწოდება საპონი საქართველოში დასტურდება XI საუკუნიდან („უსწორო კარაბადინი“), წაგრამ სავარაუდოა, რომ აღნიშნული ტერმინი უფრო ძველია.

როგორც ჩანს, სამედიცინო წიგნებიდან ტერმინი საპონი გადავიდა ხალხში და ჩაენაცვლა ყოფაში მანამდე არსებულ სხვადასხვა მცენარეულ თუ მინერალურ ჰიგიენურ სახეობას და დასაბან-ვასარეცხ საშუალებად იქცა. საპნის დამზადება ტრადიციული წესით ჩვენი საუკუნის 40-იან წლებამდე დასტურდება ყოფაში. დღეს კი საპონს ოჯახის პირობებში იშვიათად ამზადებენ, რადგან ქალაქისა და სოფლის მოსახლეობისათვის ხელმისაწვდომია ქარბნული წარმოების სხვადასხვა სახის საპონი.

К. В. СИХАРУЛИДЗЕ

ИЗ ИСТОРИИ ГРУЗИНСКОЙ НАРОДНОЙ ГИГИЕНЫ

(мыло)

Резюме

Одним из самых старых народных средств является мыло. Термин мыло это общее название одного из гигиенических средств. Мыло готовилось: 1. из травянистых растений (тыква, дряква, мыльнянка). 2. Из травяных минералов («калия» — поташник), 3. Из глинистых минералов («тавсабани мица», моющая земля). 4. «Туалетное» мыло приготавливали из а) птичьих жиров, б) яиц.

Современную форму изготовляемого мыла представляют жиры и зола//сода.

В настоящее время мыло в домашних условиях готовят редко, так как городским и сельским жителям удобнее пользоваться разными видами мыла заводского производства.

<sup>49</sup> ნ. გვათუა, ძველი თბილისის გოგირდოვანი აბანოების ისტორიიდან, იხ. „თბილისის სახელმწიფო ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის შრომები“, თბ., გვ. 99.

<sup>50</sup> აღ. თვალკრელიძე, ღასახ. ნაშრომი, გვ. 337.

<sup>51</sup> ა. ქანანელი, ღასახ. ნაშრომი, გვ. 483.

ვახტანგ ითონიშვილი

მართხალ კიდეჲ „ძეგლის დაღების“ შეღბანის მიზეზისა და მიზნის,  
სამართლის წიგნის მნიშვნელოზისა და  
მოქმედების ტერიტორიის შესახებ

I. საკითხის დასმისათვის

„ძეგლის დაღება“, როგორც არავის ხეობის მთიელთა სოციალური წყობისა და ყოფა-ცხოვრებისათვის შესაფერისი სამართლის წიგნი<sup>1</sup>, ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს წყაროს წარმოადგენს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის განსაზღვრული მონაკვეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის. ის უპირველესად საინტერესო ცნობებს შეიცავს აღნიშნულ ხეობაში ლოკალიზებული მთის კუთხეებისა (მთიულეთი, გუდამაყარი, ხანდო, ჭართალი) და ზეგების მოსახლეობის სოციალური შემადგენლობის, ადგილობრივი საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი საადგილმამულო და სამართლებრივი ურთიერთობების ხასიათის, ეკონომიკური მდგომარეობის, საოჯახო ყოფის, საქორწინო ურთიერთობისა და, საერთოდ, „მთის კაცთათვის“ სპეციფიკური ადათ-ჩვეულებების შესახებ. ამდენად, გიორგი ბრწყინვალის კანონმდებლობა უყოყმანოდ შეიძლება მივაკუთვნოთ ისეთ უდავოდ იშვიათი კატეგორიის წერილობითი ძეგლების რიგს, რომელთა ანალიზის საფუძველზე განსაკუთრებულ რელიეფურობითა და მასშტაბურობით ზერხდება ხსენებული „მთის აღაგების“ ისტორიული წარსულის ამსახველი სურათის რესტავრაცია.

„ძეგლის დაღების“ ესოდენ დიდი მნიშვნელობის მიუხედავად, მისი მონაცემებით სარგებლობას თან ახლავს არსებითი სიძნელები. ეს ძირითადად განპირობებულია იმ სერიოზული უზუსტობებით, რომელთაგანაც ტრადიციულად არაა თავისუფალი სამართლის წიგნის შედგენის მიზეზისა თუ მიზნის, აგრეთვე მისი რეალური დანიშნულებისა თუ მოქმედების ტერიტორიის განსაზღვრით დაინტერესებულ მკვლევართა ნაშრომები. მართალია, ცალკეული სწავლულები საბოლოოდ გადაწყვეტილად თვლიდნენ დასახელებული საკითხების ყველა ასპექტის შეძლებისამებრ სრულფასოვნად დაზუსტების ამოცანას, მაგრამ სინამდვილეში ამ უკანასკნელის გადაჭრაზე მეცადინეობის მთელმა წინანდელმა პრაქტიკამ მხოლოდ ნაწილობრივ გამოიღო სასურველი შედეგი. აღნიშნული ვითარება მოითხოვს დღემდე გაურკვეველი საკითხების ხელახლა განხილვას, რომლის ცდაც მოცემულია წინამდებარე წერილში.

<sup>1</sup> ი. დოლიძე, გიორგი ბრწყინვალის სამართალი, თბ., 1957, გვ. 23.



„ძველის დადების“ შედგენის მიზეზების, მიზნისა და მნიშვნელობის შესახებ მსჯელობა შეიძლება დავიწყოთ იმ საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტის ხაზგასმით, რომ მონღოლთა ბატონობის პერიოდში საქართველოს ძლიერება მოიშალა, რასაც ბუნებრივ შედეგად მოჰყვა სამეფო ხელისუფლებისა და კანონიერების შერყევა მთელი ქვეყნის მასშტაბით. „უამთა შლილობის“ პირობებში მკვეთრად გაიზარდა სეპარატისტული ტენდენციები როგორც სახელმწიფოს რიგითი მოსახლეობის შიგნით, ისე მმართველ წრეებში. განსაკუთრებით გამწვავდა მდგომარეობა ქართლის მთიანეთის ზოგიერთ რეგიონში, რომლის მკვიდრთა შორის „მრავალნი უჯერონი იქმნებოდნენ“<sup>2</sup>. მაგრამ უმძიმეს ვითარებაში გამაფებულმა გიორგი V (1314—1346) არაერთი დიდმნიშვნელოვანი პოლიტიკური, ეკონომიკური და სამხედრო ღონისძიების განხორციელებით ჯერ „იბერნი და ამერნი გააერთა და დაიპყრა ნებისმიერ ყოველი საქართველო“<sup>3</sup>, ხოლო შემდეგ უკვე მონაპოვრის შენარჩუნებასა და შინააღიარების კერების სრულ ლიკვიდაციაზე დაიწყო ზრუნვა, რამაც თავისი პრაქტიკული გამოხატულება პპოვა თუნდაც საკანონმდებლო საქმიანობის ფართოდ ვაშლაში. ეს უკანასკნელი კი ბრწყინვალედ იქნა დაგვირგვინებული „ძველის დადების“ შექმნით 1335 წელს<sup>4</sup>.

„ძველის დადების“ შექმნას წინ უძღოდა გიორგი ბრწყინვალის ექსპედიცია ქართლის მთიანეთის რამდენიმე კუთხეში, რომელთაგან ზოგიერთში (ხადა, ცხავატი, გუდამაყარი, ხანდო, კართალი) „...დიდი უსამართლო და მძლავრებული ქმნილიყო ერთმანეთსა ზედა, და სისხლის მსუბუქობისათვის აღიღო ჩნდა ერთმანეთის დალატად დასხმა და დაქცევა ციხეთა, სიკუდილი, ცოლის წაგურა და უბრალოდ დაგდება, და მრავალფერნი უღუსობა, და ყოლ სამართალი აღარ იყო-და... განაჩენ-დაუდებლობა ექმნათ“<sup>5</sup>.

სამართლის წიგნის შესავალში მოცემული ამ განმარტების საფუძველზე ერთ-ერთ სპეციალურ გამოკვლევაში თავის დროზე გამოითქვა აზრი, თითქოს სჯულმდებლობის შესადგენად მოწვეულ დარბაზის კრებაზე მონაწილე პირთა შეხედულებით. მთიანეთის ცალკეულ კუთხეებში შექმნილი მძიმე მდგომარეობის მთავარ მიზეზებს წარმოადგენდა, ერთი მხრივ, „განაჩენ-დაუდებლობა“, ანუ კანონთა დაუდგენლობა, ხოლო, მეორე მხრივ, „სისხლის მსუბუქობა“, ანუ სასჯელის სიმსუბუქე, რომელიც გათვალისწინებული იყო სხვადასხვა დანაშაულობისათვის მთიულეთის ადათობრივი სამართლის მიხედვით<sup>6</sup>. ამასთან, იმავე ნაშრომში მითითებულია, რომ „ძველის დადების“ შედგენა მთიულეთში შექმნილი მდგომარეობით იყო გამოწვეული<sup>7</sup> და იქვე ხაზგასმულია სამართ-

<sup>2</sup> ვახუშტი „ბაგრატიონი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება“ (ქვემოთ — ქც), IV, თბ., 1973, გვ. 258.

<sup>3</sup> უამთა აღმწერელი, ქც, II, თბ., 1959, გვ. 325.

<sup>4</sup> ი. დოლიძე, დასაბ. ნაშრომი, გვ. 15.

<sup>5</sup> ძველის დადება, „ქართული სამართლის ძეგლები“ (ქვემოთ ქსმ), ი. დოლიძის რედ., I, თბ., 1963, გვ. 401—402.

<sup>6</sup> ი. დოლიძე, დასაბ. ნაშრომი, გვ. 17—18.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 15.



ლის წიგნის პარტიკულარული ხასიათი, ანუ მისი გაფორმება მხოლოდ არაგვის ხეობის მთის ზოლის მეცხოვრებთათვის განკუთვნილ განჩინებად<sup>8</sup>

საყურადღებოა, რომ ანალოგიური თვალსაზრისი უფრო ადრე შეიმუშავა ნ. ბერძენიშვილმა, თუმცა პატივცემული მეცნიერი არა იმდენად სპეციფიკურ კვლევის, რამდენადაც წინასწარი მონახაზის დონეზე ეხებოდა აღნიშნულ საკითხს, როდესაც წერდა: „გიორგიმ რატომ ბარს არ გაუჩინა სამართალი? იმიტომ რომ ბარს ასეთი ჰქონდა და მას სრულიად აკმაყოფილებდა. უეჭველია ბარის სამართალი მთაში არ ვარგოდა და ამიტომაც მეფე ვაუჩენს მას ძველს. მაგრამ რატომ მარტო ერთ ნაწილს მთისას და არა მთელ მთას? რატომ თუშებს, ფხოვებს, ხევსურთ, სვანებს, ასეთი სამართალი არ გაუჩინა გიორგიმ? უნდა ვიფიქროთ, რომ აქ „აღრევით ყოფნა“ არ იყო, როგორც არ იყო ძველად არაგვ-ქსნის ხეობებში... რა იყო მიზეზი, რომ სწორედ აქ იწყო ან უკეთ აქედან იწყო მთის აღრევა? რაში ისახებოდა აღრევა, რას ნიშნავს სისხლი მსუბუქი იყო?... სისხლის სიმსუბუქე ნიშნავს, რომ სისხლი (ე. ი. დამნაშავეს დასჯა) არსებობდა, დამნაშავეს აზღვევინებდნენ; როგორღა, თუ კანონები არ ჰქონდათ, ბარის სამართლით სჯიდნენ? არაა საფიქრებელი: ბარის სისხლი მთისათვის მსუბუქი არას ვზით არ გამოჩნდებოდა. მაშ როგორ სამართალზე საუბარი? უეჭველია ძველს ხალხურ სამართალზე, საგვარეულო ნორმების პირობებში, ან უკეთ საგვარეულო ნორმების რღვევის ქამს რომ შემუშავდა. აი, ეს სისხლი დღეს უკვე მსუბუქი ჩანდა“<sup>9</sup>.

როგორც დამოწმებული მოსაზრებებიდან ვგებულობთ, „ძველის დადების“ შედგენის უმთავრეს მიზეზად მიჩნეულია არაგვის ხეობის მთიანეთში შექმნილი მეტად არასახარბიელო მდგომარეობა, რომლის გამოიწვევ მიზეზად თავის მხრივ დასახელებულია განაჩენდაუდებლობა და სისხლის მსუბუქობა, იდენტიფიცირებული შესაბამისად ადგილობრივ მთიელთათვის სახელმწიფო კანონთა დაუდგენლობასთან და მთაში ხელუყოფლად შენარჩუნებული ადათობრივი სამართლის ნორმების ნაკლებად ეფექტური ფუნქციონირებასთან.

ჩვენ საკვებით ვუჭერთ მხარს იმ თვალსაზრისს, რომ „ძველის დადების“ შედგენა განპირობებული იყო სწორედ არაგვის ხეობის მთიანეთში შექმნილი მძიმე მდგომარეობით. სამაგიეროდ, სათანადო კორექტირების გარეშე ეივრ დავტოვებთ ზემოთ მოტანილ შეხედულებებს საკუთრივ აღნიშნული მძიმე მდგომარეობის გამოიწვევი მიზეზების შესახებ, რომელთა მექანიკური გამზიარების როლით დაკმაყოფილებისა და, ამავე დროს, ხსენებულ ავტორთა მიერ „ძველის დადების“ პარტიკულარულ რჯულმდებლობად წარმოსახვის ცდების მხედველობაში მიღების შემთხვევაში ძალაუვნებურად ღიად რჩება პასუხები შემდეგ კითხვებზე:

1. თუკი არაგვის ხეობის მთიანეთში არსებული არეულობის ძირითადი მიზეზი იყო ამ რაიონში სახელმწიფო კანონთა შეუსვლელობა და აქ მოქმედი ადათობრივი კანონებით გათვალისწინებული სასჯელის სიმსუბუქე, რისი დამტკიცების ცდაა მოცემული ზემოგანხილულ კვალიფიკაციებში, მაშინ ხომ გაუგებარია ის, თუ რატომ არ დაიზღვია თავი ოფიციალურმა ხელისუფლებამ ანალოგიური გაქანების არეულობისაგან მთის სხვა რაიონებში, სადაც იმავე

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 23—28. შენიშვნა: -მის შესახებ, თუ რამდენად გამართლებულია „ძველის დადების“ მოქმედების ტერიტორიის შემოღარველა მხოლოდ მთიულეთით, ჩვენ ქვემოთ გვექნება საუბარი, როდესაც ძველის მოქმედების საზღვრებს შევხვებით.

<sup>9</sup> ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, VII, თბ., 1974, გვ. 190.

განაჩენდაუდებლობისა და სისხლის მსუბუქობის მიზეზით ასევე მოსალოდ-  
ნელი იყო მდგომარეობის გამწვავება? — ნუთუ, შეიძლება დავუშვათ, რომ  
სამეფო ხელისუფლება ნებაყოფლობით შეურიგდა საგანგაშო ვითარებას  
ქმნის პერსპექტივას მთის დანარჩენ ალაგებში?  
გიგლინიძე

2. როდესაც „ძეგლის დადების“ შედეგის მიზეზად მიჩნეულ იქნა არეუ-  
ლობა არაგვის ხეობაში, ხოლო ამ უკანასკნელის მიზეზად სისხლის მსუბუქო-  
ბა და განაჩენდაუდებლობა (გაიგივებული შესაბამისად აღათობრივი სამართ-  
ლის სისუსტესა და სახელმწიფო კანონების დაუმკვიდრებლობასთან), ნიადავ  
ახსნას საჭიროებდა ის გარემოებაც, თუ მაინც რა კონკრეტული მიზეზით არ  
ჰქონდა ადგილი არეულობას იმავე ფეხოვში, თუშეთში ან სხვა მთის მხარე-  
ებში, სადაც, სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმული შეხედულებების თა-  
ნახმად, ასევე მხოლოდ აღათობრივი სამართლის ფუნქციონირება და სახელ-  
მწიფო სამართლის ნორმების შეუსვლელობა იგულისხმება? საინტერესოა, რა-  
ტომ არ ჩანდა ამ კუთხეებში სისხლი მსუბუქად? ამასთან, თუკი აღიარებუ-  
ლია, რომ თავის დროზე საკუთრივ არაგვის ხეობაში განაჩენდაუდებლობის  
მიუხედავად მაინც არ იყო დესტაბილიზებული მდგომარეობა, მაშინ როგორ-  
და გაიგივით იმავე რეგიონში დაწყებული არეულობის მიზეზად განაჩენდაუ-  
დებლობის მიჩნევა?

3. დაბოლოს, რამდენადაც საკვლევი საკითხით დაინტერესებულ ავტორთა  
მსჯელობიდან ძალაუნებურად მაინც ისე გამოდის, რომ არეულობამდე სხვა-  
დასხვა მთის კუთხეებში მოქმედი ზალხური სამართალი ასე თუ ისე მძიმე  
იყო, ხოლო „უამთა შემოსრულობისა“ და არეულობის შემდეგ ის უკვე მსუ-  
ბუქი გამოჩნდა, რატომ არ არის დასაშვები იმავე არეულობისავე მიზეზით  
მთაში მოქმედი სახელმწიფო სამართლის, ანუ მძიმე სისხლის, გამსუბუქების  
შესაძლებლობა?

დასმულ კითხვებზე ზუსტი პასუხის გაცემა, რასაც უთუოდ მპაროფი-  
ლებელი მნიშვნელობა ენიჭება „ძეგლის დადების“ შედეგის მიზეზისა და  
მიზნის დადგენისათვის, მთლიანად არის დამოკიდებული იმის გარკვევაზე, თუ  
მაინც რა კონკრეტული შინაარსია ჩაქსოვილი ძეგლის შესავალი ნაწილის  
გამოთქმებში — „სისხლის მსუბუქობა“ და „განაჩენდაუდებლობა“ ან სა-  
ერთოდ, რა ვითარებას ჰქონდა ადგილი არაგვის ხეობის მთის ზოლში სამართ-  
ლის წიგნის შედგენამდე.

აღნიშნული საკითხების განხილვასთან დაკავშირებით უწინარეს ყოვლისა  
ყურადღებას იქცევს შემდეგი ფაქტი: მართალია, სამეცნიერო ლიტერატუ-  
რაში აღიარებულია გიორგი ბრწყინვალემდელი პერიოდის საქართველოში  
საერთო სახელმწიფო სამართლის მოქმედება<sup>10</sup>, მაგრამ ამ უკანასკნელის მთი-  
ანეთში ფუნქციონირების შესაძლებლობა სპეციალურ გამოკვლევებში, იშვია-

<sup>10</sup> ნ. ხიზანაშვილი, რჩეული იურიდიული ნაწარები, თბ., 1982, გვ. 307; ივ. ჭავჭავაძე, ქართული სამართლის ისტორია, I, ტფ., 1928, გვ. 94—95; ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, VII, გვ. 190; ივ. სურგულაძე, საქართველოს სახელმწიფოსა და სამართლის ისტორიისათვის, I, თბ., 1952, გვ. 68—69; ი. დოლიძე, გიორგი ბრწყინვალის სამართალი, გვ. 27; ზ. რატიანი, გიორგი ბრწყინვალის „ძეგლის დადება“, როგორც საქართველოს სოციალური ისტორიის წყარო, აქინვალის ექსპედიცია, მეორე სამეცნიერო სესიის მასალები, თბ., 1980, გვ. 6; მისივე, უძველეს ქართულ სამართალთა შესახებ, „მანეა“, ისტორიის. სერია, 1984, № 4, გვ. 158—161.



თი გამოწვევის გარდა<sup>11</sup>, რატომღაც კატეგორიულადაა უარყოფილი<sup>12</sup> თან, ერთობ თვალშისაცემია არა იმდენად ის სიმარტივე, როგორცაც მკვლევართა უმრავლესობა უგულვებელყოფს მთის თემებში სახელმწიფო საპარტიო-კულტურის მოქმედების შესაძლებლობას, რამდენადაც წერილობით წყაროებში მკვლევარი იმ მონაცემების იგნორირების ფაქტი, რომელიც სწორედ სახელმწიფო საპარტიო-კულტურის საპირისპირო პოზიციაზე მდგომ ავტორთა მოსაზრებებს უპირისპირდება. განსაკუთრებით კი დამაფიქრებელია საკუთრივ „ძეგლის დაღების“ ტექსტში დატული ცნობების გაუთვალისწინებლობა, რომელთაც, ცხადია, პირველხარისხოვანი მნიშვნელობა ენიჭებათ ჩვენთვის საინტერესო კუთხით სახელმწიფო საპარტიო-კულტურის ნორმების მოქმედების მასშტაბების განსაზღვრაში. თქმულის საილუსტრაციოდ საკმარისია სამართლის წიგნის თუნდაც პირველი ორი მუხლის განხილვა.

„ძეგლის დაღების“ პირველსავე მუხლში, სადაც ერისთავის მკვლელობისას აღვნიშნავთ, კანონმდებელ მეფეს ხაზგასმით აქვს განმარტებული: „ერისთავის სიკუდილი ვით არიდეს კადრებულა, აგრე ნუმცა ვისგან იკადრების“<sup>13</sup>.

სჯულმდებლის ესოდენ კატეგორიული განაცხადი უთუოდ იმის მანიშნებელი ჩანს, რომ არაგვის ხეობის „მთის კაცნი“ ერისთავის მოკვლის შემთხვევაში „ძეგლის დაღების“ შედეგანმდევ სახელმწიფო საპარტიო-კულტურის წინაშე აგებდნენ პასუხს; სწორედ სახელმწიფო და არა ადათობრივი კანონების მოქმედების ძალით იყო მიჩნეული „უმსგავსო და უსაზომო შეცოდებალ“ ხსენებული მოხელის მკვლელობა.

ნათქვამის დამადასტურებელია „ძეგლის დაღების“ მეორე მუხლიც, რომელშიც სრულიად ვარკვევითაა მითითებული: „...და რაზომიც სოფელი იყოს, ერთი, ორი და რაზომიცა გინდეს იყოს, განმგებელისა რთოდეს, ვითა ძველით გან გაჩენილი არის, თუთი ცხენი ბეგრად დაღავს წეღიწაღსა შიგან გამოსაყვანელად სასეფოდ და საუკუნოდ“<sup>14</sup>.

როგორც დამოწმებული ფორმულირებიდან ვგებულობთ, განმგებლის მკვლელობის შემთხვევაში არაგვის ხეობის მთიელების დასჯა „ძველით გან გაჩენილი“ სახელმწიფო კანონის შესაბამისად ხორციელდებოდა, რაც გვაძლევს უფლებას აღნიშნული ცნობა მთაში სახელმწიფო კანონების ფუნქციონირების დამამტკიცებელ პირდაპირ საბუთად ჩავთვალოთ. მართალია, ენალოგიურ შეფასებას არ იმსახურებს „ძეგლის დაღების“ სხვა მუხლებში ფიქ-

<sup>11</sup> ზ. რატიანი, გიორგი ბრწყინვალის „ძეგლის დაღება“, როგორც საქართველოს სოციალური ისტორიის წყარო, გვ. 6; ვახტ. ითონიშვილი, მოსახლეობის სოციალური შემადგენლობა აღმოსავლეთ საქართველოს შიდაეთში (მთიულეთი, გუდამაყარი, ხანლო, ქართალი) გიორგი ბრწყინვალის „ძეგლის დაღების“ მიხედვით, „მაცნე“, ისტორიის... სტრია, 1980, № 2, გვ. 63; ზ. რატიანი, უძველეს ქართულ სამართალთა შესახებ... გვ. 158—161.

<sup>12</sup> ნ. ხიზანაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 307—309; ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 94—95; ნ. ბერძენიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 190; ს. მაკალათია, მთიულეთი, ტფ., 1930, გვ. 26; ივ. სურგულაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 67—69; ი. ა. არჯვანიძე, Военно-Грузинская 'дорога, Тбилиси, 1954, с. 178; ი. დოლიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 43; ბ. ლომინაძე, მდგომარეობა ქართლის შიდაეთში და სამეფო ხელისუფლების ღონისძიებანი, იხ. „საქართველოს ისტორიის ნარკვევები“, III, თბ., 1979, გვ. 635.

<sup>13</sup> ძეგლის დაღება, ქსმ, I, გვ. 403.

<sup>14</sup> ძეგლის დაღება, ქსმ, I, გვ. 404.

სირებული მონაცემები, მაგრამ მიუხედავად ამისა, მათი ანალიზიც საკმარისი თვალსაზრისით ცხადყოფს, რომ საკვლევ რეგიონში ოფიციალური ხელისუფლების მიერ XIV ს-ში გამწესებული დანარჩენი მოხელეებიც (მაგ., გრისთავი, ხევისბერი, ციხისთავი) „მუნებურ“ მოსახლეობასთან ურთიერთობაში აუცილებლად იხელმძღვანელებდნენ სწორედ სახელმწიფო სამართლის წესებით. საწინააღმდეგო ვითარების დაშვების შესაძლებლობას არ იძლევა სამართლის წიგნის ის მონაცემებიც კი, სადაც ლაპარაკია უშუალოდ მთის თემების რიგითი მოსახლეობის ფენიდან სახელმწიფო სამსახურში დაწინაურებულ მოხელეებზე (ხევისბერი, ციხისთავი). მაგალითად, ხევისბერი, კანონმდებლობის თანახმად, წარმოვდივება არაგვის ხეობის მთის კუთხეების საზოგადოების ისეთ წევრად, ვისაც დარბაზის (სახელმწიფო საბჭოს) ბრძანებით (და არა სათემო კრების გადაწყვეტილებით) „ლაშქართ თავადობა ჰპოძებია“<sup>15</sup>.

ამის შესაბამისად, ხსენებულ თანამდებობაზე დანიშნული „მთის კაცნი“ თანამემამულეებთან, ვითარცა სახასო ყმების სტატუსში გაფორმებულ რიგით მეთემეებთან ურთიერთდამოკიდებულებაში ჩვეულებრივ სახელმწიფო მოხელეთა უფლებებით აღჭურვილ პირებად უნდა ვიგულისხმოთ. რასაკვირველია, ხევეების სამხედრო უფროსები ადგილობრივ ხალხურ სამართალსაც საფუძვლიანად იცნობდნენ და, ალბათ, „ქუეყანას“ (თემს, ხალხს) იმითაც „უჯობდნენ“, რომ ლოკალური ხასიათის საქმეების განსჯისას ადათობრივი სამართლის ნორმების გამოყენებასაც არ ერიდებოდნენ, მაგრამ საერთო-სახელო მნიშვნელობის საქმეთა მოწესრიგების დროს ხევისბერები ძირითადად მაინც სახელმწიფო კანონებით სარგებლობდნენ, რომელთა დამცველებისა და დამწერგაეების პოზიციიდან ჰყარნახობდნენ კიდევ ისინი თვინათ პირობებს სოფლიონებს (რიგით მეთემეებს).

დაახლოებით იგივე ითქმის ციხისთავთა შესახებ, რომელთაც ასევე დარბაზის ბრძანებით ეკავათ საფორტიფიკაციო ნაგებობების სიმრავლით განთქმული ზადის თემის ციხე-სიმაგრეების უფროსთა სახელო. ამასთან, სამართლის წიგნის მე-13 მუხლში მოცემული ის განმარტება, რომ „ციხისთავნი ხადას ორნი იყვნენ“-<sup>16</sup>, აშკარად მიგვანიშნებს ხსენებულ თანამდებობაზე „კადელ კაცთა“ დანიშვნის ტრადიციის სიძველეზე.

საკვლევ რეგიონში სახელმწიფო კანონების მოქმედების დამამტკიცებელ საბუთად გამოდგება აგრეთვე „ძეგლის დაღებია“ ის მუხლები, რომელთა მიხედვით შესაძლებელი ხდება არაგვის ხეობის მთიანეთში არსებული საადგილმამულო ურთიერთობის ხასიათისა და მთიელთა ვალდებულებათა რიგის წარმოსახვა. როგორც სამართლის წიგნიდან ირკვევა, ხსენებულ რეგიონში ნიწა სახელმწიფო საკუთრებას წარმოადგენდა; აქაური მთიელები კი სახასო ყმების კუთვნილი სტატუსის შესაბამისად მამულებს ფლობდნენ სარგებლობის და არა საკუთრების უფლებით, თუმცა კანონმდებლობის მე-16 მუხლში მოცემული განმარტება ნასყიდზე და მისი მფლობელობის წესზე უკვე მიწის ფონდის გარკვეულ ნაწილის სრული კერძო საკუთრების ობიექტად ვადაქცევაზე მეტყველებს. რამდენადაც არაგვის ხეობის მთიანეთში მიწის სახელმწიფო საკუთრებად გამოცხადებასა და ადგილობრივ მცხოვრებთა ვალდებულებების განსაზღვრას გიორგი ბრწყინვალის დამსახურებად ვერ ჩაე-

<sup>15</sup> ძეგლის დაღება, ქსმ, I, გვ. 406.

<sup>16</sup> ძეგლის დაღება, ქსმ, I, გვ. 407.

თვლით, ვინაიდან აღნიშნული ღონისძიებების განხორციელება ვადილურად უფრო ადრინდელ ხანაში ეჭვს არ იწვევს, თავისთავად ცხადია, რომ „ქველის დაღების“ შედეგამდებ არაგვის ხეობის მთის თემებზე დასახლებულ ეკლესიების შესრულება სწორედ საკვლევ რაიონებში მოქმედებით უნდა აიხსნას. მაგრამ იმის დაბეჯითებით მტკიცება, რომ სამეფო კარის მიერ ძველთაგანვე ხელდებულ მთის რეგიონებში (კონკრეტულ შემთხვევაში არაგვის ხეობის მთიანეთში) „საჯაროს, საბეგროს და სალაშქროს“ უკლებლივ, წესისა და რიგის მიხედვით აღსრულებას სახელმწიფო კანონების მოქმედება უზრუნველყოფდა, სრულებითაც არ ნიშნავს მთის თემებში შემონახული ხალხური სამართლის როლის დაკნინებას ან უარყოფას, რაც უკვე მეორე უკიდურესობაში გადავარდნის ტოლფასია. ჩვენ, პირაქით, ამნაირი ცალმხრივი მიდგომის წინააღმდეგ ვამოვიდით, როდესაც ყოველივე ზემოთქმულით ვცდილობთ სწორედ არაგვის ხეობის მთიანეთში სახელმწიფო და ადამიანობის მიხედვით თანაარსებობის დასაბუთებას.

მაშასადამე, „ქველის დაღების“ მონაცემებზე დაფუძნებით უყოყმანოდ შეიძლება ითქვას, რომ სამართლის ძველის შედეგამდებ დიდი ხნით ადრე არაგვის ხეობის მთის კუთხეებში მოქმედებდა სახელმწიფო სამართალი. „მუნებური“ მთიელები მეტ-ნაკლებად იცნობდნენ დაწერილ კანონებს. სულ სხვა საკითხია, თუ რამდენად ცნობდნენ ისინი ამ კანონებს (ანუ როგორ ურიგებოდნენ აღნიშნული სამართლის ნორმებს) და საერთოდ რამდენად მყარი ნიადაგი გააჩნდა სახელმწიფო სამართალს მთაში ადგილობრივი ადამიანობის სამართლის ჭარ კიდევ საკმაოდ აქტიური ფუნქციონირების პირობებში.

ასევე დიფერენცირებულ შეფასებას საჭიროებს იმავე არაგვის ხეობის მთიელთა დამოკიდებულება სახელმწიფო კანონებისადმი ქვეყნის ერთიანობის მოშლამდე და ძნელბედობის პერიოდში, როდესაც ხადელ-ცხაგატელები, გუდამაყრელები, ხანდოელები და ქართლები სახელმწიფოს მკაცრი კონტროლიდან გამოვიდნენ. უთუოდ ანგარიშგასაწევია ის დეტალი, რომ არაგვის ხეობაში მოქმედი სახელმწიფო სამართალი აქაური მოსახლეობისათვის, მართლაც, შიშიმე ჩანდა, ბარის სამართალი მთისთვის ნამდვილად არ ვარგოდა. მაგრამ მიუხედავად ამისა, ქართული სახელმწიფოს ერთიანობის ხანაში, როცა არა მარტო საკანონმდებლო, არამედ აღმასრულებელი ხელისუფლება თავისი ძლიერების ზენიტში იმყოფებოდა, არაგვის მთიელები იძულებულნი იყვნენ შერიგებოდნენ მათ სამოსახლო ქვეყნებში შეტანილი სახელმწიფო სამართლის ნორმებს, ბარის სისხლის სიმძიმეს, თუმცა მისი გამსუბუქების იმედს თუ არა, სურვილს მაინც არ კარგავდნენ. ზოლო როდესაც ქვეყანა აღმოსავლეთის ურდოების შემოსევების მიზეზით დაუძლურდა, აიწეწა და დაიქსაქსა, არაგვის მთიელებმა ისარგებლეს მათთვის შედარებით ნაკლებად, მაგრამ მაინც ასე თუ ისე დამახასიათებელი „ბორცნეულობის“ შემაკავებელი სახელმწიფო ხელისუფლების საგრძნობი დასუსტებით თავიანთ საცხოვრებელ რეგიონში და სერიოზულად აიშალნენ, რასაც კანონზომიერ შედეგად მოჰყვა აქ მანამდე მოქმედი სახელმწიფო სამართლის ნორმების შელახვა.

საფიქრებელია, რომ საქვეყნოდ გამრიგე მოხელეთა ძალაუფლების აშკარა დაკნინებასთან ერთად მდგომარეობის შემდგომ დესტაბილიზაციაში ვინააყუთრებით დიდი როლი შეასრულა ადგილობრივი მოსახლეობის წარმომადგენელთაგან დაკომპლექტებულ სამოხელეო აპარატის (ხევისბერი, ციხის-



ცავი, იშვიათი გამოჩაყლისის სახით, შესაძლოა მსახური-გამგებელიც) შიგნით ანარქიის დასადგურებამაც. სახელმწიფოს მიერ თავის დროზე სამხედრო-ადმინისტრაციულ ერთეულებად გარდაქმნილ ძველ ტერიტორიულ ერთეულებს (ხევთა) სამხედრო უფროსებად (ლაშქართ თავადებად) დანიშნულ უფროსებს (ხევთა) რეზიდენტებად „ველარ ართმევდნენ თავს მათზე დაკისრებულ ვალდებულებებს, ვინაიდან „საჯაროს, სალაშქროსა და საბევროს“ შესრულებაზე „გულაყრილ“ არაგველ მთიელთა მორჩილებაში მოყვანა არამც თუ ასეთ რიგით მოხელეთა, არამედ თვით ერისთავისა და გამგებლის ძალებს აღმატებოდა. ამიტომ, იმ ლაშქართ თავადებმა, რომლებიც სამეფო კარისადმი ერთგულებით აღრცე არ გამოირჩეოდნენ, როგორც ჩანს, უფრო მეტი ანგარიში გაუწიეს თავიანთი მთიელთა „ბორგნეულობის“ მასშტაბების არანახული გაფართოების ფაქტორს, ვიდრე ოფიციალური ხელისუფლების აშკარად დაუძლეველი ორგანიზების „ბრძანებებს“ და შექმნილ ვითარებაში ერისთავისა და გამგებლისადმი დაქვემდებარებიდან გამოსვლა, სტიქიურად „აღრეული“ „ქვეყნის“ (ხალხის) მხარეზე დადგომა არჩიეს. ეს კი თავისთავად ნიშნავდა სამხედრო დემოკრატიის დროინდელი ცხოვრების ნორმებისა და წინაყალასობრივი საზოგადოებრივი ყოფისათვის დამახასიათებელი არქაული ადათწესებისადმი მათ ძალუენებურ „გაერთულებას“. სამაგიეროდ სხვა ხევისბერებმა, მართალია, გარეგნულად შეინარჩუნეს სახელმწიფო მოხელეთა იერსახე და ფორმალურად ისინი კვლავ სამეფო კარის საიმეფო ქვეშევრდომებად ითვლებოდნენ, მაგრამ სინამდვილეში მათ „ბოროტად“ გამოიყენეს დარბაზის მიერ პონიჭებული უფლებები და „მუნებური“ მსახურეული არისტოკრატიის რჩეული წარმომადგენელთა ახლად შექმნილი ამბიცია რიგით მეთემეებზე გაბატონების გაბედულ ცდაში გამოავლინეს, რაც ისედაც დაძაბული ვითარების შემდგომ გამწვავებას უწყობდა ხელს და ამდენად არ შეესაბამებოდა სახელმწიფო ხელისუფლების ინტერესებს.

მოვლენათა ამნაირმა მსვლელობამ კი, ცხადია, განაპირობა ერთი მხრივ, არაგვის ხეობის მთის მხარეებში სამხედრო დემოკრატიის პერიოდისათვის ტიპიური „თავისუფლების“ ტრადიციების გამოცოცხლება-გამაღვივება, რაშიც ნიადაგ იგულისხმება ამჯერად უკვე მხოლოდ „ქუეყანისათვის მკობ“ (და არა მეფისადმი ერთგულ) ხევისბერთა დროშის ქვეშ დარაზმულ „მთის კაცთა“ შორის შეტ-ნაჯღები მასშტაბის სამხედრო შეტაკებების გახშირება საცხოვრებელი ტერიტორიის გაფართოების თუ არა, ნადავლის (ალაფის) ხელში ჩაგდებას მიზნით მაინც (სხვა სიტყვით რომ ვთქვათ, თავაშვებული მეკობრეობა და მესისხლეობის ნიადაგზე მტრობის გაღვივება თემებს შორის). ხოლო მეორე მხრივ ბრძოლის გამწვავება საკუთრივ თემის შიგნით — წვრილ ერსა და სახელმწიფო სამსახურში დაწინაურებულ პრივილეგირებულ მეთემეთა შორის, ანუ სერიოზული კონფლიქტი „ქუეყანასა“ (თემსა) და სოციალური „აღზვეების“ შაზზე დამდგარ პიროვნებას შორის.

თქმულის საილუსტრაციოდ გამოდგება „ძეგლი ერისთავთაში“, „ძეგლის დადებასა“ და ქართლის ცხოვრების კრებულში შესული ერთ-ერთი უცნობი ავტორის საისტორიო თხზულებაში (მხედველობაში გვაქვს ახალი ქართლის ცხოვრების მეორე ტექსტი) დაცული მრავალი საგულისხმო ცნობა, რომელთაგან ამჯერად საკმარისია დავიმოწმოთ თუნდაც „ძეგლი ერისთავთას“ თბრობა ქსნის ერისთავის ლაშქართან დამარცხებულ არაგველთა შორის მათი „იმ

(18) თავადი ხევისბერის“ დაღუპვის შესახებ<sup>17</sup>, „ქეგლის დადების“<sup>18</sup> 4-ე მუხლის მინიშნება ამიერ (ე. ი. არაგველი) და იმიერ (ე. ი. ქსნელი) ხევისბერთა და პეროვანთა ურთიერთბრძოლის აღკვეთის აუცილებლობის თაობაზე, იმავე სამართლის ძეგლის 12-ე მუხლის შედგენა პეროვანთან წამოწყებული სახელმწიფო-გვილამულო დაავაში მოძალადე ხევისბერის თვითნებობის აღმოჩენის შესახებ ნით, ან სჯულმდებლის საგანგებო მითითება (მე-5 მუხლში) ახალი ხევისბერის კანდიდატურის შერჩევისას მეფისა და ქუეყნისადმი (ე. ი. თემისადმი, ხალხისადმი) თანაბარი ერთგულებით გამორჩეული პირის გამოძებნის საჭიროებაზე, აგრეთვე ხევისბერების პერსონალური გაფრთხილება (მე-19 მუხლში) მათზე დაკისრებული სამხედრო ვალდებულების (სალაშქროს საქმის) პირნათლად მოხდის თაობაზე და ა. შ.

თუ მხედველობაში მივიღებთ იმ გარემოებას, რომ აღნიშნული ხარვეზები და კიდევ უფრო სახიფათო გაქანების მოვლენებიც ერთობ დამახასიათებელი იყო აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის იმ პერიოდის ყოფილთვისაც, როცა ქვეყანაში დროებითი მშვიდობა და წესრიგი სუფევდა, ადგილი წარმოსადგენია ის, თუ რამდენად მძიმე მდგომარეობას ექნებოდა ადგილი სხეულ რეგიონში, განსაკუთრებით კი არაგვის ხეობის მთიანეთში, მონღოლობის აუბედით ხანაში, როდესაც მთელი ქვეყნის მასშტაბით „...რწყეს საქართველოსათა შუება-განცხრომა და შლა ეკლესიათა შეწირულებათა... არაზედ განმრავლდა ბოროტი“<sup>18</sup>, რის შემდეგაც გიორგი V არაგველ მთიელებში საფუძვლიანად მოშლილი კანონიერების აღდგენის ურთულესი მოცანის წინაშე დადგა.

ამასთან, „ქამთა შემოსრულობის“ პერიოდში არაგველმა მთიელებმა, როგორც ჩანს, უგულვებელყვეს არა მარტო სახელმწიფო კანონები (როგელთა მიმართ ისინი, სხვა მთიელთა მსგავსად, დადებითად არასდროს არც ყოფილან განწყობილნი, თუმცა იძულებულნი იყვნენ შეგუებოდნენ სამეფო ხელისუფლების მიერ შემოტანილ სამართლებრივ ნორმებს), არამედ მათ პასუხისმგებლობის გრძობა დაკარგეს მთაში დანერგილ სახელმწიფო სამართლის გვერდით ჯერ კიდევ არსებული ადათობრივი სამართლის, მამა-პაპათა ტრადიციების მიმართაც, რამაც გამოიწვია არაგველ „მთის კაცთა“ ყოფაში „მრავალფერნი ულუსობის“<sup>19</sup> დამკვიდრება.


სწორედ ასეთმა ექსტრემალურმა ვითარებამ, როდესაც არაგვის ხეობის მთიელთა არეულობამ კულმინაციის წერტილს მიაღწია, ჰპოვა კიდევ თავისი რელიეფური შინაარსობრივი ასახვა „ქეგლის დადების“ შესავალში მოცემულ შემდეგ ფრაზაში: „...ყოლ სამართალი აღარ იყოლ“<sup>20</sup>. გიორგი V-ის მეფობის წინარე ხანაში არაგვის ხეობის მთიანეთში დაწერილი კანონების შეუსვლელობის შემთხვევაში (რის დასაბუთებასაც ცდილობდა არაერთი მკვლევარი) სამართლის წიგნის ავტორი, ალბათ, შემოგვთავაზებდა განსხვავებული შინაარსის, მაგრამ არანაკლებ ლაკონური ფორმის წინადადებას: „...ყოლ სამართალი არ იყოლ“-ო. თუმცა ამისგან დამოუკიდებლადაც, კანონმდებლობის დანარჩენი მონაცემებიც, ვფიქრობთ, საესებით საკმარისი იქნებოდა საკლევ რეგიონში სახელმწიფო სამართლის მოქმედების დასამტკიცებლად. ასეა თუ ისეა, ერთი რამ კი უდავოა — ქვეყნის ძნელდებლობის

<sup>17</sup> ქეგლი ერისთავთა, ქსძ, II, ო. დოლიძის რედ., თბ., 1965, გვ. 109.

<sup>18</sup> ვახუშტი, აღწერა..., ქც, IV, გვ. 230.

<sup>19</sup> ქეგლის დადება, ქსძ, I, გვ. 402.

<sup>20</sup> ქეგლის დადება, ქსძ, I, გვ. 402.



ქამს და გიორგი ბრწყინვალის აღმშენებლობითი საქმიანობის გაშლის ხანაში განგაშის საფუძველს ქმნიდა უწინარეს ყოვლისა არაგვის ხეობის მთის მუკუთხეებში ძველთაგან შეტანილი სახელმწიფო კანონების, მთის თემების მოქმედი ბარის „მძიმე“ სისხლის გამსუბუქება და არა მარტო ხალხური სამართლისა, როგორც ეს თავის დროზე სპეციალურ გამოკვლევებში იყო აღნიშნული. სწორედ მთის მხარეებში (მათ შორის არაგვის ხეობის „მთის ალაგებში“) „ექსპორტირებული“ ბარის მძიმე სისხლის გამსუბუქებამ შეაფთოთა ქვეყნის მესვეურები და არა სახელმწიფო სამართალთან ჭეშრაც თანაარსებული ადათობრივი სამართლის შეღახვამ, რაც თავისთავად უფრო მეტად ზელს უწყობდა, ვიდრე ზიანს აყენებდა ხსენებულ რეგიონში ცენტრალური ხელისუფლების პოზიციების განმტკიცებას<sup>21</sup>.

ვინაიდან „სისხლის მსუბუქებაში“ იგულისხმება საერთო არეულობის ქამს არაგვის მთიელთა მიერ სახელმწიფო და მასთან თანაარსებული ხალხური სამართლის ნორმების თითქმის სრული შეღახვა და არა არაგვის ხეობაში მოქმედი სახელმწიფო კანონების სირბილე და ლმობიერება, როგორც ამას ჩვენც ადრე ვფიქრობდით<sup>22</sup>. „განაჩნდაუდებლობა“, ელემენტარული ლოჯიკის თანახმად, შეიძლება ნიშნავდეს მხოლოდ არაგვის მთიელთათვის სპეციალურად განკუთვნილი სამართლის წიგნის შეუდგენლობას, რასაც თვით სჭულმდებელი მეფე შემდგენიარად ხსნიდა: „...ღმრთივე გურგუნოსანთა და სანატრელთა ჩუენთა ჩამომავალთა მეფეთაგან ამად არ გასჩენიდა ძეგლითა განაჩენთა და დადებითა სისხლისა და სხუათა მრავალთა უწყესთა მიმძღავრებულთა საქმეთა: რომელთამე საქმისა რომლისათუსმე ჰპრიანებოდათ აღრევით ყოფა ერთმანეთსა შიგან, და რომელთამე სხუს ქამისა შემოსრულობისათუს უყუე ვაჩენა ვერ სწრებოდა-ლა სრულად მთიულთა საქმის მოკლებასა და გაჩენისა“<sup>23</sup>.

როგორც დამოწმებული განმარტებიდან ვგებულობთ, არაგვის ხეობის მოსახლეობისათვის სპეციალური განაჩენის დადება იმავე მიზეზით ვერ მოხერხდა, რა მიზეზითაც შეუძლებელი გახდა ხსენებული რეგიონის დაზღვევა მანამდე ამ მხარისათვის სრულიად უცნობი ფართომასშტაბიანი უწყსრიგობისაგან. ჩვენ აქ მხედველობაში გვაქვს საქართველოსათვის მეტად მძიმე „ქამის შემოსრულობის“ ფაქტორი, რომლის მოქმედების ძალით ქვეყნის მესვეურნი თითქმის მთლიანად მოკლებულნი იყვნენ არაგვის მთიანეთში არნა-

21 მართალია, ხალხური სამართლის ინსტიტუტების „წახდომა“ არამც თუ არ ეწინააღმდეგებოდა, არამედ, პირიქით, სავსებით შესაბამისობა სახელმწიფო ინტერესებს, ვინაიდან მთიანეთის წეზისმიერ „ალაგში“ სახელმწიფოს თავისი კანონების დამკვიდრება სწორედ ადგილობრივ სამართალთან უშუალოდ ბრძოლაში უხდებოდა, მაგრამ მაინც დიდტერენობულ შეფასებას იმსახურებს ოფიციალური ხელისუფლების დამოკიდებულება ადათობრივ სამართლისადმი, ერთი მხრივ, გიორგი ბრწყინვალემდელ ხანაში, მეორე მხრივ კი „ქეგლის დაღების“ წინაშე რბ პერიოდში. კონკრეტულ შემთხვევაში მხედველობაში გვაქვს იმ საუელისხმო დეტალს ვათვალიწინების საჭიროება, რომ გიორგი V-ის ინიციატივით შედგენილი სამართლის წიგნის სახით ჩვენ საზეუ გვაქვს ცენტრალური ხელისუფლების მიერ სწორედ ადათობრივი სამართლის ცალკეული ინსტიტუტების საუეთარ ინტერესებში გამოყოფისა და არა მთით მქანაიური უხედვებელყოფის დამადასტურებელი ფაქტო, რასაც თავის დროზე უყუე მეცა დეტალური შეფასება ერთ-ერთ სპეციალურ გამოკვლევაში (ი. დ. ლიპაძე, დასაბ. ნაშრომი, გვ. 29—42).

22 ფაქტ. ითონიშვილი, მოსახლეობის სოციალური შემადგენლობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (მთიულეთი, გუდამაყარი, ხანდო, კართალი) გიორგი ბრწყინვალის „ქეგლის დაღების“ მიზეზით. „მაცნე“, ისტორიის... სერია, 1980, № 2, გვ. 63.

23 ძველის დაღება, ქსნ, I, გვ. 401.



ხელად გართულებული მდგომარეობის გამოსასწორებლად გამიზნულ ღონისძიებათა წამოწყების თუ არა, ბოლომდე მიყვანის შესაძლებლობის განსაზღვრის მიზნით, გიორგი V-ის მსჯელობა განაჩენდაუდებლობის მიზეზებზე უნდა იქნეს არა როგორც შენიშვნა ან საყვედური იმ მეფეთა მიმართ, ვისაც „საქმისა რომლისათვისმე ჰპრიანებოდათ“ მთიელთა გარკვეული ნაწილის „აღრვეით ყოფა ერთმანეთსა შიგან“, არამედ როგორც „ძეგლის დადების“ წინამსწრები ვითარების და წინაპარ მეფეთა მოღვაწეობის სავსებით ობიექტური შეფასება. თუმცა იმისაგან დამოუკიდებლადაც, თუ რამდენად დადებითად ან უარყოფითად იყო განწყობილი გიორგი V თავის წინამორბედ მეფეთა საქმიანობის მიმართ, „ძეგლის დადების“ ტექსტში დაცული ცნობებისა და სხვა დამხმარე მონაცემების გაანალიზების საფუძველზე ყოველგვარი ყოყმანის გარეშე განმეორებით, ოღონდ ამჯერად უკვე საბოლოოდ დაზუსტებული თვალსაზრისის უფლებით შეიძლება ითქვას შემდეგი:

არაგვის ხეობის მთიანეთში, ისევე როგორც დანარჩენ „მთის ალაგებში“ „ძველითგან გაჩენილი“ იყო სახელმწიფო კანონები, რომელნიც ხსენებულ რაიონში ჯერ კიდევ შემორჩენილი ადათობრივი სამართლის ინსტიტუტებთან ერთად მოქმედებდა „მუნებურ“ მთიელთა საზოგადოებაში. მაგრამ ქვეყნის ერთიანობის მოშლისა და „სხუს უამისა შემოსრულობის“ პირობებში არაგვის ხეობის მთის თემების მოსახლეობამ ისარგებლა სახელმწიფო ხელისუფლების შესუსტებით და აიშალა, რასაც შედეგად მოჰყვა სახელმწიფო კანონების დარღვევა, მანამდე მთაში მოქმედი „მძიმე სისხლის“ გამსუბუქება, საკუთრივ ხალხური სამართლის ნორმების შელახვა და იშვიათი განუკითხაობა შინაგანი ცხოვრების თითქმის ყველა სფეროში. ამასთან, არაგვის ხეობის „მთის კაცთა“ მიერ სახელმწიფო სამართალი იმავე კანონზომიერებით იქნა შელახული და ეგნორირებული, როგორც კანონზომიერებითაც იმავე რეგიონში კიდევ უფრო მძიმე „უამის შემოსრულობის“ მიზეზით დროთა განმავლობაში რამაც მოგვიანებით (XVIII საუკუნე) განაპირობა არაგვის ხეობის მთიელთათვის უკვე ახალი სპეციალური სამართლის ძეგლის შედგენა „მთიურთა ადგილთა განჩინების“ სახით.

მაგრამ საქართველოს ძნელბედობის პერიოდში, ქვეყნისათვის მძიმე „უამის შემოსრულების“ ხანაში, მთიელთა „აღრვეით ყოფა“ მთის ყველა რეგიონისათვის ერთნაირად დამახასიათებელ მოვლენას არ წარმოადგენდა, რის გამოც „სისხლის მსუბუქობის“ პრობლემების გადასაწყვეტად გამიზნულ ღონისძიებათა გატარება მხოლოდ ზოგიერთი კუთხისათვის გახდა აქტუალური. მთის იმ რაიონებში, სადაც ადგილობრივ მკვიდრთა ყოფისათვის სპეციფიკური „უწესობა“, ბორჯენილების სულსკვეთება, საყოველთაო „უწესრიგობაში“, ფართომასშტაბიან „აღრვეით ყოფაში“ არ იქნა გადაზრდილი, სამეფო კარს არც სისხლის მსუბუქობის პრობლემის გადაპრაზე გარჯა უხდებოდა და ამის კვლობაზე, ცხადია, არც ამ კუთხეების მცხოვრებთა „განაჩენდაუდებლად“ (ე. ი. სპეციალური სამართლის გარეშე) ცხოვრება გაიზარებოდა არანორმალურ მოვლენად. ამიტომ საკმაოდ მარტივი ახსნა მოეძებნება იმ ფაქტს, თუ რა მოტივით არცნო ოფიციალურმა ხელისუფლებამ „განაჩენის დადების“ ღირსად ფხოვი, თუშეთი, ხევი და სხვა მთის მხარეები, ან რატომ არ განხორციელდა „ძეგლის დადების“ წინარე ხანაში საკუთრივ არაგვის ხეობის მთიელთა თურბილული ცხოვრების მოწესრიგება სპეციალურად მათთვის განკუთვნილი კანონმდებლობის შედგენით.

ამრიგად, „ძეგლის დადების“ შედგენა მხოლოდ არაგვის ხეობის მთიელთათვის მათ სამოსახლო კუთხეებში შექმნილმა ექსტრემალურმა ვითარებამ განაპირობა. „სისხლის მსუბუქობაში“ იგულისხმება ხსენებული რეგიონის „მთის ალაგებში“ „ძველთაგან გაჩენილი“ სახელმწიფო და მათთან კავშირით თანაარსებული ადათობრივი კანონების მოშლა, ხოლო „განაჩენ-დაუდებლობა“ ნიშნავს იმავე რაიონის მკვიდრთათვის სპეციალური კანონმდებლობის შედგენლობას.

ვითარების ასეთნაირი შეფასების საფუძველზე დაბეჭდვით შეიძლება ითქვას, რომ სისხლის მსუბუქობა და განაჩენდაუდებლობა კი არ წარმოადგენდა არაგვის ხეობის მთიელთა შინააშლილობის მიზეზს, როგორც ეს ზემოთ განხილულ სპეციალურ ლიტერატურაში იყო აღნიშნული, არამედ, პირიქით, სწორედ დასახელებულ მთიელთა არეულობამ გამოიწვია „მინებური“ „სისხლის გამსუბუქება“ და ადგილობრივ „მთის კაცთა“ განაჩენდაუდებლად ცხოვრებაც არანორმალურ მოვლენად აქცია. აქედან გამომდინარე, დარბაზის კრებაზე გამართული სჯა-ბაასის ძირითად ლეიტმოტივად საგულგებელია იმ საკითხზე საგანგებოდ მსჯელობა, თუ რა მიზეზით „...ალარ იყო-ღა“ სამართალი არაგვის ხეობის მთიანეთში და არა იმის გარკვევაზე გარჯა, თუ რა მიზეზით არ იყო სამართალი და წესრიგი ხსენებულ რაიონში. მაშასადამე, დარბაზის კრებაზე ოფიციალური ხელისუფლების წარმომადგენლებს შეიძლება ელაბარა-ღათ არა მხოლოდ იმაზე, რა იყო არაგვის მთიელთა „აღრვეით ყოფის“ გამომწვევი მიზეზები, არამედ იმაზე, თუ რა იყო ხსენებული მთიელთა არეულობის შემდგომი ვალდებულებების მიზეზები. არსებული მდგომარეობის გათვალისწინების შესაბამისად, დარბაზის კრებაზე წყდებოდა საგანგებოდ არაგვის ხეობის მთიელთათვის დაწერილი კანონების შემოღების და არა საერთოდ დაწერილი კანონების მთავი პირველად შეტანის პრობლემა, როგორც ეს აქამდე იყო მიჩნეული ზოგიერთი მკვლევრის მიერ.

ამდენად, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ „ძეგლის დადების“ შედგენის მთავარი მიზეზი იყო არაგვის ხეობის მთიანეთში შექმნილი მეტად არასახარბიელო მდგომარეობა, გამოწვეული არა აქაურ მთიელთათვის სპეციალური სამართლის შეუდგენლობით ანუ „განაჩენ-დაუდებლობით“ (რასაც მკვლევარნი შინაარსობრივად, შეცდომით, აიგივებდნენ მთავი დაწერილი კანონების შეუსვლელობასთან) და ამ რაიონში მოქმედი სახელმწიფო და მასთან თანაარსებული ადათობრივი კანონების „წახლოვით“, ანუ „სისხლის მსუბუქობით“ (რაც ასევე შეცდომით, რატომღაც, მხოლოდ მთავი მოქმედი ადათობრივი სამართლის ფუნქციის დამცობასთან იყო იდენტიფიცირებული), რის დამტკიცებასაც ცდილობდა არაერთი ავტორი, არამედ ქვეყნის საერთო დაქსაქსულობით, მთიელთათვის დამახასიათებელი თვითნებობის შემაკავებელი ხელისუფლების დასუსტებით. თავის მხრივ არაგვის ხეობის მთიელთა „აღრვეით ყოფამ ერთმანეთსა შინა“ შეიძინა ისედაც მძიმე მდგომარეობის შემდგომი გაუარესების მაიმუხლსირებელი ფაქტორის მნიშვნელობა, რის კვალობაზე სულ უფრო აუტანელ და არანორმალურ მოვლენად იქცეოდა არსებული ვითარების გამოსასწორებლად გამიზნული „განაჩენის დაუდებლობა“. სწორედ მდგომარეობის ასეთმა ვართულებამ (და თანაც ისეთი დიდი პოლიტიკურ-ეკონომიკური მნიშვნელობის მქონე რეგიონში, როგორც არაგვის ხეობის მთიანეთი იყო) და არა არაგვის მთიელთა სახელმწიფო კანონების გარეშე ცხოვრებამ, ან მთავი შემორჩენილი ადათობრივი სამართლის ინსტიტუტების შე-





ლახვამ და, მით უფრო, არაგვის ხეობის მთისა და ბარის რეგიონებს შორის არსებულმა კულტურულ-ყოფითი სხვაობის ფაქტორმა<sup>24</sup> აფიქრებულა: „... ჩვენი მდებარეობის სავანებო ღონისძიებათა შემუშავება „ძეგლის“<sup>25</sup> საფუძველზე ხო.

მართალია, არაგვის ხეობის მთიელთა „აღრვეით ყოფნის“ აღკვეთა გიორგი V-ს მხოლოდ იარაღის ძალის გამოყენებით ნაწილობრივ მაინც შეეძლო, მაგრამ მეფემ საჭიროდ ჩათვალა სისხლის დაპიძლება „მუნებურ“ მთიელთათვის სავანებო განაჩენის დადებით, ანუ იმ სახის სპეციალური სამართლის ძეგლის შედგენით, რომელშიც უსათუოდ იქნებოდა გათვალისწინებული მთიელთა საზოგადოებრივი ყოფის სპეციფიკა (პირველ რიგში კი დანაშაულში მხილებულ „მთის კაცთა“ რეალური გადამხდელუნარიანობის ფაქტორი) და რომლის მოქმედება არაგვის მთიანეთში აღდგენილი ნორმალური ვითარების შენარჩუნების, ბორგნეულობის საფრთხის მინიმუმამდე შემცირების მტკიცე გარანტიას იძლეოდა. ერთი სიტყვით, „ძეგლის დადება“ არსებული არეულობის შეძლებისამებრ მოკლე ხანაში სრული ლიკვიდაციის, შემდგომში კი მისგან საკვლევე რეგიონის საიმედოდ დაზღვევის საქმეს ემსახურებოდა, რაშიც გამოიხატება კიდევ. ერთი მხრივ, კანონმდებლობის შედგენის მიზანი, ხოლო, მეორე მხრივ, სამართლის წიგნის მნიშვნელობა.

3. „ძეგლის დადების“ მოკვლევის ტერიტორია

„ძეგლის დადების“ მოქმედების ტერიტორიისა და სამართლის წიგნის დანიშნულების განსაზღვრისათვის გადაწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება კანონმდებლობის შესავალში მოცემულ შემდეგ განმარტებას: „ჯუართა ყელს აქეთ, ჭადა-ცხაოტს, ზანდუკის კეფს, კიბეთ ქუეშეთ და მენესოს ზემოთ ეს განაჩენი დაეღვეით“<sup>25</sup>.

როგორც დამოწმებული ცნობიდან ირკვევა, „ძეგლის დადება“ არაგვის ხეობის მთის კუთხეების მოსახლეობისათვის იქნა შედგენილი. დასახელებული ზუნქტებით, მართლაც, იშვიათ თვალსაჩინოებით არის შემოფარგლული სანართლის მოქმედების ტერიტორია — ხადა-ცხავატი (გვიანდელი მთიულეთი), გუდამაყარი, ხანდო და ქართლის ძირითადი მონაკვეთი (ს. მენესოს ზემოთ მდებარე რაიონი). ამდენად, მარტოოდენ „ძეგლის დადების“ შესავალ ნაწილში დაცული მონაცემებით სარგებლობაც კი ქმნის იმის ყველა პირობას, რომ საკვლევე საკითხის გაშუქებაში აზრთა სხვადასხვაობას არ ჰქონდეს ადგილი. მაგრამ ასეთი შესაძლებლობის მოუხედავად, გიორგი V-ის კანონმდებლობის მოქმედების ფარგლების დადგენით დაინტერესებულ სპეციალისტთა ნაშრომებში, იშვიათი გამოჩაყნის გარდა<sup>26</sup>, სისტემატურად ვხვდებით სამართლის ნორმების გავრცელების ტერიტორიის ხელოვნური გაფართოების ან შექანიკური დავიწროების ცდებს, რომელთა მიზანშეწონილობის განსაზღვრა ამჯერად შეადგენს კიდევ ჩვენს უპირველეს ამოცანას.

მაგრამ სანამ საკვლევე საგნის ირგვლივ გამოთქმულ მოსაზრებათა უშუა-

<sup>24</sup> რ. ხარაძე, აღ. რომაქიმე, მთიულეთის სოფელი ძევალი, თბ., 1965, გვ. 21.  
<sup>25</sup> ძეგლის დადება, ქსძ, I, გვ. 401.  
<sup>26</sup> ვახტ. ითონიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 63; მისივე, რეცენზია გ. ხორნაულის წიგნზე, „მთები და სახელები“, „მაცნე“, ისტორიის... სერია, № 9, თბ., 1984, გვ. 159—160; მისივე, არაგვის ხეობა, თბ., 1986, გვ. 32.

ლო შეფასებაზე გადავიდოდეთ, უბრალოა ყურადღების აქცენტირება ერთი მხრივ, სამართლის ძეგლის შესავალში მოცემულ ცნობებზე ქართლის მითიანეთში სკულმდებელი მეფის მიერ მოწყობილი ექსპედიციის მსვლელობის შესახებ, მეორე მხრივ კი, არაგვის ხეობის მითიანეთის უარესად ლიტერატურ-ეკონომიკური მნიშვნელობის ფაქტზე, რომელთა გათვალისწინებასა და კვალიფიკურ ანალიზზე ბევრადაა დამოკიდებული ჩვენთვის საინტერესო საკითხის გაშუქებაში ზუსტი ორიენტაცია.

როგორც „ქველის დაღების“ შესავლიდან ირკვევა, მთიულთათვის სპეციალური სამართლის განჩინებას წინ უძღოდა გიორგი V-ის ინიციატივით ორგანიზებული ექსპედიციის მოგზაურობა ქართლის მითიანეთის ერთ ნაწილში, კერძოდ „ორისავე არაგვს“ ხეობებსა და იმხანად ცხრაზმის საერისთავოში შემავალ ქსნის ხეობაში. მეფემ საჭიროდ ცნო პირადად გასცნობოდა ხსენებულ რაიონებში არსებულ მდგომარეობას და სათანადო ღონისძიებები განეხორციელებინა.

ამაღისა და ლაშქრის თანხლებით გიორგი ბრწყინვალე ყინვალის გავლით ავიდა არაგვის ხეობის ზემო ნაწილში — ხადა-ცხავატში (შემდგომდროინდელ მთიულეთში), სადაც მან თავისთან მოიხმო „მუნებური“ მოსახლეობის რჩეული წარმომადგენლები (ხვეისბერები და ჰეროვანები) და დაწვრილებით გამოიკითხა „მთანი საქმენი“. ხადა-ცხავატიდან მეფემ ხვეისკენ აიღო გეზი, მივიდა დარიალამდე — საქართველოს ჩრდილოეთ საზღვრამდე, იქიდან კვლავ პირაქეთა არაგვის ხეობაში მობრუნებულმა ჯერ ლომისის ეკლესიაში ილოცა, მერე ლომისის გზით ცხრაზმის ხევში გადავიდა, ჩამოიარა ქსნის ხეობა „მუნებური სასაქმოს“ მოკვლევით, ხოლო ამის შემდეგ მუხრანში შეისვენა და ბოლოს თბილისში შემოვიდა.

დედაქალაქში დაბრუნებულმა მეფემ თან ჩამოიყვანა სამოგზაუროდ არჩეული კუთხეების საზოგადოების პრივილეგირებული წევრები (ხვეისბერ-ჰეროვანები) და მთის თემებში გამწესებული სახელმწიფო მოხელეები (ერისთავები და ხვეისთავები), რომელთა თანდასწრებით დარბაზის საერთო კრებაზე გამართა სჯა-ბაასი „მთის ალაგებში“ შექმნილი მდგომარეობის სიტუაციისა და მთიულთა „აღრებით ყოფის“ ლიკვიდაციის გზების თაობაზე. დარბაზის კრებამ საბოლოო ანგარიშით შეძლო იმის გარკვევა, თუ მაინც მთის რომელ მხარეებში ჰქონდა ადგილი განსაკუთრებით სერიოზულ შეწესრიგობას, რის შესაბამისადაც იქნა კიდეც დადებული განჩინი მხოლოდ არაგვის ხეობის მთის ზოლში ლოკალიზებული კუთხეებისათვის.

სამართლიანობა მოითხოვს, ითქვას, რომ დარბაზის კრების სხვაგვარი გადაწყვეტილება ნაკლებადაც იყო მოსალოდნელი, თუ მხედველობაში მივიღებთ სამეფო კარის მხრიდან იმთავითვე გამოვლენილ დაინტერესებას უწინარეს ყოვლისა არაგვის ხეობის მთიულთა საქმეების დეტალური მოკვლევით. ვფიქრობთ, შემთხვევითი არ უნდა იყოს მეფის ექსპედიციის შესვლა პირველ რიგში არაგვის ხეობაში და, რაც მთავარია, ხადა-ცხავატში (//ცხავატში) მისი საგანგებოდ „დასხლდომა“ ყველა აქაური ხვეისბერისა და ჰეროვანის დაწვრილებით გამოიკითხვის მიზნით მაშინ, როდესაც ხევისა და ცხრაზმის ხეობაში მოგზაურობისას მეფე, როგორც ჩანს, დამაყოფილებულა „მუნებური“ საქმეების რამდენამდე უფრო ნაკლებმასშტაბური და „დაზვერვითი“ სახის მოკვლევით. ეს ფაქტი, შესაძლოა, იმ მოსაზრების სასარგებლოდ მეტყველებდეს, რომ ქართლის მითიანეთის ცალკეულ რაიონებში სამოგზაუროდ წასვლამდე გიორგი V-ს უკვე ჰქონდა ზოგადი ინფორმაცია ხსენებულ მხარეებში შექმნი-

4. საქართველოს გეოგრაფია, XXIII


ლი მდგომარეობისა და აქაურ მთიელთა „ალრევით ყოფის“ ძირითადი კერების შესახებ, როგორებადაც სამეფო კარს, ალბათ, მიაჩნდა სწორედ ხანა და ცხავატი. მოცემულ კვალიფიკაციასთან დაკავშირებით კი უთქმელად ნაშენადობლივია ის გარემოება, რომ მეფე არ შესულა ველდამაყარში  $\{ \dots \} \{ \dots \} \{ \dots \}$  ჩერებულა ხანდოსა და ჭართალში (ყოველ შემთხვევაში „ძეგლის დაღებაში“ ამის შესახებ არაფერია ნათქვამი), თუმცა ამ კუთხეებს სამართალი მაინც განუქინა. ჩვენი აზრით, აღნიშნული ვითარება იხსნება მეფის მიერ იმ გარემოების წინასწარი გათვალისწინებით, რომ, მართალია, ველდამაყარში, ხანდოსა და ჭართალში ასევე მძიმე მდგომარეობა სუფევდა, მაგრამ აქაური საქმეების მოკვლევისათვის აუცილებელი დროის და სახსრების გამეტება უფრო მიზანშეწონილი იყო ხანა-ცხავატში (ვითარტა არეულობის ძირითადი კერებში) არსებული უწყსრივობის მიზეზების გარკვევაზე, ვინაიდან არეულობის კერების ლიკვიდაციის გზების გამოძებნა მნიშვნელოვნად გააადვილებდა სხვა კუთხეების მკვიდრთა „ალრევით ყოფის“ პრობლემის გადაჭრას.

ამრიგად, „ძეგლის დაღების“ შესავალ ნაწილზე დაფუძნებით შეიძლება ითქვას, რომ ქართლის მთიანეთის ცალკეულ მხარეებში მოგზაურობამდე გიორგი V-ს მხოლოდ ზოგადად უნდა სცოდნოდა ის, თუ დაახლოებით სად საქართველა მოვლას და მოკვლევას მთიელთა საქმეები და რომელი რაიონები წარმოადგენდა „მთის კაცთა“ „ალრევით ყოფის“ უმთავრეს კერებს. მაგრამ მეფე არ შეიძლებოდა ყოფილიყო ჯეროვნად დარწმუნებული იმაში — მართოდენ „ალრევით ყოფის“ ცენტრალურ უბნებში მოუწევდა სავანებო ღონისძიებათა ვატარება, თუ შედარებით უფრო ნაკლებად „ალრეული“ მთიელებით დასახლებული მთიანეთის რაიონების საქმეების მოკითხვის კვალობაზე ღონისძიებათა მასშტაბების გაფართოვებაც მოუხდებოდა. მოგზაურობისა და დარბაზის კრების შემდეგ კი მეფე როგორც ჩანს საბოლოოდ გაერკვა მთიანეთის საქმეების დაახლოებით ისეთსავე მდგომარეობაში, როგორსაც იგი წინასწარ მოელოდა და, რაც მთავარია, დარწმუნდა მათ მოსაგვარებლად გამიზნულ ღონისძიებათა შემუშავებისას დიფერენცირებული მიდგომის აუცილებლობაში. მან თვალნათლივ დაინახა, რომ განაჩენის დაღებას იმსახურებდა არა ქართლის მთიანეთის (და მით უმეტეს საქართველოს მთიანეთის) ყველა მხარე, არამედ მხოლოდ არაგვის ხეობის მთიანეთის რამდენიმე კუთხე, სადაც ყველაზე უფრო მძაფრი ვითარება შექმნილიყო და სადაც ცენტრალურ ხელისუფლებას არეულობის კერები ეგუებოდა.

რაც შეეხება ხევსა და ცხრაზმის ხევს, არაგვის ხეობის მთის კუთხეებთან ერთად ისინი წარმოადგენდენ უმნიშვნელოვანეს სტრატეგიულ-ეკონომიკურ რაიონებს, რომელთა მკვიდრთათვის ასევე არ უნდა ყოფილიყო უცხო „ალრევით ყოფა“ „ერთმანეთსა შიგან“ თუ არა, მეზობელ მთიელებთან ურთიერთობაში მაინც, თქმულის საილუსტრაციოდ საკმარისია დაეიშროთ თუნდაც ის ფაქტი, რომ წერილობით წყაროებში მოხევეები ფიგურირებენ პირაქეთელ მთიელთა მოკავშირეებად ცხრაზმის ხეველთა წინააღმდეგ მოწყობილ ერთობლივ ლაშქრობაში, რამაც შემდეგში ცხრაზმის ხეველთა საპასუხო რეაქცია გამოიწვია<sup>27</sup> (თანაც ეს საკმაოდ სერიოზული კონფლიქტი წარმოიშობა „...შემდგომად გორისა აღებისა“<sup>28</sup>, ანუ მაშინ, როდესაც გიორგი V მეტ-ნაყ-

<sup>27</sup> ძეგლი ერისთავთა, ქსმ. II, ი. ლომიძის რედაქციით, თბ., 1965, გვ. 107—109.

<sup>28</sup> იქვე, გვ. 108.



ლებად უკვე შეედლო მოცალა არეულ მთიელთა საქმეთა მოვლისაფენის, სწორედ ამ არეულობის მიზეზების გამორკვევის საჭიროებით იყო ნაჯარნაყვი, გიორგი ბრწყინვალის მიერ ხევისა და ცხრაზმის ხევის მოვლა, თუმცა გილზე საქმეთა მოკვლევამ ხსენებულ რაიონებში არ დადასტურა იმეთი ექსტრემალური ვითარება, როგორც პირაქეთი არაგვის ხეობაში სუფევლა. ამის შესაბამისად კი ხევისა და ცხრაზმის ხევის მკვიდრთა „განაჩენ-დაუდებ-ლად“ (ე. ი. სპეციალურად მათთვის გათვალისწინებული სამართლის წიგნის გარეშე) ცხოვრება არც შეფასებულა არანორმალურ მოვლენად.

თუმცა მეფის ექსპედიციის შესვლას ხევსა და ცხრაზმის ხევეში გან-სხვავებული მოტივაციაც შეიძლება გამოეძენოს. ხევსა და ცხრაზმის ხევეში ზინიმაღური უწყისრიგობის არსებობის შესაძლებლობის ხელაღებით გამორი-ცხვის შემთხვევაშიც კი (რაც თავისთავად გაუმართლებელია), მეფეს, რო-მელიც იმ შემთხვევაში მთიანეთის ერთი ნაწილის საქმეების მოწესრიგებაზე ფიქრობდა, მაინც უნდა გასჩენოდა ხევისა და ცხრაზმის ხევის მოვლის მო-თხოვნისება. რატომ? — თუნდაც იმიტომ, რომ ელემენტარული ლოკის თანახმად, შორსმჭვრეტელი ხელმწიფე ისარგებლებდა სახელმწიფოს მონა-პირე კუთხეებთან ახლო ყოფნისა და მათი საქმეების მოკვლევის (დოკონ-ტროლერის) შესაძლებლობით. ამასთან დაკავშირებით კი უთუოდ ნიშან-ღობლივია, მაგალითად, ისე წილკნელის მისვლა ხევში წმ. ნინოს მიერ ხსე-ნებული კუთხის მკვიდრთა „გარჯულის“ შემდეგ. რამდენადაც წერილობითი წყაროების თანახმად, „ხევი ნინოს მოქცეულია“<sup>29</sup>, ხოლო იმავე წყაროების მიხედვით ისე წილკნელი პირაქეთი არაგვის ხეობის მთიელთა ვაჭრისტიანე-ბის კამპანიაში მიღწეული წარმატებებით არის ცნობილი („...ანაწურს ზევით ზევეს გარდა ისე წილკნელის ათორმეტთავანის მოქცეული იყო“<sup>30</sup>), ასურელი მამის გადასვლა ხევში შესაძლოა უფრო მეტად „დასვერვითი“ ხასიათის ღონისძიებათა განრიგს მიეკუთვნებოდეს. როგორც ჩანს, პირაქეთი არაგვის „მთის კაცთა“ „კეთილად გარჯულის“ პრობლემის ვადაწყვეტაზე შესაბამისად, მას უკვე ისე უსაქიროდ ჩათვალა ესარგებლა თავისი მოღვაწეობის ძირითად ობიექტთან უშუალო სახლრევეში მყოფი მხარის — ხევის „სასჯელო საქმე-ების“ შემოწმების შესაძლებლობით, რამაც მოულოდნელად ხსენებულ რაი-ონში უწყისობა („მცირე რამ ქრისტიანობა“) დადასტურა და, ცხადია, წილ-კნელს დამატებითი საზრუნავი გაუჩინა.

მართალია, ჩვენ ზუსტად ასეთივე კუთხით არ მოვითხოვთ ხევსა და ქსნის ხეობაში გიორგი V-ის მოგზაურობის მიზეზების ახსნას, მაგრამ საბოლოო ან-გარიშით ვერც იმ ვარაუდს გამოვრიცხავთ, რომ მეფეს თავდაპირველად მხო-ლოდ პირაქეთი არაგვის ხეობის მთის თემებში (უწინარეს ყოვლისა კი ზად-ცხადატში) ჰქონდა დაგეგმილი „მუნებურ“ საქმეთა საფუძვლიანად გარკვევა, ხოლო ამ რაიონში ასვლის შემდეგ, პრობლემური ორიენტაციის შესაბამისად, მას უკვე იმ „მთის ალაგების“ საქმეთა მიმართაც გასჩენოდა ინტერესი, რო-მელთა მცხოვრებნი „აღრევიტ ყოფის“ მიზეზს არ წარმოადგენდნენ, თუმცა გარკვეულად უკვე იყვნენ ჩართულნი ამ უწყისრიგობის ორბიტაში. ამასთან, აღნიშნული ინტერესების დაკმაყოფილების მოთხოვნისება განსაკუთრებით უნდა გაეძლიერებინა იმ გარემოებას, რომ არაგვის ხეობის სათავეში ასულ

29 წილკნელის ღმრთისშობლის სამწყსოს სიგელი, ქსმ, III, ი. დლობის რედ., თბ., 1970, გვ. 560.

30 იქვე, გვ. 558.



მეფეს სხვა დროს შეიძლება აღარც კი მისცემოდა არეულობის კერის მეზობლად მდებარე მთის რაიონების მოვლის საშუალება.

ასეა თუ ისე, ერთი რამ კი დაბეჭდვით შეიძლება ითქვას: „დადების“ შედგენა მხოლოდ მთის იმ კუთხეებისათვის, სადაც მდებარეობდა მთის მძიმე მდგომარეობა იყო შექმნილი, ისეთივე კანონზომიერი მოვლენაა, როგორადაც ბუნებრივია ვიორჯი V-ის დაინტერესება არა მარტო მთიულთა არეულობის კერების მოვლითა და „მუნებურ“ საქმეთა მოხილვით, არამედ ძეგლის მომავალი სამოქმედო ტერიტორიის მეზობელ მთის მხარეთა ასევე ბოლომდე მოუწესრიგებელი საქმიების მოკვლევითაც, რამაც ძირითადად განაპირობა კიდევ მეფის მოგზაურობა ქსნის ხეობასა და ხევში.

დაბოლოს, სამეფო კარის მიერ გატარებული ღონისძიებების „გეოგრაფიის“ საკითხის შეძლებისამებრ სრულფასოვანი გაშუქების საპირობა გვაძლავს წინა პლანზე წამოვწიით ძეგლის სამოქმედო ტერიტორიის უაღრესად დიდი პოლიტიკურ-ეკონომიკური მნიშვნელობის ფაქტიც, მით უფრო, რომ სწორედ მისი გაუთვალისწინებლობისა და აქედან გამომდინარე, საკუთრივ სამართლის ძეგლის მნიშვნელობის მექანიკური გაზვიადების მიზეზით ცალკეულ მკვლევართ ერთგვარად „ეცოტავათ“ კანონმდებლობის მოქმედების ტერიტორიის მასშტაბები და ამ უკანასკნელთა გაფართოების მოთხოვნილება გაუჩნდათ.

„ძეგლის დადების“ შედგენის მიზეზებზე მსჯელობისას ჩვენ წინა პარაგრაფში ზოგადად უკვე მივეთითეთ სამეფო კარის შემოფოთებაზე იმ „მთის ალაგების“ მკვიდრთა განაჩენდაუდებლად (ე. ი. მათთვის სპეციალურად განკუთვნილი სამართლის დარეშე) ცხოვრებით, სადაც განსაკუთრებით მძიმე მდგომარეობას ჰქონდა ადგილი. მაგრამ მაშინ მხოლოდ ვაკვირით აღენიშნებოდა, რომ თფიციალური ხელისუფლება ერთნაირად არ შეიძლება ავლდედებინა მოვლენათა არასახარბილო მსველობას ქვეყნის ნებისმიერ მთის რაიონში. კონკრეტულ შემთხვევაში მხედველობაში გვაქვს ცენტრალური ხელისუფლების შედარებით უფრო მეტი შემოფოთება იმ მთის რეგიონებში გაბატონებული უწყესრიგობით, რომელნიც მანამდე დანარჩენი მხარეებისაგან გამოირჩეოდნენ შინაგანი ცხოვრების სტაბილურობით, ხოლო „მუნებური“ მოსახლეების „აღრევიით ყოფას“ ყველაზე საგრძნობი ზიანის მიყენება შეეძლო „ყოველგნით უცილებლად პყრობისათვის ტახტისა და სკიპტრისა“. ამ თვალსაზრისით კი სანაგალითო რეგიონს წარმოადგენდა სწორედ არაგვის ხეობის მთიანეთი — „საქაროს, სალაშქროს და საბეგროს“ დაუკლებლად შესრულება-ვადახდის ჰირობით უშუალოდ ცენტრალური ხელისუფლებისადმი დაქვემდებარებული და, ამდენად, ძველთაგანვე ქვეყნის მესვეურთა საგანგებო ყურადღების ცენტრში მოქცეული მხარე და არა საქართველოს მიყრუებული, ჩამორჩენილი ან იზოლირებული რაიონი, როგორადაც მას ზოგჯერ წარმოსახავდნენ ხოლმე სამეცნიერო ლიტერატურაში<sup>31</sup>.

მართლაც, საყოველთაოდ ცნობილია, თუ რაოდენ დიდ როლს ასრულებდა საქართველოს ისტორიაში შიდა ქართლის მთიანეთი მასზე გამავალი უმნიშვნელოვანესი სტრატეგიული კომუნიკაციებით. რად ღირს თუნდაც დარიალის კლდეკარით ჩარახული არაგვის გზა, რომლის დაუფლევებით ქართველ მეფეებს ძველთაგანვე მიეცათ ჩრდილოეთ კავკასიის ეთნიკურ სამყაროზე თა-

31 ი. ვ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, 1, გვ. 96; ი. ს. ბერიძე, საქართველოს ისტორია, წგ. 68; ქართველ მოვლთა შემოსილავებზე, გამოცემა ე. ვისლავაძე, თბ., 1958, გვ. 22.



ვისი პოლიტიკურ-ეკონომიკური და კულტურული ჰეგემონობის დამყარების და „მუნებურ“ მოსახლეობასთან ყველა სახის კონტაქტის განვითარების (უპირველეს ყოვლისა ადგილობრივ მკვიდრთა სამხედრო ძალით სისტემატური სარგებლობის), აგრეთვე იმიერკავკასიის ტერიტორიაზე მომთაბარე ვალრიცხოვან ტომთა (ან საკუთრივ ჩრდილოკავკასიელ მთიელთა) დამარბევილი შემოსევებისაგან საკუთარი სამეფოს დაცვის შესაძლებლობა. მსოფლიო ისტორიაში საქართველოს ალბათ ძნელად თუ მოეძებნება ღირსეული ანალოგი მორე ისეთი ქვეყნის სახით, რომლის შინაგანი ცხოვრების მშვიდობიანად, ნორმალური რიტმით განვითარება, ჩრდილოეთის საზღვრის საქამოდ ვრცელი მონაკვეთის უსაფრთხოება და საერთოდ მთელი სახელმწიფოს ძლიერება ესოდენ დიდად ყოფილიყო დამოკიდებული ქვეყნის მეპატრონეთა მიერ ერთი უმთავრესი მაგისტრალის ყველა უბნის მტკიცედ „პყრობისა“ და ამ უკანასკნელის ეფექტიანი ექსპლუატაციის ფაქტორზე. ამასთან, ჭეროვანი სისრულით წარმოჩენას იმსახურებს იმავე არაგვის გზის მიერ შეთვისებული სხვა არანაკლებ მნიშვნელოვანი ფუნქციაც, პრაქტიკულად გამოხატული სამხრეთიდან მომხედური მტრისაგან მრავალგზის დაწოცებული ხალხის დიდძალი მასების სასწრაფოდ შეჩიზნვის საქმის შეძლებისამებრ ოპერატიულად და რიგაიანად ორგანიზაციის სფეროში, რითაც ქართლის მთიანეთის მოზრდილი რაიონი, უწინარეს ყოვლისა კი არაგვის ხეობის „მთიულეთი“ (//მთიანეთი) დროულადრო ბარის რეგიონიდან დენილი მოსახლეობისათვის უახლოეს და უმთავრეს თავშესაფარად იქცეოდა. მაშასადამე, კავკასიონის ქედს და ქართლის მთიანეთს (ხოლო უპირატესად მაინც არაგვის, თერგისა და ქსნის ხეობების მთის ალაგებს) თავისი შეუვალი ხეობებით, ვიწრო გასასვლელებით და მრავალრიცხოვანი ციხე-კოშკებით არსებული ვითარების შესაბამისად წარმატებით შეეძლო შეესრულებინა არა მარტო ქვეყნის ჩრდილოეთი საზღვრის ბუნებრივ მცველად აღმართული გადაულახავი კედლისა და იმიერკავკასიის ქვეყნებზე საქართველოს პოლიტიკური და კულტურული გავლენის გავრცელების ძირითადი პლატფორმის, არამედ ბარის ზოლიდან იძლეუბით აყრილი მოსახლეობის, არაიშვიათად თვით მეფეთა, მთავართა და წარჩინებულთა სახლულობის საიმედო თავშესაფარის როლიც. ამიტომ, შემთხვევითი არაა ის გარემოება, რომ საქართველოს მთის რეგიონებს შორის სწორედ „ორი არაგვისა“ და ქსნის ხეობების მთის რაიონებს გკუთვნოდათ პირველობა მათი მიწაწყლის ფარგლებში (ძირითადად კი არაგვის გზისა და მისი განშტოების პირად) ლოკალიზებული მეფეთა სასახლეებისა და აღნიშნულ მხარეებში გარკვეული მიზნით ამოსულ მეფეთა დროებითი შეჩერებისათვის (ან შეჩიზნისათვის) განკუთვნილ საცხოვრებელ კომპლექსთა, აგრეთვე, საფორტიფიკაციო თუ სხვა დანიშნულების მქონე ნაგებობათა თვალშისაცემი სიმრავლის თვალსაზრისით, რაც თვალნათლივ მტკიცდება წერილობითი წყაროებში დაცული ცნობებითაც (იმავე „მეფის დაღების“ შესავალში მოცემული განმარტებაც რომ უდავოს ხდის ეინვალსა და მუხრანში მეფის სასახლეების არსებობის ფაქტს<sup>32</sup>, რასაც უპირიანია დაემატოს ვახუშტი ბავრატიონის „აღწერაში“ მეფეთა სასახლეების მოხსენება შესაბამისად მთიულთქარის ზევით, ს. ნაღვარეთან, ციკარას აღმოსაველეთით და დარიალის ციხის ქვემოთ მდებარე კომპლექსებად<sup>33</sup>, 60-კოშკოვანი ციკარას (ან ციკარესა) და ხევისა და ქსნის

32 მეფის დაღება, ქსძ, I, სპ. გვ. 401.  
33 ვახუშტი, აღწერა... ქსძ, IV, გვ. 354, 355, 358.

ხეობის ციხისმაგარეების მრავალრიცხოვნებისა და სიმტკიცის ფაქტმა, ტემატური მინიშნებები სხვადასხვა საისტორიო თხზულებებში<sup>34</sup> და ისიც, რაც თავის მხრივ აღნიშნული რეგიონების გამორჩეული მნიშვნელობის ერთ დამაჯერებელ მოწმობას წარმოადგენს. დაბოლოს, წინასწარ აღნიშნულ მიზანშეწონილი ჩანს იმის შესაძლებლობის დაშვებაც, რომ სწორედ არაგვის ხეობის მთიანეთის საქმეების „მოვლით“ სამეფო კარის განსაკუთრებულმა და, რაც მთავარია, მუდმივმა დაინტერესებამ და სხენებული რეგიონის „პოპულარობის“ მკვეთრად გაზრდამ მისი პოლიტიკური და სოციალური სტატუსის ამაღლების კვალობაზე (სიტყვა „მითუღეთით“ ხშირმა სარგებლობამ არაგვის ხეობის მთიანეთის მისამართით) განაპირობა კიდევ ძველ ქართულ წერილობით წყაროებში ზოგადად მთიანეთის აღნიშვნელ ცნებად ხმარებულ ტერმინ „მითუღეთის“ თანდათანობითი დაეიწროვება-დამკვიდრება მაინცდამაინც არაგვის ხეობაში მდებარე ხადისა და ცხავატის თემების ერთ განსაზღვრულ ტერიტორიაზე, ოღონდ ამჯერად უკვე კონკრეტული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარის (კუთხის) აღსანიშნავად გამოყენებული სახელწოდების სახით, თუმცა ეს საკითხი გაცილებით უფრო დაწვრილებით გაშუქებას საჭიროებს და მასზე სხვა დროს გვექნება ფართო მსჯელობა.

ამდენად, ყოველივე წინათქმულის გათვალისწინების საფუძველზე სვეტებით კანონზომიერად ვწინასებდა არაგვის ხეობაზე გამავალ უმნიშვნელოვანესი მაგისტრალის პირად, ან მასთან ახლო მდებარე მთის კუთხეების (ხევი, ხადა, ცხავატი, გუდამაყარი, ხანდო, ჭართალი, ცხარხმა) ძველთაგანვე ყოფიერება სამეფო ხელისუფლების მიერ მტკიცედ ხელღებულ მხარეებად, სადაც საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების ტემპი იმათივე რამდენადმე დაჩქარდა, განსხვავებით ზოგიერთი სხვა მთის რაიონისაგან, რომელთა საზოგადოებები თავიანთი შედარებით უფრო მკაფიოდ გამოკვეთილი პერიფერიული მდებარეობის, ეკონომიკური ბაზის მეტი „დაინიხლოებისა“ და სახელმწიფო ხელისუფლებასთან ურთიერთდამოკიდებულების სპეციფიურობის კვალობაზე განვითარებულ სახელმწიფოებრიობის ფარგლებში უფრო ჩამორჩენილი სოციალურ-ეკონომიკური წყობილების ავტონომიური თუნაქციონირებისა<sup>35</sup> კლასიკურ ნიმუშად გვევლინებიან. ამ თვალსაზრისით კი უთუოდ მეტად ნიშანდობლივია ქართლის მთიანეთის ჩვენთვის საინტერესო რეგიონისა და კახეთის მთიანეთის სფეროში შემავალი კუთხეების (ფხოვის — გვიანდელი ფშავ-ხევსურეთის, თიანეთის, თუშეთის) მცხოვრებთა სოციალურ-ეკონომიკური წყობილებების შეპირისპირებითი დახასიათება მათ შორის არსებული კონტრასტის გამოვლენის პერსპექტივით, რაც ამჯერად მოკლედ შეგიძლია განვახორციელოთ როგორც XIV ს-ის წინმსწრები, ისე უფრო მოგვიანო პერიოდის (XV—XIX) ისტორიული ვითარების ამსახველი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მონაცემების შუქზე.

როგორც ჩვენს ხელთ არსებულ მონაცემებზე დაკვირვება ცხადაც, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში შემავალი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული კუთხეები იმათივე უშუალოდ ცენტრალური ხელისუფლებისადმი დაქვემდებარებულ სახასო ქვეყნებს წარმოადგენდნენ. ამ უკანასკნელთა გამგებლობის საქმეს ანხორციელებდნენ საქვეყნოდ გამრიგე მოხელეები. — ერისთა-

<sup>34</sup> ძველი ერისთავთა, ქსმ., 41..., გვ. 102—106, 115; ახალი ქართლის ცხოვრება, მეორე ტომის, ტ. II, გვ. 443—444; ვახუშტი, აღწერა..., ტ. II, გვ. 354—360 და სხვ.

<sup>35</sup> გ. შელიშვილი, ქართული მთიელი სოციალურ-ეკონომიკური წყობილების დახასიათებისათვის, „მაცნე“, ისტორიის... სერია, № 1, 1979, გვ. 19.

ვეები, რომელთაც ეკისრებოდათ „... მეფისა მიერ განწესება ქუეყანათა მიმართ და მის მიერ მოურნეობა. სამართალნი და ლაშქარნი მის ქუეყნისანი მის ქუე-  
შევე იყვნენ...“<sup>36</sup> რამდენადაც ძველ საქართველოში XV ს-მდე მოქმედებდა მთავარი  
ნინოს ძალით „მეფეთა ჰყვა რიქითა, რაოდენი ძალედვა, სპანელნი და სხვნი“<sup>37</sup>  
თვსადა... ხოლო სხუანი სპანი იყვნენ ქუეყანათაგან და ერისთავთა ქუეშე და-  
წესებულნი, რომელთა მოუწოდიან უამად“<sup>37</sup>, მთელი სახელმწიფოს მასშტაბით  
შემოდებული ვალდებულებებით დაბეგრისაგან საერისთაო მხარეებში  
მცხოვრებ „მთის კაცთა“<sup>38</sup> დაზღვევის შესაძლებლობაც ნიადაგ თავიდანვე  
გამოირიქება, თუმცა მთიელთა და ბარელთა ბეგარა-ვალდებულებათა ხასიათი  
შეფასებისას უსათუოდ ვასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ ბარის რე-  
გიონისაგან განსხვავებით, შეზღუდული სამეურნეო-ეკონომიკური ბაზის მქონე  
მთიელებს სამეფო კარმა ძველთაგანვე რამდენადმე შეუმსუბუქა ფისკალური  
ტვირთი მათთვის სამხედრო ვალდებულებების სამაგიერო გავრდა-გამაყარე-  
ბისა და სალაშქრო საქმის უპირატესი მნიშვნელობის ოფიციალური დაკანო-  
ნების პირობით.

მართალია, მთის თემებზე „საჯარო, საბეგრო და სალაშქრო“ ვალდებუ-  
ლებებს დაკისრებით ძირითადად დამაკმაყოფილებლად იქნა გადაჭრილი სახა-  
სო ყმების სტატუსში იქაურ მკვიდრთა გავორების ერთობ რთული ამოცანა,  
ხოლო ქვეყნის მესვეურთა საფუძვლიანმა დაინტერესებამ თავისუფლებისმო-  
ყვარე და „მებრძოლი ბუნების“<sup>38</sup> მთიელებთან ურთიერთდამოკიდებულებასში  
შექლებისამებრ მოქნილი „პოლიტიკის“ შემუშავებით მნიშვნელოვანწილად  
შეუწყო ხელი მათ „ქუეყნებში“ სახელმწიფო ხელისუფლების პოზიციების  
განმტკიცებას, მაგრამ სამაგიეროდ მან ვერასვლით ვერ უზრუნველყო აღნი-  
შნული პროცესის თანაბარი ინტენსიურობით განვითარება უკლებლივ ყველა  
მთიან რეგიონში, რომელთა შორის არასდროს არც წაშლილა განსაზღვრული  
სხვაობა არსებულ რეჟიმთან „შემგუებლობის“ თვალსაზრისით. თქმულის საი-  
ლუსტრაციოდ კი პირველ რიგში გამოდგება თუნდაც საქართველოს მთიანეთის  
ვაქრისტეანების ისტორიის ამსახველი წერილობითი წყაროები, რომელთა  
თანახმად „ქართლის მოქცევის“ დროს, მართალია, „არა ნათელს იღეს მთიულ-  
თა (ე. ი. მთიელთა, ვ. ი.) კავასიანთა, არცა მოვიდეს მოფენასა მას ნათლი-  
სას, არამედ დაადგრეს ბნელსა შინა უამ რაოდენმე“<sup>39</sup>, ხოლო წმინდა ნინოს  
გულმოდგინე ქადაგების შესმენის ნაცვლად „არა ინებეს ნათლისღება“<sup>40</sup>,  
მაგრამ ახალი იდეოლოგიისადმი „მთის კაცთა“ დაპირისპირების საერთო ფონ-  
ზე მაინც სრულიად აშკარაა კახეთის მთიელთა უმრავლესობის განსაკუთრე-  
ბით მძაფრი რეაქცია მათ სამოსახლო მხარეებში ქრისტიანობის იძულებითი  
დანერგვის ცდაზე. ამას თვალნათლივ მოწმობს აღნიშნული მოვლენით უკმა-  
ყოფილო ფხოველთა და ყვარელთა თუშეთში მასობრივი გარდახვეწის ფაქტი,  
რისთვისაც მათ სხვა ურჩ მთიელებთან ერთად, სრულიად „სამართლიანად“  
დაიშინა ხერხის სამეფო კარის სპასპეზო დამსჯელი აქცია (მათზე მანამდე უკვე

36 უ ა ხ ლ შ ტ რ., აღწერა... ქც., IV, გვ. 17.

37 იქვე, გვ. 18.

38 თ. ყ ა ე ხ ი ა შ ვ ი ლ ი., სტრაბონის გეოგრაფია, ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ., 1957, გვ. 128.

39 ლ ე ო ნ ტ ი მ რ ო ვ ე ლ ი., ნინოს მიერ ქართლის მოქცევა, ქც., I, ს. ყაუხჩიშვილის რედ., თბ., 1955, გვ. 116.

40 იქვე, გვ. 125.



დაკისრებული ხარკის დაუყოვნებლივ დამძიმება<sup>41</sup>, მაშინ როდესაც ქართლის მთიელთა „კეთილად გარჯულის“ კამპანიის შედეგებით უფრო მშვიდი და ეფექტიანი ხასიათი სავარაუდოა მიეღო უკვე მას შემდეგ, რაც წინააღმდეგობა აღარ გაუწიეს ქართველ ქართლელთა, ფხოველთა, წალკანელთა და გუდამაყურეთა მთიელების მიერ მოთმინებულად კარგულმა „ერისთავმან მეფისმან მცირედ წარმართა მახული მათ ზედა, და ძლევით შემუსრნა კერპნი მათნი“<sup>42</sup>.

ამდენად, ქართველ მთიელთა მოქცევისათვის თანხლები სიძნელების მაგალითზე უკვე თავისუფლად შეიძლება ლაპარაკი საერთოსახელმწიფოებრივი მნიშვნელობის გარდაქმნებისადმი კახეთისა და ქართლის მთიელთა რამდენადმე განსხვავებული დამოკიდებულების, კერძოდ, სამეფო კარის ღონისძიებებისადმი პირველთა უფრო მეტი შეურიგებლობის იმ ძირძველი ტენდენციის საკმაოდ მკაფიო გამოკვეთილობაზე, რომლის ძალით წერილობით წყაროებში უფრო ხშირად სწორედ „მთიულნი კახეთისანი“<sup>43</sup> (//კახეთის მთიელები) ფიგურირებენ არა მარტო ცენტრალური ხელისუფლების ჭირვეულ და ნაკლებად საიმედო ქვეშევრდომების, არამედ თვით ფართომასშტაბიანი ამბოხების წამომწყებების ან უშუალო მონაწილეების სახით.

წინთქმულთან დაკავშირებით კი უწინარეს ყოვლისა საინტერესოა XIII ს-ის ისტორიული ვითარების გახსენება, როდესაც „იწყეს მთიულთა განდგომადა, კაცთა ფხოველთა და დიდოთა... იწყეს რბევად და ჭოცად და ტყუეობად, ცხადად და ღამით“<sup>44</sup> და სამეფო კარს ფრიად ხანგრძლივი სამხედრო ოპერაციების წარმოება დასჭირდა აჯანყებულ მთიელთა მორჩილებაში მოსყვანად<sup>45</sup>. ამასთან, როგორც აჯანყების მსვლელობასა და მისი ჩახშობისთანავე „ქმნული ზავის“ პირობებზე დაკვირვება გვაფიქრებინებს, ამბოხების ძირითად მიზეზს წარმოადგენდა ფხოველთა (გვიანდელ ფშაველთა და ხევსურთა) უკმაყოფილება მათზე ძველთაგანვე დაკისრებული სახელმწიფო ბეგარა-ვალდებულებების დამძიმებით, თუმცა არაა გამორიცხული იმის შესაძლებლობაც, რომ ფხოველთა „განდგომისათვის“ ბიძგი მიეცა ცენტრალური ხელისუფლების მეურვეობისაგან სრული განთავისუფლებისა და სამხედრო დემოკრატიის დროინდელი დაკარგული უფლების აღდგენისაკენ მათი ტრადიციული სწრაფვის სტიქიურ გაძლიერებას, რაც საერთოდ, უფრო მეტად, ხაზგასმული პერიფერიული მდგომარეობით გამორჩეული მთის მხარეების ისტორიულ-ეთნოგრაფიული სინამდვილისათვის დამახასიათებელი მოვლენა ჩანს.

საყურადღებოა, რომ აღნიშნული აჯანყების შემდეგაც, კახეთის მთიანეთის კუთხეები (თიანეთის გამოკლებით) კვლავ ვეველნიებიან „მთის კაცთა“ არაერთი სერიოზული განდგომისა თუ არეულობის უმთავრეს კერად, იმავე ფხოველთა, ხოლო მოგვიანებით ფშავ-ხევსურ-თუშთა თვითნებობისა და არსებული რეჟიმისადმი მათი „ურჩობის“ დამადასტურებელი ფაქტების ღირებულებას ამჯერად იძენენ უკვე XIII—XVIII ს-ის პერიოდის ამსახველი ის წერილობითი მონაცემები, რომელნიც არანაკლები დამაჯერებლობით მიგვა-

41 „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები<sup>1</sup> I, ილ. აბულაძის რედა. თბ., 1964, გვ. 88; ლეონტი მროველი, ნინოს მიერ ქართლის მოქცევა, ქც. I, გვ. 126; ვახუშტი, აღწერა... ქც. IV, გვ. 93.

42 ლეონტი მროველი, ნინოს მიერ ქართლის მოქცევა, ქც. I, გვ. 125.

43 ჟუან შერი, ცხოვრება... გორგასლისა, ქც. I, გვ. 205.

44 ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, ქც. II, გვ. 111.

45 იქვე, გვ. 111—112.

ნიშნებენ ხსენებულ მთიელთა ხელახალი დახარკვის, შედგათიანი ყმობის პრობოით სამხედრო და ფისკალურ ვალდებულებების პირნათლად შესრულებას. მათი დათანხმების ან იმავე ვალდებულებებით იძულებითი დაბეგვრის შემთხვევაში ვალდებულნი ვართ ვადასაწყვეტი პრობლემის განსაკუთრებულ აქტუალობაზე<sup>46</sup> თუ მხედველობაში მივიღებთ იმ გარემოებას, რომ საქართველოს ისტორიის „ოქროს ხანაში“ (XII ს. II ნახ. და XIII ს-ის დასაწყისი) კი კახეთის მთიანეთის კუთხეებში (მთიანეთის გამოკლებით), საკმაოდ ძლიერი იყო „განდგომის“ სულისკვეთება, ადვილი წარმოსადგენია მისი მასშტაბები ქვეყნის ერთიანობის მოშლის შემდეგ, როდესაც სახასო ყმებად დარჩენილ თუშ-ფშავ-ჩეკურებთან არაერთგზის გამწვავებული ურთიერთობის მოწესრიგება ჯერ კახეთის მეფეების, ხოლო მერე ქართლ-კახეთის გამგებელ ხელმწიფეთა საზრუნავს შეადგენდა.

სამაგიეროდ რამდენადმე განსხვავებული ვითარება დასტურდება ქართლის მთიანეთში (პირველ რიგში კი ორი არაგვისა და ქსნის ხეობების „მთის ალაგებში“), რომლის მკვიდრთა დაბეგვრა სახელმწიფო გადასახადებითა და სამხედრო ვალდებულებებით იმთავითვე შედარებით უფრო ნაკლებ სიმწელებებთან იყო დაკავშირებული. ასეთნაირი კვალიფიკაციის სასარგებლოდ დამატებულად მეტყველებენ ჩვენს ხელთ არსებული საკმაოდ მრავალრიცხოვანი წერილობითი წყაროები, სადაც დასახელებული მხარეების მოსახლენი მეტწილად ფიგურირებენ სახასო ყმობის იძულებით „ადაპტირებულ“ „მთის კაცებად“, რომელთაც ოფიციალური ხელისუფლების მტკიცე კონტროლიდან გამოსვლის ნაკლებად პერსპექტიული ცდების ნაცვლად, საკმევინოდ გამრიგე მოხელე-ერისთავთა („საერისთავო დაპყრობის“ პერიოდში კი არაგვისა და ქსნის ერისთავთა) ბრძანებების „უღამარაკოდ“ შესრულება უხდებოდა. ძველი ქართული საისტორიო თხზულებები, სამართლის ძეგლები და სხვადასხვა ხასიათის დოკუმენტები მართლაც არ შეიცავენ სათანადო მითითებებს აღნიშნულ რეგიონში „საჯარო, საბეგრო და სალაშქრო“ ვალდებულებათა დანერგვის პროცესის მძიმედ მსგელობაზე, რომ არაფერი ვთქვათ წყაროების თითქმის სრულ დუმილზე იმავე რაიონებში რომელიმე ისეთი სერიოზული „განდგომების“ შესახებ, როგორცაა კახეთის მთიანეთის ისტორიულ წარსულში არაერთგზის ჰქონდა ადგილი. პირიქით, ფაქტობრივი მასალის მიხედვით, ქართლის მთიელებზე დაკისრებულ ბეგარა-ვალდებულებათა შესრულების საქმის ორგანიზაცია თავის დროზე ისეთ სიმალღეზე ჩანს აყვანილი, რომ ცენტრალური ხელისუფლება მთის თემებში ეპიზოდურად შექმნილ ექსტრემალური მდგომარეობის საჩქარო გამოსწორების მიზნით უკვე აქტიურად მიმართავდა სწორედ არაგვის, თერგისა და ქსნის ხეობის მთიელებს, ვითარცა თავის ყველაზე საიმედო ქვეშევრდომთა ძალებით ფართომასშტაბიანი სარგებლობის პრაქტიკას, რასაც ნათლად მოწმობს თუნდაც იმავე ფხოველ-დიდოთა დიდი აჯანყების მიმდინარეობის ფაქტი, როდესაც ამბოხებულთა წინააღმდეგ სალაშქროდ „მოუწოდა მეფემან (თამარმა, ვ. ი.) ათაბაგსა და ყოველთა მთიელთა: დვალთა, ცხრაზმელთა, მოკვეთთა, ჯადელთა, ცხაგატელთა, ქართალთა, ერწოთიანელთა, მისცა ივანე ათაბაგსა და წარაეღინა მათ ზედა“<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> თამარის აღმწერელი, ქტ, II, გვ. 230; ახალი ქართლის ცხოვრება, მესამე ტექსტი, ქტ, II, გვ. 512; ვახუშტი, აღწერა..., ქტ, IV, გვ. 407, 554, 568, 573; პაპუნია ორბელიანი, ამბავნი ქართლისანი, ელ. ცაგარევილის გამოცემა, თბ., 1981, გვ. 222-223 და ა. შ.

<sup>47</sup> ისტორიანი და ახმანი შარავანდეღთანი, ქტ, II, გვ. 111.

მაგრამ დასახელებულ „მთის კაცთა“ მიერ „საჯაროს, საბეგროს და სალაშქროს“ რიგინად შესრულებას, პირველ რიგში კი მაინც სამხედრო ვილდეებულების პირნათლად მოხდას, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა საგარეო მდგომარეობის გაუარესების ეშას, როდესაც საქართველოს საზღვრები რიცხოვანი მტრების წინააღმდეგ წარმოებული საომარი ოპერაციების წარმატებული მსვლელობა დიდად იყო დამოკიდებული სწორედ „ორი არაგვისა“ და ქსნის ხეობების მთიელთა, ვითარცა მეფის ლაშქრის შემსესებ მებრძოლთა გამოყვანი უმთავრესი რეგიონის მცხოვრებთა დაარაზმვაზე ხელმწიფის დროშის ქვეშ. სხვათა შორის, ეს გარემოება შეუძმინეველი არ დარჩენია ვახუშტი ბაგრატიონს, რომლის „აღწერის“ ერთ-ერთ თავში XIV ს-ის ისტორიული ამბობის გადმოცემისას არაგვის ხეობის მთიანეთი სამეფო სპის შემწეობა მოწოდებულ და ხელმწიფეთა თავშესაფარ ძირითად რაიონად არის დახასიათებული („...წარმოემართა თემურ შესლვად მთიულეთს, რამეთუ გამოჰყავს გიორგი მეფესა მუნიდამ შემწენი და კუალად ჰკონებდა მეფესაცა მუნ. შეუკდა არაგუს...“<sup>48</sup>), ხოლო იმავე თხზულების სხვა ადგილას, სადაც უკვე XV ს-ის შემდგომ ვითარებაზეა ლაპარაკი, დაახლოებით იგივე აზრია განვითარებული, ოღონდ ამჯერად უკვე მოხევე-მთიულთა დამსახურებაცაა საგანგებოდ ხაზგასმული („ხოლო შემდგომად განყოფილებისა და განხეთქილებისა სამეფოსათა ამისა... არღარა იყვნენ როქით სპანი მეფისანი, არამედ სახასიანი აზნაურნი და მსახურნი გლუხნი კეობათაგან იყვნენ მცველნი მეფისანი, და უმეტეს მოკევე-მთიულნი, ვიდრე დაიპყრობდნენ მას საერისთოდ...“<sup>49</sup>). ამდენად, ისტორიკოსი არ გამოყოფილდება მთიულთა მაღალი ბრძოლისუნარიანობისა და შეუპოვარი ხასიათის შესახებ საყოველთაოდ გაბატონებული აზრის უბრალო კონსტატაციით და კონკრეტული საკითხისადმი დიფერენცირებული მიდგომის საფუძველზე თითოეული რეგიონის მნიშვნელობის ობიექტურად შეფასებას ცდილობს.

მართალია, ვახუშტი არაფერს ამბობს ხსენებულ მთიულთა ბეგარა-ვალდეებულებათა მეორე მხარეზე — სახელმწიფო გადასახადებზე, მაგრამ ამ უკანასკნელით დატვირთვის, ისევე როგორც სალაშქრო საქმის ორგანიზაციის დონეზე, სათანადო წარმოდგენას გვიქმნიან სხვა არანაკლებ საინტერესო წერილობითი საბუთები, რომელთაგან ამჯერად საკმარისია დავსახელოთ თუნდაც არაგვის ხეობის მთის სოფლების 1774 წლის და იმავე ხეობის 1781 წლის, აგრეთვე ქსნის ხეობის მოსახლეობის 1774 და 1781 წლების აღწერები<sup>50</sup>. ისინი ხომ სწორედ აღნიშნული ხეობების მოსახლეობაზე დაკისრებულ ბეგარა-ვალდეებულებათა რიგის შეძლებისამებრ სრულყოფილად განსაზღვრის, უპირველესად კი მაინც ადგილობრივ მკვიდრთა შორის სამხედროვალდეებულ პირთა საერთო რაოდენობის დაზუსტების მიზნით იქნა ჩატარებული. მიუხედავად იმისა, რომ დაახლოებით იგივე ამოცანის გადაჭრას ემსახურებოდა უფრო ადრე (1770 წელს) ჩატარებული ქართლ-კახეთის მოსახლეობის აღწერაც<sup>51</sup>,

<sup>48</sup> ვახუშტი, აღწერა... ტ. IV, გვ. 271.

<sup>49</sup> იქვე, გვ. 21.

<sup>50</sup> მსალანი საქართველოს სტატისტიკური აღწერილობისა მეოთხედი საფუნდში, ე. თაყაიშვილის გამოცემა, ტფ., 1907, გვ. 428—486; ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიკური ისტორიის ძეგლები, წ. I, თბ., 1967, გვ. 105—139; 183—204; 205—226.

<sup>51</sup> ქართლ-კახეთის მოსახლეობა 1770 წელს, ქსა, II, გვ. 420—421.

ამ უკანასკნელის შემდეგ ოფიციალურმა ხელისუფლებამ აღარ ჩათვალა საჭიროდ ანალოგიური ხასიათისავე, მაგრამ უფრო ვიწრო (რეგიონალური) მასშტაბის ღონისძიების გატარება კახეთის მთიანეთში, რაც უთუოდ ქართლის მთიანეთის განსაკუთრებული მნიშვნელობის (სახასო ყმობის მასშტაბის) მსგავსი ბეგარა-ვალდებულებებით აქტური მოსახლეობის შედარებით მსგავსი ტვირთულობის) აღიარების კიდევ ერთ მოწმობას წარმოადგენს.

მასასაღამე, ყოველივე ზემოთქმულის შეჯამებიდან ძალაუვნებურად გამოდინარეობს დასკვნა, რომ ცენტრალური ხელისუფლების მიერ ძველთაგანვე ხელდებულ ქართლისა და კახეთის მთიანეთს სამეფო კარმა დაახლოებით ერთნაირი ბეგარა-ვალდებულებები (სალაშქრო საქმე და სახელმწიფო გადასახადები) დაუწესა, მაგრამ მათი წარმატებული დანერგვისათვის და, ამდენად, სახასო ყმობის რეჟიმის განმტკიცებისათვის ქართლის მთიანეთის კუთხეებში (უწინარეს ყოვლისა კი არაგვის, თერგისა და ქსნის ხეობების მთის თემებში) უფრო ფართო ასპარეზი აღმოჩნდა, ვიდრე კახეთის მთიანეთის მხარეებში (თიანეთის გამოკლებით) ამ რეგიონის რამდენადმე უფრო რსოლირებული, პერიფერიული მდებარეობისა და ქვეყნის პოლიტიკურ-ეკონომიკური ცხოვრების მაიმუხლსირებელი „ცენტრისაგან“ მეტი დაცილების მიზეზით.

აღნიშნული ვითარების გათვალისწინების საფუძველზე, ვფიქრობთ, ასევე სრულიად კანონზომიერია ქართლისა და კახეთის მთიანეთში საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების განსხვავებული დონეების დადასტურება ჩვენს განკარგულებაში არსებული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მონაცემების შუქზე. მართლაც, როგორც წერილობითი წყაროებისა და ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზი გვარწმუნებს, ქართლის მთიანეთისაგან განსხვავებით, კახეთის მთიანეთში ძალზე „მტკიცეულად“ ჩაიარა სამხელრო დემოკრატიის დროინდელი ძველი სასოფლო თემების უშუალოდ სახელმწიფოსადმი დაქვემდებარებულ სამხედრო-ადმინისტრაციულ ერთეულებად გარდაქმნის პროცესმა და ამ მხოლოდ ნაწილობრივ იქნა გადაპირილი სამეფო კარის ინტერესების გამო-მხატველი პრივილეგირებული ზედაფენის (resp. ადგილობრივი მსახურეული არისტოკრატიის) შექმნის ამოცანა. მოვლენათა ასეთნაირმა მსვლელობამ კი, მთელ რიგ სხვა უარყოფით ფაქტორებთან ერთად (რთული კლიმატურ-გეოგრაფიული პირობები, ეკონომიკური ბაზის უზღუდულობა და ზედმეტი პროდუქტის წარმოების მინიმალური შესაძლებლობიდან გამომდინარე პრობლემები და ა. შ.) განაპირობა ხსენებულ რეგიონში ბარის სოციალურ-ეკონომიკური წყობილების მაპროფილებელი ელემენტების იძულებითი „ექსპორტირების“ სიკვდილიანი ნაყოფი ეფექტიანობა, მუნებური მოსახლეობის შედარებით სუსტი სოციალური დიფერენციაცია და, საერთოდ, სახელმწიფო ხელისუფლების პოზიციების შემდგომი განმტკიცების გზების „დაჩიხულობა“. ხოლო რამდენადაც სახელმწიფო ხელისუფლება, ჩვენთვის გასაგები ობიექტური მიზეზების გამო, ფაქტიურად მოკლებული იყო შექმნილი მდგომარეობის რადიკალური გამოსწორების შესაძლებლობას, მას დღენადაც უწევდა გარჯა კახეთის მთიანეთის მოსახლეობასთან ურთიერთობის მექანიზმის სრულყოფაზე, რამაც ქვეყნის მესვეურნი თავის დროზე დაარწმუნა ადგილობრივ „მთის კაცთა“ შედარებით შეღავათიანი ყმობის რეჟიმის დაკანონებისა და აქტური მთის თემების შინაგან ცხოვრებაში მეტი „ავტონომიურობის“ დაშვების მიზანშეწონილობაში. მათმა ასეთნაირმა პოზიციამ კი თავის მხრივ, კიდევ უფრო შეუწყო ხელი დასახელებულ რეგიონში ისედაც ძლიერი თემობ-

რიობის ტრადიციების ხანგრძლივად შემონახულობას და სამხედრო დემოკრატიის პერიოდისათვის დამახასიათებელი ცხოვრების ნორმების კონსერვაციას, რაც თავის მკაფიო გამოხატულებას პოულობს ადგილობრივი მნიშვნელობის სოციალური სტრუქტურის და, საერთოდ, მთელი საზოგადოების სოციალური პოლოგის განმსაზღვრელ ისეთ მომენტებში, როგორცაა საკუთრებისა და ექსპლოატაციის ფორმები, ხალხური სამართალი, მოსახლეობის სოციალური შემადგენლობა, ურთიერთდახმარების ტრადიციები და ა. შ. ნიშანდობლივია, რომ სწორედ კახეთის მთიანეთის კუთხეების ასეთმა სპეციფიკამ და, რაც მთავარია, ხსენებულ რეგიონში მცხოვრებ მთიელთა სოციალურ-ეკონომიკურ წყობაში დაფიქსირებული არქაულობის ელემენტების იდეალზაციამ შეიყვანა შეცდომაში არაერთი ქართველი, რუსი და უცხოელი მკვლევარი, რომელთაც აღნიშნული რაიონების მოსახლეთა საზოგადოების განვითარება პირველყოფილ-თემური წყობილების საფეხურს არ ააცილეს, თუმცა ამ ხარვეზზე სხვა დროს გვექნება დაწვრილებით საუბარი.

რაც შეეხება ქართლის მთიანეთს, აქ საზოგადოებრივი ცხოვრება შედარებით წინ იყო წასული, ვინაიდან ადგილობრივი მოსახლეობა იმთავითვე უფრო აქტიურად იქნა ჩართული ფეოდალურ ურთიერთობათა ორბიტაში. „მუნებური“ წვრილი ერის რჩეულ წარმომადგენელთა მიზიდვამ სამეფო კარის „ერთგულად სამსახურსა შინა“ (—მათთვის სამაგიერო წყალობის გაცემის პირობით) და აქაურ მსახურეულ პირთათვის სხვადასხვა პრეროგატივითა დაწესებამ არა მარტო გააღრმავა არაგვის, თერგისა და ქსნის ხეობის მთის ზოლის მოსახლეობის სოციალური დიფერენციაციის პროცესი, არამედ სამეფო ხელი-უფლებას ძველთაგანვე მისცა ხსენებულ რაიონებში თავის საიმედო ქვეშევრდომთა მომრავლების კარგი შესაძლებლობა, რამაც თავის მხრივ, სხვა არანაკლებ მნიშვნელოვან ფაქტორებთან ერთად (მაგ., არაგვის გზის სივლი სამურნეო-ეკონომიკური ცხოვრების, მთისა და ბარის კონტაქტების ინტენსიფიკაციის საქმეში, შედარებით უფრო ხელსაყრელი კლიმატური და სამეურნეო პირობები საწარმოო ძალთა განვითარებისათვის და ა. შ.) დიდად შეუწყო ხელი დასახლებულ მხარეებში ცენტრალური ხელისუფლების პოზიციების განმტკიცებას. სხვათა შორის, აღნიშნული ტენდენცია დამახასიათებელი ჩანს არა მარტო „ძეგლის დადების“ წინმსწრები პერიოდისათვის, არამედ XIV—XVIII სს-ის ისტორიული სინამდვილისათვისაც, როდესაც „მეფის მცველთა“ გამოიყვან უმთავრეს რეგიონად ფუნქციონირება კვლავინდებურად განსაზღვრავდა ქართლის მთიანეთის კუთხეების გამორჩეულ როლს მთელი ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში, ხოლო სამეფო კარს ავალდებდა „მუნებურ“ საქმეთა მოკითხვის საქმისადმი ჯეროვანი პასუხისმგებლობით მოკიდებას.

უთუოდ ქართლის მთიანეთის ამგვარმა სტატუსმა და სახელმწიფოს სისტემატურმა გარჯამ აქაური საქმეების მოწესრიგებისათვის დააზღვია კიდევ ეს რაიონი მთიელთა მისობრივი „განდგომისაგან“, რაც არ შეიძლება იქნეს გააზრებული თუნდაც იმ სერიოზული უწყსრიგობის ტოლფას მოვლენად, რისაც XIII ს-დან ჰქონდა ადგილი ქართლის მთიანეთის ზოგერთ მხარეში, ძირითადად კი არაგვის ხეობის მთის თემებში და რამაც ხსენებული ხეობის მოსახლეობისათვის საგანგებოდ გათვალისწინებულ „ძეგლის დადებამდე“ მიიყვანა ქვეყნის ხელისუფალნი.

თუ „ძეგლის დადების“ შესავალ ტექსტში მოცემულ განმარტებაზე დაფუძნებით მხედველობაში მივიღებთ იმ გარემოებას, რომ ხსენებული ხეობის



მთიელთათვის განაჩენის დადების ამოცანა მეტ-ნაკლები აქტუალობით სემფო კარის დღის წესრიგში ჯერ კიდევ მაშინ იდგა, როდესაც მის ვალწყოებაზე მეცადინეობას „უამის შემოსრულობის“ მიზეზით თითქმის არც შეეძლო აღნიშნულ რაიონში ვაბატონებულ უწესრიგობასთან („ყოლ სამართლის აღარ ყოფნასთან“) შეგუება ქვეყნის ერთიანობის აღდგენის შემდეგ, როდესაც „უამის შემოსრულობისა“ და წამოწყებული საქმის „ვერ მოსწრების“ პრობლემა უკვე დაძლეული იყო. ამიტომ, საესებით ბუნებრივია სკულმდებლის მზრიდან გამოვლენილი დანტერესება უწინარეს ყოვლისა სწორედ არაგვის ხეობის მთიელთა საქმეების შეძლებისამებრ დროულად, ოპერატიულად და საველდაგულოდ „მოკლებით და განჩენით“, რამაც თავისი კანონზომიერი გამოხატულება ჰპოვა „ძეგლის დადების“ სახით ერთობ დიდი მნიშვნელობის ღონისძიებების გატარებაში მარტოოდენ ერთი განსაზღვრული მთის რეგიონისათვის და არა თუნდაც მის მომიჯნავე მხარეებში.

მასსადავმე, არაგვის ხეობის პოლიტიკურ-ეკონომიკური მნიშვნელობის ფაქტის გათვალისწინება არსებითად გვიადვილებს არა მარტო იმ ჩვენს მიერ უკვე გამოკვლეული საკითხის უფრო ღრმად გაშუქებას, თუ მაინც რა მიზეზებმა განაპირობა სპეციალური სამართლის განჩინება მხოლოდ არაგვის ხეობის მთიელთათვის, არამედ ეს ხელს უწყობს აგრეთვე აღნიშნული საკითხის იმ საკულისხმო ასპექტის დაზუსტებასაც, თუ მაინც რა მიზეზით შეიძინა განსაკუთრებული აქტუალობა მარტოოდენ ერთი განსაზღვრული რეგიონისათვის (არაგვის ხეობის მთიანეთისათვის) ესოდენ დიდმნიშვნელოვანი ღონისძიებების გატარების ამოცანამ.

წინთქმელის გათვალისწინების საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ „ძეგლის დადების“ მოქმედების ფარგლების დადგენა სკულმდებელი მეფის მიმოსვლის მარშრუტის მიხედვით, რასაც ადგილი ჰქონდა სამეცნიერო ლიტერატურაში და რაც იწვევდა ხევისა და ქსნის ხეობის (იხმანად ცხრაზმის ხევიად სახელდებული რეგიონის) მთიანეთის მექანიკურ შეყვანას სამართლის ძეგლის მოქმედების ტერიტორიაში<sup>82</sup>, სრულიად გაუმართლებელია.

ვითარების ასეთნაირად შეფასებასთან დაკავშირებით განმეორებით უნდა ითქვას, რომ მეფის მოგზაურობის მარშრუტის შესახებ არსებულ ცნობებზე დაუფძნებით შესაძლებელი ხდება მსჯელობა იმაზე, თუ ექსპედიციამ როგორ მოიარა ქართლის მთიანეთის რამდენიმე ხეობა „მუნებურ“ საქმეთა მოსაცლავად, მაშინ როდესაც პირდაპირ მინიშნებას ძეგლის მოქმედების ტერიტორიაზე ვხვდებით იმავე შესავალი ნაწილის სხვა ადგილას, სადაც უკვე დაჯამებული აშლილი მთიელების საქმეთა მოკვლევის მიზნით ორგანიზებული მოგზაურობის შედეგები და გარკვევითაა ნაჩვენები დარბაზის კრების ვალწყოებით დადგენილი განაჩენის გავრცელების ფარგლები, რამდენადაც ეს ცნობა ზემოთ უკვე იყო განხილული, მისი ხელმეორედ დამოწმების და განალიზების საჭიროება ამჯერად არ ჩანს. სამაგიეროდ, ყურადღების აქცენტირება გემართებს სამართლის ძეგლის შესავალშივე და ძირითად ტექსტში დაფიქსირებულ სხვა მონაცემებზე, რომელთაც, მართალია, არანაკლები

<sup>82</sup> მ. ხაჩანაშვილი, ჩვენი იერიღილი ნაშრობი, გვ. 207—209; ი. ვაკე-ბაშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, I, გვ. 100; ხ. შავალთაძე, ხევი თხ., 1906, გვ. 21; ივ. სურგულაძე, დასა. ნაშრომი, გვ. 67—68; ბ. ლომინაძე, მთიანეთის ქართლის მთიანეთში და სემფო ხელისუფლების ღონისძიებანი, ასპირანტის ისტორიის ნაშრომი, 111, გვ. 632 და სხვ.



მნიშვნელობა ენიჭება ჩვენთვის საინტერესო საკითხში ზუსტი ორიენტაცი-  
 რათვის, მაგრამ მათ რატომღაც არ გაეწია სათანადო ანგარიში **ქვეყნის**  
 დების“ მოქმედების ტერიტორიის განსაზღვრისას. **სიხარულით**

ამ თვალსაზრისით უწინარეს ყოვლისა საინტერესოა თუნდაც იმ ფაქ-  
 ტის წარმოჩენა, რომ გიორგი V არ შევიდა გუდამაყარში, მაგრამ ხსენებუ-  
 ლი კუთხის მკვიდრთ სამართალი დაუდგინა, მაშინ როდესაც ხევი და ცხრაზმის  
 ხევი, სადაც მან იმოგზაურა, განაჩენდაუდებლად დატოვა. ეს გარემოება ხომ  
 თავისთავად საკმარისი თვალსაჩინოებით მეტყველებს იმაზე, რომ ძეგლის  
 მოქმედების ტერიტორიის განსაზღვრისას მეფე ხელმძღვანელობდა მოკვლულ  
 ადგილებზე შექმნილი ვითარების დიფერენცირებულად შეფასების პრინცი-  
 პით, რომლის ძალით განაჩენის დადება მიზანშეწონილი ჩანდა არა ყველა მთის  
 ალაგში, სადაც მეფეს მოგზაურობა მოუხდა, არამედ მხოლოდ ისეთ მხარე-  
 ებში, სადაც მეფემ მეტად მძიმე მდგომარეობა დაინახა.

ხაზგასმას იმსახურებს ის დეტალიც, რომ ციხისთავის სისხლის საურავის  
 განსაზღვრისას „ძეგლის დადებაში“ საგანგებოდ იქნა გამოყოფილი ციხე-კოშ-  
 კებით გამაგრებული ხადის თემი, როგორც ციხისთავთა ადგილსამყოფელი.  
 სამართლის ძეგლის მე-13 მუხლის ზერეულ წაკითხვის შემთხვევაში დაუკვირ-  
 ებებელ მკითხველს შეიძლება დარჩეს შთაბეჭდილება, თითქოს დამოწმებული  
 ფაქტი არაფრისმთქმელია, მაგრამ ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით ჩანს ასე. სი-  
 ნამდვილეში აღნიშნულ მუხლში მოცემული განმარტება („ციხისთავნი ჯაღას  
 ორნი იყვნენ“) ძალუენებურად გვაფიქრებინებს, რომ გიორგი V დაინტერესე-  
 ბული იყო მხოლოდ ხადელი ციხისთავების სამოხელეო პერფორაციის და-  
 ცვით და მათი სამსახურებრივი მოვალეობის რიგიანად აღსრულებით, რაც  
 თავის მხრივ იმაზე მიგვანიშნებს, რომ კანონმდებლობა ვრცელდებოდა მარ-  
 ტოდენ არავეის ხეობის მთის მხარეებზე, სადაც განსაკუთრებით სერიოზულ  
 უწყსრიგობას ჰქონდა ადგილი. ხადა-ცხავატის, გუდამაყარის, ხანდოსა და  
 ჭართლის გარდა ჭართლის მთიანეთის სხვა რაიონებშიც რომ ჰქონოდა ადგი-  
 ლი ესოდენ საგანგაშო მასშტაბის არეულობას და ამის შესაბამისად მათთვის  
 საც რომ ყოფილიყო გაჩენილი სპეციალური სამართლის ძეგლი, მაშინ მეფე  
 არავითარ შემთხვევაში არ დაკმაყოფილდებოდა მხოლოდ ხადაში გამწე-  
 სებული ციხისთავების სისხლის ფასის დადგენით. სჯულმდებელი აუცილებლად  
 შეეხებოდა სხვა კუთხეებსაც, პირველ რიგში კი დაასახელებდა საქარ-  
 თველოს მონაპირე კუთხეში — ხევი მდებარე დარიალის სიმაგრეს და უსა-  
 თუოდ განსაზღვრავდა მისი ციხისთავის სისხლის საურავს, ვინაიდან დარიალს  
 თავისი საფორტიფიკაციო ნაგებობების მთელი სისტემით შედარებით უფრო  
 დიდი სტრატეგიული მნიშვნელობა ენიჭებოდა, ვიდრე ხადის სიმაგრეებს.

დაახლოებით ანალოგიური თვალთახედვით შეიძლება იქნეს შეფასებული  
 აგრეთვე სამართლის ძეგლში ლომისის გლეხის სისხლის საურავის საგანგებოდ  
 დადგენის, ხოლო ვერგეტელ საყდრისშვილთა სისხლის ფასზე სჯულმდებლის  
 „დუმბლის“ ფაქტიც, რომ აღარაფერი ვთქვათ კიდევ არაერთ სხვა გაუგებ-  
 რობაზე, რაც ძალუენებურად თვალშისაცემი გახდება კანონმდებლობის მოქ-  
 მედების ტერიტორიაში ხევის შეყვანის შემთხვევაში.

ასეთივე დაბნეულობა მოსდევს ძეგლის მოქმედების ტერიტორიაში ქსნის  
 ხეობის შეყვანის ნებისმიერ ცდასაც. რამდენადაც ქსნის ხეობის მთიანეთში  
 სოციალური დიფერენციაციის პროცესს თავისი სპეციფიკა ახასიათებს, ხოლო  
 ადგილობრივი საზოგადოების „მუნებური“ თუ „არამუნებური“ წარმომად-



გენლებისა (მაგ., ერისთავის, ციხისთავის, ეკლესიის სახელზე შეწირული გლეხების) და არაგვის ხეობის მთიანეთის იმავე რიგის სოციალური კატეგორიების (ერისთავის, ციხისთავის, ლომისის გლეხის) შეპირისპირებით დასწრებით თება ავლენს მათ შორის არსებულ სხვაობას, „ძეგლის დადების“ ერთგვარი „ექსპორტი“ ქსნის ხეობის მთიანეთის საზოგადოებაზე სრულიად დაუშვებელია.

რასაკვირველია, ჩვენ შორს ვართ იმ აზრისაგან, რომ ცხრაზმის ხევის (//ქსნის ხეობის) მკვიდრნი სანიმუშო „წესრიგით“ გამოირჩეოდნენ და „აღრევით ყოფა“ მათთვის სრულიად უცხო მოვლენა იყო. წერილობითი წყაროებიდანაც ხომ კარგად ჩანს, რომ ქსნის ხეობის „მთის კაცთ“ არაგველებთან მშვიდობიანი ურთიერთობა არ ჰქონიათ და XIII—XIV სს-ში მათ შორის ხშირი იყო სამხედრო კონფლიქტები<sup>53</sup>, თუმცა სამართლიანობა მოითხოვს ხაზი გავესვას ცხრაზმისხეველთა კონტრშეტევით ტაქტიკას არაგველებთან შეტაკებებში. მაგრამ მიუხედავად იმისა, რომ მოვლენათა ამგვარ მსგელოებაში ბრალი მთლიანად მიუძღოდათ არაგველებს („ორისავე არაგუ“-ის<sup>54</sup> მოსახლეებს, ძირითადად კი ხადელებს და ცხავეატელებს) ქსნელების საპასუხო რეაქცია, როგორი სამართლიანიც არ უნდა ყოფილიყო ის, მხოლოდ ზიანს აყენებდა ქვეყნის ძლიერებას, რაც მშვენივრად ესმოდა გიორგი V-ს. ამიტომ მეფემ „ძეგლის დადების“ 43-ე მუხლში საგანგებოდ აღნიშნა: „ამიერნი კევინსბერნი და ჰეროვანნი იმიერთ ნუოდეს მიუღებნიან, ნუცა სალაშქროდ, ნუცა სასაუროდ ისაქმებენ ერთმანეთთანა თავის-თავისასა საერისთვოსაგან კიდე. და რომელიც მიუღდეს, თუ უნდა იმიერი ამიერსა ანუ ამიერი იმიერსა, დარბაზით მამული წაელოს და ციხე დაეჭვიოს“<sup>55</sup>.

ცხადია, მოცემული მუხლის შემუშავებას ქვეყნის მესვეურნი მხოლოდ დარბაზის კრებაზე ერთად მოწვეული არაგვის ხეობის მეპატრონისა (ასეთად სავარაუდებელია ან ქართლის ერისთავი, ან უკვე არაგვის ერისთავის ტიტულში გაფორმებული ხელისუფალი) და ქსნის ერისთავის გამოკითხვის შემდეგ ჩათვლიდნენ მიზანშეწონილად. „ძეგლის დადების“ შესავალში დღეაქალაქში ჩამოყვანილ „თემისა და თემის ერისთავთა“ მრავლობით რიცხვში მოხსენების ფაქტიც ხომ სწორედ გამოთქმული მოსაზრების სასარგებლოდ მეტყველებს. ამასთან, დარბაზობაზე ქსნის ერისთავის აუცილებელი მოწვევის საჭიროების საარგუმენტაციოდ გამოიყენება ის საგულისხმო გარემოებაც, რომ XIII ს-ში არაგვის ხეობის ტერიტორიის საკმაოდ მობრძლილი ნაწილი (ღუდის ხევი, მდ. არაგვის მარჯვენა ნაპირზე მდებარე სოფლები — გაგასძენი, მლეთა, არაქუეთი, აგრეთვე კანდოს ხევი) ქსნის ერისთავთა სამფლობელოდ იქცა. ამას თვალნათლივ მოწმობს „ძეგლის ერისთავთა“-ში დაცული ცნობა იმის შესახებ, რომ მეფის სამსახურში ერთგულად გარჯის სანაცვლოდ „...მეფემან (იგულისხმება ვახტანგ VII, ვ. ი.) მიუბოძა შალვას (იგულისხმება ცხრაზმის ერისთავი შალვა ქვენიფნეველი, ვ. ი.) თრუსუი, ღუდაი, გაგასძენი, მლეთე, არაქუეთი, კანდოა...“<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> ძეგლი ერისთავთა, ქსნ, II, გვ. 106—110; შდრ. „ახალი ქართლის ცხოვრება“, მეორე ტექსტი, ქც, II, გვ. 445—446.

<sup>54</sup> „ორისავე არაგუში“ იგულისხმება პირაქეთი არაგვი (ანუ ისტორიული ტრადიციით ცნობილი ქართლის არაგვი, ეპატორიული შავი არაგვი) და პირიქეთი არაგვი, რომელიც დღეს თერგის სახელწოდებას ატარებს.

<sup>55</sup> ძეგლის დადება, ქსნ, I, გვ. 419.

<sup>56</sup> ძეგლი ერისთავთა, ქსნ, II, გვ. 106.



რამდენადაც „ქეგლის დადების“ შედგენის დროისათვის ხსენებულ ტერიტორიაზე განსახლებულ არაგვის მთიელთა ცხოვრება „ახალი“ ხელისუფლებისადმი დაქვემდებარებაში ექვს არ იწვევს, ხოლო ამ ცვლილებას მხოლოდ უარყოფითი შედეგები („შეშურების“ ნიადაგზე ქსნელების მძარევი არაგველთა მტრული განწყობის გაზრდა) თუ შეიძლება მოჰყოლოს, ვფიქრობთ, სავსებით კანონზომიერია სამეფო კარის დანტერტრება „განაჩენის“ დადების მიზნით მოწვეულ კრებაზე ქსნის ერისთავის სავალდებულო დასწრებით, რაც უთუოდ აადვილებდა მომიჯნავე ხეობების მკვიდრ მთიელთა შორის მშვიდობიანი ურთიერთობის გზების გამოძენის საქმეს. მაგრამ ქსნის ერისთავის უშუალო მონაწილეობა „ქეგლის დადებაში“ და მისი ინფორმაციის გათვალისწინებით 43-ე მუხლის შედგენა მექანიკურად არ უნდა აღძრავდეს სამართლის ქეგლის მოქმედების ტერიტორიაში მთელი ქსნის ხეობის შეყვანის მოთხოვნილებას, რომელსაც მნიშვნელოვანწილად ანელებს ერთი მხრივ, აღნიშნული მუხლის შინაარსზე ყურადღებით დაკვირვება, ხოლო მეორე მხრივ კანონმდებლობის გავრცელების საზღვრებზე მის შესავალშივე არსებული მკაფიო მითითების გათვალისწინება.

საქმე იმაშია, რომ 43-ე მუხლში „ამიერ“ და „იმიერ“ ხევისბერ-პეროგანთა ურთიერთბრძოლის აღკვეთის საჭიროებაზე მსჯელობისას გიორგი ბრწყინვალე „თავ-თავის“ საერისთავოებში მოსახლე „მთის კაცებად“ გვიხასიათებს როგორც ქსნის ხეობის მთიელებს, ისე არაგვის ხეობის მთის თემების მკვიდრთ, იმ ხაღელ-ცხაებატელთა ჩათვლით, რომელნიც XIII ს-დან ქსნის ერისთავთა მიერ დაუფლებულ მიწა-წყალზე ცხოვრობენ. ამგვარი კვალდიკაციის მიხედვით ჭეროვანი თვალსაჩინოებით გამოკვეთილი არ ჩანს ქსნის ერისთავის კანონიერი უფლებები მის ხელში გადასულ არაგველებზე, ვინაიდან აღნიშნული მუხლის წამკითხველს ერთი შეხედვით შეიძლება ისეთი შთაბეჭდილებაჲც კი შეექმნას, თითქოს ქსნის ხელისუფალთა მიერ ხელდებულ რაიონებში მკვიდრი არაგველი მთიელები კვლავ „თავის საერისთავოს“ ფარგლებიდან აწყობდნენ ლაშქრობებს ასევე „თავის საერისთავოში“ განსახლებული ქსნელების წინააღმდეგ. მაგრამ კონკრეტულ შემთხვევაში, როგორც ჩანს, უფრო ისა სავარაუდო, რომ გიორგი V რაღაც განსაკუთრებული მოსაზრებით ხელმძღვანელობდა, როდესაც მან ცხრაზმის ერისთავთა სამფლობელოდ ქცეული არაგვის ხეობის ტერიტორიის ნაწილს „საერისთავო“ (და არა ხეობა) უწოდა. არაა გამორიცხული, რომ კანონმდებელ მეფეს შეგნებულადაც შეეკავებინა თავი სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობის დოკუმენტის დონეზე ქსნის ერისთავის დაქვემდებარებაში გადასულ არაგველ მთიელთა ახალ სტატუსში გაფორმების იმ ფაქტის წერილობითი გამომზეურებისაგან, რომელსაც ქსნელ-არაგველთა შორის არსებული ისედაც დამაბული ურთიერთობის შემდგომი გაღმობიანების როლი შეეძლო შეესრულებინა. ასეა თუ ისე, ერთი რამ კი სრულიად ნათელია — „ქეგლის დადების“ 43-ე მუხლის შედგენით, გიორგი ბრწყინვალემ ქსნელ მთიელებსა და ცხრაზმელ ერისთავთა მიერ ხელდებულ არაგვის ხეობის მთიელთა შორის ურთიერთობის მოწესრიგების პერსპექტივა მოლიანად დაუკავშირა ამჯერად უკვე ქსნის ერისთავის სამსახურში საგულევებელი არაგველი მოხელეების („მუნებური“ ხევისბერების, ციხისთავების) და ადგილობრივი პრივილეგირებული პირების (პეროვანების — თემის თავკაცების) თვითნებობის შემზღვეველი სამართლის ნორმის ოფიციალურ დაკანონებას. ამ უკანასკნელის რიგაიანად შესრუ-



ლების საქმის დაკონტროლება კი მეფეს თავის მხრივ ცხრაზმის ერისთავისა და მისდამი დაქვემდებარებულ გამგებლისათვის უნდა დაევალებინა, თუმცა არაა უგულვებელსაყოფელი იმავე უფლებით არაგვის ხეობის მთიელთა და ერისთავის აღჭურვის შესაძლებლობაც, რომელსაც სამეფო კარის სეზონების შესაბამისად არანაკლები ეფექტიანობით ძალუძდა მომიჯნავე მთიელთა „სასაუროდ მიღვომის“ ინიციატორთა დასჯა დარბაზის სასარგებლოდ „მამულის წაღებითა და ციხის დაქცევით“. ყოველ შემთხვევაში, სავარაუდოა, რომ როდესაც აღნიშნულ მთიელთა შორის ურთიერთობის გამწვავებაში ბრალი ედებოდათ არაგველებს (სხვათა შორის წყაროების თანახმად ქსნელთა და არაგველთა შორის წარმოქმნილი კონფლიქტების წარმოშობის მიზეზად ყოველთვის არაგველთა თავნებობა გვევლინება), დამნაშავეთა დასჯა „ძეგლის დაღების“ 43ე მუხლის შესაბამისად ალბათ პირველ რიგში „ამიერი“ საერისთავოს გამგებელ ერისთავს დაეკისრებოდა. იქნებ სწორედ არაგვის ხეობის მთიელთა პატრონისათვის ასეთი უფლების მინიჭებამ განაპირობა კიდევ სამართლის წიგნის დასახლებულ მუხლში არაგვის ხეობის მიწა-წყალზე მოსახლე იმ ხევისბერ-პეროვანთა წარმოჩენა „თავის საერისთავოს“ (და არა „თავის ხეობის“) მკვიდრ მთიელებად, რომელნიც XIV ს-ში ცხრაზმის ერისთავის ხელში ვადასულ ტერიტორიაზე სახლობდნენ? ძნელი სათქმელია, რამდენად ახლოს დავდგებით სინამდვილესთან საკითხის ამგვარად დაყენების შემთხვევაში, მაგრამ სამაგიეროდ ერთი რამ სრულიად აშკარაა — ქსნისა და არაგვის ხეობის მთიელთა ურთიერთობის მოწესრიგებისას ორივე ერისთავის წეთანხმებულ მოქმედებაზე იმედის დამყარება სამეფო კარს რეალურად შეეძლო იმდენად, რამდენადაც მათდამი დაქვემდებარებულ „მთის კაცთა შორის არსებული ქიშპობის გამოწვევებ მიზეზად ნამდვილად არ ეგულებოდა „ამიერ“ და „იმიერ“ ერისთავთა მტრული დამოკიდებულება ერთმანეთთან, რასაც მოგვიანებით, მხოლოდ სათავადოების სისტემის ჩამოყალიბების დროიდან უნდა ჩაყროდა საფუძველი.

ამრიგად, „ძეგლის დაღების“ 43-ე მუხლის შინაარსში ჩაწვდომა იძლევა იმ ვარაუდის გამოთქმის უფლებას, რომ ქსნის და არაგვის ხეობის მთიელთა შორის არსებული დამატული ურთიერთობის განმუხტვაზე ზრუნვა ცენტრალური ხელისუფლების ინტერესების შესაბამისად ერთდროულად ეკისრებოდა როგორც ქსნის ხეობის, ისე არაგვის ხეობის „მთის კაცთა“ გამგებელ ერისთავს, მაგრამ ვინაიდან განაჩენის დასადებად არჩეული ტერიტორიის საბოლოო შემოფარგლისას სჯულმდებელმა მეფემ მინც არ დასახელა ქსნის ხეობა, ძეგლის სამოქმედო ტერიტორიაში ქსნის ხეობის შეყვანაზე ნაჩქარევი რეცალინეობის ნაცვლად, ძალუძებურად მოგვიწევს ჯეროვანი სიფრთხილის დაცვით შემდეგი კვალით დაქმნა:

„ძეგლის დაღება“ შედგენილ იქნა არაგვის ხეობის მთის კუთხეების მოსახლეობისათვის, მაგრამ რადგანაც სამართლის წიგნის სამოქმედო ტერიტორიაში შემავალი ხადა-ცხავატის მიწა-წყლის განსაზღვრული მონაკვეთი XIII ს-დან ცხრაზმის საერისთავოში შედიოდა, მეფემ აჭაურ მოსახლეთა „საქმეების“ მოწესრიგებისათვის, პირველ რიგში კი ქსნის ხეობის მთიელებთან მათი უთანხმოების აღმოფხვრისათვის გარკვეული პასუხისმგებლობა დააკისრა ქსნის ერისთავს — ამ უკანასკნელს დაევალა პრობლემური ორიენტაციის შესაბამისად „ძეგლის დაღების“ 43-ე მუხლში დაწესებული ნორმებით სარგებლობა, რაც ამავე დროს არაგვის ხეობის მთიელთა გამგებელი ერისთავის პრივილეგიასაც შეადგენდა.

მაგრამ სულ სხვა საკითხია ის, თუ კონკრეტულად რომელი ხეობის (ხეობისა თუ ქსნის ხეობის) მკვიდრი მთიელთათვის იყო შედგენილი სამართლის ძეგლი და სულ სხვა საკითხია ის, თუ რომელ პოლიტიკურ-ეკონომიკურ ციულ ერთეულში (ქსნის საერისთავოში თუ არაგველთა განმეორებული ხელისუფლების ან უკვე არაგვის ერისთავის ტიტულში გაფორმებული ხელისუფლების სამფლობელოში) მცხოვრებ მთიელებს უხდებოდათ იმხანად (XIV ს-ში) ერთ შემთხვევაში „ძეგლის დადების“ ყველა მუხლის „ულაბარაყოლ“ შესრულება, ხოლო მეორე შემთხვევაში იმავე სამართლის ძეგლის თითო-ორიოლა ნორმის დაცვა, ისიც მხოლოდ განსაკუთრებულ ვითარებაში, როდესაც ვითარების ესკალაციაში მიუძღოდათ ბრალი.

უთუოდ ასეთი დიფერენცირებული მიდგომის საფუძველზე „ძეგლის დადების“ სამოქმედო ტერიტორიაში გიორგი V-ის მიერ სრულიად სამართლიანად არ იქნა შეყვანილი ქსნის ხეობა, მიუხედავად იმისა, რომ კანონმდებლობის 43-ე მუხლის მიხედვით ქსნელებს, არაგველების მსგავსად, აეკრძალათ ოფიციალური ხელისუფლების ჩაურევლად შეზოგელ მთიელებზე „სალაშქროდ და სასაუროდ მიდგომა“.

მართალია, სამართლის ძეგლის 43-ე მუხლში მოცემული განმარტების თანახმად სჯულმდებლის გაფრთხილება ზოგადად ეხება ორივე მხარეს (—როგორც არაგველებს, ისე ქსნელებს), მაგრამ დამოუკიდებელი ცნობის ანალიზი მაინც არ უნდა აღძრავდეს იმის მტკიცების მოთხოვნისაკენ, თითქოს „ძეგლის დადება“ მთელი ქსნის ხეობის მოსახლეობისათვისაც იყო შედგენილი.

რამდენადაც განაჩენის დადებამდე ქსნელების თავნებობის მიზეზით ხსენებული ხეობების მთიელთა შორის სერიოზული შუღლი არ ჩამოვარდნილა (სოველ შემთხვევაში წერილობითი წყაროები ძალაუვნებურად ამგვარი მოსაზრებისაკენ განგვაყვამენ), სჯულმდებელ მეფეს სამართლის ძეგლის 43-ე მუხლის მტკიცედ დაცვის ვალდებულება პერსონალურად შექმლო დაეკისრებინა მართლმადიდებელი ბიარქეთ არაგვის ხეობის მცხოვრებთათვის, ვითარცა „აღრევით ყოფის“ მოთავეებისათვის. ამ დროს, ცხრაზმის საერისთავოს მთიელებს, როგორც ჩანს, მხოლოდ იმ შემთხვევაში დაეკისრებოდათ პასუხისმგებლობა განხილული მუხლის მიმართ, როდესაც ისინი ან არაგველთა წინააღმდეგ „მიდგომის“ ინიციატორები იქნებოდნენ (რაც ნაკლებად იყო მოსალოდნელი იმდენად, რამდენადაც წყაროები „მიდგომის“ ინიციატორებად ტრადიციულად არაგველები ფიგურირებენ) ან კიდევ არაგველთა თავნებობის მიზეზით წარმოქმნილ სამხედრო კონფლიქტში ოფიციალური ხელისუფლების ჩარევას საჭიროდ არ ჩათვლიდნენ და სამავიეროს გადახდის მიზნით გაილაშქრებდნენ ბომხდურ მთიელებზე. ერთი სიტყვით, 43-ე მუხლის შედგენა იმის ნათელ ილუსტრაციას წარმოადგენს, თუ როგორ ცდილობდა სამეფო კარი ძმთა-მგვლელოებით ბრძოლისაკენ ქართლის მთიანეთის ცალკეული მხარეების დაზღვევას, მაგრამ მას ნამდვილად არ შეუძენია ისეთი საბუთის ღირებულება, რომელიც მოგვემდინა სამართლის ძეგლის მოქმედების ფარგლების გაფართოების უფლებას. ყოველ შემთხვევაში, როდესაც 43-ე მუხლზე დაფუძნებით გედილობთ „ძეგლის დადების“ ნორმების გავრცელების მიჯნების უფრო დაწვრილებით დაზუსტებას, ჯეროვანი სიფრთხილის დაცვით მართალია დასაშვებია ჩანს იმის აღნიშვნა, რომ სამართლის წიგნის ერთადერთი მუხლი ქსნის ხეობის მთის ზოლის გარკვეულ ტერიტორიაზე (ყერძოდ ლომისის ქედის ვადალმა, იმიერი მიწა-წყლის ერთ მონაკვეთზე) და არა მთელ ხეობაზე ვრცელდებოდა, მაგრამ ეს ფაქტიც ხომ თავისთავად მაინც არაა საკმარისი სამართლის წიგ-



ნის დანარჩენი 45 მუხლის მთელი ქსნის ხეობის (და მით უფრო მთელი ცხა-  
ზმის საერისთავოს) სჯულმდებლობად გამოცხადებისათვის.

მასასადამე, ჩვენს ხელთ არსებული მონაცემების ანალიზი ცხადყოფს,  
რომ „ძეგლის დადების“ მოქმედების ტერიტორიაში არ შედიოდა ქსნის ხეობის  
და ლ. ხევი. მით უფრო დაუშვებელია. სამართლის ძეგლის მიჩნევა მთელი  
ქართლის მთიანეთისა და ფშავ-ხევსურეთის სჯულმდებლობად<sup>57</sup>. კორექტი-  
რებას საჭიროებს აგრეთვე ის ნაშრომებიც, რომელთა ავტორები, მართალია,  
„ძეგლის დადების“ მოქმედების არედან გამორიცხავენ ქსნის ხეობის მთიან-  
ეთისა და ხევს, მაგრამ სამართლის სამოქმედო ასპარეზს რატომღაც მარტო-  
ოდენ მთიულეთით ან ერთ კუთხედ გააზრებული მთიულეთ-გუდამაყრით  
ფარგლავენ, რაც პირველ რიგში გეოგრაფიულ ცნება „მთიანეთთან“ კუთხური  
მნიშვნელობით ხმარებულ ტერმინ „მთიულეთის“ გაიგივებით, ან საკუთრივ  
მთიულეთის (ძველი ხადა-ცხავეატის) არამართებული ლოკალიზაციით უნდა  
აიხსნას<sup>58</sup>.

დაბოლოს, სათანადო კომენტარების გარეშე არ შეიძლება დეტოვით  
ერთ-ერთ სპეციალურ გამოკვლევებში გამოთქმული ის მოსაზრებანიც, თით-  
ქოს „ძეგლის დადება“ თავდაპირველად... მხოლოდ არაგვისა და ქსნის საე-  
რისთავოების მთიანი მხარეებისათვის იყო განკუთვნილი. მოგვიანებით „ძეგ-  
ლის დადება“ სჯილდენ საქართველოს ყველა მთიან მხარეში. ამიტომ ძეგლი  
არ შეიძლება მივიჩნიოთ პრატიკულარულ სამართლად<sup>59</sup>, „სულ მალე“ „ძეგ-  
ლის დადება“ როგორც მოქმედი სამართალი, საქართველოს ყველა მთიან მხა-  
რეში გამოიყენებოდა<sup>60</sup>.

მოცემული კვალიფიკაცია უწინარეს ყოვლისა იმით არის ჩვენთვის მოუ-  
ლოდნელი, რომ კონკრეტულ შემთხვევაში, სათანადო ფაქტობრივი მასალის  
გამოუყენებლად, პირდაპირ დაშვებულია კანონმდებლობის თავდაპირველი  
ღანიშნულების ტრანსფორმაციის (გაფართოვების) შესაძლებლობა, მაშინ რო-  
დესაც არსებულ მონაცემებზე დაფუძნებით ღიად რჩება პასუხი თვით იმ  
კითხვაზე, თუ რამდენად ჰქონდა (ან აღარ ჰქონდა) შენარჩუნებული ძალა  
„ძეგლის დადების“ მუხლებს ჯერ კიდევ გიორგი V-ის პირველი მემკვიდრეების  
ხელმწიფების ხანაში. ერთი სიტყვით, სამართლის ძეგლის გვიანდელი ფუნ-  
ქციის წინასწარმეტყველების მაგივრად გასარკვევია: „სულ მალე“ (ან „მო-

<sup>57</sup> ივ. სურგულაძე, დსახ. ნაშრომი, გვ. 67—68.

<sup>58</sup> Н. А. Арджеванидзе, დსახ. ნაშრომი, გვ. 178; ი. დოლიძე, დსახ. ნაშრ.,  
22; ქართველ მთიელთა ზეპირსიტყვიერება, ელ. ვირსალაძის გამოცემა, გვ. 23; ი. ფუტ-  
ყარაძე, მთიელთა ჩვეულებითი სასახლო სამართალწარმოების საკითხები, „კავკასიის ეთნო-  
გრაფიული კრებული“, III, თბ., 1971, გვ. 177; ჯ. გვასალია, არაგვის ხეობის ისტო-  
რიული გეოგრაფიის საკითხები, საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული, V, თბ.,  
1975, გვ. 50; ბ. გამყრელიძე, ტომიმი „სიფილისი“ საკითხისათვის ეთნოგრაფიული  
მასალების შექმნა, „მაცნე“, ისტორიის... სერია, 1978, № 3, გვ. 90; მ. ბერძენიშვილი,  
საზოგადოებრივი კლასები და კლასობრივი ბრძოლა, „საქართველოს ისტორიის ნარკვევები“,  
III, გვ. 136; მისივე, მთის ცნებებს შესახებ ქართულ საისტორიო წყაროებში, კრ. „სა-  
ქართველოს მთიანეთის სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების თავისებურებანი ფეოდალიზ-  
მის ხანაში“, თბ., 1983, გვ. 84; გ. ხორნაბუღი, მთები და სახელები, გვ. 14 და სხვ.  
შენიშვნა: აღნიშნულ კუთხეთა ლოკალიზაციაზე იხ. ვახტ. ითონიშვილი, არაგვის ხეობა,  
თბ., 1986.

<sup>59</sup> ზ. რატიანი, გიორგი ბრწყინვალის „ძეგლის დადება“, როგორც საქართველოს  
სოციალური ისტორიის წყარო, კენივლის ექსპედიცია, მეორე სამეცნიერო სესიის მასა-  
ლები, გვ. 6.

<sup>60</sup> იქვე, გვ. 9.

გვიანებით“), უფრო მძიმე „ეთაშა შლილობის“ პირობებში, „ძეგლის დაღება“ როგორც მოქმედი სამართალი, საკუთრივ არაგვის ხეობის მთიანეთში ვეტიკიანი და გამოიყენებოდა თუ არა, რომ აღარაფერი ვთქვათ ქართლსა და იმერეთსა საერთოდ.

ნიკ. ლ. ი. მ. ს. კ. ს.

ამასთან ერთად, თავი რომ დავანებოთ იმ ფაქტის საგანგებოდ კონსტატაციას, თუ რამდენად განსხვავებული (და გამოუცნობი) ქრონოლოგიური რეაქციების აღმნიშვნელი ცნებებია „მოგვიანებით“ და „სულ მალე“, განხილული მოსაზრება ხომ ძალაუფლებურად მაინც „ძეგლის დაღების“ პარტიკულარულობის ხაზგასმის საქმეს ემსახურება, ვინაიდან სამართლის ძეგლის მიჩნევა თავდაპირველად მხოლოდ არაგვისა და თუნდაც იმავე ქსნის საერისთავოების მთიანი მხარეებისათვის განკუთვნილ სჯულმდებლობად თავისთავად აღნიშნული „განაჩენის“ პარტიკულარული ხასიათის აღიარების ტოლფასია.

მაგრამ საინტერესოა, რა შედეგებს მივიღებდით იმ შემთხვევაში, თუკი გავიზიარებდით აღნიშნულ თვალსაზრისს და დაუშვებდით ისეთ ვარიანტს, რომ „ძეგლის დაღება“ თავდაპირველად მხოლოდ არაგვისა და ქსნის საერისთავოების მთიანი მხარეებისათვის იყო განკუთვნილი, ხოლო მოგვიანებით ამ სამართლით სჯიდნენ საქართველოს ყველა „მთის ალაგში“?

მაშინ ძალაუფლებურად მოგვიწევდა იმ ფაქტთან შერიგება, რომ „ძეგლის დაღებაში“ დადგენილი სისხლის სამართლის ნორმები ერთნაირად გამოსადგევი იყო საქართველოს ნებისმიერი მთის რეგიონის (ქართლ-კახეთის მთიანეთის, სვანეთის, რაჭის, ლეჩხუმის, აფხაზეთის, იმერეთის, გურჯისტის, აჭარის, სამცხე-ჯავახეთის მთიანეთის) მოსახლეობის იურიდიული ცხოვრების რეგულირებისათვის, რაც, ცხადია, გიორგი ბრწყინვალის კანონმდებლობის დანიშნულების ამჟამა უნივერსალიზაციამდე მიგვიყვანდა. ამნაირი მიდგომის შესაბამისად კი სერიოზულად უნდა გვერწმუნა, რომ, მგალითად, ზადელი ციხისთავისა და ცხრაზმის, ზევის, თუშეთის ან თრიალეთის სიმაგრებში მჭდომი ციხისთავების მკვლელობისათვის თანაბარი საზღაური (3500 თეთრი) იყო დაწესებული; ლომისის გლეხის სისხლის საურავი (1500 თეთრი) ლაპილის (სვანეთი) მთავარანგელოზის ეკლესიის ან ლარგვისის წმ. თევდორეს (ქსნის ხეობა) მონასტრის მოსამსახურე ყმების სისხლის საურავს უდრიდა; ქართლელი, ხანდოელი, ზადელი, ცხავატელი ან გუდამაყრელი ზევისბერისა და ფხოველი ან ცხრაზმელი ზევისბერის იურიდიული სტატუსი იდენტური იყო; აზნაურის მკვლელობისათვის ყველა „მთური“ საზოგადოების წარმომადგენელს მოუთხოვებოდა 6000 თეთრის ვადახდა, ხოლო სურამელის, შაბურისძის, ქვენიფხველის, ვარდანიძის, გელოვანის, ჯაფარიძის თუ ჯაყელთა სისხლი ერთნაირად იყო შეფასებული „ძეგლის დაღებაში“ დადგენილი ნორმის მიხედვით და პ. შ. მაგრამ ყველაზე დიდი უხერხულობა წარმოიქმნებოდა იმის ასევე იძულებითი მტკიცებისას, რომ თვით აჭარის მთიანეთშიც კი, როდესაც ის სამცხის სამთავროში შემავალ ერთ-ერთ საერისთავოს წარმომადგენელსა და ნიადავ ბექა I მანდატურთუხუცესის მიერ შედგენილი სამართლით სარგებლობდა, „ძეგლის დაღების“ ნორმებით სჯიდნენ. ვფიქრობთ ამ შემთხვევაში უკვე კომენტარზე ზედმეტია, ისევე როგორც ზედმეტია სამართლის ძეგლის პარტიკულარულობის უგულვებელყოფითვე განპირობებული სხვა არანაკლებ სერიოზული ხასიათის უზუსტობათა გამომზებულობა და დეტალურად შეფასება.

ამრიგად, „ძეგლის დაღების“ პარტიკულარობაში ეპვის შეტანა დაუშვებელია, თუმცა გიორგი V-ის კანონმდებლობის დანიშნულების განსაზღვრისას



მიზანშეწონილი არ ჩანს იმ ვარაუდის ბოლომდე გამორიცხვაც, რომ ხსენებული სამართლის ცალკეული ნორმებით ზოგჯერ შეეძლოთ ესარგებლათ ვის ხეობის მთიანეთის მეზობელი რეგიონების „მთის კაცთა“ საქმეების წესრიგების მომენტშიც. მაგრამ სრულიად დამოუკიდებელი საკითხია ის, თუ ვის შეეძლო „ძეგლის დაღების“ მუხლების გამოყენება, განსხვავებით იმ საკითხისაგან, თუ კონკრეტულად ვის ევალებოდა აღნიშნული კანონმდებლობის თითოეული ნორმის მტკიცედ დაცვა, რის მიხედვითაც განისაზღვრება კიდევ სჯულმდებლობის მოქმედების ტერიტორია და რეალური დანიშნულება. ასეთ დიფერენცირებულ მიდგომასთან დაკავშირებით კი უთუოდ საინტერესოა ითქვას, რომ, მაგალითად, საქართველოში ვახტანგ VI-ის კანონთა კრებულის შედგენამდე დიდი ხნით ადრე არ ერიდებოდნენ ადგილობრივ სინამდვილესთან შესაბამისად მოდიფიცირებული ბიზანტიური, სომხური, სირიულ-რომაული სამართლის ნორმების გამოყენებას, მაგრამ აღნიშნული ნორმებით სარგებლობის პრაქტიკა ოდნავადაც არ ხდის სადავოს დასახელებულ სამართალთა სადაურობას და არ განგაფიყობს აზრისაყენ, თითქოს ხსენებული ძეგლები შედგენილი იყო საქართველოსათვის.

საერთოდ ჩვენთვის გაუგებარია, მაინც რა მიზეზით იქცა ესოდენ სადავოდ და საორჭოფოდ „ძეგლის დაღების“ პარტიკულარობის საკითხი მაშინ, როდესაც იმავე არაგვის საერისთავოს „მთის კაცთათვის“ მოგვიანებით (XVIII ს.) შედგენილი სხვა საკანონმდებლო ძეგლის — „მთიერთა ადგილთა განჩინების“ გააზრება ქართველ მთიელთა ზოგად სამართლად დღემდე არც ერთ მკვლევარს არ უცდია. ამასთან, სამართლიან გაკვირებას იწვევს შემდეგი გარემოება: სამართლის მოქმედების საზღვრების ჩვენების მიუხედავად „ძეგლის დაღების“ გავრცელების ფარგლების გაფართოებამ ზოგიერთები არ უხურხულობენ. მაშინ, როდესაც „განჩინება მთიურთა ადგილთა“ საერთოდ არ შეიცავს პირდაპირ მინიშნებას მისი ნორმების გავრცელების ტერიტორიაზე. მაგრამ ამისდა მიუხედავად, ხსენებული კანონმდებლობის სამოქმედო ასპარეზის გაფართოების საქიროება არაგვის დაუნახავს. ვფიქრობთ, მარტო-ოდენ ეს ფაქტიც საეცხებით საკმარისია იმის საილუსტრაციოდ, თუ რაოდენ ცალმხრივად ხდებოდა საკვლევი საკითხის გაშუქება სამეცნიერო ლიტერატურაში.

მაშასადამე, რა კუთხითაც არ უნდა მივედგეთ ჩვენთვის საინტერესო საკითხს, მის კვლევას საბოლოო ანგარიშით მაინც იმ დასკვნამდე მივყავართ, რომ „ძეგლის დაღება“ პარტიკულარულ საკანონმდებლო ძეგლს წარმოადგენდა და მის სამოქმედო ტერიტორიაში შედიოდა არაგვის ხეობაში ლოკალიზებული მთის კუთხეები — ხადა-ცხავატი (შემდგომდროინდელი მთიულეთი), გულამყარი, ხანდო და ჭართალი (ამ კუთხის ძირითადი ნაწილი).

В. В. ИТОННИШВИЛИ

ЕЩЕ РАЗ О ПРИЧИНАХ И ЦЕЛЯХ СОЗДАНИЯ СУДЕБНИКА «ДЗЕГЛИС ДАДЕБА», О ЕГО НАЗНАЧЕНИИ И ТЕРРИТОРИИ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ


Резюме

На основе анализа сведений «Дзеглис дадеба» и критической оценки данных историко-этнографической литературы, в труде по-новому и более полно освещены вопросы о причинах и цели создания

свода законов Георгия V Блистательного, границах его фискального и назначения указанного судебногоника.

В статье доказано, что судебник «Дзеглис дадеба» был составлен лишь для населения вполне определенного горного уезда в восточной Грузии, включавшего в себе несколько областей Арагвского ущелья: Хада и Цхавати (объединенных впоследствии в отдельную горную область, известную под названием Мтиулетн), Гудамакари, Хандо и Чартали (действие судебногоника распространялось на основную часть этого уголка выше с. Менесо). Показана неправомерность попыток отдельных исследователей и искусственно расширить, а иногда даже уменьшить пределы территории, распространения действия «Дзеглис дадеба», или же представить судебник в статусе общего для всей нагорной части Грузии законодательства, игнорируя тем самым его партикулярное значение.

Путем привлечения фактического материала из самого «Дзеглис дадеба» и с учетом всех данных, имеющих прямое или косвенное отношение к изучаемому вопросу, в статье установлено, что создание судебногоника лишь только для горцев Арагвского ущелья, было обусловлено крайне тяжелым положением дел в упомянутом районе, которое в свою очередь являлось прямым следствием чрезвычайно неблагоприятной обстановки во всей стране, сильно пострадавшей в период монгольского господства. Именно ослабление государственной власти в масштабе всей страны (в особенности же в ее перифериях), следует осмыслить основной причиной беспорядков в горных уголках Арагвского ущелья, а не фактор подрыва норм одного лишь обычного права, как будто действовавшего в названном регионе в условиях якобы полной неприменимости в сфере юридической жизни местных жителей государственных законов, как это нередко утверждалось в специальной литературе. Имеющиеся данные убедительно свидетельствуют, что в нагорной части Арагвского ущелья, также как и в любом другом нагорном регионе Грузии, задолго до создания судебногоника Георгия V-го успешно действовали нормы государственного законодательства, играющие решающую роль в регулировании общественной жизни горцев, хотя наряду с ними в горных районах все еще сохранялись институты обычного права. Но с резким ухудшением внешнего положения страны и утверждением здесь монгольского владычества, когда не только законодательная, но и исполнительная власть в Грузии пришла в существенный упадок, в некоторых горных уголках, в частности Хада-Цхавати, Гудамакари, Хандо и Чартали участились беспорядки и междоусобицы, вызвавшие в конечном итоге значительное ослабление позиции как государственного, так и обычного права. Такое тревожное течение обстоятельств и нашло свое рельефное смысловое отражение в формулировке самого Георгия V-го насчет того, что среди горцев «кол самартали агар ико-га» что в буквальном переводе означает: среди горцев «больше не было законности». Следовательно, основной причиной создавшегося в нагорной части Арагвского ущелья критического положения, необходимо считать не нарушение норм государственного и тем более одного лишь обычного права, как это старались доказать некоторые авторы, а наоборот, скорей всего, указанные явления (т. е. основательный подрыв законности — «сисхлис мсубукоба») следует рассматривать как результат участвовавших беспорядков в названном регионе. Совершенно иной вопрос — как и насколько воцарившееся здесь «беззаконие» могло усугубить «бесчинство» и «беспорядок» среди населения Хада, Цхавати, Гудамакари, Хандо и Чартали, что, естественно, вызывало еще более серьезное беспокойство среди правящих кругов страны. Исходя из вышесказанного и



принимая во внимание тот факт, что в других горных областях не наблюдалось осложнений столь экстремального характера, для основания считать вполне закономерным явлением решение официальных властей создать «Дзеглис дадеба» (специальный судебник, рассчитанный исключительно для горцев) именно для жителей горных областей Арагвского ущелья.

Такого рода мероприятие служило не только делу быстрого устранения беспорядков, имевших место в названном регионе, и утверждению здесь царской власти, но и делу надежного ограждения указанных районов от новой волны тревожных событий того же характера, в чем и заключается с одной стороны цель, а с другой — назначение «Дзеглис дадеба».



ბაღრი ზძილიძე

შრომითი ურთიერთდახმარების ტრადიცია მკაში

(მთიულეთისა და გუდამაყარის ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით)

მთიულეთსა და გუდამაყარში, როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთის სხვა კუთხეებში, მკა, ჩვეულებრივ, აგვისტოში მიმდინარეობდა<sup>1</sup>. მოსავლის აღება შრომატევად, სასწრაფოდ მოსაგვარებელ საქმედ ითვლებოდა და, ცხადია, მის ეფექტიანად დასრულებას განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ. საამისოდ გათვალისწინებული იყო ყოველი დეტალი, მათ შორის მიწის ნაკვეთის ხარისხი. საკვლევ კუთხეებში, ამ მხრივ, ორი სახის სახნავ-სათესი სავარგული გამოიყოფოდა. საკარმიდამო ტერიტორიასთან ახლოს მდებარე მიწის ნაკვეთებს სახლთბირებს, ნაფუძრებს უწოდებდნენ. ამგვარი სავარგულის ძირითადი მახასიათებელი მისი ვაპტივების შესაძლებლობა იყო, რის გამოც მოსახლეობა ასეთ მამულს „შაძლებულს“, „ღონიერს“ ეძახდა. ოჯახი მოსავლის ძირითად ნაწილს სწორედ ხსენებული საშაძლიდან იღებდა. ნაფუძრებში ზენა აპრილში მიმდინარეობდა, მკა კი აგვისტოს დასაწყისში. ამგვარი მამულისაგან განსხვავებით მთიულეთსა და გუდამაყარში არსებობდა მღარე ხარისხის სავარგული „არლოტის“ ან „აბეჩხარის“ სახელწოდებით. ასეთი ნაკვეთის ვაპტივება უგზოობის გამო თითქმის შეუძლებელი იყო და საბოლოოდ დაბალი ხარისხისა და მცირე რაოდენობის მოსავალს იძლეოდა. აღნიშნულის გამო აბეჩხარ მამულს ორ წელიწადში ერთხელ ასვენებდნენ. მასზე მოწეული ბურეულის აღება კიდევ უფრო შრომატევადი იყო, რადგან თბელი და დაბალი ყანის მომკა დამატებით სიძნელებებს უქმნიდა ოჯახს. ასე რომ, კოლექტიური შრომის საჭიროება აღნიშნულ ვითარებაში მდგომარეობით იყო ნაკარნახევი.

ოჯახი, რომელსაც მოსავლის აღება უნდა დაეწყო, უწინარესად გაიანგარიშებდა საკუთარ ძალთა შესაძლებლობებს და თუ იგი სამუშაოს ოპერატიულად დასრულებისათვის საკმარისი არ იყო, მაშინ გადაწყვეტდა, მეზობელ-ნათესავთა დახმარებით მოეგვარებინა ეს საქმე. ხშირ შემთხვევაში მკის პროცესის ვადები ემთხვეოდა თიბვისას, რაც მუშახელის დეფიციტს კიდევ უფრო საგრძნობს ზდიდა<sup>2</sup>. სამუშაოს დაწყების წინა დღეს ოჯახის ერთ-ერთი

1 ს. შაკალათია, მთიულეთი, ტფ., 1930, გვ. 47.

2 ლ. კაიშაური, მთიულტრის დარგობლივი ლექსიკა, თბ., 1967, გვ. 98.

3 ამ საკითხის შესახებ ზევის მაგალითზე აღნიშნული აქვს გ. ჯალაბაძეს. იხ. გ. ჯალაბაძე, მიწათმოქმედება თერგის ზეობაში, „საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე“, XXII—B, თბ., 1961, გვ. 219.



წერი თანასოფელელთა გარკვეულ ნაწილს სახლებში დაუვლიდა და გააფრთხილებდა მეორე დღეს მოსავგარებელი საქმის თაობაზე, ან სოფლის შესაკრებ ადგილას სამუშაოს პატრონი — ოჯახის უფროსი თავის სურვილს განუცხადებდა მეზობლებს. დატყეულ დღეს ყველა დამხმარე თავისი იარაღი მისთვის მოიყრიდა თავს. საკვლევ კუთხეებში მიღებული არ იყო პურეულის ცელით აღება, ანდა თავთავის ხელით გლეჯა<sup>4</sup>. ერთი დღიური ყანის ერთ დღეში მომკას საშუალოდ ოთხი კაცი მაინც სჭირდებოდა.

მთიულეთსა და გუდამაყარში, როგორც მათ მეზობელ ხანდოსა და ჭართალში, მკაში ამა თუ იმ ოჯახის დამხმარეებს „მუშას“ უწოდებდნენ. სწორედ „მუშათა“ შორის შრომის გარკვეულ დანაწილებას ჰქონდა ადგილი როგორც სქესის, ასევე შესასრულებელი სამუშაოს მიხედვით. ტერმინი „მუშა“ მკაში (და არა მხოლოდ მკაში) მომუშავე დამხმარე მეზობელ-ნათესავთა ზოგადი სახელი იყო, ხოლო ამა თუ იმ ფუნქციის შემსრულებლები უფრო კონკრეტული ტერმინებით აღინიშნებოდნენ.

ივ. ჯავახიშვილი ქართულ წერილობით წყაროებზე დაყრდნობით მითითებდა, რომ „ნათესის მომჭრელს „მომკალი“ ერქვა და ღირსებისა და მიხედვით კარგ მმკელს „კეთილად მომკალი“ ეწოდებოდა“<sup>5</sup>. მთიულეთსა და გუდამაყარში „მომკალი“ „მკის მუშის“ წევრთა ერთ-ერთ კატეგორიას აღნიშნავდა, კერძოდ კი იმათ, რომლებიც უშუალოდ ნამგლით მკიდნენ თავთავს, თუმცა მათ შორის გამოჩნეულს, მეწინავეს — „მესაური“ ერქვა. იგი პირველი ჭრიდა სევს და ამით ერთგვარ გეზს აძლევდა პარტნიორებს, რათა ეს უკანასკნელნი გეგმაზომიერად მიჰყოლოდნენ სამუშაოს. საკვლევ კუთხეებში არსებულ გამოთქმას: „გასჭერ ყანა მესაური“ — სწორედ ეს მომენტი დაედო საფუძვლად. „მესაური“ დანარჩენი „მომკლებისაგან“ უპირველესად სწორედ ოსტატობის მაღალი დონით გამოირჩეოდა.

ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს ბარის რაიონებში მკაში დამხმარეებისას მამაკაცები იღებდნენ მონაწილეობას, მთაში კი ორივე სქესის წარმომადგენლები მუშაობდნენ ყანაში<sup>6</sup>. ქალები მეტად მნიშვნელოვან სამუშაოს ასრულებდნენ. მათ ევალებოდათ ორი ან სამი მომკლისათვის ძნის შეხვევა. მთიულეთსა და გუდამაყარში ძნას უწოდებდნენ ორ ხელურს, ე. ი. იმ რაოდენობის თავთავს, რასაც ორჯერ დაიჭერდა ხელში მმკელი. ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავდა, რომ „ნამკალის უმცირეს ერთეულს ძველ ქართულ მწერლობაში „მჭელეული“ ეწოდებოდა. სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით „მჭელეული“ არის „ველეული ყანისა“<sup>7</sup>. მასვე ძნა განმარტებული აქვს როგორც ყანის კონა<sup>7</sup>. ასე რომ, მთიულეთსა და გუდამაყარში ძნა ორ ხელურს, ორ მჭელეულს, აღნიშნავდა. „ნამკალი რომ არ დაფანტულიყო, — შენიშნავდა ივ. ჯავახიშვილი, — მჭელეულებს შეჭკრავდნენ. ამისთვის განსაკუთრებული მომუშავენი იყვნენ ხოლმე მიჩენილნი, რო-

4 შტრ. ს. მაკალათია, ხევსურეთი, ტფ., 1935, გვ. 61.  
 5 ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეთნოგრაფიული ისტორია, II, ტფ., 1934, გვ. 82.  
 6 თ. გულაძე, მუშათმკვებებისთან დაკავშირებული შრომითი გაერთიანებები აღმოსავლეთ საქართველოში, საკანდიდატო დისერტაცია, თბ., 1982, გვ. 29; Т. Ш. Геладзе, Трудовые объединения в земледелии Восточной Грузии (по этнографическим материалам), Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук, Тбилиси., 1983, с. 10.  
 7 ივ. ჯავახიშვილი, დსასბ. ნაშრომი, გვ. 84; სულხან-საბა ორბელიანი, ისტორიის კონა, ს. ორბელიანის რედ., თბ., 1949, გვ. 444, 849.



მელთაც ეწოდებოდათ „შემკურველი მკვლევართა“<sup>8</sup>. საკვლევ კუთხეებში/ ასეთი ტერმინი არ დაგვიდასტურებია. ამ ფუნქციას ქალები ატარებდნენ, რომელთაც მეძნაურები ერქვით. საინტერესოა, რომ ქართლ-სამცხეთა-ჯავახეთის უფროსი მმკვლელებისა და მეძნაურების გარდა გამოყოფილი იყო მეხელეურისა და მეულოეს მოვალეობანი<sup>9</sup>. მთიულეთსა და გუდამაყარში „მცის მუშაში“ ფუნქციათა ასეთი სიმრავლე არ ფიქსირდება. ამ რამდენიმე საქმეს რომ თუ იგივე პირი ასრულებდა. ეს ფაქტი კიდევ ერთხელ მიუთითებს საქართველოს ბარისა და მთის რაიონებში პურეულის აღებისა და მასში მოქმედი ურთიერთდახმარების ტრადიციის სხვადასხვა მასშტაბების თაობაზე.

შრომის დანაწილება და სამუშაოს ობერატიული დასრულების აუცილებლობა ხელს უწყობდა საქმეში შეჯიბრს. ცხადია, ამგვარი ვითარება სამუშაოს პატრონ ოჯახს ხელს აძლევდა და იგიც სამაგიეროდ გავლილ სუფრაზე გამარჯვებულ „მომავალს“ საკვავის მკერდით აჯილდოებდა. ყოველივე ეს დახელოვნებული მმკვლის ხალხში პოპულარობის სიფუძველეს ქმნიდა, რამაც ასახვა პოეზა ხალხურ პოეზიაშიც: „გაწვიოთ და გავიღეთ, სახელი გაგვივარდება, ამხანაგები კარგი გვყავ, არცერთი დაგვივარდება“<sup>10</sup>. მმკვლთა შორის სამუშაო ახარტისა და შრომის რიტმის სტაბილურობას ხელს უწყობდა სიმღერა, რომელიც ერთობლივი საქმიანობის დროს სრულდებოდა<sup>11</sup>. მთიულეთსა და გუდამაყარში მმკვლეები, ჩვეულებრივ, შეძახილებით კმაყოფილდებოდნენ, რასაც ანალოგიური ფუნქცია ენიჭებოდა.

მიწათმოქმედების ციკლში შემავალ სხვა სამუშაოებთან ერთად მაკვიც ურთიერთდახმარების სამი ტიპი ფუნქციონირებდა: 1. „მუშათ შეყრა“, 2. „დანაცვლებით შველა“, 3. „შებრალებით შველა“<sup>12</sup>. მაკვიც „მუშათ შეყრის“ წესი შედიოდა ურთიერთდახმარების ამ ტიპში, რომელიც ველისხმობდა სამუშაოს პატრონი ოჯახის მიერ მეზობელ-ნათესავთა მოწვევას წინასწარი გაფრთხილებითა და გაშასპინძლებით. ამ ტიპის დახმარებებს მიმართავდნენ განსაკუთრებით სასწრაფო და შრომატევადი სამუშაოების შესრულების დროს. რისი გავრცელებაც ერთი ოჯახის ძალეს ამკვარად აღემატებოდა. ოჯახი დასახმარებლად მიმართავდა არა რომელიმე კონკრეტულ პირს, არამედ მთელ სოფელს, ან მის გარკვეულ ნაწილს. ისმის კითხვა: ნებისმიერი იყო თუ არა დახმარებისათვის დღის შერჩევა? — ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ „მუშათ შეყრას“ განსაკუთრებით სასწრაფო, შრომატევადი სამუშაოების დროს მიმართავდნენ და იგი მრავალსუდიანობით გამოირჩეოდა, ვიდრე „დანაცვლებით შველის“ ტიპის ურთიერთდახმარებანი. ამ თავისებურების ერთ-ერთ განმაპირობებელ ნიშნად კი უქმე დღეების საამისოდ, ამ თვალსაზრისით გამოყენება უნდა ჩაითვალოს. მთიულეთსა და გუდამაყარში მთელი წლის განმავლობაში უქმედ ითვლებოდა შაბათი მზის ჩასვლის შემდეგ და კვირა. ამათგან კვირა დღეს მუშაობა არ შეიძლებოდა. მაგარამ აღნიშნული დღეების გარდა, საკვლევ კუთხეებში ცნობილი იყო ე. წ. „დაკვეთილი“, ანდა დაყენებული უქმე დღეები. ინფორმა-

<sup>8</sup> ივ. ჯავახიშვილი, დსახ. ნაშრომი, გვ. 84.

<sup>9</sup> გ. ჯალაბაძე, აღმოსავლეთ საქართველოს სამიწათმოქმედო იარაღების ისტორიიდან, თბ., 1960, გვ. 122, თ. გვ. ლაძე, დსახ. ნაშრომი, გვ. 28.

<sup>10</sup> ქართულ მთიულთა ზეპირსიტყვიერება (მთიულეთ-გუდამაყარი), თბ., 1958, გვ. 167. გამოცემა ვლ. ღირსალაძემ.

<sup>11</sup> თ. გვ. ლაძე, დსახ. ნაშრომი, გვ. 29—35.

<sup>12</sup> საკვლევ კუთხეებში ურთიერთდახმარების ტოპოლოგიის განხილვისას ვიყენებთ ადვილობრივი მოსახლეობის ყოფაში დადასტურებულ ტერმინებს.



ტორთა უმრავლესობა ასეთად ძირითადად პარასკევს, უფრო ნაკლებად ორშაბათს, ხუთშაბათს ვეისახებოდა. ჩვენს მიერ შეკრებილი მასალებიდან „მეწივე“ შეყრა“ მემინდერეობის ციკლის სამუშაოებში, კერძოდ მკაში, ექვთიმე [ქმე]ქსა დღეს (ანდა ამ დღეებში) იყო უპირანი. მიზეზი მარტია: მეზობელ-ნათესავებს ყველაზე მეტად ამ დღეს ეცალათ და ეფექტიანად შეეძლოთ გასაჭირში ჩაეარდნით თანამომეს მხარში ამოსდგომოდნენ. საყურადღებოა ისიც, რომ ინფორმატორები პარასკევს, რომლის უქმობა ძირითადად ხენის შემდეგ იწყებოდა და მოსავლის საბოლოო აღებამდე გრძელდებოდა, მკის უქმედ მიიჩნევდნენ. ის ქარ-სეტყვის წინააღმდეგ დაკვეთილი დღე იყო. მსგავსი კითარება ს. მკალათის დადასტურებული აქვს ხეესურეთში, სადაც სამკაში დახმარებას შაბათს ან ორშაბათს ამჯობინებდნენ. ეს დღეები „ნაკვეთ დღეებად“ იყო მიჩნეული<sup>13</sup>. ცნობილია, რომ განსაკუთრებულ შემთხვევებში, როცა უქმეს გატეხდნენ, აუცილებელი იყო მისი „განათლა“. ამ მხრივ არც საყვლევი კუთხეები წარმოადგენდნენ გამოწკლისს. სწორედ ამ მხრივაც „მუშათ შეყრის“ პროცესის ერთ-ერთი მომენტი, კერძოდ კი მასშტაბური პურობა, ემთხვეოდა დაკვეთილი უქმე დღის გამოყენების მომენტს. ასე რომ, მკაში „მუშათ შეყრის“ ორგანიზატორი ოჯახი, ერთი მხრივ, „უქმეს განათლავდა“, ხოლო, მეორე მხრივ, დამხმარეთ უმასპინძლებოდა.

მკაში „დანაცვლებით შევლა“, როგორც ტერმინიდან ჩანს, სანაცვლო მუშაობის პრინციპზე აგებულ ურთიერთდახმარებას წარმოადგენდა. ასეთი ხასიათის შემწეობა ყოველთვის გულისხმობდა შრომითი დახმარების აუცილებელ ანაზღაურებას იმავე რაოდენობის შრომით. რამდენიმე თანასოფელი წინასწარი მოლაპარაკება-შეთანხმების საფუძველზე შეამხანგდებოდა და რიგ-რიგობით ეხმარებოდნენ ერთმანეთს დღეების თანაბარი რაოდენობით. გაერთიანების ყოველი წევრი თანატოლ შრომით დახმარებას იღებდა. ამრიგად, პრინციპული სხვაობა „მუშათ შეყრას“ და „დანაცვლებით შევლას“ შორის ნათელია და უდავო, რაც საფუძველად დაედო მათ გაერთიანებას ურთიერთდახმარების სხვადასხვა ტიპში. ისეთი მასშტაბური სამუშაოს დროს, როგორიცაა მკა, სანაცვლო მუშაობის პრინციპზე აგებული ურთიერთდახმარება მხოლოდ რამდენიმე პირის მონაწილეობას გულისხმობდა. გამასპინძლებად, რომელსაც ამ დროს ლარობული ხასიათი ჰქონდა, ევალდებოდა იმ ოჯახს, ვის მამულშიც მოცემულ დღეს მუშაობდნენ. ამ დროს საკლავს არ კლავდნენ. ასე რომ, მისი უქმე დღეზე გამართვა არ იყო სასურველი, რადგან ამას არც დამხმარე მუშახელის რაოდენობა მოითხოვდა და არც „უქმის განათვისისათვის“ აუცილებელი საშუალება გააჩნდა ოჯახს. რამდენადაც „მუშათ შეყრით“ ოპერატიულად ასრულებდნენ საკუთარ საქმეს, იმდენად სამუშაო „დანაცვლებით შევლით“ უფრო ხანგრძლივდებოდა. თუ ურთიერთდახმარების ამ ორი ტიპის შეპირისპირებითს დახასიათებას სხვა კუთხიდანაც შევხედავთ, მაშინ სხვანაირ სურათს დავინახავთ. „მუშათ შეყრის“ ტიპის მოქმედებისას დამხმარის როლში სოფელი წარმოგვიდგებოდა, ოჯახი კი მორალურ ვალდებულებას გრძნობდა და პოტენციურად მზად იყო ანალოგიური დახმარება გაეწია ყოველი მოწვეულისათვის აუცილებლობის შემთხვევაში. მეორე ტიპში დამხმარედ რამდენიმე ადამიანი წარმოგვიდგებოდა, ხოლო მისი მიძღები ამ მცირე წრეში შესული ერთი ოჯახი იყო. დახმარების მიღება-გაცემა ასეთ

13 ს. მკალათია, ხეესურეთი, გვ. 61.

ენირო ფარგლებში ტრიალებდა, რომლის მონაწილენიც რეგულარულად იცვლიდნენ როლებს. თუ ერთ დღეს ესა თუ ის ოჯახი დახმარებას გასცემდა, მეორე დღეს იგი უკვე იღებდა მას. ამდენად დახმარების მიღება ურთიერთიმართება „დანაცვლებით შევლის“ დროს უფრო მყისიერად ხდება.

ზევით ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ მკაში ურთიერთდახმარების კიდევ ერთი ტიპი — „შებრალებით შევლა“ ფუნქციონირებდა. ქვრივ-ობლების, მოხუცების, ავადმყოფებისათვის შემწეობის ორგანიზაცია სოფლის თავკაცებს, ანდა ხელმართ ოჯახის ახლობლებს ეკისრებოდათ. დამხმარე ასეთ შემთხვევაში, რამდენიმე პიროვნება იყო, რომლებიც ჩვეულებრივ ერთი დღის მანძილზე ესმარებოდნენ თავიანთი იარაღებით და ხშირად საკუთარი საგზლით. „შებრალებით შევლის“ დროს დახმარების მიმღებ ოჯახს შრომით სამაგიეროს გაღება არ ევალებოდა. ეს მხოლოდ მისსავე სურვილზე იყო დამოკიდებული. რაც შეეხება დახმარების დღეს, იგი დამოკიდებული იყო იმაზე, თუ როდის მოიცილიდნენ თანასოფლელები. ამგვარი ვითარება კი უპირველესად დაყვებით უქმე დღეს იყო მოსალოდნელი.

დამხმარებებსა და მასპინძელ ოჯახს შორის არსებული ურთიერთობის საკითხი კვლავ გარკვეულწილად უკავშირდება ურთიერთდახმარების ტიპოლოგიის საკითხს. ზევით აღვნიშნეთ, რომ „დანაცვლებით“ დახმარება გაცილებით მცირერიცხოვანი იყო, ვიდრე „მუშათ შეყრა“. ცხადია, რაც უფრო მცირეა დამხმარეთა რიცხვი, მით უფრო იოლია მხარეთა ურთიერთთვისაობის საკითხის შესწავლა. ეთნოგრაფიული მასალების ანალიზი გვიჩვენებს, რომ მეურნეობის თითქმის ყოველ სფეროში შემწეობის აღმოჩენის მორალური ვალდებულება უპირველესად ცალკე ოჯახად მცხოვრებ ძმას და მამას ეკისრებოდა. თუ ამ მხრივ ვითარება არ იყო დამაკმაყოფილებელი, მაშინ დამხმარის როლი შეიძლება ნებისმიერ თანასოფლეელს შეესრულებინა. ასეთ შემთხვევებში მხარეთა ურთიერთთვისაობას პირადი დამოკიდებულების მომენტი არგულისრდება<sup>14</sup>.

ველზე მუშაობის დროს საყურადღებო ვითარება იქნა დადასტურებული გუდამაყრის მთელ რიგ სოფლებში, რომლებსაც ჩამოყალიბებული პარტნიორული ურთიერთკავშირი ჰქონდათ ერთმანეთთან, რაც დაფუძნებული იყო „დაკვეთილ“ უქმე დღეთა მორიგეობით გამოყენებაზე. წინამხარი და მაქართა, დუმაცხო და ათნოხი, გამსი და დიდებანი, ზანდუკი და თორელიანი... ეს სოფლები საჭიროების შემთხვევაში ერთმანეთს მხარში ედგნენ. აღსანიშნავია, რომ თუ მაქართაში პარასკევი იყო უქმედ, წინამხარში — შაბათი. ასე რომ, უქმე დღეების გამოყენებას ამ შემთხვევაშიც არა მხოლოდ რიტუალური დიტივითა ჰქონდა, არამედ ეკონომიური ფუნქციაც გააჩნდა. მიიუღეთში შედარებით განსხვავებული ვითარება იყო. აქ ჩაწერილი მასალის მიხედვით დახმარების რაიმე კონკრეტული დღე არ გამოიყოფოდა თითოეული სოფლის, ან გვირისათვის. თუმცა სხვადასხვა სოფლის წარმომადგენლები მჭიდრო ურთიერთდახმარებით კავშირში იმყოფებოდნენ, რაც გამოიხატებოდა ე. წ. „საუქმო საქმის“ არსებობაში. იგულისხმებოდა ორგვარი სიტუაცია: 1. როცა ანა თუ იმ სოფელში უქმე იყო, მაგრამ ერთ-ერთ ოჯახს აუცილებლად დასასრულებელი ჰქონდა სამუშაო, რის გამოც მას თავისი სოფლიდან გარეთ შეეძლო გასვლა და საქმის კეთება (ცხადია, თუ სამუშაო ასეთი გადაადგილების საშუალებას იძლეოდა); 2. „საუქმო საქმეში“ ითვლებოდა სხვა სოფ-

<sup>14</sup> ამ საკითხს დაწერილობით სხვა დროს შევხვებით.

ლის მცხოვრებთათვის დასახმარებლად წასვლა ამ უკანასკნელთა მიწვევით. ამგვარი ურთიერთობა მთიულეთში, ჩვეულებრივ, მეზობლად მდებარე დასახლებულ ერთეულებს შორის არსებობდა. მოსავლის აღების კამპანიაში მუშაობის შემთხვევაში მოითხოვდა სოლიდური რაოდენობის მეშახელს და ეს კი თავის მხრივ მეზობელ სოფელთა აქტიურ ურთიერთშემწეობას გულისხმობდა; სოფელთა შორის ურთიერთდახმარების აღნიშნული საფუძვლების გარდა, ამგვარ კავშირს ხელს უწყობდა მეზობელ დასახლებულ ერთეულებში ერთი გვარის, ერთი ძირიდან გაყოფილი მოსახლეობის არსებობა. გარკვეული წილი ჰქონდა სოფელთა საერთო სამეურნეო, რელიგიურ და ა. შ. ინტერესებს.

მკაში ურთიერთდახმარების პროცესის აღწერისას სხვადასხვა მომენტები მიმოვიხილეთ. ახლა შევეჩოთ ამ სამუშაოს ბოლო, დამამთავრებელ ეტაპს და გამასპინძლებს საკითხს. ს. მკალათიას ცნობით, მკა მთიულეთში „ნამგალწყაროთ“ მთავრდებოდა. სამუშაოს მორჩებოდნენ თუ არა, ნამგლებს შეკრავდნენ და პურის ვოდორში ჩასდებდნენ. შემდეგ დასახლისი ამ ვოდორთან მივიდოდა, ფქვილს ამოიღებდა, თითს ნამგალზე დაიჭრდა და ფქვილისგან ხინკალს გააქეთებდა<sup>15</sup>. ბოლო თავთავის მოჭრისას, რაც მასპინძელი ოჯახის უფროსის კომპეტენციაში შედიოდა, ნამგალზე სპეციალურად ასხმული ლითონის რგოლები ხმას გამოსცემდა. ეს ცერემონიალი მკის დამთავრებას ნიშნავდა. საერთოდ უნდა აღინიშნოს, რომ მსგავსი ხასიათის პროცედურა საქართველოს სხვა კუთხეებშიც მკის დროს ჩვეულებრივი ამბავი იყო<sup>16</sup>. მოწვეული „მუშისათვის“ მასპინძელი ოჯახი სათანადოდ აგვარებდა კვების საკითხს. კვლავ გავიმეორებთ, რომ მკაში „მუშათ შეყრისას“ გამასპინძლება უფრო მასშტაბური, მდიდრული და ფართო ასორტიმენტისა იყო, ვიდრე „დანაცვლებით შევლის“ დროს. „მუშას“ დღეში სამჭერ სტირდებოდა კვება (სადლი, სამხარი, ვახშამი). სადლი და სამხარი უშუალოდ სამუშაო ობიექტზე იმართებოდა. საღამოს ვახშისათვის კი სახლში ეწყობოდა მოზრდილი პურობა, რისთვისაც იკვლებოდა ცხვარი, წინასწარ მზადდებოდა არაყი, ცხებოდა ქაღალა-პურები. სუფრის ხელმძღვანელად ან ოჯახის უფროსი დადგებოდა, ან „მუშათავან“ რომელიმე, ამ საქმეში დახელოვნებული კაცი. ტრადიციული დალოცვისა და სადღევრძელოების შემდეგ პურობა საერთო მზიარულებაში გადაიზრდებოდა.

მთიულეთ-გუდამაყრის მკვიდრნი მკისათვის დაქირავებულ შრომისაც ეყენებდნენ. ქირაზე სამუშაოდ უმთავრესად მთიდან ბარში მიდიოდნენ, მაგრამ ზდებოდა საპირისპირო შემთხვევებიც. საშოვარზე სიარული, რომლის ერთი გამოხატულება მთიულეთსა და გუდამაყარში ქსნის ხეობისა და თიანეთის მკვიდრთა გადასვლა იყო, XIX ს. II ნახევრიდან კიდევ უფრო ფართო მასშტაბისა გახდა. მართალია, მოსავლის აღებისას დაქირავებული შრომის გამოყენებას საკვლევი კუთხეების მოსახლეობის სამეურნეო ყოფაში დიდი ხვედრითი წონა არ ჰქონდა, მაგრამ ცალკეულ შემთხვევებში ამგვარი ქმედებანი ფაქტი იყო. აღნიშნულ ვითარებაში კი, ჩვეულებრივ, საშოვარზე მოსულებს ის ოჯახი გაურთივლებოდა, ვისაც მეტ-ნაკლებად სოლიდური რაოდენობის სამკალი გააჩნდა და ქირის გადახდაც შეეძლო. საფასური ძირითადად ნატურისაგან შედგებოდა (გრბო, ყველი, მატყლი, საქალამენი). იშვიათად დაქირავებულ მკელებს ფულად გაამარჯლოსაც აძლევდნენ.

<sup>15</sup> ს. მკალათია, მთიულეთი, გვ. 138—139.

<sup>16</sup> თ. გვალაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 36.

ვინილავთ რა მკაში უნგარო, შრომიით ურთიერთდამარების ტრაგიკიას, არ შეიძლება გვერდი ავუაროთ მისი ტრანსფორმაციის საკითხს. სტატიის განსაზღვრული მოცულობის გამო ამჯერად შესასწავლი პრეტენზიული საყურადღებო მხარეს ძალზე მოკლედ შევეხებით. ტრადიციული ურთიერთდამარების ტრანსფორმაციას, საერთოდ, და მის ფორმებში ექსპლუატაციის ნიშნების ჩასახვას, კერძოდ, განაპირობებდა ურთიერთდამარებითი კავშირში მონაწილე მხარეების რაობა-ვინაობა. ამ მხრივ კი ძირითადად არგვარ ვითარებასთან გვეჩინდა საქმე: 1. როცა ამ ტრადიციულ წესს ცენტრალური ან ადგილობრივი ზელისუფლება იყენებდა და 2. როცა სოფლის შეძლებული გლეხები დახმარებითი კავშირის ერთ-ერთ მხარეს წარმოადგენდნენ. ზოგადად ურთიერთდამარების არსი, მისი პრინციპი სანაცვლო შემწეობაში მდგომარეობს, სხვანაირად რომ ვთქვათ, დახმარება ორმხრივი უნდა იყოს. ამ დროს გადაწყვეტი მნიშვნელობა არა აქვს დახმარების მიღება-გაცემის ხანგრძლივობას. მოსაელის აღების შრომატევადი ხასიათის გამო მეზობელ-ნათესავთა მომწვევ ოჯახს უპირველესად დამხმარეთა რიცხოზობრივი შემადგენლობა აინტერესებდა, რადგან სწორედ ამ მომენტს ჰქონდა დიდი მნიშვნელობა სამუშაოს ოპერატიულად დასრულებაში. ასეთი ვითარება „მუშათ შუყრის“ მოქმედებისას იყო შესაძლებელი. ამ ტიპის დახმარება კი აუცილებლად მოითხოვდა სათანადო გამასპინძლებას. სოფლის შეძლებული პირი ერთი სოლიდური გამასპინძლები ფასად საკმაოდ დიდი მოცულობის სამუშაოს ასრულებდა. დახმარებაში მონაწილეთა უმრავლესობას კი სიღარიბის გამო საშუალება არ ჰქონდა თავისთვის საჭირო მომენტში ანალოგიური ტიპის „მუშა“ შეეყარა. ასე რომ, ხანგრძლივი დროის მანძილზე გარკვეული მიზეზების გამო ღარიბი ოჯახი ვაცილებით უფრო მეტად ეხმარებოდა თავისივე სოფელს შეძლებულ ოჯახს (სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მდიდარი გლეხი უფრო ხშირად იყენებდა ღარიბი გლეხის შრომას), ვიდრე პირიქით. ამრიგად, ირვევოდა ის აუცილებელი პირობა უნგარობისა და პარიტეტისა, რასაც დახმარების მიღება-გაცემის ორმხრივობა ეწოდებოდა. აღნიშნული სიტუაცია შეუძლო ოჯახებს „დანაცვლებით“ დახმარებითი კავშირში აბამდა (ე. ი. მათ შორის, ჩვეულებრივ, ამ ტიპის ურთიერთდამარება ფუნქციონირებდა).

რაც შეეხება პირველ ვარიანტს, მის შესახებ ცნობებს ვხვდებით ისტორიულ საბუთებში. მოვიტანთ ზოგიერთი მათგანიდან ჩვენთვის საინტერესო ადგილებს: „...შევიწყალეთ და განგათავისუფლეთ ყოვლისა ფერისა და სათხოვარისაგან ასრე და ამა პირთა ზედა, რომე დღეს დღესითგან წალმა არა გეთხოვებოდეს ერთისა ლაშქრობის მეტი არა გეთხოვებოდეს და თორმეტთა საუფლოთა დღეთა ჩუენისა წარსამართებლად გვიწირევდით და ჩუენგან არა გეთხოვებოდეს არა (პური), არა ღვინო, არა ზროხა-საკალაო, არა გოჭ-ჭათამი, არა მუშათბა, არა ულუფა, არა საყინობო, არა სახორისალალო, არა საბაღახე და სათესავი და სამკალი და სალეწი და მამითნადი, არა საყველიარო...“ („1453 წ. აგვისტოს 6—ს. სითარხნის წყალობის წიგნი მოცემული გიორგი VIII მიერ ფილიპე ერემამისადმი“)<sup>17</sup>. XVIII საუკუნის საბუთში ნათქვამია: „...სხვა ამ ზემოთქმულმა კაცებმა (ლაპარაკია მოჯალაბე გლეხებზე — ბ. გ.) ნადად თუ დაბატყოს წინამძღვარმან ყანაშიდ მოგხმარონ...“ (1783 წ. სოლო-

<sup>17</sup> დოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიისათვის, I, ნ. ბერძენიშვილის რედ., 1940, გვ. 2.

მონ I შეწირულობის წიგნი გელათისადმი<sup>18</sup>. სხვა საბუთში კი ასეთი ვითარება: „...რაც ჩვენს ქვეყანაშიდ გურიას საკათალიკოზო ბიკვინტისა ღირს-მშობლის შეწირული ყმა ჩვენს საბრძანებელშიდ შენის ხატის ყმა იყოს, ამათ ჩვენგან და ჩვენის სიტყვის მორჩილის კაცისაგან არც წართმევით, არც მტრისაგან ჩაყენებით, არც სანადოს გამოწვევით, თუ მისის ნებით გვემსახუროს, თვარამ არც ძალ და ძალ სძვევა შშევით, არც საუღიეროს გარდასახადით, არას უსამართლობით ძალით ჩვენ შენის ხატის ყმას არაფერი უსამართლო არ უყუოთ რა“ („1760 წ. შეწირულობის წიგნი მამია გურიელისა აფხაზეთის კათალიკოსს უფალ ბესარიონს“)<sup>19</sup>.

მოტიანილი მასალა კარგად აჩვენებს, თუ როგორ იყენებდა ხელისუფლება ყოფით ტრადიციას თავის სასარგებლოდ. მართალია, არცერთი აღნიშნული საბუთი მთიულეთსა და გულდამყარს უშუალოდ არ ეხება, მაგრამ ამ შემთხვევაში ამას მნიშვნელობა არა აქვს, რადგან ჩვენ გვიანტერესებდა ფაქტები იმისა, თუ როგორ შეიძლებოდა კოლექტიური შრომის განხილული სახეობანი ბეგარად, გარკვეული ხასიათის გადასახადად გადაქცეულიყო.

საბოლოოდ, XIX ს. ბოლოსა და XX ს. დასაწყისის ეთნოგრაფიული მასალის მონაცემების, აგრეთვე, არსებული ლიტერატურისა და ისტორიული წყაროების ანალიზის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ მკაში ურთიერთდახმარების სხვადასხვა ტიპები მოქმედებდა. მთიულეთისა და გულდამყარის მოსახლეობის ყოფაში დადასტურებული ტერმინები („მკის მუშის შეყრა“, „მკაში დანაცვლებით შველა“, „შებრალებით შველა“) ნათლად გამოხატავდა ამგვარ ვითარებას. საქართველოს სხვა კუთხეებიდან დამოწმებული ისტორიული წყაროები კი ვეჩვენებენ, თუ როგორ გადაიქცა უანგარო დახმარება ექსპლუატაციის საშუალებად. მთიულეთსა და გულდამყარში მსგავსი რამ არ დასტურდება.

ბ. ო. გძელიძე

## ТРАДИЦИЯ ТРУДОВОЙ ВЗАИМОПОМОЩИ В ЖАТВЕ

(ПО ЭТНОГРАФИЧЕСКИМ МАТЕРИАЛАМ МТИУЛЕТИ И ГУДАМАКАРИ)

### Резюме

В статье изучены три типа взаимопомощи во время жатвы. Выявлены различия между ними и в организации проведения жатвы. Отмечено значение, которое имели для этой традиции т. н. «запрещенные» (дакветили) нерабочие дни. Рассмотрен вопрос о распределении функций между рабочими во время коллективной работы.

На основе анализа исторических источников показана трансформация традиции трудовой взаимопомощи в жатве.

По мнению автора, в конце XIX — начале XX века в Мтиулети и Гудамакари эта традиция в целом сохраняла принцип безвозмездности.

<sup>18</sup> დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები, წ. II, გამოცემული ს. კაკაბაძის მიერ, ტფ., 1921, გვ. 80.

<sup>19</sup> იქვე, გვ. 11—12.



იოსებ გოგიანაშვილი

კლასიფიკატორული ტერმინების წარმოქმნისა და  
რაობის საკითხისათვის

1. კლასიფიკატორული ტერმინების ცნება

ცნობილმა ამერიკელმა ეთნოგრაფმა, ლ. ჰ. მორგანმა ყურადღება მიაქცია იმ ფაქტს, რომ ნათესაობის ტერმინები ძირითადად აღნიშნავენ ერთზე მეტ ნათესაურ ურთიერთობას. მან ასეთ ტერმინებს კლასიფიკატორული უწოდა და შემდეგნაირად განსაზღვრა ისინი:

კლასიფიკატორულია ტერმინები, რომლებითაც აღინიშნება ყველა ის პირი, ვინც ერთ კატეგორიას ეკუთვნის<sup>1</sup>. ამ ნიშნის მიხედვით ლ. მორგანმა ნათესაობის სისტემები დაყო კლასიფიკატორულად და აღწერილობითად, მაგრამ ეს დაყოფა არ ვაიზიარა მეცნიერთა დიდმა ნაწილმა, რადგანაც მორგანის მიერ აღწერილობითად სახელდებულ სისტემებში ერთობ სჭარბობდა ის ტერმინები, რომლებიც ერთზე მეტ ნათესაურ ურთიერთობას აღნიშნავდნენ და, ამდენად, კლასიფიკატორულ ხასიათს უფრო ატარებდნენ, ვიდრე აღწერილობითს<sup>2</sup>. ამასვე დროს ე. რ. რედკლიფ-ბრაუნმა და ლ. უაიტმა აღნიშნეს, რომ ლ. მორგანი თავის აღრიზებულ ნაშრომში — „აღამიანთა ოჯახის ნათესაობისა და მოკეთებების სისტემები“ — კლასიფიკატორულს უწოდებს მხოლოდ ისეთ ტერმინებს, რომლებიც აერთიანებენ პირდაპირი და გვერდითი ხაზების ნათესაობებს და, ამდენად, მხოლოდ გვერდითი ნათესაობის აღნიშვნელი ტერმინები არ არიან კლასიფიკატორულნი<sup>3</sup>. ყოველივე ეს, მ. ვ. კრიუკოვის სამართლიანი შენიშვნით, მიუთითებს იმაზე, რომ ლ. მორგანის თანამიმდევრული მწყობრი თეორია ნათესაობის სისტემების შესახებ საერთოდ არ არსებობდა და დიდი მეცნიერის აზრებს ახასიათებდა გარკვეული ცვალებადობა<sup>4</sup>.

საბჭოთა ეთნოგრაფიაში ძირითადად მიღებული თვალსაზრისის მიხედვით, კლასიფიკატორულია ტერმინი, რომელიც აღნიშნავს ევოს მიმართ სხვადასხვა ურთიერთობაში მყოფ რამდენიმე ნათესავს<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> L. F. Morgan, *Primitive Society*, L., 1934, c. 222.

<sup>2</sup> M. B. Крюков, *Система родства китайцев (Эволюция и закономерности)*, M., 1972, c. 30—31.

<sup>3</sup> A. R. Radcliffe-Brown, *The study of kinship systems*. In A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and function in primitive society*, L. 1965, p. 64 (შედ. In: *Structure...*); M. B. Крюков, *დასახ. ნაშრ.*, გვ. 32.

<sup>4</sup> M. B. Крюков, *დასახ. ნაშრ.*, გვ. 33.

<sup>5</sup> Ю. М. Лихтенберг, *Система родства о. Рага и вопрос о геронтократии в Меланезии (Автореферат кандидатской диссертации)*, «Краткие сообщения Института...



თავის დროზე ლ. მორგანი ნათესაობის სისტემების კვლევისას იქიდან, რომ საზოგადოების განვითარების უადრეს პერიოდში უკვე შემეცნებელი ჰქონდათ ინდივიდუალური ნათესაობა. ყოველ შემთხვევაში, ასეთი დასკვნა შეიძლება გამოვიტანოთ ლ. მორგანის მიერ დამას შორის არსებული ქორწინების აღიარებიდან, რომელიც დამახასიათებელი იყო ყველაზე პრიმიტიული სისხლითნათესაური ოჯახისათვის. ამ აზრს იზიარებდა ფ. ენგელსიც<sup>6</sup>.

აღნიშნული შეხედულებების საპირისპიროდ საბჭოთა ეთნოგრაფიაში გავრცელდა თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც ნათესაობის ტერმინს თავიდან ჰქონდა არა ინდივიდუალური, არამედ ჯგუფური ხასიათი და უძველეს პერიოდში არ არსებობდა ინდივიდუალური ნათესაობის შემეცნება ადამიანთა შორის.

პირველად ასეთივე აზრი გამოთქვა რუსმა ეთნოგრაფმა ა. მაქსიმოვმა, რომელმაც მიიჩნია, რომ ახლო ნათესაეების აღმნიშვნელი ტერმინები უფრო გვიან შეიქმნა, ვიდრე დაშორებული ნათესაეებისა<sup>7</sup>. დამაჯერებელი არგუმენტების გარეშე მოცემული ეს დებულება გაიზიარა საბჭოთა ეთნოგრაფმა ს. ტოკარევმა და ავსტრალიურ მაგალითზე შეეცადა დაემტკიცებინა ნათესაური ტერმინების ჯგუფური ხასიათის პირველადობა.

ს. ტოკარევის აზრით, კლასიფიკატორული და, მათ შორის, ავსტრალიური ნათესაობის ტერმინები თავდაპირველად არ აღნიშნავდნენ წარმოშობით სისხლით ნათესაობას. შესაბამისად, ამ უკანასკნელს არ ჰქონდა ადრეულ ეპოქაში შესამჩნევი მნიშვნელობა<sup>8</sup>.

ამ მოსაზრებას აეტორი ვერ ამტკიცებს. ის მხოლოდ მიუთითებს, რომ ავსტრალიური კლასიფიკატორული ნომენკლატურა შეიქმნა ორფრატრიალურ

тута этнографии», 1948, IV, стр. 97; Д. А. Ольдерогге. Основные черты развития систем родства. «Советская этнография» (შპ; «СЭ»). 1960, № 6, с. 25, прим. 6.

6. სემიონოვა განსხვავებული მოსაზრება წამოაყენა, რის მიხედვითაც, მორგანისეული კლასიფიკატორული ტერმინი აღნიშნავს ყოველ პირს ადამიანთა შთელი ჯგუფიდან, რომელიც იმყოფება გარკვეულ ურთიერთობაში მოლაპარაკის ჯგუფის მიმართ. ამრიგად, კლასიფიკატორული ტერმინები უჩვენებენ ურთიერთობას ჯგუფებს შორის და მხოლოდ ამდენად ჯგუფებში შემაჯღ ინდივიდებს შორის. ისინი არ გულისხმობენ ნათესაობის ხაზების არსებობას. აღწერილობითმა ტერმინებმა იციან ნათესაობა მხოლოდ ინდივიდებს შორის, კლასიფიკატორულმა ტერმინებმა კი — მხოლოდ ჯგუფებს შორის. (Ю. И. Семенов. Происхождение брака и семьи. М., 1974, с. 42—43; მისივე, რეცენზია წიგნზე М. В. Крюков. Система родства китайцев (Эволюция и закономерности). „СЭ“. 1973, № 2, с. 168). როგორც ვხედავთ, ამ მოსაზრებაში კლასიფიკატორულ და ინდივიდუალურ ტერმინებს შორის განსხვავების საფუძველია დიდფერენციატია ინდივიდუალურსა და ჯგუფურ ნათესაობას შორის, მაგრამ აეტორი არ ხსნის, თუ რას გულისხმობს კონკრეტულად მითითებულ ნათესაობაში. ამ მეტად ავტოლმზობი დაზუსტების გარეშე კი ი. სემიონოვის მოსაზრების ინტერპრეტაცია რთულდება.

7. Л. Г. Морган. Древнее общество, с. 224. ფ. ენგელსი, ოჯახის, კერძო საკუთრებისა და სახელმწიფოს წარმოშობა. თბ., 1953, გვ. 47. С. А. Токарев, О системах родства у австралийцев (К вопросу о происхождении семьи). «Этнография», 1929, № 1, с. 25.

8. А. Максимов, Системы родства австралийцев. «Этнографическое обозрение», М., 1912, № 1—2, с. 68.

9. С. А. Токарев, დასახ. ნაშრ., გვ. 35, 37.

ნისტემაში<sup>9</sup>. ფრატრია, როგორც ცნობილია, წარმოადგენს გვარების გაერთიანებას. ცხადია, რომ ფრატრიისთვის უკვე უნდა იყოს დამახასიათებელი ინდივიდუალური ნათესაობის შემეცნება, რადგანაც მის შემადგენლობაში მხოლოდ გვარების წევრობა ინდივიდუალური ნათესაობის შეგნებაზე ბუნებრივად აღიქმად<sup>10</sup>. სხვათაგან ჩვენ ვერ ავხსნით, თუ რატომ შედიოდნენ, ვთქვათ, დედის გვარში ქალების შვილები, თუკი ეს უკანასკნელი ინდივიდუალური ნათესაობა არ ჰქონდა მაშინდელ ადამიანს შემეცნებული. ნიშანდობლივია, რომ ს. ტოკარევისათვის ავსტრალიური ფრატრიის შემადგენლობა გაურკვეველი დარჩა<sup>10</sup>.

საინტერესოა, რომ ს. ტოკარევი შეეცადა, ლინგვისტური ანალიზის საშუალებითაც დაემტკიცებინა თავისი მოსაზრება. ის თვლიდა, რომ ავსტრალიის ყველა თანამედროვე ნათესაობის ტერმინს აქვს სამი ძირი, რომელთა მნიშვნელობა არაა ნათესაობის აღმნიშვნელი, ხოლო შემდეგ კი მიუთითებდა, რომ მის მიერ ტერმინების პირველადი მნიშვნელობის განსაზღვრა ძალიან პიპოთეტურია და არა აქვს დიდი ფასი, მაგრამ სრულებით აშკარაა, რომ ინდივიდუალური სისხლითნათესაური მნიშვნელობა მათ მიიღეს შედარებით მოგვიანებით<sup>11</sup>. თუკი ნათესაობის ტერმინების პირველადი მნიშვნელობა ავტორისათვის გაურკვეველი დარჩა, საიდანღა დაასკვნა მან, რომ მათ თავიდანვე არ ჰქონდათ სისხლით ნათესაობის აღმნიშვნელის ფუნქცია?

როგორც ვხედავთ, ს. ტოკარევის მოსაზრება არაა დამაკმაყოფილებლად არგუმენტირებული. მიუხედავად ამისა, საბჭოთა მკვლევარმა ი. ლიტენბერგმა გაიზიარა ეს შეხედულება<sup>12</sup> და, თავის მხრივ, შეეცადა მის დამტკიცებას.

ერთ-ერთი ავსტრალიური ტომის — იარალდეს ნათესაური ტერმინოლოგიის ანალიზის საფუძველზე ი. ლიტენბერგმა მიიჩნია, რომ იარალდეს ნათესაური ტერმინები თავდაპირველად უჩვენებდნენ არა ინდივიდუალურ ნათესაობას, არამედ შიკუთვნებას მატრილინეური სექციის გარკვეული ქვესექციისადმი, ან პატრილინეური სექციის გარკვეული ქვესექციისადმი. ამავდროს, ავტორი მიუთითებს, რომ მატრილინეური სექცია შედგება ქალების თავდაპირველი ჯგუფის ქალის ხაზით პირდაპირი შთამომავლებისაგან<sup>13</sup>.

მატრილინეური სექციის შემადგენლობა უკვე მიუთითებს, რომ ის აგებულია უახლოესი ნათესაობის პრინციპებით — მასში შედიან მხოლოდ ქალების შვილები და წარმოუდგენელია, რომ ყოველივე ეს ინდივიდუალური ნათესაობის შემეცნების გარეშე იყოს შესაძლებელი. გარდა ამისა, ავტორს თავისი მტკიცება თანამედროვე ტერმინოლოგიური თავისებურებებიდან გამოჰყავს, რომელთა მიხედვითაც კლასიფიკატორული ტერმინები საქორწინო სექციებს შეიცავენ<sup>14</sup>. ცხადია, რომ თანამედროვე ტერმინოლოგიაში კლასიფიკატორული ტერმინების მიერ საქორწინო სექციების აღნიშვნა არ მიუ-

<sup>9</sup> იქვე, გვ. 35.

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 53.

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 10—41.

<sup>12</sup> Ю. М. Лихтенберг. Происхождение некоторых особенностей классификационных систем родства (турано-гаюванского типа), «Труды Института этнографии» (შპლ. ТИЭ), т. I—IV, М.—Л., 1960, с. 197; მისივე, Австралийские и меланезийские системы родства (турано-гаюванского типа) и зависимость их от деления общества на группы. ТИЭ, т. I—IV, М.—Л., 1960, с. 217.

<sup>13</sup> Ю. М. Лихтенберг, Происхождение..., с. 198.

<sup>14</sup> იქვე, გვ. 203—205.

თითებს იმაზე, რომ ასეთი ვითარება უფრო ადრეული ეპოქისთვისაც იყო დამახასიათებელი. ავტორს კი თავისი მოსაზრების დამამტკიცებელი არც ერთი სხვა საბუთი არ მოჰყავს.

ამრიგად, არც ი. ლიტენბერგის შეხედულება ასაბუთებს სისხლისმსახიობის აღნიშნული ტერმინების თავდაპირველ ჯგუფურ ხასიათს.

საინტერესო მოსაზრება წამოაყენა ნ. ბუტინოვმა, რომელმაც მიიჩნია, რომ თვით ოჯახში არსებობს კლასიფიკატორული ნათესაობის ჩანასახი. ვთქვათ, ოჯახში ცხოვრობს ოთხი ძმა, რომლებიც ერთმანეთს უწოდებენ „ძმა“-ს. ერთ-ერთ მათგანს ეყოლა ვაჟი, რომელმაც იცის, ვინაა მისი მამა და იცის, რომ მამა თავის ძმებს „ძმებს“ ეძახის. რადგანაც ძმები ერთმანეთს არ ანსხვავებენ, ასევე ბავშვიც არ ანსხვავებს მათ ტერმინოლოგიურად. მას გამოჰყავს საკუთარი თავიდან ნათესაობის ხაზი ყოველი მათგანის მიმართ უშუალოდ და არა მამის გავლით. ამიტომაც, ყველა ის უწოდებს „მამას“, თუმცა ნამდვილ მამას განასხვავებს დანარჩენებისაგან. როცა მამის ძმას ეყოლება შვილი, ის მას დას, ან ძმას დაუძახებს. ეს პრინციპი ვრცელდება უფრო დაწორებულ გვერდით შტოებზეც<sup>15</sup>.

როგორც ვხედავთ, ამ მოსაზრებას საფუძვლად უდევს დასახლების პრინციპი და მისი გამოყენება შეიძლება მხოლოდ ერთად მცხოვრებ პირებზე გავრცელებული კლასიფიკატორული ტერმინების წარმოშობის განხილვისას. ნათესაურ ტერმინოლოგიაში კი ხშირად ისეთ პირებზე ვრცელდება ერთი ტერმინი, რომლებიც არასდროს ერთად არ სახლობენ. ამიტომაც, ნ. ბუტინოვის მიერ შემოთავაზებული მოსაზრება კლასიფიკატორული ტერმინების წარმოშობის უნივერსალური თეორიის შესაქმნელად ვერ გამოდგება.

კლასიფიკატორული ტერმინების რაობის პრობლემას შეეხო ცნობილი ინგლისელი ანთროპოლოგი ა. რ. რედკლიფ-ბრაუნი, რომლის აზრით, ეგო, ქცევის ნორმების თვალსაზრისით, თანაბარ ურთიერთობაშია იმ ნათესაუბების მიმართ, რომლებიც ერთი ტერმინით არიან აღნიშნულნი. მაგალითად, თუ მამა და მამის ძმა ერთი ტერმინის ქვეშ არიან გაერთიანებული, კაცის ქცევა მისი მამის მიმართ იგივე უნდა იყოს, როგორც მამის ძმის მიმართ. პრიმიტიულ საზოგადოებაში არის მკაფიოდ გამოხატული ტენდენცია ინდივიდების შერწყმისა იმ ჯგუფში, რომელსაც ეს პირი ეკუთვნის. ამის შედეგად ჯგუფის ყველა წევრზე აფართოვებს ქცევის გარკვეულ ტიპს, რომელსაც თავისი საწყისი აქვს ჯგუფის ერთ ცალკეულ პირთან ურთიერთობაში<sup>16</sup>.

ა. რ. რედკლიფ-ბრაუნის მოსაზრების განხილვამდე უნდა დავადგინოთ, თუ რას გულისხმობს ინგლისელი ანთროპოლოგი ტერმინ „ქცევაში“<sup>17</sup>. რო-

<sup>15</sup> Н. А. Бутингов. Понятия Новой Гвинии (Хозяйство, общественный строй), М., 1968, с. 204—205.

<sup>16</sup> A. R. Radcliffe-Brown. The mother's brother in South Africa. In: Structure... pp. 18—19; 25.

<sup>17</sup> საერთოდ, ტერმინი „ქცევა“ („behaviour“) ინგლისურენოვან ანთროპოლოგიურ ლიტერატურაში ფართო მნიშვნელობით იხმარება. ერთ შემთხვევაში ის შეიძლება აღნიშნავდეს სხვადასხვა საომარ პარტიკულ გავრთიანებულ ნათესაუბის ნორმირებულ ურთიერთობას ომის დროს, რომლითაც განსაზღვრულია, თუ რომელი ნათესავის მოკვლა შეიძლება და რომლის არა (იხ. R. F. Fortune. The rules of relationship behaviour in one variety of primitive warfare. Man. 1947, XLVII, Articles 113—125. pp. 108—110); სხვა შემთხვევაში შეიძლება აღნიშნავდეს ნათესაუბის შორის არსებული ეტიკეტის ნორმებს (იხ. M. O. Opler. Rule and practice in the behavior between gicarilla Apache affinal relatives. „American Anthropologist“. 1947. vol. 49, №3, pp. 453—462) და სხვა.

გორც ციტირებული სტატიიდან ჩანს, ავტორი „ქვევაში“ აერთიანებს ისეთ ურთიერთობებს, როგორცაა მზრუნველობა, პატივისცემა, თვინიერება<sup>18</sup>. მისი შეხედულებიდან გამომდინარეობს, რომ ერთი ტერმინის ქვეშ შეიძლება იყოს რამდენიმე ნათესავეები. ასეთი ვითარება კი არაა დამახასიათებელი ყველა საზოგადოებისათვის. მაგალითად, მთიულეთსა და გუდამაყარში ადამიანის ურთიერთობა დედასთან და დედის უახლოეს ნათესავეებთან დიდი სიბოთით გამოირჩევა, მაგრამ დედა ტერმინოლოგიურადაა გამიჯნული თავისი ანატი ნათესავეებისაგან. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ა. რ. რედკლიფ-ბრაუნის შეხედულებები, როგორც ჩანს, შეიცვალა დროთა განმავლობაში. ლოველ შემთხვევაში, მის ერთ-ერთ ბოლო ნაშრომში — „სოციალური ანთროპოლოგია“ — კლასიფიკატორულ ტერმინებზე საუბრისას ავტორი ნათესავეთა გაერთიანებას კატეგორიებად აღარ უკავშირებს ამ ნათესავეთა საერთო ქცევის ნორმებს და მხოლოდ მიუთითებს, რომ ორი პიროვნების ქცევა ერთმანეთის მიმართ დამოკიდებული იყო იმ ურთიერთობებზე, რომლებშიც ისინი იყვნენ ნათესაურ სტრუქტურაში<sup>19</sup>.

როგორც ხედავთ, ა. რ. რედკლიფ-ბრაუნის თეორია არ გამოირჩევა თანამიმდევრულობით და კლასიფიკატორული ტერმინების წარმოქმნის ამხსნელად ვერ გამოდგება.

განსხვავებული მოსაზრება შემოგვთავაზა ინგლისელმა ანთროპოლოგმა ე. ლინმა, რომელმაც მიიჩნია, რომ ერთი ტერმინის ქვეშ გაერთიანებული ნათესავეები არიან ტერიტორიული, ან დასახლებითი ერთეულის წევრები<sup>20</sup>. ეს შეხედულება არ მტკიცდება ეთნოგრაფიული მასალებით<sup>21</sup>.

თანამედროვე ამერიკელმა ანთროპოლოგმა დ. ბ. კრონენფელდმა ფანტის (განა) ტომის მაგალითზე შეისწავლა კლასიფიკატორული ტერმინებისა და ქცევითი კატეგორიების ურთიერთობა. მის გამოკვლევაში ინტერესს იწვევს ეს ფაქტი, რომ ტერმინ „ქვევაში“ ავტორი გულისხმობს უფლებრივ-ქონებრივი ურთიერთობების მთელ კომპლექსს, რომელშიც შედის მემკვიდრეობა, ფულის პიცემა, ტანსაცმლის ჩუქება და ა. შ. მისი მასალების მიხედვით, ერთი ტერმინის ქვეშ გაერთიანებულ ნათესავეებს არა აქვთ მსგავსი ქცევითი ნორმები<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> A. R. Radcliffe-Brown, *დსახ. ნაშ.*, გვ. 25.

<sup>19</sup> A. R. Radcliffe-Brown. *Social anthropology*. In: *Method in social anthropology*. Selected essays by A. R. Radcliffe-Brown. Chicago., 1958. pp. 171—172.

<sup>20</sup> H. A. Powell. *Genealogy, residence and kinship in Kiriwina*. Man. 1969. vol. 4, №2, p. 187.

<sup>21</sup> იქვე, საინტერესოა, რომ ე. ლინს სხვა მოსაზრებაც აქვს. ის თვლის, რომ არსებობს უნიფიკაციის ორი ტიპი: ერთ შემთხვევაში პირები არიან გაერთიანებული იმიტომ, რომ არიან მნიშვნელოვან ურთიერთობაში ეგოს მიმართ. სხვა შემთხვევაში კი ისინი ერთმანებთან მათი უმნიშვნელობის გამო (იხ.: E. R. Leach. *Ghipaw kinship terminology*. In: *Rethinking anthropology*, by E. R. Leach. L., 1966. p. 52).

<sup>22</sup> D. B. Kronenfeld. *Kroeber v. Radcliffe-Brown on kinship behavior; the Fanti test case*. Man. 1975, vol. 10, №2, pp. 265—272. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სურინამის ერთ-ერთ ტომში კლასიფიკატორულ ნათესავეს შეუძლია რეალური ნათესავის როლის შესრულება (იხ.: A. J. F. K s b e n. *Classificatory kinship and classificatory status; the Cottica Djuka of Surinam*. Man. 1969, vol. 4, № 2, pp. 238—239), რაც თითქოს მსგავსი უფლებებით ერთი ტერმინის ქვეშ სხვადასხვა ნათესავეების გაერთიანების შესაძლებლობაზე მიუთითებს, მაგრამ ციტირებულ სტატიაში ჩვენთვის საინტერესო მასალის სიმცირის გამო შორსმომავალი დასკვნებისაგან თავი უნდა შევიკავოთ.



ვფიქრობ, რომ ამ დასკვნას აქვს მხოლოდ ადგილობრივი მნიშვნელობა და არ შეიძლება გაზიარებულ იქნას ყველა საზოგადოების მიმართ. რაც შეეხება კლასიფიკატორული ტერმინების წარმოშობას, ეს საკითხი ზოგადად უნდა დაწვეტილი ხსენებულ ნაშრომში.

როგორც ვხედავთ, ვერც ერთი ზემოთ განხილული მოსაზრება ვერ ხსნის ამომწურავად კლასიფიკატორული ტერმინების წარმოქმნას. ამიტომაც პრობლემა დღესდღეობით გადაუჭრელად უნდა ვაღიაროთ.

### 3. ალფრედ კრიობერის აღმოჩენა

კლასიფიკატორული ტერმინების რაობა სულ სხვა კუთხით გააშუქა ცნობილმა ამერიკელმა ანთროპოლოგმა ალფრედ კრიობერმა, რომელმაც ჯერ კიდევ 1909 წელს გამოაქო ნათესავთა შორის არსებული რვა განსხვავება, ანუ კატეგორია.

ამ კატეგორიების მიხედვით ა. კრიობერმა დაადგინა კლასიფიკატორულ ტერმინში სხვადასხვა ნათესავების გაერთიანების კრიტერიუმები. მან მიიჩნია, რომ ერთი ტერმინის ქვეშ მოქცეულ სხვადასხვა დენოტატუმებს აქვთ მსგავსი ნიშნები. მაგალითად, ქალის კუზენი მამაკაცი და მისი სიძე (brother-in-law) არიან მსგავსი სქესში, ორივეა მოლაპარაკის მოპირდაპირე სქესისა, ორივეა მოლაპარაკის თაობისა და ორივე არის კოლატერალური ნათესავი. ასე რომ, მათ აქვთ ოთხი მსგავსი ფორმალური ნიშანი, რის გამოც გასაგებია მათი გაერთიანება ერთი ტერმინის ქვეშ<sup>23</sup>.

როგორც ვხედავთ, ა. კრიობერი, ა. რ. რედკლიფ-ბრაუნის მსგავსად, ერთი ტერმინის ქვეშ ნათესავების გაერთიანების ახსნას ამ ნათესავებს შორის მსგავსებაში ეძებს და ეს ამ ორ თეორიას უაღრესად აახლოებს ერთმანეთთან, ოღონდ ა. კრიობერს პრობლემის ინტერპრეტაცია სრულიად სხვა სიბრტყეში გადააქვს და საერთო ფორმალური ნიშნების არსებობას თვლის სხვადასხვა ნათესავური ურთიერთობების ერთ ტერმინში გაერთიანების საფუძვლად. ეს მოსაზრება გაზიარებულია საბჭოთა ეთნოგრაფიაში<sup>24</sup>.

ამასთან დაკავშირებით, უაღრესად დიდ ინტერესს იწვევს პრობლემის ასეთი კუთხით დასმა: ერთი ტერმინის ქვეშ სხვადასხვა ნათესავური ურთიერთობების გაერთიანებას მათ შორის არსებული საერთო ნიშნები იწვევს. თუ ერთ ტერმინში გაერთიანებულ დენოტატუმებს უბრალოდ საერთო ფორმალური ნიშნები აქვთ?

პრობლემის გადასაწყვეტად განვიხილავ მთელური და გუდამაყრული ტერმინოლოგიის ერთ-ერთ კლასიფიკატორულ ტერმინს „ბიძას“, რომელიც აერთიანებს მამის ძმას, მამის თაობის და მისი გვარის მამაკაც ნათესავებს. ტერმინი აგრეთვე ვრცელდება იგივე ფორმალური ნიშნების მქონე მოგვარეებზედაც. ამგვარად, საერთო ფორმალური ნიშნებია: ნათესაობის გვერდითი ხაზი, მამრობითი სქესი და პირველი აღმავალი თაობა. გარდა ამისა, ტერმინის ერთ-ერთი თავისებურებაა მასში მოგვარეების გაერთიანებაც. მაკაცრად

<sup>23</sup> A. L. Kroeber. Classificatory systems of relationship. The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1909. vol. 39. pp. 78—82.

<sup>24</sup> М. А. Членов. Формальные методы изучения систем родства в современной американской этнографии. В книге: «Этнологические исследования за рубежом. Критические очерки». М., 1973, с. 155.



რომ ვთქვათ, ეს ბოლო თავისებურება არ შედის კატეგორიებში, მაგრამ ტერ-  
მინის არსის დასადგენად აუცილებელია მისი გათვალისწინება (ქართული ენის  
„ბიძის“ პირველი დამახასიათებელი ნიშანია მხოლოდ გვერდითი სიტყვა  
ნათესაების აღნიშვნა, ე. ი. პირდაპირი ხაზისაგან გამიჯვნა. ეს მიუთითებს  
ზოგადად გვერდითი ნათესაობისა და კონკრეტულად მამის ძმის ნაკლებ მნი-  
შვნელობაზე. სხვა თავისებურებაა მამრობითი სქესი. ჩემი აზრით, სქესობ-  
რივი გამიჯვნა ამ შემთხვევაში მამრობითი სქესის უფლებრივ-ქონებრივ უპი-  
რატესობას უჩვენებს. მამის ძმა იმიტომ არის გამოყოფილი მამის დისაგან,  
რომ მას შედარებით მეტი უფლებები აქვს, ვიდრე მამის დას. ეს განსხვავება  
მხოლოდ ერთი ნათესაური ურთიერთობით არ შემოიფარგლება და ვრცელ-  
დება ამ თაობის მთელ აგნატურ ნათესაობასა და მოგვარებებზედაც.

ტერმინი აერთიანებს მხოლოდ ერთი თაობის მამაკაცებს, რადგანაც  
მთიულეთისა და გუდამაყრის ნათესაური ურთიერთობების თავისებურების  
მიხედვით, ყოველ თაობას მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი ზოგადი უფ-  
ლება-მოვალეობები აქვს; ხოლო ამ ტერმინში მოგვარე მამაკაცების აღნიშვნა  
მიუთითებს აქ გავრცელებული ეგზოგამიის ნორმებზე, რომლის მიხედვითაც  
არ შეიძლებოდა ქორწინება არამარტო ნათესაებთან, არამედ მოგვარებთანაც.

როგორც ვხედავთ, ტერმინ „ბიძაში“ სხვადასხვა ნათესაური ურთიერ-  
ობების გაერთიანება გამოქვეყნდა მთიულეთისა და გუდამაყრის სოცია-  
ლური ცხოვრების რამდენიმე თავისებურებით.

ამრიგად, იმის თქმა, რომ ტერმინში ნათესაური ურთიერთობების რაღაც  
ერთობლიობა არის გაერთიანებულ მათი საერთო ფორმალური ნიშნების  
არსებობის გამო, პრინციპულად სწორია, მაგრამ საკმაოდ არასრული. აქ აუცი-  
ლებელია იმის დამატებაც, რომ ფორმალურ ნიშნებს აქვთ გარკვეული სო-  
ციალური ინტერპრეტაცია და მათი საშუალებით ნათესაური ურთიერთობების  
თავისებურებები გამოვლინდება დენოტატუმების დაჯგუფებაში რომელიმე  
ტერმინის ქვეშ.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ შესაძლებელია დავასკვნათ:

1. მოსაზრება კლასიფიკატორული ტერმინების თავდაპირველი ჯგუფური  
ხასიათის შესახებ არაა ლოგიკურად არგუმენტირებული. იგივეს თქმა შეიძ-  
ლება ამ ტერმინების წარმოშობის სხვა თეორიების შესახებაც.

2. ა. კრიობერის მიერ კლასიფიკატორული ტერმინის რაობისადმი ახლე-  
ბურად მიდგომა და მისი პოზიციის შემდგომი ვალრმეება შესაძლებლობას  
იძლევა ამ ტერმინების ქვეშ დენოტატუმების გაერთიანება მოცემული ნათე-  
საობის სისტემისა და ნათესაური ურთიერთობების თავისებურებებიდან გამო-  
ვიყვანოთ. ეს თავისებურებები აისახება საერთო ფორმალურ ნიშნებში ამ  
უკანასკნელთა სოციალური განპირობებულობის გამო.

3. ყოველივე ამის შემდეგ ცხადია, რომ ნებისმიერი სისტემის კლასიფი-  
კატორული ტერმინოლოგიის წარმოშობა და მისი თავისებურებანი უნდა და-  
ვეუკავშიროთ მოცემული სისტემისა და ნათესაური ურთიერთობების დამახა-  
სიათებელ ნიშნებსა და მათ წარმოშობას. მხოლოდ ამ ბოლო პრობლემის  
უნივერსალურად გადაწყვეტის შემდეგ გახდება შესაძლებელი კლასიფიკატო-  
რული ტერმინების წარმოქმნის საკითხის მეცნიერული გააზრება.

К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ И СУЩНОСТИ  
КЛАССИФИКАТОРСКИХ ТЕРМИНОВ



Резюме

В статье рассмотрены вопросы о происхождении и сущности классификаторских терминов.

При рассмотрении концепций, высказанных различными антропологами по поводу происхождения классификаторских терминов (С. А. Токарев, Ю. М. Лихтенберг, Н. А. Бутинов, А. Р. Рэдклифф-Браун, Э. Лич), автор приходит к выводу, что ни одна из приведенных теорий не аргументирована достаточно убедительно. Поэтому вопрос о происхождении классификаторских терминов остается открытым.

Что касается сущности классификаторских терминов, то она, по мнению автора, связана с социальными особенностями систем родства и родственных отношений. Именно существование социальных черт вызывает объединение под каким-либо термином денотатов, имеющих общие формальные признаки. Поэтому, вопрос о происхождении классификаторских терминов может быть решен только после выявления особенностей той, или иной системы родства.



მან მოწაჩალია

სტუმარმასპინძლობის ტრადიციები მთიულეთსა და გუდამაყარში

(ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით)

ნებისმიერი ხალხური ტრადიცია საოჯახო და საზოგადოებრივი ყოფის მნიშვნელოვანი ელემენტია. რაც უფრო ხანგრძლივი ისტორია აქვს ხალხს, მით უფრო მრავალფეროვანი და მყარია მისი ტრადიციებიც. ასეთი კატეგორიის ხალხთა შორის დგას ქართველობაც, რომლის ყოფითი კულტურის საყურადღებო ფენომენია სტუმარმასპინძლობის ტრადიცია. აქვე უნდა ითქვას, რომ კულტურის ისტორიის მონაცემებით, მსოფლიოს ყველა ხალხში ეს ტრადიცია სხვადასხვა სიძლიერით, ფორმითა და შინაარსით ვლინდება. ამას განსაზღვრავს მოცემული ხალხის ცხოვრების კონკრეტულ-ისტორიული პირობები. მაშასადამე, თავისი ეთიკური შინაარსით სტუმართმოყვარეობა, როგორც სოციალური მოვლენა, საერთო საკაცობრიოა, ინტერნაციონალურია, მაგრამ მისი გამოვლინება ეროვნულ თავისებურებებამდე დადის<sup>1</sup>.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მკვიდრთა და, საერთოდ, კავკასიის მთიელთა დამახასიათებელი თვისებაა განსაკუთრებული სტუმართმოყვარეობა. ამ მხრივ გამოჩაჩის არ წარმოადგენს არც მთიულეთ-გუდამაყარის მოსახლეობა. სტუმრის მიღება-გამასპინძლებების წესები აქაც ნაწილობრივ იცვლება იმის მიხედვით, თუ ვინ არის სტუმარი, რა მიზეზით არის იგი მოსული ოჯახში, თემში თუ ხატში. ამ ნიშნით მთიულეთ-გუდამაყარის თავის ღირსეულ ადგილს იკავებს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვა კუთხეების გვერდით (ხევსურეთი, თუშეთი, ფშავი, ხევი), რომლებმაც დღემდე სტუმარმასპინძლობის მდიდარი საინტერესო ტრადიციები შემოინახეს. აქაც ისევე, როგორც ზემოთ ჩამოთვლილ კუთხეებში, სტუმარს იღებდნენ ოჯახში ჩვეულებრივი სტუმრობისას ან საზოგადო თავყრილობის დროს (ხატობა, ქორწილი, დასაფლავება).

დიდ სირცხვილად ითვლებოდა, თუ სტუმარს ღირსეულად ვერ დაუხვდებოდნენ. ხალხში ოჯახის მატერიალური მდგომარეობის ერთ-ერთ კრიტერიუმად სტუმრის მიღება-გამასპინძლებაც იყო გათვალისწინებული.

გუდამაყარში სტუმარი ორ კატეგორიად იყოფოდა: ჯოხიანი და უჯოხო სტუმარი. ჯოხიანი იყო ახლო ნათესავი, ნათლია, მეგობარი, ე. ი. საპატიო სტუმარი. უჯოხო სტუმარად შემთხვევითი მგზავრი ითვლებოდა, მაგრამ მასაც არანაკლები პატივი და ყურადღება ხვდებოდა წილად. ქალი, თუ მარტო იყო, ჯოხიან სტუმარს მიიღებდა, უჯოხოს კი არა. როდესაც ოჯახის უფროსი იყო

<sup>1</sup> მ. გუგუშვიძე, ეთნიკური კულტურა და ტრადიციები, თბ., 1978, გვ. 148—149.

სახლში, ის გარეთ გაეგებებოდა, ცხენს ჩამოართმევდა და შინ შეიპატავებდა. იარაღს კედელზე დაკიდებდა. სტუმარს, რომელიც არ ჩქარობდა ან ახლობელი იყო, გულუხვად მასპინძლობდნენ. ამზადებდნენ ფაფას (სიმინდისაგან), ხაჭაპურს, კაღს, ხაჭაპურს, ჭაღს, ხაჭაპურს. თუ დიდხანს ვერ დარჩებოდა, პურს, ყველს, ცხენს, ცხენს არაყს გამოუტანდნენ. სასმელი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში სტუმრის პატივისცემის ერთ-ერთი მთავარი პირობა იყო. რაც არ უნდა კარგად დაეწყებინათ სტუმარი, თუ სასმელსაც არ დააძლევდნენ, მასპინძლით კმაყოფილი ძნელად რომ ვინმე დარჩენილიყო. სასმელის უქონლობის შემთხვევაში მასპინძელი მგზობელს გამოართმევდა სესხად, ოღონდ შემდეგ აუცილებლად უნდა ჩაესესხებინა.

თუ სტუმარი საგანგებოდ იყო მოსული ოჯახში, მას შეიძლება მიეტანა რაიმე ბავშვებისათვის, ან მელოგინე ქალისათვის. ძირითადად მოქონდათ კამფეტი, საკაბე ნაჭრები. სტუმრისთვის რაიმეს ჩუქება მთიულეთ-გუდამაყარში წესად არ ყოფილა. მასპინძელს სურვილისამებრ ან განსაკუთრებული პატივისცემის ხაზგასმელად შეეძლო რაიმე ეჩუქებინა სტუმრისათვის, მაგრამ ეს არ შედიოდა სტუმარმასპინძლობის წესების აუცილებელ რიგში. ოჯახის დიასახლისი სუფრასთან მსხდომთ ემსახურებოდა, მაგრამ თვითონ არ იღებდა ლხინში მონაწილეობას. მხოლოდ ხანში შესულ ქალს შეეძლო დამჯდარიყო სუფრასთან და ხანდახან მარტოს მიეღო უცხო სტუმარი.


ვახშმის შემდეგ, თუ სტუმარი წამსვლელი არ იყო, მოასვენებდნენ საერთო ოთახში, ყველასთან ერთად, რადგან სასტუმრო ოთახი დიდი იშვიათობა იყო. აძინებდნენ „კუშეტკაზე“, აფარებდნენ შალეულის და ნაკუწები-საგან შეკერილ საბანს. ამ უკანასკნელის დახურვა საპატიოდ ითვლებოდა. კერა ენთო ოთახის შუაში. გარშემო, კედლების გასწვრივ, ლოგინები იყო გაშლილი. ხშირად გამოიყენებოდა მოწნული საწოლი — ჩაფი.

სტუმარი ერთ ღამეზე მეტს არ ჩერდებოდა. საგანგებოდ ოჯახის მოსაკითხად მოსული კაციც ერთ ღამეს გაათევდა და გაბრუნდებოდა უკან.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ყველა კუთხეში საგრძნობლად განსხვავებული იყო ოჯახში კაცის და ქალის სტუმრობა. ქალი შეიძლება კაცს მოჰყოლოდა თან. ამ შემთხვევაში კაცს კაცი მიიღებდა და სუფრასთან მიიწვევდა, ქალს კი მხოლოდ ქალები უმასპინძლებდნენ. მარტო ქალი იშვიათად თუ წავიდოდა სადმე, ძირითადად თავის მამის სოფელში ან ძალიან ახლო ნათესაებებში მივიდოდა სტუმრად. გამონაკლის შემთხვევაში ქალს ქალი მიიღებდა გულთბილად და გაუმასპინძლებოდა. ოჯახის უფროსი ამ დროს ამუღავნებდა სრულ გულგრილობას, იგი ხმასაც არ ამოიღებდა. სასმელის დაძალვაც მიღებული იყო, ოღონდ ქალის მიერვე.

ოჯახის სტუმართან გამომშვიდობებაც იმისდა მიხედვით ხდებოდა, თუ რა კატეგორიის და ღირსების იყო ეს უკანასკნელი. ჩვეულებრივ სტუმარს, შემთხვევით მგზავრს საგზალს გაატანდნენ და ისე გაისტუმრებდნენ; საპატიო სტუმარს ან ნათესავს კი მთელი ოჯახი, დიდინაპატარიანად, აცილებდა. მიჰყვებოდნენ საფლის ბოლომდე, თან აუცილებლად მიჰქონდათ სასმელი და გზადაგზა აძლევდნენ ერთმანეთს.

სტუმრის უსაფრთხოებაზე ზრუნვა და მისი ღირსების შელახვის შემთხვევაში მასპინძლის მოვალეობა მთიულეთ-გუდამაყარშიც საკმაოდ მკაცრად იყო დაცული. ხევსურეთთან შედარებით, ეს წესები უფრო შერბილებულ ხასიათს ატარებდა, მაგრამ მიუხედავად ამისა გამორიცხული იყო რადიკალურ შემთხვევებში მათი გაუთვალისწინებლობა.



მთიულეთ-გუდამაყარში სტუმრად მყოფი კაცის მოკვლა სოფლის სოციალისტური ცხელი იყო, მასპინძელი იმ შემთხვევაში ცდილობდა სისხლის აღებას, თუ მის სტუმარს მისსავე ოჯახში მოკლავდნენ. ოჯახის გარეთ მომხდარი შემთხვევებზე მას ესოდენ დიდი პასუხისმგებლობა არ ეკისრებოდა. სოფლის მოსახლეობა შეიძლო მკვლელის გადაცემა ხელისუფლებისათვის.

მასპინძელი ცდილობდა თავიდან აეცილებინა სტუმრისათვის ყოველგვარი საფრთხე. დამნაშავე სტუმარი ისევე დაიხებოდა, როგორც სხვა. იგი თუ სიმთვრალეში გამოიჩინდა ცუდ ზნეს, შეკრავდნენ და იქვე დაავადებდნენ; დილით გალანძოვდნენ და გაისტუმრებდნენ. არ მოკლავდნენ, რადგან სტუმარი იყო. მას კაცი რომ შემოკვლამოდა, თუ გაასწრებდა, შერჩებოდა, თუ არა და ოჯახის გარეთ თუ ვინმე მისწვდებოდა, მოკლავდა. თუ სტუმარი გზას დაადგებოდა და იქ რაიმე უსიამოვნება შემთხვევოდა, მასპინძლის ოჯახი ამაზე პასუხს არ აგებდა.

სტუმარმასპინძლობის ტრადიციები დაცული იყო ხალხის დიდი თავყრილობის დროსაც. განსაკუთრებით ხზგასმულია ქორწილი. წინასაქორწილო ურთიერთობის ერთ-ერთი მთავარი ეტაპი იყო „ნიშანი“. ნიშნობამდე საქმროს ოჯახიდან ვინმე მოვიდოდა ქალის ოჯახში, თან მოიტანდა არაყს და ცოტა სურსათს. მოსული სტუმარი მასპინძელს აცნობებდა ვაჟის ოჯახის სურვილს — დანათესავებოდნენ ერთმანეთს. ახალგაზრდები ხშირად ერთმანეთს არ იცნობდნენ, მაგრამ ნათესაობა გაარკვევდა, თუ როგორი შთამომავლობა და მემკვიდრეობა ჰქონდა სასიძოს, რის შემდეგაც თანხმობას მისცემდნენ. პირველი ოფიციალური სტუმრობა „ბელგის“ მიტანის დროს ხდებოდა. ვაჟის ოჯახიდან რამდენიმე კაცი ესტუმრებოდა ქალიანთ. მასპინძლები მეზობლებს პატივებდნენ და იმართებოდა მცირე ლხინი; საკლავი არ იკვებებოდა. სუფრაზე მოჰქონდათ ყველი, პური, სასმელი. საპატარძლოს საჩუქრად მოუტანდნენ ქიშმირის თავსაბურს ან საკაბეს. ნიშნობაში პატარძალი ხმას არ სცემდა მაყრებს. ქალის მხრიდან ესწრებოდნენ მამა, ძმები. ოჯახის დიასახლისი სუფრასთან არ ჯდებოდა. მთელი ამ დროის განმავლობაში იგი სტუმრებს ემსახურებოდა. ნიშნობაში ხშირად პატივებდნენ დედის ძმებს, რომლებიც გარკვეული უფლებებით სარგებლობდნენ დისშვილის ცხოვრებაში. ვაითხოვების ან ცოლის შერთვის შემთხვევაში ბიძებს რჩევისათვის მიმართავდნენ.

ნიშნობიდან ქორწილამდე, რაც ხშირად ერთ წლამდე გრძელდებოდა, მოყვრებს შორის მისვლა-მოსვლა ხდებოდა. ყველაზე ხშირად ქმრის ძმები (მაზლები) მოდიოდნენ. სტუმრად მარტო კაცებმა იცოდნენ მოსვლა, მიუხედავად იმისა, მეუღლე ჰყავდათ, თუ არა. თან არაფერი მოჰქონდათ და მოსვლაც ყოველგვარი გაფრთხილების გარეშე იცოდნენ.

ხანდახან ხდებოდა, რომ „ბელგასა“ და „დიდ ნიშანს“ შორის ქალის მხარე უარს ამბობდა და „ბელგას“ აბრუნებდა. ასეთ შემთხვევაში ორ გვარს შორის შეიძლება შეუღლიც ჩამოვარდნილიყო.

ქორწილამდე სიმე-პატარძალი თითქმის არ ხვდებოდნენ ერთმანეთს. ძირითადად საქორწილო ლხინის დროს ხდებოდა მათი ვაცნობა.

ქორწილში საკლავით მოდიოდნენ მაყრები და ნათესაები. დანარჩენ სტუმრებს მოჰქონდათ მცირედი ფული და საკაბეები.

ნათლია (მეჯვარე) გამოაცხადებდა „შაბაშს“ — გაშლიდა პირსახოცს და იქ მყოფნი ზედ ფულს დაყრიდნენ, რაც მხოლოდ პატარძალს ეკუთვნოდა.

ნიშნობა შეიძლება ორი დღე გაგრძელებულიყო. თუ ბევრი ხალხი იყო, მოქიჩეულებს ზატხულში მინდორში ეძინათ; ზამთარში კი ახლო მაცხოვრებ-



ქართველთა  
წიგნების  
კავშირის  
სამსახური

ლები ცდილობდნენ თავიანთ ოჯახებში დაბრუნებულიყვნენ ღამის გასათევად ხოლო შორიდან მოსულებს მეზობლები ინაწილებდნენ.

პატარაძალა ქორწილისთვის წინდაწინ მომზადებული ჰქონდა დენობით წინდები. ღვინის დასასრულს ასაკის მიხედვით ურიგებდა მათ რებს — მოხუცებს შავსა და თეთრს, ახალგაზრდებს ჭრელ წინდებს. მაყრებს უწინდოდ არ გაუშვებდნენ. ჯვრისწერა ქალის სოფელში იცოდნენ. გვირგვინები ერთნაირი იყო — ოქროსფერი, ზემოთ ჯვრით, უკვრლებზე სიმკობით. მათ ჯვარისწერის დროს ნეფე-პატარაძალი ერთმანეთს უცვლდნენ.

საქორწილო სუფრაზე თამაღის მოვალეობას ასრულებდა ვაჟის ნათესავი ან მეზობელი. კაცებისთვის კარგი სუფრა იყო გაშლილი, სკამები ედგათ. ქალებს ცალკე სუფრა ჰქონდათ, ძირითადად კალოზე, ფარდაგებზე, ისხდნენ. მათ ქალივე ადგათ თავზე და ის სთავაზობდა სასმელს. ქალებს რასაც სუფრაზე მიუტანდნენ, ძირითადად სახლში მიჰქონდათ.

ქორწილის შემდგომი მსვლელობა ვაჟის სახლში გადაინაცვლებდა ხოლმე. მაყრიონს იქაც გაშლილი სუფრა — ხშირად ორი — ელოდებოდა. სუფრაზე ორი ყანწი იყო: ერთი ვაღმა მაგიდას მოსდევდა, მეორე გამოღმას. სვამდნენ არაყს ან ღვინს. თამადად ხშირად ირჩევდნენ დეკანოზს. იგი დასაწყისში სანთლებს აანთებდა და დაილოცებოდა: ჯერ თავისი ჯვარ-სალოცავის სადღეგრძელოს დაღევდა, მერე ნეფიანისას, შემდეგ მშობლებისა და ნათლის. იცოდნენ მიცვალებულის მოხსენიებაც.

სუფრას ძირითადად ემსახურებოდნენ მეზობლებიდან ოჯახის მიერ საგანგებოდ ამორჩეული პირები — ზედამდეგები, ფეხზემდეგები. მათ სასმელის ჩამოტარების გარდა სუფრაზე წესრიგისათვის თვალყურის დევნებაც ჰქონდათ დავალებული. ეს საქმე ხდებოდა ხალხმრავალ სუფრაზე, რომ ნასვამ სტუმრებს ერთმანეთისთვის არ ეშუღლათ და რაიმე ზიანი არ მიეყენებინათ.

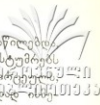
ეზოში ფერხისას ცეკვავდნენ. მღეროდნენ საგმირო სიმღერებს. ასეთ დროს ხნიერ სტუმრებს უკვე მასპინძლის ან ახლო მეზობლის სახლში ეძინათ. ფერხისას დასასრულს ქორწილი ისევ თავისი რიგით გრძელდებოდა. რაც უფრო დიდი ხანი იყო ღვინი და სმა, რაც მეტი მთვრალი სტუმარი იქნებოდა იმ დღეს ოჯახში, მით მეტი პატივი იყო მასპინძლისათვის.

მეორე-მესამე დღეს ღვინი ძალას კარგავდა და სტუმრები ნელ-ნელა იწყებდნენ დაშლას. მათ მთელი სოფელი აცილებდა არყის სმითა და სადღეგრძელოებით. შორს მიმავლებს საგზალსა და სასმელს ატანდნენ. ქალი ქმრის სახლში რჩებოდა და ამიერიდან მამის სოფელში მხოლოდ როგორც სტუმარი ისე თუ წავიდოდა ძღვნითა და მოსაკითხით.

არანაკლები ხალხმრავლობა იყო, როდესაც ოჯახში ვინმე გარდაიცვლებოდა. მეორე დღიდანვე იწყებოდა მზადება. ნათესავებთან და ახლოებლებთან საგანგებოდ შერჩეული კაცი მიდიოდა ამბის შესატყობინებლად.

მოკეთებები ადრე მოვიდოდნენ. მოიტანდნენ არაყს, ქადა-პურებს, ხშირდებს, მოჰყავდათ საკლავი. კარგი მეზობლებიც მოიყვანდნენ თითო ცხვარს. საერთოდ მარტო ნათესავებს ევალებოდათ საკლავი — მხოლოდ ჭედლია: ხარსა და ძროხას არავინ მოიყვანდა. დანარჩენებს დასაფლავების დღეს მოჰქონდათ გამომცხვარი ქადა-პურები, სამი სანთელი, არაყი, წასახურავი (2 მეტრი მიტკალი).

მიცვალებულს სამი დღიდან ოთხ-ხუთ დღემდე აჩერებდნენ, რათა ყველა მსურველს შესძლებოდა მოსვლა და ოჯახის პატივისცემა. თუ ბევრი



სტუმარი შეიკრიბებოდა, მათ საგანგებოდ გამოყოფილი ხალხი დაინაწილებდა თავიანთ სახლებში გადაიწვევდა სამასპინძლოდ. „ჭირის დღეებში“ სტუმრებს არ ხედებოდნენ განსაკუთრებული გულუხვობით: არ ამზადებდნენ ხაჭაპურს, სუფრაზე გამოჰქონდათ მხოლოდ პური, ყველი და არაყი. ძირითადად ისე ბოდა ახალი მკვდრის და სხვა მიცვალებულთა შესანდობრები. ვინც დასაფლავების დღემდე გადაწყვეტდა დარჩენას, მათაც მეზობლები გაუწევდნენ მასპინძლობას. მოსულთა ნაწილი, განსაკუთრებით ახლო ნათესავები, ზმირად რჩებოდნენ მიცვალებულის სახლში და ღამეს უთევდნენ მას. სასაფლაომდე მკვდარს ყველა ვააცილებდა. ქალებს იმ შემთხვევაში ჰქონდათ სასაფლაომდე გაყოლის უფლება, თუ გზა ხატის ახლოს არ გადიოდა.

ქელებს ღროს თამილად ზმირად ისევ დეკანოზი იყო. ის ანთებდა სანთლებს. მიცვალებულის ნათესავი ან მეზობელი მოიყვანდა მღვდელს, რომელიც სუფრას აყურთხებდა. იყო წარმოდგენა, რომ დასაფლავების დღეს კურთხევის გარეშე მიცვალებული არ ცხონდებოდა.

ქელები დიდხანს არ გრძელდებოდა, მაგრამ ამ მოკლე დროშიც სტუმრებისადმი განსაკუთრებული ყურადღება მასპინძლის მოვალეობად ითვლებოდა. არსებული წესის თანახმად, ყველა სტუმარს თავის მხრივ ევალებოდა შესანდობრის დაღვევა და ამით მიცვალებულის დაფასება.


მთიელთა ცხოვრებაში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი იყო ხატობა, ამიტომაც თავიანთი სალოცავის დღესასწაულისათვის დიდიან-პატარიანად ემზადებოდნენ: ხდიდნენ არაყს, აცხობდნენ პურს და ნამცხვრებს, არჩევდნენ საკლავს. ასეთი საშაღისი ხატის ყმებს ევალებოდათ. იყვნენ „უყმო“ ყმებიც, რომლებიც ხატის სტუმრებად ითვლებოდნენ და თანაც ლოცულობდნენ ამ სალოცავში. უყმო ყმა არყის გამოხდაში არ მიიღებდა მონაწილეობას — საკლავს, არაყს და სანთელს თავისას მოიტანდა. იგი ხატის ყმების დიდი პატივისცემით სარგებლობდა — ჩვენ ხატს ლოცულობსო. თვით ხატობაში მხოლოდ კაცები მონაწილეობდნენ, ქალები ხატის გარეთ შლიდნენ სუფრას.

უხზო კაცი — მეცხვარე ან მგზავრი, ქისტი ან ოსი თუ ხატის მიწის ახლოს ვაივლიდა, აუცილებლად ჩაეგებებოდნენ, ზელს მოავლებდნენ და ამოიყვანდნენ. უხზო სტუმარს ხატობაზე ის დაისვამდა სუფრასთან, ვინც პირველი მიიპატიებდა. შემდეგ ან სხვა სუფრაზე გადაიპატიებდნენ, ან თვითონ შეუერთდებოდნენ მათ ღზინს. ასეთი კაცის უბრალო წყენინებაც კი დიდ სირცხვილად ითვლებოდა. მასვე ვაცილებსას ატანდნენ სასმელს, ქადას, პურს, მოხარშულ ხორცს.

ზემთთ მოყვანილი მასალიდან ჩანს, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მცხოვრებთა სტუმარმასპინძლობის ტრადიციები ძირითადად ძალიან წააგავს ერთმანეთს. ეს არც არის ვასაკვირი, რადგან ისტორიულმა და ეთნოგრაფიულმა გარემომ, სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების მსგავსებამ განაპირობა ამ კუთხეებში მსგავსი ტრადიციების წარმოშობა.

ყველა ეპოქაში ნებისმიერი ტრადიცია არეგულირებდა ადამიანთა ცხოვრებას, ყოფისა და ზნეობის ნორმებს, მითუმეტეს ისეთი ტრადიცია, რომელიც ზელს უწყობს მათს კონტაქტს და კეთილმეზობლურ დამოკიდებულებას.

ამ ტრადიციაში აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ფარგლებში განსხვავებები შეიმჩნევა ისეთ დეტალებში, როგორიცაა ქორწილის ღროს ძღვენის სახეობები, შესაწევარი ფულის რაოდენობა, რიტუალური ცერემონიის მსვლელობა-თანმიმდევრობა, საღმრთელოების რიგი და სხვ.



სტუმარმასპინძლობის ტრადიციებისათვის, ისევე როგორც საზოგადოებრივი ყოფის სხვა მოვლენებისათვის, დამახასიათებელია ცვალებადობა ეპოქის მოთხოვნილებათა შესაბამისად. ქართველ მთიელთა ყოფა ამ მხრივ არსებითად მოადგენს გამოჩაყლისს. დრომოქმედი ჩვეულება კარგავს თავის მნიშვნელობას და დგება მისი შეცვლის ან სრული ლიკვიდაციის საკითხი. პარტიისა და ხელისუფლების მიერ სადღეისოდ გატარებული რადიკალური ღონისძიებების შედეგად ხალხის ცხოვრების პრაქტიკაში სასიკეთო ძვრები ხდება. ბრძოლა მიმდინარეობს მათგან გამომწვევების, არსებული ნეგატიური მოვლენების, განსაკუთრებით კი წრეგადასული ღრეობის, ლოთობისა და ალკოჰოლიზმის წინააღმდეგ. ვინაიდან ყოველივე ეს ზიანს აყენებს თანამედროვე საზოგადოებრივსა და საოჯახო ცხოვრებას, ხელს უშლის ჭანსალი ეროვნული ტრადიციების შენარჩუნებასა და განვითარებას. სტუმარმასპინძლობის ტრადიციის საკმაო სიცხადით ჩანს როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი მოვლენები. ამდენად, ამ ტრადიციის შესწავლა დღეს მეცნიერულ-თეორიულთან ერთად პრაქტიკულ-სარეკომენდაციო მნიშვნელობასაც იძენს.

М. Г. МОЦЕРЕЛИА

## ТРАДИЦИИ ГОСТЕПРИИМСТВА В МТИУЛЕТИ И ГУДАМАКАРИ

(по этнографическим данным)

### Резюме

В статье дан краткий обзор традиции гостеприимства. Описан прием гостя в семье во время обычного визита вежливости и во время многолюдных сборищ на свадьбах, похоронах и храмовых праздниках. Показаны обязанности хозяина перед гостем и то минимальное, что должен выполнить гость в знак благодарности и признательности.

В заключение подчеркнут общий, объединяющий характер вышеописанной традиции для всех жителей нагорья Восточной Грузии.

გიორგი გომირიძე

სახელდახელო სუფრა<sup>1</sup>

(შიდა ქართლის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით)

ყოველდღიური, რიტუალური, საქორწილო, ცადღესაწაულო-სალხინო თუ სამგლოვიარო ხასიათის სუფრებს შორის განსაკუთრებული ორიგინალური თავისებურებით გამოირჩევა სახელდახელო სუფრა, რომელსაც საქართველოს ეთნოგრაფიულ ყოფაში „თათარიახნის“ სახელწოდებით ვხვდებით.

ტერმინი „თათარიახნი“ თურქულ განმარტებით ლექსიკონებში ახსნილია როგორც შიკრიკისათვის მომზადებული ხორციანი-წვნიანი საკვები (თურქულად „თათარ“ შიკრიკს ნიშნავს, ხოლო „იახნი“ მოხარკულ ხორცს)<sup>2</sup>. ქართლში ეს ტერმინი დღემდე შემორჩა, ვითარცა სასწრაფოდ გაკეთებული ამა თუ იმ კერძისა და ნაუცბადევედ გაწყობილი სუფრის აღმნიშვნელი სიტყვა<sup>3</sup>.

საველე ეთნოგრაფიული მასალა გვიჩვენებს, რომ ოჯახში სახელდახელოდ გაშლილი სუფრა თითქმის ყოველთვის იმპროვიზირებულ ხასიათს ატარებდა. ეს იყო ძირითადად მოულოდნელად მოსული სტუმრისათვის გამართული პერობა, რომელიც ყოველდღიური, რიტუალური ან სხვა საგანგებო დანიშნულების სუფრებისაგან განსხვავდებოდა უპირველეს ყოვლისა იმით, რომ მისთვის წინასწარ არ ემზადებოდნენ, მასში მონაწილეთა რიცხვიც შედარებით მცირე იყო და ის უმეტესად ეწყობოდა იქ, სადაც, მასპინძლის აზრით, უფრო ხელსაყრელი იყო სტუმრისათვის. ეს იყო ზაფხულობით ან ადრე შემოდგომაზე მარანში, ჭურის თავზე, ზამთრობით კი დარბაზში — კერასთან ახლოს, სადაც, ხალხური რწმენით, მეტი სითბო და სიყვარული იგრძნობოდა სტუმრისადმი, სადაც მოსული უცხო კაცი უხერხულად არ იგრძნობდა თავს და დამხვდურიც მას ახლო ნათესაივით, შინაურულად მიიღებდა<sup>4</sup>.

ძველად ქართლში ამგვარი სახელდახელო, იმპროვიზირებული ტრაპეზისათვის საგანგებო მცირე ზომის სამფეხა ტაბლა-მაგიდების გამოყენება სკოლინათ. იგი, როგორც წესი, ყოველთვის კერასთან ახლოს, კედელზე, ჰქონდათ

<sup>1</sup> მოხსენება წაკითხულია 1985 წ. 6 ივნისს ქ. სოხუმში საქართველოს ეთნოგრაფთა VII რესპუბლიკურ სესიაზე.

<sup>2</sup> Турецко-русский словарь под редакцией Н. Магазаника, М., 1947.

<sup>3</sup> თეოდ სახოკიას განმარტებით: „თათარიახნი იქნება სასწრაფოდ, ნაუცბათევედ გაკეთებული წვენი ხორცისა, თათარიახნს ვეძახით შშრალად მოხარულ ხორცს, რომელიც არადრით არის შეწვებულ და ცოტათი მოხარშევედ აკლია. ხატოვანდ თათარიახანდ გვიქვია ყველა ნაუცბათევედ, ნახევრად გაკეთებულ ან მიფუჩეჩებულ საქმისათვის“. იხ. თ. სახოკია, ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, თბ., 1979, გვ. 247—248.

<sup>4</sup> ავტორის საველე დღიური, ტანას ხეობა, სოფ. ზემო ატენი, რეველი № 1, გვ. 35, 1984.



ჩამოყიდებული და საჭიროების შემთხვევაში იქვე გადმოშლიდნენ ისე, რომ ოჯახის უფროსი სუფრის თავში, კერის მარჯვენა მხარეს, მოქცეულიყვნენ სტუმარი კი მის გვერდით (მისგან მარცხენა მხარეს) დამჯდარიყვნენ თხვევაში, როცა სტუმარი ასაკით ოჯახის უფროსის თანატოლი ან უფროსი აღმოჩნდებოდა, მასპინძელი მას თავის ადგილს დაუთმობდა.<sup>5</sup>

პირველი, რითაც სტუმარს ასეთ შემთხვევაში გაუმასპინძლებოდნენ, პურ-ღვინო იყო და ვიდრე ოჯახის წევრთა სადღეგრძელო შეისმებოდა, თათარიანნიც მომზადდებოდა. თუ მოსული დარჩენას გადაწყვეტდა (ან როგორც ხალხში ამბობენ: „ცოტას კიდევ შეიცდიდა“), დისახლისი სუფრას გადაახალისებდა და ახალ კერძს გააკეთებდა, ხოლო თუ წასვლას არ დაიშლიდა და მას წინ შორი გზა ედო, მაშინ ოჯახს დაალოცვინებდნენ და საგზალსაც გაატანდნენ.<sup>6</sup>

ორკვევა, რომ მასპინძლის მიერ სტუმრისადმი გაწეული ასეთი პატივისცემა, მისთვის სატრაპეზო ადგილის საგანგებოდ შერჩევა იქ, სადაც ორივე მხარისათვის სასურველი ვარემო იქმნებოდა, ქართველი ხალხის ყოფაში საუკუნეების მანძილზე ჩამოყალიბებული ტრადიცია იყო.

აკად. გ. ჩიტაია დარბაზის ტიპის საცხოვრებლის შესწავლისას წერდა: „დარბაზში ცხოვრობს, სადილობს და სტუმარს იღებს მთელი ჯალაბოზა. ...ზაფხულობით სტუმრის მიღება ხდებოდა საყუქნაოშიც, რომელიც კარაპანის გვერდითა ოთახის ნაწილს წარმოადგენდა“.<sup>7</sup>

ქართლში ახლაც განსაკუთრებულ პატივისცემად ითვლება სტუმრის მიღება ზამთრობით კერასთან ახლო, ხოლო ზაფხულობით მარანში, სადაც დღეს ღვინის გარდა ერბოს, ჭირანხულსა და მთელი წლის სარჩოს ინახავენ. აქ ყოველ კარგ მევენახე-მეურნეს ცალკე აქვს გამოყოფილი სასტუმრო ქვევრი სასტუმრო ღვინით.<sup>8</sup>

თუ ზემოთ აღნიშნულ ჩვეულებას რეტროსპექტულად განვიხილავთ, დავინახავთ, რომ შემადგენლობის მიხედვით მასში მატერიალური კულტურის სამი ელემენტია წარმოდგენილი. ესაა სატრაპეზო ადგილი (კერა), სატრაპეზო სუფრა (ტაბლა) და სასწრაფოდ მომზადებული კერძი (თათარიანნი), რომელთა კავშირიც იმპროვიზირებულ სიტუაციაში ისეთ ლოკალურ წრეს

<sup>5</sup> სპეციალური ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ საქართველოს მთიანეთში კერასთან საუფროსო საიარაქელი იღვა, რომელსაც ხშირად სასტუმროდაც იყენებდნენ. იხ. გ. ჩიტაია, ზევსურელი სახლის სენე, „ანალიზი“ I, თბ., 1947; მისივე, სვანური „საყურცელი“, „საქ. საზ. მეცნიერების მოამბე“, ტ. II, ტფ., 1925, გვ. 98, 99 და სხვ.

<sup>6</sup> მეოთხეულის საუბრალებოდ გვინდა შევნიშნოთ, რომ სტატიაში ვეხებით სტუმარ-მასპინძლობის მთლიან იმ ზოგიერთ წეს-ჩვეულებას, რომელიც კონკრეტულ ვითარებაში სატრაპეზო ურთიერთობისათვის არის დამახასიათებელი. უფრო რეცელ კი ოჯახში სტუმრის მიღების ჩვეულებას შესახებ იხ. მ. მოწერელია, სტუმარ-მასპინძლობის ტრადიციები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, საქანდ. დისერტაცია, თბ., 1983.

<sup>7</sup> გ. ჩიტაია, გულხის სახლი ქვაბლიანში (დარბაზული ტიპი) „მიმოხილველი“, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ორგანო I, ტფ., 1926, გვ. 137.

<sup>8</sup> ძველად ქართლში სტუმრის გამასპინძლება იცოდნენ სათონეშიც, განსაკუთრებით ქორჭილიში, როცა საქორჭილო პურებს აცხობდნენ, მაშინ აქ საქორჭილო ვარცლის დაღვმის რიტუალი სრულდებოდა (ამის თაობაზე იხ. ნ. შანაბელი, ქორწინების ინსტიტუტი ქართლში, თბ., 1979). დღეს ეს წესი სახელდახელოდაც სრულდება, სტუმრისათვის კი იგი განსაკუთრებულ პატივად ითვლება. აქ სუფრად ორომს იყენებდნენ, რომელზეც ახლად-გამომცხვარ პურებთან ერთად ხელადით ღვინოს, წინის, ბოსტნეულს და სხვ. სახის პროდუქტებს დაწყობენ.





ქმნის, რომლის ყველა ელემენტი ერთი საერთო ფუნქციის მატარებელია. იმისათვის, რომ უფრო ნათლად წარმოვიდგინოთ თითოეული მათგანის როლი ამ წრეში, განვიხილოთ ისინი ცალ-ცალკე. დავიწყეთ ტაბლა-მაგიდები<sup>9</sup> იგ. ჭავჭავიძის ცნობით, ქართული პურობისათვის განკუთვნილი იყო სავანებო სატრაპეზო მაგიდები სათანადო აღჭურვილობით, რომელთა სახელწოდებებიც წერილობით წყაროებში ნაირგვარი ტერმინოლოგიითაა მოხსენებული. ესენია: ფეშხუმი, ტრაპეზი, ტაბლა, ტაბაკი, ლანჯანი, ხონჩა, სუფრა და სხვ.<sup>9</sup>

საქართველოს თითოეული კუთხის ეთნოგრაფიულ ყოფაში დამოწმებულია ძველი ტაბლა-მაგიდების მრავალი სახეობა მათი შესატყვისი ტერმინებით. ესაა აჭარაში, სამცხესა და ჭავჭავთში — სუფრა, ფეშხუმი; გურიაში — ხონჩა, ტაბლა; იმერეთში — სუფრა, ხონჩა; სამეგრელოში — ხონჩა, ტაბაკი, ტაბლა; სვანეთში — ტაბაგ, ფიჩ; რაჭაში — სუფრა; აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში — ტაბლა, ტაბლანი, ტაბაკი, ხონჩა; თურქეთის სახელმწიფო საზღვრებში მოქცეულ ჭოროხისპირა რაიონებში — სუფრა, თეფური; საინგილოში — ტაბაკი<sup>10</sup> და სხვ.

ჩვენ არ შევუდგებით ზემოხაზოთვლილი სატრაპეზო მაგიდების დაწვრილებით განხილვას, რაც სავანებო კვლევის სავანია<sup>11</sup>. მხოლოდ ხაზს ვაუესვამთ იმ გარემოებას, რომ ამ ნაირგვარი სატრაპეზო მაგიდების რიცხვში სრულიად განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს დაბალ, სამფეხა, ძირითადად წრიული ფორმის მაგიდებს (უმეტესად ასეთი მაგიდები ზომით 1,5 მ დიამეტრისანი არიან)<sup>12</sup>, რომლებიც 2—3 კაციისთვისაა გამიზნული. ჩვეულებრივ მათ იყენებდნენ ძირითადად სტუმრის მოსვლის დროს და იშვიათად ყოველდღიურ ან სხვა სავანებო შემთხვევებში<sup>13</sup>. ეს გარემოება ტაბლა-სუფრების არსებულ სამეცნიერო კლასიფიკაციაში გათვალისწინებული არაა და ზოგიერთი ავტორი მათ საქორწილო მაგიდების რიცხვსაც კი მიაკუთვნებს<sup>14</sup>, რაც, ჩვენი აზრით, სწორი არ უნდა იყოს, რადგან ფართო ხასიათის დღესასწაულებში მათი გამოყენება პრაქტიკულად შეუძლებლად გვეჩვენება<sup>15</sup>.

როგორც ზემოთ აღნიშნა, დასახელებული ტაბლა-მაგიდების ერთ-ერთი თავისებურება ისიც არის, რომ ისინი წრიული (იშვიათად სამკუთხა) ფორმი-

<sup>9</sup> იგ. ჭავჭავიძე, მასალები საქართველოს მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, თბ., 1965, გვ. 31—34. იხ. აგრეთვე, სუფრა ხანსაბა ორბელიანი, სტუდენტის კონა, თბ., 1948; ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, თბ., 1941; ი. აბულაძე, რელიქტური ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.

<sup>10</sup> დაწვრილებით ამის თაობაზე იხ. ნ. კახიძე, ქართული სუფრის ისტორიიდან, ბათუმი, 1983, ხელნაწერი, გვ. 3.

<sup>11</sup> ლ. ბედუქიძე, ხალხური ავეჯი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1973, ნ. კახიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 2.

<sup>12</sup> ჩვენს მიერ შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, ქართლში ყოველდღიური ტრაპეზისათვის ოჯახის წევრები კიდობანის თავს ან ტახტს იყენებდნენ. ეს უკანასკნელი დღისით მაგიდის და ღამით საწოლის მოვალეობას ასრულებდა. ცნობა მოგვაწოდა ლ. კეცხოველის სახლ-მეურნის დირექტორმა ნ. კეცხოველმა, იხ. ავტორის სავსე დღიური, № 2, გვ. 17. გორი, 1984.

<sup>13</sup> ი. კახიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 3.

<sup>14</sup> ლ. ბედუქიძის მიხედვით საქართველოს მთიანეთში სასტუმრო ტაბლა/ხონჩების არსებობაც მოწმდება, ფშავ-ხევსურეთში სასტუმროდ ნარმიანი, ხოლო ხევში ხარხილიანი ტაბლა იმპარბოდა, იხ. ლ. ბედუქიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 119.



სანი არიან, რაც სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრების თანახმად, მნათობთა თაყვანისცემის სიმბოლურ გააზრებას უკავშირდებოდა. ვფიქრობთ, ტაბლა-მაგიდების წრიული ფორმა უპირველეს ყოვლისა პრეპროტესტანტული პეზის ხასიათით უნდა იყოს განპირობებული. მისი უშუალო პრაქტიკული ღანიშნულებაა შეიქმნას თანამესუფრეთა შორის ისეთი ლოკალური წრე, რომელიც მათ ერთმანეთთან დაახლოებს და რომელიც, ხალხური რწმენა-წარმოდგენების თანახმად, სივრცით განზომილებაში არ უნდა დაირღვეს<sup>17</sup>. მეტადრე, თუ გავითვალისწინებთ მოსაზრებას იმის თაობაზე, რომ ხის წრიული ფორმის ტაბლა-მაგიდები წარმოშობით გობს უკავშირდებიან და მის განვითარებას წარმოადგენენ<sup>18</sup>, მაშინ გობის ფუნქცია საკვებით დაეკმაყოფილებინა ახლომყოფთა წრე (რაც თავისთავად ქმნიდა მეგობართა ლოკალურ კავშირს), ტაბლა-მაგიდებზეც შეიძლება გავავრცელოთ. წრის გადაკვეთა ხომ ხალხურ შეგნებაში ავის მომასწავებლად ითვლებოდა? გავიხსენოთ ჩვეულება, რომლის თანახმად მაგიდასთან კუთხეში ჯდომა ცუდის, უბედობის, უსიამოვნების მომტანია? ან იქნებ შესაძლებელია აქ ვივარაუდოთ ის გარემოება, რომ სატრაპეზო ლოკალური წრის შექმნა კერის ირგვლივ სხდომის იმიტაციას წარმოადგენდა? — მეტადრე აღნიშნულ ვითარებაში, როცა, როგორც ზემოთ მოტანილი ეთნოგრაფიული მასალიდან გამოჩნდა, კერას ერთ-ერთი განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს დასახელებულ სიტუაციაში. ამასთან, ცნობილია, რომ კერის ირგვლივ აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში (და არა მარტო აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში) სრულდებოდა პატარძლის შემოტარების რიტუალი, რომელშიც ოჯახში შემოყვანილი უცხო ადამიანის საოჯახო კულტთან ზიარება იგულისხმებოდა<sup>19</sup>.

წარსულში კერა ოჯახისათვის ყველაზე წმინდა და საპატიო ადგილად იყო მიჩნეული. შესწავლილია კერის სამეურნეო, რელიგიური და სოციალური მხარეები, რაც მთლიანობაში გააზრებულა კერის კულტის სახით. იგი შეისწავლებოდა როგორც დარბაზის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი შემადგენელი ნაწილი, ოჯახის წევრთა გამაერთიანებელი და დამაკავშირებელი<sup>20</sup>.

უკანასკნელ პერიოდში სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ კერა საცხოვრებლის ინტერიერში სამყაროს სივრცითი ათვისებისა და განლაგების ცენტრია (ე. ი. არა მარტო მიკრო, არამედ მაკრო ცენტრიცაა)<sup>21</sup>, სადაც ქართველი მთიელები ყოველთვის მკაცრად იცავდნენ სქესობრივ და ასაკობრივ სეგრეგაციულ ნორმებს<sup>22</sup>. ფრიად საგულისხმოა ის

16 ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სეანური) საწესო გრაფიული ზღოვნების ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 91.  
 17 საცხოვრებლის ინტერიერში და საერთოდ წრიული ფორმების აბსტრაქტული გააზრების შესახებ იხ. უახლესი ლიტერატურა. А. К. Банбурин, Жилища в обрядах предшественных восточных славян, Л., 1983, с. 191.  
 18 გამოთქმული მოსაზრების თანახმად, ტაბაკი წარმოადგენს შუალედურ ფორმას პერბელსა და დგამს შორის. იხ. ლ. ბედუციძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 72.  
 19 ვ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960; მოსიუე, კავკასიის ხალხთა საოჯახო ყოფა, თბ., 1977.  
 20 იხ. ვ. ნიტაიას, რ. ხარაძის, ა. რობაქიძის, ვ. ითონიშვილის, ვ. ნართოლანის, თ. ჩიკოვანის და სხვათა შრომები.  
 21 Чибиров А. А., Чиковани В. М., Очаг и символическая организация пространства в традиционном жилище (грузино-осетинские параллели). — в печати.  
 22 ვაგა-ფშაველი, თბ., ტომი მეშვიდე, თბ., 1956, გვ. 11.



გარემოებაც, რომ საცხოვრებელში სამამაკაცო და საღიაყო ადგილების არ-  
სებობა ისე, როგორც ინტერიერში განლაგებული ავეჯის ადგილსამყოფელი  
ყვეფერ-კერანის მხარეებით განისაზღვრებოდა, რაც შემდგომში, ბუნების, ვა-  
ჩენის შემდეგ, ყერის ზეგავლენით მისმა მარჯვენა და მარცხენა კედლის მხა-  
რეებმა შეცვალა<sup>23</sup>.

საქართველოს მთიანეთში, ჩვეულებისამებრ, სტუმარი სწორედ სამამა-  
კაცო ნაწილში შემოყავდათ და, როგორც ზემოთ ითქვა, მას იმ ადგილზე  
სევამდნენ, სადაც ოჯახის უფროსი იჯდა (კერასთან ახლოს). ეს იმას ნიშნავდა,  
რომ მისთვის თითქმის ისეთივე პატივი უნდა ეცათ, როგორც უფროსისათვის,  
უფრო მეტიც, ს. ჯანაშიას დაკვირვებით, ოჯახის უფროსს ბატონის საკადრის  
პატივს მიაგებდნენ<sup>24</sup>. გამოდის, რომ სტუმარსაც „ბატონივით“ ეპყრობოდნენ.  
მეტადრე საყურადღებოა ეს ფაქტი იმპროვიზებულ ვითარებაში, როცა არა-  
ვითარი ხელოვნური, წინასწარ მოფიქრებული და საგანგებოდ გამიზნული არ  
შეიძლება იყოს. ესაა ხალხის ჩვეულება, ტრადიცია, რაშიც ჩანს სტუმართ-  
მოყვარეობის მდიდარი ბუნება, ადამიანის დაფასების, მისადმი კეთილგანწყო-  
ბის ხასიათი<sup>25</sup>.

ამრიგად, თუ შევაჯამებთ ზემოთ მოტანილ მასალას და მას ხალხური  
აზროვნების, რწმენა-წარმოდგენებისა და სოციალური ურთიერთობის ფონზე  
განვიხილავთ, შეგვიძლია საბოლოოდ დავასკვნათ: რადგან კერა ოჯახის წევრთა  
გაერთიანებისა და საცხოვრებლის მიკროსამყაროს კომპოზიციური ცენტრია,  
აქ უცხო ადამიანის შემოყვანა და მისთვის საპატიო ადგილის მიჩენა ოჯახის  
კოლექტივთან ზიარების, ამ კოლექტივის წევრად გახდომის ქვეცნობიერ კმე-  
დებას უნდა ასახავდეს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, თავისთავად ფაქტი სტუმ-  
რისადმი სატრაპეზო ადგილის მიჩენისა იქ, სადაც ოჯახის ყველაზე წმინდა  
და საპატიო თაყვანისცემის ობიექტებია (კერა იქნება ეს, მარანი, კარპანი,  
სათონე თუ სხვ.), მოსული პირისადმი უდიდესი ნდობის, უდიდესი პატივის-  
ცემის მაჩვენებელია.

მატრიალური კულტურის მესამე ელემენტი, რომელიც იმპროვიზებული  
სხდომისათვის საგანგებოდ იყო შერჩეული, ეს არის თვით კერძი — თათარიახ-  
ნი, რომელიც თავის მხრივ ნათლად ავლენს კვების სისტემაში ჩვენი ხალხის  
ემპირიული ცოდნა-გამოცდილების შედეგებს. ეს კერძი მაშინვე მოსახმარი,  
სწრაფი თერმული დამუშავების გზით მიღებულ წვნიანი კერძების რიცხვს  
განეკუთვნება. იგი არ მოითხოვს რთულ ტექნოლოგიას, სინთეზურ შეზავებას,  
რაც სრულიად მოსახერხებელია უშუალოდ სტუმრის მოსვლის დროს მისი  
სწრაფად მომზადებისათვის<sup>26</sup>.

23 ლ. ბედუციძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 113.

24 ს. ჯანაშია, იხილავს რა „არჩილიანს“, ანუ ფეოდალური პერიოდის ზე-ჩვეუ-  
ლებებს. ჯდომისა და დგომის წესებზე წერს: „თუ განსაკუთრებული პატივისცემა ბატონს  
თავისი სოციალური მდგომარეობის გამო ჰქონდა მოპოვებული, ამასვე ღირსი იყო უფროსი  
(ე. ი. მოზუცი) ვაქი თავისი წლოვანებას გამო. ამიტომ ბატონისა და უფროსი კაცის მიწართ,  
არჩილის აზრით, ერთნაირად უნდა მოიქცესო ადამიანი“, „ბატონთან და უფროს კაცთან  
წდგომი არას ვარ დეველო“. იხ. ს. ჯანაშია, შრომები, ტ. II, თბ., 1952, გვ. 499.

25 ოჯახში სტუმრის მიღების ხალხური ჩვეულებების შესახებ იხ. ა. ოჩიაიური, სტუ-  
მარ-მასპინძლობა ზეესურეთში, თბ., 1980; მ. მოწერელია, დასახ. ნაშრომი და სხვ.

26 აღსანიშნავია ის ფაქტობეობა, რომ თათარიახს პურთან ერთად მიირთმევდნენ, რაც  
განაპირობებდა ზორბლული (პურეული) და (სოველური (ხორცეული) ცილა-ქიმიკონი  
ნივთიერების დავრთვებას, რომლის განეიტრალება ხდებოდა სასმელთ — ღვინით.



დღეს თათარიანნი ყოფაში თითქმის აღარსად გვხვდება თავდაპირველი სახით (ამ ხრიც გამონაკლისს მხოლოდ სამცხე-ჯავახეთი უნდა წარმოადგენდეს). ქართლში მას ახლა უწოდებენ სახელდახელოდ მომზადებულ მელიმე კერძს (თუნდაც ერბო-კვერცხს), ნაუცბადევად გაშლილ სუფრას და აღამიანის გუნება-განწყობილებასაც კი, რაც, ჩვენი აზრით, კულტურის ელემენტების დროსა და სივრცეში განვითარების, ტრანსფორმაციისა და სახეცვლილების შედეგი უნდა იყოს<sup>27</sup>. ამ ცვლილებების ფონზე ჩვენთვის გაურკვეველი რჩება:

1. თათარიანის, როგორც კერძის ეთნიკური კუთვნილებისა და წარმომავლობის საკითხი.
2. რომელი სამეურნეო-კულტურული ტიპისათვის არის იგი დამახასიათებელი.
3. ყოფაში მისი თანდათანობითი გაქრობის მიზეზები.

ამგვარად, კვლევის მოცემულ ეტაპზე შეიძლება ვთქვათ, რომ სახელდახელო სუფრა წარმოადგენს ქართული ტრადიციული სუფრების იმ ორიგინალურ სახესხვაობას, რომლის შემადგენელი ელემენტები ერთ საერთო მიზანს და დანიშნულებას ემსახურება. იგი თავისი ფორმით, ფუნქციითა და სოციალური შინაარსით სრულიად გამოჩენილ ადგილს იჭერს ქართველი ხალხის ეროვნული ეტიკეტის ფორმირებაში.

Г. Ш. ГОЦИРИДЗЕ

## ТРАПЕЗА НА СКОРЮЮ РУКУ

Резюме

Среди многочисленных традиционных трапез, сохранившихся по сей день в этнографическом быту Грузии, оригинальными свойствами отличается импровизированная форма трапезы, к которой в первую очередь можно отнести угощение неожиданного гостя — трапеза на скорую руку, так называемая «татарнахши».

Рассматривая в ретроспективе ее составные компоненты (место трапезы, очаг, блюда и домашняя утварь), автор установил, что трапеза эта проявляет весьма интересную сторону традиционного бытового гостеприимства, создает своеобразную форму человеческих отношений, и показывает трансформационный характер элементов культуры, что в свою очередь представляет интерес не только для изучения системы питания и установления трапезной классификации, но и в формировании грузинского народного этикета в целом.

<sup>27</sup> წარსულში რომ თათარიანს, როგორც კერძს, აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში ფართო გამოყენება ჰქონდა, ამაზე მეტყველებს, ჯერ ერთი, წენიანი კერძების ტრადიცია, რომელიც მკვეთრად შეინიშნება რიტუალური კვების დროს (მაგ., ბოზბაში ქორწილისა და ქირის სუფრისათვის); მეორეც, ამ წენიანი კერძების მოსამზადებელი საგანგებო დანიშნულების იარაღები (სწორბირიანი და ზაღრმავებული ფორმის ზისა და სპილენძის ქაფსართმელები), რომლებიც ჯერ კიდევ შემორჩენილია ყოფაში (იხ. ქართლის 1983, 1984 და 1985 წლის ექსპედიციის მასალები, საილუსტრაციო ალბომები, რომლებიც ინახება ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქართველოს სამეურნეო ყოფისა და მატერიალური კულტურის ეთნოგრაფიული შესწავლის განყოფილებაში).

გულნარა ცეცხლამ

ოჯახის გაყრისა და საოჯახო ქონების განაწილების  
წესები გურიაში

(ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით)

გურიაში ოჯახის გაყრისა და ქონების განაწილების წესის შესახებ მცირე ცნობები მოგვეპოვება<sup>1</sup>. წინამდებარე სტატიაში ამ წესებს მრავალრიცხოვანი, ანუ „ჯარსულიანი“ ოჯახების მაგალითზე განვიხილავთ.

ტერმინი „ოჯახის გაყრა“, ან „ქონების გაყოფა“ გურიაში შედარებით ნაკლებად დასტურდება; მათ შესატყვისად ეთნოგრაფიულ ყოფაში იხმარება გამოთქმები: „გარიგება“ — „ოჯახი გარიგდა“, „ძმები გარიგდნენ“, „გარიგებას ესწრებოდა“ და სხვ. „გარიგება“, როგორც ვთქვით, ნიშნავს გაყოფას<sup>2</sup>, ოჯახის გაყრას. ასევე ქონების განაწილებას. მაგ: ერთი მხრივ, ამბობენ — „ოჯახი გარიგდა“, „ძმები გარიგდნენ“ — ე. ი. მოხდა ოჯახის გაყრა, მეორე მხრივ კი, იტყვიან — „ქონება გარიგდა“, „ქონება გეირიგეს“ — აქ ქონების განაწილება იგულისხმება.

აღნიშნულ ტერმინს ოჯახის გაყრის მნიშვნელობა აქვს აპარაშიც<sup>3</sup>.

გურიაში იხმარება აგრეთვე ტერმინი „გაფარდება“, რაც განაწილებას, გაყოფას ნიშნავს და „ფარდი“-დან მომდინარეობს. ამ უკანასკნელზე ჭვემით საგანგებოდ შევჩერდებით.

ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, გურიაში გაყრის მიზეზები შეიძლება ასე დავაჯგუფოთ: 1. ოჯახის წევრთა უთანხმოება, პირველ რიგში იგულისხმება რძლების არასასურველი დამოკიდებულება ოჯახის წევრებთან; 2. ოჯახის წევრთა რაოდენობრივი ზრდა, ადგილობრივი ტერმინით „ჯარსულია-

<sup>1</sup> Д. П. Носович, Экономический быт государственных крестьян в Озургетском уезде Кутаисской губернии, «Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края», т. I, Тифлис, 1885; აღ. რ. ბ. ა. ქ. ი. ძ. ე. მეფეტქარეობა გურიაში, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, V, 1981; ი. კუკონია, ახალი ყოფა მახარაძის რაიონის კოლმურწუნოებში, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, VI, 1953; თ. გელაძე, კოლექტორი შრომის დორმები გურიაში, „მასალები გურიის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის“, თბ., 1980.

<sup>2</sup> ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. II, თბ., 1951.

<sup>3</sup> მ. ბეჭაია, ძველი და ახალი საქორწინო ტრადიციები აპარაში, ბათუმი, 1974.

ნობა“; 3. საცხოვრებელი ფართობის სივიწროვე. სპეციალურ ლიტერატურაში უარყოფილია ამათგან რომელიმე ცალკეული ფაქტორის გადამწყვეტი როლი<sup>4</sup>. რადგან დიდი ოჯახის გაყრა ბუნებრივი და საყოველთაო მოვლენაა<sup>5</sup>, იგი გაუყოფელი ერთეული არ ყოფილა. ყოველი ოჯახის გაყოფა თავისი სიმწიფის პერიოდს დაასრულებდა, მიზანშეწონილი იყო.

გურიაში დასახელებულ მიზეზებთან ერთად ოჯახის გაყრას, ჩვენი აზრით, ინდივიდუალურ/პატარა ოჯახებად ცხოვრების ტრადიციაც განაპირობებდა, რასაც, როგორც სპეციალური ლიტერატურიდან ცნობილია, ხელს უწყობდა კაპიტალისტურ სასაქონლო-ფულად ურთიერთობაში ჩაბმა, ცალკეულ საქორწინო წყვილთა განკერძოებული საოჯახო საკუთრების შექმნის სურვილის გაჩენა.

როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, გურიაშიც საოჯახო ქონების მოწილე იყო მამაკაცი.

მეცნიერთა ნაწილის აზრით, ოჯახის წევრთა ქონებრივ-უფლებრივ ურთიერთობებს მათი ნათესაური კავშირი, მეორე ნაწილის აზრით კი, საოჯახო საქმიანობაში შრომითი მონაწილეობა განსაზღვრავდა<sup>6</sup>. რ. ხარაძე არ იზიარებს ამ მოსაზრებას და მიაჩნია, რომ ქონებრივ-უფლებრივ ნორმებს ორივე ფაქტორის ერთობლიობა განაპირობებდა<sup>7</sup>.

ნათესაური ურთიერთობის ხაზით მრავალრიცხოვან ინდივიდუალურ ოჯახში მოწილეები იყვნენ ძმები.

გურიაში ოჯახის გაყრისა და ქონების განაწილების დროს ძმების ოჯახიდან გამყოფის ორგვარ შემთხვევას ჰქონდა ადგილი: 1. ცოლშვილიანი ძმები ვარკვეული დროით (ცოტა ხნით) ერთად იცხოვრებდნენ. ამ ოჯახის გაყრისა და ქონების განაწილებისთანავე ხდებოდა მათი ერთდროულად გასვლა ოჯახიდან. ასეთი წესით იშვიათად იყრებოდნენ. 2. როგორც იმერეთში<sup>8</sup>, გურიაშიც უფრო ხშირი იყო ქონების განაწილების დროს ჯერ უფროსი ძმის, შემდეგ კი დანარჩენი ძმების, ქორწინების თანმიმდევრობის შესაბამისად, თანდეთანობითი გამოყოფა. მოხრობელთა გადმოცემით, „პირველად რიგდებოდა ქონება, მავრამ ძმები ნელნელა გადიოდნენ ოჯახიდან“ (ჩხაიძე ბართლომე დომენტის ძე, 80 წლის, ლანჩხუთის რაიონი, სოფ. მამათი, 1984). გაყრის ასეთი წესის არსებობას ადასტურებს 1886 წელს შედგენილი „გაფარდების ხელწერილიც“<sup>10</sup>. ძმების გამოყოფის ეს მეორე გზა რ. ხარაძეს დიდი ოჯახის

<sup>4</sup> P. Л. Харадзе, Грузинская семейная община, II, 1961, с. 43; ვ. ი თ თ ი შვილი, ცენტრალური კავკასიის მთიელების საოჯახო ყოფა, I, ოსებისა და ნახების საოჯახო ყოფა, თბ., 1969, გვ. 274; თ. ა ნ უ გ ბ ა, ხალხური საოჯახო სამართლის ნორმები აჭარაში (ქონებრივ-უფლებრივი მდგომარეობა), კრ. „სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფა და კულტურა“, X, თბ., 1983, გვ. 49.

<sup>5</sup> М. О. Косвен, Семейная община и патронимия, М., 1963, с. 56.

<sup>6</sup> ვ. ი თ თ ი შვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 274.

<sup>7</sup> P. Л. Харадзе, დასახ. ნაშრომი, I, გვ. 43.

<sup>8</sup> იქვე.

<sup>9</sup> იქვე, გვ. 76.

<sup>10</sup> ძმების საღვთაქმების ნაშრომების გაფარდების ხელწერილი, 1886 წ. ვ. ნინოშვილის სახლ-მუზეუმი, იხვ. № 2699.

სეგმენტაციის ტიპურ ფორმად არ მიაჩნია და თვლის, რომ ეს მხოლოდ ინდივიდუალური ოჯახებისთვის არის დამახასიათებელი<sup>11</sup>.

თუ მშობლების სიცოცხლეში დიდი ოჯახის გაყრა დამახასიათებელია, ამ უკანასკნელთა დაშლის მხოლოდ საბოლოო საფეხურისთვის მხოლოდ ცხოვრება ინდივიდუალური ოჯახების გაყრა ძირითადად მშობლების სიცოცხლეში ხდება.

ეთნოგრაფიული მასალა გვიჩვენებს, რომ მრავალრიცხოვანი ინდივიდუალური ოჯახის გაყრა მშობლების, კერძოდ, მამის სურვილით მის სიცოცხლეშივე ხდება. საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ ამონაწერს ერთ-ერთი „ფარდის ფურცლიდან“: „1904 წლის თებერვლის 17 დღესა მე ქვემოთ ამანდელ ხელის მომწერმა, მცხოვრებმა სურების საზოგადოებაშიდ ოზურგეთის მაზრისა აღმასხან გიორგის ძე რამიშვილმა ჩემის სურვილით და ნებაყოფლობით და არა სხვის ძალდატანებით თანდასწრებით ჩემის შვილების გრიგოლ, რაფიელ და არჩილ აღმასხანის ძე რამიშვილებისა, იმათივე თანხმობით დღევანდელს რიცხვს გავყავი ჩემს შვილებთა შორის ყოველივე უძრავ მოძრავი ქონება“...<sup>12</sup>

ქონების გაყოფა, ისევე როგორც მმართველობის სისტემა გურიაში დემოკრატიულ პრინციპს ემყარებოდა. ქონებას მამა თანაბრად ანაწილებდა. მას არ ჰქონდა რომელიმე ვაჟიშვილის უწილოდ დატოვების უფლება.

იმ შემთხვევაში, თუ ოჯახი მამის გარდაცვალების შემდეგ იყრებოდა, საოჯახო ქონებას დედასთან ერთად ანაწილებდა ის ძმა, რომელიც ოჯახის უფროსის მოვალეობას ასრულებდა.

ოჯახის გაყრისა და საოჯახო ქონების განაწილების დროს მთავარი სიტყვა უფროს მამაკაცს ეკუთვნოდა, მაგრამ გაყოფას შეიძლებოდა უფროსი ქალი//დედაქალიც დასწრებოდა და მათ ერთად გადაეწყვიტათ ეს საკითხი.

მთხრობელთა გადმოცემით, მოწონებას იმსახურებდა ისეთი ოჯახი, რომელსაც „გარიგების“ დროს სხვების ჩარევა არ სჭირდებოდა. მიუხედავად ამისა, გაყოფის დროს ხშირად იცოდნენ მედიატორის//მედიატორის მოწვევა, რომელსაც გურიაში ძირითადად აღნიშნული პროცესისათვის ირჩევდნენ<sup>13</sup>, თუმცა იგი ზოგჯერ სხვადასხვა საქმის მომრიგებლის ფუნქციასაც ასრულებდა.

საქართველოს მრავალ კუთხეში ქონების გამოყოფად მოწვეული პირი შუაკაცის სახელით არის ცნობილი. შუაკაცის ფუნქციას ასრულებდა მედიატორიც, რომელიც გურიის გარდა დადასტურებულია აჭარაში<sup>14</sup>, ჩაჩეთ-ინგუშეთში<sup>15</sup>.

მედიატორედ მოიწვევდნენ ოჯახის ახლობელს, ხშირად მოძმეს, მეზობელს ან სოფელში გამორჩეულს, ჰკვიანსა და გამოცდილს, წერა-კითხვისა და მიწის გაზომვის კარგად მცოდნეს. მას ოჯახის მამა ან უფროსი ძმა აირჩევდა. მედიატორე სამი კაცი უნდა ყოფილიყო.

მედიატორების მოვალეობას შეადგენდა — აღწერათ ოჯახის მთელი ქონება: როგორც მოძრავი, ისე უძრავი, და შეედგინათ ოჯახის გაყრისა და

<sup>11</sup> P. Л. Харадзе, დასახ. ნაშრომი, I, გვ. 76. ასეთივე წესით იყოფდნენ აჭარაშიც; იხ. ვ. ბეჟიაია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 23.

<sup>12</sup> ფარდის ფურცელი, ჩოხატაურის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმი, შემოსულობათა წიგნი № 1566, გვ. 3.

<sup>13</sup> ი. ჯყონია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 31.

<sup>14</sup> თ. ანუგუბა, დასახ. ნაშრომი, გვ. 50.

<sup>15</sup> ვ. ითონიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 101.

ქონების განაწილების საბუთი. ეთნოგრაფიული მასალისა და XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისის დოკუმენტების მიხედვით ეს საბუთები შემდეგი სახელწოდებით არის ცნობილი: „ფარდის ქალაღი“<sup>16</sup>, „გაფარული“<sup>17</sup>, „განჩინება“<sup>18</sup>, „ხელწერილი“<sup>19</sup>, „სია ქონების გაყოფის შესახებ“, „განჩინება ქონების გაყოფის შესახებ“, „ხელწერილი ქონების გაყოფის შესახებ“ და სხვ.

ეთნოგრაფიული მასალა გვიჩვენებს, რომ „ფარდი“ არის იგივე „წილი“. „როდესაც რაიმეს ყოფენ, ნახევარზე იტყვიან — აი, ჩემი ფარდია“<sup>16</sup>. „ფარდი“ არის ტოლი, თანაბარი რამ<sup>17</sup>. ტერმინები „ფარდი“, „ფარდის ფურცელი“, „გაფარდება“ იხმარება იმერეთშიც<sup>18</sup>.

„ფარდის ფურცლებს“ იმდენ ცალად წერდნენ, რამდენი მოწილაც იყო, ერთი პირი რომელიმე მედიატორეს უნდა დარჩენოდა. ამ საბუთებს ოჯახში გულმოდგინედ და დიდხანს ინახავდნენ. ამჟამად მათ დიდი მნიშვნელობა აქვთ როგორც ოჯახის გაყრისა და ქონების განაწილების წესების, ასევე ოჯახის ეკონომიკური მდგომარეობის შესწავლისათვის.

ქონების განაწილების დროს განსაყუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა მიწების თანაბარ განაწილებას. უმრავლეს შემთხვევაში ცალკეული ოჯახის კუთვნილი მიწები ერთ მთლიან ნაკვეთს არ წარმოადგენდა, 2—3 ან მეტ ადგილას მდებარეობდა. ამიტომაც ძალზე ძნელი იყო მათი თანაბარი განაწილება, მით უფრო, რომ მიწის სხვადასხვა ნაკვეთი დანიშნულებით განსხვავდებოდა. მაგ.: ერთი ნაწილი თუ სახნავ-სათესი, ე. წ. საყანე იყო, მეორეზე ვენახიანი ხეები ჰქონდათ, მესამეზე ხეხილი იყო გაშენებული და ა. შ. ამის გამო მიწის გაყოფა შეფარდებით ხდებოდა. მიწის ნაკვეთს ფართობისა და მოსავლიანობის მხრივ შეაფასებდნენ. შესაძლოა, გაყოფის დროს მიწის ნაკვეთები არათანაბარი ზომით შეხვედროდათ მოწილეებს, მაგრამ მათზე მიღებული მოსავალი თანაბარი უნდა ყოფილიყო. ამასთანავე მხედველობაში მიიღებოდა ისიც, რომ განაყარ ოჯახს წილში უნდა რგებოდა, პირველ რიგში, ეზო, ასევე საყანედ ვარჯისი მიწა და ვენახიანი ადგილი.

საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობების განაწილების დროსაც თანაბრობის პრინციპი მოქმედებდა, მაგრამ რამდენადაც პრაქტიკულად ძალზე ძნელი იყო ამგვარი განაწილება, ხდებოდა ამა თუ იმ ნაგებობის შეფასება და ამის შესაბამისად გაყოფა. „მამისეული სახლი“ ერგებოდა უმცროს ვაჟს, რომელთანაც, ძირითადად, შობილები რჩებოდნენ.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ოჯახის უფროსისათვის იცოდნენ განსხვავებული წილის მიცემა, რაც „საუფროსოს“ სახელწოდებით არის ცნობილი<sup>19</sup>, იმერეთში მას „საუხუცესოს“ უწოდებდნენ<sup>20</sup>, სვანეთში — „ნამხო-შეირს“<sup>21</sup>, აჭარაში — „საემეგოს“<sup>22</sup>.

უფროსისათვის გამოყოფილ წილს გურიაში „საუფროსოს“//„საუფროსოს“ უწოდებდნენ. ეთნოგრაფიული მასალა გვიჩვენებს, რომ მისი გამოყოფა

16 ს. ელენტი. გურული კოლო, თბ., 1936.

17 ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. VII, თბ., 1962.

18 P. J. Харадзе, დასახ. ნაშრომი, I, გვ. 70.

19 P. J. Харадзе, დასახ. ნაშრომი, II, გვ. 48; ვ. ითონიშვილი, ქართლის შთოვლთა ყოფა-ცხოვრებიდან, თბ., 1974, გვ. 52.

20 P. J. Харадзе, დასახ. ნაშრომი, I, გვ. 47.

21 იქვე, გვ. 48.

22 თ. აჩუგბა, დასახ. ნაშრომი, გვ. 56.



მხოლოდ სიყრმის შვილისთვის იცოდნენ და არა საერთოდ ოჯახის უფროსისთვის, თუმცა საუფროსო ყველა უფროს შვილს არ ეძლეოდა. საუფროსო აძლევდნენ იმას, ვისაც რაიმე განსაკუთრებული შრომითი დამსახურება ჰქონდა ოჯახში, რომელშიც მატერიალური უპირატესობის მოპოვება გასწავლული შაოზე ვასკლასთან იყო დაკავშირებული. მართალია, გარე სამუშაოებზე წასვლისას თავის ნაშოვნ ფულს ოჯახის საერთო საქმეს მოახმარდა, მაგრამ გაყრის დროს ამას მხედველობაში მიიღებდნენ. საუფროსოს მოთხოვნა მიუღებელი იყო. მისი გამოყოფა ოჯახის ეკონომიკურ მდგომარეობაზე იყო დამოკიდებული. ამისთვის აუცილებელ პირობად ითვლებოდა მამის სურვილი და მოწილე ძმების თანხმობა. თუ ოჯახი მამის გარდაცვალების შემდეგ იყრებოდა, მაშინ საუფროსოს გამოყოფა თითქმის არ ხდებოდა.

საუფროსო შეიძლება ყოფილიყო: მიწის ნაკვეთი (იშვიათად, თუ მისცემდნენ), მთლიანი წილის მესამედი; ხშირად ძროხა, საწინახელი, ჭური (ქვევრი) ან რაიმე საოჯახო ნივთი. ივ. შილაკაძის ცნობით, „საუფროსოთი უზღაბთო მანაც ეილებდნენ და ცალკე გადმოდებდნენ. მერე ხდებოდა დანარჩენი ქონების განაწილება“<sup>23</sup>. ვეთანხმებით ი. შილაკაძის თვალსაზრისს იმის შესახებ, რომ საუფროსოდ ფულის გამოყოფა გვიანდელი უნდა იყოს<sup>24</sup>.

მშობლების სიცოცხლეში გაყრილი ოჯახის ქონების ერთ-ერთ მოწილედ დედ-მამაც გამოდიოდა. ეს წესი, მამის სიცოცხლეში ოჯახის გაყრის წესთან ერთად, ახალ მოვლენად არის მიჩნეული<sup>25</sup>.

გურიში მშობლებისათვის განკუთვნილ წილს „სარჩო“ ეწოდებოდა. ზოგჯერ მამა შვილების ტოლ წილს იღებდა, ზოგიერთ შემთხვევაში კი ნაკლებს. ჯურიაში ამ წესის არსებობაზე მიუთითებს დ. ნოსოვიჩი<sup>26</sup>. როცა გაყრა ახალგაზრდა, შრომისუნარიანი მშობლების სიცოცხლეში ხდებოდა, ისინი უარს იტყოდნენ სარჩოზე იმ მოტივით, რომ თავიანთი შრომით კვლავ გარკვეულ წვლილს შეიტანდნენ იმ შვილის ოჯახში, რომელთანაც იცხოვრებდნენ. მშობლები ტრადიციულად უმცროს შვილთან ცხოვრებას ირჩევდნენ. უფროს ვაჟთან დარჩენის მხოლოდ ცალკეული შემთხვევები დასტურდება.

მეუღლის გარდაცვალების შემდეგ დედაქალს იგივე უფლებები ჰქონდა ოჯახის გაყრისა და ქონების განაწილების დროს, როგორც მამაკაცს.

ცნობილია, რომ საოჯახო ქონებიდან ქალს წილი არ ერგებოდა, მხოლოდ მზითვეი ეძლეოდა. საქართველოს ზოგიერთ რეგიონში მზითვეის მომზადება საქმროს ოჯახის ხარჯზე ხდებოდა. ქალის ოჯახის მიერ მზითვეის მიცემის წესი გავრცელებული იყო სამეგრელოში<sup>27</sup>, იმერეთში<sup>28</sup>, ხევში<sup>29</sup>, სამცხე-ჯავახეთში<sup>30</sup>.

<sup>23</sup> ივ. შილაკაძე, საზოგადოებრივი ყოფა, ხელნაწერი, პირადი არქივი, რე. II, გვ. 49.

<sup>24</sup> იქვე.

<sup>25</sup> ვ. ითონიშვილი, ცენტრალური კავკასიის მთიელების საოჯახო ყოფა I, ნაწილისა და ოსების საოჯახო ყოფა, თბ., 1969, გვ. 113.

<sup>26</sup> Д. П. Носович, დასახ. ნაშრომი, გვ. 740.

<sup>27</sup> ი. ქუონია, ქორწინების ინსტიტუტი მთიულეთში, ნაწ. I, თბ., 1955, გვ. 156.

<sup>28</sup> იქვე.

<sup>29</sup> ვ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960, გვ. 233.

<sup>30</sup> თ. ივლიაშვილი, ქორწინების ძველი და ახალი ფორმები სამცხე-ჯავახეთში, დისერტაცია ისტ. მეცნ. კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ., 1979, გვ. 45.

გურიაში მზითვეი ქალის მამის ოჯახს უნდა მოემზადებინა. გამზითვებასთან დაკავშირებული ხარჯების სიმძიმით არის ახსნილი გურიაში ე. წ. „მელოციანი ქორწილების“ არსებობა, რომელსაც მხოლოდ პატარძლის ოჯახი იხდიდა<sup>31</sup>.

საოჯახო ქონების განაწილების დროს რძლის მზითვეი და ქალიშვილისთვის სამზითვოდ განკუთვნილი ნივთები ვასაყოფ ქონებაში არ შედიოდა. დედა თავისი მზითვეის ნაწილს ქალიშვილს მისცემდა, ნაწილი კი ძირითად ოჯახში რჩებოდა. დედის მზითვეზე უფლებები ჰქონდათ შვილებს დედის გარდაცვალების შემდეგაც.

გურიაში საქონლის გატანება და მიწის ნაკვეთის მიცემა მზითვეში, ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, სასურველი, მაგრამ არა აუცილებელი წესი იყო. თუ ქალს „ნამზითვი ძროხა“ ჰყავდა და „ნამზითვი მიწა“ ჰქონდა, მეუღლის ოჯახის ვაყრის დროს ამას ვასაყოფ ქონებაში არ ჩათვლიდნენ. ინდივიდუალურ მცირერიცხოვან ოჯახში კი ის ცოლ-ჰმრის საერთო საკუთრებად იქცეოდა და ამ ქონებაზე ქალს საკუთარი უფლება აღარ ჰქონდა<sup>32</sup>. ამის დასტურად ის ფაქტიც არის მიჩნეული, რომ უშვილოდ დაღუპული ცოლის სათავენოს ქმარს მიაკუთვნებდნენ, ქალის მამის სახლს მისი მოთხოვნის უფლება არ ჰქონდა<sup>33</sup>.

როგორც აღვნიშნეთ, ქონების განაწილების დროს ქალი, რომელსაც ძმები ჰყავდა, მოწილე ვერ იქნებოდა.

როგორი იყო ქალის მემკვიდრეობითი უფლებები? საქართველოს მრავალ კუთხეში მამაკაცის გარდაცვალების შემთხვევაში, თუ მას ვაჟი არ ჰყავდა, ქონება ნათესავ მამაკაცებს რჩებოდათ. იმერეთში ქალიშვილის გათხოვების შემთხვევაში მიწა არასოდეს გადავიდოდა მის გამგებლობაში და თუ რომელიმე გვარის ოჯახში გარდაიცვლებოდა ოჯახის უფროსი ისე, რომ მას ვაჟი არ ჰყავდა, მისი ნათესავეები ყოველ ღონეს ხმარობდნენ, მიწა სხვა გვარის მფლობელობაში არ გადასულიყო<sup>34</sup>.

გურიაში ქალი მემკვიდრეობითი უფლებით სარგებლობდა. მაგ, თუ ოჯახს ვაჟი არ ჰყავდა, მამის მთელი ქონება, მათ შორის მიწის ნაკვეთიც, ოჯახის უფროსის გარდაცვალების შემდეგ მის მეუღლეს ან ქალიშვილს რჩებოდა. უვაჟო ოჯახში ქალს მემკვიდრეობითი უფლება ჰქონდა სამცხე-ჯავახეთშიც<sup>35</sup>.

გურიაში ოჯახში ზედსიძის მიყვანის//ჩასიძების უფლება ჰქონდა როგორც მამას<sup>36</sup>, ასევე დედას და ზოგჯერ, მშობლების გარდაცვალების შემდეგ, თვითონ ქალიშვილსაც კი.

ზედსიძედ წასულ კაცს მამის ოჯახიდან წილად ერგებოდა გარკვეული (მცირე) რაოდენობის ფული, ან რაიმე საოჯახო ნივთი, ზოგჯერ საქონელი. წილში მიწის ნაკვეთის მიცემის არც ერთი შემთხვევა არ დაგვიდასტურებია.

<sup>31</sup> ი. ტყეშელაშვილი, ახალი ყოფა მახარაძის რაიონის კოლმეურნეობებში, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, VI, 1953, გვ. 27.

<sup>32</sup> P. J. Харadzze, დასახ. ნაშრომი, II, გვ. 54.

<sup>33</sup> ლ. მელიქიშვილი, ქონებრივი ურთიერთობის ზოგიერთი ფორმის შესახებ მთიულეთში — სათავენო, „კავკასიის ეთნოგრაფიული კრებული“, III, თბ., 1971, გვ. 169—170.

<sup>34</sup> ი. ფუტყარაძე, მთიულეთის ჩვეულებითი სასისხლო საამართალ-წარმოების საკითხები, „კავკასიის ეთნოგრაფიული კრებული“, III, 1971, გვ. 124—125.

<sup>35</sup> თ. იველიაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 47.

<sup>36</sup> ხევში ეს ხდებოდა მამის სიცოცხლეში, შემდეგ არ შეიძლებოდა. იხ. ე. ითონიშვილი, მოხვედრების საოჯახო ყოფა, თბ., 1970, გვ. 121.

რაც იმით აიხსნება, რომ ზედსიძედ მხოლოდ მცირემიწიანი ოჯახებიდან მი-  
ლიოდნენ.

იმვითად, რომ უცოლო კაცი ოჯახიდან „გარიგებულყო“<sup>37</sup> დაკარგულად  
მაგრამ თუ ასე მოხდებოდა, მისი გარდაცვალების შემთხვევაში ქონებები  
ბი თავიდან დაინაწილებდნენ. დაოჯახებული მოწილის გარდაცვალების შემ-  
დეგ კი ქონება მის ცოლ-შვილს რჩებოდა. თუ მოწილე მოკვდებოდა და შემ-  
დეგ გაიყრებოდა ოჯახი, მაშინ მისი ცოლ-შვილი მეუღლისა და მამის მთლიან  
წილს მიიღებდა. ასეთ დროს შვილების არც ასაკს და არც სქესს ყურადღება  
არ ექცეოდა. ვფიქრობთ, ეს წესი ინდივიდუალური ოჯახის ბუნებიდან გამომ-  
დინარეობს.

გურიაში, ისევე როგორც საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში, სულადო-  
ბის მიხედვით ნაწილდებოდა გაყრის მომენტში ოჯახში არსებული პროდუქ-  
ტი — სიმინდი, ღომი, ღვინო, არაყი, ხილი, ლობიო და სხვ. იმერეთსა და  
რაჭაში ღვინო ძმებზე იყოფოდა და არა სულადობით<sup>37</sup>.

როგორც აღვნიშნეთ, ოჯახის გაყრის დროს საოჯახო ქონების ძირითადი  
ნაწილი, გარდა მზითვევისა, იყოფოდა. ზოგიერთ ოჯახში ქონების გარკვეულ  
ნაწილს განუყოფლად ტოვებდნენ. რა შეიძლებოდა ყოფილიყო საზიარო:  
რწვიათ შემთხვევაში მიწის ნაკვეთი<sup>38</sup>, საზიარო ჰქონდათ მიწის ის ნაკვეთი,  
რასთან დაკავშირებული შრომაც პატარა ოჯახების ძალებს აღმატებოდა<sup>39</sup>.  
კოლექტიურ მიწათსარგებლობას ადგილი ჰქონდა მაშინაც, როცა მიწას იჯა-  
რით იღებდნენ. იჯარით მიწის აღება გურიაში (მცირემიწიანობის პირობებ-  
ში) გლეხობის არსებობის ერთ-ერთი საშუალება იყო<sup>40</sup>. ზოგჯერ საზიაროდ  
ტოვებდნენ ეზოს, საცხოვრებელ სახლს, ძროხას, ჩამურს, ჭურ-მარანს, საწნა-  
ხელს, ჭას. ოჯახის გაყრის შემთხვევაში საზედაშე ქვევრის დაძვრა არ შეიძ-  
ლებოდა. ვინც ოჯახში რჩებოდა, საზედაშე ქვევრი იმის კუთვნილება იყო.  
ზოგან კი ხელუხლებელი რჩებოდა და ძმათა შვილებს შორის საერთო საკუ-  
თრებად ითვლებოდა<sup>41</sup>.

გაუყოფლად დატოვებული ქონების სახეობა და რაოდენობა დამოკიდე-  
ბული იყო ოჯახის ეკონომიკურ მდგომარეობაზე და გაყრის მომენტში ოჯახის  
წევრთა ურთიერთდამოკიდებულებაზე.

ეთნოგრაფიული მასალისა და XIX საუკუნის II ნახ. და XX საუკუნის I  
მეოთხედში შედგენილი საბუთების საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ  
გურიაში ოჯახის გაყრისა და ოჯახის წევრთა ქონებრივი მდგომარეობის გან-  
საზღვრის დროს პატარა, ინდივიდუალური ოჯახებისთვის დამახასიათებელი  
წესები მოქმედებდა, რომელთაც დიდი ოჯახების დაშლისა და პატარა ოჯახე-  
ბად ცხოვრების დამკვიდრების გარდამავალ პერიოდში ჩაეყარათ საფუძველი.

<sup>37</sup> P. Л. Харадзе, დასახ. ნაშრომი, I. გვ. 70.

<sup>38</sup> Д. П. Носович, დასახ. ნაშრომი, გვ. 738.

<sup>39</sup> თ. გელაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 51.

<sup>40</sup> იქვე, გვ. 52.

<sup>41</sup> ნ. თოფჩია, ღვინის ზედაშეები, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“,  
XII—XIII, თბ., 1963, გვ. 167.

Г. Ш. ЦЕЦХЛАДЗЕ

ТРАДИЦИИ РАЗДЕЛА СЕМЬИ И РАСПРЕДЕЛЕНИЯ  
ИМУЩЕСТВА В ГУРИИ



(по этнографическим материалам)

Резюме

На основе полевых этнографических материалов, собранных автором, а также учета данных специальной литературы, в статье изучены традиции раздела семьи и распределения имущества в Гурии, которые рассмотрены на примере многочисленных («джарсулиани» — «jarsuliani») семей.

В работе доказывается, что во время раздела семьи и определении имущественного положения ее членов, действовали традиции, характерные для малой (индивидуальной) семьи, которые вошли в быт в период распада большой и появления малой семьи.

თინა ივალაშვილი

## ხალხური სანახაობითი წარმოდგენების ელემენტები საქორწილო რიტუალში

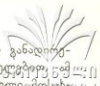
არც თუ ისე დიდი ხნის წინ ქორწილი ქართველ ხალხში თავისი საზეიმო ცერემონიალით, გართობა-თამაშობებით და სიმღერებით მიმზიდველ სადღესასწაულო სანახაობად ითვლებოდა. საქორწილო რიტუალი თავისი მრავალფეროვნებით ხალხის ცხოვრების ყველა მხარეს — სოციალურ-ეკონომიკურ ურთიერთობას, საოჯახო ყოფას, სამეურნეო საქმიანობას და სულეირ კულტურას (ფოლკლორი, ხელოვნება, რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები) — პირდაპირ თუ არაპირდაპირ უკავშირდებოდა.

ქართულ ტრადიციულ საქორწილო რიტუალს დიდი ზნეობრივი შინაარსი და გამომსახველობითი ფორმა ჰქონდა. თანმხლები მრავალრიცხოვანი და მრავალფეროვანი ცერემონიალებით ის ადამიანის ცხოვრების უმნიშვნელოვანეს მოვლენად ითვლებოდა, მასობრივი სანახაობის ხასიათს ატარებდა, რომელშიც თითოეული მონაწილის ადგილი და როლი მტკიცედ იყო განსაზღვრული.

წარმოდგენილი სტატია მხოლოდ ერთ საკითხს — საქორწილო რიტუალში „ნეფის განადირების“<sup>1</sup> — შესწავლას ეხება. მას საფუძვლად დაედო 1976—1986 წლებში საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ჩვენს მიერ შეკრებილი სველე ეთნოგრაფიული მასალა, არსებული წერილობითი და საარქივო მონაცემები. ჩვენი მიზანია შეძლებისდაგვარად ვაჩვენოთ, თუ ეს ცერემონიალი ქართული ხალხური სანახაობითი წარმოდგენების სფეროდან რამდენად საინტერესო მასალას შეიცავს.

ნეფის განადირება შედარებით სრული სახით შემორჩენილი იყო სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში, იგი ამ რეგიონში ჩვენი საუკუნის 70-იან წლებამდე სრულდებოდა; უკანასკნელ წლებში კი ფრაგმენტულ ხასიათს ატარებს. ქორწილის მეორე დღეს, საღამოობის, ნეფე-დედოფალი მაყრებისა და ყველა სტუმრის თანხლებით ეზოში გავიდოდნენ და ცეკვა-თამაშით ერთობოდნენ. ამ დროს ნეფის დედა ბანიდან ქათამს გადააფრენდა, რომლის ცოცხლად დაპერას ყველა ცდილობდა. ვინც ქათამს დაიპერდა, მის საკუთრებად ითვლებოდა. ხშირად ამ საქმეს დედოფლის მაყრებს მიანდობდნენ, რომელთაც დაპერილი ქათამი დედოფლის სახლში წასვლისას თან მიჰქონდათ. როგორც

<sup>1</sup> აღნიშნული ცერემონიალი საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ფრაგმენტულად სხვადასხვა სახელოდებით გვხვდება. ის შედარებით სრული სახით და ამავე სახელოდებით შემორჩენილი იყო და ნაწილობრივ დღესაც დასტურდება სამცხე-ჯავახეთისა და კახეთში. ამიტომ მის სახელოდებად ჩვენც „ნეფის განადირება“ ვარჩიეთ.



ცივი და არახელსაყრელი ამინდიც არ უნდა ყოფილიყო, „ნეფის განადირების“ ცერემონიალი შინც სრულდებოდა ცეკვებითა და ფერხულებით. სანახაობის სანახავად — „ქორწილის საყურებლად“ სოფლის მთელ-მთელსა ლეობა, საზეიმოდ ჩამულ-დახურული, იყრიდა თავს. მთხრობელთა ვადმოცემით, უფრო ადრე ქორწილის მეორე დღეს ნეფე-დედოფალი, მაყრები, მექორწილე ხალხი მუსიკოსების თანხლებით კარზე გამოვიდოდნენ და სიმღერა-ცეკვა-თამაშით ჩამოვიდოდნენ ნათესავ-მეზობლების ოჯახებს, სადაც სახელდახელოდ გაშლილ სუფრას ახვედრებდნენ. რამდენიმე საღვებგარძელოს შემდეგ სხვა ოჯახში გადაინაცვლებდნენ, სადაც იგივე მეორდებოდა. წასვლისას ოჯახის დიასახლისი მათ ქათამს ან სხვა სახის საკმელ-სასმელს (ხილი, არაყი და ა. შ.) აჩუქებდა. ამ ჩამოვლისას ზოგჯერ საკმაო რაოდენობის ქათამი გროვდებოდა, რომელიც ნეფის სახლში მიჰქონდათ და იქ ქორწილის სუფრისათვის კერძს ამზადებდნენ.

„ნადირობიდან“ დაბრუნების შემდეგ, სახლში შევსლამდე, ბანზე ან ეზოში ჯერ იცეკვებდნენ, მერე კი „ფერხულს დააბამდნენ“. უფერხულოდ სახლში არ შევიდოდნენ. მთხრობელთა ნაწილი „შვიდი წყვილი ფერხულის“ შესრულებასაც „ნეფის განადირების“ თანმხლებად თვლის<sup>2</sup>. იცოდნენ როგორც ერთსართულიანი და ორსართულიანი (მხოლოდ მამაკაცები), ისე შერეული (ქალებისა და მამაკაცების მონაწილეობით) ფერხულები.

სახლში შესვლისას მამაკაცები ამ „ნადირობისადმი“ მიძღვნილ სიმღერებს მღეროდნენ:

„ნეფესა უნადირია მშვილდ-ისრით, ხმალი უკრია,  
 მოუკლავს ხოხობ-კაცები და ირემ-შველი-ნუკრია.  
 მეფესა უნადირია, არსიანის მთაზედაო,  
 მოუკლავს, ხარი, ირემი, გარდაუკლავს მხარზედაო“<sup>3</sup>.

სრულდებოდა ასევე „ავთანდილ გადინადირა“ და ზოგიერთი სხვა სიმღერა, რომლის ტექსტები ჯერ-ჯერობით ვერც ხალხში და ვერც წერილობით მონაცემებში ვერ მოვიპოვეთ.

საქორწილო რიტუალში ამ მეტად საინტერესო ცერემონილისათვის ყურადღება მიუქცევიათ გასული საუკუნის I ნახევარში. გაზეთ „ივერიის“ ერთ-ერთ ნომერში ვკითხულობთ: „ქორწილი სამ დღეს გრძელდება და საღამოთი (მეორე დღის — თ. ი.) ნეფეს ვანადირებენ ბანზედ მაყრებთან ერთად. ბანზედ ლხინობენ, აქეთ-იქიდან მოჰყავთ ქათმები და თითო დაკერით მეფემ, მეჯვარემ და მაყრებმა თავი უნდა გააგდებინონ ხანჯლით. ამ „ნადირობაზედ“ იმოდენა ქათმები შეგროვდება ხოლმე, რომ იმ ღამეს ვახშამი მხოლოდ ქათმის ზორცისა კეთდება“<sup>4</sup>. მსგავსი ცნობები გვხვდება საარქივო მასალებსა და ლიტერატურაში.

<sup>2</sup> „შვიდი წყვილი ფერხულის“ შესახებ დაწვრილებით იხ. თ. იველიანი, საქორწილო სიმღერები და ფერხულები მესხეთში, „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ნაშრომები“, ტ. 92, № 2, გვ. 507.

<sup>3</sup> ი. უმთკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, I, თბ., 1937, გვ. 851—852.

<sup>4</sup> ი. უმთკაშვილი, ახალციხის მახრის ქართველთა შესახებ, გაზ. „ივერია“, 1849, № 23.

<sup>5</sup> ი. ჯავახიშვილის საზ. სამცხე-ჯავახეთის ისტორიული მუზეუმი, ხელნაწერთა ფონდი, № 100, 1079; ვ. ზედგინიძე, ჯავახეთის წეს-ჩვეულებანი Mss, გვ. 44; ს. მამალაძე, მესხეთ-ჯავახეთი. ტფ., 1938, გვ. 85—96; ს. ზოსიტაშვილი, ქორწინებისა და მრეცადებულის დაკრძალვის წესი სამცხე-ჯავახეთში, თბ., 1983, გვ. 73.



ქართლში ქორწილის მეორე დღეს ნეფე და მისი თანმხლები ხალხი საფლაოზე გასვლის შემდეგ სოფლის ნათესავ-მეზობლებში „განიადირებულნი“ — ოჯახებში ჩამოვიღიდნენ, სადაც სუფრა ზედობდათ. წასვლისას მათ მასპინძელი ქათამს გაატანდა. ნეფე და მისი მაცრიონი „ხადირობიდან“ სახლში სიმღერით ბრუნდებოდნენ:

„ჩვენს მეფეს ვაუშარჯენია ბაზალეთისა ტბაზედა.  
მოუკლავს ხარი, ირემი, ტყავი ჰკილია მხარზედა“.

როგორც ქართლში, ისე სამცხე-ჯავახეთში „ნეფის განადირების“ ცერემონიალი სიკამოდ დიდი კოლექტივი მონაწილეობდა, მაგრამ სიმღერები მხოლოდ ნეფის წარმატებით ნადირობას ეძღვნებოდა.

ჯახეთის მოსახლეობაშიც ქორწილის მეორე დღეს გვირგვინდადგმულ ნეფეს გამოიყვანდნენ მაცრები და სიმღერა-ცეკვა-თამაშით სოფელში ჩამოატარებდნენ — „განიადირებდნენ“. ვის სახლშიც შევიდოდნენ, მასპინძელი ქვევრს აუხდოდა, სუფრას გაუშლიდა და ოჯახს დაალოცვინებდა. წასვლისას კი ქათამს, ხილს გაატანდა, რომელიც ნეფის სახლში მიჰქონდათ და იქ საქორწილო სუფრას ხმარდებოდა.

ჩვენი სავსე ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების მიხედვით დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობაში (იმერეთი, სამეგრელო, რაჭა, ლეჩხუმი) ქორწილის მეორე დღეს ხალხი ვიდრე სანადიმო სუფრასთან დასხდებოდა, დედოფლის მაცრები (მთხრობელთა ნაწილის მითითებით, მათთან ერთად ნეფე-დედოფალიცა და ვაჟის მაცრებიც), მუსიკოსების თანხლებით ძირითადად იმ ოჯახებში ჩამოვიღიდნენ, რომლებიც ქორწილში ყავდით მიწვეული. აქ მათ ხილითა და სასმელით უმასპინძლებოდნენ წასვლისას კი ცოცხალ ქათამს გაატანდნენ. ამ დროს მათ მასპინძლის სახლიდან ძროხაც რომ წაიყვანათ, ოჯახის წევრები ვერაფერს იტყოდნენ, მათთვის რაიმეზე უარის თქმა მიუღებელი იყო. იმერეთის მოსახლეობაში მაცრების ამგვარ „განიადირებას“ „ალილოზე“ ჩამოვლას უწოდებდნენ. „ალილოდან“ დაბრუნებულ მაცრებს ნეფის ოჯახი ეზოში თხას ან ძროხას დაუკლავდა. ამ ხნის განმავლობაში მაცრები ცეკვა-თამაშით ერთობოდნენ, რომლებსაც სოფლის მოსახლეობის სახით მაცურებელი არ აკლდა<sup>7</sup>.

აღნიშნული ჩვეულების შესახებ დაწვრილებით აღწერას XIX საუკუნის II ნახევრის პერიოდულ გამოცემებში ვხვდებით. მაგალითად, იმერეთის მოსახლეობაში ქორწილის მეორე დღეს, განთიადისას, „მაცრები“ ნეფის მეზობლების ოჯახებში ჩამოვიღიდნენ სიმღერით. ეს მეზობლები ვალდებულნი იყვნენ, მათ გამასპინძლებოდნენ და საჩუქარი მიერთმიათ. მაცრებს თუ საჩუქარი არ მოეწონებოდათ, მაშინ ეზოში ქათამებს დაუწყებდნენ სროლას და ერთ ქათამს მაინც მოკლავდნენ, რომელიც მასპინძელს მათთვის საუზმედ უნდა

<sup>6</sup> Т. Жордания. Закавказье, 1912, I, с. 115; ნ. მ ა ჩ ა ზ ე ლ ი, ქორწინების ინსტიტუტი ქართლში, თბ., 1978, გვ. 122.

<sup>7</sup> ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია. თბ., 1941, გვ. 278. თ. ი ვ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი, 1982 წლის იმერეთში მივლინების მასალები; მ ი ს ი ე ე, 1983 წლის სამეგრელოში მივლინების მასალები, მ ი ს ი ე ე, 1984 წლის გურიაში მივლინების მასალები; მ ი ს ი ე ე; 1984 წლის ლეჩხუმის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები; მ ი ს ი ე ე, 1985 წლის ქვემო სვანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები.



გაეკეთებინა. კორესპონდენტის მითითებით, მყარები მეზობლებში სხვა თავ-  
ხედობასაც ჩადიდონენ, მაგრამ ეს იმდენად ჩვეულებრივ მოვლენად იქცა, რომ  
ბოდა, რომ ამის გამო ხალხი უკმაყოფილებასაც კი არ გამოთქვამდა.<sup>8</sup> იმ  
მომენტში

მართალია, გურიის მოსახლეობაში ვაყის ოჯახში ქორწილის დროს მყარე-  
ბის მეზობლებში ჩამოვლა არ დაფიქსირდა, მაგრამ ვფიქრობთ, გასტუმრები-  
სას მყარების მიერ მასპინძლის ეზოში ქათმისა თუ პირუტყვის (გოჭი, ხბო)  
შოკვლა აღნიშნული ჩვეულების ფრაგმენტული, სახემეცვლილი ანარეკლია.

მეზობლების მიერ ნეფის ოჯახის სტუმრებისა და ქალის მყარების მიზა-  
ტიყების წესი სრულდებოდა აღმოსავლეთ საქართველოს მთის მოსახლეო-  
ბაშიც<sup>9</sup>.

დ. ხიზანაშვილის მითითებით, ფშავეში „შემდეგი დრო პირველი ღამისაღ  
და დღისაღ „ქალის მყარების“ დროა. ისინი მოედებიან სოფელს და სადაც  
კი ქათამს შეაგულდებენ, მოიპარავენ და ქორწილში მიიყვანენ. ეს ჩვეულება  
მამა-პაპურია და ამისათვის მყარებს არავენ არ დაძრანავს, პირიქით, თუ მა-  
ყარი ემტყვევნვა ამ ჩვეულებას, „ქალაჩუნას“ დაუძახებდნენ“<sup>10</sup>.

როგორც ჩვენს ხელთ არსებული წერილობითი მონაცემებითა და ეთნო-  
გრაფიული მასალებიდან ჩანს, „ნეფის განადირების“ ჩვეულება მეტ-ნაკლე-  
ბად განსხვავებული ვარიანტებითა და სახელწოდებით საქართველოს თითქმის  
ყველა კუთხეში იყო გავრცელებული, იგი ერთგვარ სახალხო სანახაობას წარ-  
მოადგენდა, რომელშიც მოქმედ პირებად გამოდიოდნენ: ნეფე, მყარები და  
ქორწილში მიწვეული ხალხი, ხოლო მყარებლად — სოფლის მთელი მო-  
სახლეობა.

ცნობილია, რომ ესა თუ ის ჩვეულება და მაგიური მოქმედება არა მხო-  
ლოდ რელიგიურ, არამედ ცერემონიის (სანახაობით), ზოგიერთ შემთხვევაში  
კი ერთდროულად ორივე ფუნქციას ასრულებდა. სწორედ ასეთ ჩვეულებათა  
რიგს შეიძლება მივაკუთვნოთ „ნეფის განადირების“ ცერემონიაცი.

ნეფის განადირების რიტუალისათვის დამახასიათებელი ბევრი ელემენ-  
ტი გარკვეულ სიხალხვეს ამჟღავნებს ძველ ქართულ ხალხურ სანახაობასთან  
„ბერეკაობა-ყენობასთან“, რომელიც „თავისი თეატრალურობით, მეტად თა-  
ვისებური საინტერესო წყობით და მხატვრული ტრადიციებით განსაკუთრე-  
ბულ ყურადღებას იქცევს“<sup>11</sup>. შესაძარებლად მოვიტანთ სანახაობრივი ხასია-  
თის რამდენიმე მაგალიტს.

პირველ რიგში დავასახელებთ იმ ფაქტს, რომ ორივე სანახაობა საერთო-  
სასოფლო იყო, რომ ორივესათვის ძირითადსა და მთავარს წარმოადგენდა მთე-  
ლი სოფლის (ბერეკაობა-ყენობისათვის ზოგჯერ სოფლების) მოვლა და ამ  
სოფელში თითქმის ყველა ოჯახში შესვლა, რაც ამ ცერემონიის მონაწი-  
ლეთა სურვილზე არ იყო დამოკიდებული. მოგვიანებით ჩამოვლა მათი ნება-  
სურვილით ხდებოდა.

ბერეკაობაში მთავარ მოქმედ პირებს წარმოადგენდნენ ნეფე ანუ თავ-

<sup>8</sup> М. Сагарадзе. Обычай и верования в Имерети. «Сборник материалов для  
описания местности и племени Кавказа». 1899, 26, с. 10.

<sup>9</sup> ე. ბთონიშვილი, ქართველ მთელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ.,  
1960, გვ. 275; ა. ოჩიაური, სტუმარ-მასპინძლობა ხევსურეთში; თბ., 1983; ს. შაკ-  
ლათია, ხევსურეთი (მეორე გამოცემა), თბ., 1984, გვ. 174;

<sup>10</sup> დ. ხიზანაშვილი, ფშავეთი და ფშაველები. ვაზ. „ივერია“, 1891, № 29.

<sup>11</sup> დ. ჯანელიძე, ქართული თეატრის ხალხური საწყისები, თბ., 1948, გვ. 345.



ბერკია, დედოფალი, ამაღა, მესტვირე, ნათლია<sup>2</sup>. ასეთივე შემადგენლობა იყო თითქმის „განადირების“ ცერემონიალშიც, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ამ უკანასკნელში მოქმედი პირნი ნიღბების გარეშე ასახელებდნენ თანვლიან როლებს (ნეფე, ნათლია, ამაღა — მყურები და მექორწილე ხალხი).

როგორც ბერკიაობა-ყენობის, ისე „ნეფის განადირების“ დროს სავალდებულო იყო გარკვეული რიგის სიმღერების და ცეკვების შესრულება. მთბრობელთა გადმოცემით, „განადირებისას“ ნეფე-დედოფლის თანმხლები მყურები და ხალხი ნათესავ-მეზობლის სახლში სიმღერით შედიოდნენ (მღეროდნენ მხოლოდ მამაკაცები). სამწუხაროდ, ამ რიგის სიმღერების არა თუ ტექსტი ვერ დავაფიქსირეთ, არამედ ინფორმატორებმა მისი შინაარსის გახსენებაც კი ვერ შეძლეს. შესაძლებელია, საქართველოს რომელიმე კუთხეში აღმოჩნდეს ეს ტექსტები: რაც შეეხება ცეკვებს, მასპინძლის ოჯახში იმავე რიგისა იყო, რაც საერთოდ, ქორწილში სრულდებოდა. მასში ოჯახის წარმომადგენლებიც აქტიურ მონაწილეობას იღებდნენ.

ორივე ცერემონიისათვის აუცილებელი იყო მუსიკოსების მონაწილეობა, რომელთა რეპერტუარი მხოლოდ და მხოლოდ სამხიარულო-გასართობი უნდა ყოფილიყო.

ბერკიაობის მსგავსად, „განადირებისათვისაც“ დამახასიათებელი იყო ოჯახების მიერ ამ ცერემონიის მონაწილეთათვის ძღვენის მირთმევა ჭათმისა და ხილის სახით, თუმცა წარსულში სხვა სახის საქმელ-სასმელის მირთმევაც გამოიჩნებოდა არ უნდა ყოფილიყო.

ბერკიაობას იშვიათად, მაგრამ ცალკეულ შემთხვევაში მაინც ახლდა სავფრხულო ცეკვები, ხოლო „ნეფის განადირების“ დასასრულისათვის სავალდებულო იყო „ფრხულის დაბმა“, რომელშიაც მონაწილეობას იღებდა ნეფის თანმხლები ორივე სქესის წარმომადგენელი. „შვიდი წყვილი ფერხულის“ შესრულების დროს ნეფე-დედოფლის მონაწილეობაც სავალდებულო იყო.

როგორც ბერკიაობა მთავრდებოდა „საბერკიაო სუფრით“, „განადირებამაც“ დასასრულს ახლდა სუფრა და ღვინო. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ხშირად „განადირების“ საღამოს საქორწილო სუფრა „ნანადირევი“ საქმელ-სასმელთა იშლებოდა.

ორივე სანახაობას სოფლის მოსახლეობის სახით ფართო აუდიტორია ჰყავდა. როგორც აღვნიშნეთ, საქართველოს სხვა კუთხეებთან შედარებით სამცხე-ჯავახეთში ფრაგმენტულად და სახეშეცვლილი სახით ჯერ კიდევ შემორჩენილია „ნეფის განადირების“ ცერემონიალი. მიუხედავად იმისა, რომ მას უკვე დაკარგული აქვს ადრინდელი კოლორიტი და სანახაობითი მხარე, დღესაც არ განიცდის მყურებელთა ნაკლებობას.

„ნეფის განადირების“ ჩვეულებასთან შესადარებელი მასალის მოტანა კიდევ შეიძლებოდა არა მხოლოდ ბერკიაობა-ყენობიდან, არამედ სხვა სახის ქართული ხალხური დღესასწაულებიდან. მაგრამ ვფიქრობთ დასახელებული საქმარისა ჩვენს მიერ დასმულ საკითხზე მსჯელობისათვის.

ცნობილია, რომ საქართველოში უძველესი დროიდან გარკვეულ დღეებში ეწყობოდა დიდი სახალხო სანახაობანი თუ რელიგიური დღეობები, რომლებშიაც სოფლის (ზოგჯერ რამდენიმე) მთელი მოსახლეობა — ვინ მყურებლის, ვინ მოქმედი პერსონაჟის როლით. — იღებდა მონაწილეობას. ი. გრიშაშვილი თავის დროზე ეხებოდა რა ყენობას, აღნიშნავდა, რომ „ეს ისე-

<sup>12</sup> ქ. რუხაძე, ქართული ხალხური დღესასწაული, თბ., 1965, გვ. 7.



აივე გამოხატულება უნდა იყოს საერთო ხალხოსნური მასიური ლბინისა, რანაირიც კარნაულებსა და სხვა ამგვარი გასართობების სახით სხვაგვარად ვეხვდება და, რომელსაც რაღაც ბავშვური სიხალისით და ჯანსაღობით ვეხვდებით, ნება ქართველი ერი<sup>13</sup>. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ წარსულში ქორწინება და მასთან დაკავშირებული ყველა ცერემონიალი გარკვეული სოციალური წრის — კოლექტივის საერთო საქმეს წარმოადგენდა და კოლექტივის თითოეული წევრი მასში მეტ-ნაკლებად მონაწილეობდა, მაშინ პოეტის ეს შეხედულება არა მარტო „ნეფის განადირების“, არამედ ქორწინლის მთლიან რიტუალზეც შეიძლება გავრცელდეს.

„ნეფის განადირების“ ცერემონიალი იმ შორეული ეპოქის გამოძახილი ჩანს, როდესაც ქორწინება და მასთან დაკავშირებული ყველა რიტუალი გარკვეული სოციალური წრის, სივრცობრივად შემოსაზღვრული კოლექტივის შიგნით მიმდინარეობდა და მის საერთო საქმეს წარმოადგენდა. ამ კუთხით მსჯელობას აქ აღარ გვაგვარძელებთ, რადგან ეს წარმოდგენილი სტატიის მიზანს სცილდება და ცალკე კვლევას მოითხოვს. ცნობის სახით მოკლედ აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ სივრცობრივად შემოფარგვლა დამახასიათებელი იყო ყველა დიდი ხალხური დღესასწაულისათვის. ი. სურგულაძის დაკვირვებით, საინტერესოა მათი სივრცეში განფენის პრინციპი. რიტუალის მონაწილენი მთელი სამოქმედო პროცესით კრავენ წრეს... ეს კი იმაზე მიუთითებს, რომ ეწეუბათა ინტერესი არ სცილდება შესრულების პროცესში ათვისებულ სივრცეს (სოფელს)... შემოვლილი ტერიტორია წარმოგვიდგება როგორც სამყარო, ორგანიზებული სივრცე, რომელიც უპირისპირდება დანარჩენს. ეს გარემოება რიტუალს უკავშირებს გარკვეული რეგიონის საზღვრებს, რომლის შიგნით ისეთი ეთნიკური და სოციალური ორგანიზმი უნდა იყოს განლაგებული, რომელიც რაღაცა ნიშანთა ჯგუფით უნდა გამოყოფდეს თავს სხვა დანარჩენებისაგან<sup>14</sup>. ამ ჭრილში შეიძლება გავიზროთ საქორწინო რიტუალში „ნეფის განადირების“ ცერემონიალიც.

წარმოდგენილი ეთნოგრაფიული მასალისა და ფრაგმენტული წერილობითი მონაცემების შეჯერება ზოგად სამეცნიერო ლიტერატურასთან უფლებას გვაძლევს ვთქვათ, რომ საქორწინო რიტუალში „ნეფის განადირების“ ცერემონიალი ხალხური სანახაობითი წარმოდგენის რიგს მიეუთვნებოდა. მას შემორჩენილი ჰქონდა საზოგადოების განვითარების სხვადასხვა საფეხური-სათვის დამახასიათებელი ელემენტები, რომელთა კვლევას გარკვეული ადგილი დაეთმობა ქართული საქორწინო წეს-ჩვეულებების მონოგრაფიულ შესწავლაში.

<sup>13</sup> ი. გ რ ი შ ა შ ვ ი ლ ი, ძველი თბილისის ლიტერატურული ბოჰემა. თბ., 1927, გვ. 28.

<sup>14</sup> ი. ს უ რ გ უ ლ ა ძ ე, არქაული ელემენტები ქართულ ხალხურ დღესასწაულებში, „მასალა საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“. XXI, თბ., 1981, გვ. 115.

Т. В. ИВЕЛАШВИЛИ

ЭЛЕМЕНТЫ НАРОДНО-ЗРЕЛИЩЕГО ПРЕДСТАВЛЕНИЯ  
В СВАДЕБНОМ ОБРЯДЕ



Резюме

На основе сравнительного анализа этнографических материалов, письменных источников и специальной литературы изучен обычай «охота жениха» в Грузии.

По мнению автора, «охота жениха» относится к категории народных зрелищных представлений. Содержание этого ритуала сохранило элементы разнохарактерного порядка. В статье рассматриваются вопросы этих элементов, тенденции их видоизменения и развития в соответствии переменной общественно-экономических условий народа. Показаны последствия трансформации церемониала «охоты жениха», установлены взаимосвязи между формой и содержанием этого феномена.

ზორა ჯინჯიბაშვილი

პატარაძლის წაპალთან ზიარება ძარბველ ებრაელთა  
სამონაწილო რიტუალში

წყალს ძველი ხალხების წარმოდგენაში ოდითგანვე გამანაყოფიერებელი ძალა მიეწერებოდა.

ქართველ ებრაელთა ყოფაში მას მოსავლიანობის, ადამიანთა და ცხოველთა ნაყოფიერება-გამრავლების, სიწმინდის მინიჭების ძალა მიეწერება. მისი ეს ფუნქცია დადასტურებულია სხვადასხვა ყოფით რიტუალებში, რომელთაც შორეულ წარსულში აქვთ ფესვები.

ერთ-ერთი მათგანია პატარაძლის წყალთან ზიარების რიტუალი, რომელიც ქორწინების წინა დღეს, საღამოს, მზის გადახრის ეამს სრულდებოდა. წინდაწინ დაბანილი და ხელ-ფეხზე ფრჩხილებდაჭრილი პატარაძალი დადეს ან სხვა უახლოეს ნათესავს მიჰყავდა „ნიკბეში“ ვასაველებად. „ნიკბე“ წვიმის წყლით სავსე აუზია და დგას სინაგოგაში. მასში ჩასული პატარაძალი თავზე ხელებს დაიფარებდა, წყალს აკურთხებდა და სამჯერ მთლიანად ჩაიმალებოდა შიგ, შემდეგ შეუმშრალებლად ჩაიცმევდა და მოკრძალებით გამოვიდოდა სალოცავიდან. იქ მყოფნი სამჯერ მიამახებდნენ: ვაჟის დედა, ვაჟის დედა, ვაჟის დედა. სახლში მობრუნებულ პატარაძალს და ახლო ნათესავებს სუფრას გაუშლიდნენ, დალოცავდნენ და მრავალშვილიანობას უსურვებდნენ. ამ ღამეს აღმ. საქართველოს ებრაელები „ფაფიჭამობა“ ღამესაც ემახდნენ და მდგომარეობდა შემდეგში: ნიკბედან პატარაძლის დაბრუნებამდე ოჯახში გააკეთებდნენ პურის ფქვილის ფაფას, მოიწვევდნენ უახლოეს ნათესავებს და პატარაძლის ახლო მეგობრებს, ზოგჯერ ნეფესაც. სახლში მობრუნებულ პატარაძალს ფაფას შეაგებებდნენ, საყოველთაო მზიარულებაში სახე-პირს მოუთხუნიდნენ და დალოცავდნენ; ასევე მოეჭეოდნენ ნეფეს და იქ მყოფ ყველა დასაქორწინებულ ქალ-ვაჟს. ამ რიტუალური ქმედების მიზანი, ისე როგორც პატარაძლის წყალში გავლებისა, ვფიქრობთ, გამრავლების, ნაყოფიერების მინიჭება უნდა იყოს. პატარაძალი უნდა ეზიაროს წყლის გამანაყოფიერებელ ძალას, რათა შვილიერების უნარი მიეცეს. ამ მოსაზრების განსამტკიცებლად მოვიშველიებთ ანალოგიურ მასალას ქართული ეთნოგრაფიული ყოფიდან.

მ. მაკალათია მესაქონლეობასთან დაკავშირებულ თავის მასალებთან ერთად განიხილავს ვ. შამილაძის მიერ ზემოთ აჭარაში დადასტურებულ რიტუალს და წერს: „სამცხე-ჯავახეთსა, აჭარასა და სხვა კუთხეებში გავრცელებული რწმენა ტბის, როგორც მამაკაცური ბუნების მქონე გამანაყოფიერებელი ძალის ზიარით, გამოიხატა წყლის (ტბის) ხარის, მამალი ცხენის, ხარ-კამეჩის სახით და აგრეთვე იმ რიტუალით, რასაც ადგილი ჰქონდა ზემო აჭარაში.

მესხეთსა და აჭარაში საზაფხულო საძოვრებზე ყოფნის დროს, შუა ხაზზე ხელში, იმართებოდა დიდი დღესასწაული... ზემო აჭარაში ამ დღესასწაულის დროს უშვილო ქალები შვილიერების მინიჭების მიზნით ტბის წყალში ბანაობდნენ. მაგ., ასეთი ძალა მიენიჭებოდა ჭინჭავის ტბას, სადაც, წყლის ხარი ბუდობდა<sup>1</sup>.

წყალს რომ ნაყოფიერების, კერძოდ, შვილიერების ძალა მიენიჭებოდა, კარგად ჩანს თ. ოჩიაურის მკერ ფშავში (სოფ. მათურა) და ერწოში (სოფ. სიონი) ჩაწერილი მასალებიდან, რომლებიც ეხება პატარძლის მდინარეში ჩავდების რიტუალს: „მზის გადახრის უამს პატარძალს ხელს მოჰკიდებდა მდადე ან ამ სოფლის რძალი (ადგილობრივი ქალი არ შეიძლებოდა), შეიყვანდა მდინარეში და სათანადო ლოცვას წარმოსთქვამდა, შემდეგ სამჯერ შემოატრიალებდა და შიგ წყალში ჩააწვენდა. მთხრობელის თქმით, დალოცვის ფორმულა ისეთივე იყო, როგორც ჭორწილის დროს: იხარეო, იბედნიერეო, ქალიანი, ვაჟიანი იყავიო. როდესაც პატარძალი წყლიდან ამოვიდოდა, არ შეიძლებოდა ხატისაკენ პირი მიებრუნებინა, არც ტანისამოსის გაწურვის უფლება ჰქონდა, არც ცეცხლთან მისვლისა — ისევე სველს უნდა დაეძინა“<sup>2</sup>. წყლიდან წარმოიშვაო<sup>3</sup>.

ამრიგად, მამაკაცური ბუნების მქონე ნაყოფიერების მიმნიჭებელი ძალა წყალთან არის ასოცირებული, წყალი კი ვითარცა დასაბამი ყოველივე არსებულისა ბევრი ხალხის მითოლოგიაშია დადასტურებული. შემერული მითოლოგიით, თავდაპირველად „მთელი ქვეყანა ზღვა იყო ოდენ. ეგვიპტური პირამიდების წარწერებში იეროგლიფით გამოხატულია ერთმანეთის პარალელური ჰევლები. ეს არის ნიშანი ნუნისა, პირველარსებული ქაოტური მორევის, საიდანაც წარმოშობილა შემოქმედი ღვთაება. ჰომეროსის ეპოსში კოსმიური მდინარე ოკეანოსი მიჩნეულია დასაბამად (გენესის) ღმერთებისა ან ყოველისა... ბერძნული ფილოსოფიის გარიჟრაჟზე თალესს უთქვამს: ყველაფერი

მანც რა ბუნების უნდა ყოფილიყო ეს წყალი? შემერული მითოლოგიის მკვლევარი ზ. კიკნაძე ასე განმარტავს მას: „შემერულ-ბაბილონური მითოლოგიით, არქაული წყალი ორბუნებოვანია; ერთი წარმოადგენს მტკნარი ოკეანის აბსუსს (ან აბზუსს) სუბტანციას, მეორე თიამათისას, რომელიც მლაშე წყალს ებრძობება თავის წიაღში. ეს ორი თვისება წყლისა: სიმტკნარე და სიმლაშე სქესობრივი ნიშნით განირჩევიან ერთმანეთისაგან: მტკნარი აბსუ მამრია, მლაშე თიამათი — მდედრი. სწორედ ეს პირველარსებული ქაოტური წყლები ქცეულა იმ კვერცხის წარმომშობად, საიდანაც იღებს დასაბამს სამყაროს დემიურგი“. წყლის ჰევლებით გარემოცულ სივრცეში ხდება ჩასახვა. შემერულ-აქადური მითოლოგიით, ჩასახვის უნარის მატარებლად ზღვები და ოკეანეები, მდინარეები და ტბები გვევლინებიან, რომელთა იეროგლიფი, ისე როგორც იეროგლიფი დედისა, იკითხება როგორც დაგალ — ფართო, ვრცელი. იგივე თვალსაზრისი გამოხატულია სემიტურ ენებში, განსაკუთრებით ძველ ებრაულში, სადაც სიფართის აღმნიშვნელი ძირი „რბზ“ ავლენს ანალოგიურ

1 მ. შაკალათია, მესაქონლეობა მესხეთში (სამცხე-ჯავახეთი), „მასალები მესხეთ-ჯავახეთის ეთნოგრაფიული ყოფის შესწავლისათვის“, თბ., 1972, გვ. 61.

2 თ. ოჩიაური, წყლის კულტის ელემენტები საქორწინო რიტუალში, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისთვის“, თბ., 1975, გვ. 164—165.

3 ზ. კიკნაძე, შუამდინარეული მითოლოგია, თბ., 1970, გვ. 62—63.

4 იქვე, გვ. 70—71.



სემანტიკურ კავშირს ფონეტიკურად თანამედრ ძირთან „რბმ“ (დიაცი, სპო) „რაზამ“ — ფართო, „რეხებოთ“ — ისაყის მიერ ამოთხრილი ჰა, ჯერმდელი და უგართული „რბმ“ — სითხის ჩასასხმელი დიდი ჰურბელი, რაც ენიშანება „ნებ“ ძირის სემანტიკას ებრაულში: „ნეკებ“ — სიღრმე, სივრცე. სწორად წყლის ჩასასხმელ დიდ ჰურბელს წარმოადგენს „ნკა“ ძირიდან ნაწარმოები სიტყვა „ნიკებ“, რომელსაც ავსებენ წვიმის წყლით და იყენებენ მას წვიმის მეორედ მოსვლამდე. ებრაული მითოლოგიით წვიმის წყალი წმინდა, ზეციურ, პირველქმნილ სითხედ ითვლებოდა, მას მიეწერებოდა სიცოცხლისა და ნაყოფიერების ძალა, ამიტომ საქორწილო რიტუალში სხვა წყალთან შედარებით მას ენიჭებოდა უპირატესობა.

პირველყოფილი ადამიანის ცნობიერებაში ხშირად არასწორად აღიქმებოდა მდინარისა და წვიმის ცნება. ერთი რუსული თქმულების მიხედვით, წყალი მდინარეებში, ზღვებში, წყაროებში და ა. შ. წარმოიშვა წვიმისაგან. მასვე მიეწერება გამანაყოფიერებელი და სამკურნალო ძალა. აქედან იღებს სათავეს მრავალი ხალხური წეს-ჩვეულება, რომელთა მნიშვნელოვან ნაწილს სწორედ წყალი წარმოადგენს<sup>5</sup>.

შვილიერების გარდა წყალს სიწმინდის მინიჭების ძალაც გააჩნდა, განსაკუთრებით რიტუალური სიწმინდისა. ამიტომ იყო, რომ პატარძალი ქორწინების შემდეგ ისევ მიჰყავდათ ნიკებში გასავლებად.

გ. გოცირიძე ეხება რა ფერეიდნელი ქართველების საქორწინო ურთიერთობაში დამოწმებულ აბანოს რიტულს, აღნიშნავს, რომ ქორწინების შემდეგ პატარძლის აბანოში წაყვანა ისევე აუცილებელი იყო, როგორც ქორწინების წინ, რადგან „განუბანელ ქალს წმინდა საგნებთან არ მიესვლება, პურს ვერ მოზღვს, ფქვილს ვერ გაცრის, ხორბალს ვერ მიეკარება, სახლს ვერ დააღაგებს“<sup>7</sup>.

ყოველ მენსტრუაციისა და მშობიარობის შემდეგ ებრაელ ქალს ნიკებში უნდა ევლო, მანამდე კი უნდა დაებანა აბანოში ან სახლში ნიკებთან გამოსულს გზაში „თუ პირველად რაიმე პირუტყვი შეხვდა (კატა, ან ძაღლი, ან ღორი), უნდა აუცილებლად უკანვე გაბრუნდეს და ხელახლა ნიკებში გაველოს, ხოლო თუ მამაკაცი შეხვდა პირველად გზაში, კარგი ნიშანია; თუ მახინჯი ვინმე შეხვდა, არ ვარგა, იმ რწმენით, რომ მახინჯი შვილი გაუჩნდება. ამ შემთხვევაშიც უკანვე „ტებილაში“ (ნიკებში) დაბრუნდება, რომ ხელახლა გაველოს. მეორე დილით ნიკებში გავლებული ქალი მიდის სალოცავში, საქალებოში, და იქ ესრება თორის გამოსვენების ცერემონიას. ხნიერი ქალები მას ლოცვა-კურთხევით შეხვდებიან და გაისტუმრებენ. სალოცავიდან პირდაპირ მივა ერთგული დედ-მამიანი ბედნიერის ოჯახში, რომელსაც შვილიც არ აკლია. მას შეხვდებიან პურ-ღვინით, გაუწყობენ სუფრას, რომელზედაც დალაგებენ შინაურ ღვინოს, ფუან-ნამცხვარს, ნიგოზს, ტბილეულობას და სხვას. პირველად ღვინოს მიაწოდებენ, რომ ღვინოსავით ძლიერი იქნეს შვილ-მომავალში, მეორედ ფუან-ნამცხვარს შუაზე გასტეხენ და მიაწოდებენ, რომ გაფუძვლეს ფუანი პურივით მისი მოდგმა, მერე ნიგოზს მისცემენ, რომ ნიგოზით მსუ-

5 ზ. კიკნაძე, შუამდინარული მითოლოგია, თბ., 1970.

6 Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефронь, Энциклопедический словарь, С.-Пб., 1892, с. 748.

7 გ. გოცირიძე, ქორწინების ინსტიტუტი ფერეიდნელ ქართველებში, საკანდიდ. დისერტაცია, 1981, გვ. 97.



ყე იქნეს მისი ძეძუ-მკერდი. შემდეგ ტკბილს მიაწოდებენ, რომ ტკბილად და უტკიერად ზარდოს შვილი<sup>8</sup>.

როგორც ზემოთ მოტანილი მასალა, ისე თ. ოჩიაურის მიერ მოწოდებული თველის მთაში დადასტურებული ერთი სახალწლო რიტუალი კიდევ ერთხელ ავლენს წყლის ცხოველყოფელ ძალას — მიანიჭოს ქალს შვილოსნობის უნარი. რიტუალს, რომელსაც თ. ოჩიაური განიხილავს, „მთაში წყლისათვის ნიჰის-ნაყრის მიტანა ეწოდება. ეს წესი შემდეგში მდგომარეობს: ახალწელიწად დილას ოჯახის რომელიმე ახალგაზრდა წვერთაგანი უმძრახად ადგებოდა, აიღებდა პურის ნაჭერს, რომელზედაც ებროში არეულ თავლსა და ყველს დაადებდნენ და წყალზე წავიდოდა. მიტანილ პურს წყალში ჩააგდებდა და იტყოდა: წყალო ნიჰი მოგიტანე, ბედი გამომაყოლეო. ბედი მთიელთა გავებით შვილიერებას ნიშნავს, უბედო კაცი უშვილო კაცს ეწოდება, როდესაც იტყოდნენ — ბედი არ ექნაო, — იგულისხმებოდა შვილი არ მიეცა, უშვილო დარჩა. თუ მთიელი წყალს ბედის გამოყოლებას თხოვდა, ეს იმას ნიშნავს, რომ წყლისაგან ნაყოფიერებას, შვილიერების მიანიჭებას გამოელოდა<sup>9</sup>.

როგორც ქართულ, ისე ებრაულ ყოფაში დამოწმებული პატარძლის წყალთან ზიარების რიტუალი გარკვეულად უკავშირდება ახლო აღმოსავლეთში მეტ-ნაკლებად გავრცელებულ აბანოს რიტუალს. სპარსული წარმოშობის სიტყვა — აბანო, რომელიც წყლებს ნიშნავს და წყლის ღვთაებასთან, წყლის კულტთან, წყლის დღესასწაულთან არის დაკავშირებული<sup>10</sup>, მოგვიანებით ღებულობს იმ მნიშვნელობას, რომელიც ოდითგან მდინარეებსა და ტბებს ან წყლის მოსაგროვებელ დიდ ჭურჭელს (ნიკბე) მიეწერებოდა.

აღსანიშნავია, რომ წყლის ნაყოფიერების რწმენა სხვა მხრივაც აისახა ქართველ ებრაელთა ხალხურ წეს-ჩვეულებებში, კერძოდ ახალ წელთან დაკავშირებულ რიტუალებში. ერთ ასეთ ჩვეულებას წარმოადგენს ახალი წლის მეორე დღეს მდინარის პირას გავსლა და იქ საზეიმო ვითარებაში წყლის კურთხევა, რასაც ასრულებდა სასულიერო პირი. ამ ჩვეულებას „წყალკურთხევა“ ჰქვია. ნაკურთხ წყალში ხელებს დაისველებდნენ, ერთმანეთს ბედნიერ ახალ წელს უსურვებდნენ და ღმერთს სთხოვდნენ: მარად ყოფილიყო წყალი და უხვი მოსავალი.

ახალ წელს, როცა, ხალხის რწმენით. ხდება ოჯახის კეთილდღეობის და ბედნიერების, სიუხვისა და დოვლათის დაბედება, წყალთან შესრულებული ეს და სხვა რიტუალები, როგორცაა ახალი წლის დილას წყალზე გავსლა, იქ ხელ-პირის დაბანა, ჭურჭლის გავსება და შინ წაღება, წყალში ხორბლით სავსე მუჭის ჩაყოფა, კარგად მიუთითებს წყლის კულტზე, როგორც სიცოცხლის, ნაყოფიერებისა და მოსავლიანობის უშრეტ წყაროზე და ამ კულტის დიდ მნიშვნელობაზე ქართველ ებრაელთა ძველ ყოფაში.

<sup>8</sup> რ. თავდილიშვილი, ეთნოგრაფიული ნარკვევი ქუთაისის ებრაელთა ძველი ყოფა ცხოვრებიდან, თბილისი, 1940, გვ. 46.

<sup>9</sup> თ. ოჩიაური, დასახლებული ნაშრომი, გვ. 166.

<sup>10</sup> გ. გოცირიძე, დასახ. ნაშრომი.

З. И. ДЖИНДЖИХАШВИЛИ

КУЛЬТ ВОДЫ В СВАДЕБНЫХ РИТУАЛАХ  
ГРУЗИНСКИХ ЕВРЕЕВ



Резюме

Воде, особенно дождевой, издревле приписывалась очистительная и целебная сила.

В быту грузинских евреев существуют обычаи, существенную часть которых составляет вода. В статье на основе полевого этнографического материала и данных специальной литературы изучен один из таких обычаев — погружение невесты в дождевую воду накануне свадьбы. Цель этого магического действия — придать невесте силу весеннего дождя, т. е. силу плодородия, силу размножения.



ქარბლის ინსტიტუტის საკითხისათვის

ქარბლის ინსტიტუტის ბუნება დღემდე არ არის საბოლოოდ დადგენილი. კამათობენ იმის შესახებ, რომ არის ქარბალი ხელოსნის ოსტატობის შუა საფეხური, თუ წარმოადგენს დაქირავებულ ხელოსანს ამქარში. ისტორიკოსთა უმრავლესობა იზიარებს ქარბლის დაქირავების საკითხს.

ტერმინი ქარბალი, შ. მესხიას აზრით, არ იხსენიება XVII—XVIII სს. ქართულ დოკუმენტურ მასალაში, გვხვდება მხოლოდ XIX ს-ში და აღნიშნავს დაქირავებულს და არა ოსტატობის შუა საფეხურს. საბუთებში, მისი შეხედულებით, ქარბლის ნაცვლად იხმარება „ოსტატის ამხანაგი“, რომელიც იურიდიულად და ეკონომიურად ოსტატთან იყო თითქმის გათანაბრებული, რაც, ავტორის თქმით, ერთხელ კიდევ მიუთითებს ქარბლის ინსტიტუტის განუვითარებლობაზე თვით XIX ს-ში<sup>1</sup>.

ქარბლის შესახებ შ. მესხიას მიერ გამოთქმული მოსაზრება შემდეგ მრავალმა მკვლევარმა გაიზიარა. სადღეისოდ იგი კვლავ შეურყეველად ითვლება, მაგრამ ეთნოგრაფიული მასალა იძლევა იმის შესაძლებლობას, რომ საკითხი ქარბლის შესახებ ახლებურად დაგვეყენოთ. მრავალი წლის მანძილზე წარმოებული მუშაობის შედეგად ქარბლის შესახებ ჩვენ რამდენიმე სტატია გამოვაქვეყნეთ<sup>2</sup>. ბოლო წლებში მოპოვებული ახალი მასალა კიდევ უფრო განამტკიცებს ქარბლის შესახებ ადრე ჩვენს მიერ გამოთქმულ მოსაზრებას, რომ იგი წარმოადგენდა ამქარში ხელოსნის ოსტატობის შუა საფეხურს, რომელმაც დროთა განმავლობაში განიცადა ტრანსფორმაცია და XIX ს. II ნახ. და XX ს. დასაწყისში მიიღო დაქირავებული ხელოსნის სახე.

მაშასადამე, ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, ქარბალი წარმოადგენდა ამქარში ხელოსნის დაოსტატების შუა და აუცილებელ საფეხურს. იგი უნდა ვაეგლო ყველა შეგირდს ოსტატობამდე. გამოწვევის შეადგენდა ის ამქარი, რომლის ხელობა შრომის ამგვარ კვალივითაც არ მოითხოვდა. ეს ტრადიცია იმდენად ძლიერი იყო, რომ მთხრობლისათვის წარმოუდგენელია დაულოცავი ხელოსნის არსებობა. მას არავითარი უფლებები არა აქვს არც დამოუკიდებელი წარმოებისა და არც სახელოსნოს გახსნისა. ხელოსნის

1 შ. მესხია, ქარბლის ინსტიტუტის საკითხისათვის გვიანფოლადური ხანის ქართულ ამქარში, „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე“, 1948 წ., ტ. 9, № 6, გვ. 383.

2 ნ. აბესაძე, ქარბლის ინსტიტუტი აღმოსავლეთ საქართველოს ხელოსნურ ამქარში, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, ტ. XV, 1970 წ.; მისივე, ქარბლის ინსტიტუტის საკითხისათვის (ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით), „მაყნე“, ისტორიის სერია, 1971 წ., № 1; მისივე, ისევ ქარბლის ინსტიტუტის შესახებ, „მაყნე“, 1976 წ., № 4.

დალოცვა კი გულისხმობს ხელობის სრული კურსის შესწავლას, შეგირდობის ქარგლად გახდომას — ნახევრად დალოცვას და შემდეგ სრულ ოსტატობას — შრომის კვალიფიკაციის სათანადო ამაღლებას, ქარგლის და ოსტატად გახდომას. ასეთია ქარგლის თავდაპირველი ბუნება.

მაშასადამე, შეგირდი გარკვეული წვრთნის შემდეგ ქარგალი ხდება, მუშაობს ქარგლად რამდენიმე ხანს და მერე ოსტატად იღოცება. 78 წ. მკედელ მიხა ისაკის ძე ჩერქეზიშვილის ცნობით (ქ. სიღნაღი, 1966 წ.), „შეგირდი როცა ისწავლიდა, ქარგალი გახდებოდა, დალოცავდა უსტაბაში ამქრობას, როცა ყავლი ვათავლებოდა“. 79 წ. სარაჯ ლიშონა მიხეილის ძე სისოევის (ქ. სიღნაღი, 1966 წ.) თქმით, „ჯერ შეგირდი იყო, მერე ქარგალი. შეგირდი რომ ისწავლიდა, მერე ჯამაგირს დაუნიშნავდა მას ოსტატი — 10—15 მან. წელიწადში. მერე უნდა დალოცვილიყო, რომ ნამდვილი ოსტატი გამხდარიყო“. 75 წ. ხარაზ აბრამ ალექსანდრეს ძე პაპუაშვილის (ს. ქვემო მაჩხაანი, 1966 წ.) გადმოცემით, ის ოთხი წელი ყოფილა შეგირდად, მერე ოთხი წელი — ქარგლად. „ნახევარი ჯამაგირით მუშაობა იყო ქარგლობა, — გადმოგვცემს ის, — მერე სრული ოსტატობა“. „ხელობას რო ისწავლიდი, ქარგალი გახდებოდი, გაურიგდებოდი ოსტატს და იმუშავებდი, დალოცვა იმიტომ იყო საჭირო, რომ ხელოსნად იქნებოდი ჩათვლილი“ (78 წ. დერცივი იასე ვანოს ძე გელაშვილი, ქ. გორი, 1967 წ.). „შეგირდმა ხელობა არ იცის, ქარგალი ნახევარი ოსტატი“ (60 წ. დურგალი ბაბკენ ტიგვრანის ძე კირაკოსიანი, ქ. ახალციხე, 1968 წ.).

საინტერესო ცნობა მოგვაწოდა ქარგლის შესახებ 90 წ. თბილისელმა ვარია დავითის ასულმა ოვანეზოვამ:

„ქარგალს ჯამაგირს რომ დაუნიშნავდნენ, შეეძლო ცოლი ეთხოვნა. წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი ვერ დაოჯახდებოდა“. როცა ქარგალი ფულს დააკრეფებდა, თავის სახელოსნოს ვახსნიდა. საყურადღებოა მთხრობელთა ცნობაც ცოლიანი ქარგლის დალოცვის შესახებ, ამ უკანასკნელს მხოლოდ ყურს აუწევდნენ, უცოლოს კი სილას სამჯერ ვააწნავდნენ.

ზემოთ მოტანილი მასალის საფუძველზე ნათელია, რომ ქარგალი არის შეგირდობის შემდეგ საფეხურზე მდგომი, რომელიც სათანადო სწავლების შემდეგ იღოცება ოსტატად. ამავე დროს საქართველოს ქალაქებში შეგროვილი მასალით, ქარგალი არის ხელოსანი, რომელსაც შესწავლილი აქვს ხელობა, მაგრამ სახსრების უქონლობის გამო დაქირავებით მუშაობს თავის ოსტატთან ან სხვასთან. 75 წ. ხარაზ ივანე სერგოს ძე ხატიყვის (ქ. სიღნაღი, 1966 წ.) თქმით — „ქარგალს შესწავლილი აქვს ხელობა და დაქირავებით მუშაობს“. 70 წ. მეთუნეუქე ამბარცუმ ზურაბის ძე მკედლიშვილის (ქ. გორი, 1967 წ.) ცნობით, „ქარგალი იყო ხელოსანი დაქირავებით; თანხა არ ჰქონდა, რომ სახელოსნო გაეხსნა“. „ქარგალი ხელოსანი იყო დაქირავებული“ (73 წ. მექალაქმე შაქრო გიორგის ძე ყურელი, ქ. გორი, 1967 წ.); „ქარგალი იყო, ვისაც ქარგანა არ ჰქონდა, მუშაობდა ოსტატად“ (85 წ.; მექურტლუ ნესტორ ისაკის ძე ტატულაშვილი, ქ. გორი, 1967 წ.); „ქარგალი არის ხელოსანი ჯამაგირში“ (80 წ. მექედე არტემ კონსტანტინეს ძე გეგელაშვილი, ქ. ქუთაისი, 1969 წ.); „ქარგალი ის იყო, დაქირავებული რომ იყო, ჩაბრუნდებოდა თავის ხაზინთან ჯამაგირში, ჩაბრუნდებოდა ჯამაგირის ანგარიშში“ (80 წ. ხარაზი აკაკი მიხეილის ძე ჯავახიძე, ქ. ქუთაისი, 1969 წ.); „დაამთავრებდა ხელობას და ჯამაგირი ეძლეოდა შეგირდს, მოჯამაგირე იყო“ (76 წ. მკედელი ილარიონ ბესარიონის ძე მარგველაშვილი, ქ. ქუთაისი, 1969 წ.).

ახალციხური მასალებითაც ქარგალი („ხალფა“) არის ხელოვნური, როგორც შელიც დაქირავებით მუშაობს სხვასთან. ამ შემთხვევაში მისი ხელფასი გაცილებით მეტია იმ ქარგალზე, რომელსაც ჯერ კიდევ არ შეუსწავლეს. როგორც ლოდ ხელობა, რომელიც ჯერ კიდევ ოსტატად არ დალოცვილია, ისევე ხარბ ხაზს იაკობ ივანეს ძე ზუბაშვილის ცნობით, ის თავის მამასთან, როგორც „ხალფა“, სამ მანეთს ღებულობდა, მისი ძმა — დალოცვილი ხელოსანი სხვა ოსტატთან მუშაობდა ექვს მანეთად (ქ. ახალციხე, 1968 წ.).

ქ. ახალციხის მასალებიც იმას მოწმობს, რომ ქარგალი არსებობს ყველა ამქარში („ასნაფში“) და ნიშნავს როგორც დაქირავებულ ხელოსანს, ასევე შეგირდობის შემდეგ საფეხურს ოსტატობამდე. ამდენად უმართებულოა იმ მკვლევართა მოსაზრება, რომლებიც ახალციხეში ქარგლის არსებობას მიაწერენ მაინც და მაინც თურქეთის გავლენას<sup>3</sup>. როგორც არა ერთხელ აღგვინიშნავს, ქარგალი ამ სახით საქართველოს თითქმის ყველა ქალაქში დავეთვინებოდა. ამ შემთხვევაში ჩვენ საერთო ქართულ მოვლენასთან გვაქვს საქმე და ახალციხეში მისი არსებობა თურქეთის გავლენით არ შეიძლება აიხსნას. ამგვარივე მოსაზრება აქვს გამოთქმული ახალციხური ასნაფის შესახებ დ. კოჭორიძეს: „ახალციხეში ასნაფი ოსმალთა ბატონობის ხანაში არ შეიძლება მუსლიმანური გავლენისაგან თავისუფალი ყოფილიყო და ძირითადად არ მსგავსებოდა მას (თურქულს), სახელწოდებაც ზომ ისეთივე ჰქონდა, მაგრამ იგი უთუოდ თვითმყოფელი, საკუთარი განვითარების პროცესში ჩამოყალიბებული სამეურნეო-ეკონომიური და პროფესიული გაერთიანება იყო, ვიდრე აღმოსავლურ-აზიური, რელიგიურ-მისტიკური გაერთიანება „ასნაფი“<sup>4</sup>. ქარგლად ხელოსანი იყო ხან ერთი წელი, ხან ექვსი თვე, ხან კი ორი-სამი წელი, შეგირდს არ ეძლეოდა ჯამაგირი. „შეგირდანა“ ჯამაგირი არ არის, ეს უფრო საჩუქარია, ის გადაკვეთილი არ არის; ოსტატს შეუძლია მისცეს ის თავის შეგირდს, ან არა. ქარგალს კი, ამ ცნობების საფუძველზე, უკვე ეძლევა გასამრჯელო, ვინაიდან მას სწავლების კურსი აქვს გავლილი, დალოცვა ესაჭიროება იმიტომ, რომ სრულუფლებიანი ხელოსანი გახდეს. თუ საშუალება აქვს, საკუთარ სახელოსნოს გახსნის, სხვასთან წავა და სხვ. მაგრამ ყოველთვის ეს ასე არ არის. იმიტომ ვხვდებით როგორც დაულოცავ ქარგალს, რომელიც სხვასთან მუშაობდა დაქირავებით, ასევე ქარგალს, რომელიც სრულუფლებიანი ხელოსანია. დაქირავების მომენტი, ჩვენი აზრით, უნდა გაჩენილიყო უკვე იმ დროიდან, როდესაც შეგირდი ვადის გასვლის შემდეგ ქარგალი ხდებოდა, როდესაც ოსტატი მას გარკვეულ გასამრჯელოს უნიშნავდა. ლ. ბოჭორიშვილის ცნობითაც, ოსტატი შეგირდს ქარგლის ხარისხზე წარადგენდა და ხელფასსაც დაუნიშნავდა<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Ш. А. Месхиа, Города и городской строй феодальной Грузии в XVII—XVIII вв., Тбилиси, 1959, с. 368; ქ. კუციია, აღმოსავლეთ ამიერკავკასიის ქალაქები XVI—XVIII სს., თბ., 1975, გვ. 151; გ. კვიციანი, სპილენძ-თითბრის ირანული ჭურჭელი, თბ., 1968, გვ. 35; მისივე, შრომის ორგანიზაცია XVIII—XIX სს. ირანულ კერამიკულ სახელოსნოებში, „საქართველოს სახელმწიფო მეზღუდის მთავარი“, XXXII—B, თბ., 1976, გვ. 66, 75.

<sup>4</sup> დ. კოჭორიძე, ახალციხის სოციალურ-ეკონომიური მდგომარეობა XX ს. 30-იან—70-იან წლებში, „მაცნე“, 1967 წ., № 4, გვ. 144.

<sup>5</sup> ლ. ბოჭორიშვილი, მასალები კახეთის ქალაქების ოქრომქედლობის შესახებ, მსე, ტ. VII, თბ., 1966 წ., გვ. 157.



დაქირავების ტენდენციის განვითარებას ისიც უწყობდა ხელს, რომ დასალოცად შევირდს „საოსტატო“ უნდა გადაეხადა; ამ თანხას ის სწორედ ამ გზით აგროვებდა. ამიტომ დაქირავების მომენტი არ გამოირიცხავს ქარგლის დამოუკიდებელი ინსტიტუტის არსებობას, რაც ძლიერდება და XIX ს. ქარგალი სხვა არაფერია, თუ არა დაქირავებული. კაპიტალიზმის განვითარების ტენდენციები ხელოსნურ წარმოებაში სწორედ ამქარში ჩნდება, რაც იწვევს პირველ რიგში ქარგლის დაქირავებულ ხელოსნად გადაქცევას. ამით არის გამოწვეული, ალბათ, ის გარმოებაც, რომ ყველა მკვლევარი (შ. მესხია, კ. კუცია, მ. ჰეილაროვი, ნ. ალიევი, ა. ბელენიცი, ე. პეშჩერევა, ნ. კუზნეცოვა), ვინც კი XVIII—XIX სს. ქარგალს (საქართველო, სომხეთი, აზერბაიჯანი, შუა აზია, ირანი) მოიხსენიებს, ხსნის მას როგორც დაქირავებულს, ვინაიდან ის ამ დროს, მართლაც, ტრანსფორმირებულია. მისი ეს სახეცვლილება ამქარში მოხდა ქარგლის შუა საფეხურის არსებობის გამო. ის რომ ამქარის იერარქიაში არ ყოფილიყო, მაშინ საიდან განხდებოდა იგი XIX ს-ში. მართალია, ქარგალი არსად იხსენიება XVII—XVIII ს. დოკუმენტურ მასალაში, მაგრამ ყოფამ შემოგვინახა მისი არსებობა. როგორც დავინახეთ, ეთნოგრაფიული მასალა იძლევა ქარგლის ორივე საფეხურის (შუა, დაქირავებულის) არსებობის მტკიცეობის საშუალებას. ხელოსანთა დებულების მოშველიების საფუძველზე შ. მესხია ასკენის, რომ „ქარგალი ეწოდებოდა არამქარტოს სწავლებდა და მთავრებულ შევირდს, არამედ ყოველ ხელოსანს, რომელიც ოსტატობას ეწევა დაქირავებით სახელოსნო დაწესებულებათა მეპატრონეებთან“<sup>6</sup>.

ეს საბუთი დანართის სახით თავის დროზე გამოცემული აქვს შ. ჩხეტიას მონოგრაფიაში XIX ს. თბილისის შესახებ. ვფიქრობთ, შ. მესხიას ეს განცხადება შესანიშნავი დასტურია ჩვენი დებულებისა, რომ ქარგალი არის ხელოსნის დაოსტატების როგორც შუა საფეხურის, ასევე დაქირავებული ხელოსნის აღმნიშვნელი. თუმცა შ. მესხია ქარგლის შესახებ ზემოთხსენილ განმარტებაში აღნიშნავს მხოლოდ დაქირავების მომენტს და რატომღაც უგულებელყოფს ქარგლის რაობის განმსაზღვრელ ამ პირველ ნაწილს, რომ ქარგალი არის კურსდამოკრებულ შევირდი. ასე წერდა მკვლევარი ქარგლის შესახებ 1948 წ. „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბეში“ დაბეჭდილ სტატიაში:

„К вопросу об институте подмастерьев в грузинских амкарах (цехах) в позднефеодальный период“, („Сообщения АН Груз. ССР“, т. IX, № 6, 1948), ხოლო ამ სტატის ქართულ დედანსა და მონოგრაფიაში „Города и городской строй феодальной Грузии“... იგი ხელოსანთა დებულების საფუძველზე გვთავაზობდა ქარგლის განმარტების უკვე სხვა რედაქციას, რომლის მიხედვით, „ქარგალი ეწოდება არა სწავლებადამთავრებულ შევირდს, არამედ ყოველ ხელოსანს, რომელიც ოსტატობას ეწევა დაქირავებით სახელოსნო და-

<sup>6</sup> Положение о ремесленных амкарах (цехах) в г. Тбилиси и об их управлении, Тифлис, 1867, с. 500, გამოქვეყნებულია შ. ჩხეტიას შრომაში «Тбилиси в XIX ст., Тбилиси, 1949 г.»; შდრ. Ш. А. Месхия, К вопросу об институте подмастерьев в грузинских амкарах (цехах) в позднефеодальный период, «Сообщения АН ГССР», т. IX, № 6, Тбилиси, 1948 г., с. 383; ხელოსანთა ეს დებულება ამტკიცებს სხვა საბუთებთან ერთად გამოქვეყნა კ. კუცია ი წივნში, „ამტკიცები XVII—XVIII სს. საქართველოს ქალაქებში“, თბ., 1984 წ., გვ. 165.



წესებულებათა მეპატრონეებთან<sup>7</sup>. მართლაც, საინტერესოა, რის საფუძველზე აქვს ავტორის მოცემული ქარგლის განმარტების პირველი რედუქცია<sup>8</sup> დღესაც სახელოსნო დებულებაში არ მოიპოვება განმარტება იმის შესახებ<sup>9</sup> ქარგალი იყოს სწავლებადამთავრებული შეგირდი. დებულების § 39 და § 41, რომელზედაც ავტორი მიუთითებს, დაქირავებული ქარგლის აღმნიშვნელია მხოლოდ.

XIX ს. II ნახ. და XX ს. დასაწყისში დაქირავებული შრომის გამომხატველნი არიან არამარტო ქარგლები, არამედ შეგირდებიც. ისტორიკოსებს მოჰყავთ მრავალი მაგალითი მათი დაქირავების შესახებ<sup>10</sup>. უნდა გავითვალისწინოთ ის მდგომარეობა, რომ კაპიტალიზმის განვითარებასთან დაკავშირებით, როდესაც განუსაზღვრელად იზრდება ამქარში ქარგლების, შეგირდების, ოსტატ-„ხაზენების“ და შავი მუშების რიცხვიც, პრაქტიკაშია სამუშაო განაწილება ხალხში, უმეტესად ქალებში. ისინი არ ერთიანდებიან ამქარში, წარმოადგენენ რა იაფ სამუშაო ძალას, შინ ამზადებენ სხვადასხვა სახის ზონრებს, ბაბთებს, კერავენ აზორ ტანსაცმელს და არ ერიდებიან ქალისათვის ფიზიკურად მეტად ძნელ სამუშაოს — ტყავის დამუშავებასაც კი. ისიც კარგად ცნობილია, რომ 1867 წ. დებულებამ ხელოსან ოსტატს სახელოსნოს ვაფართოებისა და ქარგლების რიცხვის გაზრდის შეუზღუდველი უფლება მიანიჭა. დებულება ხელოსნად თვლიდა არა მარტო იმ ოსტატს, რომელიც თვითონ ეწევა რაიმე ხელობას ცალკე სარეწოში, არამედ სახელოსნოს მფლობელს, რომელიც დაქირავებულ მუშახელს იყენებს<sup>11</sup>.

ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დამოწმებული მასალა იმის მოქმედი, რომ XIX ს. II ნახ. — XX ს. დასაწყისის ქალაქური ხელოსნობა სრულიად სახეცვლილია. ერთდროულად გვაქვს ხელოსნური წარმოების ორი ფორმა, პირამ წამყვანია უკვე კაპიტალისტური ტიპის სარეწები დაქირავებული შრომის ფართო გამოყენებით, თუმცა სულ ბოლო დრომდე განაგრძობს არსებობას ტიპური ხელოსნური წარმოება. XIX ს. შემსწავლელი ისტორიკოსების აღიარებით, პრობლემის (იგულისხმება კაპიტალიზმის გენეზისისა და განვითარების პრობლემა) ისტორიოგრაფიაში აღიარებულია ხელოსნური წარმოების თანაარსებობა კაპიტალისტური მრეწველობის სხვადასხვა ფორმებთან (მარტივი კოოპერაცია, მანუფაქტურა, მანქანური წარმოება)<sup>12</sup>. სწორედ ამ თანაარსებობის გამო გვაქვს ქარგლის შუა საფეხური, დამახასიათებელი ხელოსნობის კლასიკური ფორმისათვის და ქარგალი — დაქირავებული ხელოსანი — ტიპური უკვე დაშლილი, კაპიტალისტური ხასიათის სარეწებისათვის. ეთნოგრაფიული მასალა შესანიშნავად ხსნის ამ ორი ეპოქის (ფეოდალურისა და კაპიტალისტურის) ქარგლის ირტუნებოვნებას. ამიტომ არის, რომ XIX ს. II ნახ. შედგენილი ამქრის წესდებაში ქარგალი ყველგან დაქირავებულის აღმნიშვნელია<sup>13</sup>. თვით ქუთაისის

<sup>7</sup> Месхия Ш. А., Города и городской строй феодальной Грузии, с. 376.

<sup>8</sup> ე. ხოშტარია, მრეწველობის განვითარება და მუშათა კლასის ჩამოყალიბება XIX ს. საქართველოში, თბ., 1966 წ., გვ. 92—93.

<sup>9</sup> Положение о ремесленных амкарах: л. ეჭგვერაძე, ხელოსნურ წარმოების ბრუნვაზე ევლუცია საქართველოში XIX ს. II ნახ. — XX ს. დამდგეს (თბილისის ხელოსნური წარმოება), თბ., 1986, გვ. 79.

<sup>10</sup> л. ეჭგვერაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. I.

<sup>11</sup> Ш. А. Месхия, Города и городской строй, с. 352; С. Егиазаров, Городские цехи, Казань, 1891, с. 387.

მებურეთა 1871 წ. შედგენილი პირობის წიგნში ის „მოჯამავირედ“<sup>12</sup> აღწე-  
დება, რაც კარგად გადმოგვცემს დაქირავებულის შინაარსს, ხოლო ხელოსნური  
წარმოების კლასიკური ფორმის თანაარსებობამ ყოფაში შემოგვინახა წყვეტუნული  
ებში მოუხსენებელი ქარგლის შუალედური ფორმები. ამგვარად, ისტორიულ  
ტომ ენიჭება ამ შემთხვევაში ეთნოგრაფიულ მასალას ისტორიული  
პირველწყაროს მნიშვნელობა. ხელოსნურ წარმოებაში ბურჟუაზიუ-  
ლი ევოლუცია შესანიშნავად ჩანს თვით ქარგლის მაგალითზე. ფეოდალური  
ამქრის ქარვალი. ხელოსნის დაოსტატების შუა საფეხური, თანდათან გარდა-  
ქმნება დაქირავებულ ხელოსნად. ეს გარდაქმნა ხდება იმ მომენტთან, რო-  
დესაც მის ენიშნება გასამრჩელო შეგირდობიდან ქარგლად ხელდასხმავი, რო-  
დესაც ის ჯერ კიდევ ნახევრად ოსტატია. ეს ტენდენცია თანდათან ძლიერდე-  
ბა და, როგორც აღინიშნა, XIX ს. II ნახ. — XX ს. დასაწყისში ქარვალი სხვა  
არაფერია, თუ არა დაქირავებული ხელოსანი, ე. ი. ფეოდალური ხანის ქარ-  
გალსა და კაპიტალისტურის დროინდელ ქარგალს შორის გარდაუვალი ზღვა-  
რის დადება შეუძლებელია, ეს ერთი და იგივე ინსტიტუტია, რომელმაც გან-  
ვითარების გარკვეული გზა გაიარა და XIX ს. დაქირავებული ხელოსნის აღ-  
ნიშვნელად იქცა.

მაშასადამე, ეთნოგრაფისათვის ეთნოგრაფიული მასალა ყოველთვის  
პირველწყაროა, მაგრამ, ამ შემთხვევაში გვინდა ხაზი გავუსვათ ეთნოგრაფიუ-  
ლი მასალის, როგორც ისტორიული პირველწყაროს, მნიშვნელობას ქარგლის  
ინსტიტუტის რაობის დასადგენად. როდესაც მის შესახებ წერილობით წყა-  
როებში XIX ს-მდე არაფერი იხსენიება და როდესაც იგი XIX ს-შიც აღი-  
არებულია, როგორც განვითარებული ინსტიტუტი<sup>13</sup>.

ვერს დავეთანხმებით შ. მესხიას იმ დებულებასაც, რომ თითქოს XIX ს.  
ქარგალს XVII—XVIII სს. დოკუმენტურ მასალაში მოხსენიებული „ოსტატის  
ამხანავი“ შეესიტყვებოდა. მაშასადამე, იგი იდენტურობის ნიშნის სევამ ქარგ-  
ლის შუა საფეხურსა და ოსტატის ამხანავს შორის და მიაჩნია ეს უკანას-  
კნელი ოსტატთან იურიდიულად და ეკონომიურად გათანაბრებულად<sup>14</sup>.

ოსტატის ამხანავის ფუნქციის გასარკვევად მველევიარ სარგებლობს  
XIX ს-ის დასაწყისში შედგენილი ხარჯების ერთ-ერთი ნუსხით, რომლის მი-  
ხედვით ოსტატის (ხურო) ამხანავი ოსტატისაგან დამოუკიდებლად იღებს ხელ-  
ფასს, მაგრამ მისი ოდენობა მხოლოდ რამდენადმე ჩამოუვარდება ოსტატის  
ხელფასს. ამავე დროს ოსტატის ამხანავი ამ ნუსხაში იხსენიება ოსტატებს შო-  
რის და მისი დღიური საფასური ბევრად აღემატება ჩვეულებრივი მუშის  
ხელფასს (ოსტატს ეძლევა, ამ დოკუმენტით, 5 აბაზი დღეში, ამხანავს —  
4 აბაზი, მუშას 1 აბაზი). ეს საბუთი შ. მესხიას მოტანილი აქვს იმის დასა-  
მტკიცებლად, რომ ქარგლისა და ოსტატის ამხანავის უფლებები თითქმის გა-  
თანაბრებული იყო.

ეს მასალა, ჩვენი აზრით, მაინც ვერ უარყოფს ოსტატობის შუა საფეხუ-  
რის აღმნიშვნელ ქარგალს, ვინაიდან აქ საუბარია არა იმ ქარგალზე, რომელიც  
შეგირდობის შემდეგ საფეხურს ვარაუდობს, არამედ ქარგალზე, დალოცილ

12 შ. მესხია, ქართული ამბროლი ორგანიზაციების ისტორიიდან, „ეკონომიკის ისტორი-  
ტუტის შრომები“, ტ. III, თბ., 1949 წ., გვ. 147—152.

13 კ. კუცია 1984 წ. გამოცემულ მონოგრაფიაში „ამქრები XVII—XVIII სს. საქარ-  
თელის ქალაქებში“ კვლავ იმეორებს იმ აზრს, რომ ქარგლის შუა საფეხური არ არსებობდა  
ქართულ ამბროში და არტობლაც არ უიოიებს ჩვენს მოსაზრებას ამ საკითხზე.

14 შ. მესხია, ქარგლის ინსტიტუტის საკითხისათვის..., გვ. 383.

ოსტატზე, რომელიც დაქირავებით მუშაობს სხვასთან. ამიტომაც აქ ოსტატი და ოსტატის ამხანაგი თითქოს იურიდიულად და ეკონომიურად ერთმანეთს იდენტური. მაგრამ სინამდვილეში რაც დაქირავებულს აღნიშნავს, ის გამოირჩევა იურიდიულ და ეკონომიურ თანაბრობას. იურიდიულ თანაბრობას წარმოადგენს შეიძლება ლაპარაკი, ვინაიდან ოსტატი და ქარვალი (ოსტატის ამხანაგი) იურიდიულად, მართლაც, თითქმის თანაბარი არიან, მაგრამ ეკონომიურად — არა. ეს თვით ავტორის მიერ მოტანილი საბუთიდანაც ცხადია, ვინაიდან ოსტატის ამხანაგი მინც ოსტატზე ნაკლებს იღებს დღიურად (პირველი 5 აბაზს, მეორე — ოთხ აბაზს)<sup>15</sup>.

ეთნოგრაფიული მასალებითაც დასტურდება ზემოაღნიშნული ფაქტი. ასეთ შემთხვევას ძირითადად მაშინ ჰქონდა ადგილი, როდესაც ოსტატი თავის ნაშეგირდალს, უკვე დალოცილ ხელოსანს — ქარვალს ნაწილს მისცემდა, „წილში ჩაიყენებდა“, როგორც მთხრობლები გადმოგვცემენ, რაც მიღებული შემოსავლის გარკვეული ნაწილის (ერთი მესამედის, ერთი მეოთხედის და ა. შ.) ქარვალისათვის მიცემაში მდგომარეობდა. 75 წლის მკვდელ შაქრო ალექსის ძე ბაბალაშვილის (ს. ანავა, 1966 წ.) ცნობით, ქარვალს მისცემდნენ მესამედ ნაწილს, ორს ოსტატი აიღებდა. 75 წლის მკვდელ მიხა ისაკის ძე ჩერქეზიშვილის (ქ. სიღნაღი, 1966 წ.) სიტყვით, ის თავის ოსტატს წილში ჩაუყენებდა, შემოსავლის მეხუთედი მიუცია: „ოსტატი ოთხ თემანს აიღებდა, ერთ თემანს მე მაძლევდა“ — გადმოგვცემს ის. ამ შემთხვევაში სრულ თანაბრობაზე არ არის საუბარი. აქ გახაზულია უკვე ხელობაშენსაველილი ხელოსნის დაქირავების მომენტი. ხოლო საბუთში მოხსენიებული „ოსტატის ამხანაგი“, ჩვეინ აზრით, სრულფლებიანი ოსტატების შეამხანაგების მანიშნებელია. ამის ფაქტებსაც ყოფაში მრავალგზის ვამოწმებთ.

შეამხანაგებული ოსტატები (ორი, სამი, ოთხი) ერთმანეთს ამხანაგს უწოდებენ და მიღებულ შემოსავალს ერთმანეთში თანაბრად ინაწილებენ. 71 წლის გიორგი ნიკოლოზის ძე ბერიშვილის (ქ. გორი, 1967 წ.) თქმით „ქარვალი დაქირავებითაა, ამხანაგი შეთანხმებით“. 75 წლის ხარაზ აკაი პეტრეს ძე ნადარაიას (ქ. ქუთაისი, 1969 წ.) გადმოცემით, „მოჯამაჯირეს (//ქარვალს) გადაწვეტილი ხელფასი ეძლევა, ამხანაგს კი — შემოსავლის ნახევარი“.

ასეთი შემთხვევები შეამხანაგებისა ძალიან ხშირია დურგლებთან („ზოგი წილში იყო, როცა საქმეს აიღებდა, ნახევარ წილში“, — 80 წ. ვასო იოსების ძე ბუენიშვილი, ქ. სიღნაღი, 1966 წ.), მღებრებთან „ფულს ჩამოვიღოდნენ სამნი და ერთად მუშაობდნენ, ფულს კი როცა მიიგებდნენ. ვაიყოფდნენ“ (74 წლის ვანო ვასოს ძე გოჩიტაშვილი, ქ. სიღნაღი, 1966 წ.), მექასრებთან: „ამხანაგად ვიყავი, სამი თემანი მოგება თუ გვექნებოდა თვეში, შუაზე ვაიყოფდით“ (80 წლის საბა გიორგის ძე შალვაშვილი, ქ. სიღნაღი, 1966 წ.). სწორედ ზემოაღნიშნულ შემთხვევაში შეიძლება ლაპარაკი ოსტატისა და მისი ამხანაგის სრულ იურიდიულ და ეკონომიურ თაობაზე. ერთმანეთის მიმართ ისინი ამხანაგებად იწოდებიან და განეკუთვნე-

<sup>15</sup> ცნობა მოტანილია ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით გამოცემული კრებულიდან „მასალები საქართველოს ეკონომიური ისტორიისათვის“, ტ. I, თბ., 1938 წ., გვ. 308—309.



ბიან ქარგალს მხოლოდ იმ მნიშვნელობით, რომ დასრულებულ ხელოსნებს წარმოადგენდნენ<sup>16</sup>.

მაგრამ ქარგალი რომ ამქარში შევირდესა და ოსტატს შორის რაღაცეა უნდა ფორმით უნდა არსებულყო, ეს აზრი ნაწილობრივ მაინც დაუშვა მ. მესხია. როდესაც თბილისის ისტორიის მისსავე საავტორო ნაწილში (იხ. თავი „ხელოსანთა და ვაჭართა ორგანიზაციები“) გამოთქვა დებულება; „თბილისის ამქრებში იყო შემთხვევა, განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც თანდათან გაძლიერდა კონკურენცია თვით ამქრის წევრთა შორის, რომ ოსტატად კურთხეულს ცალკე სახელოსნოს გახსნის უფლებას არ მისცემდნენ და თავის მასწავლებელთან სტოვებდნენ თანაშემწედ და არა დამოუკიდებელ ხელოსანად. ამგვარ ხელოსნებს გვიანფეოდალურ თბილისში „ოსტატის ამხანაგებს“ ან „ქარგლებს“ უწოდებდნენ. უფლებრივად და ეკონომიკურად ისინი ოსტატს ვერ უთანხმდებოდნენ და წლების განმავლობაში ასე რჩებოდნენ ამქარში. მაგრამ „ოსტატის ამხანაგები“, ქარგლები, თბილისის ხელოსანთა მხოლოდ ზოგ ამქარს ჰყავდა. ასე რომ, ეს მოვლენა გვიანფეოდალური ხანის თბილისის ხელოსნური წარმოებისათვის, ამქრული ცხოვრებისათვის დამახასიათებლად არ შეიძლება მივიჩნიოთ“<sup>17</sup>.

ოსტატად ხელდასმული ხელოსანი იმიტომ რჩებოდა თავის ოსტატთან, რომ მას ცალკე სახელოსნოს გახსნის საშუალება არ ჰქონდა. ვფიქრობთ, აქ კონკურენცია მოსატანი არ არის. ის „ჩამავიგროვი დგებოდა“, „ჩაბრუნდებოდა“, როგორც ამას მთხრობლები განმარტავენ. თავის ოსტატთან. ეთნოგრაფიული მასალებით საქართველოს ყველა ქალაქისათვის (და არამარტო თბილისისათვის) ეს საყოველთაო მოვლენაა და არა კერძო შემთხვევა. ასეთი ქარგალი უკვე დაქირავებულია, მაგრამ ის „ოსტატის ამხანაგი“ არ შეიძლება იყოს, ვინაიდან ამხანაგობა ემყარება იურიდიულ და ეკონომიურ თანაბრობას. ქარგალი თუ ოსტატის თანაშემწეა, მაშინ, რასაკვირველია, ის უფლებრივად და ეკონომიურად ვერ გაუტოლდებოდა ოსტატს. ეს დებულება, რომელიც „თბილისის ისტორიაში“ აქვს გატარებული შ. მესხიას და სხვაგან არ გვხვდება, არის მის მიერ ადრე ქარგლის ინსტიტუტის უარყოფის შედეგად გამოთქმული მოსახრება. ოდნავ შეარბილებული, გადახრილი ქარგლის შუალედური საფეხურის არსებობისაკენ ამქარში. იგი ადრე უარყოფდა რა ქარგლობას ამქარში, იშვიათ შემთხვევაში დასაშვებად მიაჩნდა მისი არსებობა ხელოსნურ ორგანიზაციაში „ოსტატის ამხანაგის“ სახით, რომელსაც იგი მაშინ თვლიდა იურიდიულად და ეკონომიურად ოსტატთან გათანაბრებულად<sup>18</sup>.

ამ დებულების ახალი რედაქციით „ოსტატის ამხანაგი“ ანუ ქარგალი ოსტატის თანაშემწეა უკვე. ვინ უნდა იყოს ის? ჩვენი აზრით, მაინც ის ქარგალი, ნახევრად ოსტატი, რომელიც გაიყინა ამ საფეხურზე, სათანადო კვალიფიკაცია ვერ აიმაღლა, ოსტატი ვერ გახდა. ასეთ შემთხვევებს ადგილი ჰქონდა XIX ს. II ნახევარში, როდესაც ამქარი უკვე აღარ გამოხა-

16 ნ. აბუხაძე, ქარგლის ინსტიტუტის საკითხისათვის (ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით). „მაცნე“, 1971 წ., № 1, გვ. 142; კ. კუციია თავის წიგნში „ამქრები XVII—XVIII სს. საქართველოს ქალაქებში“ გამოთქვამს ასეთსავე აზრს „ოსტატის ამხანაგის“ შესახებ და არ აღნიშნავს, რომ ეს მოსახრება ჩვენ გამოქვეყნებული გვაქვს ამ 13 წლის წინათ.

17 შ. მესხია, დ. გვრიტიშვილი, შ. დუმბაძე, ა. სურგულაძე, თბილისის ისტორია, თბ., 1958, გვ. 292.

18 III. A. Месхиа, Города и городской строй..., с. 369—370.



ტავდა ფეოდალური ხანის ინტერესებს, როდესაც დაქირავებული შრომა სულ უფრო მეტად გამოიყენებოდა ამქარში.

ბოლოს საკითხი სადღეისოდ კვლავ ქარგლის ინსტიტუტის ვითარებაზეა ნუვითარებლობის გამო. როცა ამ საკითხს სვამენ, გულისხმობენ ქარგლის ინსტიტუტის კლასიკურ, დასავლეთეუროპულ მოდელს<sup>19</sup>. რასაკვირველია, ასეთი სახით ქარგალი საქართველოში არ არსებულა. ამას აღნიშნავს მ. სამსონაძე თავის 1980 წ. გამოცემულ მონოგრაფიაში და იმოწმებს შ. მესხიას. მართალია, ქარგლის ინსტიტუტს ჩვენში კლასიკური ფორმა არ მიუღია, მაგრამ შ. მესხია უარყოფს მის არა კლასიკურ ფორმას, არამედ საერთოდ ქარგლის არსებობას ქართულ ამქარში. მ. სამსონაძე ემხრობა მას იმაში, რომ დაქირავებული კვალიფიციური მუშა-ქარგლის გაჩენა XIX—XX სს. ნიშნავს ამქრის რღვევას<sup>20</sup>, რაც საფუძვლით გასაგებია. მაგრამ მ. სამსონაძეს შ. მესხიასაგან განსხვავებული შეხედულება აქვს. იგი არ უარყოფს ქარგლის შუალედური საფეხურის არსებობას ქართულ ამქარში, როდესაც აღნიშნავს, რომ ამქარგალი ამქარული იერარქიის აუცილებელი ნაწილია, იგი შევირდსა და ოსტატს შორის დგას და ამ საფეხურის გავლის გარეშე ოსტატად გახდომა შეუძლებელია<sup>21</sup>.

ამგვარად, ზემოაღნიშნული ფაქტობრივი მასალის საფუძველზე ნათელი ხდება, რომ საქართველოს ქალაქების ამქარული ორგანიზაციის სტრუქტურა წარმოდგენილი იყო არა მხოლოდ ოსტატით და შევირდით, არამედ ოსტატით, ქარგლითა და შევირდით. ისიც ცხადია, რომ ქარგლის ინსტიტუტმა დროთა განმავლობაში ტრანსფორმაცია განიცადა, რომ XIX ს. II ნახ. და XX ს. დასაწყისში გვაქვს ქარგალი — ოსტატობის შუა საფეხური და ქარგალი — დაქირავებული ხელოსანი, რაც ხელოსნური წარმოების ორი ფორმის — ხელოსნობის კლასიკური ტიპისა და კაპიტალისტური ხასიათის სარეწების თანარსებობით აიხსნება.

Н. Н. АБЕСАДЗЕ

## К ВОПРОСУ ИНСТИТУТА ПОДМАСТЕРЬЯ

Резюме

На основе этнографических материалов в статье указывается, что звание подмастерья обозначало в амкаре не только среднюю ступень мастерства, но также наемного ремесленника. Эти два звания подмастерья соответственно относились двум типам ремесленного производства: 1. типичному ремеслу и 2. капиталистической форме ремесленного производства, сосуществовавших в быту вплоть до последнего времени.

<sup>19</sup> მ. სამსონაძე, საქართველოს სოციალურ-ეკონომიკური განვითარება XIX ს. პირველ მესამედში, გვ. 237.

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 238.

<sup>21</sup> იქვე, გვ. 228.

ლია ზომის

ზვარი და მეზვრის საქმიანობა ბარე კახეთში

საქართველოში მევენახეობა-მელენეობის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შესწავლის თვალსაზრისით განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს „ზვარის“ პრობლემა. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით, „ზვარი — დიდი ვენახი“-ა<sup>1</sup>.

წინამდებარე წერილში ჩვენ შევეცდებით გარე კახეთის ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე განვიხილოთ ზვართან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხი.

XV—XVIII საუკუნეებში საქართველოში გაბატონებული იყო მიწის ფეოდალური საკუთრების თავადური, ანუ სავაერულო-სამემკვიდრეო (სამამულო) ფორმა<sup>2</sup>. გლეხის მეურნეობაში შემავალ ვენახს უბრალოდ ვენახი უწოდებოდა, „საბატონო“ ვენახს კი ზვარი<sup>3</sup>.

სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით: „ზვარი მეპატრონის ვენახი“; „მეზვრე — ვენახის მცველი“<sup>4</sup>. ი. აბულაძის მიხედვით, „ზუარი, მეზუარე — ყურძნის დამკრეფი, ვენახის მცველი...“ „რომელნიმე დაადგინეს... მკვენლად და მომკალად, ვენახის მომკმედლად და მეზუარედ“<sup>5</sup>. სტ. მენტეშაშვილი აღნიშნავს, რომ „მეზვრე იგივეა, რაც შინა კაცი“<sup>6</sup>.

ისტორიული წყაროების მიხედვით, ზვრების მფლობელები იყვნენ მეფე, თავადი, ეკლესია და მონასტერი, რომელთაც ჰყავდათ მეურნეობის მომწესრიგებელი პერსონალი, ხოლო მოვლა-დამუშავებისათვის — ყმა-გლეხობა<sup>7</sup>. ე. ი. ზვრები ეკუთვნოდათ პრივილეგირებულთ და მათი ვენახები საუკეთესო ადგილებზე იყო გაშენებული; ასეთად კი „შშის გული“, „მზვარე“ ითვლებოდა, კახელი მეურნე ვენახის გაშენებას „მზვარეზე“ არჩევდა: შესაძლოა ტერმინი „ზვარი“ — „მზვარე“-დან იყოს წარმომდგარი, ამის შესაბამისად მეზვრეც.

როგორც ლიტერატურიდან ჩანს, მეურნეობის ერთეული ზვარი და მეზვრე, როგორც თანამდებობა, ძალზე ძველია; იგი წინ უნდა უსწრებდეს ფეოდალურ საზოგადოებას<sup>8</sup>.

1 ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. IV, 1955, გვ. 147.

2 ვ. ჯამბურია, ქართული ფეოდალური ურთიერთობის ისტორიიდან. 1955, გვ. 139.

3 იქვე, გვ. 102.

4 ს. ს. ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, 1966, გვ. 458.

5 ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, I, 1973, გვ. 229.

6 სტ. მენტეშაშვილი, ქიზიყური ლექსიკონი, 1943, გვ. 140.

7 ვ. სონღულაშვილი, მევენახეობა-მელენეობის ისტორიისათვის, თბ., 1974.

8 იქვე, გვ. 279.



ვენახი თემურ საკუთრებას ვერ ურიცხვებოდა. წარმოების არც ერთ დარგს ესე არ გაუზრდია საქართველოში კერძო საკუთრება მიწაზე, როგორც მეფეობის ნახებობა<sup>9</sup>. ვენახი, ზეარი, ბოდაბუნი, მამული — კერძო საკუთრების სახეობები უნდა იყოს და თემური წყობილების ნგრევის შემდგომ ეტაპზე წარმომდგარი. ზეარი, როგორც სოციალური მოვლენა, შესაძლოა სატაძრო მეურნეობიდან მომდინარეობდეს.

გარე კახეთის მიწები ძველთაგანვე იყო: საშეფო, სამონასტრო, საეკლესიო, სათავადო, რაც ძველ სიველ-გუჯრებში შემდგენიარად მოიხსენიება: „ძველათ თქვენი სახლის ხელმწიფეთაგან სულ ხაშში შეწირული აქუს წმინდას სამებას. ძველსა და ახალს გუჯრებშიც ასეა. არც იქნება ამის მოშლა“<sup>10</sup>. „სოფელი ყანდაური ძველთაგანვე ალავერდის წმინდა გიორგის ეკლესიის შეწირული არის, და მისი გამოსავალი საკუთრად ალავერდის ეკლესიის იქნება“<sup>11</sup>. „ქ. არის სვეტიცხოვლის მამული კახეთში სოფელი გიორგიწმინდა, ნინოწმინდის გარდა ის სოფელი თვალი. სოფელი ბერთუბანი, სოფელი პატარძელი; ნასოფლარი ჟატი, ნასოფლარი ბუშატი. — ქ. ამას გარდა ის რაღ... ყოფილა სვეტიცხოვლისა რომე პატონის მოურავი არა სდგომია და არც ბატონს ხელი ჰქონია — სოფელი ანთოკი“<sup>12</sup>. დავით-გარეჯის უდაბნოს ზერები ჰქონდა ივრის ხეობის სოფლებში<sup>13</sup>.

სოფელი მანავი განთქმული იყო „სადედოფლო“ და „საბერო“ ზერებით; შემდგომში აქ უკვე ჩანს მაკაროვების, ფრიდონოვების, დუჩიძეების ზერები; საგარეჯოში იყო „სამონასტრო“ ზერები; პატარძელში: ალაპაპაშვილების, ბილანიშვილების; კაკაბეთში კვეზერელების (კვეზერელები სამღვდელოების წარმომადგენლები ყოფილან). კაკაბეთის მცხოვრებნი გადმოგვცემენ, რომ ბატონი არ ჰყოლიათ, მათი მიწები სახელმწიფო იყო; გადასახადსაც სახელმწიფოს უხდიდნენ; გიორგიწმინდაში ზეარი მღვდელს — თევდორე გულისაშვილს ჰქონდა; თოხლიაურში თავადები იყვნენ ჩერქეზიშვილები, მათი მამულები მღებარეობდა დიდი და პატარა ჩაილურში.

სოფლების უჯარმისა და სართიჭალის მიწები თავად ჩოლოყაშვილის მფლობელობაში იყო: „უჯარმა — მამული სამკვიდრო ჩოლოყაშვილის თადიასი“<sup>14</sup>. „საგარეჯოს მოურავის ჯამასბი ჩოლოყაშვილის შვილიშვილს პატარა თადიას... გიბოძეთ საკუთრად სამოურავოდ სართიჭალა... და გაბედნიეროს ღმერთმან ჩვენს ერთგულად სამსახურსა შინა“<sup>15</sup>.

სოფელ ხაშში დავადასტურეთ შვიდი ზერის არსებობა: ჩოლოყაშვილების ორი: ეზოსი და მინდვრისა; დავით და ლუკა ნახტერიშვილების (ბაყალაანთ ზერები); ველოვანების (მარინდაშვილების), ბარნოვებისა და ნათლისმცემლის მონასტრის.

ჩოლოყაშვილების ზერებს ყმები ამუშავებდნენ, მეზერეებად კი მისივე სოფლები უდგებოდნენ. როგორც აღვნიშნეთ, მათ ორი ზეარი ჰქონდათ: ეზოსი და მინდვრისა (უკანასკნელი, მესანთლიანთ წყაროსთან იყო). ეზოს

9 В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1959, с. 57.  
 10 საქართველოს სახელმწიფო ცენტრ. არქივი, ფონდი 1449, საბუთი 2952.  
 11 იქვე, ფონდი 1448, საბუთი 957.  
 12 იქვე, ფ. 1449, საბუთი 2332.  
 13 ქ. სონღულაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 236.  
 14 ცსსა, ფონდი 1448, საბუთი 3247.  
 15 იქვე, ფონდი 1449, საბუთი 900.



ზვარში გაშენებული იყო რამდენიმე ჯიშის ვაზი, ყველანაირი ხეხილი იღვა, სიმინდის დასათესი ადგილი ცალკე იყო გამოყოფილი. მინდვრის მზოლოდ საფერავის ვენახი იყო გაშენებული. ჩოლოყაშვილებს დათ აშენებული მარანი, სადაც დღეს ღვინის ქარხანაა.

გელოვანების ზვარი ჩოლოყაშვილების ზვარის მახლობლად მდებარეობს, ადრე მარინდაშვილებისა ყოფილა, გელოვანი ჩასიძებიით. როგორც მთხრობელი შოთა გელოვანი გადმოგვცემს, ზვარში ორსართულიანი შენობა იღვა (ამჟამად მეურნეობას ეკუთვნის), პირველ სართულზე მარანი იყო, ხოლო მეორე სართული მეზვრის საცხოვრებელს წარმოადგენდა, ჰქონდა აივანი (ამჟამად გადაკეთებულია); მარანი 500 ვედრო ღვინოს იტევდა. მეზვრეს მებაღესაც ეძახდნენ. იგი პატრონის მონახევრე იყო, ყველაფერი იყოფოდა: ღვინო, არაყი, ბოსტნეული, ხილი; მეზვრე ზოგჯერ 6—10 წელსაც რჩებოდა სამუშაოდ<sup>16</sup>.

ნათლისმცემლის მონასტრის (დავითგარეჯის უდაბნოს ეკუთვნოდა) ზვარში საფერავის ვენახი იყო გაშენებული, ხილის ბაღი ცალკე იყო გამოყოფილი, ჰქონდა დიდი მარანი. ადრე ზვარს მონასტრის ყმები ამუშავებდნენ, შემდეგ კი თვითონ ბერები.

შიდა კახეთში ცნობილია ჭავჭავაძეების (წინანდალში, ყვარელში), ანდრონიკაშვილების, ვაჩნაძეების, მყაყაშვილების, ჩოლოყაშვილების; ეკლესია-მონასტრების: გრემის, შუამთის, იყალთოს, ალავერდის, ოციოს წმინდა გიორგის (თეთრ წმინდა გიორგის) ზვრები.

ამჟამად ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი ზვრის ტერიტორია საბჭოთა მეურნეობებს უკავია.

ჩვენს მიერ ჩამოთვლილ ზვრებში სამეურნეო თუ მეზვრის ნაგებობა ყველგან დასტურდება.

ლიტერატურული, სარჩევო და ეთნოგრაფიული მონაცემების საფუძველზე მეზვრის თანამდებობა ჩანს, როგორც მეურნეობის განმგებლისა. გარე კახეთში მას მებაღესაც უწოდებდნენ. იგი ოჯახით ცხოვრობდა ზვარში; ზოგჯერ 5—10—12 წელსაც კი რჩებოდა და უძღვებოდა ოჯახის მთელ მეურნეობას. ზვარში ვაზის გარდა ხეხილიც იყო გაშენებული; მეზვრეს მეურნეობა ჰქონდა მოწყობილი, ბოსტანი ეთესა, სიმინდის ადგილიც ცალკე იყო გამოყოფილი; ფრინველი და პირუტყვიც ჰყავდა; ხელფასიც ჰქონდა დანიშნული; ეახტანგ VI-ის „დასტურლამალში“ წერია: „ატენს არის ზუარი ბ; მეზვრე ორი, მემარნე ერთი. ამ მეზვრესა და მემარნეს აქვს ჯამაგირი, თითო ძროხა; პური კოდი ვ. საფერავისა და რქაწითელის... კოკა“<sup>17</sup>. იქვე: „მეიკემის ერთი პირ ზურებისათვის: პური — კოდი, ღვინო — კოკა“<sup>18</sup>. მეღვინეთუხუცესისათვის: გლურჯიძე საამ, და ორი სხუა. ღვინო — ლიტრა 1; ლავში 1; ქერი — კოდი, ჯამაგირი“<sup>19</sup>.

ზვარს ყმა-გლეხობა ამუშავებდა; ბატონის მამულში მათ კვირაში 4 დღე უნდა ემუშავათ (ორი დღე თავიანთ მამულში); მათ სამუშაოებს ხელმძღვანელობდა მეზვრე. მოსავალს მთლიანად ზვარის მფლობელი იღებდა; მეზვრეს ხელფასი ჰქონდა დანიშნული, ხოლო მას შემდეგ, რაც ბატონყმობა გა-

16 ლ. ჭყონია, საველე დღიური № 3, 1979, გვ. 58.

17 ეახტანგ VI. „დასტურლამალი“, ტფ., 1886, გვ. 123.

18 იქვე, გვ. 911.

19 იქვე.

უქმდა, ყმა-გლეხობა განთავისუფლდა, მეზვრე სანახევროდ იღებდა ვენახს. ე. ი. მოსავალი შუაზე იყოფოდა. მეზვრე თვითონ ჭირაობდა მუშა-ხელს, იღებდა ყველა საჭირო ინვენტარს (სამუშაო იარაღებს, სასუქს, წამალს) და მუშაობდა საქართველოში მევენახე იყო ხელობა, ისევე როგორც ხელოსანი, მეწისქვილე და სხვა, ისინი ზვარში წლობით რჩებოდნენ, ზოგნი კი სამუდამოდ მკვიდრდებოდნენ. ძირითადად მოდიოდნენ იმერლები, რაჭველები; ჭინჭარაძეები, ლოლელიანები, გოჭაძეები...; აქ ამჟამადაც ცხოვრობენ მათი შთამომავლები. ეს გადმოსახლება ხელს უწყობდა მტრის მუდმივი შემოსევებისაგან დარბეული და შეთხლებული აღმოსავლეთ საქართველოს მოსახლეობის შევსებასა და გამრავლებას, რაც კარგად ჩანს გარე კახეთის მაგალითზეც. მეზვრეებად აღიი-ლობრიებებიც დგებოდნენ: ფაფოშვილები, უნაფქოშვილები (სოფ. პატარაქუ-ლი), მამულაშვილები, პარუნაშვილები, ჭანიაშვილები (სოფ. ხაშვი).

როგორც ზემოთქმულიდან ირკვევა, გარე კახეთი მდიდარი ყოფილა ზვრე-ბით. აქ მალალ დონეზე იყო განვითარებული მეზვრის ხელობა და მასთან და-კავშირებული შრომის ორგანიზაციის მთელი სისტემა. მართალია, ზვრის პრობ-ლემის გარკვევისათვის მოტანილი მასალა საკმარისი არ არის, მაგრამ ამ სა-კითხის გადაწყვეტისათვის გარკვეული მნიშვნელობა გააჩნია.

Л. Ш. ЧКОНИЯ

## «ЗВАРИ» И ФУНКЦИИ «МЕЗВРЕ» В ГАРЕ КАХЕТИ

### Резюме

По архивным и этнографическим данным видно, что в Гаре Кахети было много виноградников «звари». «Звари» — это большой виноградник, который принадлежал царям, князьям, церкви и монастырю. Здесь была своя система правления. Владельцы нанимали на несколько лет управляющего «мезвре» и назначали ему оклад. Владельцу «звари» принадлежал весь урожай. После отмены крепостного права «мезвре» получил право на половину урожая, он сам стал нанимать рабочих, приобретать весь инвентарь.

«Звари» принадлежавши только представителям привилегированного класса, занимали лучшие земли. Самым лучшим местом для виноградника издавна считают «Мзваре» (солнечный), где целый день светило солнце. Нужно полагать, что термин «звари» произошел от термина «мзваре».

ირაკლი სურგულაძე

სივრცობრივი ასპექტები კართველთა რელიგიურ და მითოურ  
წარმოდგენებში

ქართველი ხალხის სულიერი თუ სამეურნეო ცხოვრების ყოველ სფეროში ასახულია განუყოფადებული შეხედულებები ქვეყნიერების აგებულების შესახებ, რომელიც ემყარება ემპირიულ პრაქტიკაში ისტორიულად შემოშვებულ ცოდნას. ვანსაკუთრებით აქტიურად ეს მომენტი იგრძნობა სივრცის ორგანიზაციის შესახებ არსებულ წარმოდგენებში, რომელთა მოქმედება ძირითადად რელიგიურ-მითოლოგიურ შეხედულებებში ვლინდება, მაგრამ მათი მნიშვნელობა სამეურნეო და სოციალურ ცხოვრებაშიც დიდია. სივრცის ორგანიზაციის პრობლემებიდან ძირითადად გვინდა გამოვყოთ ის ნაწილი, რომელიც გამოხატულია ცნებებით „შინა“ და „გარე“ და თვალი გავადევნოთ ამ სპირისპირო ნიშნებით აღბეჭდილი ფაქტებისა და მოვლენების ნაკვალევს რელიგიურ-სოციალური და მითოლოგიური აზროვნების დონეზე.

უპირველეს ყოვლისა უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ეს ცნებები გამოხატავს მთელი სოციალური ჯგუფის, კოლექტივის შეხედულებებს და მისი ნიშან-თვისებებიდან მომდინარეობს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, როდესაც სოციალური ჯგუფი შეიცნობს „შინას“, სივრცის გარკვეულ ნაწილს, როგორც მისი განფენის ტერიტორიას, მაშინვე უნდა აღმოცენდეს ცნება „გარე“, რომელიც ამ ტერიტორიას არ ემთხვევა. თითოეული ეს ცნება გულისხმობს განსხვავებული პარამეტრებისა და ბიო-სოციალური ნიშნების მქონე გარემოს, რომელთა ზემოქმედება სპეციფიკური, თითოეული მათგანისათვის დამახასიათებელი და ერთმანეთისაგან განსხვავებული პირობებით ზემოქმედებს საზოგადოების ცხოვრებაზე.

საზოგადოების მიერ სივრცის გააზრების პრობლემები მეცნიერებას დიდხანია აინტერესებს და მრავალფეროვან სამეცნიერო ლიტერატურაში საკმაოდ სრულყოფილად და მუშავებული მისი ძირითადი ნიშნები თუ ეტაპები. ერთ-ერთი ასეთი თეორია სამყაროს ცენტრში აყენებს ინდივიდუუმს, რომელიც სოციალურ ჯგუფთან მთლიანობაში უნდა განიხილებოდეს. მას გარს არტყია შეცნობილი, მოწესრიგებული გარემო, ხოლო ამ უკანასკნელს კი შეუცნობელი, მიუღწევადი სივრცე. წამოყენებული მოსაზრების თანახმად, „შინა“ მოწესრიგებული, სოციალური ერთეულის თვალსაწიერზე განლაგებული ტერიტორიაა, რომელიც ჰორიზონტის ზაზით ესაზღვრება „გარეს“, ქაოსს, სტიქიათა არაორგანიზებულად გამოვლენის ასპარეზს<sup>1</sup>, მისი მოწესრი-

<sup>1</sup> S a m i v e l, Hommes, cimes et dieux, 1973, p. 14.

გების, კრეაციის პროცესი, მ. ელიადეს სიტყვით რომ ვთქვათ, მითოსურ დროში მიმდინარეობს. ამ პროცესს ღვთაებები ახორციელებენ. მოუწესრიგებელი, არასოციალური სივრცის ქცევა სოციალურად, ანუ კულტურულად, ბუნებაში, საკრალური აქციაა, რომელიც მოასწავებს ქაოსიდან სობრივად განსხვავებული გარემოს შექმნას, რის შედეგად ქაოსი იქცევა კოსმოსად, უხილავი ხილულად<sup>2</sup>. ნაშრომი, რომელშიაც სახელმძღვანელო დებულებად მიღებულია ჩვენს მიერ მოტანილი, ან სხვა მსგავსი შეხედულებები, საქართველოშიაც შეიქმნა, სადაც არის ცდა ქართული მითოსური მასალის შესაბამისი სტრუქტურით დანახვისა<sup>3</sup>. ასე რომ, სივრცის პრობლემა კარგა ხანია აქტიურად ითვლება უცხოურ თუ საბჭოთა სამეცნიერო ლიტერატურაში.

ქაოსის კოსმოსად ქცევა, ე. ი. აზორგანიზებული მატერიის სივრცეში მოწესრიგება, ქვეყნიერების შექმნის მითოსურ საწყისს წარმოგვიდგენს. „გარესა“ და „შინას“ პრობლემაში მითოსი სრულ წესრიგს ვერ ამყარებს, რადგან მათ შორის სადემარკაციო ხაზი ყოველდღიურად ირღვევა პრაქტიკული მიზეზების გამო. თუ კოსმოსი საყოველთაო, ქვეყნიერების, ცისა და მიწიერი ძალების მოწესრიგებული გამოვლინებაა, „შინა“ სოციალური ჯგუფისა და ინდივიდის საარსებო, მოწესრიგებული სივრცეა, რომელიც ისევე უპირისპირდება „გარეს“, როგორც კოსმოსი ქაოსს. „გარეს“ გააზრებაში შენარჩუნებულია „ქაოსური“ ბუნება და ამიტომ თუ „შინა“ საკრალური და წმინდაა, „გარე“ შეიძლება უწმინდური და მავნე იყოს. ამიტომ ამ ორ სამყაროს შორის გარღვევად ურთიერთობა გარკვეული წესებით ხორციელდება, რაც გამოიხატება სავანებო რიტუალური მოქმედებებით. ამ რიტუალებში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება იმიტაციას, განწმენდას და ა. შ., რომელთა მიზანია უცხო ნიშანთა ნიველირება, ე. ი. კონფლიქტური სიტუაციის მოსპობა.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, თითოეული ამ დაპირისპირებული სამყაროდან საკუთარი პარამეტრებითა და საპირისპირო ნიშნებით ხასიათდება. ქართულ მითოსში, საისტორიო მწერლობაში, ლიტერატურაში, რწმენა-წარმოდგენებში, სამეურნეო ყოფაში და ა. შ. დარჩენილია ბევრი რამე, რაც საშუალებას გვაძლევს გავარკვიოთ ამ დაპირისპირებულობათა რეალურობა და მნიშვნელობა წარმოდგენათა სტრუქტურაში.

ნაშრომის ინტერესებიდან გამომდინარე, აუცილებლად მიგვაჩნია ამოსავალ ფაქტად ისეთი მავალითის მოყვანა, რომელიც ყოველმხრივ დაზღვეული იქნება თანამედროვეობის უშუალო თუ სხვაგვარად შესაძლებელი რაიმე გველენისაგან. მურვან ყრუს შემოსევების აღწერისას ჯუანშერი ამბობს: „ხოლო იქმნა მას უამსა განრყუნილ ქუეყანა ქართლისა, სომხითისა და რანისა და არღარა იპოვებოდის ნაშენები, არცა ჰამადი კაცთა და პირტყვთა ყოვლადვე“<sup>4</sup>. ამ ფრაზის ანალიზით შეიძლება დავასკვნათ, რომ „ქუეყანა“ არის „ნაშენები“, სადაც იპოვება (უნდა იპოვებოდეს) საარსებო საშუალება კაცთა და პირტყვთათვის, ე. ი. შინაური ცხოველებისათვის, რადგან ტერმინით „პირტყვი“ ქართულში მხოლოდ ეს უკანასკნელი აღინიშნებიან. უფრო ვრცელია და ამ თვალსაზრისით მდიდარ მასალას შეიცავს დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის აღწერილობა; „არესა თანა გაზაფხულისასა მოვიდიან თურქნი და მათვე

<sup>2</sup> M. Eliade, Le Mithe de l'eternel retour, p. 5—8.

<sup>3</sup> ზ. კიკნაძე, ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა, თბ., 1985.

<sup>4</sup> ქართლის ცხოვრება I, გვ. 239.

პირველთავე საქმეთა იქმოდინ და ზამთრის წარვიდინ. და არა იყო მათ შონა თესვა და მკა: მოოხრდა ქვეყანა და ტყვედ გარდაიქცა და ნაცვლად კაცთა მხეცნი და ნადირნი ველისანი დამეკვიდრეს მას შინა<sup>5</sup>. აქ „ქვეყანა“ — „ქვეყანა“ მნიშვნელობითაა ნახმარი, როგორითაც ჭუნანშერის თხზულების ფრაგმენტშიცაა: ე. ი. იგი კაცთა სამეკვიდრებლად არის მიჩნეული, მაგრამ ამავე დროს მოხსენებულა „ქვეყნის“ საპირისპირო სამყარო და მისი მდგმურნი — ტყეველი და ნადირნი, მხეცნი. ე. ი. ძველი ქართული მწიგნობრული ძეგლების მიხედვით, ერთმანეთის საპირისპირო ნიშნების მქონე სამყაროებია „ქვეყანა“, რომელშიც კაცნი და პირუტყვნი დამეკვიდრებულან, და „ტყე-ველი“ — მხეცთა და ნადირთა საუფლო. ასეთი წესი ერთგვარ კანონს შეადგენს ქართული ლიტერატურისათვის. „ვეფხისტყაოსნის“ 653 სტროფში ტარიელი აღწერს თავისი გადაკარგვის, ველად გაჭრის ამბავს და ამბობს:

„მგრა დავყარე არენი შე კაცრიელთა თემთანი;  
სახლად საყოფად მომჩინდეს თხათა და მათ ირემთანი,  
გავიჟერ, სრულად დავტყებენ ქვე მიწდორი და ზე მთანი.“

ავთანდილის შესახებ ნათქვამია:

„მას მიწდორსა დაემართა, გზა თვალთა გამოსახა;  
თვესა ერთსა სულგერი კაცი არსად არ ენახა,  
მხეცნი იყვნენ საშინელი, მავრა არა შეუძახა.“ (194)

ანალოგიურ აღწერილობათა ნიმუშები შეიძლება კიდევ მრავლად ვიპოვოთ.

როგორც დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსისა და ჭუნანშერის თხზულებებიდან მოტანილი ფრაგმენტებიც მეტყველებენ, საესებით ნათლად ჩანს, რომ „ქვე მიწდორი და ზე მთანი“ არის თხათა და ირემთა სამეფო და ტარიელმა იგი მიიჩნია სახლად მას მერე, რაც „კაცრიელთა თემები“ მიატოვა. ავთანდილსაც, ერთ თვეს უკაცრიელსა და უდაბნო ველზე მოხეტიალეს, მხოლოდ საშინელი მხეცები ხედება. შეიძლება გადაწყვეტით ვთქვათ: ისტორიკოსები და „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი ერთხმად მიიჩნევენ, რომ „ქვეყანა“ კაცთა და პირუტყვთა სადგომია, ხოლო ტყე-ველი — ნადირისა და მხეცისა. „ქვეყანა“ ამ შემთხვევაში „შინას“ შეესაბამება, ხოლო ტყე-ველი (ქვე მიწდორი, ზე მთანი) — „გარეს“; თუ უფრო გავავრცობთ ჩვენს დასკვნას, აქ შეიძლება დავინახოთ ცნობილი დაპირისპირება: „კულტურა — ბუნება“, რომელიც თანამედროვე მეცნიერებაში კულტურის ერთ-ერთ უნივერსალურ განსაზღვრებად და დახასიათებად ითვლება. მოტანილი მასალა წარმოგვიდგენს საპირისპირო ნიშნით აღბუღილ სამყაროს, რომელთა ურთიერთობის თეორიულ მხარეს აღწერს მითოსი, ხოლო მათ შორის პრაქტიკული ურთიერთობის რეგულირება ხდება რიტუალის საშუალებით. იმისათვის, რომ უფრო ნათლად წარმოვიდგინოთ ხსენებულ სამყაროთა შორის შესაძლებელი კონტაქტები, უნდა დეტალურად გავცნოთ იმ რეალურსა თუ ირაციონალურ ძალებს, რომელთა მოქმედების ასპარეზად მოაჩნდათ „გარე“ სამყარო „შინას“ მდგმურთ.

ქართველთა წარმოდგენით მთებში, ხევებსა და ტყეებში, გარდა რეალურად არსებული ნადირისა, ცხოვრობენ ბოროტ ძალთა განმსახიერებელი,





ზებუნებრივი არსებები, რომელთაგან ყველაზე პოპულარულნი არიან დევები\*.  
 ქართულ ლიტერატურაში დევი პირველად იაკობ ხუცესთანაა ნახსენები. მასში  
 თი საცხოვრებელი გარემოსა და სხვა ნიშნების საკმაოდ დეტალურ აღწერას  
 გვაძლევს „ვეფხისტყაოსანი“. აი როგორ არის წარმოსახული პოემაში დევთა  
 საცხოვრებელი:

„ღლისთ ვლეს და საღამო-ვამ გამოუჩნდეს ღიღნი კლდენი,  
 კლდეთა შიგან ქვაბი იყენეს, ძირსა წყალი ჩანადენი,  
 წყლისა ძირსა, არ იფშოდა, შამბი იყო თუ რასდენი,  
 ხე დიდრონი, თვალ-უწვდომი, მაღლა კლდეების ანაურდენი“. (219)  
 „უცე ქვაბნი უკაცური ვპოვენ, დევთა შეეკლუნეს,  
 შემოვები, ამოწყვიდენ, ყოლა ვერას ვერ მესადუნეს“. (654)

ხალხური აღწერილობით, დევები ადამიანებს ჰგვანან, ტანად უფრო დი-  
 დები არიან, ბალანი ასხიათ და ტერფები უკან აქვთ შებრუნებული. ხელობით  
 ძირითადად მკვდლობას ეტანებიან, უყვართ ღამე სიარული. მათი საცხოვრებ-  
 ლის თაობაზე ორგვარი აზრი არსებობს: ზოგან დევებს აქვთ ნაშენები სოფ-  
 ლები, აჩვენებენ მათ დანგრეულ ნასახლარებს. სხვა მითითებათა თანახმად კი,  
 ისინი გამოქვაბულების, ჭურღმულების, ბნელი ხეებისა და წყალთა წიაღის  
 მდგმურებად მიიჩნევიან. უფსკრულებში ისინი საცხოვრებელთან ერთად მარ-  
 თავენ სახელოსნოებს<sup>6</sup> და ვანძოსაცავენ<sup>7</sup>. ჩანს, რომ დევებს წყალი უყვართ  
 და მისკენ მიისწრაფიან. ერთი გადმოცემის თანახმად, დევის შვილები, რომ-  
 ლებიც გარკვეული ვითარების გამო ადამიანებთან იზრდებოდნენ, სულ წყალ-  
 ში მსხდლარან, ჩაღიოდნენ და ამოდიოდნენ. პურსაც იქა ჰამდნენ. კობალასაგან  
 დევნილმა დევმა, რაკი წყალი მისი მშობლიური სტიქია იყო, სწორედ ტბას  
 შეაფარა თავი. არსებობს გადმოცემა, სადაც აღწერილია ტბის ფსევრებ გა-  
 შლილი დევების სოფელი<sup>8</sup>. რუსთაველის მიერ აღწერილი წყლიანი ხევი, სადაც  
 დევები ბინადრობენ და განძსაც იცავენ, ყველა ნიშნით უიგივდება აღმოსავ-  
 ლეთ საქართველოს მთიელთა წარმოდგენებს დევთა შესახებ.

ამ გარეგნულ ნიშნებთან ერთად, დევები სხვა თვისებებითაც განირჩევიან.  
 პირველ რიგში ისინი კაცობრივები არიან. ეპითეტად აქვთ „პირმძორიანი“.  
 ისინი შესანიშნავად არიან დახასიათებულნი ლექსში, რომელიც ამირანის ეპო-  
 სის ფშურ ვარიანტში შედის:

„...დევებსა ჰქონდათ ქორწილი, სიმღერა ამოდიოდა...  
 დედობილების ნაცხობი ქადა ვეცებში შხიოდა,  
 შამაჰურეს, შამაყენეს, კაცის თავ-ფეხი დიოდა;  
 საღვინით ღვინო მოგვართვეს, შიგ გველ-ბაყაყი წიოდა“<sup>9</sup>.

იგივე სურათები აქვს დახატული ვაჟა-ფშაველას თავის ნაწარმოებში, სა-

\* მხედველობაში გვაქვს აღმ. საქართველოს მთიელთა მითოსისა და გადმოცემების დე-  
 ვები და არა ზღაბრული დევები, რომლებიც სრულიად განსხვავებული, დემონური საყაროს  
 წარმონაქმნი არიან.

6 ა. თ. ი. ა. უ. რ. ი., მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში.  
 ეთნოგრაფიის სექტორის არქივი 15, რკ. 16.

7 „ვეფხისტყაოსანი“, 1364—1373.

8 თ. თ. ი. ა. უ. რ. ი., მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში.  
 თბ., 1967, გვ. 148—9, 172; ა. თ. ი. ა. უ. რ. ი., მით. მასალა, რკ. 5.

9 მ. ჩ. ი. ქ. ვ. ა. ნი, მიკაბული ამირანი, თბ., 1947, გვ. 318.



რაც დევთა ყოფა აქვს წარმოჩენილი<sup>10</sup>. გასაოცრად ემთხვევა დევებთან ბრძოლის სურათები „ვეფხისტყაოსანსა“ და ვაჟას პოეზიაში. საფიქრებელია, რომ ორივე ავტორს ეს მოტივები ერთიდამივე წყაროს გავლენით ჰქონდეს შემუშავებული. ორივენი დევთა ბრძოლაში კოსმიურ ძვრებს ხედავენ, რაც უმცირესი მნიშვნელობის ხალხური შეხედულებებით არის ინსპირირებული.

„დევთა ყვირილი, ზახილი ზეცამდის აწეოდა;  
მათისა ლახტის ცემითა ქვეყანა შეირყოდა;  
მზე დააბნელეს მტვერითა, ალვის შტო შეიჩხოდა“... (655)

ვაჟასთანაც ანალოგიური სურათია აღწერილი:

„როცა გამოჩნდის ღრუბელი,  
წვიმამ დაიწყოს შრიალი,  
დევთ ლახტი მაულერჩან  
და ასტეზიან ღრიალი“<sup>11</sup>.

ორივე ფრაგმენტიდან ჩანს, რომ დევთა იარაღი არქაული, ზღაპრული ლახტია, ორივე შემთხვევაში მათი ბრძოლა კოსმოსურ პლანს ქმნის.

ხალხური შეხედულებების თანახმად, დევები ფრიად ავხორციენ ყოფილან. მათი ძალმოშრომის ერთ-ერთი და უმთავრესი ფორმა სწორედ ქალებზე ძალადობაა. ისინი, როგორც მშვედლობის ხელოვნების მესაიდუმლენი, ლითონის იარაღს ჰქედნენ ჯერ კიდევ მაშინ, ვიდრე ამ საქმეს ადამიანები დაეუფლებოდნენ, ამით სარგებლობდნენ და იარაღს ხალხს მხოლოდ მას მერე მისცემდნენ, როცა ეს უკანასკნელი თავიანთ ქალებს მიჰკვრიდნენ<sup>12</sup>. დევები არ უარობდნენ შემთხვევით ღამით გზადმეხვედრ ქალებთან კავშირს და ასეთი ურთიერთობისაგან ბავშვებიც უჩნდებოდათ<sup>13</sup>. სვანური გადმოცემების თანახმად, დევი დასდევს დალს, რომელიც კვილით გაურბის მას<sup>14</sup>. ტექსტებში ნახსენებია დევების დედა, დევების და, ე. ი., საფიქრებელია, რომ დევების „საზოგადოება“ ეკზოგამიური ყოფილიყო, თუმცა ასეთი წარმოდგენა სრულებით არ შეესაბამება მათი სამყაროს ხაერით დახასიათებას. ასეთი მომენტები ალბათ ადამიანთა სოციალური ყოფის გავლენით უნდა აიხსნას. „ქართლის ცხოვრებაში“ აღწერილია ქართველთა ურწმუნოების გამოვლენის განსაკუთრებით მძაფრი სურათები, როცა ჯერ კიდევ არ იყო შემოსული ქრისტიანის სჯული. ისტორიკოსი ხალხს დევურ ცოდვებს, კაცის ჭამასა და სისხლის აღრევას აბრალებს და ამ გზით უნდა დახატოს საზოგადოებისა და კულტურის საბირისპირო ვითარება, ქაოსი და აღრევა, რაც ქრისტიანისათვის „ურწმუნოს“ ცნებაში მთლიანდება. ამასვე, ოღონდ უფრო დეტალურად იმეორებს ვახუშტი ბაგრატიონი<sup>15</sup>. საფიქრებელია, რომ ხალხურ გადმოცემებში შემონახული ცნობა დევთა ავხორციობის შესახებ სწორედ ამ ძველი წარმოდგენების გამოქანალი იყოს. ეს მოტივი ფრიად არქაული წარმომავლობისა ჩანს, შეიძლება ირანული რელიგიიდანაც მომდინარეობდეს, სადაც დევები ყოველგვარი ქეთილის მიმართ აქტიურად მებრძოლ ბოროტ ძალას განაახიერებენ. ყურა-

10 თ. ჩხენკელი, ტრაგიკული ნიღბები, თბ., 1971, გვ. 81—142.

11 იქვე, გვ. 13—15.

12 თ. თარგამაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 167, 170, 171.

13 იქვე, გვ. 172.

14 ვ. ვირსალაძე, ქართული საზოგადოებრივი ეპოსი, თბ., 1964, გვ. 218.

15 ქართლის ცხოვრება, IV, გვ. 15—16.

დღეებს იმსახურებს ის გარემოება, რომ ადრექრისტიანობის ხანაში ტერმინი „დევი“ უფრო აბსტრაქტული მნიშვნელობით იხმარება და საერთოდ „ურწმუნოს“ აღნიშნავს. შემანიცი ვარსკენისათვის გადასაცემ სიტყვაში ამბობენ „დევი“ მან შენთან წმინდანი შემოიხუნა სახიდ თვისა, ხოლო შენ დევი შენთან აქ დევი ჰეშმარიტი სარწმუნოების საწინააღმდეგო მოვლენაა, რაც კარგად მოწმდება ამ ტექსტის გავრცელებაში „ღმერთი ჰეშმარტისა“ და „ცეცხლის“ დაპირისპირებით<sup>16</sup>.

„დევის“ არაქრისტიანული მნიშვნელობა ნათლად გამოჰქვივის ხევესურულ ტექსტებში შემონახული გამოთქმიდან „დევე-კერპნი“<sup>17</sup>. აქ შეიძლება მოგვეჩვენოს, თითქოს „დევი“ და „კერპი“ ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელ მნიშვნელობას ატარებენ (როგორც „ხარ-კამეჩი“, ან „დღე-ღამე“). არსებობს სხვა, დევების ნადგომის აღმნიშვნელი სხვა ტერმინიც, — „საკერპო“, რითაც თითქოს ეშვებარეშე დგება „დევისა“ და „კერპის“ იგივეობა. მიუხედავად ამისა აქ ალბათ უფრო ორი ცნების ერთ კატეგორიაში მოქცევა იგულისხმება, ვიდრე ზუსტი იგივეობა (ისევე როგორც „ხარ-კამეჩი“ მთლიანად გამწევე საქონელს აღნიშნავს, ხოლო „დღე-ღამე“ სამზესა და საბნელს ე. ი. დროს). მათი ერთ კატეგორიაში გაერთიანება ისევე „დევის“, როგორც ურწმუნოს მნიშვნელობიდან მომდინარეობს. ძველ ქართულში „კერპი“ დევისაგან სრულიად დამოუკიდებლად იხმარება, როგორც წინაქრისტიანული, ან არაქრისტიანული ღვთაებების ქანდაკება, მისი ნივთიერი გამოსახულება. კერპი ეწოდება არმავს, ზადენს და სხვათა. ანდრია პირველწოდებულის მოგზაურობის აღწერაში ნათქვამია, რომ „...დაივანა ადგილსა ერთსა, სადა იყო ტაძარი საკერპო, რომელსა აწ ძველ-ეკლესია ეწოდების... ხოლო იყო ქალაქსა მას შინა ბომონი საკერპო, რომელსა შინა იმსახურებოდეს ბილწნი ღმერთნი მათნი არტემი და აპოლონი“<sup>18</sup>. კერპები ყოველთვის იმუხრებიან ქრისტეს ძალით ქრისტიან მოღვაწეთა მიერ. ასეთი სურათები მრავლად არის აღწერილი წყაროებში. მაგალითად, ავთან-გელოსი, ისევე როგორც შემოხსენებული ქართული ტექსტი, აღწერს წმინდა გრიგოლის მიერ ძველი ტაძრების შემუსვრას, სადაც იდგა კერპები და ბომონები: „ამისათვის წარვიდეს ნეტარისა გრიგოლისა თანა და გარე მოუდგეს და მოიციენს ტაძარნი იგი კერპისანი და ბომონნი დააქციენს“<sup>19</sup>. როგორც ვხედავთ, აქ განსხვავებით ხევესურთა სიტყვიერებისაგან, ერთად იხსენიება კერპი და ბომონი, მაგრამ, ცხადია, ისინი გაიგივებული არიან. „დევისა“ და „კერპის“ ერთ წყვილში გაერთიანება ადრექრისტიანობის ხანაში უნდა მომხდარიყო, როცა პრაქტიკულად კიდევ არსებობდა წარმართული ღვთაებების გამოსახულებები, კერპები, რომლებიც, მოგვიანებით თავიანთი მნიშვნელობით სიბილწისა და ურწმუნოების ექვივალენტს, დევს, დაუახლოვდნენ.

დევა და მანასიათებელი ნიშანია ძლიერი ხმა, ღრიალი, როგორც მათი აქტივობის გამოხატვის საშუალება. „ვეფხისტყაოსნისა“ და ვაჟ-ფშველას ლექსის ნაწყვეტიდან ჩანს, რომ დევა ღრიალი ცას სწევდება, მათი ხმაური კოსმოსურ ძვრებთან არის გაიგივებული. ამირანის ეპოსის ზოგ ვარიანტში გმირები დევებს სწორედ თვითნებ სასწაულებრივად ძლიერი ხმით აშინე-

16 ძველი ქართული ლიტერატურის ქრისტომათია. თბ., 1946, გვ. 26.

17 თ. ი. ხ. ი. ა. ბ. დ. ა. ბ. ნ. შ. რ., გვ. 169.

18 ქართლის ცხოვრება I, გვ. 39.

19 Мурадян П. М., Древнегрузинские редакции Агафангеля, Ереван, 1982, с. 204.



ბენ<sup>20</sup>. ცხადია, დევთა შემმუსვრელი მითოსური პერსონაჟებისათვის ეს თვისების მიწერა განაპირობა ამ სპეციფიურ, დევურ ნიშანში გმირისათვის უპირატესობის მინიჭებისადმი მიწერაფებამ. დევთა ასეთი თვისებები მამაკაცის სქულის წიგნებშია აღწერილი და ჩვენს მითოსსა და ფოლკლორშიც არის შემოსული.

ყოველივე ზემოთქმულიდან შეიძლება ჩამოვყალიბოთ დევთა თვისებები: ისინი მხოლოდ სილუეტით ჰგვანან ადამიანებს, არიან ტანად დიდნი, ბალნით მოსილინი, სახით მახინჯნი, შეიძლება ჰქონდეთ რქა, ტერფები უსათუოდ უკან აქვთ მიქცეული; გამოირჩევიან ავხორცობით, ალბათ, არა აქვთ ეკზოგამია; განაგებენ მიწის სიღრმეების განძს, ლითონს, ფლობენ მკვდლობის ხელოვნებას; ცხოვრობენ წყალთა სიღრმეებსა და ბნელ ხეცებში, გამოდიან ღამე, ჭამენ კაცის ხორცს. მითოსის მატარებელი მოსახლეობა ფუძნდება ხეთის-შვილთა მიერ დევების მოსპობის შემდეგ. კოპალა — იახსრის მითოსში შემონახულ დევთა ცხოვრების წესებსა და მათთან ბრძოლების აღწერებში იმდენად რეალური სურათებია დახატული, რომ სათანადო ანალიზის შემდგომ თ. ოჩიაურმა ამ სცენებში დაინახა აღმოსავლეთ საქართველოს მთის ამ რეგიონის თანამედროვე მოსახლეობის წინაპრებისა და მათზე ადრე აქ დამკვიდრებულ ტომებს შორის ბრძოლის ანარეკლი<sup>21</sup>. ეს საინტერესო დებულება დაფუძნებულია მითოსში შემონახული მასალის პოზიტიურ, ისტორიულ ასპექტზე. იგი კიდევ უფრო მყარ საფუძველზე აყენებს სივრცობრივი წარმოდგენების შესწავლას, რადგან მოწინააღმდეგე ბოროტ ძალასთან არის გაიგივებული და „გარე“ სამყაროს ბინადრად ცხადდება.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ბოროტი ძალები ხალხურ წარმოდგენებში არა მხოლოდ დევის სახით არის წარმოდგენილი. მასთან ერთად ცნობილია სხვადასხვა სახის ავსულები, ტყის ქალები და კაცები, „შინკები“, „მაქციები“, „ქაჯები“ და ა. შ., რომლებიც დევებთან ერთად ბოროტის შესახებ არსებულ განზოგადებულ წარმოდგენებში არიან ჩართულნი და ისინიც „გარე“ სამყაროს ბინადრებად ითვლებიან. თითოეულ მათგანს აქვს განსაკუთრებული, ინდივიდუალური ნიშნები, რაც ბოროტი ძალების შესახებ არსებული, ადგილობრივი, დიფერენცირებული წარმოდგენების ანარეკლია, მაგრამ რადგან ეს შეხედულებები სივრცობრივი თვალსაზრისით ახალს არაფერს გვაძლევენ, ამიტომ მათი განხილვა ამჟამად სავალდებულოდ არ მიგვაჩნია.

საყურადღებოა ის გარემოებაც, რომ მითოსში ზედმიწევნით ზუსტად არის განსაზღვრული ადგილი, სადაც შეიძლება ადამიანი შეხვდეს დევს: მტკიცედ ისაზღვრება როგორც მათი შესაძლებელი კონტაქტების არეალი, ასევე ამ კონტაქტების გარდაუვალობა. ამისათვის საკმარისია ადამიანი დაშორდეს კაცთა საცხოვრებელს, რადგან დევი სოფელში არ შემოდის\*. მათ ზვდებიან წისქვილში ღამისთვისას, დაკარგული საქონლის ძებნისას, ნადირობისას, სა-

<sup>20</sup> მ. ჩიქოვანი, დსახ. ნაშრომი, გვ. 169.  
<sup>21</sup> თ. ოჩიაური, დსახ. ნაშრომი, გვ. 130—136.

\* არის აღწერილი შემთხვევები, როცა ესა თუ ის პირი გარკვეული მაგიური ზეჩხით იზორჩილებს დევს და სახლში იმსახურებს, თუმცა საბოლოოდ დევი მაინც ახერხებს გაქცევას. ასევე, თანამოდ ერთი ვაღმობოცისა, დევი სახლის კარამდე მოსდევს და მანზე უფრადება მოსისხლეს. პირველ შემთხვევაში საქმე გვაქვს პარკალური მაგიის გართულებულ ფორმასთან, რომელიც გამოიყენება ქინის, ქაჯის, ეშმაკის, დევის და ა. შ. შესაპრობად, მაგრამ



ქონლის მწყემსვისას. ასეთ შეხვედრებისას დევი ქალებს უახლოვდება და ამ უკანასკნელთ მისგან შეილება უჩნდებათ<sup>22</sup>. ე. ი. ყოველ ნებისმიერ შემთხვევაში აუცილებელია „შინა“-დან „გარე“ სამყაროში გასვლა, რაც მხოლოდ მატერიალურ ფიქტურ სიტუაციის შექმნის ძირითად პირობას წარმოადგენს. ასეთი სიტუაცია ძირითადად ორი ტიპით არის გამოხატული: 1) ადამიანთა ბრძოლები დევებთან, რისთვისაც ისინი უსათუოდ მიდიან სანადიროდ. ამ ეპიზოდს წინ უძღვის გმირთა სასწაულებრივი დაბადება, ისეთი, როგორც მაგალითად ამირანის ეპოსში არის აღწერილი. ძირითადი ვერსიები ამირანს მონადირისა და ღვთაება დალის შვილად წარმოგვიდგენენ. ამ შემთხვევაშიც მათი შეხვედრა „გარე“ სამყაროში, მომავალი მამის სანადიროდ ყოფნისას ხდება<sup>23</sup>. „გარე“ სამყაროში ღვთაებასთან შეხვედრა ტიპური სიუჟეტიკი მსოფლიოს მრავალი ხალხის მითოლოგიაში. ეს ეპიზოდი დამოწმებულია ისტორიულ წყაროებშიც. მაგ., ჰეროდოტეს ერთ-ერთი ვერსიის თანახმად, სკვითთა წინაპარი ჩნდება ჰერაკლესა და გამოქვაბულში მცხოვრები ღვთაების ნახევრად გველის. ნახევრად ქალის სასიყვარულო კავშირის შედეგად. ჰერაკლე გამოქვაბულში მოხვდება დაკარგული ცხენების ძებნისას<sup>24</sup>. 2) მუდმივი განახლების, სიკვდილისა და მკვდრეთით აღდგენის სიუჟეტები, როცა გმირები ან ღვთაებები ჩადიან ქვესკნელში, მიდიან ქაჯეთში და ა. შ. ქალისა და განძის, ან საქონლის გამოსახსნელად. აქაც „შინა“-დან გარე სამყაროში გასვლისა და უკან დაბრუნების მოტივის მეშვეობით გამოიხატება პირველქმნის არსი, რომელიც მითოსურ დროში ხდება და სიმბოლურად ხსნის ბუნების კვდომისა და აღორძინების მარადიულ პროცესს, მათ უწყვეტ მონაცვლეობას. ასეთი მითოლოგიური წარმოდგენები საფუძვლად დაედო ძველ აკარულ რელიგიებს, სადაც წარმოდგენათა იდეური არსი განსაზღვრულია ბუნების განახლების მუდმივობით, ხოლო რიტუალური მოქმედებით ხდებოდა ადამიანთა, მორწმუნეთა ყოველწლიური ზიარება პირველსაიდუმლოსთან. აქციის მიზანი კი იყო განმეორების საშუალებით სოციალური ჯგუფის წევრთა მოქცევა საკრალურ დროში და ამით ბუნების ცხოველყოფელ ძალთა აქტიურობისათვის ხელის შეწყობა პრაქტიკული დროის ახალ ციკლში.

ამდენად, შეიძლება დავასკვნათ, რომ დევი და დევთა საცხოვრებელი სიმბოლურად გვიხსნათებს ადამიანთა საზოგადოების სამყოფელს, „შინას“ ჯარმომცველ სამყაროს, რომელიც წინააღმდეგობებით, მოულოდნელობითა და ხიფათითა აღსავსე. „შინადან“ „გარეში“ გასვლა ქოსში კულტურის ინფორმაციის პროცესად უნდა წარმოვიდგინოთ, ხოლო გმირები, კულტურის გამტანნი და ადამიანთა ყოფის დამდგენენი, კულტურის აგენტებად გვევლინებიან ისეთ ვითარებაში, სადაც ჯერ საზოგადოებას ფეხი არ მოუკიდებია. როგორც შემდგომი მსჯელობა დაგვანახებს, ეს იდეა უნივერსალური მნიშვნელობისა არის და მისი რეალიზაცია სხვადასხვა ისტორიულ ეპოქაში აღებული მომენტისათვის ხელმისაწვდომი საშუალებებით ხდებოდა\*.

არ არის ტიპური დევთან დაკავშირებული, ქართული მითოსური წარმოდგენებისათვის; მეორე შემთხვევაში (იხ. თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ. გვ. 174). „შინად“, სადაც დევს შესვლა არ შეუძლია, უნდა განვიხილოთ მოსისხლის სახლი და არა მთელ სოფელი.

<sup>22</sup> იქვე, გვ. 172—74; ე. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 218—22.

<sup>23</sup> მ. ჩიქოვანი, დასახ. ნაშრომი, ტექსტები.

<sup>24</sup> ჰეროდოტი, IV, 8—10.

\* სტრუქტურული თვალსაზრისით იგივე ვითარება მეორდება მოგზაური რანდების თავგადასავლებაში, როცა ისინი ქრისტეს სახელით იწყებენ შორეულ ქვეყნებში საგზაო საქმეებისა



ძალაუნებურად, მითოლოგიური მოტივების ანალიზისას ისმის კითხვა მათი ისტორიული წარმომავლობის შესახებ. რა დროიდან არის საგულისხმებელი სხვადასხვა ნიშნით აღბეჭდილ სამყაროთა კონფლიქტური კონტრასტების გაზარება ისეთი სახით, როგორც ეს „გარესა“ და „შინას“ ზემოთსურათში სურათშია გამოხატული?

უნდა ვიფიქროთ, რომ სივრცის „შინა“ და „გარე“ სამყაროებად დანაწევრება უძველეს დროს, კერძოდ იმ ხანებში უნდა მომხდარიყო, როცა სოციალურმა ჯგუფმა თავისი სამეურნეო ტერიტორია დაიმკვიდრა. ეთნოგრაფიულ მეცნიერებაში ცნობილია, თუ რა გულმოდგინედ იცავდნენ ცალკეული ჯგუფები თავიანთ საარსებო სივრცეს და რა ურთიერთობა ჰქონდათ „უცხო-სთან“ — სხვა ჯგუფების წარმომადგენლებთან. ყოველდღიურ ცხოვრებაში ეს ურთიერთობები მუდმივი შესისხლეობითა და დროებით სამშვიდობო კავშირებით გამოიხატებოდა. აქ უკვე შეიძლება და სოციალურ ჯგუფს საკუთარი ტერიტორია „შინად“ ჩაეთვალა საპირისპიროდ მთელი დანარჩენი სამყაროსა, რომელიც მისთვის უცხო და შესაბამისად სახიფათოც უნდა ყოფილიყო. ცხადია, შედარებით ახლო წარსულში შესწავლილი ეთნიკური ჯგუფების კულტურა პრინციპულადაა დაშორებული ასეთ ისტორიულ სიღრმეებს, მაგრამ მრავალი უძველესი სოციალური მონაპოვრის, მათ შორის ეკზოგამიისა და მასთან დაკავშირებული მოვლენების მდგრადობა და ისტორიული პერსპექტიულობა შესაძლებლობას გვაძლევს დავუშვათ, რომ „შინას“ და „გარეს“ გააზრება, როგორც ამ ვითარების პრაქტიკული შედეგი, ასევე ძველი უნდა იყოს. ამ მოსაზრებას მხარს უჭერს ტოტემურ წარმოდგენათა სისტემა და მისი სოციალური სტრუქტურა\*.

შესაბამისად, ქართველთა წინაპრებისათვის „გარესა“ და ბოროტის უძველესი განსაზღვრება არ შეიძლება ყოფილიყო დევი, რადგან იგი ქართულ მითოსში გარკვეული კულტურულ-ისტორიული კონტაქტების შედეგად ჩნდება. ამ მითოსურმა სახემ ბევრი რამ შეითვისა ადგილობრივი წარმოდგენებიდან, რომელთა ნაკვალევი მკრთალად შემოინახა არქეოლოგიურმა მასალამ. ბრინჯაოსა და რკინის ხანის სიუჟეტური მხატვრობა არ გვაძლევს საშუალებას დავუშვათ ამ ხანებისათვის დევთა შესახებ ისეთი წარმოდგენების არსებობა, როგორიც ქართული მითოსის თანამედროვე დონეზე აღწერილი. აქ არა თუ დევების გამოსახულებას არ ვხვდებით, არამედ უკიდურესად იშვიათია რეალურ მოდელს პრინციპულად დაშორებული სცენები. ეს ვითარება შეიძლება განვსაზღვროთ და დავასკვნათ, რომ რაც უფრო ღრმად შევდივართ კულტურის წიაღში, მით უფრო ნაკლებია ფანტასტიკა. ეს არ გამოირიცხავს ირაციონალური და ირეალური შეხედულებების არსებობას, მაგრამ ბუნებასთან უფრო ახლო მდგომი ფორმით წარმოგვიდგენს მათ. ფანტასტიკური ზოო თუ ანთროპომორფული გამოსახულებები კავკასიის ბრინჯაოს კულტურაში არ არის გაბატონებული. გამოსახულებათა არარეალურობა ძირითადად ვაღმო-

და ფაქტორების ძეგლს. ქრისტიანული ცენტრიდან („შინა სამყარო“) გასული რაინდი არის ამ სარწმუნოების აგენტი, რომელიც ველურ, წარმართულ, „უწმინდურ“ გარემოში („გარე სამყარო“) სავირო საშუალებით ავლადრებს და აღიღებს ქრისტეს სჯულს.

\* მოგვიანებით აღბათ ამ წარმოდგენების საფუძველზე შეიქმნა სამშობლოს „სიწმინდის“, მისდამი ამაღლებული სიყვარულისა და სამსახურის მალაზნეობრიობის იდეა, რაც საბოლოოდ პატრიოტიზმის სახით ჩამოყალიბდა. მეორე მხრივ, წარმოდგენები სხვათა სამშობლოს, განსაკუთრებით მტრულად განწყობილ ქვეყნების, უწმინდურობასა და სიძულვილზე იგივე ვითარების საპირისპირო გააზრებაზეა აღმოცენებული.

ემუღია ფიგურათა სტილიზაციისა და არაყოფისმიერი სიტუაციების გარე-  
 სახვის გზით, რაც პრინციპულად განასხვავებს ამ ეპოქის მასალას (შუახანაურ-  
 ნების ქრისტიანული წერილობითი, მხატვრობისა თუ ზეპირსიტყვიერებისა)  
 ძეგლებისაგან, სადაც ფანტასტიკური და სასწაულებრივი განსაკუთრებული  
 მალღებუა აყვანილი. ეს ვითარება თავისთავად გამოიხატავს დევთა შესახებ  
 წარმოდგენების ფანტასტიკურ გამოვლენას, მაგალითად, რკინა-ბრინჯაოს ეპო-  
 ქისათვის და ბუნებრივია, რომ ამ ხანებში ასეთი გამოსახულებები არც არის  
 დამოწმებული. „დევი“, როგორც ირანული წარმომავლობის ტერმინი და  
 იქაური იდეოლოგიისათვის დამახასიათებელი მოვლენა, ქართულ მითოს-  
 ში შეიძლება შემოპრილიყო ირანის სახელმწიფოს წარმოშობისა და კავკა-  
 სიის ხალხების მასთან კონტაქტში შესვლის შემდგომ, ნაგრამ ქართულ და  
 კავკასიურ მითოსში ამ სახემ მხოლოდ გარკვეული ვადამუშავეების შემდგომ  
 მოიკიდა ფეხი. ყოველ შემთხვევაში ცხადია, რომ ქართველთა წარმოდგენები  
 დევთა შესახებ ამ უკანასკნელთ არ გვიჩვენებენ ისეთი განზოგადებულ, ზნე-  
 ობრივ მანკიერებათა სახით, როგორც ეს ავესტასათვისაა დამახასიათებელი.  
 აქედან შეიძლება რამდენიმე დასკვნა გამოვიტანოთ: 1) ქართველთა წინა-  
 პრების მითოლოგიური პალიტრა რამდენიმე ნიშნით განსხვავდება შუა საუ-  
 კუნეების ქართული მითოლოგიური წარმოდგენებისაგან. მასში არ ჩანს ისეთი  
 მნიშვნელოვანი მომენტი, როგორცაა ლეთაებათა ბრძოლა დევთა წინააღმდეგ.  
 შედარებით დაბალია ფანტასტიკობის საერთო კოეფიციენტი; 2) ასევე არ  
 არის ცნობილი წყლის გამგებელი ურჩხულები, გველ-ვეშაპები და ა. შ. რო-  
 გელთა წინააღმდეგ იბრძვიან მითოსური გმირები და ლეთაებები; 3) მასში მე-  
 ტია სიმბოლიკა, ვიდრე ფანტასტიკა, რითაც აღნიშნული მითოსი საგრძნობლად  
 განსხვავდება მომდევნო ხანის შესაბამისი წარმოდგენებისაგან; 4) ბრინჯაოს  
 ხანის მხატვრულ ძეგლებზე არ ჩანს ქვეყნიერების შექმნის ისეთი მოტივები,  
 როგორც დამოწმებულია აღმოსავლურ ქართულ მითოსში; 5) როგორც  
 ქართული, ისე კავკასიური მითოსის უძველესი ფენები დაკავშირებულია ლი-  
 თონის დაუფლების პროცესთან და არა ღრმად არქაულ ტოტემისტურ. თუ  
 სხვა რიგის რელიგიურ წარმოდგენებთან, თუმცა ასეთი წარმოდგენების ნა-  
 კვალევი მრავლად შეიძლება დამოწმდეს მასში. მითოსიდან ჩანს, რომ ლი-  
 თონის დაუფლება არის ის მასშტაბური, ფართო საზოგადოებრივი მნიშვნე-  
 ლობის მოვლენა, რომელიც ეთნოსის მესხიერების, ეთნო-კულტურული თვით-  
 შეგნების ყველაზე დაბალი შრეების ისტორიულ ფონს ქმნის (შეიძლება გავი-  
 ხსენოთ ყაბარდოელთა მითოსური მჭედლები, დაბეჩი და თლეფში, ამირანის  
 ხმლის წრთობა, ხანმატის წმ. გიორგის მიერ ქაჯვეთიდან გრდემლის გამოტა-  
 ცება, დევთა მჭედლობა და ა. შ.). ეს ვითარება განპირობებულია ლითონის  
 ათვისების განსაკუთრებული მნიშვნელობით, რასაც შედეგად მოჰყვა უდი-  
 დესი პრაქტიკული ძვრები. ამ უკანასკნელის გავლენით მოხდა მთელი წინაურ  
 რელიგიურ-მითოლოგიური წარმოდგენების პრინციპული გარდაქმნა, რაც  
 გამოიხატა ახალი მითოსური დონის წარმოქმნით. ქართულ და კავკასიურ მი-  
 თოსში პირველქმნისა და სოციალური დამკვიდრების არსს სწორედ ეს ფენა  
 უდევს საფუძვლად და ყოველივე ამას კოსმოსური მასშტაბი აქვს მინიჭე-  
 ბული. იგივე ვითარება მოწმდება ძველი მსოფლიოს მაღალკულტურული  
 ხალხების მითოლოგიაში. 6) ქართული მითოსი არ არის ჩაკეტილი სისტემა.  
 უკანასკნელი საუკუნეების მანძილზე იგი შეივსო და გარდაიქმნა შინაგანი  
 კულტურულ-სოციალური ძვრების შესაბამისად, რაც მიგვანიშნებს, რომ მისი



ფორმირების ე. ი. ზეპირი მოქმედების, იმპროვიზაციის პროცესი გრძელდებოდა შედარებით ახლო წარსულამდე; 7) მითოსის დესაკრალიზაცია და პროფანაცია საქართველოში ძირითადად გამოიხატა მისი ზღაპართან და მითითან ფორმით. თითოეული ეს საკითხი დამოუკიდებელ მონოგრაფიულ ნაშრომებში უნდა განიხილოს, რაც საშუალებას მოგვცემს უფრო თვალსაზრისით დავეინახოთ ქართული მითოსის შინაგანი დინამიკა.

„გარე“ სამყაროს დახასიათებისათვის განსაკუთრებით საყურადღებოდ მიგვაჩნია სამეგრელოში გავრცელებული წარმოდგენები „გალენიში ორთას“ შესახებ (გალენიში — გარეშე, ველური), რომელიც ი. ქობალიას ნაღიბთა მფარველად მიაჩნია. მისდამი მიძღვნილი რიტუალი საიდუმლოდ ტარდებოდა. იგი არ იყო დაკავშირებული რომელიმე კალენდარულ დღესასწაულთან და მისი შესრულება ყოველთვის შეიძლებოდა საქართველოს სხვადასხვა მხარეებში და საქონლის სადგომში ვაშლილი სუფრის წინ, რომელზედაც იდო შემწვარი თხა, რძითა და ფქვილით დამზადებული პროდუქტები, ღვინო. ლოცვას ატარებდა მუხლზე მდგომი, ქედმოხრილი ოჯახის უფროსი, რომელსაც მოჰქონდა წყალი და ხელს აბანინებდა უხილავ სტუმრებს, მიცვალებულთა სულებს, თან სუფრასთან იწევდა, დაჩოქილი უსხამდა ღვინოს და ამბობდა: „გალენიში ორთა, დიდებულო, სახელოვანო, ჩემს საქონელზე მოწყალეობა გაილე და გამიმრავლე, მოუხარშავ-შეუმწვარის მკამელს კბლები შეუკარი“<sup>25</sup>. დაახლოებით ასეთსავე აღწერილობას იძლევა ს. მაკალათიაც. მისი მონაცემებით ეს რიტუალი საქონლის ავადმყოფობისაგან დაცვის მიზნით იმართებოდა; ასევე მითითავენ მას მიცვალებულის ცხენისა და ხარბის დაცვისათვის<sup>26</sup>. ივ. ჭავჭავიძელი, ქობალიას მასალაზე დაყრდნობით, „გალენიში ორთას“ ნაღიბთ ბატონად მიიჩნევს და სავანებო ყურადღებას აქცევს წესის შესრულებისადმი განსაკუთრებულ დამოკიდებულებას<sup>27</sup>.

ეს საკითხი შეისწავლა და უაღრესად საინტერესო მასალა დაამოწმა მ. მაკალათიამ, რომელმაც გამოავლინა, რომ „გალენიში“ უმართავდნენ როგორც მელოვინე ქალებს (მშობიარობიდან ერთი თვის თავზე) და ავადმყოფ ბავშვებს, ისე ახლად ხბომოგებულ ძროხასაც. საქონელზე მიცვალებულის ზეპოქმედების ფაქტები მას ზევსურეთშიაც აქვს დადასტურებული. მ. მაკალათიას განსაკუთრებით საყურადღებოდ მოეჩვენა მიცვალებულთა სულებისა და ნაღიბთმფარველის ფუნქციების დაახლოება და ეს საკითხი სავანებოდ დაუზუსტებია ველზე მუშაობისას. ვაირკვა, რომ მთხრობელთა აზრით, „გალენიში“ მიცვალებულს ეწოდება და ამდენად მას შეუძლია ნაღირისაგან დაცვას საქონელი. იგი ასკვნის: „როგორც მოტანილი მასალა გვიჩვენებს, მიცვალებულთა სულები (გალენიში) თითქმის ადამიანისა და საქონლის მფარველი ღვთაების დონემდე არიან აყვანილნი... ხალხში გავრცელებული რწმენით მიცვალებულებს შესწევთ ძალა დაიცვან საქონელი გარეული ნაღირისაგან (თავისთავად ეს მეტად საინტერესო ფაქტია) და ისინი ყოვლისშემძლენი ჩანან“<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> И. Кобалия, Из мифической Колхиды, СМОМПК, XXXII, Тифлис, 1903, с. 112—113.  
<sup>26</sup> ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941, გვ. 287, 330.  
<sup>27</sup> ივ. ჭავჭავიძელი, ქართველი ერის ისტორია, I, თბ., 1979, გვ. 136.  
<sup>28</sup> მ. მაკალათია, შესწავლილ მასალასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები სამეგრელოში. კრებ. „სამეგრელო“, თბ., 1979, გვ. 74—75.



იგივე ვითარება, გარკვეული ნიუანსური განსხვავებით, დამოწმებული აქვს ნ. აბაკელიასაც. არსებული ლიტერატურისა და საველე მასალის საფუძველზე იგი ასკვნის: „გალენიში ორთას ლოცულობენ 1. საქონტა [ქანტა] ბიდან ერთი კვირის შემდეგ, ან მაშინ, როცა იცოდნენ საქონტა [ქანტა] ცვა. 2. ადამიანის ავადმყოფობის დროს. 3. ხატზე გადაცემული ოჯახის ამოწყვეტისას. გადამცემი ლოცვას ჩაატარებდა, რათა წყევლა მას არ მიჰბრუნებოდა, ე. ი. ატარებდა განსაწმენდ ლოცვას, რასაც უნდა დაეშოშინებინა ავის მომტან ძალთა მოქმედება. 4. მიცვალებულისათვის. იგი „გალენ შური“. მიცვალებულის სულია, რაც, თანახმად ხალხის წარმოდგენისა, გარე სამყაროში ბინადრობს. 5. „გალენიში“ ოჯახებიდან გასული, გარედ დასახლებული შვილების სალოცავია. 6. „გალენიშ ტაბაკის“ დაღვმა იცოდნენ იმ ოჯახებში, სადაც მიცვალებული იყო და იმ დროს ბავშვი დაინადებოდა<sup>29</sup>.

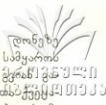
ეს საინტერესო მასალა ნ. აბაკელიამ „უნი ანთარის“ პარალელურად განიხილა, შეისწავლა „ზენა“, „ქვე“ და „გარე“ სამყაროსთან დაკავშირებული რწმენები და აღწერა ამ სამყაროთა განმგებელი ძალების რიტუალები. დაკვირვებები მით უფრო საინტერესოდ მოგვეჩვენება, თუ მოვიგონებთ სვანურ ლიფანალს, მიცვალებულთა საგანგებო დღესასწაულს, სადაც თითქმის ზუსტად მეორდება „გალენიში ორთას“ რიტუალური სუფრა და წესი<sup>29</sup>. ეს მსგავსება უაღრესად საინტერესო კვლევის ობიექტებს შეიცავს.

ზემოთ მოტანილი მასალის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ „გარე“ წარმოდგენს ნადირის მბრძანებლის საუფლოს. ამ ღვთაებას შეუძლია საქონლის დაცვა მტაცებლებისაგან: „გარეს“ მოგვითხება ავადმყოფობის შეყრა და მისგან ვანთავისუფლება; „გარე“ სამყაროში ბინადრობენ მიცვალებულის სულები, იგია დამსჯელი ძალა, ასევე გარეთ დასახლებულ შვილთა მფარველი. ძნელია ითქვას, ყოველივე ეს თავიდანვე ერთ ღვთაებას მოეკითხებოდა, თუ თითოეული კერძო მომენტი დამოუკიდებელი კულტით იყო გამოხატული არქაულ მრავალღვთაობიან სისტემაში. ამ კითხვებზე პასუხის გაცემა ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაყრდნობით ჭირს, მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ ნ. აბაკელიას დამოწმებული აქვს ტენდენცია, რომლის შესაბამისად, ერთ სივრცობრივ სარტყელთან დაკავშირებული რწმენები ამჟღავნებენ უფრო ფართო მოცულობის, მთლიან კულტად ფორმირების მიდრეკილებას. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მეგრული ზემირსიტყვეურების თანახმად, „გარე“ სამყარო, ისევე როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, დასახლებულია ზემოთ უკვე ნახსენები ზებუნებრივი არსებებით, რის გამოც მისი სემანტიკური ნიშნები სავსებით ემთხვევა საქართველოს სხვა კუთხეების ანალოგიურ მონაცემებს. აჭარული სპეციფიკა „გალენიში ორთასა“ და „გალენ შურის“ უაღრესად საინტერესო სამსახურითა და რწმენით გამოიხატება.

ზემოთ მოტანილი მასალა და სპეციალისტთა კვლევის შედეგები ჩვენს მსჯელობისათვის განსაკუთრებით იმით არის საყურადღებო, რომ მათ თანახმად დასტურდება სულეთისა და ნადირთა სამყაროს, ანუ „გარეს“ სრული დამთხვევა როგორც სივრცითი კოორდინატებით, ისე სემანტიკური ასპექტებით. ეს რწმენა ძლიერ არქაული წარმომავლობისა უნდა იყოს, რადგან მიცვალებულთა სამყაროს ჰომიზონტალურ სივრცეში მდებარედ მიიჩნევენ ახლო

<sup>29</sup> ნ. აბაკელია, ცის თაყვანისცემა დასავლეთ საქართველოში. „მაკენ“, ისტორიის სერია, № 2, 1983, გვ. 148.

<sup>29a</sup> ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები. თბ., 1953, გვ. 49-64.



აღმოსავლეთის ძველი ხალხები, ასევე გვაროვნული წყობილების დონეზე მდგომი ხალხები ავსტრალიის, აფრიკის, ამერიკის კონტინენტებზე. სამყაროს ვერტიკალური ღერძის ბოლოზე „სულეთის ქვეყანამ“ შედარებით გვიან დაინაცვლა<sup>30</sup>. „გარე“ სამყაროში სულთა მოქცევა მას მიცვალებულებს უნდა ჰქონდეს. ნას ამსვავებს. ზემოთ აღნიშნული იყო „გარე სამყაროს“ ის ნიშნები, რომლითაც იგი უპირისპირდება სოციალურ გარემოს. აქედან გამომდინარე არასოციალურობა თითქოს სულეთზეც უნდა გავრცელდეს, მაგრამ ეს ასე არ არის. როგორც ეთნოგრაფიული მასალა, ისე სათანადო სამეცნიერო გამოკვლევები ნათლად გვიჩვენებენ, რომ სულეთი მკაცრად იყო სოციალიზებული. ყველა მიცვალებულს იქ ხვდებოდა თავისიანთა, ნათესავთა ჯგუფი, რომელშიც იგი უნდა დაბინავებულიყო<sup>31</sup>. სულეთი სამშენის ანარეკლია, სხვა ორგანიზაციაა, ოღონდ სხვა სინიციო სარტყელში, სადაც ადამიანის სული უნდა დამკვიდრდეს. ამიტომ მისი სოციალური სტრუქტურა უაღრესად საინტერესოა. სულეთის აგებულების შესახებ ხალხში მრავალფეროვანი წარმოდგენებია შემონახული, სადაც სარტყელთა უძველეს, პირიზონტალურ განლაგების გვერდით თვალნათლივ ჩანს უფრო გვიანდელი შეხედულებები, ასევე მახდენობისა და ქრისტიანობის კვალი. უძველესი შრე ამ წარმოდგენებისა, რომელიც აღრესამიწათმოქმედო კულტურებიდან იკიდებს ფეხს, განსაკუთრებით ნათლად შემორჩა მითოსში. აქ სიკვდილი აღორძინების წინამორბედი და მასთან ერთად ქმნის მობილურ სისტემას, რომელიც სიმბოლურად არის ასახული როგორც მითოსში, ისე რიტუალში. ამ შეხედულებათა თანახმად ღვთაება, ან გმირი, პერიოდულად იღუპება (ოზირისი, აღონისი), იკარგება (ტელეპიუსი), მიგაპყუენს არიან, თუ სძინავთ, ან შორეულ ქვეყნებში მოგზაურობენ და მათ გაღვივებას, დაბრუნებას თუ ჯაჭვისაგან განთავისუფლებას, პლუტარქეს სიტყვით რომ ვთქვათ, ხალხი დიონისური დღესასწაულებით ეგებება<sup>32</sup>. ეს სიუჟეტი შესანიშნავადაა დაცული პერაკლეს სკვითურ თავგადასავალში, როცა იგი გეროინესის ხარებს მიერეკება და ყინვიან ზამთარს ლომის ტყავში გახვეული, მძინარე ატარებს<sup>33</sup>. ეს მოტივი განსაკუთრებით პოპულარული გახდა საგმირო ეპოსში, სადაც რელიგიურ-მითოლოგიური სტრუქტურა მთლიანად გმირის თავგადასავლის აღწერისათვისაა დაქვემდებარებული. აქ გმირი პერიოდულად უდაბნოში იკარგება, ე. ი. „შინიდან“ „გარე“ სამყაროში გადის, ან ტყვე ქალის გამოსახსნელად ქვეყნიერების სარტყელთა გამიჭვანტელად ვადალახავს, ზოგჯერ მას ურჩხული ყლაპავს და ა. შ. ეს უძველესი რელიგიურ-მითოსური მოტივი არის რეალიზებული „ვეფხისტყაოსანში“ დაკარგული ნესტანის სამებნელად ტარიელის ველად გაპრის სიუჟეტით. ორივენი დროებით არასოციალურ გარემოსა და მითოსურ, ბუნებრივ, ციკლურ დროში ექცევიან, მაგრამ საბოლოოდ უბრუნდებიან ადამიანთა სადავურს. ტარიელი ამსთანავე შემოსილია ვეფხის ტყავით, უძველესი სიმბოლური, საკრალური მნიშვნელობის სამოსელით, რომლის სემანტიკას ნაყოფიერების დედების, მიწის, ხალიჩის, ქვედა სამყაროსა და შესაბამისად ხითონური ძალების სფეროში შევყავართ. შეიძლება მოვიგონოთ, რომ ეგვიპტელები აგრა-

<sup>30</sup> Бахтин М. М., Франсуа Рабле и народная культура ренессанса, М., 1965, с. 26; Гуревич А. Я., Категории средневековой культуры, М., 1972, сс. 38—83.

<sup>31</sup> G. Charachidhe, Le systeme religieux de la Georgie paienne, Paris, 1968, pp. 261—262.

<sup>32</sup> პლუტარქე, ისიო და ოსირისი. „საუნე“ № 5, 1984, გვ. 69.

<sup>33</sup> პერაკლეს, IV, 8.



რულ ღვთაება ოზირისს, რომელიც მიცვალებულთა მეუფედაც ითვლებოდა, დასავლეთში, ანუ ლიბიის უკაცრიელ უდაბნოში მცხოვრებს ეძახებენ. დღევანდელი ბალნიანი სხეული და „გარე თმა“ ტყავის სამოსელი საერთოა სპარტაკური გარემოდან მომდინარეობს და ერთმანეთის აღექვატურ ნიშნებად შეიძლება ჩათვალოს. ბალნით შემოსილობა „გარეს“ მაცხოვრებელთა, ველურის ნიშნადაა მიჩნეული. გილგამეშის ეპოსში აღწერილია ენკიდუს გარეგნობა, ვიდრე იგი ველად დარბის ნადირთან ერთად: „წარმოშობილი შუალამისაგან, ნინურთას მეომარი, ბეწვითაა დაფარული მისი ტანი, ქალღვთა ატარებს თმებს, კულულები აქვს როგორც ჭეჭილი; არც ხალხი, არც სოფელი არ იცის მან. გახელებთან ერთად ძოვს ბალახს, მხეცებთან ერთად წყალზე მიიჩქარის“. ასე „გარეულად“ დარჩა იგი, ვიდრე მეძავე ქალის სხეულით არ აზიარეს „ში-ნას“, კაცთა სამყაროს, ქალაქს<sup>34</sup>. აღსანიშნავია, რომ ტარიელის ვეფხის ტყავის სამოსელი ჩნდება ნესტანის დაკარგვის შემდეგ, გლოვისა და ველად ხეტილის პერიოდში. იგი უძველესი ხანიდან ტრაურის ნიშნად ყოფილა მიჩნეული. ენკიდუს სიკვდილის შემდგომ ლომის ტყავით იმოსება და უდაბნოში გარბის გილგამეში, რომლის მიზანია სიკვდილ-სიცოცხლის საიდუმლოს ასწნა. ისიც ტარიელის მსგავსად ხოცავს ლომებს; გლოვის ნიშნად ლომის ტყავით შემოსილი და მტვრით დაფარული წარუდგება იგი სიღერის, ღმერთების დიასახლისს<sup>35</sup>. აი როგორ აქვს აღწერილი თავისი ხეტიალი გილგამეში: „...მე დიდ-ხანს ვიხეტიალე. ბევრი ქვეყანა მოვიარე. ყველა ზღვა გადავცურე. ტკბილი ძილით არ დამიამებია თვალი, ვეწამე განუწყვეტელი სიფხიზლით, ჩემი სხეული ავავესე ნაღვლით... ვხოცავდი დათვის, აფთარს, ლომს, ჭაქსა და ვეფხეს, რეშსა და არჩეს, ეშამდი მათ ხორცს და ტყავით ვიფარავდი სხეულს“. ძაძასა და ტყავებს იგი გადაყრის გლოვის, ველად ხეტილის დასრულების შემდეგ<sup>36</sup>.

აქ აღწერილი ვითარება მრავალი ნიშნით ჩამოკავს „ვეფხისტყაოსანში“ გადმოცემულ ტარიელის ველად გაჭრას. როგორც ჩანს, გლოვის ასეთი ფორმა და მისი შესაბამისი მოტივები უაღრესად ტრადიციული აღმოსავლეთისაა. ეშვარეშეა, რომ სოციალური სამყაროდან გასვლა ან ოზლორება აღამიანთაგან, როგორც ეს აქილევსის გლოვის შემთხვევაში გვაქვს, კოსმოსური ტრაურის, სიკვდილის სიმბოლოა და ჩვენთვის ამჟამად საინტერესო „გარე“ სამყაროს საუცხოო დამახასიათებლად გვევლინება. ამავე დროს იგი შესანიშნავად ხსნის სამეგრელოში დამოწმებულ რწმენებს „გაღუნში ორთასა“ და „კალან შურის“ შესახებ. გლოვისას განმარტოება ტრიპურია ქართველთა შესაბამის რიტუალებში. ვახუშტი ბაგრატიონის მიხედვით, მგლოვიარენი „...ტიროლიან და სამნილოსა სხდიან მ დღე. აღიპარსიან თავნი, წვერ-ულ-ვაშნი წაბნი, წამწანი და ჩაიხლიდიან წელამდე სამოსელთა მაპრნი და მდედრნი, ორნიოინ ღღრი სიხლდინებესამდე, არა სჰამდიან ხორცსა და ცხოველსა წლამდე“<sup>37</sup>. ტრაურის ის უძველესი მოღვეთ პლუტარქსაც აქვს დამოწმებული: ეპიკურული ქორუმები. ადგილობრივთა რწმენით, თავს გლოვის გამო იპარსავდნენ<sup>38</sup>. ბნელში ჭდომა. თმა-წვერის გაპარსვა და ჰამის აღკვეთა

<sup>34</sup> Эпос о Гильгамеше. Перевод с акадского И. М. Дьяконова. М.—Л., 1961, сс. 50—57.

<sup>35</sup> იქვე, გვ. 70.

<sup>36</sup> იქვე, გვ. 80—82.

<sup>37</sup> ქართლის ცხოვრება IV, გვ. 24.

<sup>38</sup> პლუტარქე, ეპიკ. გვ. 4.



ცოცხალ მგლოვიარეთა ყოფას ამგვანებად მიცვალებულებისას; ეს მოქმედებები მიცვალებულთა მდგომარეობის იმიტაციის მიზნით სრულდებოდა და ამასთანავე გარდაცვლილთა ქვეყნის შესახებ არსებულ გარკვეულ წარმოდგენებს აირეკლავდა, რომელთა ერთ-ერთი ნიშანია სამგლოვიარო საშინელო შავი ფერით გამოხატული სიბნელე, ასევე თმის მოშორება სხეულიდან, მცენარეული სამყაროს კვდომის ექვივალენტური სიმბოლო. ქართველთა წარმოდგენით მიცვალებულს თმა-წვერი დასცივია, ან „სურვილი (გველი) წასძოვს“<sup>39</sup>. თმა-წვერი აქვს დაცვენილი ვეშაპის წიაღიდან გამოსულ ამირანსაც<sup>40</sup>. აქ ვეშაპის მიერ ჩაყლაპვა სიკვდილის სიმბოლოა, ხოლო გმირის გამოსვლა ვეშაპის ვეერდოდან კი მისი განახლება-აღდგომისა, რაც ასე ტიპიურია ძველი აგრარული რელიგიებისათვის. ყველაფერი ეს გაიგივებულა მცენარეული სამყაროსთვის დამახასიათებელ პროცესებთან, ფოთოლცვენასთან, ბალახის დაქნობასთან, კანის გაყვითლებასთან — მწვანე ბუნების კვდომის ნებისმიერ გამოვლინებასთან. ამ არქაულმა წარმოდგენებმა უაღრესად დიდი როლი შეასრულეს ქრისტიანული სიმბოლიკის ფორმირებისას და მიუხედავად სრულიად ასლბუტი მრწამსისა, მაინც შეინარჩუნეს წარმართული ფეროვნება. საკმარისია მოვიხსენიოთ ერთი შესანიშნავი პასაჟი „მუშანიკის მარტილობიდან“: „სადაც მოწამე ვარსკენის ძალმომოვობას უჩივის: „...მან უეამოდ ნაყოფნი ჩემნი მოისთულნა... და ყვაილი ჩემი დააქნო“. მცენარეთა პერიოდული კვდომა-აღორძინების სურათის პირდაპირი ანალოგიით, მკვდარი მიწის მწვანე სამოსელისაგან განმარტვის მსგავსად, სიკვდილის საუფლოში შესულ კაცს „ყვაილი უქნება“. სიკვდილის მოსვლის აღსანიშნავად არ არის აუცილებელი მისი ხსენება: აღსათვის საკმარისია მისი თუნდაც ერთი რომელიმე ნიშნის გამოჩენა „ყვაილის დაქნობა“ იქნება ეს, თმა-წვერის თუ ნაწნავის „წამოვნა“, ან სხვა რამ. მოტიანილი სურათი თითქოს ლიტერატურთა და აკირვების ობიექტი უფროა, მაგრამ უნდა აღენიშნოს, რომ მათ საფუძვლად უდევს რწმენა-წარმოდგენათა მწყობრი სისტემა, რომელიც გარკვეულ პერიოდში შეიმუშავა საზოგადოებამ. ასეთ ვითარებაში ყოველთვის იგულისხმება აღდგენადი ღვთაების — გმირის სიკვდილის წიაღში შესვლა, რომლის საფუძლო ყოველთვის „გართ“, დამოუკიდებელი სტრუქტურის მქონე სამყაროშია მოქცეული. ამიტომ უნდა ვიგულისხმოთ, რომ კვდომა-აღორძინების იდეის ასახვისას ამ მოვლენის აღმწერი ცნებები სპეციფიური ნიშნებითაა აღბეჭდილი, მათი სემანტიკა მრავალმხრივი მნიშვნელობითაა დატვირთული, რომლის ერთ-ერთ გამოვლინებად სივრცობრივი ასპექტიც უნდა მივიჩნიოთ.

„გარე სამყაროს“ შესახებ არსებულ წარმოდგენები უნდა იყოს ასახული სივრცობრივ დაპირისპირებაში — „აქ-იქ“.

„აქ“ გულისხმობს „შინას“, მაშინ როდესაც „იქ“ ყოველთვის „გარეთა“. ამ დაპირისპირებაზეა დამყარებული ქართული ზღაპრების ფორმულად ჩამოყალიბებული ბოლოთქმა: „ჭირი იქა, ღვინი აქა, ქატო იქა, ფქვილი აქა“, ან აგუნააღმი მიმართული ლოცვა: „ჩემს ვენახში ყურბენიო, სხვის ვენახში ფურცელიო“, სადაც „ჩემი“ და „სხვისი“ ისე უპირისპირდება ერთმანეთს, როგორც „შინა“ „გარეს“ და მის კერძო ასპექტს წარმოადგენს. ამ დაპირისპირების საფუძველზეა აღმოცენებული ტერმინი „საიქიო“ — მი-

<sup>39</sup> ქართული ხალხური პოეზია II, თბ., 1937, გვ. 69, 76, 78.  
<sup>40</sup> მ. ჩ. ბ. კ. ვ. ა. ნ., დასახ. ნაშრომი, ტექსტები.

ცვალებულთა სამყარო. „იქ“ უპირველეს ყოვლისა აღნიშნავს სხვევან, ვარაუდობს და საიქიოს უპირველესი გაგებაც სწორედ ვარაუდობს ყოფნასთან უნდა უფილიყო დაკავშირებული<sup>41</sup>. მიცვალებული უწმინდურად იყოს მისი ცხოვრება ასეთადვე მიჩნდათ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელებს დღემდე. „იქ“ მისი მისი ქალი, რომელსაც „გარეთ მყოფს“ უწოდებდნენ (რადგან სამრელო „გარეთ“ ითვლებოდა). „გარე“ სამყაროს, ანუ პერიფერიული კოსმოსის სემანტიკურ იგივეობას ქვედა სამყაროსთან სკვიტურ ხელოვნებაში ადასტურებს დ. რაევსკი<sup>42</sup>. ამდენად, მოტიანილი მავალითები ცხადყოფენ, რომ ქართველთა კოსმოლოგიურ და მითოსურ მასალაში არეკლილია რწმენები, რომელთა თანხმად „გარე“ სამყარო თავისი სემანტიკური მნიშვნელობით უახლოვდებოდა „ქვესკნელს“. ეს მოვლენა ტიპური ჩანს ძველი ხალხების მითოსისა და კოსმოგონიისათვის. თანამედროვე ქართულ მითოლოგიაში ცნობილ სიუჟეტებსა და ისეთ ძეგლებს შორის, როგორცაა ყაზბეგის განძი, ბრინჯაოს სარტყლების მხატვრობის ზოგიერთი ნიმუში და სხვ. დამოწმებულია რიგი მოტივებისა, რომლებიც უწყვეტად მოქმედებენ ხანგრძლივი ისტორიული დროის მანძილზე და თავიანთი სემანტიკით განსაზღვრავენ მთელი მითოსური სიუჟეტის ტიპს, მის რელიგიურ-კოსმოგონიურ და სოციალურ ასპექტებს, რომელთა რეალაცია გარკვეულ სივრცობრივ განფენასთან არის დაკავშირებული. ასეთთა შორის უპირველესად უნდა დავასახელოთ ნადირობის მოტივი ქართველთა მითოსში, ლიტერატურასა და ხელოვნებაში მათი არსებობის მთელი ისტორიის მანძილზე.

დავიწყეთ იმით, რომ ნადირობა უაღრესად პოპულარულია ქართულ ხალხურ ზღაპრებში, რომელთა უმეტესობა სწორედ ამ ეპიზოდით იწყება და მთელი დანარჩენი მოქმედება მისითაა განაპირობებული. შესაძლოა მოგვეჩვენოს, რომ ქართული ზღაპრები ამ მხრივ აღმოსავლურ ტრადიციას იმეორებენ, რადგან ნადირობა იქაც ანალოგიური მნიშვნელობითაა დატვირთული. ეს ასე არ არის, რადგან ნადირობის მითოსს უაღრესად დიდი ტრადიცია აქვს ჩვენში და ყოველთვის განსხვავდებოდა აღმოსავლური ვერსიებისაგან. უკვე აღვნიშნეთ, რომ ამირანის ეპოსი იწყება მონადირისა და დალის ურთიერთობით, რასაც ამირანის დაბადება მოჰყვება. სანადიროდ წასული ამირანი და მისი ძმები ოქროსრქიანი ირმის დევნისას პოულობენ უყარო კოშკს. სანადიროდ მყოფმა ფარნავაზმა ირმის დევნისას იპოვა განძი<sup>43</sup>. ნადირობის დროსვე ხედებიან როსტევენი და ავთანდილი ველად გაქრილ „უცხო მოყმეს“, ე. ი. ნადირობის საშუალებით ექცევიან ისინი ტარიელის სამყაროში. ყველა ხსენებულ შემთხვევაში სანადიროდ წასვლა არის მიზეზი მოქმედების შემდგომი გაშლისათვის, რითაც იქმნება შთაბეჭდილება, რომ მითოსი სიუჟეტში ნადირობის ეპიზოდი სრულიად გარკვეულ სტრუქტურულ როლს ასრულებს. იგი აუცილებელია გმირის სათანადო გარემოში მოსახვედრად, ისეთ გარემოში, სადაც შესაძლოა ფათერაკებით აღსავსე თავგადასავალი გაიშალოს.

ეს თავგადასავალი თავის დროზე მოკვდავი და აღდგენილი გმირის (დეთაების) მითოსურ გზას აღწერდა და ღრმა რელიგიურ-კოსმოგონიური და რიტუალური მნიშვნელობით იყო დატვირთული. ახალი დროის ტექსტებში კი გმირი მიდის სრულიად ჩვეულებრივ საქმეზე, მავალითად საქონლის სა-

<sup>41</sup> Сургуладзе И. К., Эмпирическая космогония народов Кавказа, „მცნე“, ისტორიის... სერია, 1984, № 4, გვ. 144—151.

<sup>42</sup> ცნობა მოკაწილია ისტორიულ მეცნიერებათა დოქტორმა თ. თაიურმა.

<sup>43</sup> Раевский Д. С., Модель мира скифской культуры, М., 1985, с. 119.



ძებრად, წისქვილში, ტყეში, შეშაზე და ა. შ. ამ უბრალო, ყოფით ფაქტს მთხრობლები სრულიად არაჩვეულებრივი, რეალური სამყაროსათვის ურთიერთ-რელიგიურ-მითოლოგიური და კოსმოგონიური წარმოდგენების სფეროებში და მამახსიათებელ მოვლენათა მიზეზად წარმოსახავენ, რადგან ხსენებულ მოქმედებათა შესრულებისათვის ადამიანი უსათუოდ „გარე“ სამყაროში უნდა გავიდეს. ყოფით, ბანალურ მოვლენებთან გაივივების გამო ნადირობის ეპიზოდს თითქმის დაეკარგა განსაკუთრებული მნიშვნელობა მას შემდეგ, რაც „გარე“ სამყაროსთან ურთიერთობამ საგმირო თავგადასავლის ნაწილის სახე მიიღო. საკრალური და მითოსური გააზრების ვაჭრობის შემდეგ, რის ბაზაზე ხდებოდა ორი, საპირისპირო ნიშნით აღბეჭდილ სამყაროთა შეხების ხაზზე კონტაქტის რეგულირება, როცა სემანტიკური წიაღი დაიკალა მნიშვნელობისაგან და საგმირო ამბავთა გალად იქცა, კონტაქტის დასასაბუთებლად ახალი ჰეროზა შეიქმნა საჭირო. პროფანაციის გზაზე შემდგარი მითოსი, უკვე ლამის გაზღაპრებული ამბავი, ამ პრობლემას სრულიად მექანიკურად ჭრის: გმირი საჭირო სარტყელში ექცევა ყოფითი აუცილებლობის გამო და ყველაფერი, რაც ამას მოსდევს, ფათერაყისა და სასწაულის დონეზე განიხილება. ამ თვალსაზრისის საილუსტრაციოდ უაღრესად საყურადღებო, თითქმის აბსურდამდე დაყვანილ მაგალითს იძლევა ამირანის დასავლური ვარიანტების ერთი ეპიზოდი, კერძოდ, ამირანის ყოველწლიური ხელახალი მიჯაჭვის მიზეზობრივი საფუძველი<sup>44</sup>. მითოსური ტრადიციით ამირანი მიჯაჭვულია და იბრძვის; ყოველ წელს ხელმეორედ თუ არ დაება, მაშინ მითოსი ფაქტად უნდა იქცეს. ე. ი. ამირანმა თავი უნდა აიშვას და ხალხში გამოვიდეს. ეს შეუძლებელია. ამისათვის აუცილებელია მისი სასწაულებრივი ხელახალი მიჯაჭვა. მუდმივი აღდგენისა და სიკვდილის მითის ციკლურობა სარწმუნოებრივი „თეორიიდან“ უკვე გამჭრალია: ღვთაების მიძინების თუ მიჯაჭვის და გაღვივება-განთავისუფლების დღესასწაულებს, როგორც ამას პლუტარქე აღწერდა, ხალხი დიონისური ზეიმით აღარ აღნიშნავს; რადგან არ არსებობს რელიგიურ-მითოსური ახსნა, საქმე მარტივად წყდება — ამირანის მორყეულ პალოზე ბოლოქანქალა ქდება და ვაბრახუბელი დემიურგი, ადამიანისათვის ცეცხლის მომტანი, ღვეთა ამომწყვეტი და ა. შ. ვიგანტური ძალით დასცემს ჩიტს უროს და ხელახლა მიჯაჭვავს თავს. ჩიტი თავის გზით მიფრინავს, რათა ერთი წლის შემდგომ ისევ გამოეცხადოს გმირს, ისევ დაამბეინოს საკუთარი თავი. მოტანილი ეპიზოდის საფუძველზე შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ამირანს მეტი წინდახედულობა შეჰყვარის. მაგრამ ეს მომენტი არ აფიქრებს ხალხს, რადგან მისთვის მთავარია გმირი ხელმეორედ დაებას და ციკლი შეიკრას. რადგან ეპიზოდს არავითარი სემანტიკური დატვირთვა აღარ გააჩნია, მნიშვნელობა აღარ აქვს, თუ როგორ მოხდება ეს. ზღაპრული კონფლიქტი, მითოსურისგან განსხვავებით, მარტივად წყდება. აქ მექანიკური მიზეზი სავსებით დამაკმაყოფილებლად ცვლის სემანტიკურ გარემოს, ისევე როგორც ზღაპარი მითოსს<sup>45</sup>.

შუა საუკუნეებისა და ახალი დროის ფოლკლორში სემანტიკური ველის შესუსტებამ გამოიწვია წინა პლანზე სქემის გამოტანა, როგორც ეს ზემოთ მოტანილ ეპიზოდში გვაქვს, მაგრამ ტრადიციული, მითოსური სქემის არსებო-

43 ქართლის ცხოვრება I გვ. 21—22. ი. სურგულაძე, ზოომორფული სიმბოლკოს შესწავლისათვის (იმეროლოგი), თსუ შრომები, თბ., 1983, გვ. 121—37.

44 შ. ჩიქოვანი, დასკ. ნაშრომი, გვ. 350, 375.

45 Л. В. Стросс К., Как умирают мифы. Зарубежные исследования по семiotике фольклора. М., 1985, сс. 121—127.



ბა თვალნათლივ ადასტურებს შესაბამისი მსოფლმხედველობითი და კოსმოგონიური სისტემის ვადარჩენის, შემონახვის ფაქტს. ამიტომ მოთხოვნა უფრო ზღაბრულ სიუჟეტებში მოქმედების გახსნის ისევ ტრადიციული, მთავრად მავრამ დესაკრალიზებული ეპიზოდებით სარგებლობენ. ერთ-ერთი ასეთი ალბათ ყველაზე პოპულარული ეპიზოდია ნადირობა, რომლის მნიშვნელობას მითოსისა და ხელოვნების სხვადასხვა დარგების საშუალებით შეიძლება თვალის გავადევნოთ საუკუნეთა სიღრმეში. რეტროსპექტიული კვლევისათვის საჭირო მასალას დიდი სიუჟეტით გვაწვდის არქეოლოგიური ძეგლები, რომელთა სათანადო თვალსაზრისით შესწავლამ შექმნა შესაძლებლობა გამოვლენილიყო მითოსურ-რელიგიური და კოსმოგონიურ წარმოდგენათა მრავალპლანიანი ასპექტები.

ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს კავკასიური ბრინჯაოს სარტყლების მხატვრობა (IX—VII სს. ძვ. წ.), რომელშიც ნადირობის თემას გაბატონებული ადგილი უჭირავს. მათ გვერდით კიდევ შეიძლება დავასახელოთ მრავალი ძეგლი, რომელიც ჩვენთვის საინტერესო რწმუნა-წარმოდგენის აღსაწერად გამოდგებოდა, მაგრამ მათი განხილვა უაღრესად დიდ დროს საჭიროებს. ჩვენი მოსაზრებების ნათელსაყოფად სრულიად საკმარისია სარტყლების დეკორის მიმოხილვა.

ყველა მკვლევარი ერთხმად აღნიშნავდა, რომ სარტყელზე ნაყოფიერების ღვთაების სამყარო და ნაყოფიერების ძალების მოქმედების ასპარეზი უნდა გვქონდეს ასახული. ამასთანავე განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ სამყაროს სხვადასხვა ელემენტთა ერთობლიობის ასახვით კოსმოსის სიმბოლური სურათის გადმოცემას. აკად. შ. ამირანაშვილი მიიჩნევდა, რომ „სარტყელთა მოქედლობის შესწავლა შინაარსის თვალსაზრისით საშუალებას გვაძლევს დავადგინოთ, რომ მოქედლობაზე გამოსახული სხვადასხვა ცხოველი, რომლებიც კოსმოსის სამოვე ნაწილის დამახასიათებელია: ფრინველი და ასტრალური ნიშნები ცას (ზეცას) ასახავს, ირემი, თხა, ხარი — ქვეყანას, თევზი, ვეღვი — წყალს (ქვესკენლს)“. ასტრალური ნიშნებისა და ცხოველთა მოთავსება ერთ კომპოზიციაში მას ნაყოფიერების იმ ქალღმერთის კულტის ასახვის შედეგად მიიჩნია, რომელიც განასახიერებდა დედამიწას, „მდედრობით სქესობრივ ძალას“ და ითვლებოდა ღმერთების დედად და ნადირთა მფარველად<sup>46</sup>. უკანასკნელ ხანებში სარტყლები მონოგრაფიულად შეისწავლა მ. ხიდაშელმა. მისი მოსაზრებითაც მათზე გამოსახულია ნაყოფიერების სამპიროვნული ქალღვთაების სამყარო, რომელიც სამ ვერტიკალურ სკენლს განაგებს და რომლის ინკარნაციაა სარტყლებზე გამოყვანილი ყველა ცხოველი<sup>47</sup>. ეს მოსაზრებები პრაქტიკულად ერთობლივია. მოუხედავად ნიუანსური განსხვავებისა, ჩვენთვის ამჟამად საყურადღებოა ის ვარუშობა, რომ მკვლევრები ამ სკენლს კულტთან დაკავშირებულად მიიჩნევენ და მითოსურ სიუჟეტებსაც გამოყოფენ<sup>48</sup>. მაგრამ მოტანილი კვალიფიკაცია არ კმარა მასალის რელიგიური, მითოლოგიური და კოსმოგონიური დახასიათებისათვის უპირველეს ყოვლისა იმის გამო, რომ რელიგიური წარმოდგენები აქ

46 შ. ამირანაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, თბ., 1944, გვ. 48—49.

47 მ. ხიდაშელი, ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიული ხელოვნება ადრეულ რკინის ხანაში, თბ., 1962, გვ. 138; ტ. ჩუბინაშვილი, ამირანის გორა, თბ., 1963, გვ. 936 და სხვ.

48 იქვე.

უფრო დიფერენცირებულია, ვიდრე ეს ნაყოფიერების დედის კულტში მათი გაერთიანებით შეიძლება გამოჩნდეს. ასევე ცხადია, რომ მამრობითი კულტისათანადოდ შეფასებული არ არის.

სხენებული სიუჟეტებიდან ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა „მინას“ დევი ფაქტი: ცხოველთა და ნადირთა სამყარო აქაც ისევე, როგორც სხვა ნაწარმოებებში, მათი მხატვრული მავალითებში. უპირისპირდება სოციალურს, „მინას“. აქ გამოსახულია სპეციფიური სცენები, რომელიც „მინა“ სამყაროში არ შეიძლება გათამაშდეს და მხოლოდ „გარეს“ ბუნებისათვისა და მამასათვისაა მართალია, გარე ბუნება ქალურად არის მიჩნეული<sup>49</sup> და ამ მოსაზრებას ეთნოგრაფიული მონაცემებიც უჭერს მხარს, მაგრამ ასეთი განცხადება მართებული იქნება მხოლოდ გარკვეული კლასიფიკაციის გათვალისწინებით. სიუჟეტებში მონაწილე მამრი მონადირეები რაც შემთხვევაში ფალოური ნიშნებით არიან წარმოდგენილი, რაც ადვილად ამ სცენების დედა ღვთაებასთან და მუდმივ კლორინებასთან დაკავშირებას, მაგრამ გამოხატული მამრი მონადირეები მკვეთრად ამჟღავნებენ თავიანთ სოციალურ ბუნებას. ეს გამოიხატება უპირველეს ყოვლისა იარაღით, სასმელით, ნიღბებით, რიტუალური მოქმედებით, ცეკვით და ა. შ., ე. ი. ყველაფერი იმით, რაც კულტურას ოვადგენს და სარტყლების სიუჟეტებში მხოლოდ მამრულ პერსონაჟებთანაა დაკავშირებული. ამას ემატება სცენები მხედრის, მონადირე ძაღლისა და მონადირე ფრინველის გამოსახულებათა გამოჩენა. ბატალური სცენები, ეტლი და სხვა, ცხოველთა საუფლოს, ველისა და ტყის ბინადართა გარემოს სრულიად საპირისპირო ნიშნებს, რაც საცემბით ნათლად მიგვანიშნებს, რომ სარტყლების მხატვრობა ამჟღავნებს მკვეთრ სოციალურ ტენდენციებს. ამდენად სარტყლებზე გამოსახული ყოველივე მამრული სოციალური ნიშნითაა აღბეჭდილი და ამ ნიშნითაა გამოჩენილი მის გარემომცველ „გარე“ სამყაროსაგან. მათი სახით, საკულტო ნადირობით, რიტუალური მოქმედებით და ა. შ. გამოხატულია კულტურის რწილტარცია ბუნებაში, როგორც ცდა ქაოსის ორგანიზებისა. ეს გარემოება უაღრესად კონკრეტულ დახასიათებას აძლევს სარტყლების მხატვრობას, რომლის სიუჟეტებში ასახულ მითოსში ჯერ კიდევ მეტად აქტუალურია „გარე ბუნების“ საკითხები; იგი, განსხვავებით ბოლომდე სოციალიზებული მიწისსაგან (მაგ., ტროსი ომი, ოიდიპოსი, არგონავტები და ა. შ.), განეკუთვნება ისეთ საზოგადოებას, რომლის იდეოლოგიაში სოციალური პრობლემატიკა ჯერ არ ვაბატონებულა საბოლოოდ. ე. ი. იგი ჯერ კიდევ არ არის მკვეთრად დიფერენცირებული, რასაც სოციალური თემატიკის სრული ვაბატონება უნდა გამოეწვიო. ამასვე მიუთითებს ფანტასტიური მოტივების სიმცირე და ცხოველთა და ადამიანთა გამოსახვისას ძირითადად სტილიზაციით შემოფარგვლა.

საფიქრებელია, რომ სარტყლებზე კიდევ ერთ, ამჟამად ჩვენთვის საინტერესო მომენტს ვხვდებით. მხედველობაში გვაქვს ა. კალანდაძის მიერ სამთავროზე აღმოჩენილი სარტყელი უაღრესად საინტერესო შინაარსით. ცხოველთა, ფრინველთა და მონადირეების გვერდით ვხვდავთ ორ უცნაურ ფიგურას. პირველი ადამიანია ზოომორფული ნიღბით. მისი სახე დამკვირვებლისაკენაა მობრუნებული მაშინ, როცა ფეხები საწინააღმდეგო მიმართულებით არის მიქცეული. იქვე, მის გვერდით, მეორე მსგავსი, ისევე ორფეხა ფიგურაა

49 ე. ვ. კოსტაძე, დსაბ. ნაშრომი, გვ. 91-114.



გამოსახული, რომლის რაჟურსი არ გვაძლევს ზუსტად შეფასების საშუალებას და მხოლოდ იგივე ვარაუდს ბადებს, თუმცა ამ უკანასკნელს განსხვავებით პირველისაგან, სრულიად აშკარად ცხოველის ფეხები აქვს. ამ ფეხებით ფიგურა, ცხოველის ნიღბით შემოსილი ადამიანია და უკან ტერფებზე ცეცხლს არსებას განსახიერებს. ე. ი. შეიძლება დავუშვათ მოსახრება, რომ თანამედროვე ყოფაში ფიქსირებული შეხედულება „გარეთ“, ტყესა და ღრმა ხეებში მცხოვრები ტერფებზე ცეცხელი ბოროტი არსების შესახებ გავრცელებული იყო ძვ. წ. I ათასწლეულის დასაწყის ხანებში.

ასეთი ფაქტის დადასტურება თავისთავად ნიშნავს, რომ მთელი სისტემა ქვეყნიერების ნაწილთა შესახებ, ზესყნელი-სყნელი-ქვესყნელი ვერტიკალურ კრილში, ხოლო პირიზონტალურად წინა და უკანა სკენლებში — უკვე განყენებული სახით იყო გაზარებული ამ პერიოდში. თითოეულს ამ სარტყელთაგან თავისი მობინადრე ჰყავდა, რითაც მისი სპეციფიკა იყო გამოხატული. უკანა სკენელი, როგორც ბოროტი და საშიში სამყარო, სწორედ ტერფებზე ქცეული ავსულებით იყო დასახლებული. როგორც ჩანს, ეს წარმოდგენები უძველესი ხანებიდანვე ფართოდ ყოფილა გავრცელებული ჩვენში და უფრო მოგვიანებით დაჰკავშირებია ირანული სამყაროდან შემოჭრილ „დევს“.

იგივე ვითარებას უნდა მოწმობდნენ სარტყლების სიუჟეტებში გამოსახული, ფალიური ნიშნებით აღბეჭდილი მონადირეები. მათი სქესობრივი აქტიურობა უპირველეს ყოვლისა არაეკოზოგამურ გარემოს გულისხმობს. ე. ი. გარემო, რომელშიც ფიგურებია გამოხატული, არ არის „შინა“, ეკოზოგამური ჯგუფის განფენის ტერიტორია, რაც თავისთავად ათავისუფლებს მონადირეს სქესობრივი აკრძალვისაგან. ანალოგიური ვითარება ეთნოგრაფიულ ყოფაში მოწმობდა. მონადირე სანადიროდ მზადების პერიოდში უსასტიკეს სქესობრივ აკრძალვებს იცავს. ამავე დროს, სანადიროდ მყოფს ნადირთმფარველ ქალებთან სსიყვარულო ურთიერთობა მიეწერება და მითოსს ეს დასაშვებად მიანჩნია<sup>50</sup>.

გარდა სარტყლებისა, ანალოგიური ბუნების ქვეტექსტების მქონე ძეგლები შეიძლება დავამოწმოთ მათზე ადრეც და მათ შემდეგაც, რაც ცხადად მოწმობს, რომ ნადირობის სიუჟეტი ყოველთვის განსაკუთრებული ყურადღებით სარგებლობდა როგორც სახვით ხელოვნებაში, ისე სიტყვიერებაში. ექვს გარეშეა, რომ ფალიური მონადირეების გამოსახვის ტრადიცია მათი სამოქმედო სივრცის დედურ გაზარებაზე მიუთითებს. რიტუალის სქესობრივი ნიშნით აღბეჭდვა უძველესი ხანიდან არის ცნობილი და ჯერ კიდევ ტოტემური წარმოდგენებისთვის იყო დამახასიათებელი<sup>51</sup>, მაგრამ სამიწათმოქმედო მეურნეობის პირობებში მან მკვეთრად იცვალა ხასიათი და მიწის ნაყოფიერების იდეას დაუკავშირდა. თუ ადრესამიწათმოქმედო კულტურებში მისი გამოსახვის საუკეთესო საშუალებად მიჩნეული იყო ქალის სხეული, სარტყელზე მას უკვე ფალიური მამაკაცი ცვლის, რაც რწმენებში სათანადო ცვლილებების შედეგი უნდა იყოს. ამ მხატვრობაში ქალური საწყისის კატეგორიული იგნორირება გამოწვეულია აღორძინებისა და ნაყოფიერების მამრული ძალების მნიშვნელობის წინა პლანზე გამოტანით. სარტყლების შემოქმედის ხალხს იდეოლოგიაში გადაამწყვეტი როლი აკისრია მამრობით ღვთაებას,

50 მ. ზიდაშელი, დასახ. ნაშრომი, ტაბ. VII.

51 მ. ჩიქოვანი, ე. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრომები.

52 Семенов Ю. И. Как возникло человечество. М., 1966, сс. 414—442.

რომელიც აქ „შინას“, სოციალური გარემოს სიმბოლოა და უპირისპირდება „გარე“ ბუნებას<sup>53</sup>.

„გარე“ სამყაროს ძირითადი ნიშნებიდან ჩვენ განვიხილეთ მისი სიმბოლოები კობრები ვანფენის საკითხი, ასევე ერთი რიტუალით შევეცადეთ გვეჩვენებინა იქ მცხოვრები ზებუნებრივი ძალების არსი და ამ სამყაროს კავშირი სულთა ქვეყანასთან. „გარე“ ქვეყანაში ადამიანის შესვლა მითოსის მიხედვით საგანგებო, განსაკუთრებული მოვლენაა, რადგან იგი არის ნადირის საუფლო. ამიტომ მითოსი ცდილობს მის ახსნას კონკრეტული ვითარებით, რომელიც განმომდინარეობს სამეურნეო პირობებიდან (საქონლის ძებნა, წიკვილში წასვლა, ნადირობა და ა. შ.). ჩამოთვლილ პირობათაგან უმთავრესი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ნადირობას, რაც არქეოლოგიური მასალით მოწმდება. „გარე“ ბუნების ასახვა, მასში განსაკუთრებით ნადირთა მსვლელობისა და ნადირობის სცენებისადმი მისწრაფება პალეოლითური ხელოვნებიდან იწყება, მაგრამ ამ სცენებს ძირითადად საწარმოო ნადირობას და მაგიას უკავშირებენ. ჩვენთვის საინტერესო ეპოქაში როგორც ნადირობის პროცესის ასახვა, ისე თავად მონადირეთა დახასიათება, მიწათმოქმედ და ლითონის კარგად მცოდნე განვითარებულ სოციალურ მთლიანობათა წარმოდგენებს აირეკლავს, სადაც პრაქტიკულ ცხოვრებაში გაბატონებულია მამრის უფლება, ხოლო იდეოლოგიასა და მითოსში მამრობითი ღვთაების. ამ ხანის მხატვრობაში დამკვიდრებული ფალიკური კულტი მოწმობს სოციალური გარემოს მამრული ნიშნით გააზრებას, ამასთანავე გაბატონებას, როგორც ჩანს, ამ პერიოდში უკანა პლანზე გადადის მდებარებით ღვთაებათა მნიშვნელობა (როგორც ეს მოხდა მსოფლიოს ძველი ხალხების რელიგიებში. შედარებისათვის ვაგინსნოთ ბერძნული გვა და პესტია), თუმცა ბუნების შემოქმედების დედურ ძალებზე წარმოდგენები ღრმავდება და კონცეპტუალურად უფრო რთული ხდება, რასაც ნათლად მოწმობს ეთნოგრაფიული და ენობრივი მონაცემები<sup>54</sup>. სოციალური გარემოს მამრული ბუნება, რომელიც ფუნქციონირებს მდებარეული გარესამყაროს წიაღში და მასთან ერთად, შემჩნეულია ქართველთა რელიგიაში გ. შარაშიძის მიერ<sup>55</sup>. მისი ნაკვალევი ჩანს ინდოევროპული ხალხების მითოსსა და სარწმუნოებაში (შედარებისთვის შექტიზმი). ამ ვითარების გამოვლინებად უნდა ჩაითვალოს ფალიური მონადირეების პარალელურად ან მათ მაგიერ მონადირე მხედრების გამოჩენა. თავისთავად მხედარი არა მარტო მამრული საწყისის გამოვლინებაა, არამედ უპირველესად სოციალური ძალაა, რომლის მითოსსა და რელიგიაში შეჭრა მამრობითი პრინციპის სრულ გაბატონებაზე მიგვანიშნებს. მათი გამოსახულებები სარტყლებზე უნდა განვიხილოთ, ერთი მხრივ, როგორც ბუნების მომწესრიგებელი, მისთვის შემოქმედებითი აღორძინების მიმნიჭებელი მითოსური ფიგურა, ხოლო, მეორე მხრივ, როგორც სოციალური სამყაროს, „შინას“ აგენტი „გარე“ ბუნებაში.

რწმენათა სამყაროში სოციალური გარემოს გარდაქმნასთან დაკავშირებული ცვლილებები შესანიშნავად ისახება სარტყლების მხატვრობის სემანტიკაზე. ზოგიერთი სარტყლის სიუჟეტს, განსაკუთრებით ეს ითქმის ბაიერნის და ა. კალანდაძის მიერ სამთავროში აღმოჩენილ სარტყლებზე, უკვე ეტყობა მნიშვნელოვანი დესაკარლიზაცია. მათი მხატვრული კომპოზიცია გამარ-

<sup>53</sup> გ. შარაშიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 493—637.

<sup>54</sup> Сургуладзе И., ук. соч., с. 149—150.

<sup>55</sup> გ. შარაშიძე, დასახ. ნაშრომი, მითითებულ თავში.



ტივებულოა, ნადირობენ ცხენოსნები, ახლავთ მონადირე ძალები, შესაძლოა იცოდნენ სანადირო მტაცებელი ფრინველების გამოყენება, დაჰყავთ მარქოთა ცხენი. როგორც შ. ამირანაშვილი ფიქრობს, შესაძლოა ახლდეთ მწერებიც, ამ სარტყლებზე ფანტასტიკობის ნაკვალევი საერთოდ არ გვხვდება, თუ არ ჩავთვლით ძაღლის მომრგვალებულ და განსხივოსნებულ კუდას. განსაკუთრებით ცხადად ავრძნობა სტილიზაცია, მაგრამ გამოსახულებათა ტიპი ფართოდაა გავრცელებული ამ რეგიონში. საინტერესოა, რომ სიუჟეტურ გამართვებთან ერთად მხატვრობა აღარ ინარჩუნებს წრიულ კომპოზიციას, რაც დესაკრალიზაციის გამოხატულება უნდა იყოს. მიუხედავად იმისა, რომ სამონადირო სცენა სავოქნობლად შეცვლილ სოციალურ გარემოს ასახავს, ინარჩუნებს გარკვეულ საკულტო მნიშვნელობას, წინააღმდეგ შემთხვევაში მას არც გამოხატავდნენ, როგორც საზოგადოებრივი ინტერესის გარეშე მღვდომ მოვლენას.

ზემოთ აღნიშნული იყო, რომ მონადირეთა ფალიტობა მიუთითებს მათ მოქმედებას ისეთ გარემოში, სადაც ისინი არ იქნებოდნენ შუბლუღულნი ეკზოგამიის წესების ზემოქმედებით. ე. ი. ისინი მოქმედებენ ეკზოგამიის კანონების გავლენის „გარეთ“ მყოფ სივრცეში. სქესობრივი აქტივობის მომენტი ძლიერ დამახასიათებელია ქართველთა სამონადირო მითოსისათვის, რაც შეიძლება დაუდასტუროთ თავად „გარე“ სამყაროს ბინადართა სქესობრივი აქტივობით. სენაური ვადმოცემების მიხედვით, ავხორცი დევი დასდევს დაღს, რომელიც უკიდურესი გაპირვებისას მონადირეს სთხოვს შველას. ეს მოტივი, რომელიც შესანიშნავად ახასიათებს „გარე“ ბუნებას, როგორც აღორძინების ძალების სამოქმედო ასპარეზს, ანალოგიურია პანის, ან სხვა ლეტაბათა მიერ (ამოლონი და დოფე) ნიშნების დევისა და, ექვს გარეშეა, საერთო ძირიდან მომდინარეობენ. სარტყლების მხატვრობაში, განსხვავებით ანტიკური სიუჟეტისაგან, ფალიტრი მონადირეების ასახვით პერსონიფიცირებული სქესობრივი აქცია კი არ არის გამოსახული, არამედ მამრის ამლორძინებელი, მუღმივმოქმედი ძალა, რომელიც ბუნების დედურობასთან უწყვეტ კავშირში მოქმედებს, როგორც შაქტა თავის მამრულ საწყისთან.

ყოველივე ზემოთქმული ძირითადად ახასიათებდა „გარე“ სამყაროს, როგორც „შინას“ საპირისპირო მოვლენას. ეს უკანასკნელი, ბუნებრივია, სოციალური ცხოვრების ნორმებით აღიწერება და მისი ძირითადი გამოვლინებაა წესრიგი, მოვლენათა კანონზომიერი ურთიერთმონაცვლეობა. „შინას“ ძირითადი ნიშნები გამოიხატება მკაცრი ეკზოგამიით, საოჯახო ყოფით, ქორწინებასთან და მოცვალებულთან დაკავშირებული წესებით, სადაც განსაკუთრებით აქტივობით ვლინდება ხელოვნური ნათესაობისა და ინკორპორაციის რიტუალები. ეს საკითხები კარგად არის დამუშავებული ჩვენს მეცნიერებაში და მათ დეტალურად განიხილავს არ შევუდგებით, თუმცა ამ სფეროს სივრცობრივი თვალსაზრისით შეფასება ჯერ არავის უცდია. ამ საკითხის დამუშავებას მონოგრაფიული გამოკვლევა სჭირდება.

„შინას“ განფენილობა თავიდან შემოიხლუდებოდა მონათესავე ჯგუფის საცხოვრებელი და სამეურნეო ტერიტორიით, რომელიც თემის ჩამოყალიბების შემდგომ უფრო რთული სტრუქტურული სქემით აიგო. სამეზობლო თემი და მისი ტერიტორია საერთო „შინაა“, თუმცა ამ თვალსაზრისით სტრუქ-



ტურულ დამოუკიდებლობას ინარჩუნებს ყველა სახლი. ამას ნათლად მოწმობს უღრესად აქტიური საოჯახო კულტი, საცხოვრებლის ტერიტორიული დანაწილება სქესთა შორის, მეკვლე, სტუმარი და ა. შ. რომლებიც უმჯობესად ფენ თითოეული ოჯახის სტრუქტურულ ავტონომიას გვარის, ან უკვე უფრო მეტად სოციალური გაერთიანების შიგნით. იგივე შეიძლება ითქვას თემის შესახებ, რამდენადაც არსებობს მრავალი რელიგიური და რიტუალური მომენტი, რომელიც თემს წარმოგვიდგენს, როგორც სტრუქტურულად მთლიან სოციალურ ორგანიზაციას.

ამჯერად შეიძლება ჩამოვთვალოთ ის ძირითადი მომენტები, სადაც განსაკუთრებით თვალნათლად არის აღბეჭდილი „შინასთან“ დაკავშირებული სივრცობრივი ასპექტები. უპირველეს ყოვლისა უნდა აღვნიშნოთ ის მოვლენები, რომელიც სქესთა ურთიერთობას და ევზოგამიას უკავშირდება. მთავარი ამათგან არის ქორწინება, მისთვის დამახასიათებელი ურთულესი წესებით და რიტუალური მოქმედებებით, რომელთა მიზანია გარეშე პირის (ქალის) ევზოგამიურ ჯგუფში შემოყვანა. ამისათვის სრულდება მრავალგვარი სიმბოლური მოქმედებანი, როგორცაა ზღურბლზე შეგება, კერის შემოვლა, კერის ჭაჭვისთვის ხელის შეგება და ა. შ. მათი საშუალებით პატარაძალი კონტაქტს ამყარებს ოჯახის საყარალური და სოციალური ცენტრის განმსახიერებელ ობიექტებთან. უმთავრესი მომენტი, რომელიც გამოხატავს ამ პროცესის არსს, არის ცოლქმრულ ურთიერთობათა სიმბოლური წარმოსახვა პატარაძლისა და საქმროს მამრობით ნათესაობას შორის. ზოგი წესის თანახმად, პატარაძალი ღამეს ათევდა საქმროს მამასთან<sup>57</sup>, ან საქმროს უახლოეს ნათესაებთან. როგორც ჩანს, უცხო ქალთან დანათესავების გამოხატულება სქესობრივი ურთიერთობაა, რომელსაც სიმბოლურად ასრულებენ ოჯახის წევრები ან უახლოესი ნათესაეები. სქესობრივი ურთიერთობის სიმულაცია რომ მტკიცე ხელოვნურ ნათესაობას ქმნიდა, ეს კარგად ჩანს „სწორფრობის“ წესებიდან. თუ „სწორფრობა“ ცოლქმრობაში ან რაიმე უფრო მიუღებელში გადაიზრდებოდა, მაშინ დამნაშავეებს ოჯახი და სოფელი მოიკეფოდა. საინტერესოა ამ ეთარებაში წარმოქმნილი ტექსტი: „ქალს ვიკვებავ. ევზორებ თავიდან იმის სახელ-სირცხელს. რახან ეგეთი საქმე ქნა, ცოლად მძას გააყვე, ისიც წოლადგომით, სწორფერს. წესი დაარღვივა, წესი ძმობისა და სახლიკაცობისა. არც დედ-მამის ხათრი დაიჭირა, არც ჯვარ-ჯვრისკარისა. თავის სწორფერს ქმრად დაუწყყო შეხედვა. მე ის ამ დღეის იქით შევილად არ მიმანია...“<sup>58</sup>. ე. ი. ერთად წოლის. ანუ ცოლქმრობის იმიტაციით მყარდებოდა ისეთი ურთიერთობა, რომელიც მტკიცე ევზოგამიურობას ითვალისწინებდა. სქესთა კავშირი, როგორც სისხლით ნათესაობის საფუძველი, გადატანილია რიტუალურ-სიმბოლურ მოქმედებათა სფეროში, რომელიც განაპირობებს და ასაბუთებს ინკორპორაციას. იგი ამ რიტუალის უმთავრეს ელემენტად გვევლინება. ერთი შეხედვით უცნაური, თანამედროვე თვალსაზრისით სრულიად გაუგებარი „სწორფრობა“ ხელოვნურ ნათესაობას ამყარებდა სტუმართანაც. გარედან მოსულთან, არაევზოგამური ჯგუფის წევრთან. ასეთ შემთხვევაში „სწორფრობა“ ეპიზოდური ურთიერთობით იზღუდება, ხოლო ამ წესით დაახლოებული ქალ-ვაჟი,

57 თ. იველაშვილი, საქორწინო ურთიერთობათა ისტორიიდან (მოსკობი და მასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები მესხეთ-ქაჯახთში), ხელნაწერი.

58 ნ. ბალიაშვილი, სწორფრობა არხატა და პირაქეთ ხევსურეთში. 1938, გვ. 88; ეთნოგრაფიის სექტორის არქივი.

თუკი რეგულარულ ურთიერთობას შეინარჩუნებენ, ერთმანეთის მობილად იქცევიან. მათ შორის ცოლქმრობა დაუშვებელია.



მთელი მსოფლიოს ცივილიზებულ თუ ჩამორჩენილ ხალხებში მკაცრად აკრძალული ცელებული უცხოთან ქალის საშუალებით ურთიერთობის დამყარება ალწერილია შემთხვევები, როცა ქალების გაცვლის, ან მეზობელ ტომში გაგზავნით ალწევდნენ კეთილ დამოკიდებულებას. სპენსერსა და გილენს მოტანილი აქვთ ზოგიერთ ავსტრალიურ ტომში გავრცელებული ჩვეულება, როცა დღესასწაულზე მოსაპატიებლად წასულ მაცნეს მეზობელ ტომში მიჰყვებოდნენ ქალები. თუ მასპინძლები ამ ქალებთან ურთიერთობას დაამყარებდნენ, ეს კეთილგანწყობასა და მიპატიებების მიღებას ნიშნავდა. ქალთან ურთიერთობის შეთავაზება ავსტრალიაში სისხლის სანაცვლოდაც ყოფილა გავრცელებული. როცა მოსისხლეები მოვიდოდნენ, მათ შესთავაზებდნენ ქალებს და თუ ისინი დათანხმდებოდნენ, ინციდენტი ამოწურულად ითვლებოდა<sup>59</sup>. ასეთი მაგალითები მსოფლიოს ხალხების კულტურიდან ვრცლად აქვს აღწერილი ე. ვესტერმარკს. ქალებით კეთილურთიერთობის დამყარება, დანათესავება ან შერიაგება თითქმის მთელს დედამიწაზე დამოწმებულ<sup>60</sup>. სტუმრისათვის ქალის შეთავაზების წესს, მისი როგორც თემის დროებითი წევრის უფლებას განიხილავს ვებერი<sup>61</sup>. ვესტერმარკს ამ რიგის მოვლენათა შორის განხილული აქვს პირველი ღამის უფლება, როგორც ინკორპორაციის ერთ-ერთი ფორმა<sup>62</sup>.

ქალთან ურთიერთობის საშუალებით დანათესავების, ან უცხო პირის სოციალურ ჯგუფში შეყვანის მაგალითია გილგამეშის ეპოსში აღწერილი ები-ზოდი ენქიდუსა და შამხატის ურთიერთობისა. შამხატის საშუალებით ქალქმე პოაბერბა ველური ენქიდუს სოციალურ წრეში შემოყვანა<sup>63</sup>. ამავე წარმოდგენების, ე. ი. უცხო დაახლოების თუ კეთილგანწყობის ანარეკლია ჰეროდოტეს მიერ ბაბილონში აღწერილი ჩვეულება, სადაც ადგილობრივი ქალები უცხოებთან პროსტიტუციას ეწეოდნენ<sup>64</sup>.

ამ უღარესად საინტერესო და რთული პრობლემის კვლევა მეტად შორს წაგვიყვანს და ამჯერად მხოლოდ მოტანილი მაგალითებით შემოვიხაზოთ. აღნიშნული რწმენა უნივერსალურია, მთელი მსოფლიოს ხალხებისათვის დამახასიათებელი მოვლენაა, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ მისი რეალიზაცია ხდებოდა ამა თუ იმ ხალხის კულტურული დონის შესაბამისად. უცხო „გარე“ სამყაროდან იყო მოსული და მასთან ურთიერთობა შეიძლებოდა მხოლოდ ხელოვნური დანათესავების შემდგომ. „გარეშეს“ ასეთ მიღებას სპეციალისტები სტუმარმასპინძლობის ერთ-ერთ გამოვლინებად თვლიან. რაც ნებისმიერ ხალხში იყო გავრცელებული როგორც უნივერსალური წესი.

მოსულთან ურთიერთობაში განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა მის სოციალურ სუფრასთან დასმას — დაპურებას. ეს წესიც ეკზოგამური ერთეულის

<sup>59</sup> Spenser B. and Gillen T. T. The native tribes of Central Australia, R. J. 1859, pp. 97—8. ციტირებულია ი. სემონოვის დასახ. ნაშრომის მიხედვით. გვ. 415.

<sup>60</sup> Westermarck E., The history of human marriage, vol. I, London, 1925, pp. 225—334.

<sup>61</sup> ვესტერმარკი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 225.

<sup>62</sup> იქვე, გვ. 166—206.

<sup>63</sup> Эпос о Гильгамеше, с. 11—19.

<sup>64</sup> პეროდოტე, I, 199.

ბუნებიდან გამომდინარეობს, რამდენადაც ერთად პურობა სისხლით მონათესავეთა, ერთად მცხოვრებთა პერროვატივას შეადგენს. უცხო პირისათვის სუფრის ვახარება მასთან ხელოვნურ დანათესაებას ნიშნავდა. აქვე უნდა აღვნიშნავთ ფული მასალიდან ცნობილია, რომ ქართველები „პურის გატეხვას“ მკაცრად აღიარებდნენ უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდნენ. ეს პროცესი ადამიანთა დაახლოების ძალზე ეფექტურ საშუალებად ითვლებოდა. ასევე იყო იგი შეფასებული მსოფლიოს მრავალ ხალხში. საემარისია აღვნიშნოთ, რომ ძველ ბერძენებში სტუმარმასპინძლობას ძალიან დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. ამ წესების ნიხედვით ხდებოდა ურთიერთობათა რეგულირება სხვადასხვა სახელმწიფოების მოქალაქეთა შორის, დაცვა ერთმანეთის ქონებისა და სიცოცხლისა<sup>65</sup>. ქართველ მთელთა სტუმარმასპინძლობის წესების შესახებ უაღრესად საინტერესო და მრავალფეროვანი მასალა გამოაგონა ალ. ოჩიაურმა<sup>66</sup>. ასევე საყურადღებოა ვაჟა-ფშაველას პოემა „სტუმარ-მასპინძელი“ მოცემული შეფასებები. სტუმარმასპინძლობის ქართულ წესებში მეტად უხვად არის მოცემული სივრცობრივი ასპექტები, რომელიც სუფრის წესებთან და ქალის საშუალებით ხელოვნური ნათესაობის დამყარებასთანაა შეერთებული.

„გარე“ სამყაროდან მოსულს, ანუ უცხო, ხშირად უკავშირდებოდნენ ძმადგაფიცვის საშუალებით. ამ წესს დამოუკიდებელი გამოკვლევა უძღვნა პროფ. ვ. ბარდაველიძემ და ეთნოგრაფიული მასალის გვერდით მოიტანა როგორც ქართული. ისე არაქართული ისტორიული წყაროების უაღრესად საინტერესო მონაცემები. ძმადგაფიცვის რამდენიმე წესი არსებობდა; უმეტეს შემთხვევაში იცოდნენ ხელის გაჭრა და სისხლის შერევა. ასეთი ცნობები იბერიისა და ალბანეთის მეფეების ძმადგაფიცვის შესახებ შემონახული აქვს სტრაბონს<sup>67</sup>. მომდევნო ხანებშიაც ხელოვნური დამობილების ინსტიტუტი ფართოდ იყო გავრცელებული საზოგადოებრივ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში. იგი ხალხისათვის რეალურ ნათესაობას უდრიდა. ნ. ბალიაური წერს, რომ „ხეესურეთში „ჩხირით ნაცხები“ სისხლიც რომ ჰქონდეთ ერთიმეორესთან. ისევე აფასებენ ერთმანეთს. როგორც ნამდვილი სისხლით ნათესავეები“. ასევე დიდ ნათესაურ სიახლოვეს ამჟღავნებდნენ დობილ ქალთან ძველად. მისი ცოლად შერთვა დაუშვებელი იყო, შვილების ძმობილება და დობილებს დიდ პატივს სცემდა ოჯახში<sup>68</sup>.

განხილული შემთხვევებიდან ქალი და ვაჟი ნათესავეებიან ერთად წოდის, ანუ სქესობრივი ურთიერთობის იმიტაციის საშუალებით. ხოლო ვაჟები სისხლის შერევით (ამას ემატებოდა სასმელში სისხლის ჩაწურვა, ან ვერცხლის ჩათლა და კულტმასხურის მიერ დალოცვა). ცხადია, რომ ეს აქციები ერთმანეთთან კავშირში და ერთმანეთის ექვივალენტურ მოვლენად განიხილებოდა. ორივე წესი (ყოველ შემთხვევაში, მეორე) არანათესაეთა შორის სრულდებოდა. მიუხედავად იმისა, რომ ეს აქციები ძლიერ არის სახეშეცვლილი და დაცლებული თავის პირვანდელ მნიშვნელობას, მასში ადვილი ამოსაცნობია უცხო პართა შორის ეკზოგამიური კავშირების დამყარების ხელოვნური ხერხი. ჩამორჩენილ ხალხებში დაცული პირვანდელი ნატურალიზმი ქარ-

<sup>65</sup> Ксенофонт, Анабасис, I, гл. II., 10, см. зам. 15.

<sup>66</sup> ა. ოჩიაური, სტუმარ-მასპინძლობა ხეესურეთში. თბ., 1980.

<sup>67</sup> ვ. ბარდაველიძე, მთისა და ბარის ურთიერთობის ისტორიიდან საქართველოში (მომკვლევების ინსტიტუტი). „მაცნე“, ისტორიის... ხერხი, თბ., 1971, № 3.

<sup>68</sup> ნ. ბალიაური, მთ. მასალა, გვ. 163-6.



თველთა შორის სიმბოლიკითაა შეცვლილი და ადგილობრივი ქვეყნის ტრადიციული ხელოვნების კოდების შესაბამისი ნორმების დაცვით ხორციელდება. ამ ურთიერთობებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს. ქალ ხანაში, როცა გვაროვნული საზოგადოების წევრის თვალსაზრისით „უცხო“ პოტენციური მტერი იყო. „უცხელა, ვინც ტომს გარეთ იდგა, — წერდა ფ. ენგელსი, — კანონგარეშედ მიიჩნდა... ტომთა შორის ომი იყო გაჩაღებული“<sup>69</sup>.

შეიძლება დავასკვნათ, რომ სოციალური ჯგუფისათვის უცხო პირის, „გარე“ სამყაროდან მოსულის მიღებისა და დაახლოებისათვის საჭირო იყო გარკვეული რიტუალების ჩატარება, რათა უცხო შინაურად ქცეულიყო. ამ რიტუალთაგან უპირველესი მნიშვნელობა ენიჭებოდა პურობის წესებს სტუმრის მიღებისას, უფრო მაღალ დონეზე კი სტუმართან ოჯახის წევრი ქალის დაწვევას, ასევე გარკვეულ კონკრეტულ პირობებში ძმად გაფიცვას. ეს რიტუალები არეგულირებდნენ კონფლიქტურ სიტუაციას შინასა და გარეს შორის მაშინ, როცა საქმე ეხებოდა ცოცხალთა ურთიერთობას. ეთნოგრაფ ე. ჩიქოვანის აზრით, რიტუალთა მთელი სისტემა რიგდებოდა სოციალური ჯგუფიდან გასვლაც. რისი თვალსაზრისითაა მაგალითია მიცვალებულის გაცილებად-დაკრძალვასთან დაკავშირებული რიტუალები. ეს წესები სტუმრის მიღების საპირისპირო, შებრუნებულ მწყკრივად შეიძლება წარმოვადგინოთ\*. ამივე რიგის მოვლენად ალბათ შეიძლება განხილულ იქნეს თემის წევრის „მოკვდითი“, თემიდან ვისმეს გაძევებისას შესასრულებელი რიტუალები, რომელთა მოქმედებაში მოყვანილ თემის ყოფილი წევრი, შინაური, უცხოვდ იქცეოდა.

მოტანილი მასალის ანალიზი საფუძველს გვაძლევს ვეაზრდებით, რომ სოციალური ასპექტები ვლინდება კულტურის სხვადასხვა სფეროში, მაგრამ მათი მოქმედება განსაკუთრებით აქტიურია მითოსში, რელიგიასა და სოციალურ ურთიერთობებში, რადგან მხოლოდ საზოგადოებრივი ცხოვრების ამ ნიშნებით იყო შესაძლებელი სოციალურ ჯგუფთა ტერიტორიული, ეთნო-კულტურული და სოციალური ავტონომიის გამოხატვა. მათი სათანადო შესწავლა სინტერესო პერსპექტივებს ქმნის კულტურის ისტორიის პრობლემათა კვლევის გზაზე.

Н. К. СУРГУЛАДЗЕ

ПРОСТРАНСТВЕННЫЕ АСПЕКТЫ В МИФОЛОГИЧЕСКИХ И РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ГРУЗИН

Резюме

В грузинских мифах бинарная оппозиция «внутренний-внешний» является носителем как социальной, так и космогонической и религиозной нагрузки, в конечном итоге отражающей противопоставление явлений культуры остальному миру и природе в целом. Все эти зна-

<sup>69</sup> Энгельс Ф., Происхождение семьи, частной собственности и государства; К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 21, с. 99.  
\* ეს შეხედულება პირად საუბარში მოგვაწოდა ეთნოგრაფმა ე. ჩიქოვანმა.



04.03.63  
000-110133

чения сводятся в первом случае к понятию «социальный», внутренний мир, а во втором — «несоциальный», то есть внешний мир.

В средневековых грузинских исторических памятниках в подобном значении употребляется также термин «страна» (груз. *ქვეყანა*, дословно «нижние посевы»), место обитания людей (своих), домашних животных, культурных растений, злаков, в противовес «внешнему» — дикому полю и лесу, поприщу стихии, злых сил (дэвов, каджов и т. д.), зверей, чужих, враждебных людей, месту скитания душ мертвых и т. д. Если «внутренний», социальный мир является проявлением высшего порядка, «внешний мир» соответствует хаосу, олицетворению вредности, враждебности всему социальному, т. е. человеческому. Мир социальный, «внутренний», «чистый», сакральный, священный, тогда как «внешний» мир — нечистый (по всей вероятности отсюда развивается позднее представление о священности родины и обратное, отрицательное отношение к чужим, в особенности к враждебным странам).

Самой популярной формой, как бы причиной необходимости контакта общества (человека) с внешним миром, в мифах является охота. В быту, как выход на охоту, так и возвращение охотника сопряжено с целой системой необходимых ритуалов, воздержаний, предзнаменований и запретов, посредством которых вырисовывается фигура охотника — мифического посредника между социальным и несоциальным, агента культуры и общества в природе (нечто сходное, нам кажется, повторяется у христианских странствующих рыцарей, совершавших подвиги ради утверждения веры Христа во время их специальных путешествий в поисках опасностей в нехристианском мире. Они являются агентами христианства (внутреннего мира) в языческой среде (во внешнем мире).

Возникшие конфликтные ситуации на грани практического соприкосновения разнозначных миров, в быту инвентурируются посредством специальных ритуалов, первым долгом таких, как свадебные ритуалы инкорпорации, ритуалы, связанные с искусственным породнением лиц, представителей неродственных групп (груз. *პობრატმეფო*, *სპირიბო*), разделение с гостем семейной трапезы и т. д. Следует отметить, что брачные отношения, как средство урегулирования конфликтов, требующих даже кровной мести, засвидетельствованы у разных народов и на разных уровнях социального развития.

Выявленная система отражает глубокую древность, когда каждая общинная территория рассматривалась как свой, «внутренний» мир и противопоставлялась как другим общинам, так и природе в целом, объединенных под понятием «внешний» мир. Следует обратить внимание и на древнейшие слои «памяти» грузинских мифов, где основой борьбы между божествами и злыми силами (дэвами) является территория и тайна кузнечного ремесла, которыми владеют дэвы. Если процесс сформирования самосознания народа в мифах связывается с эпохой овладения кузнечным делом, надо полагать, что вышеуказанный структурный механизм, во всяком случае ее древнейшие элементы, выработаны обществом на уровне освоения индустрии металла. Этот момент раскрывает интересные перспективы в процессе исторического изучения мифов.



აკაკი სოხაძე

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის წარმართული  
საკულტო ძეგლების შესწავლის საკითხი  
3. ბარდაველიძის ნაშრომებში<sup>1</sup>

აღმოსავლეთ საქართველოს ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები პროფ. ვერა ბარდაველიძის სამეცნიერო მოღვაწეობის ასპარეზზე იმთავითვე მოექცა ყურადღების ცენტრში. ამასთან, ამ ძეგლების შესწავლის სფეროში არც ერთი მეკვლევარის ნაღვაწს სისრულისა და სიღრმის მხრივ არ მოუღწევია იმ მაჯნამდე, რომელსაც მიაღწია ვ. ბარდაველიძის გულმოდგინე ძიების შედეგად მოპოვებულმა სამეცნიერო მემკვიდრეობამ. ქართული ნივთიერი კულტურის ისტორიის ეს ფრიალ მნიშვნელოვანი შენაძენი შეუდარებლად იმაზე დიდია, რაც ვიცოდით დასახელებული ძეგლების შესახებ სათანადო წყაროებისა და გამოკვლევების წყალობით იმ დრომდე, როცა ქართველი ხალხის ეთნოგრაფიული შესწავლის სარბიელზე გამოვიდა ჩვენი ჩინებული მეცნიერი.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ფარგლებში დამოწმებულ წარმართული ხასიათის საკულტო ძეგლებს ვ. ბარდაველიძე ეხება თავის მრავალ ნაშრომში, მაგრამ მათი სისტემატური აღწერა და შესწავლა მოცემულია ავტორის ფუნდამენტურ გამოკვლევაში „აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები“, რომლის პირველი ტომი დაიბეჭდა 1974 წელს, ხოლო მეორე ტომის პირველი ნაწილი — 1982 წელს. პირველ ტომში განხილულია ფშავის, მეორეში — აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვა კუთხეთა მატერიალური კულტურის ნიმუშები. ეს ტომები „შეიცავს ძეგლების აღწერას, მათ ფქსაციას ტოპოგრაფიულად, არქიტექტურულად, ფოტოგრაფიულად და ძეგლების ფუნქციასთან დაკავშირებულ მასალას. ამ მასალას ახლავს ძეგლის გაგებისათვის საჭირო კომენტარები და შედარებითი განხილვის შედეგად მიღებული წინასწარი დასკვნები“.

ნაშრომში ზემოხსენებული ძეგლები აღწერილია უაღრესი სიზუსტით, შეიძლება ითქვას, იდეალურად. ამ აღწერილობას ჩვენი მომავალი თაობებისათვის ფასდაუდებელი მნიშვნელობა აქვს. ისინი ყოველთვის მადლიერების გრძნობით მოიხსენიებენ იმ ფაქტს, რომ დავიწყების უფსკრულში არ შთაინთქა ქართველი ხალხის ყოფა-ცხოვრებისა და ძველ რწმენა-წარმოდგენათა მათ-

<sup>1</sup> წაიკითხვია 1979 წ. პროფ. ვ. ბარდაველიძის დაბადებიდან 80 წლის თავისადმი მიძღვნილ სამეცნიერო სესიოზე.

წყებელი, ამასთან, ფრიად მეტყველი ის ნივთიერი რეალები, რომლებსაც ჯვარ-ხატების სახელწოდებით ვიცნობთ.

ვ. ბარდაველიძე, ითვლისწინებდა რა მთიელების საკულტო ძეგლებს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას, მათ ფიქსაცია-შესწავლას შეუდგა 1929 წელს და დაიწყო, როდესაც სხვადასხვა რიგის რელიგიურ გადმონაშთებზე მუშაობდა. მათი კლვივის მნიშვნელობის შესახებ მეცნიერს ნათქვამი აქვს შემდეგი: „ჯვარ-ხატების (ასე ეწოდება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა სათემო ღვთაებებს — ღვთისშვილებს და ამ ღვთაებების ადგილობრივ საზოგადოებრივ-რელიგიურ ცენტრებს) და მათი უძრავ-მოძრავი ქონების, განსაკუთრებით მათი ნაგებობების მეცნიერული ფიქსაცია აღიარებულ იქნა ჩვენს უპირველეს და უახლოეს ამოცანად. იმიტომაც, რომ მხოლოდ ამ გზით შეიძლება ამ ნაგებობების, როგორც სამეცნიერო-საკვლევადიებო წყაროს გაღარჩენა მომავალი თაობებისათვის. ამის შემდეგ, რაც ამ ძეგლებს მატერიალური ბაზა ძირფესვიანად გამოეცალა, ისინი უჩვეულო სისწრაფით ირღვევიან და ქრებიან“. ამასთან ეს ძეგლები „ჩვენი ხალხის წარსულის შესწავლისათვის უაღრესად მნიშვნელოვან ობიექტებს წარმოადგენენ“<sup>2</sup>.

პროფ. ვ. ბარდაველიძის მეცნიერულ კეთილსინდისიერებაზე მეტყველებს ის ფაქტი, რომ ყველა, ვინც მისი ხელმძღვანელობით მონაწილეობა მიიღო დასახელებული ძეგლების შესწავლაში, მოხსენებულა მითითებულ ნაშრომში, ამასთან აღნუსხულია, მათგან ვინ რა გააკეთა. ამას, რა თქმა უნდა, დიდი მნიშვნელობა აქვს პრობლემის შესწავლის ისტორიისათვის.

როგორც დასახელებული გამოკვლევის, ისე ვ. ბარდაველიძის სხვა რამდენიმე ნაშრომის მიხედვით დღეს ნათელი წარმოდგენა გვაქვს იმის შესახებ, თუ რას წარმოადგენდა ჯვარ-ხატებად წოდებული, ამასთან თავისი განვითარების ფრიად ხანგრძლივი პროცესის შედეგად სავსებით ფორმირებული, ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო კერები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში: როგორი იყო მათი სტრუქტურა, მეურნეობა და მფლობელობა, ეს გარემოება და ამასთან საქართველოს სხვა კუთხეებში ფიქსირებული ზოგიერთი ეთნოგრაფიული ცნობის, სათანადო საისტორიო წერილობითი წყაროების, არქეოლოგიური და უცხოური შესაძარბელი მონაცემების გათვალისწინება შესაძლებლობას გვაძლევს დავადგინოთ, როგორი იყო საერთოდ ქართული წარმართული ცენტრების სტრუქტურა, გენეზისი და ევოლუცია.

საშევო არ უნდა იყოს, რომ ვ. ბარდაველიძის ნაშრომებში წარმოდგენილი ის მდიდარი მასალა, რომელიც ქართულ ჯვარ-ხატებს შეეხება, შესაძლებლობას გვაძლევს შექი მოვფინოთ მრავალ ბუნდოვან საკითხს, რომელიც შეეხება ძველ აღმოსავლეთში ქართველების მეზობელი თუ მონათესავე ხალხების (ხეთები, ურარტუელები და სხვ.) ტაძრებისა და სატაძრო მეურნეობის სტრუქტურას. ამის მთუწყებელია, მავალითად, თვით ვ. ბარდაველიძის მიერ გამოთქმული სავარაუდო მოსაზრება, რომელიც „ღვთის კარს“ შეეხება და რამაც ჩემი ყურადღება განსაკუთრებით მიიპყრო. საღვთისმსახურო სახლის ანუ ტაძრის ერთ-ერთ სახელად საქართველოში იხმარებოდა „სახლი ღვთისა“ (ღმრთისა//უფლისა) ანუ სახლი საუფლო (საბა). ამასთან საგულისხმია, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში „ხატად“ და „ჯვარად“ წოდებულ საზოგადოებრივ-რელიგიურ ცენტრში შემავალ ნაგებობათაგან მთა-

<sup>2</sup> ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ტ. 1, თბ., 1974, გვ. 5.

ვარ შენობას ეწოდება „დარბაზი“. ვ. ბარდაველიძემ ამ გარემოებას წიკცია ყურადღება და სავსებით მართებულად აღნიშნა, რომ „ხატის“ ცენტრალური შენობა, როგორც ზოგიერთი მონაცემიდან ჩანს, ურარტუტურ **𐎧𐎶𐎵𐎥𐎠𐎺** მსგავსად, იწოდებოდა „სახლად“<sup>3</sup>.

**ხეივანი**

ხეთის საზოგადოებაშიც ტაძრს ეწოდებოდა „სახლი“, სახელდობრ „ღვთის სახლი“, რაც, ფართო გაგებით, ამ საზოგადოებაში იმავეს ნიშნავდა, რასაც „ჯვარი“ და „ხატი“ აღმოსავლეთ საქართველოში. ამ სახელებით აღნიშნული საკულტო ცენტრი რთული სტრუქტურის მქონე იყო. მის ერთ-ერთ ელემენტს წარმოადგენდა ღვთის კარი, ჯვარის კარი ანუ ხატის კარი. საკულტო სახლი, რომ ხეთების ღვთის სახლსაც, ხატის მსგავსად, გარდა საკულტო და სამეურნეო ნაგებობებისა, ჰქონდა რამდენიმე კარი (hilammar). ქართული ეთნოგრაფიული მასალა გვაფიქრებინებს, რომ ხეთური „ღვთის სახლის“ კარი აღნიშნავდა არა მარტო ტაძრის კარს პირდაპირი მნიშვნელობით ან მისი გალავნის, ბჭის კარს, არამედ მის წინ ან სხვა „სახატო“ ნაგებობის ფასადის წინ მდებარე მოზღუდულ მოედანსაც, რომელსაც ქართულად ეწოდება „ღვთის კარი“ („ხატის კარი“). ეს ტერმინი ურარტუტულ ტექსტებშიც გვხვდება, მაგრამ ჯერ კიდევ სადავოა — რას აღნიშნავდა იგი ურარტუტელების რელიგიურ პრაქტიკაში. ვ. ბარდაველიძე თავის ერთ-ერთ ბრწყინვალე ნაშრომში წარადგინა, რომ „ქართული გადმოწერილობის მასალა უსარგებლო არ უნდა იყოს ამ საკითხის გადაწყვეტისათვის“. ეს ვარაუდი, რომელიც ამჟამად უფრო დამაჯერებლად გამოიყურება, ვიდრე მაშინ, როცა ის გამოითქვა, ემყარება იმას, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მიივლიდა „ხატს“ რამდენიმე კარი ჰქონდა. მათგან უმთავრესი იყო დარბაზის კარი და საქვავის (//სალუდის) კარი. ხატის ყოველი კარი წარმოადგენდა სათანადო შენობის ფასადის წინ მდებარე მცირე ან დიდ მოედანს, რომელსაც ხშირად სამი მხრით დაბალი ყორე ჰქონდა მოვლებული და დამშვენებული იყო „წმინდა ხეებით“ და საკულტო „კოშკით“. ვ. ბარდაველიძეს ფშავლების „ხატების“ განხილვისას ნათქვამი აქვს: „მთავარი გალავნის გარეთ მდებარეობდა და დღესაც მდებარეობს ხატისკარი, საჯაროები და სამეურნეო ნაგებობანი“<sup>4</sup>. ხატისკარზე იყო: სამსხვერპლო, საკურთხეველი, სასაბურთო კოშკი და ხემხვიანნი — იფნი, პუხა, ქორაფი.

აქ უადვილო არ უნდა იყოს იმ ფრიად მეტყველი ფაქტის აღნიშვნაც, რომ ქართულ და ხეთურ სახატო კომპლექსში შემავალი სამეურნეო ობიექტების აღმნიშვნელი ტერმინები შინაარსობრივად ერთმანეთს სავსებით შეესატყვისება. მაგალითად, ხეთურ დოკუმენტში ტაძრის კუთვნილ ყანას ეწოდება „ღვთის ყანა“ (A. ŠA. DINGIRLIM). „ღვთის ყანა“ იგივეა, რაც ქართული „ხატის ყანა“. ამ სახელწოდებაში „ხატი“ ნიშნავს ტაძარსაც და ღვთაებასაც („ღვთის შვილსაც“). ხეთურ ტექსტებში „ხატის ბელის“, „ხატის ვენახის“ და „ხატის საქონლის“ იდენტურია „ღვთის ბელელი“, „ღვთის ვენახი“, „ღვთის საქონელი“<sup>5</sup>. ხეთური ტაძრების მსგავსად, აღმოსავლეთ საქართველოს ჯვარ-

<sup>3</sup> В. В. Бардавелидзе. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957, გვ. 11.

<sup>4</sup> ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო შეგუბო, ტ. I, გვ. 14—15.

<sup>5</sup> Г. Г. Гиоргадзе, Очерки по социально-экономической истории хеттского государства, Тбилиси, 1973, გვ. 11, 46—47, 51—52.

ხატებს დიდი ჭონება გააჩნდათ. ვ. ბარდაველიძის დასახელებულ ნაშრომში ამის თაობაზე ნათქვამია შემდეგი: თითოეული ჯვარ-ხატი „მოიცავდა სხვადასხვა ნაგებობებს, არამედ ვრცელ ტერიტორიას (საყანეებს, სათიბებს, საძირკურებს, ტყეს, წყაროს) და სათანადო შენობებს. უკანასკნელ საუკუნეებში მსხვილ ჯვარ-ხატებს უძრავი ჭონება გააჩნდათ საკუთარი საბრძანებლო ცენტრები და, როგორც თავის „სამფლობელო“ სოფლებში, ისე სხვა სოფლებშიც — მახლობელსა თუ შორეულში, მთასა თუ ბარში, კახეთში, ქართლში და სხვ. ეს ვრცელი ტერიტორია წარმოადგენდა განვითარებულ სატაძრო მეურნეობას, რომლის ზედრითი წონა თავის დროზე ქართველი ხალხის ეკონომიურ ცხოვრებაში უეჭველია დიდად მნიშვნელოვანი უნდა ყოფილიყო“.

ჯვარ-ხატების საკულტო დანიშნულების მოძრავი ჭონებიდან ვ. ბარდაველიძემ განსაკუთრებით ყურადღება გაამახვილა სახატო დროშაზე, რომელიც მან ალვის ხის კულტს დაუკავშირა და რელიგიის ისტორიისათვის ამ პეტად მნიშვნელოვანი საგნის მიმართ უწინარეს ყოვლისა შემდეგი აზრი გამოთქვა: „ამ დროშას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ქართველ მთიელთა იდეოლოგიაში. მათ სარწმუნოებრივ წარმოდგენებში დროშას ღვთისშვილებთან ერთად ცენტრალური ადგილი ეჭირა. იგი სათემო ჯვარ-ხატების წმინდათაწმინდა იყო, რომელსაც ჯვარიონთა თავისა (ხუცესის, ხევისბერისა) და მკადრეს ანუ მედროშეს გარდა, ხელს ვერავინ შეახებდა. ნაწილებად დაშლილი, იგი ხატის მთავარ შენობაში — დარბაზსა თუ ბეულეში — ინახებოდა. ხატის მოედანზე კი სახატო „კოშკებს“ შორის „დროშათ საბძანი კოშკიც“ იდგა. დიდ სათემო დღეობებში დროშა დარბაზიდან (თუ ბეულიდან) გამოჰქონდათ და მას ამ კოშკზე აღმართავდნენ“<sup>6</sup>.

საგულისხმოა, რომ ამ დროშასაც „ხატი“, „ჯვარი“ ეწოდებოდა, რაც იმაზე მეტყველებს, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა სარწმუნოებრივ შეგნებაში სახატო დროშა ორგანულად დაკავშირებული იყო ღვთაებასთან. ვ. ბარდაველიძემ უხეი ეთნოგრაფიული მონაცემების ანალიზის საფუძველზე დაამტკიცა, რომ „აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელებისათვის დროშა არა მარტო ღვთისშვილის სიმბოლო იყო, არამედ მის განსახიერებასაც წარმოადგენდა“<sup>7</sup>. როგორც ამ ობიექტის ერთ-ერთი სახელწოდება „ალვის ტანი“, ისე მისი გარეგნული ფორმა მიუთითებს, რომ იგი „ხეს განსახიერებდა“ და გენეტიკურად ხეს უკავშირდება. „ამავე დროს ირკვევა, რომ დროშით წარმოსახული ხე სათემო ღვთისშვილთა ხეებს („ალვანი“) მიეკუთვნებოდა და რაკი დროშა resp. დროშით წარმოსახული ხე, ასტრალური სიმბოლოებით იმკობოდა, ცხადია, სწორედ ის უნდა ყოფილიყო ალვანთ შორის ის ხე, რომელშიც, ხალხის რწმენით, ღვთისშვილი სუფევდა“<sup>8</sup>.

ამ დასკვნას განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ტაძრის გენეზისის შეცნობისათვის. ის ფაქტი, რომ სახატო დროშა წარმოადგენდა ხატის უმნიშვნელოვანეს ინვეტარს, სხვა ზოგიერთ მონაცემებთან ერთად იმაზე მივივითითებს, რომ ეს იყო ხატად წოდებული ტაძრის იდეური პროტოტიპი, რომელიც საკულტო სვეტის სახესხვაობას წარმოადგენს. საკულტო დროშისა

<sup>6</sup> ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 11.

<sup>7</sup> ვ. ბარდაველიძე, სიკოცხის და სიუხვის ხე ქართველთა სარწმუნოებაში, „საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები“, თბ., 1968, გვ. 48.

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 51.

<sup>9</sup> იქვე, გვ. 52.

და სვეტის მეშვეობით წარმართული ტიპის ტაძარი ანუ „ღვთის სახლი“ იდეურად და გენეტიკურად დაკავშირებულია საკულტო ხესთან. განვიხილოთ უკვე ქართული, ისევე როგორც ხეთურ-ურარტული „ღვთის სახლი“, რთულ სტრუქტურის მქონე საკულტო-სამეურნეო დაწესებულებას წარმოადგენდა იგი აღრეკლასობრივ საზოგადოებაში გაჩნდა და ყალიბდებოდა მრავალსახე კენის განმავლობაში. წინაქლასობრივ საზოგადოებაში მისი წინამორბედები იყო: საკულტო ხე, საკულტო სვეტი, ჯვარი, დროშა, საკულტო კოშკი თუ ნიში, საფლავი (საძვალე, აკლდამა), საკულტო ქვები, ღვთაებათა ინსიგნიები, მათი კერპები და სხვ.

გარდა აღნიშნულისა, ამ ვითარების მუყყებელია, მაგალითად, ის ფაქტი, რომ მცხეთის კათედრალურ ტაძარს წარმართული რელიგიიდან მომდინარე ტრადიციის შესაბამისად „სვეტიცხოველი“ ეწოდება. ასევე საკულტოსხმოა, რომ ჩვენში ზოგიერთ ეკლესიას ეწოდება „ძელი ცხოველი“ („ძელ-ცხოველი“). უპიკვლია, რომ „ცხოველი ძელის“ ანუ ვაფუტშეხული ხის თაყვანისცემა წინ უსრებდა „ძელცხოველად“ წოდებულ უძველესი ტაძრის წარმოშობას.

აღსანიშნავია ისიც, რომ მთვარის ღვთაების მეგრული და სვანური სახელწოდებანი — ჯ გ ე გ ე ს გ ე გ ე და ჯ გ გ რ ჯ გ, რომლებიც გენეტიკურად დაკავშირებულია „ჯა“ (მუხა, ძელი) სიტყვასთან, თავდაპირველად ნიშნავდა მუხას. „წმინდა მუხას“ მრავლობითში, ე. ი. მუხნარს, შემდგომში კი ხეს საერთოდ. ე. ი. ტყეს (ნ. მარი).

ქართულთა ზოგიერთი ღვთაებისა და წარმართული ტაძრის („ხატი“) „წმინდა“ ხეებთან გენეტიკურ მიმართებაზე მეტყველებს შემდეგი ტერმინებიც: კოჯორი, რომლის იდენტური უნდა იყოს რკოჯორი (მ. გეგეშიძე), ჯეგეთა (ღვთაება ჯეგეს სამკვიდრო), ილორი (ეკლესიისა და სოფლის სახელი აფხაზეთში), ვაშლიჯვარი (ადგილის სახელი თბილისში), მუხის ანგელოზი, ნერგის ანგელოზი და სხვ.

ღვთაების და ტაძრის საკულტო ხეებთან კავშირის მუყყებელი ტერმინები, გარდა ქართულისა, არსებობს მრავალ სხვა ენაში. მივეთითებთ რამდენიმეზე. ოდესღაც თესლიაში იყო პელასგების ტაძარი, რომელსაც ეწოდებოდა „იუპიტერ-წიფლის ტაძარი“. ძველ ეგვიპტურში ღმერთის აღმნიშვნელი სიტყვაა Ntr, სადაც N არის კუთვნილებითი პრეფიქსი, ხოლო tr — ხის აღმნიშვნელი. კელტებში მუხა თაყვანისცემის იმდენად მნიშვნელოვანი ობიექტი იყო, რომ მისი სახელწოდება kirk (ლათინურად querkus) კელტურიდან და ძველი გერმანულიდან წარმოქმნილ ენებში გახდა ტაძრის აღმნიშვნელი<sup>10</sup>.

ტაძრის („ხატი“) ჩასახვის მომენტიდან თანდათან საკულტო ხე, გაფუტირებული სვეტი, ჯვარი, „სახატო“ დროშა, საკულტო კოშკი, კერპი (ღვთის

<sup>10</sup> საკულტოსხმოა, რომ ამავე სიტყვიდან მომდინარეობს ჩვენს დღაქალაქში მდებარე მარჯანიშვილის ქუჩის აღმინდელო სახელი „კირკის ქუჩა“. შემოკლებით „კირკა“ (რუს. Кирришая ул.). ეს იმით ახსნება, რომ ამ ქუჩისა და პლუხანოვის გამოირის შესაყართან იყო გერმანული კოლონისტების ეკლესია (ამჟამად ეკლესიას გერმანულად ეწოდება (die Kirche. მასზე ძველი ფორმა kirk. ჩანს, თბილისსა და მის მომთხვეუ ტერიტორიაზე მცხოვრები პირანდელო გერმანული კოლონისტები ეკლესიას ამ ძველი ფორმით მოიხსენიებდნენ).

ქანდაკების სახით) და სხვა გვევლინებიან ამ საკულტო ცენტრის ელემენტებად, თუმცა მისგან დამოუკიდებლადც ინარჩუნებენ საკულტო ობიექტების მნიშვნელობას.

უძველესი „ხატები“ ანუ ტაძრები წარმოიშვა გვაროვნული რღვევის ხანაში. გვაროვნული წყობილების რღვევამ გამოიწვია კულტმსახურების ადგილის დაღვევა, ფიქსირება მომავალი ტაძრის ჩანასახის ფორმით და რელიგიური კულტის პირველი სპეციალისტების, ქურუმების გამოყოფა.

ამჟამად არსებული ქართული საკულტო ძეგლებისა და მათი ფრაგმენტების მიხედვით შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ქართული წარმართული ტაძრის ერთ-ერთ პროტოტიპს წარმოადგენდა კვარცხლბეკზე მდგომი ოთხმხრივ მოზღუდული სვეტი ღვთაების რომელიმე ინსიგნიით (ჯვარი, ფალოსის გამოსახელება და სხვ.). ზღუდეში დატანილი იყო კარი. სვეტი იდგა მოზღუდული მოედნის ცენტრში ან უკან, კედლის მახლობლად. მის ალაგას შეიძლება ყოფილიყო საკულტო კოშკი, რომელზეც აღმართული იყო დროშა. უფრო სრული ფორმის ტაძარი მოიცავდა მცირე სახლსაც, რომელშიც ღვთაების რაიმე ემბლემა ან ემბლემა იყო.

ასეთია ზოგიერთი დასკვნა, რომელიც ლოგიკურად გამომდინარეობს ვ. ბარდაველიძის კონცეპციიდან.

მის მიერ „ხატისა“ და სახატო დროშის შესახებ გამოთქმული დებულებები ნაყოფიერად გამოყენებულია მრავალი მეცნიერის მიერ. მაგალითად, მოპარამის რიტუალში გამოყენებული ირანული დროშის იდეური შინაარსისა და გენეზისის შესახებ დასკვნები ს. მ. მარის მიერ გაკეთებულია ვ. ბარდაველიძის კონცეპციის შესაბამისად. იგი ამბობს: მოპარამის სარიტუალო დროშები ფრიად ძველი წარმოშობისაა. მათი გარეგნულ ფორმა და სხვადასხვა-ნაირი ნიშნები იმაზე მეტყველებს, რომ დროშა კაცობრიობის განვითარების გარკვეულ სტადიაზე საკულტო ობიექტს წარმოადგენდა და მკვიდრად დაკავშირებული იყო წმინდა ხის მიმართ შემუშავებულ წარმოდგენასთან. ამის შესახებ დამარწმუნებლად ლაპარაკობს ვ. ბარდაველიძე თავის ნაშრომში, რომელიც მიძღვნილია ქართველი ტომების უძველესი რელიგიური რწმენისადმი. ავტორის აზრით, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა დროშა განსახიერებდა ტოტემდაშვებულ ხეს და, ხევისურთა რწმენით, წარმოადგენდა ფრინველის ან ჭერის სახით მოვლენილი ღვთაების ადგილსამყოფელს და სხვ. ს. მ. მარის აზრით, წმინდა ხის დროშასთან ასეთივე გენეტიკური კავშირის იდეა უეჭველად დამახასიათებელი უნდა ყოფილიყო ირანისთვისაცო და რომ მოპარამის დროშამ ბევრი ისეთი ელემენტი შემოინახა, რომელიც მას ანათესავებს ხის კულტთან, მის თაყვანისცემასთან<sup>11</sup>.

კიდევ შეგვეძლოს მოგვეტანა ასეთი მაგალითები, რომლებიც მკაფიოდ წარმოაჩენენ ხატისა და სახატო დროშის შესახებ ვ. ბარდაველიძის მიერ გამოთქმულ დებულებათა განსაკუთრებულ ღირებულებას რელიგიურ მოვლენათა მკვლევართათვის.

<sup>11</sup> С. М. Марр, Мохаррам, сбор. «Традиционная культура народов Передней и Средней Азии», Л., 1970, гл. 360.

ВОПРОС ИЗУЧЕНИЯ ЯЗЫЧЕСКИХ КУЛЬТОВЫХ ПАМЯТНИКОВ  
 В ГОРНОЙ ЧАСТИ ВОСТОЧНОЙ ГРУЗИИ В ТРУДАХ  
 В. В. БАРДАВЕЛИДЗЕ

## Резюме

Весьма велика заслуга известного исследователя В. В. Бардавелидзе в сфере изучения традиционных общественно-культурных памятников горной Восточной Грузии.

По мнению автора, «первый тип этих памятников — «дарбази» — представленный в виде храма — относится к древнейшему типу мегарона. Этот тип на грузинской почве своими корнями уходит к началу и первой половине III тысячелетия до н. э.»<sup>12</sup>.

Вторым типом является культовое сооружение бегели (beḡeli). Параллели этого сооружения, равно как и горнотушинских надземных склепов, встречаются в северокавказских культовых памятниках и в склеповых сооружениях, датируемых по находимым в них предметам самое ранее III—II вв. до н. э., так и в малоазийских гробницах IV—III вв. до н. э.<sup>13</sup>

Интересно, что центральное помещение святилища, храма (xat'i) восточно-грузинских горцев называется darbaḡi (означает определенный тип дома, жилого помещения). По мнению В. В. Бардавелидзе, это помещение первоначально именовалось «домом» saxli<sup>14</sup>. В пользу этого предположения говорит уже то, что одним из грузинских наименований богослужебного дома или храма является saxli ḡvtisa[saxli upliḡa («дом божий») или saxli sauplo («дом господень»).

Примечательно, что и в хеттском обществе храм именовался «домом» (paḡn-, piḡ-) <sup>15</sup>, именно «домом бога». В этом обществе «дом бога» в широком смысле обозначал тоже, что и xat'i (храм со своим хозяйством) у восточно-грузинских горцев. Xat'i и хеттский «дом бога» имели аналогичную структуру.

Безусловно, выводы В. В. Бардавелидзе, касающиеся названных памятников, открывают широкий горизонт для исчерпывающего познания языческих культовых сооружений Кавказа и Малой Азии, намечают надежный ориентир для выяснения их идейного единства, заметно облегчают решение проблемы возникновения храмовых сооружений и храмового хозяйства и осознания их первичных интенциональных значений.

<sup>12</sup> В. В. Бардавелидзе, Традиционные общественно-культурные памятники горной Восточной Грузии, т. I, Тбилиси, 1974, с. 217 (на груз. яз.).

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1957, с. 11.

<sup>15</sup> Г. Г. Гиоргадзе, Очерки по социально-экономической истории Хеттского государства, Тбилиси, 1973, с. 11.

ანდრო ლავიანოვი

ალმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა თეონიმიიდან:  
ლვთაება კვირის სახელები და ეპითეტები

ალმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა თეონიმიში მკვეთრად გამოიყოფა სახელებისა და ეპითეტების მთელი წყება, რომელიც უცხო ჩანს ქრისტიანობისათვის და არქაულობის იერის მქონეა. ჩვეულებრივ ფიქრობენ, რომ მათი სახით უძველეს წარმართულ ღვთაებათა სახელებმა მოაღწიეს ჩვენამდე. მაგრამ ამ, თითქოსდა, არქაულ სახელებს სხვაგვარი ახსნაც მოეპოვებათ: შესაძლოა, მათში უნდა შევიცნოთ ქრისტიანულ ნიადაგზე წარმოქმნილი გვიანდელი ლოკალური ფორმები. ცხადია, ქართველ მთიელთა რელიგიური ონომასტიკონის ინტერპრეტაციისას, უწინარეს ყოვლისა, მისი წარმოშობის ეს მეორე შესაძლებლობა უნდა გავითვალისწინოთ, რათა, ივ. ჭავჭავაძის თქმისა არ იყოს, „ახალი ძველად არ გვეჩვენოს“ და ქრისტიანული თეონიმები წარმართულად არ გამოვაცხადოთ.

წინამდებარე ნაშრომში სწორედ ამგვარი მიდგომით შევეცდებით ქართველ მთიელთა ერთ-ერთი უმთავრესი ღვთაების სახელებისა და ეპითეტების რაობის გარკვევას.

**კვირია**

ალმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა პანთეონში მეორე ადგილი მტკიცედ უკავია ღვთაებას, რომლის უმთავრესი სახელია „კვირია“ (მთიულეთ-გუდამაყარი და ფშავი), „კვირა“, „კვირეა“ (ხევსურეთი), „კვირეა“ (თუშეთი) და „კვირქ“ (ხევი).

ამ თეონიმმა კარგა ხანია მკვლევართა ყურადღება მიიქცია. კვირიას ეტიმოლოგიასთან დაკავშირებით სამეცნიერო ლიტერატურაში არა ერთი საუბაროდო მოსაზრებაა გამოთქმული. ჩვენი აზრით, სიმართლესთან ყველაზე ახლოს მივიდა ივ. ჭავჭავაძი. მან „ქართველი ერის ისტორიის“ პირველ წიგნში ამ თეონიმის წარმოშობის რამდენიმე შესაძლებლობა მიუთითა და მათ შორის ისიც დაუშვა, რომ „კვირია“ წარმოდგება კვირა დღის სახელიდან იმის გამო, რომ ამ ღვთაებას კვირეტლის შვიდეულში „სწორედ ეს დღე ჰქონდა მიკეთვნილი“<sup>1</sup>. საგულისხმოა, რომ თავის გვიანდელ ნაშრომში ივ. ჭავჭავაძი მხოლოდ ამ ვარაუდს დაუბრუნდა. ამასთან, იმ მოტივით, რომ კვირადღე ქრისტიანული „შემოქმედი ღმერთისათვის არის განკუთვნილი“, მან ისიც

<sup>1</sup> ივ. ჭავჭავაძი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი პირველი, მესამე გამოცემა, თბ., 1928, გვ. 70.



შესაძლებლად მიიჩნია, რომ „კვირია“ ქრისტიანული თეონიმია, რომელსაც შეეცალა ამ ღვთაების თავდაპირველი წარმართული სახელი<sup>2</sup>.

უნდა ითქვას, რომ ივ. ჯავახიშვილის ამ თვალსაზრისში ფასეული საკვლევი რიგ ეტიმოლოგიური მიგნება (თეონიმის „კვირიას“ ამოსავალი „კვირადღეს“ სახელი), რომლის სისწორეს ქვემოთ მოტანილი ფაქტებიც ადასტურებს.

თვით მთიელთა შეხედულებით, ეს თეონიმი კვირადღის სახელიდან მომდინარეობს: „კვირადღე რომ არის, იმის სახელობისაა კვირია“. მთხრობელთათვის ამ სახელდების მოტივაციაც სრულიად გარკვეულია: „კვირია ხომ ყოველ კვირადღეს ხსენდება“ (დარო ჭიტესაშვილი, ს. სართიჭალა), „კვირადღე კვირიასია, კვირიას საპატიოდაა კვირა უქმედ“ (ეთნოგრაფ. ნ. ომარაშვილის ჩანაწერებიდან), „კვირადღეს არის მაგის დღეობა და კვირეს მაგისათვის ვეძახით“ (მთხრობელი ვ. ხუთელიძე, ხევი. თსუ-ს სტუდენტის, ხ. არგანაშვილის ჩანაწერებიდან). კვირიას კულტის ამ ნიშანდობლივ თავისებურებაზე თავის დროზე ვაჟა-ფშაველაც მიუთითებდა: „კვირა ძლიერი ანგელოზი ყოფილა ფშავლების წარმოდგენით და იმის სადიდებლად და მოსახსენებლად არის დადებული კვირა-ღღე უქმედ“<sup>3</sup>. ამავე წარმოდგენას გამოხატავს ამ ღვთაების პარალელური ზედწოდება „კვირეთ-ანგელოზი“, რომელიც მოხევეებში დასტურდება<sup>4</sup>.

ამრიგად, ირკვევა, რომ თეონიმი „კვირია“ წარმოდგება კვირადღის სახელიდან, იმის გამო, რომ კვირადღეს განსაკუთრებული როლი ენიჭება ამ ღვთაების კულტში.

როგორც ზემოთ ითქვა, ამ ნიშნის მიხედვით ეს თეონიმი ივ. ჯავახიშვილმა დაუკავშირა ქრისტიანულ მამა-ღმერთს. მაგრამ კვირა-უქმედ ხომ ქრისტიანული კალენდრით „საუფლო“ დღეა არა მხოლოდ მამა-ღმერთის მიერ „ქვეყნის შესაქმნისა“ გამო, არამედ „უმეტეს დიდებული აღდგომისათვის ქრისტესა“<sup>5</sup>. ამიტომაც, ბუნებრივია, რომ საკვლევ თეონიმში, უწინარეს ყოვლისა, იესო ქრისტეს ადგილობრივი ზედწოდება დავინახოთ.

### კვირაცხოველი

ეს თეონიმი ძირითადად გავრცელებულია მთიულეთ-გუდამაყარში, ფშავსა და ხევში. ამ მხარეთა შვეიდრნი ლოცვა-დამწყალობებისას, თუ ყოფით სიტყვაზმარებაში ღვთაება კვირიას ხშირად „კვირ[ი]აცხოველის“ სახელითაც მოიხსენიებენ. გარდა ამისა, ეს სახელი აღბეჭდილია ფშავის ცენტრალური სალოცავის — ლაშარის ჯვარის მახლობლად არსებული „კვირიას ხატის“ („საკვირაოს ხატის“) ერთ-ერთ ზარზე. მასზე შემორჩენილი წარწერა გვამცნობს:

„აჲ. ჩ ყ მ ე წესა (ე. ი. 1845 წელს — ა. ლ.) შემოგწირე ესე ზარი ლაშარის ლელეს შუა ბატონო კვირა ცხოველო...“<sup>6</sup>

ამ თეონიმთან დაკავშირებით უმაღლეს გვასენდება ერთ-ერთი უმთავრესი ქრისტიანული საუფლო დღესასწაულის სახელწოდება — კვირაცხოველი. ეს

<sup>2</sup> ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ენოლოგიური პრობლემები, თბ., 1950, გვ. 204.

<sup>3</sup> ვაჟა-ფშაველა, ეთნოგრაფიული წერილები, თბ., 1937, გვ. 193.

<sup>4</sup> ვ. ითონიშვილი, ხევის ტოპონიმია, თბ., 1971, გვ. 86.

<sup>5</sup> ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, I, ფშავი, თბ., 1974, გვ. 52.

დღესასწაული აღდგომის სწორზე მოდის და მკვდრეთით აღდგომა შემდეგ თავის მოწაფეებთან, მოციქულებთან, ქრისტეს გამოცხადების დღის აღსანიშნავად არის დაწესებული.



კვირაცხოვლის სახელობის ეკლესიები და მათი ნაშთები რად ვგვხვდება ქართლ-კახეთის სოფლებსა და ქალაქებში. მათი უმრავლესობა მცირე ზომის ჩვეულებრივ, ერთნაივან სამლოცველოს წარმოადგენს. აქა-იქ შემორჩენილია ამავე სახელობის დიდი, გუმბათიანი ტაძარიც. ქართლ-კახეთში ხშირია ამ საკულტო ძეგლთან დაკავშირებული ტომონიმიებიც: კვირაცხოვლის სერი, კვირაცხოვლის გორი, კვირაცხოვლის კლდე და ა. შ.

„კვირა[მ]ცხოვლის“ ეკლესიები გვხვდება აგრეთვე დასავლეთ საქართველოში, კერძოდ, იმერეთსა და რაჭაში. ამასთან, ზოგან უკვე ვასული საუკუნის ბოლოსათვის ამ ეკლესიების ნანგრევებიც აღაო იყო შემორჩენილი, მაგრამ მათ აღგისამყოფელზე „საკვირაოზე“, კიდევ იმართებოდა აღდგომის სწორზე „ანაღკვირაობა“, ანუ კვირაცხოვლობა<sup>6</sup>.

რა ვასაკვირია, რომ ეს ქრისტიანული სალოცავი დამკვიდრებელია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთშიც კვირიას, ანუ კვირაცხოვლის ხატის სახელწოდებით და მის უმთავრეს დღესასწაულს კვირიაობა, კვირისჭვრობა, ანუ კვირაცხოვლობა შეადგენს. ისიც საგულისხმოა, რომ მთიულეთ-გუდამაყარსა და ერწო-თიანეთში კვირაცხოვლის ხატი, ჩვეულებრივ, პატარა ეკლესია-საყდარს წარმოადგენს.

აქედან აშკარაა, რომ ამ ქრისტიანული საკულტო ძეგლის მიხედვით მიუღია მის უზენაეს პატრონს თავისი ზედწოდება — კვირაცხოველი.

ისიც ადვილი მისახვედრია, რომ ამ თეონიმის ქვეშ იესო ქრისტე იგულისხმება.

ამაზე ისიც პირდაპირ მიუთითებს, რომ მთიულეთ-გუდამაყარში კვირაცხოვლის ხატი ეწოდება აგრეთვე ლითონის ჭვარს, რომელზედაც ჭვარცმია გამოსახული და რომლის საყდრიდან „გამობრძანება“ კვირაცხოვლობის დღესასწაულის უმთავრეს რიტუალს შეადგენდა.

ისმის კითხვა: რა დროით შეიძლება განისაზღვროს საკვლევი თეონიმის — კვირაცხოვლის — ხნოვანება?

ქართულ წერილობით ძეგლებში საეკლესიო დღესასწაული კვირაცხოველი მხოლოდ XVII საუკუნიდან იხსენიება. ამასთან, საქართველოში არსად დასტურდება ამაზე უფრო ადრინდელი კვირაცხოვლის სახელობის ეკლესია სათანადო წარწერითურთ. ასე რომ, დაახლოებით XVII საუკუნიდან უნდა ვივარაუდოთ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ამ ქრისტიანული სალოცავისა და მისი სახელწოდებიდან მიღებული თეონიმის გაჩენა.

### კ ვ ი რ ე ლ [თ ი ს შ ვ ი ლ ი

მოხევებში ღვთაება კვირიას ერთ-ერთი ძირითადი ეპითეტია „ღვთის-შვილი“. ამავე დროს, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ღვთისშვილი ანგელოზთა და წმინდანთა ზოგად სახელადაც გვევლინება.

ენახოთ, ვის მიეწერება იგივე ეპითეტი ქრისტიანულ თეონიმიში?

უკვე „ძველ აღთქმაში“ „შვილი ღმრთისანი“, ანუ „ძენი ღმრთისანი“ აღნიშნავენ ანგელოზებს, იაკვებს მოციქულებს. ასევე „სახარებაშიც“ „შვილ-

<sup>6</sup> ზემო იმერეთის ტომონია, I (მასალები, ინახება თსუ-ს ტომონიმიკის ლაბორატორიაში); გაზეთი „მწყემსი“, 1888, № 10.

ნი ღმრთისანი“ წარმოგვიდგებიან როგორც ციური არსებანი, რომლებიც მათ ზეციურს ემსგავსებიან. ამავე ნიშნით, იგი „ძე ღმრთისა“ — იესო ქრისტეს — ერთ-ერთ ძირითად ზედწოდებად იქცა. მოგვიანებით კი ეს მეტსახელები ტრადიციონალურად წმინდან მოწამეებსაც მიაწერეს.

აქედან აშკარაა, რომ ქართველ მთიელთა რელიგიურ ობოლასტიკონში ებითეთი ღმრთისშვილი ქრისტიანობის ზეგავლენითაა გაჩენილი. ამასთან, მოხვედრებში მიღებული კვირიას თეონიმის — „კვირღვთისშვილის“ სახით იესო ქრისტეს კიდევ ერთ აღვილობრივ ზედწოდებასთან გვაქვს საქმე.

აქვე მოგვყავს ეთნოგრაფიული ცნობა, რომელიც მოხვედრთა კვირღვთისშვილის ამგვარ ვინაობას უქვეყნებს ხდის. ს. მაკალათიას წიგნში — „ხევი“ ერთგან ვკითხულობთ: „(ს. ფხელშეში) ერთ ძველ კოშკში მოთავსებულია „კვირღვთისშვილის ხატი“, რომელსაც ქალების ხატს უწოდებენ. ეს ხატი წარმოადგენს დედოფალს, რომლის სიგრძე 54 სანტიმეტრია. დედოფალი შემოსილია თეთრი ტანისამოსით და პირისახეზე მიკრული აქვს ლითონის პატარა ხატი, რომელზედაც ქრისტეს სახეა გამოხატული“<sup>7</sup>.

როგორც ვხედავთ, აქ გვაქვს პირდაპირი მითითება, რომ კვირღვთისშვილი იგივე იესო ქრისტეა.

### კვირია კარავიანი

ფშავ-ხევსურულ ლოცვის ტექსტებში კვირიას ერთ-ერთი ძირითადი ებითეთია „კარავიანი“, ანუ „ღვთის კარზე კარავიანი“. აქვე გვხვდება მისი ებითეთი „ღვთის მოკარვე“<sup>8</sup>.

ინტერესს იწვევს ადგილობრივი რელიგიური წარმოდგენები კვირიას „კარავთან“ დაკავშირებით.

ხევსური მთხრობლის გიორგი (ძალიკა) ლიქოკელის სიტყვით: „კვირავს კარავი ცაშია ვადაფენალი“, მას „ყოველ შაბათს ხმელზე გადმოდგამს და კვირას ნაშუადღევს უკან აიღებს“. ამავე მთხრობელმა ხევსურული საღვთისმშობლის შემდეგი სიტყვებიც გაიხსენა: „დიდო კვირავე, ძალიანო, ხმელზე კარავის გარამდგმელო...“

საგულისხმოა აგრეთვე ფშაური წარმოდგენა კვირიას კარავის რაობაზე: ფილოლოგს კიმოთე მაჭაურს ფშაველი ხევისბერებისაგან გაუგია: „კვირიას კარავი იგივე ეკლესიააო“.

კვირიას ამ ებითეთთან და შესაბამის წარმოდგენებთან დაკავშირებით უნდა გავიხსენოთ ქრისტიანული რელიგიის ერთ-ერთი ცენტრალური სიმბოლო — „ზეციური, ანუ შმიდა კარავი“, რომელიც გამოხატავს ციურ სამლოცველოს (ტაძარს) და, აგრეთვე, ღმერთის ციურ სამყოფელს. „კარავი უფლისა“ ბიბლიური ღმერთის (იაჰვეს) სამყოფელია. ამას გულისხმობს ფსალმუნის სიტყვები: „უენ დაეშენოს კარავსა შენსა“ (ფს. 14,1). „სახარების“ თანახმად, მას შემდეგ, რაც ქრისტე „ზეცად აღმალდა“, მან მამა-ღმერთთან „მოიკარავა“ — მასთან დამკვიდრდა. ამავე დროს „კარავი“ განუყრელად უკავშირდება ქრისტეს, როგორც ახალი რელიგიის დამაარსებლის სახელს.

<sup>7</sup> ს. მაკალათია, ხევი, თბ., 1934, გვ. 212. საფუძრებელია, რომ ამ ცნობაში მოხსენიებული დედოფალი ღმრთისშვილს განსაზღვრებს: ქართველ მთიელებში ხომ ერთმანეთთან განუყრელად დაკავშირებული ღმრთისშვილისა და კვირია-ქრისტეს კულტები.

<sup>8</sup> ვ. ბარდუღაძე, აღმოსავლეთი საქართველოს მთიელთა სასულიერო ტექსტები, მსუ, 1, თბ., 1938, გვ. 24, 26, 29, 31.



ამ ქრისტიანული წარმოდგენების შუქზე ცხადი ხდება, რომ კვირიას კარავი, იგივე ქრისტეს კარავია — მისი ზეციური ტაძარი-სამლოცველოა. ამასთან, წარმოდგენამ ამ კარავზე, როგორც კვირიას განუყრელ ატრიბუტს, მებრძოლები გამოხატულება პოვა კვირია-ქრისტეს შესაბამისი ეპითეტის სახით.

### ხ მ ე ლ თ მ ო უ რ ა ვ ი

კვირიას ამ ეპითეტს ნ. ხიზანაშვილი იხსენიებს: „(ხევსურეთის) სოფ. ატაბეში კვირია ბრძანებლობს, ხმელთ-მოურავად წოდებული. თვითონ ღვთის პირად არის და მხოლოდ იასაული უყენია ატაბეში. ზღვის კიდემდე რაც კი რამე მოხდება ხმელელზედ, „ხმელთ-მოურავის“ საქმეა, ყველაფერი ამას ეკითხვის“<sup>9</sup>.

ეს თეონიმი ხევსურებთან ჩვენც დავადასტურეთ. გიორგი (ძალიცა) ლიქოელის ცნობით: „კვირას აბარია კვირადღე და ხმელეთი. ხუცობაში იტყვიან: „მოურავო ხმელთაო“; ეგაა იგივე ხმელთ დამჭერი“.

ეთნოგრაფს ივ. წიკლაურს კვირიას ეს ეპითეტი ს. გველეთელი ჭადაგის აღვია არაბულისაგან გაუგია.

ეს თეონიმი უცნობი ჩანს სხვა მთიელებისათვის და მათ შორის ფშაველთათვის. ამასთან, საგულისხმოა, რომ ს. სართიჭალელმა ფშაველმა ანიკო გოგოლაურმა ჩვენთვის საინტერესო ეპითეტი იესო ქრისტეს მიაწერა. შეკითხვაზე მან შემდეგი გვიპასუხა: „ხმელთმოურავი იასო ქრისტეა. ეტყობა, ეგრე უძახნათ ხევსურებსა“.

ეს კი. მართლაც, ასეა. ქრისტიანული მოძღვრების თანახმად, მამა-ღმერთთან ერთად იესო ქრისტეც განაგებს ქვეყნიერებას. აქედანაა მისი კანონიკური ეპითეტები: „თანა-განმგებელი მამისა“, „განმგებელი სოფლისა“, „მეუფე ცათა და სოფლისა“. სწორედ მათი ადგილობრივი შესატყვისია ხევსურული „ხმელთმოურავი“.

საკვლევე თეონიმის შედარებით შეზღუდული გავრცელება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მის გვიანდრობაზე მიუთითებს. ქართულ ისტორიულ ძეგლებში სოციალური ტერმინი „მოურავი“ XI—XII საუკუნეებიდან გვხვდება. განსაკუთრებით ხშირია მისი ხსენება XIII—XIV საუკუნეთა ისტორიულ საბუთებში. ამიტომაც, იესო ქრისტეს ხევსურული მეტსახელის — „ხმელთმოურავის“ გაჩენა დაახლოებით XV—XVI საუკუნეებიდან უნდა ვივარაუდოთ.

### ღ ვ თ ის ა და კ ა ც თ ა შ უ ა მ დ გ ო მ ე ლ ი

კვირიას ეს ეპითეტი უმთავრესად გვხვდება ფშაური ლოცვის ტექსტებში. მაგალითად: „დიდო კვირავ, ხთის მალღის მოკარვეო, ღთისა და კაცთა შუამდგომელო...“<sup>10</sup>; „დიდება შენდა, დიდო კვირავ, ძალიან-მადლიანო, ღვთის მალღის მოკარვეო, კაცთა და ღვთის შუამდგომელო...“<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> ნ. ხიზანაშვილი, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940, გვ. 71—72.

<sup>10</sup> ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სასულიერო ტექსტები, მსე, I, გვ. 29.

<sup>11</sup> ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სასოფლო-სოფლის-საკვლევო ძეგლები, I, გვ. 203—204.

კვირიას ეს ფუნქცია უფრო დაკონკრეტებულია ზოგ ფშაურ საველე-ბელში: „დიდება შენდა, კვირაო კარავიანო, ღვთისა და მეფის კარზე მდგომელო, სიმათლის პასუხის გამცემელო ღმერთთა და წყალობის განმცემელო ხმელზე ხორციელთათვის...“<sup>12</sup>; „კვირაცხოველო, ღვთის მცვენი მსხვერპლმელო, პასუხის შემტანელო, წყალობის გამომტანელო, გამაუწიერე უფალთანთა საკეთილო, სამშვიდობო ფურცელი და წყალობა“<sup>13</sup>.

აქ უნდა გავიხსენოთ, რომ, ქრისტიანული წარმოდგენებით, იგივე ფუნქცია მიეწერება იესო ქრისტეს და „სახარებასა“ და საეკლესიო ლოცვებში ზუსტად ასევე მოიხსენიება, როგორც „შუამდგომელი ღვთისა და კაცთა“, მამა-ღმერთის წინაშე აღამიანთა „მეოხი და შუამდგომელი“, ღვთისაგან „მადლის გამოიტანელი“ და მისი ნებით „ყოღდათა მიმტევებელი“...

### ღვთის იასაული

კვირიას ეს ზედწოდება უმთავრესად გვხვდება მთიულეთ-გუდამაყრისა და ფშავესურეთის „დამწყალობენის“ ტექსტებში. მავალითად: „ღმერთო, გაუმარჯოს კვირე ძლიერსა, ხთის იასაულსა...“<sup>14</sup>; „კვირაცხოველს გაუმარჯოს, ღვთის იასაულსა, ღვთის კარზე მდგეულსა...“<sup>15</sup>.

ამავე ტექსტებში „ღვთის იასაული“ აღნიშნავს აგრეთვე ანგელოზებს, რომლებიც ღმერთისაგან „გამაშობილია“ აღამიანთა, „ხორციელთა“ დასასჯელად ან გადასარჩენად. მათ „სარდლობს“ კვირია.

თუ გავიხსენებთ, რომ ქრისტიანული წარმოდგენებით, იესო ქრისტე მამა-ღმერთის მოციქულია და მისი ნების აღმსრულებელი, ცხადი ვახდება, რომ „ღვთის იასაული“ იესო ქრისტეს ადგილობრივი მეტსახელია.

რაც შეეხება ამ ეპოთეტის ხნოვანებას, ეს ფაქტურად გარკვეული აქვს რვ. ჯავახიშვილს. ერთ მის ნაშრომში ვკითხულობთ: „იასაული, ვითარცა მონღოლური სიტყვა, ქართულში შესაძლებელია მხოლოდ მე-13 საუკუნის მეორე ნახევართგან გაჩენილიყო... საფიქრებელია, რომ ბართან შედარებით მთაში უფრო გვიან იყოს გავრცელებულ-გაბატონებული“<sup>16</sup>.

### კვირია მაცხოვარი

ეს თეონიმი, რომელიც აშკარად ქრისტიანული წარმოშობისაა, აქამდე სრულიად უცნობი იყო ეთნოგრაფთათვის: იგი არც ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში გვხვდება და არც საარქივო მასალებში. ამიტომაც ჩვენ მიერ მოხოვებულ სათანადო ეთნოგრაფიულ მონაცემებზე შედარებით დეტალურად შევჩერდებით.

თეონიმი „კვირია მაცხოვარი“ პირველად დავადასტურეთ ლევან ბოძაშვილთან, ჩინებულ ფშაველ მთხრობელთან. მისი სიტყვით, მას ბუდე ფშავეში

<sup>12</sup> ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სასულიერო ტექსტები, შვ. I, გვ. 34.

<sup>13</sup> ვ. ბარდაველიძე, ივრის ფშაველებში (დღიური), „ენიმიკს“ მოამბე, XI, გვ. 130.

<sup>14</sup> ქართველ მთიულთა ზეპირსიტყვიერება (მთიულეთ-გუდამაყარი), გამოსცა ელ. ვერსალაძემ, თბ., 1958, გვ. 267.

<sup>15</sup> ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს... ტექსტები, შვ. I, გვ. 16.

<sup>16</sup> ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს, კავასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები, თბ., 1951, გვ. 171.

ქალებისაგან ყოველდღიურ სიტყვასმარებაში ხშირად გაუგია დალოცვის ფორმულა: „კვირია მაცხოვარი შეგეწიოსო“. ს. მალაროსკარში მოპოვებული ცნობებით, „კვირია მაცხოვარს გაუმარჯოსო“, — ასე ზოგჯერ ოჯახში პეტრობის დროსაც დაილოცებია.

ეს თეონიმი გავრცელებულია იგრის ფშავლებშიც. ამჟამად ს. გომეზის მცხოვრებმა თიანელმა რომან პაპიაშვილმა გვაცნობა: „კვირა მაცხოვარს საპატიოდ ასხენებენ; კვირა მაცხოვარო მიშველეო, შეხევეწებია. ასეც იტყვიან: „კვირა მაცხოვარი ვაგიწყრესო“. იგივე დაგვიდასტურეს ს. სართიქალაში მცხოვრებმა ერწოდან ვადმოსახლებულმა ფშავლებმა: „ჩვენში ხშირად იტყვიან: კვირია მაცხოვარო, შაგეწიეო“.

ზოგმა ფშაველმა მთხრობელმა ისიც შენიშნა ჩვენთან საუბარში: „იასო ქრისტეც მაცხოვარი არისო“. განსაკუთრებით საგულისხმოა ლოცვის ტექსტი, რომელიც ნინო თეთლაშვილმა (წარმოშობით ს. ასკილაურიდან) ჩაგვაწერინა: „კვირაო მაცხოვარო, იასო ქრისტეო, ძეო ღვთისაო, დიდება, მადლი შენთვისა და წყალობა ჩვენთვისა“...

ეს თეონიმი გავრცელებულია აგრეთვე მთიულეთ-გუდამაყარსა და ხევში, ხევსურეთში კი უცნობია.

ამრიგად, ღვთაება კვირიას ადგილობრივი სახელების წყებას უნდა მივაკუთვნოთ, აგრეთვე, მაცხოვარი — იესო ქრისტეს ერთ-ერთი ზედწოდება. დასკვნა.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ერთ-ერთი უმთავრესი ღვთაების — კვირიას მრავალრიცხოვანი სახელები და ეპითეტები წარმოქმნილია ქრისტიანულ წინადაგზე და იესო ქრისტეს ადგილობრივ ეპითეტებად და მეტსახელებად გვევლინება. ამათგან ზოგიერთი ზუსტად ემთხვევა ქრისტიანულ კანონიკურ სახელებს, ხოლო ზოგი — იესო ქრისტეს სახის ამა თუ იმ ნიშან-თვისების გამომხატველი ადგილობრივი ზედწოდებაა.

ამ თეონიმების წარმოშობის ხანა დაახლოებით XV—XVI საუკუნეებით განისაზღვრება.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ქრისტიანობის გავრცელების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ეტაპი ემთხვევა აღნიშნულ ხანას.

А. С. ЛЕКИАШВИЛИ

## ИЗ ТЕОНИМИИ ГОРЦЕВ ВОСТОЧНОЙ ГРУЗИИ

Резюме

В теонимии у горцев Восточной Грузии, наряду с христианскими названиями бога, ангелов и святых, встречаются и такие, которые кажутся чуждыми для христианской ономастики и носят отпечаток архаичности. К этой категории теонимов принадлежит Квириа и связанные с ним многочисленные эпитеты.

Проследив происхождение этих имен, мы пришли к выводу, что они являются местными народными прозвищами Иисуса Христа, отражающие специфические черты его образа. Следовательно, Квириа горцев Восточной Грузии никто иной, как Христос, а не древнейшее языческое божество, как это утверждается в грузинской научной литературе.

ნუნუ მინდაძე

ქადაგობის საკითხისათვის აღმოსავლეთ საქართველოს  
მთიანეთში

ქადაგი, მთიელთა გადმოცემით, ღვთაების რჩეულია, მის „...ნებასურვილს აუწყებს მათ, მისი პირით ლაპარაკობს, ხალხსა და ღვთაებას შორის მოციქულობს“<sup>1</sup>.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ქადაგობის საკითხს მიეძღვნა თ. ოჩიაურის სპეციალური მონოგრაფია — „ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან“ (თბ. 1954 წ.). საკმაოდ სინტერესო მოსაზრებები ქადაგობის შესახებ გამოთქმულია გ. შარაშიძისა<sup>2</sup> და ზ. კიკნაძის<sup>3</sup> ნაშრომებში. ცნობებს აღნიშნულ საკითხზე ვხვდებით აგრეთვე როგორც სპეციალურ, ისე არასპეციალურ ლიტერატურაში.

ზემოაღნიშნული გამოკვლევები, საარქივო და ჩვენს მიერ ველზე შეკრებილ მასალასთან ერთად საფუძვლად დაედო წინამდებარე წერილს.

ამჯერად თვით ქადაგობის პროცესი გვიანტერესებს. აქვე აღვნიშნავთ, რომ ქადაგი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში იმ პერიოდში, რომელსაც ჩვენ ვეხებით — XIX ს. ბოლო და XX ს. დასაწყისი — დამოუკიდებლად უკვე ნაკლებად ჩანდა და მისი ფუნქცია ძირითადად შერწყმული იყო ხუცესის მოვალეობასთან, უფრო სწორად — თითქმის ყველა ქადაგი ამავე დროს ხუცესიც იყო, ხოლო ეს უკანასკნელი შესაძლებელია ქადაგი არ ყოფილიყო. ხუცესისაგან ქადაგობა განსაკუთრებულ უნარს მოითხოვდა „ე. წ. ჭვარის მეუღე, ანუ ქადაგი, სათემო ჭვარის მთავარი ქურუმი იყო, ხოლო ხუცესი (ანუ ხევისბერი) თემის საერო და სასულიერო ცხოვრებას ხელმძღვანელობდა, თემის თავ-მორიგეს წარმოადგენდა, ჭვარის მეუღე ანუ ქადაგი ორი კაცის ფუნქციას ასრულებდა ან ფუნქციას ორივენი მეგობრულად ითავსებდნენ, ე. ი. მას ერთიც ასრულებდა და მეორეც“<sup>4</sup>.

საკითხის ნათლად წარმოდგენისათვის მოვიტანთ მაგალითებს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვადასხვა კუთხიდან.

უძველესი ცნობა მთიელი, კერძოდ ფშაველი, ქადაგის ქადაგობის შესახებ ლაშარის ჭვარში ეკუთვნის ვახუშტი ბაგრატიონს — „...წარმოდგების

<sup>1</sup> თ. ოჩიაური — ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1954, გვ. 4.

<sup>2</sup> G. Charachidze, La Sistem religieuse de la Georgie Painte, Paris, 1968.

<sup>3</sup> ზ. კიკნაძე, ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა, თბ., 1985.

<sup>4</sup> ე. შარაძე ელიძე, ხევისრული თემის მმართველობის სისტემა, საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის მოამბე, ტ. VII, № 10, თბ., 1952, გვ. 626—627.

კაცი უცები და ვითარცა ხელქმნილი, და ღალადებს მრავალსა მაგიერად წმინდის გიორგისა, და რასა იგი იტყვს, სინავთ და ჯერ იჩენენ უმეტეს კეშის რიტებისასა<sup>5</sup>. ფშაველი ქადაგის ქადაგობის პროცესის დაწვრილებები წერილობა მოცემული აქვს ვაჟა-ფშაველას თავის ეთნოგრაფიულ ნაშრომში<sup>6</sup>.

ხეცურეთში იგივე პროცესი აღწერილია თ. ოჩიაურის დასახელებულ ნაშრომში: უხუცე მასალა აგრეთვე აღ. ოჩიაურის, მ. ბალიაურისა და ნ. მაკალათის საარქივო მასალებში<sup>7</sup>. მოვიტანთ ერთ-ერთ ტიპურ მაგალითს — „ქადაგი დარბაზში დაიწყებს ქადაგობას, ჯერ გაშტერდება, შემდეგ ხენუშასა და კანკალს დაიწყებს, ხან შუბლზე ხელს ვადანსვამს, ხან პირჯვარს იწერს, შემდეგ მოიხდის ქუდს, დაიწყებს ყვირილს და აქეთ-იქით სიარულს, დარბაზიდან გამოვარდება და წავა კოშკისაყენ, რომელიც ცოტა მოშორებით არის. კოშკი სადაც არის, იმ ადგილს ეწოდება წყაროს კარი. მივა იქ ყვირილით და სიტყვების ძახილით, ხატის ენით დაიძახებს: „მე მოვითხოვ გამიძღვას ესა და ეს“<sup>8</sup>; პირველად დასახელებს დასტურს, ხოლო შემდეგ მაგანძურს. — „გამიძღვას ესა და ეს, ჩაიბარნას ჩემნი განმნი, საუჩენი — ქელი-კელ საგოვ-მანებიო“, ამის შემდეგ დასახელებული დასტურები და მეგანძეები ჩაიბარებენ ხატის ქონებას“<sup>9</sup>.

მთიულეთსა და გუდამაყარშიც ქადაგს ხატი თავისი ენით ალაპარაკებდა — „აქადაგებდა“, იგი „ხან მიწაზე დაეცემოდა“, „ხან აღგებოდა“. ლ. პანეკის გადმოცემით, მთიული დეკანოზი, რომელსაც მიდრეკილება ჰქონდა ნერვული დაავადებებისადმი, ხშირად ეცემოდა ქადაგად, მიწას სცემდა თავს, იძახდა გაუგებარ სიტყვებს, ახსენებდა რომელიმე წმინდანის სახელს<sup>10</sup> და ა. შ.

საყურადღებოა მღვდელი იოანე ბარნაბიშვილის ცნობა თუში დეკანოზების შესახებ — „დეკანოზები გეტყვან: თქმნ (მინართავს თუშებს, ნ. მ.) ამა და ამ ჯვარმა ესრეთ შევამთხვია და ესე ვითარცა ითხოვთ თქუენ მიერთ“ და შემდგომ სქოლიოში განმარტავს — „ყოველნი დეკანოზნი მიჩვეულნი არიან რაცხობას და უბრალოთა კაცთა ჰგონიათ, ვითომც იგინი ღვთის შეგონებით იტყუნ“<sup>10</sup>.

როგორც მთიულეთში, თუში დეკანოზებიც ქადაგად ეცემოდნენ და მოსახლეობას ისინი ღვთების „მოუნებდალ“ მიაჩნდა.

ხატის დაჭერილი ყოფილა თუში საგით ელანიძე, ლაშარის ჯვარის დეკანოზი, ბიძა ჩუენი ერთ-ერთი მთხრობლის სალომე ოშორიძისა, რომელიც ბავშვი ყოფილა, საგითის ქადაგობა რომ უნახავს — საგითი აკანკალებულა,

<sup>5</sup> ბ ა ტ ნ ი შ ვ ი ლ ი ვ ა ხ უ შ ტ ი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება IV, თბ., 1979, გვ. 533.

<sup>6</sup> ვაჟა-ფშაველა, ეთნოგრაფიული წერილები, თბ., 1937, გვ. 131—132.

<sup>7</sup> აღ. ოჩიაურის, მ. ბალიაურისა და ნ. მაკალათის მასალები ხეცურეთისა და ფშაველის რელიგიური დღესასწაულებისა და მითოლოგიის შესახებ. ინახება ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქართველოსა და კავკასიის სექტორის არქივში (შემდეგ — არქივი).

<sup>8</sup> ნ. მაკალათისა, მ. ბალიაური, ხეცურეთის ხალხური დღესასწაულები, ხელნაწერი, 1932, გვ. 43—44, „არქივი“.

<sup>9</sup> Л. Панек, Следы родового строя в Мтиулети, «Советская этнография», 1939, № 2.

<sup>10</sup> ი. ბარნაბოვი, სიტყვა თუშის დეკანოზთა წინააღმდეგ, საქართველოს საეკლესიო მახარებელი, ტ. IV, ტფ., 1886, გვ. 323.



მერე ხელების რტყმევა დაუწყია მკლავებზე, თავს აქეთ-იქით აქნუვდა, თან  
ხმამალა ყვიროდა<sup>11</sup>.

ქადაგობის უნარი ჰქონია მოხვევ გაგა ყამარაულს, ყანანაზის<sup>12</sup> „განაჩნა“  
გის დეკანოზს. იგი მხოლოდ ხუთშაბათს და შაბათს „მკითხაობდნს“<sup>13</sup> „მკითხვენი“  
თელს აანთებდა, დაიჩოქებდა, პირჯვარს გადაიწერდა, მერე „ხმა აუკანკალ-  
დებოდა, ენა ჩაუვარდებოდა. ოფლი მოსდიოდა, ხტოდა, მიწაზე ფეხს არ აკა-  
რებდა, სულ კანკალდებდა, მერე ისევ ალაპარაკდებოდა“. ერთ-ერთი მთხრო-  
ბელი, რომელიც თვითონ შესწრებია გაგას ქადაგობას, გადმოგვცემს — „რო-  
გორც ბურთი, ისე ხტოდა, ისე იბრძოდა ხატის ძალით, დედამინას დაემხო-  
ბოდა და მერე გამოიღებდა ენას“<sup>12</sup>, ე. ი. ქადაგობას დაიწყებდა.

მართალია, ამ უკანასკნელ ხანებში ხევში ქადაგობის შესახებ მასალა  
ძალიან მცირეა, მაგრამ. აღ. ხახანაშვილის გადმოცემით, უწინ ხევში იშვია-  
თად ტარდებოდა დღესასწაული, რომ არ გამოჩენილიყო „ცრუ ქადაგი“,  
რომელიც ლაპარაკობდა წმინდანის ენით, სწყველიდა გამცემს, მამა-პაპათა  
ტრადიციების მოღალატეთ. ქადაგის ენით წმინდანი ხალხს აუწყებდა თავის  
სურვილს<sup>13</sup>.

მთაში დამოწმებულია ქადაგობის რამდენიმე ფორმა — „ჯვარის მოსვლა  
სხვადასხვანაირად ხდებოდა. შესაძლებელი იყო იგი სრულიად მიუღლოდნე-  
ლად საგანგებო გამოწვევის გარეშე მოსვლოდა ქადაგს, შეიძლებოდა თვი-  
თონ გამოეწვია, ანდა სიზმარი მოვლინებოდა თავის კელკაცს“<sup>14</sup>, ე. ი. არ-  
სებობდა ღვთაების გამოცხადების ორი ფორმა: მიუღლოდნელი (პასიური) და  
წინასწარ განზრახვითი (აქტიური). რელიგიის ისტორიაში პირველ ფორმას  
უფრო ადრეულად მიიჩნევდნენ, ვიდრე მეორეს<sup>15</sup>.

საყურადღებოა, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში უფრო მე-  
ტად გავრცელებული იყო ქადაგობის აქტიური ფორმა, ხოლო ბარში — პასი-  
ური.

ჩვენს მიერ ზემოთ მოტანილი მასალის მიხედვით ნათელია, რომ ქადაგო-  
ბის პროცესის დროს საქმე გვაქვს ღვთაების ინკარნაციასთან — ღვთაების  
შესახლებასთან ქადაგის სხეულში. ექსტაზში მყოფი ქადაგი „ღვთაების ენით  
ლაპარაკობს“, რაც სრულიად გაუცნობიერებლად ხდება. როდესაც იგი უბრუნ-  
დება ნორმალურ მდგომარეობას, როგორც წესი არაფერი ახსოვს.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, კერძოდ ხევსურეთში, დამოწმე-  
ბულია ქადაგობის სხვა სახეც და ეს დაკავშირებულია ძირითადად „მკადრეს-  
თან“<sup>16</sup>. „ხევსურული გადმოცემების მიხედვით, მკადრე ეწოდებოდა ჯვარის  
მიერ დაქერილ პირს, რომელსაც ღვთიშვილი ფრინველის (მტრედის), ჯვრისა  
თუ ცეცხლის სახით ეცხადებოდა და პირადად ესაუბრებოდა. ჯვარის მოსე-  
ლის შემთხვევაში იგი საგანგებო ქსოვილს, ე. წ. სამკადრეს ხელზე გადაი-  
ფენდა, რომელზედაც ჯვარი დაბრძანდებოდა და მკადრეს თავის სურვილს  
შეატყობინებდა. სულგანაბული მკადრე პირს განზე მიიბრუნებდა, რათა

11 ნ. შინდაძე, საველე დღურები, აღწერილ, ტ. 1, 1979, გვ. 17.

12 მთხ. ბაბუღო სიმონის ასული დღურმთურო-ჩქარული, 75 წლის, სოფ. გორისკახე,  
იხ. ნ. შინდაძე, საველე დღურები, ხევი, ტ. 1, 1980, გვ. 11—12.

13 დ. Хаканов. О мохевцах, сб. «Материалов, изд. Дашковским музеем»,  
вып. III, М., 1888, с. 79.

14 თ. ი. ხიაური, დსახ. ნაშრომი, გვ. 39.

15 Л. Я. Штернберг, Первобытная религия, М., 1936, с. 357.

ლეთიშვილი თავისი სუნთქვით არ შეებღალა, უსმენდა და შემდეგ ჯვრის სურვილს ხალხს ქადაგობით აუწყებდა. ჩვეულებრივ ქადაგობისაგან განსხვავებით, მკადრეს ხედვრს ლეთიშვილის უშუალო ხილვა და მასთან თვითქმის მუდმივი თანხლება წარმოადგენდა.

საყურადღებოა, რომ ხევსურეთის რელიგიურ ყოფაში მკადრეები გვიანხანობამდე შემორჩენილან. ასეთია, მაგალითად, არხოტში მგელა ჯაბუშანური, რომლის უშუალო შთამომავლები (მეოთხე თაობა) დღესაც არიან. მიუხედავად ასეთი ახლო წარსულისა, მგელა ჯაბუშანური თითქმის ლეგენდარულ პირობად გვევლინება: მის შესახებ შეკრებილ მასალათა მიხედვით, იგი ჯვარის უშუალო შემსიტყველები ყოფილა, მისი თანმხლები და სურვილების შემსრულებელი<sup>16</sup>.

ფშავშიც დამოწმებულია „ხატის პირად გამოცხადება“. ს. წითელაურში კოტიას წმ. გიორგის თავხევისბერს ქვეთარას ხატი „პირად“ ელაპარაკებოდა. „ერთხელ ქვეთარა საზარესთან დამჯდარა და დაუწყია ლაპარაკი. ხან წელა ესაუბრებოდა ხატი, ხანდახან კიდევ გაუჯვარდების ქვეთარა“<sup>17</sup>.

ამგვარად, კონტაქტი ღვთაებასთან, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დამოწმებული მასალების მიხედვით, ხორციელდებოდა ორი გზით — ღვთაების შესახლებით ადამიანის სხეულში, ინკარნაციით, და ვიზუალურად, პირადი ხილვით, ჩვენებით.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში უმეტესწილად ქადაგობა რელიგიური დღესასწაულების ეპოს ზღებოდა და ამ დროს ქადაგისთვის აუცილებელი იყო „საწმინდრად გასვლა“, რაც უპირველეს ყოვლისა გულისხმობდა სქესობრივი კავშირის აკრძალვას, გარკვეული სახის საკვების შეზღუდვას, ხშირად უმკაცრეს მარხვას, თითქმის შიმშილს, იზოლაციას გარე სამყაროსგან და სხვ. განსაკუთრებული სიზუსტითა და სიმკაცრით ამ წესებს მკადრეები იცავდნენ.

როგორც ჩანს, სიწმინდის დაცვისა და იზოლირების გზით ზღებოდა ქადაგის მობილიზება. იგი ექცეოდა მთლიანად საკრალურ ვარემოში, რაც თავისთავად ხელს უწყობდა მის ეზოტერულ ხილვებს.

ქადაგი ქადაგობის დროს, როგორც ცნობილია, მომავალს საზღვრავდა, წინასწარმეტყველებდა — „ხატები ანუ ღვთისშვილი, ფშაველის აზრით, გამოცხადებიან ზოლმე ადამიანს, როგორც ცხადლივ, ისე სიზმარში. იმათ აქვს ისეთი ძალა, რომ სრულიად უხილავად მოველინებიან ადამიანს, მაგალითად, მკითხავს, ხევისბერს და სხვა რომელსამე მოწმინდარსა და მოიმოქმედებენ ისეთ საქმეს, რომელსაც მოწმინდარი თუ თავის ნებაზე იქნებოდა არა შემოთხვევაში არ მოიმოქმედებდა, მაგალითად, გულს შეუღონებს ქადაგად დაცემის დროს, თავში და გულში ჯვარს ახლეინებს, ნაკვერცხალს ალბებინებს, ათქმევინებს ისეთ რასმე წინასწარმეტყველურად, ზეგარდმო შთავგონებით, რისი თქმაც არ შეეძლო. ხატის ზეგარდმო შთავგონებით წინასწარმეტყველება, ფშაველის აზრით, იშვიათად გამტყუნდება“<sup>18</sup>.

თუ გავითვალისწინებთ იმ ვარემობას, რომ ღვთაების რჩეულები მიღრეკილი იყვნენ ფსიქო-ნერვული დაავადებებისადმი, უმეტესწილად, ისტერიუ-

16 თ. თ. ჩიბაურა, დსაბ. ნაშრომი, გვ. 98.

17 აღ. თ. ჩიბაურა, რელიგია ფშავეში, „არქივი“, ხელნაწერი, 1917, გვ. 314.

18 დ. ხიზანაშვილი, ფშავეთი და ფშაველები, „ივერია“, 1889, № 183.

ლი ფსიქოზის მიმართ, საცხებით დასაშვებია, რომ ასეთ ხილვებს, მართლაც, პქონოდა ადგილი. ღვთაების „რჩეული“ ვარდებოდა ტრანსში, რომლის დროსაც განსაკუთრებით აქტიურდება ნათელხედის უნარი<sup>19</sup>; ამ მდგომარეობაში მყოფ პირებს უჩნდებოდათ გარკვეული წინასწარმეტყველურ მხედველობებს. ჩვენი ყურადღება მიიპყრო ხილვებთან და ნათელხედვასთან დაკავშირებული ერთმა გამოთქმამ — „საოცრის ყენება“, „საოცრის დაღვომამ“, რაც, ალ. ოჩიაურის განმარტებით, „სალოცავის საშუალებით ამბის გაგებას“ ნიშნავს; უფრო ზუსტად „საოცრის ყენება: მოჩვენება ან სიზმარში ნახვა, წინასწარ გრძნობა, რომელიც ხევესურების წარმოდგენით, საკუთარი „მცველი ანგელოზის“ საშუალებით ხდება, რომელიც პატრონობს ყველა მამაკაცს და ზელმძღვანელობს ადამიანის ავკარგს... წინასწარგრძნობა და სიზმრებაც კი მისგან არის ყველაფერი“.

ალ. ოჩიაურს „საოცრის დაღვომის“ შემდეგი მავალით აქვს მოტანილი: „წყაროვგორული ჭვარისათვის შეწირული ყოფილა თოფი, რომელიც მოუპარავს ქისტს ტურას (ტურა სახელი იყო). მინდიკაურს საოცარი დაზღვომია, „რომ ქისტმა რაღაცა წაიღო მოპარული“<sup>20</sup>.

ვ. ბარდაველიძემ „საოცრის მყენე ანგელოზის“ შესახებ შემდეგი მოსაზრება გამოთქვა — „ხევესურეთის ძველი რწმენით, ...საოცრის მყენე“, რომელიც ყოველ კაცს გაჩნია, ბედებს და განაგებს ადამიანის წინაგრძნობებს, მის სიზმრებსა და ყოველგვარ მოჩვენებებს, რომელიც ადამიანს ელანდება ძილსა და სიძებზღეში, დღის სინათლესა და ღამის წყველიადში. მოჩვენებანი, სიზმრები, წინაგრძნობა ადამიანის განცდების სფეროა და ამ განცდების საწყისად და ხელმძღვანელოდ, როგორც ვხედავთ, საოცრის მყენე არის მიჩნეული.

ამ ფუნქციით საოცრის მყენე რამდენადმე უახლოვდება ადამიანისა გულის ოდინდელ გაგებას, რომელსაც ამჟამად ქართული მეტყველება აღადგენს. ამიტომ შესაძლებელია ეს სული ოდესღაც წარმოადგენდა გულის პერსონფიკაციას ქართველთა რელიგიაში“<sup>21</sup>.

თანამედროვე სალიტერატურო ქართულით საოცარი — საკვირველს, განსაკვიფრებელს, არაჩვეულებრივს ნიშნავს და მას ატირბუტული შინაარსი აქვს. ხევესურული ლექსიკით კი საოცარი — მოჩვენება, ხილვა, სიზმარი, ღვთაებისაგან შთაგონებული წინათგრძნობაა, ე. ი. სიტყვა ნომინატიური შინაარსისაა. ილ. აბულაძის განმარტებით, „საოცარი — მოჩვენებითი. არაქეშმარიტია: საოცრება კი მოჩვენება, ოცნება“<sup>22</sup>. ძველ ქართულ ტექსტებში საოცარი ორივე მნიშვნელობით გვხვდება: როგორც მოჩვენებითის, არაჩვეულებრივის, ისე მოჩვენების. მაგ., „ხოლო კაცი იგი ეტყოდა მათ, ვითარმედ: „კაცნი შინახვან ყოველად ჳორცითა მყოფნი, ხატითა და სახითა მონაზონთა[ი]თა და არა საოცრად, არამედ ცხადად“<sup>23</sup>. აქ საოცარი მოჩვენებითს ნიშნავს; ასევეა ბიბლიის ქართულ თარგმანში — „გიჩუენო შენ უშჯულებად და საოცარი

<sup>19</sup> А. Моль, Проричание и ясновидение, М., 1925, с. 17.

<sup>20</sup> ალ. ოჩიაური, ხევესურული ხალხური დღეობების კალენდარი. პირველი ხევესურეთი (ზახბო, არდოტი), ხელნაწერი „არქივი“, 1938 წ. გვ. 221.

<sup>21</sup> ვ. ბარდაველიძე, ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან (მრავალსულიანობის კონცეფცია), „მომომხილველი“, I, თბ., 1948, გვ. 132—133.

<sup>22</sup> ილ. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.

<sup>23</sup> ცხოვრება და მოქალაქეობა ღმერთ-შემოსილისა ნეტარისა მამისა ჴუენისა სერაპიონისი, „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები“, თბ., 1964, გვ. 325.

ხილვამ<sup>24</sup>. ფლკტ. 133.21. მაგრამ საოცარი აქვე მოჩვენების მნიშვნელობითაც გვხვდება. მაგ. „მოწაფეთა ვითარცა იხილეს ვიდოდა რა ზღუასა მას ზღუდა შეძრწუნდეს და თუქეს, ვითარმედ საოცარ რაიმე არს და შიშისაგან განდევნეს“. მთ. 14.26.

ამგვარად, ხევესურეთმა შემოინახა — „საუტრის“//საოცრის ძველი ქართული გაგება — მოჩვენება და „საოცრის მყენე ანგელოზის“, ე. ი. წინაგრძობების, მოჩვენებებისა და სიზმრების გამგებელი ანგელოზის რწმენა.

როგორც აღვნიშნეთ, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში „ღვთაების რჩეულები“ უმეტესწილად დაავადებულნი იყვნენ ფსიქოზით, რაც თავს იჩენდა ქადაგად ან ზუცესად დაღვომის წინა პერიოდში და, მთიელების რწმენით, წარმოადგენდა რჩეულის „ბრძოლის“ გამოვლინებას. დაავადება ცხრება მაშინვე, როგორც კი რჩეული დაემორჩილება ღვთაების ნებას და შემდგომ თავს მხოლოდ იმ შემთხვევაში იჩენს, როდესაც უკვე ქადაგად ან ზუცესად მყოფი არღვევს ღვთებრივ წესებსა და აკრძალვებს<sup>24</sup>. სხვა შემთხვევაში ფსიქონერვული დაავადება ვლინდება ტრანსის სახით. მაშინ, როდესაც ხდება „ქადაგად დაკემა“, „ენის გამოღება“.

გ. შარაშიძემ გამოთქვა მოსაზრება, რომ მთიელები რჩეულებს ავადმყოფებად არ მიიჩნევენ, რადგან მათი დაავადება მკურნალობას ემორჩილება, ე. ი. მხოლოდ დროებით ხასიათს ატარებს<sup>25</sup>.

მართალია, მთიელებს ე. წ. „ენის გამოღება“, ე. ი. ქადაგობის პროცესი — რელიგიური ექსტაზის მდგომარეობა, მიანიათ არა დაავადების გამოვლინებად, არამედ ღვთაებისა და მისი რჩეულის ურთიერთობის ფორმად, მაგრამ ისინი არ უარყოფენ, რომ დაავადებას, კერძოდ ფსიქონერვულ დაავადებას, ჰქონდა ადვილი ქადაგად ან ზუცესად დაღვომის წინა პერიოდში, იმ დროს, როდესაც ხატი თავის რჩეულს ამიზნებდა. დამიზნებდა, მათი გადმოცემით, ვლინდებოდა დაავადების სახით.

ზემოაღნიშნულმა გარემოებამ, კერძოდ ღვთაებისა და მისი რჩეულის, ქადაგის ურთიერთობის რელიგიური ექსტაზის სახით გამოვლინებამ, საფუძველი მისცა ზოგიერთ ავტორს, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დამოწმებული ქადაგობა შამანობის გადმონაშთურ მოვლენად მიეჩნია<sup>26</sup>. ვფიქრობთ, ეს მოსაზრება სწორი არ არის<sup>27</sup>. როგორც აღვნიშნეთ, „რჩეულობა“ უნივერსალური მოვლენაა და მისი ძირითადი განმსაზღვრელი ნიშანი რჩეულისა და ღვთაების ურთიერთობა, მათ შორის კონტაქტის დამყარებაა, რაც ხორციელდება გარკვეული ფსიქოპათოლოგიური გადახრის ფონზე. სხვადასხვა რელიგიებსა და საზოგადოებებში განსხვავება ამ ურთიერთობების გამოვლინებათა შორის ფორმათა თავისებურებებით გამოიხატება. სხვადასხვა ხალხებში, სხვადასხვა ეკოლოგიურ თუ ისტორიულ გარემოში მსგავსი ელემენტების აღმოჩენის შემთხვევაში შესაძლებელია საქმე გვექონდეს არა გადმონაშთებთან, არამედ ტიპოლოგიურ მსგავსებასთან.

როგორც ცნობილია, შამანობა რჩეულობის ინსტიტუტის ყველაზე აღ-

<sup>24</sup> ამ საკითხზე დაწერილებით იხ. ნ. შინდაძე, ქართული ხალხური მედიცინა (აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით), თბ., 1981, გვ. 101—104.

<sup>25</sup> იხ. G. Charachidze, დასახ. ნაშრომი, თავი II.

<sup>26</sup> С. А. Токарев, Религия в истории народов мира, М., 1976, с. 140.

<sup>27</sup> იხ. ნ. შინდაძე, რჩეულობის ინსტიტუტი და ფსიქონერვული დაავადებანი ფშენში, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, XXI, 1981, გვ. 148.

რინდელ საფეხურადაა მიჩნეული. მისთვის დამახასიათებელია როგორც სულის შესახლება, ისე სულის მიერ შამანის სხეულის დატოვება, შამანის სულის მოგზაურობა; სპეციალური გარემოს შექმნა შამანობის „სეპარაციის“ ტარებლად — მუსიკა, ცეკვები, სპეციალური ვანთება, ტანსაცმელი, ინვენტარი, ხშირად ხელოვნურ საშუალებათა მოხმობა რელიგიური ექსტაზის გამოსაწვევად და სხვ. რელიგიის განვითარების მომდევნო საფეხურებზე რჩეულობის ინსტიტუტი სხვა სახეს იღებს, იცვლება ღვთაებისა და მისი „რჩეულის“ ურთიერთობის გამომსახველობითი ფორმები. მაგ., თუ რელიგიის განვითარების ადრეული საფეხურებისათვის ძირითადად დამახასიათებელია რჩეულის სხეულში ღვთაების შესახლება, უმაღლესი რელიგიებისათვის ძირითადი ხდება რჩეულისა და ღვთაების ურთიერთობა წარმოსახვით, ხილვით<sup>28</sup>, ე. წ. „გამოცხადება“. ქრისტიანული რელიგიისათვის დამახასიათებელია სწორედ ასეთი გამოცხადება. მაგ., სულიწმინდის გამოცხადება ჯვრის, ნათლის ან მტრედის სახით. როგორც ზემოთ დავინახეთ, სწორედ ასეთი წარმოდგენა მოწმდება ხევსტრეთში მკადრებთან დაკავშირებით, რაც ქრისტიანული რელიგიის გავლენად მიგვაჩნია.

ამგვარად, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში რჩეულობის ინსტიტუტთან დაკავშირებით მოწმდება როგორც რელიგიის ადრეული საფეხურების, ისე ქრისტიანობისათვის დამახასიათებელი რწმენა-წარმოდგენები.

Н. Р. МИНДАДЗЕ

## К ВОПРОСУ ПРОРОЧЕСТВА В ГОРНЫХ РАЙОНАХ ВОСТОЧНОЙ ГРУЗИИ

Резюме

По представлениям горцев Восточной Грузии прорицатель (кадаги), который в определенных случаях совмещает также функции главного священнослужителя (хуцеси), является избранником божества.

Прорицатели расположены к психическим заболеваниям, в частности большинство из них страдают истерическим психозом и в процессе пророчества впадают в состояние транса. По представлению населения во время пророчества божество вселяется в тело своего избранника. Однако в горной Восточной Грузии засвидетельствованы представления не только о вселении божества, но и явлении божества своему избраннику в образе креста, голубя, что является влиянием христианской религии (ср. с явлением святого духа).

Так, в представлениях горцев об избранниках божества прослеживаются верования, характерные как для ранних форм религии, так и христианства.

<sup>28</sup> об. Erica Boungnignon, Possession San Francisco, 1970, გვ. 510.

მარინე კანდელაკი

### ლაშარის ჯვარი ფსამბელთა ურფაში\*

„ფშავეში, ლაშარის ჯვარის სამლოცველოსთან ერთი ძველთ, ზეცმოღებული ჯიჩკია; ფშაველები მას დიდ პატივს სცემენ. ერთმა ზევისბერმა მიაბნო, რომ ძველად აქ უწარმაზარი მუხა იდგა, რომელშიც სულელები — „მუხის ანგელოზები“ — სახლობდნენ. ისინი მუდმივ ფშავეის მფარველები იყვნენ. ეს ხე წმინდა იყო და ლაშარის ჯვარის შიშით მას ვერაფერს მიეკარებოდა. ზურაბ არაგვის ერისთავმა, ფშავეის ერთ-ერთი სასტიკი დარბევის დროს, მუხისადმი ფშაველთა თაყვანისცემის ამაოება რომ დაემტკიცებინა, მისი მოჭრა ბრძანა. — მაშ რატომ არ დასაჯა თავხედობისათვის იგი ლაშარის ჯვარმა? — ვკითხე ზევისბერს. — იმიტომ, რომ სანამ ზურაბი ხის მოჭრას ბრძანებდა, მუხის წინ მან კატა მიიტანა მსხვერპლად. დაკლა იგი. ცნობილია, რომ ეს ზურაბი, რომლის გამოყენებასაც ვერც ერთი ჩვენგანი ვერ ბედავს, სამლოცველოს ძალას უსპობს. სამაგიეროდ, იმ ქვეყნად ამ დიდი ცოდვისათვის ზურაბ არაგვის ერისთავის სული ჯოჯოხეთის სასტიკ ტანჯვას დაითმენს...“

ასე წერდა XIX ს. 50-იან წლებში არნოლდ ზისერმანი. მრავალ თაობათა წილგარდმოსული ეს გადმოცემა დღემდე სუნთქავს მთაში. ზემოთ მოტანილი მისი შედარებით სრული ვარიანტი პირველად ვახუთ „კავკაზში“ გამოქვეყნდა<sup>1</sup>. მასში ასახული ცნობები ქართულ საისტორიო წყაროებში არ გვხვდება. გალექსილი ნიმუშები კი ფშავეში დღემდე შემონახული. ვაჟა-ფშაველამ ზოგი დეტალით შეავსო ზემოხსენებული გადმოცემა: „გალავანში. — წერს ვაჟა; — ზევისბერები უჩვენებენ ადგილს, სადაც ბერმუხა მდგარა, შვერთებული ცას-

\* წაკითხულია მოხსენებალ სსრ კავშირის ხალხებთან საქართველოს ურთიერთობის ისტორიის განყოფილებაში სხდომაზე 1980 წლის 17 ნოემბერს. მას მერე სამეცნიერო წრეებში ლაშარის ჯვარის სახელწოდებისა და ბუნების თაობაზე განსხვავებული აზრები გამოიკვეთა: ერთი მხრივ, იგი კალადიტირებულია სინკრეტულ ლეგენდად, რომელიც ქრისტიანულ ხანაში ლაშა გიორგის კულტს შერწყმა (თ. თრაქტრი, ლაშარის ჯვარი, ქვე. ტ. 6, თბ., 1983). აღნიშნულ თვალსაზრისი ლინგვისტური ანალიზის საფუძველზე ლაშარის ჯვარის სალაშქრო ტფნქტის აქცენტრებთ გაზარებულია ენათმეცნიერულ ნაყვლეში (ქ. ლომთაიძე, კვლე „ლაშარის ჯვარის“ შესახებ. „მნათობი“, თბ., 1965, № 8, გვ. 142—147), რომელშიც ასევე ენობრივი პოზიციებიდან უწყობილია ლაშარის ჯვარის მთარის წარმართული ლეგენდასთან მიმართებით წარმოშობის ვარაუდი (დ. მკვდელუჩი, ჩარჩოების ნუ დავიწროვებთ, „ცისკარი“, 1985, № 1, გვ. 118—119). მეორე მხრივ, ლაშარის ჯვარი გაზარებულია როგორც ქრისტიანული საყაროს ფენომენი (ხ. კიკნაძე, ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა, თსუ გამომც., თბ., 1985, გვ. 290—315), იგი წმ. გიორგის სალოცავია, რომელიც უშუალოდ მეფე ლაშა გიორგის სახელს უკავშირდება (ა. ტინკაძე, ვაჟა-ფშაველის მცირე ლექსიკონი, თბ., 1969).

<sup>1</sup> А. Зиссерман. Письмо из Тионет, газ. «Кавказ», 1949, № 9.

თან ოქროს შიბით; ეს მუხა მოუტრევიენებია ზურაბ ერისთავს, რომელსაც ხალხი სულაღლობით რხენიებს დღესაც... დიდი ტანჯვა-წვალება უნახავს იმისგან მთის ხალხს და განსაკუთრებით ფშაველებს. ერისთავს ჯერ კიდევ უნდა ეძინისათვის უბრძანებია ვითომც მოჭრა ამ მუხისა, მაგრამ ცული უნდა მოეჭოთ რებია, ვერ მოუჭრიათ. ბოლოს დაუბარებია ყველა თემის ფშაველი და თვითველისათვის მოუთხოვია ესწავლებინა ხერხი, საშუალება, რითაც კი შეიძლებოდა მუხის მოჭრა. არავის უსწავლებია ზურაბისათვის წამალი, რისთვისაც ყველასთვის სხვადასხვა უწმინდური ცხოველი უპყვევია. ბოლოს ერთს, უკანაფშაველს, გაუყვლია თავისი სალოცავი: კატის სისხლით მოუხვრია მუხა, ანგელოზი მოპშორებია ხატსა, სწყენია, არ ეგონა, თუ ფშაველი მოღალატე აღმოჩნდებოდა, ხე ვიჭრია ცულსა, მუხა წაქციულა და ჯაჭვი — შიბი ოქროსი ცაში აკეცილა. ამ მოღალატის გვარი აღარ არსებობს. მას შემდეგ გატანია საქართველოს იღბალი და ფშავის ბედიც უკან და უკან წასულა“. ჯაჭვ-ფშაველა აღნიშნავს, რომ ფშავიდან ბარად გადასახლებულნი სალოცავად ლაშარის ჭვარში მოდიოდნენ. ხალხიც ამტკიცებს ამ გადასახლებას და მიზეზად ზურაბს ასახელებს, რომელსაც დაუწოკებია ხალხი და გაუბნევია, დაუქსაქსავს<sup>2</sup>. ანალოგიური ვითარება სამეცნიერო კვლევაშიც დაადასტურა<sup>3</sup>.

გადმოცემის მიხედვით, მძაფრი ბრძოლა მიმდინარეობდა არაგვის ერისთავებსა და სახასო ფშავის მოსახლეობას შორის. ფშავ-ხევსურეთის შემოღმტკიცებით ერისთავები მიზნად ისახედნენ თავიანთი საფეოდალოს გაფართოება-გაძლიერებას, მაგრამ ამას ვერ ახერხებდნენ. გადმოცემაში აღბეჭდილი ცნობა ფშაველთა ამ მარცხის შესახებ როდი ნიშნავდა სათავადოში ფშავის მოქცევას. ერისთავები რომ ფშავ-ხევსურეთს დაჰპატრონებოდნენ, ეს კუთხეები არაგვის საერისთაოს ფარგლებში მოექცეოდა, მაგრამ ასეთი რამ არ მომხდარა. ისტორიული წყაროების მიხედვით ცნობილია, რომ არაგვის საერისთაო მისი არსებობის ბოლომდე მოიცავდა ხევს, თრუსოს ხეობას, მთიულეთს, გუდამაყარს, ხანდოს, ქართლსა და არაგვის ქვემო მხარეს მუხრანამდე. 1743 წ. თეიმურაზ მეორემ ეს ძლიერი საფეოდალო საუფლისწულოდ გამოაცხადა<sup>4</sup>. ამდენად, გადმოცემა ლაშარის ბერძუნის მოჭრის შესახებ გვამცნობს არა ფშავის დამორჩილებას, არამედ ამ განზრახვის განხორციელების ცდას.

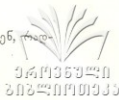
გაუმართლებელი იქნებოდა იმის მტკიცება, რომ გადმოცემა დოკუმენტური სიზუსტით ასახავს ისტორიულ სინამდვილეს, მაგრამ, ლეგენდარული დანაშრეების მიუხედავად, იგი უსათუოდ საინტერესო წყაროდ მისაჩნევია ფშაველთა საზოგადოებრივი ყოფისა და სულიერი კულტურის შესწავლისათვის. ამგვარი მიდგომისას, პირველ რიგში, საყურადღებოა ლაშარის ჭვარის აღგილი და ფუნქცია ფშაველთა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. შემთხვევითი არ არის, რომ ერისთავმა იერიში მიიტანა სწორედ ლაშარის ჭვარზე, რომლის ყმადაც მთელი ფშავი ითვლებოდა. ეს იყო ფშავის რელიგიური, პოლიტიკური და სამხედრო ცხოვრების ცენტრი, აქ ესვენა ლაშარის დროშა და აქვე წყდებოდა სხვადასხვა სადავო თუ საჭირბოროტო საკითხიც, აქედან მოუ-

<sup>2</sup> ვაჭა-ფშაველა, თხზ. ტ. IX, თბ., 1964, გვ. 57.

<sup>3</sup> ს. შაკალაძე, ფშავი, ტფ., 1934, გვ. 198; რ. თოფჩიშვილი, აღმოსავლეთ საქართველოს მთელია მიგრაცია XVII—XX სს., თბ., 1984, გვ. 49, შმდ.

<sup>4</sup> დ. გვრიტიშვილი, ფეოდალური საქართველოს სოციალური ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1955, გვ. 84—102.

წოდებდა ფშავლებს თავხევისბერი ზურაბის წინააღმდეგ ბრძოლისაკენ, რადგან „ლაშარის ყმათ სხვისი ყმობა არ მაუღის“-ო;



„ზურაბს ჭავრი ელავს ორისა:  
ზენა მთის, ქვემოთ ბარისა,  
ხევსურეთს კორმეშასა  
ფშავეში ლაშარის ჭვარისა“.—

გვამცნობს ხალხური ლექსი.

გადმოცემით, ზურაბის ლაშქარი ლაშარის გორს მისდგომია, ფშავლები ლაშარში გამაგრებულან და ზურაბს შებრძოლებიან:

„ზურაბს ცხენი ტიალი  
ქერსა არა ემან მთისასა,  
წავა და ბარით მოუტანს,  
ჭავრსა არა სუამს შტრისასა;  
ეგებ ჭავრს ამოვიყრიდი  
ფშავეში ლაშარის ჭვარისასა“.

ზურაბს გაუმარჯვია, ლაშარის ჭვარი აუღია, შურისძიების მიზნით კი შესდგომია ლაშარში მდგარი ბერძენის მოჭრას. ფშავლები, რომელთა რწმენით, მუხაში დასადგურებული იყო „მუხის ანგელოზი“ — მოლაშქრეთა მფარველი და წინამძღოლი, ვერ შერიგებთან ერისთავის ამ გადაწყვეტილებას; ფშაველთა ღრმა რწმენით, ბერძენის მოჭრით ლაშარს მფარველი ანგელოზი განშორდებოდა და თემის ძლიერებაც გაქრებოდა, რაც ფშავისათვის დიდ უბედურებას მოასწავებდა. გადმოცემის მიხედვით, ზურაბმა მიზანს მიაღწია მოლაღატის შემწეობით. ფშავლებს ზურაბი ლაშარიდან გაუქევებიათ, მაგრამ ერისთავი მათ ბოლოს მაინც შერიგებია და ცოდვის მონაწიეების მიზნით შებლაღული ლაშარისათვის ზარი მიუტრთმევია. 1630 წელს კი, როცა საფურცლეს მოკლეს ზურაბი, ფშაველ-ხევსურებმა დაიხსნეს ამახარი და შვებით ამოისუნთქეს.

ლაშარის ბერძენის მოჭრასთან დაკავშირებით სპეციალურ ლიტერატურაში გვხვდება ზოგადი ხასიათის დასკვნები: ერთ შემთხვევაში გადმოცემა წარმართობასა და ქრისტიანობას შორის მწვავე ბრძოლის ადრინდელი საფეხურის ამსახველადაა მიჩნეული, რომელსაც ზურაბ ერისთავის სახელი შემდგომში დაჰკავშირებია<sup>5</sup>, ან საკითხი „ხის ამოსვლის“ მოტივისა და ლეთაებათა საბრძანისის დაარსების კონტექსტშია წაკითხული<sup>6</sup>. არის აგრეთვე მუხის მოჭრის ლეგენდის რეზიუმირება „ხის კულტის გადმონაშთებთან“ მიმართებაში<sup>7</sup>.

საკითხის გასარჩევად გადმოცემიდან გამოვყოთ ორი ელემენტი: ბერძენ-მათის ანგელოზის სამყოფელი და მისი ძლიერების დასათრგუნავად გამოყენებული შავი კატა.

<sup>5</sup> ნ. ურბნელი, ისტორიული კვალი სახალხო პოეზიისა. ზურაბ არაგვის ერისთავი, გაზ. „ავერია“, 1888, № 338.

<sup>6</sup> ვ. სიხარულაძე, ქართული ხალხური საგმირო-საისტორიო სიტყვიერება, თბ., 1949, გვ. 112.

<sup>7</sup> თ. ოჩიაიური, ნოვოლოკური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1967, გვ. 112.

<sup>8</sup> ვ. ბარჯევანიძე, ქართული ხალხური სიტყვიერების შესწავლის საკითხი რევოლუციამდელი საქართველოს რუსულ პერიოდიკაში, თბ., 1978, გვ. 176.



ხის თაყვანისცემა უნივერსალური მოვლენაა. სადღესიოდ ხის კულტის და მისი სოციალური კონტექსტის თაობაზე გვაქვს უახლესი გამოკვლევები მონოგრაფიულ დონეზე<sup>9</sup>. საქართველოში საკულტო მრავალმნიშვნელობის დამოწმებული<sup>10</sup>. ხის ჯიშების რელიგიურ პლანში შესწავლამ მკვლევარს<sup>11</sup> ცა საშუალება, ზოგიერთი მათგანი ცხოველთა გარკვეულ კლასსა თუ ციურ მნათობებთან დაეკავშირებინათ<sup>12</sup>. ამჟამად გარკვეულია ზოგიერთი ხის ჯიშის ტოტემის მავიური დანიშნულება<sup>13</sup>, აგრეთვე არქეოლოგიურ ტოპონიმიაში ხის უხვად წარმოჩენა<sup>14</sup>; დადგენილია ხის თაყვანისცემის უშუალო კავშირი ნაყოფიერებისა და მოკვდავ-აღდგენად ღვთაებათა რწმენასთან<sup>15</sup>, რითაც ხაზ-გასმულია სიცოცხლისა და ნაყოფიერების მოტივის მიმართება ხის კულტთან, ევ უკანასკნელი კი, თავის მხრივ, ცის სამყაროსთანაა კონტაქტში. ლაშარის გვარის შესახებ დაცულ გადმოცემის ვარიანტშიც ბერძენებს ცაში აზიდული შიბი (ოქროს ჭაჭვი) აქვს. ხსენებულ კავშირს არაერთი პარალელი მიანიშნებს: ირაილეთისა<sup>16</sup> თუ ლაზური ორნამენტის<sup>17</sup> ნიმუშები, სამეგრელოს ყოფაში დამოწმებული რიტუალი ბებერი მუხის მოვლევისა<sup>17</sup>, შესაძლოა, ანსახიერებ-დეს ახლის, ძალის მქონის აღორძინების მიზნით ძალადაცლილი ღვთაება-ხის მოკვდაობას, მისი უძალოქმნილი ტოტემის მოკვლევა მორწმუნეთაგან — სა-კულტო ხის ძალასთან ზიარების იმიტაციას<sup>18</sup>; ოჯახი, ვის ხეზედაც მეხი დაე-ცემოდა, ხატისაგან დამიზღუბებულად ითვლებოდა. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ღრმა რწმენით, ხატი-სალოცავი ამიზეზებდა (სჯიდა, ავად ხდიდა) თავის ყმას სახატო ტყის (ხის) მოჭრის შემთხვევაში. მაგრამ ჩნდება კითხვა: რატომ ჭრის წმინდა ხეს მორწმუნე მთიელი, თუ კი მასში არ არის შერყეული რწმენა ხატის ტყის ტაბუაციისა? აქ ზომ არაა მიწიშნება კონფლიქტისა სა-ლოცავისა და მისი „ყმის“ ურთიერთობაში? აშკარაა ერთი განვლილი: მე-თემემ, რომელიც ჭრის ხეს, უკვე გაიარა ის საფეხური, როცა აღნიშნული ნა-ბიჯის გადადგმა მთიელის რწმენა-შეგნებაში წარმოუდგენელია და ღვთაებას საგანგებო ზომების („დამიზღუბება“) მიღებაც კი უხდება ამგვარი ურჩობის პასუხად.

<sup>9</sup> G. W. Taylor, Tree Worship. კრებ.—The Mankind Quarterly, vol. XX, №01. Washington, 1979, p. 79—141.

<sup>10</sup> ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, თბ., 1960, გვ. 90—94; ვ. ბარდაველიძე-ოშია, ხის კულტისათვის საქართველოში, — საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, I, თბ., 1927; В. В. Бардавелидзе. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957, с. 64.

<sup>11</sup> Н. Я. Марр. К определению происхождения Георгия, сына Тамары, «Известия АН СССР», 1926, сс. 473—478; ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941.

<sup>12</sup> А. С. Хаханов. Очерки по истории грузинской словесности. Тифл., 1895.

<sup>13</sup> კ. ფიცხელაური, აღმოსავლეთ საქართველოს ტომთა ისტორიის ძირითადი პრობლემები, თბ., 1973, გვ. 30.

<sup>14</sup> ს. მაკალათია, სამეგრელოს..., გვ. 370—372.

<sup>15</sup> И. К. Сургуладзе. Астральная символика в грузинском народном орнаменте, автореферат канд. дисс., Тб., 1976.

<sup>16</sup> გ. ჩიტაია, სიცოცხლის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში, „ენიკის მოამბე“, თბ., 1941, გვ. 307.

<sup>17</sup> ს. მაკალათია, სამეგრელოს..., გვ. 372.

<sup>18</sup> შტრ. Д. Фрезер, Золотая ветвь, М., 1928, вып. IV, с. 7 след.

საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელების კვლად დაიწყო წარმართული ნაწილის საკულტო ადგილებზე ქრისტიანული სამლოცველოების აგება და ძველი რწმენა-წესების სასტიკი დევნა. აღნიშნულის გამოძახილი უკვე დაიწყო ცოცხლობის სამეგრელოში თქმულებაში ანდრია მოციქულზე, რომელიც მისი თატივილის ძველი მუხა მოუჭრია და ქრისტიანებისათვის აუკრძალავს მისი თაყვანისცემა. ამ მუხის — „დიდი ჭყონის“ ადგილზე აუშენებიათ მარტვილის ეკლესია. მაგრამ აქ ქრისტიანულმა სამლოცველომ შაინც შემოინახა წარმართული ხასიათის რიტუალი და წესები<sup>19</sup>.

წარმართული სამყაროს საკულტო მუხის თაყვანისცემის აღმოფხვრისთან მიმართული ცდები ქრისტიანობის მხრივ შორსმავალ და ფართო ანალოგებს პოულობს ინდო-ევროპელთა წინაპრების მითებსა და რელიგიაში.

გუბრუნდები ზემოთ დასმულ საკითხს მეთემისაგან საკულტო ხის მოჭრის თაობაზე. არის კი აღნიშნული ქმედება წესის დარღვევა, თუ პირიქით, სამლოცველოდან ხის ტოტის აღება ტრადიციული წესის მიყოლა და მზროდ ეამთა სვლაში წესის დარღვევად წოდებული? წარმართობის ხანაში ხომ სწორედ ტოტემთან ზიარება (ტოტემური ხის ტოტის მოჭრა თუ ტოტემური ცხოველის ხორცის შეჭმა) აუცილებელი იყო მორწმუნისათვის. მაშ რატომღა სჯიდა მთიელ მეთემეს სალოცავი ხის მოჭრის შემთხვევაში, რა არის ამ მოვლენის მიწიერი საფუძველი და როგორ შესაბამისობაშია მასთან მთიელის მითოლოგიური აზროვნება? გადმოცემაში სავარაუდებელია მთიელთა საზოგადოებრივი განვითარების იმ ეტაპის ასახვა, როცა ერთი მამადკაცობის ჩამომავლობის ვარკვეულ სალოცავს ებარება მთიელი მეთემე; როცა საგვარომომავლობის ვარკვეულ სალოცავს შენარჩუნების პირობით ჯვარ-სალოცავები სამამო სალოცავთა თანაარსებობის შენარჩუნებაში ძირითად მამოძრავებელ იმპულსს სამხედრო ფუნქცია განსაზღვრავს. აღნიშნული რეალობა გამოხატულებას პირობებს მითში, რომლის თანახმად, სამლოცველოს კუთვნილი ხის მოჭრა აღიქმებოდა როგორც მისი იმ უფლებების შელახვა, რომელთაც სალოცავი უკვე ჩემულობს, მაგრამ მისი წინამორბედი ობიექტი კულტისა, რომელშიც ღვთაება იყო ჩაბუღებული, არ ჩემულობდა; პირიქით, ის თავის ტოტემა-საც აკრეფინებდა (დას. საქართველოში ჩიჩილაკად) და სიბერის ეამს თავის ძირიანად ამოგდებასაც კი მშვიდად ჰგუობდა; მეტსაც იტანდა: სამეგრელოს სოფლაში დაშვებული იყო კულტის ობიექტის, მათ შორის მუხისაც, არა მარტო ამოგლეჯა სალოცავის ტერიტორიიდან, არამედ მორწმუნეთაგან მისი სასაფლაოზე გადაარგვაც. უკანასკნელი ვარკვევა მიგვანიშნებს „ამ“ და „იმ“ ქვეყნიეროც ცხოვრების ერთიან აღქმას, მათს დაუნაწევრებლობას, გაუთიშველობას. საწინააღმდეგო ერთარება ამ მხრივ აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში, სადაც რეგიონალურ სათემთაშორისო ცენტრებს (ჯვარი) მეთავეობდნენ შესაბამისი ღვთაებანი ძლიერი და უფლებამოსილი კულტებით (ფშაქის ლაშარი, ზევსურეთის საღვთო გუდანი). სტადიურად ესაა ხანა ფშავისა თუ ზევსურეთის ტერიტორიულ თემთა გაერთიანებისა ზემოხსენებულ რეგიონალურ ჯვართა მესვეურებით, როცა ისინი თავიანთ ღვთისშვილთა სახელით წმინდა ხის ფოთლის მოწვევტასაც კი კრძალავდნენ. მთიელთა ჯვარ-სალოცავთა „გამძღობნი“ არ „იხდნდნენ“ მიცვალებულს; როგორც უწმინდურს, მაგრამ ეთაყვანებოდნენ წინაპართ სულესს, ხოლო ზეს გაღვთაებრივებულს წინაპრის

19 ს. შაქალათია, *სამეგრელოს...* გვ. 348.

20 G. W. Taylor, *Tree...*, გვ. 79-94.

სულის სადგომად მიიჩნევენ<sup>21</sup>, მის თავშესაფრად და უზენაეს ღვთაებას საბუღრად აღიარებდნენ, რასაც, საბოლოოდ, წინაპრის ვალდების შეღებვის (განგელოზების) რწმენა დაერთო. ამ ფონზე იკვეთება მორწმუნეების მთავალსარისი „ამ“ და „იმ“ ქვეყნიურ სამყაროთა ერთიანობის დამყარების უწყვეტი მიმართების თაობაზე.

ლაშარის ბერძუნის მოქრასთან დაკავშირებული გადმოცემა ბადებს კითხვას: რა მიმართებაშია მუხასთან კატა, რა დროს ჩვეულებასთან ვაჟებს საქმე, რატომაა ასე ქმედითი და ეფექტური სწორედ აღნიშნული მსხვერპლის ვალდება? თუ გავითვალისწინებთ, რომ ნებისმიერი მოვლენის შესახებ საუბარი მხოლოდ მისი აღწერის შემდეგ იქნება უპრიანი<sup>22</sup>, მივმართავ მცირე ექსკურსს მთიელთა რწმენა-წარმოდგენების წარსულით დამიმბებულ სფეროში.

თქმულების მიხედვით, არაერთგზის ცდის შედგად, ბოლოსდაბოლოს, ზურაბ ერისთავი ხერხებს ლაშარის ბერძუნის მოქრას, რადგან გადამწყვეტ მომენტში მას ასწავლეს, რომ შავი კატის სისხლის ბუკრებით წმინდა ხეს მოსცილდებოდა მფარველი ანგელოზი — მუხაში ჩაბუღებული ღვთაება. ამ მიმართებით კვლევამ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში გამოავლინა სალოცავისათვის სამსხვერპლო ცხოველთა ძირითადი სახეობანი: ხარი, ცხვარი, ხბო... მაშ რატომ დასჯირდათ მთიელთ ამ ლეგენდში შავი კატის მსხვერპლად მყუყუნა? რა კავშირი აქვს კატის ბერძუნასთან? გადმოცემაში კატის თაობაზე არსებული განსხვავებული მონაცემები ავლენენ ამ ცხოველის მიმართებას, ერთი მხრივ, ეშმაკეულთა სამყაროსთან და მიცვალებულის სამყოფთან, მეორე მხრივ, როგორც, ეს ლაშარის ბერძუნის მოქრის ლეგენდში აისახა, შავი კატა ღვთაების (მუხის ანგელოზი) მძლეველადაც კი წარმოჩნდა.

ფშაველთა ტრადიციული წარმოდგენით, კატა ღვთის სამსახურშია, მას იყენებს განაწყენებული ღმერთი მისგან განშორებული და მოჭიშვედ ქცეული გშმაკის წინააღმდეგ. ეს უკანასკნელი კი, თავის მხრივ, ავ სულთანაა გატოლებული; ავსულად ქცეული, იგი ემტერება მადლიან, დავლათიან კაცს; ცდილობს შეაცდინოს იგი, ღმერთს გადაუყენოს<sup>23</sup>. ფშავური მასალით, კუდიანები ის კატები არიან, რომლებსაც ლაშარის ჭვარში „შუამარხვის“ შემდეგ მიჩენილიც კი ჰქონდათ განსაკუთრებული დღე — „კუდიანთ დღე-ღამე“ (ხევსურულად: „კუდიან წუხრა“), ოთხშაბათი — წელიწადში მხოლოდ ერთი დღე, როცა კუდიანებს სიარულის ნება ეძლეოდათ ღვთისა და ღვთის-შვილთაგან. ეს დეტალი საინტერესოა და დამაფიქრებელი; მიუხედავად იმისა, რომ კუდიანები ღვთის დამხმარენი არიან, მათ მხოლოდ ერთი დღე არგუნეს სიარულისა, წელიწადის დანარჩენ დროს კი მათი თავისუფლება აღკვეთილია. რამ განაპირობა ესოდენ მკაცრი შეზღუდვა? საფიქრებელია, სწორედ მავნებლობის ნიშნების ტარებამ: „კუდიან დღეს ქალები და ბავშვები მართლები ვერსად წაივლიდნენ კუდიანების შიშით. კუდიანები მათ გამოვლიძლავდნენ, როცა შეხედებოდნენ, რაც ადამიანის ავადმყოფობას და სიკვდილს

<sup>21</sup> ამ მიმართებით ნაშრომულია თუშეთის ჩიღის ლაშარობის დროს სასოფლო კოდის დალოცვის ტექსტი: აბ. სტ. მ. ენთე შავილი, თუშური მასალები, 1932 წ. ხელნაწერი, გვ. 198; დაკულა ივ. ქავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის სექტორის არქივში (შემდგომ მითითებებში — ესა), ფონდი 18, თუშ. 1.

<sup>22</sup> В. Я. Пропп, Морфология сказки, Л., 1928, с. 11.

<sup>23</sup> ა. შანიძე, ქართული ხალხური მოგზაობა, I, ხევსურული, ტფ., 1932, გვ. 605; ე. ე. ა. შავილი, დასა. თბ., გვ. 67, 420.



უღრიდა<sup>24</sup>. კატები ღებულობდნენ როგორც დედაკაცის, ისე მამაკაცის სახეს; ეს გარდასახვა ხდებოდა მაშინ, როცა ოჯახის წევრები დაიძინებდნენ, კუდიანები იკრიბებოდნენ თავყრილობის ადგილას, სადაც ბჭობდნენ მთელს ლამის განმავლობაში — სად, როდის, ვისთვის რა ეცნოთ, ვინ მოეკლათ ან ეხვეოთ. მათგან ზიანის მოტანის ესოდენ დიდი შესაძლებლობანი ღვთისმშობლთა უძლურების მანიშნებელია, ვინაიდან ეს უკანასკნელნი ჯერ კიდევ ვერ ახერხებენ მათ სრულ დამორჩილებას; კუდიანი კი ამ დროს ხშირად ნათესავსაც არ ინდობს, ინარჩუნებს მეტამორფოზის უნარს და სხვა. მხოლოდ საჭაროდ გზობტეხვა — მე კუდიანი ვარო, — უკარავს მას ზიან-ვნების უნარს და ჩვეულებრივ ადამიანად აქცევს. კუდიანი კაციც არის და ქალიც. მაგრამ მძიმე ზარალისა და ყოველგვარი ზიანის მომტანია ქალი: კაცი კი, ფშაველის წარმოდგენით, არაა მავნე და მას არც ავალბენ კუდიანები ვისამე გამოღვიძლვას. იგი მუდამ თავის გვარსა და ნათესაობას იცავს, კუდიანი ქალი კი საკუთარ შვილსაც არ ინდობს. ვფიქრობ, ერთობ ორიგინალური გამოხატუვა მამის ხაზით ნათესაობის დაცვა-შენახვისა ქალის ხაზით ნათესაობის დაუცველობასთან შედარებით: მამაკაცის გვარ-მოდენილობა მყარია, დაუღლია; ქალისა — არამყარია, შეიძლება დაირღვას, გაწყდეს, ამოწყდეს კიდევ. კაცი-კუდიანი წინასწარ მიხვდებოდა, თუ მის გვარს რა უბედობა ელოდა; კუდიანად მიჩნეულ ადამიანს ვაშიშვლებდნენ, წყალში ჩასვამდნენ, თუ კუდი გამოუჩნდებოდა და გამოტყდებოდა, კუდიანობის თვისებებს დაკარგავდა. გამოტეხილ კაცს ბევრს ალაპარაკებდნენ, რითაც მას სჯიდნენ: აკარგვიანებდნენ კუდიანობა-მავნებლობის უნარს.

აღმოსავლეთ საქართველოში კატის სახით წარმოდგენილი ადამიანი მხოლოდ შავია, არც ერთი თეთრი ბეწვი მას არ ურევია და ყველაზე მავნეა. მას რომ დაიჭერდნენ, დაშანთავდნენ, რის შემდეგაც აუცილებლად გამოტყდებოდა ეს ავსული და გარდასახებოდა კეთილ დედაკაცად. მაგრამ ბევრი რჩებოდა შეუტყნობელი (გამოტეხავი), რომელთაგან სხვათის ასაცილებლად შიმართავდნენ ოთხშაბათ დღეს მაგიურ ქმედებას — „ჭიაკოკონას“, თოფის სროლით აშინებდნენ კუდიანებს, ეკლებს დადებდნენ საყვამურებზე, კარის თავზე, გოდორზე, ძროხის ნაველზედაც კი. ან ნახშირს გადაყრიდნენ და ჯვარს დასწერდნენ ოჯახის წევრებს. ან წამსვლელს უბეში ჩაუდებდნენ ნახშირს იძიტომ, რომ ნახშირით დაბეჭდილს, წმინდა გიორგის სახელით ჯვარდაწერილს, ეშმაკი ვერ გაეკარებოდა. კუდიან საღამოს ნახშირს გამოიტანდნენ და სახლის გარშემო გაშლიდნენ. კუდიან ღამეს შავ კატად ქცეული სახლიდან გადიოდა და საღდაც იკარგებოდა, თენებაზე ისევ მოდიოდა და ადამიანად გარდასახებოდა.

თავი მოუყაროთ ზემოთქმულს: წარმოდგენილი მასალით, კუდიანი-კატა უპირველესად ღვთის მსახურია, ხოლო, მეორე მხრივ, ის მავნეა და ღვთისათვის მიუღებელი, რადგან კეთილს ვნებს. საყურადღებო ისიცაა, რომ მას ეშმაკის მსგავსად აშინებს პირჯვრის წერა, ღვთისა და ღვთისშვილის ხსენება. აღნიშნული ავსულების წინააღმდეგ მთიელთა წარმოდგენაში გამომუშავდა შებრძოლების ერთნაირი ხერხი: ჯვრის საშუალებით და თოფის სროლით მათი უვნებელყოფა.

24 აღ. ოჩიაიძე, ფშაური ხალხური დღეობების კალენდარი, 1947 წ. ხელნაწერი რ. 24, ესა, M1 83.

ამგვარად, რწმენის სამყაროში კუდიანი-კატა დაუპირისპირდა ლეთის-  
შვილს (ლეთებას), რაც სიმბოლურად კუდიანის უვნებელსაყოფად გვჩვენებს.  
გამოსახვის ჩვევაშიც აისახა. მისი ოდესღაც ლეთის „ამალაში“ წერტილები და  
უქანასკნელთან დაპირისპირება სხვა სფეროშიც ვლინდება: კატა „შავების“  
„ქრტილი პერსონაჟია, ხოლო ლეთისშვილი, მთელთა თემების მფარველი  
ლეთებანი, „არ იხდენენ“ არც შავებსა და არც შავ ფერს. ამის გამო, რომ  
ლეთისშვილთ მიწიერ საბრძანისებში მხოლოდ თეთრი, წითელი, ჭრელი, მაგ-  
რამ არა შავი ფერია გაეფებული: კულტის მსახურთა — მკადრეთა — თე-  
ორი ფერის „სამკადრეთა“ თეთრი მტრედის, როგორც ლეთების განსახიე-  
რების მოსასვენებელი და სხვა.

კატა თავისი შორეული რწმენისეული წარსულით აშკარად იმქვეყნიურ  
სამყაროს განეკუთვნება, რაც საერთო-კავკასიური სამყაროს საზღვრებს გა-  
ცდნილი მოვლენაა<sup>25</sup>. თუმცა მისგან ზიანს ვერც საიქიოს წასული ასლდე-  
ბა, „ამიტომ, მკედრის პურს რომ დააკრავენ, დააკრავენ კატისთვის და ძალღი-  
სათვის, რომ იმქვეყნად ძაღლმა და კატამ არ გადაუზღარათოს ფეხები“<sup>26</sup>. სვა-  
ნების რწმენით, მიცვალებულთან დაკავშირებით შესრულებულ ნახატებში,  
რომელიც ლიფანალის ციკლში სრულდება, მკედრის გასართობად და მისი  
ესთეტიკური სიამოვნებისათვის ძაღლსა და კატას გამოსახავენ<sup>27</sup>. ყოველივე  
ზემოთქმული ცხადყოფს, რომ შავი ფერის კატის სახე ამბივალენტურია, უპი-  
რატესად იგი უარყოფითი ნიშნით ხასიათდება, თუმცა იმავდროულად ესთე-  
ტიკური სიამოვნების მომნიჭებელიცაა<sup>28</sup>. კატა თავისი ქმედებით უპირისპირ-  
დება ლეთისშვილს, ეს უქანასკნელი კი ზღუდავს და წელიწადში მხოლოდ  
ერთ დღეს — „კუდიან წუხრას“ — უთმობს, რამეთუ მისი სრული აღკვეთა  
ჯერ არ ძალუძს.

ამრიგად, კონკრეტულ შემთხვევაში განხილული რწმენით აისახა ორი  
საწყისი: ქიში და ამავე დროს ლეთის მიერ შეთვისება კუდიანისა, რომლის  
ასპარეზი მაქსიმუმამდე შეზღუდულია. თქმულის საფუძველზე დასაშვებია  
ვარაუდო: იმ პერიოდისათვის მიანც, როდესაც მითში გადმოცემული სიტუა-  
ცია (არაგვის ერისთავისაგან ბერმუხის მოჭრა) მთიელისათვის რწმენა-წარ-  
მოდგენის სფეროდ იქცა, კატა უწმინდურია და ამის გამო მას სალოცავი „არ  
იხდენს“. ერისთავს აყოლილი მოღალატის მიერ შესრულებული რიტუალი  
შავი კატის ლაშარის მუხასთან მსხვერპლად მიტანისა, ვიანჩ. ივანოვის აზრი  
რომ მოვიშველიოთ, წარმოაჩენს მითს, როგორც რიტუალის მიინტერპრეტი-  
რებელ ნაწილს. თქმული ცხადყოფს კონკრეტულ მაგალითში მითისა და რი-  
ტუალის ერთიანობას და არა მათს ამოსავალში ცალ-ცალკე არსებობას. ლა-  
შარის ჭვარში კატის დაკვლა ლაშარის შეღახვა, მისი გაუწმინდურებაა, ხოლო  
ეს უქანასკნელი ფშავის დამარცხების ტოლფასოვანია. არაგვის ერისთავსაც ხომ  
არა რომელიმე სხვა საკულტო ობიექტზე, არამედ ბერმუხაზე მიაქვს იერიში.  
ფშაველი კაცის რწმენამ ზურაბის მიერ უწმინდური შავი კატის მსხვერპლად  
მიტანაზე შეაჩერა თავისი არჩევანი. ასე, მორწმუნე ფშაველთა აზროვნება  
გამოკვეთს სამყაროს სიმბოლური შეცნობის მექანიზმს — მითს<sup>29</sup>, სადაც ეს

<sup>25</sup> თქმულის არაპირდაპირი საბუთები იხ. ვახ. „კავკაზ“, 1949, № 40.

<sup>26</sup> ეთნოგრაფ ბ. აბაქელიძის 1977 წ. კახეთის ექსპედიციის დღიური.

<sup>27</sup> В. В. Бардавелидзе, Древнейшие..., с. 255.

<sup>28</sup> შტრ: Т. Н. Сибиряков, Волки-оборотни у румын, — «Balcanica», —  
«Лингвистический сборник», М., 1979, с. 209.

<sup>29</sup> შტრ: Eliade M., Images and Symbols, London, 1961, p. 25.

უკანასკნელი წინააღმდეგობათა თავისებური გადაჭრის ინსტრუმენტად და სხედღებულ<sup>30</sup>.

ზემოთქმულის გარდა, ვადმოცემა ბერძენის მოჭრის თაობაზე უკანასკნელი ერთობლივ ფშავის დამოკიდებულებას, ერთი მხრივ, საქართველოს ხელისუფლების და, მეორე მხრივ, არავეის საერისთაოს მიმართ; ეს ხომ ის დროა საქართველოს ისტორიულ სინამდვილეში, როცა ზურაბ ერისთავი, სარგებლობს რა ქვეყნის რთული ვითარებით, მოხერხებულად იყენებს ფეოდალური ჯგუფების ურთიერთბრძოლას, აფართოებს საერისთაოს ტერიტორიას და ცდილობს ქვეყნის პოლიტიკურ საქმიანობაში მიიკუთვნოს გადაწყვეტი ადვილი<sup>31</sup>. დავაკონკრეტოთ თქმული: საქართველოს სამეფო ხელი-სუფლება „მმადნაფიცია“ ფშავ-ხევსურეთის ცენტრალური ჯვარ-სალოცავე-ბისა — ლაშარისა და გუდანისა, ე. ი. ფშავ-ხევსურთა ერთობლივ თემებისა, და ეს ურთიერთობა შეწყნარებულა მთის მიერ<sup>32</sup>. „მმადნაფიცია“ ქართველი მეფეები ფაქტიურად არ არღვევენ საქართველოს სახელმწიფოებრივ ფარგლებში არსებული მთის ავტონომიურ ფუნქციონირებას<sup>33</sup>; მის სოციალურ-რელიგიური წყობის საფუძვლებს. აღნიშნული დამოკიდებულება XVII საუკუნისათვის, ე. ი. იმ დროისათვის, როცა ზურაბ არავეის ერისთავი ფშავ-ხევსურეთის „დამონაგებას“ ცდილობს, უკვე, სულ მცირე, ხუთი საუკუნის წინ მომხდარი ფაქტია: ლაშარის ტერიტორიაზე ქრისტიანული სამლოცველო ძველთაგანვე არსებობს<sup>34</sup>. სამეფო ხელისუფლების მესვეურნი არაერთგზის ეფიცებოდნენ მმად ლაშარს, გუდანს, იყენებდნენ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში უძველესი ტრადიციით მომდინარე მოღე-მომამეობის ინსტიტუტის მყარ ნორმებს. ვანსახილველ რეგიონში უამრავი ფაქტობრივი მონაცემებით დასტურდება აღნიშნული ინსტიტუტის არსებობა როგორც ღვთაებათა, ისე მათ მიწიერ საბრძანისებსა და ჯვარ-ხატების ქვეშევრდომთა თუ მათ წევრებს შორის. მთის სინამდვილეში ქართველი მეფე „უნათესავდებოდა“ თემის მფარველ ღვთაებას, როგორც ტოლი ტოლს. ეს ფაქტი ფრიალ საყურადღებოა, რადგან მასში აისახა არა მარტო მთის წარმართული ბუნების ღვთაებების ტენდენცია სინკრეტიზაციისაკენ, არამედ, ბარის ქრისტიანობის სპეციფიკურობაც, კერძოდ, მეფეთა მთის წარმართულ სალოცავეებთან ზიარებამ წარმოაჩინა ქართველი ქრისტიანობის ერთგვარი შემწყნარებლობა მის პოლითეიზმის ელემენტებთან.

ლაშარის ჯვარს რომ მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდა ბარის საქართველოსთან როგორც რელიგიური, ისე პოლიტიკური და ეკონომიკური თვალსაზრისით, დასტურდება გვიანფეოდალური ხანის ისტორიული დოკუმენტებით<sup>35</sup>. საბუთებიდან ჩანს, რომ მეფისა და თემის მფარველი ღვთაების მმადნაფიცობა

<sup>30</sup> შდრ; К. Леви-Стросс. Структура мифа, «Вопросы философии», 1970, № 7, сс. 153—164; Е. М. Мелетинский. Клод Леви-Стросс и структурная типология мифа, там же, сс. 165—173.

<sup>31</sup> ლ. გვრიტიშვილი, ფეოდალური..., გვ. 338.

<sup>32</sup> ე. ბარდაველიძე, მთისა და ბარის ურთიერთობის ისტორიიდან საქართველოში (მომამეობის ინსტიტუტი), „მაცნე“, ისტორიის... სერია, თბ., 1971, № 3.

<sup>33</sup> გ. მელიქიშვილი, ქართველ მთიელთა სოციალ-ეკონომიკური წყობილების დახასიათებისათვის, „მაცნე“, ისტორიის... სერია, თბ., 1979, № 1.

<sup>34</sup> ვ. ხუტუაძე, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თბ., 1941, გვ. 533.

<sup>35</sup> ზოგიერთი დოკუმენტი ვამოაქვეყნა ე. ბარდაველიძემ ნაშრომში: „აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-კულტურული მემკვიდრეობა“, თბ., 1977.



ნებაყოფლობითი იყო, რომ იგი მოკავშირე მხარეებს ერთმანეთისადმი ყოველგვარ დახმარებასა და სამსახურს ავალბედა. ამ აქტით სამეფო ხელისუფლებამ ოფიციალურად აღიარებდა მთას და ეგუებოდა მთის სოციალურ-ეკონომიკურ წყობას.

მთიელთა მოხსენიება „უნჯ ყმებად“ (გიორგი XII სიგელი) ხომ მათი დაცვა იყო ბარის ზეთინებობისაგან. იმავდროულად გამოვიდა მეფის ბრძანებები ფშაველთა ხატებისადმი დადგენილი სამსახურის შეუსრულებლობის აღსაკვეთად; თავადაზნაურთა წინააღმდეგ, რომლებიც თვისებდნენ მეფეთა მიერ ხატებისადმი ნაბოძვარ მიწებს; სამეფო ხელისუფლება დევნიდა თავის მოხელეებს, რომლებიც უკანონოდ ართმევდნენ ფშაველებს საქონელს და სხვ. თავის მხრივ, არც მთიელები რჩებოდნენ ვალში და ამტკიცებდნენ სამეფო კარისადმი ერთგულებას სპარსელთა წინააღმდეგ ბრძოლაში, ეფიცებოდნენ ერთგულებას თეიმურაზ I-ს და ლეკიანობის ყამს წლების მანძილზე თავშესაფარს აძლევდნენ.

ამგვარად, დასაშვებია ქრისტიან ქართველ მეფეთა მმართველობა ბუნებით წარმართულ ლაშარის გვართან, მეტიც: თვით ლაშარის გვართა „გაქრისტიანება“ სინკრეტისაციის (და არა სრული გაქრისტიანების) პირობით, განსხვავებული სისტემების ერთიანობა და სინქრონიზაცია ექვს არ იწვევს.

ესოდენ რთული პოლიტიკური, სოციალური და სულთერა ურთიერთობა, რაც განასახიერებდა სახელმწიფო ხელისუფლებისა და მთის მოსახლეობის ინტერესებს, აგრეთვე არაგვის საერისთაოს დაპირისპირება სამეფო ხელისუფლებისადმი და საფეოდალოს გაფართოებისაკენ მისი სწრაფვა ერთგვარ შეუსაბამობაში გამოიქმნელ ინტერპრეტაციასთან ლაშარის ბერძუნის კულტის თაობაზე<sup>36</sup>.

სამეფო ხელისუფლებასთან მთიელთა ზემოხსენებული სახის დამოკიდებულება, მმართველობაზე დამყარებულ უფლებებს რომ გულისხმობს, თვით სობრივად განსხვავდებოდა ერისთავის ზრახვებისაგან მთის მიმართ (ფშავის არა მარტო დაბეგრვა, არამედ სრული დამორჩილება); ფშაველთა მორწმუნეობამ, რომელიც ტრადიციული რწმენა-წარმოდგენების საშუალებით ასახავდა რეალური ყოფის მარავალგვარობას, არაგვის ერისთავის ჩანაფიქრისა და მისი განხორციელების ხერხსაც (შავი კატის სისხლის ბერძუნსაზე პყურება ამ უკანასკნელის წაქეცვის მიზნით) სათანადო ადგილი მიუჩინა; ფშაველთა გადმოცემა-სიმბოლომ თავისი ფაქიზი და მწყობრი დიალექტიკით გალაშხა აზრობრივი წინააღმდეგობანი და ზურაბ არაგვის ერისთავს თავისი წმინდათა-წმინდა ბერძუნსა მოაქრევინა მთიელისათვის მიუღებელი მსხვერპლშეწირვით (შავი კატა დააკვლევინა და არა გვარისათვის საწაფელი ცხვეელი. ამ უკა-

<sup>36</sup> ე. ა. რ. გე. ვანიძე, ქართული... გვ. 176. ავტორის აზრით, ა. ზისერმანი მსჯელობს ფშაველი მუხის გადმონათობის შესახებ. მაგრამ საქმე ის არის, რომ ა. ზისერმანი არ უმჯავრდება მუხის კულტის გადმონათობა, არამედ, როგორც ზევით აღვნიშნე, მან აღწერა გადმოცემის შინაარსი ვაზ. „კავკასიის“ ფურცლებზე. რაც შეეხება ე. ა. რ. გე. ვანიძის მიერ აღნიშნულ კონტრესტში ტერმინ „გადმონათობის“ ხმარებას, იგი გაუშარბულბეულია: გადმოცემის მიხედვით და ისტორიულ რეალობასთან მისი მიმართებით ბერძუნის თავყანისცემა ფშაველთაგან სრული ფუნქციონალური დატვირთვის მატარებელია. მისი მოჭრა ფშავის თავისუფლების დაკარგვის ტოლფასოვანია. კონკრეტულ შემთხვევაში ფორმა და შინაარსი არ არის გაწყვეტილი, რაც საშუალებას იძლევა ამ გადმოცემის გარკვეულ ისტორიულ კონტექსტში მართლაც თქმულთან მიმართებით იხ: А. И. Першиц, К проблеме сравнительно-историческо-го синтеза, „Народы Азии и Африки“, 1980, № 4, сс. 74—75.



ნასკენლის შეწირვით ხომ ჯვარის „ძალი-შაძლება“ გადიდდებოდა. მგერამ არ ჩევანი ხედა კატას — „უწმინდურს“, რომელმაც თავისი უწმინდურებით დაასუსტა ჯვარი, უძალოდ ჰყო იგი).

მთელბელი იყო ფშაველ-ხევსურთათვის საერისთაოს განზრახვებისათვის თვის ყმობის მოხვევა. მთიელები მარტო „ბეგარს“ თუ დასთანხმდებოდნენ, მესთავაზეს კიდევ იგი ზურაბს როშქასთან მომხდარ ომში ხევსურებმა, მაგარამ ერისთავი მას არ დასჯერდა. სამეფო ხელისუფლებასთან მძაღნაფიცით მთა კი მეტ დათმობაზე არ წავიდოდა.

ზემოთქმული გასაგებს ხდის, თუ რატომ ეპყდებოდა ერისთავი მთის ძირძველი რწმენის ელემენტებს (მოცემულ კონტექსტში — მუხის ანგელოზს): იმიტომ, რომ უკვე ცნობილი იყო სამეფო კარის მეტნაკლებად უშედეგო ცდები მთაში ქრისტიანობის. ფეოდალურ წესზედ მთის „მოწყობის“ გავრცელებადამკვიდრებისა. დასტურდება, რომ სამეფო ხელისუფლებას ერთგვარ კომპრომისზე მიდის, მთაში ქრისტიანობის სუსტად გავრცელებას ურიგვად და დროდადრო მეგობრულ ნაბიჯებს დგამს, რაც მთის სალოცავებთან მძაღნაფიცობის აქტით სრულდება; ასეთი პოლიტიკის თანმიმდევრული გატარებით სამეფო ხელისუფლებამ, ვფიქრობ, ორი კერძო დედაი დაიჭრა: ჯერ ერთი, როგორც ზემოთ აღვნიშნე, გამოიყენა მთიელთა უძველესი ტრადიცია სალოცავთა დობილ-ძმობილობისა, თვითონაც გაუმძაღდა მთის მფარველ ღვთაება-ღვთისშვილთ; მეორე მხრივ, სამეფო კარის მესვეურებმა ღვთისშვილებთან მძაღნაფიცობითა და ამ „პირადი უნიიდან“ გამომდინარე შედეგებით მთა ერთგვარად დაუახლოვეს საქართველოს ბარს და თავის მხრივაც შეუწყვეს ხელი მთის ჩაბმას საერთოქართული ფეოდალიზაციის პროცესში. თუ რამდენად შედეგაინი და პერსპექტიული აღმოჩნდა ეს ხაზი, ამას მოწმობს მთის რეგიონის საზოგადოებრივი სტრუქტურისა და სოციალური ინსტიტუტების თავისებურებანი.

სამეფო ხელისუფლებისადმი დაპირისპირებული აღზევებული ფეოდალი ცდილობდა ლაშარის ბერძენის — ფშაველთა მთავარი სალოცავის ამოძირკვას და არა ლაშარის ჯვართან ძმობას. ერისთავი არ კმაყოფილდებოდა მხოლოდ „ბეგარით“, მას სურდა მთის სრული დამორჩილება, რითაც, ვფიქრობ, კიდევ ერთხელ უპირისპირდებოდა სამეფო კარის შემწყნარებლურ პოლიტიკას ფშავის მიმართ. რაც შეეხება ფშავს, ერისთავისთვის „ბეგარაზე“ მეტს იგი ვერაფერს გაიღებდა. ერისთავის მიერ ბერძენის გაუწმინდურება ასახავს რეალურ სიტუაციას: უძველესი ტრადიციული საზოგადოებიდან მომდინარე რწმენა და გააზრება მუხისა, როგორც ერთობის სიმბოლოსი, დროთა ვითარებაში მძიმდება ახალი დანაშრეგებით, აკონსტიტუირებს მძაღნაფიცობას სამეფო კართან, რომელმაც იგი ცნო და შეიწყნარა. ამ უკანასკნელის მიერ მძაღნაფიცულ ფშაველთა მუხის თაყვანისცემის გაზიარება, ხოლო ზურაბის მიერ მისი წაბილწვა — სამეფო კარისადმი ერისთავის დაპირისპირების ერთ-ერთი ეპიზოდი: კატის მსხვერპლშეწირვა და ამით მუხის შეურაცხყოფა სიმბოლური განსახიერებაა მუხის მოპრით გამოწვეული რეალური ვითარების: ისტორიული სიტუაცია რომ არ შეცვლილიყო, მთა, შესაძლოა, ერისთავის მძაღნაფიცად გარდაიქცეოდა. არაგვის საერისთაოს საუფლისწულოდ გარდაქცევამ შეაჩერა ერისთავების მიერ ფშავის „დამონაგების“ ცდები. საამისოდ კი ცენტრალურმა ხელისუფლებამ ტერორისაც მიმართა (ზურაბის მოკვლა), რამაც ასახვა ჰპოვა ფშაურ ზეპირსიტყვიერებაშიც.



გადმოცემა ლაშარის ბერძენის შესახებ ფშავში დავიწყებას არ მისცემს: ფშაველები დღესაც კი თაყვანს სცემენ ძველი მუხის „საფენს“ — ესაა წმინდათაწმინდა ადგილი ლაშარის ჯვარის მახლობლად, სადაც ადრე ჰქონდა მხარა და მდგარა, ამჟამად კი სიბი ქვებია დაწყობილი „საფენად“. 100 წელიწადი უკვე უფრო აწ გარდაცვლილი. ლაშარის ჯვარის თავზევისბერის ბიჭურ ბადრიშვილის თქმით, ეს „საფენი“ ჩაბრუნებულია და მის კიდეებზე გარშემოვლებულ ნაყარ ქვებთან ერთად იცავს ბერძენის ფესვებს ქარბი ნესტისა და ლობისაგან (ზურაბმა მუხა მოჭრა, მაგრამ ფე სვი დარჩა და დღემდე არსებობს რეალურად და რწმენაშიც). თავზევისბერი ამჟამად გვიამბობდა: „ზურაბ ერისთავი ედავებოდა ფშავს. ხალხი არ ეყმო ზურაბს და მოჭრა მუხა. მუხა აფციაურმა მოჭრა, ერისთავმა იმას მოაჭრევინა. ახლაც იმ გვარს ქალს არაიენ აძლევს. აფციაურს ჩვენი ქალი არ მიეცემა და არც იმათი ქალი მოყავთ. აფციაური ეგრ ტრიადა ბერძენს და შლიგაურები რომ იყენენ, იმათ შავშალიკამ, აქადელმა შავშალიკამ ასწავლა: კატა დაჯალი, იმისი სისხლი მოასხი, ხე მოიჭრებაო. ამის მერე მოლაღატეს ვწყველიდით, ახალწელიწადს ხევისბერი დაიძახებდა: „შაუნდე შავშალიკას შავი ბაღლითა, შავი სანთლითა, შავი კატითა და შავი ძაღლითა!“ და ხელუკუღმა თასს გადააყუდებდა, ლუდს გადაღვრიდა.“<sup>37</sup>

ზემოთქმულის საფუძველზე ჩანს, რომ ფშავრ გადმოცემაში ასახული სიტუაცია (ფეოდალიზაციისაგან მიმავალი პერსპექტივა, რომელიც მხოლოდ ასეთად დარჩა ფშავში) რეალურადაა შეფასებული კითხულ კაცთაგან. საქართველოს მეფეებთან მთის ძმადნაფიცობის ტრადიცია, უკვე დიდი ხნის წინ დაიკლებული თავის საწყისებს (ქართული წყაროებით — XII საუკუნიდან) შეწყნარებული რეალობაა ორივე მხარის მიერ. მაგრამ, თქმულების თანახმად, ზურაბ არაგვის ერისთავმა ფშაველთა კულტის ცენტრალურ ობიექტზე იერიშით გვაგრძნობინა, რომ მისი ქემშარბიტი ძირი, მისი „უნჯი“, მისი საფუძველი და დასახამი, მისი სისხლერი წინაპარი, ამ სიტყვის პირდაპირი და სრული მნიშვნელობით, არის ლაშარის ბერძენა და მისი შერყევა ფშავის მოთხრა და დამორჩილება. ფშაველთა გადმოცემაში ზურაბისაგან მუხის მოჭრის ფაქტზე აქცენტის გადატანით გვეჩვენება: მიუხედავად ფშავის თემის სამეფო კართან „ძმადნაფიცობისა“, მიუხედავად იმისა, რომ ქართველი ქრისტიანი მეფე-ფეოდალი ლაშარის ჯვარის მიხდორზე ამ ღვთაებას აძლევს ურცხვ შემოწირულებას, ფშაველი მეთემე თავისი არსებით რჩება წარმართული ბუნების ბერძენის „ყმაღ“ და მისი სინთეზური რელიგიურობა, გაქრისტიანებისაგან მიმართული ტენდენციით, გარეგანი თუ შინაგანი აუტოლეზობით. შეერწყა ფშავრ ტრადიციულ რწმენა-წარმოდგენებს და სინკრეტულ ფორმებში ჰპოვა ასახვა.

აქ წარმოდგენილ წმინდა მუხის მოჭრის შესახებ გადმოცემის ინტერპრეტირების ცდას ერთი მიზანი აქვს: ლაშარის კულტის წარმოდგენა მის ერთ-ერთ „სტადიაში“. კერძოდ, ისეთში, რომელიც ასახავს ამ კულტის მხოლოდ კონკრეტულ (ზურაბ არაგვის ერისთავის ფშავური ეპოპეა) მდგომარეობას. გამო-

<sup>37</sup> ვ. ბარდავლიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს..., გვ. 38. აღ. ოზიანის გადმოცემით, ზურაბ ერისთავმა ფშავის ყველა თემის წარმომადგენელთ, რომელნიც არ დაემარცხნენ მას მუხის მოჭრის სააღუდოს სწავლებაში, მათ შორის წაუქორაულებს, შეაქამა გველის ხორცი, რის შემდეგ ამ უკანასკნელთ დაეღო საყვედურად (შეერქვათ ზედსაყვად) „მუტელგველიანი“.

თქმული ვარაუდები დამყარებულია დაშვებაზე, რომ მორწმუნემ, რომელიც ვიკითხავს სრული სოციალური დატვირთვის მქონე გადმოცემას, თავად არაფერი იცის მისი წარმოშობის შესახებ; მისი აზრით, ლაშარი — თანამედროვე ქართული მეფენი ერთი ჯგუფის ძმადნათესები არიან, ე. ი. მთიელნი ან სხვანაირად ასახულია კულტის მხოლოდ „იმეამინდელი“ ვითარება.

მეორე მხრივ, ლაშარის წმინდა ხისა და მის თანმხლებ პერსონაჟთა წარმოდგენილ ასპექტში განხილვა წარმოაჩენს კონკრეტულ ისტორიულ სიტუაციაში ბერძენის, შავი კატის, ოქროს შიბის, როგორც სოციალური სიმბოლოების გამოკრისტალებას და, ამავე დროს, ფშაველთა რწმენის საერთო ქართულ კულტურაში ინტეგრირების (აღდგენა-შეკრების თვალსაზრისით) ერთ-ერთ არსებით საფეხურს. აზრის სფეროს კუთვნილის ზემოხსენებული გზით კვლევა ქვეშაირტად ხელშემწყობია მთიელთა სოციალურ-რელიგიური სტრუქტურების უკეთ გამოვლინებაში.

ამგვარად, ფშავის ლაშარის ბერძენის ცხოვრებას, დამძიმებულს ტრადიციული წარსულით, გვიანი შესაუქუნეების დაწარმოვად დააჩნდა ზურაბ ერისთავისაგან მისი მოკრის ამბავი, კონკრეტული ფაქტი, რომლის მითოლოგიზაციამ ფშაველთა „წმინდა ისტორიის“ ნაწილად აქცია ეს გადმოცემა. სწორედ ამ კონტექსტით — დროის ფაქტორის „ადგილმონაცვლეობითა და განხარკოვებით“ მთიელებს არ გააჩნდათ „ისტორიოგრაფია“<sup>38</sup>.

შუა საუკუნეების მთის ისტორიული მოვლენის მითოლოგიზაციამ „მუდმივობის“ ხაყაროში უკუდავყო ერისთავის ეპოპეა. მითში გადასულ ისტორიულ ფაქტს დაუსრულებელი არსებობა მიეცა. მასში ასახული მოვლენები კატეგორიულად<sup>39</sup> ჩამოყალიბდა, ინდივიდები — არქეტიპებად<sup>40</sup>. ქვეშაირტი დროის ცნება — „დროის გარეშე მოვლენად“, ზოგად არსად გადაიქცა, კონკრეტული ამბავი — (მითში მოცემული რეალობა) — ზოგად კატეგორიულად გაუტოლდა (მთიელთა მუდმივი წინააღმდეგობა ბარის სოციალურ და, შესაბამისად, რელიგიურ სისტემასთან და მისთ.).

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ლაშარის ბერძენის ეპოპეაში იკვეთება რელიგიური ასპექტის მეგზურობა კულტურის საფუძველთა წიაღში, სადაც ეს საფუძველები მელანქოლიან და რეალურად წარმოაჩენენ საზოგადოებრივი ყოფის ამა თუ იმ მხარეს<sup>41</sup>.

დაბოლოს, გადმოცემა ლაშარის ჯვარის ბერძენის თაობაზე (მითი და სიტუაცია) ზოგადქართული კულტურის შესაუქუნეთა საგანძურში ერთ-ერთ მშერმეტყველ რგოლად გამოიკვეთება<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> M. E. I. i. a. d. e. "Australian Religions, XV—XVI.

<sup>39</sup> როგორც ტექსტში აღენიშნება, ზურაბ ერისთავის მიერ ბერძენის მოქრა ფშავის „დამონაგებას“ მოასწავებდა, ლაშარის მუხის ძირი — „საფენი“ კი მუდმივი სიცოცხლის სიმბოლოდ შერაცხეს ფშაველებმა.

<sup>40</sup> ზურაბ ერისთავი ფშავის „დამონაგებების“ სინონიმი გახდა, მოლაღატე აფციაური — თემის გამტეხისა.

<sup>41</sup> შტრ: G. Charachidzé. La système religieux de la Géorgie païenne, Paris, 1968; აქ აღმზად და საფუძვლიანად ნაყენებია, რომ კულტურის შესწავლა გარკვეულ თენდაც ერთ რომელიმე კონკრეტულ სტადიაში, არანაყენებ ეფექტურია. ვიდრე ამ კულტურის ევოლუციის უშედეგო ძიება, მითუმეტეს, როცა არ გავაჩნია ამ უნაქანქელის რეალური შესაქვებლობა. სტრუქტურალისტების მეოხებით ამ მხრივ დასავლეთის ეთნოლოგებს მოპოვებულა აქეთ მდიდარი გამოცდილება.

<sup>42</sup> შტრ: A. Я. Гуревич. Категории средневековой культуры, М., 1972, с. 11.

ლაშარის ჯვარის ბერძენის შესახებ გადმოცემის ინტერპრეტაციისა და კონკრეტული მასალის შესწავლის საფუძველზე მიღებული შედეგები ცნობს, რომ რელიგიური ხასიათის მოვლენა წმინდა სახით აღიქმება და რომ იგი მუდამ დატვირთულია სოციალური, ეკონომიკური და ფსიქოლოგიური ფაქტორების ერთობლიობით<sup>43</sup>.

მე მხოლოდ შევეცადე, გამეაზრებინა მორწმუნე ფშაველთა თვალსაზრისი, საგნისათვის მათი თვალით შემეხედა... მცდლობამ კიდევ ერთხელ დანარწმუნა, რომ რაც არ უნდა შეუსაბამო მოგვეჩვენოს ჩვენამდე თქმულება-გადმოცემების სახით მოღწეული ქმედებანი თუ ნათქვამი მორწმუნისა, ის მაინც ყოველთვის ხელმძღვანელობს იდეათა სისტემით, რომელიც პარმონიაში მის გამოცდილებასთან და, ამდენად, რეალურ სინამდვილესთან.

М. В. КАНДЕЛАКИ

## ПШАВСКОЕ СВЯТИЛИЩЕ ЛАШАРИС-ДЖВАРИ

Резюме

В статье на основе мифологического предания о священном дубе в святилище Лашарис-джвари (Пшави), записанного А. Зиссерманом и опубликованного в газ. «Кавказ» (1849 г., № 9), рассмотрены значительные моменты политической и религиозной жизни горцев Грузии.

Текст предания оповещает о смутном времени в истории горцев — опустошительных набегах Зураба Эристави Арагвского (XVII в.), на фоне его общей политики в отношении горцев Грузии, также феодальной центральной власти.

Анализ структуры и элементов предания при сопоставлении последних с «типологическими» данными дал возможность автору статьи: 1. Вскрыть подтекст некоторых специфических черт социальной сферы горцев в хронологическом плане, а именно: сопричастие и расчлененность мужского и женского начал; 2. На примере священного дуба святилища Лашарис-джвари интерпретировать вопрос о культе древа в горном регионе Грузии, а именно: проследить связь указанного культа, с одной стороны, с иделогией святилищ горцев (джвари — хати), а с другой — с миром загробным. Такая постановка вопроса помогает глубже проникнуть в конкретное содержание основанной на традиции средневековой религиозности горцев.

Рассматриваемое в статье предание воочию убеждает в поверхностном понимании горцами Грузии основных элементов христианства. Знакомое горцам, главным образом, с его внешней, обрядовой стороны, христианство уживалось в народном сознании с дохристианскими верованиями, отлично выраженными в преданиях старины.

Предания эти являются тем субстратом, на котором в течение веков воздвигалось здание прочного синкретизма верований горцев Восточной Грузии.

<sup>43</sup> შტრ: M. Eliade, The quest for the „Origins of religions“—History of religions, 1964, vol. 4, № 1, p. 168.

## შობის ღმერთსა და ერწო-თიანეთში

საკელისო გადმოცემები ქრისტეს შობის სხვადასხვა თარიღს ასახელებენ; მაგ., ეპიფანე კვირელი 6 იანვარს, კლიმენტი ალექსანდრიელი 28 მარტს და სხვა. საერთოდ, სამეცნიერო ლიტერატურაში ითვლება, რომ შობის ღმერთსა და ერწო-თიანეთში ეკლესიამ დაამთხვია მზის დაბადების უძველეს წარმართულ ღმერთსა და ერწო-თიანეთში. თავად იესო ქრისტეც ქრისტიანობაში გააზრებულია როგორც უდიდესი ნათელი, რომელმაც სამუდამო სინათლე მიანიჭა თავის მორწმუნეებს. ლუკა მას უწოდებს აღმოსავლეთის მზეს, რომელიც დედამიწას წარმართთა განსანათლებლად მოევლინა.

შობას ყველა ქრისტიანი ხალხი აღნიშნავს, მაგრამ მათ ღმერთსა და ერწო-თიანეთში მრავლად არის შემორჩენილი ის ძველი ხალხური წესები, რომლებიც ქრისტიანობას უნდა დახვედროდა და რომლებმაც ჩვენამდე ტრანსფორმირებული სახით მოაღწიეს. ამ შემთხვევაში გამონაკლისს არც საქართველო წარმოადგენს.

სანამ უშუალოდ საკელე საგანზე გადავიდოდეთ, ორიოდ სიტყვით გვინდა შევეხებოდეთ მიგრაციის საკითხებს, ვინაიდან მათ მნიშვნელოვანი როლი ენიჭებათ კელევის სწორად წარმართვაში.

XVII საუკუნის დასაწყისში შაჰ-აბასის შემოსევამ დააყარა ერწო-თიანეთი, რამაც გამოიწვია ამავე საუკუნეში მთიდან მოსახლეობის მასიური მიგრაცია, თუმცა მთიელთა აქ ჩამოსახლებას უფრო ადრეულ პერიოდში უნდა ჰქონოდა ადგილი<sup>1</sup>.

აღნიშნულ რეგიონში მოსახლეობენ ფშაველები, ხევსურები, მთიულები, გუდამაყრელები, ქართლები და კახელები<sup>2</sup>. რ. თოფჩიშვილის მიხედვით, რასაც ნაწილობრივ ჩვენ მიერ მოპოვებული მასალაც ადასტურებს, მიგრაციის შემდეგი მიზეზები იყვნენ: 1. რთული გეოგრაფიული და კლიმატური

<sup>1</sup> ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება „ბარბარ-ბარბალო“), თბ., 1941, გვ. 79.

<sup>2</sup> ქრისტეს ეპოქაზე მზის ხმარება საერთოდ დამახასიათებელია სახარებისთვის.

<sup>3</sup> Словарь библейского богословия „Христос свет“, с. 999. Брюссель, 1973.

<sup>4</sup> რ. თოფჩიშვილი, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელი მიგრაცია XVII—XX სს, თბ., 1984, გვ. 10, 19.

<sup>5</sup> ამ უკანასკნელთა მიგრაცია ისეთ მასიურ ჩასივს არ ატარებდა, როგორც მთიელი ჩამოსახლება, თუმცა მათ თავიანთი წვლილი შეიტანეს საერთო ერწო-თიანეთი ყოფის ჩამოყალიბებაში.

<sup>6</sup> რ. თოფჩიშვილი, ღმერთსა და ერწო-თიანეთში, გვ. 100. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მიგრაციის საკითხებს საქართველოში მრავალმა მკვლევარმა მიაქცია ყურადღება: გ. ჩიტაიაძე,

პირობებით გამოწვეული მძიმე სამეურნეო-ეკონომიური ვითარება. ეს მიზეზი ძირითადი და განმსაზღვრელი იყო; 2. სისხლ-მესისხლეობა, თემიდან მოკვეთა, მეზობელ არაქართველ ტომებთან უთანხმოება და სხვა. 3. მტრის შემოსევების შედეგად გაპარტახებულ ტერიტორიებზე ბარსა და მთისწინა მთების დასახლება, რასაც ხელს უწყობდნენ, აგრეთვე, თვით ქართველი მიწისმფლობელები.

ერწო-თიანეთში მიგრაციის ხასიათის შესახებ რ. თოფჩიშვილი წერს: „საზოგადოებრივ-ეკონომიკურ ფორმაციებთან შესაბამისობაში აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა, ფშაველთა, მთიულ-გუდამაყრელთა მთისწინეთსა და ზარში ჩამოსახლება შეიძლება შემდეგნაირად წარმოვიდგინოთ: ფეოდალიზმის პერიოდში (XVII—XVIII სს. და XIX ს. I ნახევარი) ის ძირითადად გავრცელებული იყო, ხოლო კაპიტალიზმის დროს (XIX საუკუნის II ნახევარში — XX ს. 20-იან წლებამდე) კი თავს იჩენს მთიელთა ინტენსიური ჯგუფური ხასიათის გადასახლებანი“<sup>7</sup>.

ჩვენი მხრიდან გვიანდელი გამოვყოთ მიგრანტების ორი ჯგუფი: 1. ისინი, რომლებიც უშუალოდ თავად არიან მოსულნი მშობლიური კუთხიდან და 2. ისინი, რომელთა წინაპრები გადასახლდნენ ერწო-თიანეთში.

ყოველივე ზემოთ თქმულის გათვალისწინება — მიგრაციის მიზეზები, ხასიათი და დრო — დაგვეხმარება გამოვყოთ ყოფის, ჩვენ კერძო შემთხვევაში შობის დღესასწაულის, ის ელემენტები, რომლებიც მიგრანტებმა თან მოიტანეს და რომლებიც სხვებისაგან შეითვისეს.

წინამდებარე სტატიაში შემოვიფარგლებით ერწო-თიანეთში ჩამოსახლებული ხევსურებისა და ფშაველების ყოფაში დამოწმებული შობის დღესასწაულის განხილვით. ვისარგებლეთ ალ. ოჩიაურის სათანადო ხევსურული და ფშაური მასალებით<sup>8</sup>, რომლებსაც შევადარეთ ჩვენ მიერ ველზე დამოწმებული შობის დღესასწაულის აღწერილობა.

ერწო-თიანეთში მოსახლეობა შობისათვის მზადებას მარხვით იწყებდა, მაგრამ მას, როგორც ჩვენი მასალიდან ირკვევა, არავინ ორმოც დღეს არ ინახავდა. მემარხულენი ჰამდნენ: ლობიოს, კარტოფილს, კომპოსტოს, კანაფს, თაფლს, მჭავებს: ტყლაპის, ტყემლის, ლოლნაშოს შეჭამანდებდნენ...

შობამდე ერთი კვირით ადრე ხევსურები და ფშაველები იწყებდნენ ლუღის დღეებას.

24/XII-ში საღამოს სახლში მზადდებოდა ფაფა, ან ე. წ. „ჭრისტეს კორკოტი“. ამავე საღამოს უფროსები ბავშვებს ტახტზე ან იატაკზე გადაუყრიდნენ თხილ-კაკალს და იმართებოდა „ფხოჰობა“. ბუერის „მოფხოჰვა“ ბედნიერების ნიშანი იყო. შემდეგ იმართებოდა თამაში — „ლუჰუი-კეტობა“, ანუ ლუწი-კენტობა. ბავშვებს უნდა გამოეცნოთ, ერთმანეთის ხელში დამალული თხილ-კაკალი ლუწი იყო თუ კენტი. ვინც გაიმარჯვებდა, თხილ-კაკალიც იმას

ავ. ცაიძემ, ე. ხოშტარიამ და სხვ., რ. თოფჩიშვილმა კი საგანგებოდ შეისწავლა მთიელთა ერწო-თიანეთში ჩამოსახლების საკითხები.

<sup>7</sup> რ. თოფჩიშვილი, დსახ. ნაშრომი, გვ. 102.

<sup>8</sup> ა. ოჩიაური, ხევსურული ხალხური დღეობები, 1939 წ., ფშაური ხალხური დღეობები, 1949 წ. ივ. ჭავჭავაძის სახ. ინსტიტუტის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის სექტორის არქივი, ფონდი № 17, 18.

<sup>9</sup> გამოყენებულია ერწო-თიანეთის 1978, 1979, 1980, 1981, 1982, 1983 წწ. ექსპედიციის მასალები.

რჩებოდა. ამევე საღამოს სოფლებში ახალგაზრდები ალილოზე დადიოდნენ და მღეროდნენ:

„ალათასა, ბალათასა, ხელი ჩავყავ კალათასა.

დელი, ერთი კვერცი მომე, ღმერთი მოგვემს ბარაქასა.“

მოსახლეს შეალილოეებისთვის ფული, კვერცი ან სხვა რაიმე პროდუქტი უნდა გამოეტანა. შეკრებილ სანოვაგეს ახალგაზრდები ინაწილებდნენ.

მეორე დილით (25/XII) დგებოდა შობა. ვინაიდან მასთან დაკავშირებული რიტუალები ერწო-თიანეთში ძირითადად სახლში სრულდებოდა, ეს დღე ამ რეგიონში შეიძლება საოჯახო დღესასწაულად მივიჩნიოთ<sup>10</sup>.

დილიდან იწყებოდა სამზადისი. ვისაც შეთქმული ჰყავდა საკლავი: ცხვარი ან კურატი, სახლში<sup>11</sup> მიიწვევდა ხუცესს; თუ სოფელს ხატის მსახური არ ჰყავდა, მას შეცვლიდა ხნიერი მეზობელი, ან ოჯახის უფროსი. საკლავის პატრონი და წესების შემსრულებელი პირით აღმოსავლეთისაკენ დგებოდნენ. საკლავს შუბლზე ბალანს შეუტრუსავდნენ, რქებზე სანთლებს დააკრავდნენ, მარილს შეაპყვებდნენ. ხუცესი იხუცებდა, საკლავს ყელს გამოსჭრიდა, პატრონი საქონელს გაატყავებდა და იწყებოდა ხიჩკლის დამზადება, ხორცის მოხარშვა თუ შეწვა. წესების შემსრულებელს სუფრაზე მიიპატიებდნენ; ეს უკანასკნელი ზოგჯერ რჩებოდა, ზოგჯერ დალოცავდა ოჯახს, აიღებდა საკლავის ნაწილს, რაც მას ეკუთვნოდა (თავ-ფეხი, ბეჭი) და სხვაგან წავიდოდა იმავე წესების შესასრულებლად.

გაშლილ სუფრას, სადაც ეწყო ხიჩკალი, ქადები, კეცეულები, ხორცი და სხვა, მოუსხდებოდნენ ოჯახის წევრები. უფროსი კაცი ან ქალი დაილოცებოდა, სანთლებს დაანთებდა, მიცვალებულებს მოიხსენიებდა და სასმელს დალევდა. სხვებიც მას მიბაძვდნენ. ზოგმა ამ დღეს სტუმრობა იცოდა, ზოგი სახლიდან არ გამოდიოდა. ასე აღნიშნავდა შობის დღესასწაულს ერწო-თიანეთის მოსახლეობა.

შევეხოთ იმ ცვლილებებს, რაც შობის დღესასწაულმა განიცადა ჩამოსახლებულთა ყოფაში.

ხევსურეთში<sup>12</sup> საღამოს (24/XII) მეგანძური ხატში მიიტანდა „ვანძს“ და დასტურები მას თავთავის ადგილზე დადგამდნენ. ვახსნიდნენ ლუღის კოდს; დასტურების მიტანილ სამარხო „ლამისამელოს“ და ლუღიან თასებს ერთად დადებდნენ, დაიჩოქებდნენ ცალ მუხლზე და ხუცესი იხუცებდა. ირუკებოდა ზარი. ხუცობას მოსდევდა სადიდებლები და ბოლოს იწყებოდა სმა და ქეიფი. ჭვარიონი მარხვას ფაფით ვახსნიდა<sup>13</sup>. ფაფიან ჯამს ტაბლაზე, ცეცხლთან ახლოს, დადგამდნენ, ხუცესი სამჯერ ჩაასხამდა ცეცხლში ერბოს. თუ ცეცხლი ძალიან ამრიალდებოდა, ეს იმისი ნიშანი იყო, რომ კარგი წელი დადგებოდა. შემდეგ ყველა შეიქცეოდა ფაფას.

დილით, მას შემდეგ, რაც ხუცეს-ხელოსანი ხელპირს დაიბანდნენ, იწყებოდა ჟამის წირვა. როდესაც ეს წესი დასრულდებოდა, მოდიოდნენ ჯერ „მეზღვნეები“, შემდეგ კი დანარჩენი სოფლელები.

<sup>10</sup> გამოიწვევს წარმოადგენს მხოლოდ სოფ. ნაქალაქარი. აქ მცხოვრები გულამაყრელები შობას ხატში აღნიშნავენ.

<sup>11</sup> ისეთი შემთხვევებიც იყო, როდესაც მოსახლეს შობა დღეს შეთქმით მიჰყავდა ხატში საკლავი.

<sup>12</sup> ალ. ოჩიაური, დასახ. ხელნაწერი.

<sup>13</sup> ხევსურეთში მოსახლეობა შობის მარხვას მკაცრად არ იცავდა.

საერთოდ ხევესურეთში ამ დროს საკლავი იშვიათი იყო. ვინც იშვიათად ასაღწლისთვის ინახავდა, რადგანაც შობა დიდ დღესასწაულად არ ითვლებოდა. შეზღვევები საკლავს მიუყვანდნენ ზუცესს. იგი პირუტყვის რეპროდუქციას თელს დააკრავდა, იხუცებდა, ღმერთს შეახვეწებდა პატრონს, შემდეგ დაიწყო ლობებდა ხალხსა და მეზღვენეს. ამ უკანასკნელს სადიდებლად არაყიცი ექნებოდა. თუ საკლავი ხარი იყო, ზუცესი მოსჭრიდა ყურს და იქვე ჯვარში გადაავდებდა. საკლავის პატრონს ჯვრის ფორმით შუბლზე სისხლს წაუსვამდა. ზუცესს რჩებოდა ბეჭი, ზოგჯერ თავი (პირიქით ხევესურეთში).

ამის შემდეგ იწყებოდა სმა და ქეიფი. ქალები ლულს არ დალევდნენ, თან ძალიან მალე ბრუნდებოდნენ სახლში<sup>14</sup>.

ერწო-თიანეთში გადმოსახლებულ ხევესურთა ხსოვნაში შობის მარხვას მკაცრად ინახავდნენ. მისი ვადები მთხრობელთა მეხსიერებაში არაზუსტად არის დაცული. მემარხულნი ჭამდნენ კარტოფილს, კანაფს, კომბოსტოს, თაფლს.

აღილოზე (24/XII) ე. წ. ხევესურული სოფლების მკვიდრნი არ დადიოდნენ. ამ წესს იცავდნენ გათიანელებული ხევესურები, რომლებიც ფხოქობასაც (24/XII) იშვიათად, მაგრამ მაინც ისევე, როგორც ზემოთ იყო აღწერილი, ასრულებდნენ.

სახლში (24/XII) საღამოს იხარშებოდა ფაფა, რომელიც კეთდებოდა სიმინდის, იფქლის ან ხორბლის ფქვილისაგან. ერწო-თიანეთში ჩამოსახლებული მსოფიანი ხევესურები, რომლებიც თავად არიან მიგრანტები, ან ე. წ. ხევესურულ სოფლებში ცხოვრობენ, ადასტურებენ ფაფის მოხარშვის წესს, რომელსაც დაახლოებით ისევე ასრულებენ, როგორც ეს ხდებოდა ხევესურეთის ხატებში. რა თქმა უნდა, თუ ამ წესს მსოფიანი ხატის მსახური მამაკაცი ასრულებს, ის უფრო უახლოვდება ორიგინალს.

გათიანელებულ ხევესურებში ვხვდებით ისეთ შემთხვევას, როდესაც ოჯახი ფაფის ნაცვლად კორკოტს ადულებს.

დღეს აქ ფაფის, თუ კორკოტის ხარშვა 25 დეკემბერს იშვიათობაა.

სახლში ერთი კვირით ადრე იწყებოდა საშობაო ლულდის დღეება. ეს წესიც დავიწყებას ეძლევა და აქა-იქ თუ არის შემორჩენილი. დღეისათვის ძირითადად არაყი, ღვინო და ხანდახან ნაყიდი ლული იხმარება.

ღილით ადრე (25/XII), მზის წვერზე, წინასწარ შეთქმულ საკლავს კლავდნენ. ზუცესი, ან თუ ეს უკანასკნელი სოფელს არ ჰყავდა, უფროსი, დაფასებული კაცი მივიღოდა იმ მოსახლესთან, ვისაც საღმთო ჰყავდა დასაკლავი. ძველად კურატი ან ცხვარი ქალს გამოჰყავდა (ახლა ამის მნიშვნელობა არა აქვს) და გადასცემდა კაცს, რომელსაც საკლავი ბოლომდე ეჭირა, ზუცესი ზუცობდა; თუ საკლავს რქები ჰქონდა, სანთლებს უეკეთებდა, ზოგი ზედ დაჭრელებულ „წიწითვერებსაც“ ჩამოაცემდა ხოლმე. შემდეგ კი კლავდა შესაწირავს. სამივენი პირით აღმოსავლეთისაკენ იდგნენ. სისხლს ჭურჭელში შეაგროვებდნენ და ბავშვებს, ავადმყოფებს, ავი თვალის, ავსულის თუ ცუდი სიზმრის საწინააღმდეგოდ შუბლზე ჯვრის ფორმით წაუსვამდნენ. შემდეგ გაიხსნებოდა კოდი. სამ სანთელს კოდს დააკრავდნენ, იქ მყოფთ კი თითო-თითო ეკავათ ხელში.

<sup>14</sup> შობა ხატობის დღეა და ხევესურეთში სახლში არ სრულდებოდა, მხოლოდ, ყველა ოჯახი სახელსადებებს ამზადებდა.

ხუცესს დაკლული საქონლის მხარი ან თავ-ფეხი ეძლეოდა, ტყავი სახლში რჩებოდა; თუ ხატში დაკლავდა საქონელს, ტყავი მისი იყო. პირუტყვის გატყავების შემდეგ იწყებოდა სამზადისი, კეთდებოდა ქაღები, ხაბიჭი, ხაჭაპური, ხინჯალი. იშლებოდა სუფრა. ეს დღე მიცვალებულის დღედ ითვლებოდა. რაც ზოგისათვის მეზობლებთან სტუმრობით ან მათი მიპატიყებით მთავრდებოდა, ზოგისათვის კი მარტო საოჯახო დღესასწაული იყო. ეს წესები დღესაც სრულდება.

ზემოთქმულიდან შეგვიძლია შემდეგი დასკვნები გამოვიტანოთ:

1. ერწო-თიანეთში შედარებით გვიან ჩამოსახლებული მთის მოსახლეობა ინარჩუნებს მამაპაპურ წესებს.
2. უფრო ადრე ჩამოსახლებული ხევსურები თითქმის გათიანელებულები არიან.
3. შობის მარხვას იცავდნენ როგორც ადრე, ასევე გვიან ჩამოსახლებულები.
4. ალილოსა და ფხოჰაობის წესებს ასრულებდნენ გათიანელებული ხევსურები.
5. ფაფას ადუღებდნენ გვიან გადმოსახლებული ხევსურები, ხოლო კორკოტს — გათიანელებულები.
6. თუ კერძო პირს შეთქმული არა ჰქონდა საკლავის ხატში დაკვლა, ხევსურები სახლში ასრულებდნენ ყველა წესს.
7. ლუღს უმეტესად გვიან გადმოსახლებული ხევსურები ადუღებდნენ.
8. საკლავის დაკვლა შეთქმაზე იყო დამოკიდებული.
9. ყველა ხევსურულ ოჯახში ამ დღეს მიცვალებულთათვის ცალკე მაგიდა იდგმებოდა. ვაწყობილ მაგიდას აკურთხებდნენ, სანთლებს ანთებდნენ, საკმეველს შემოატარებდნენ. ახლა ეს წესები მარტივდება და მიცვალებულთა მოხსენიება ხდება სუფრის მსვლელობის დროს.

ფშავში, იმ ხატებში, სადაც ღამისთევა ჰქონდათ წესად, 24 დეკემბერს, საღამოს, დასტურ-ხევისბერები სალუღეში იყრიდნენ თავს. მეთასური ამოაბრძანებდა თასებს და თავიანთ ადგილებს მიუჩენდა. მედროშე ხევისბერი მოამზადებდა დროშას. ზოგიერთ ხატში ღამისთევა არ იცოდნენ, მიიტანდნენ საწირავს, გააქეთებდნენ სანთელს (ფშავში ჩამოუქნელი სანთლის შეწირვა იცოდნენ), გახსნიდნენ სალუღე კოდს, მოაშორებდნენ „ჩანს“ (ხევსურულად „ჭიჭი“), ამოიღებდნენ თასით ლუღს. დადგამდნენ კოდზე და დააკრავდნენ 3 სანთელს. ერთ სანთელს თასზე აანთებდნენ, იწყებოდა დიდება. ეს რომ შორჩებოდა, ახლად შევსებული თასებით მოიხსენებდნენ მიცვალებულებს. ამის შემდეგ იმართებოდა სმა. მარხვას ყველით, პურიითა და ხორციით გახსნიდნენ. სახლში წესები არ სრულდებოდა.

ფშავში შობა ხატობის დღეა. იქ, სადაც ღამისთევა არ ჰქონდათ წესად, დილით ასრულებდნენ ყველა იმ წესს, რაც ღამისთევის დროს იყო საჭირო. როდესაც ეს წესები შესრულდებოდა, მოვიდოდნენ სოფლელები, მადლს შესთხოვდნენ ხატს. ზოგიერთი მლოცველი ქადას და ბოთლით არაყს მოიტანდა. ზოგი საკლავსაც მოაყოლებდა. ხევისბერი მასთან მიტანილ ქადას ადიდებდა. გაჰრიდა, ნაოთხალს ხატში ტოვებდა, დანარჩენს პატრონს უბრუნებდა, თან მიწოდებულ ჭიქა არაყსაც სვამდა. იკვლებოდა საკლავი. ღვიძლს წვავდნენ. დანარჩენს ხარშავდნენ და ურიგებდნენ ხალხს. შობას სიცივის გამო სალო-



ცავში სუფრის ვაშლა არ იცოდნენ. ხალხი სახლში მიდიოდა, ხატის მსახური კი ქეიფობდნენ.

ჩამოსახლებული ფშავლები შობის მარხვას იშვიათად იცავდნენ, აქვეყნებდა და ფხოჰაობის წესებს ასრულებდნენ მხოლოდ გათიანელებელნი, როგორც ბიცი 24 დეკემბერს, საღამოს, კორკოტს ამზადებდნენ, რათა „მარხვის დღეა“ გაესტუმრებინათ. შობას კი ისეთივე წესებს ასრულებდნენ, როგორცა ერწო-თიანელი ხევსურები.

საბოლოოდ შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ე. წ. გათიანელებული ფშავლები შობის დღესასწაული საერთო, ერწო-თიანურია. ფშავიდან უშუალოდ ჩამოსახლებულთა და კომპლექსურად დასახლებულთა შორის კი ბარული ელემენტები თავს არ იჩენენ. აქვე ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ გათიანელებული ფშავლები გაცილებით უფრო მეტნი არიან, ვიდრე ხევსურები.

ამრიგად, ერწო-თიანეთში დროთა განმავლობაში თავს იყრიდნენ, ერთი მხრივ, ფშავ-ხევსურეთიდან მოსულნი, რომელთა მჭიდრო ურთიერთობების შედეგად შეიქმნა ერთიანი თიანურ წეს-ჩვეულებათა სისტემა. გამონაკლისს არც შამთრის დღეობები, კერძოდ შობის დღესასწაული, წარმოადგენს. იგი შედგება შემდეგი კომპონენტებისაგან: შობის მარხვა, ალილო, ფხოჰაობა, სამზადისი სახლში, შობის დღესასწაული სახლში.

დასკვნა:

1. შობის მარხვას ყველა კუთხიდან მოსულნი იცავდნენ. ამჟამად შობის მარხვა და საერთოდ მარხვები მივიწყებდას ეძლევა და თითო-ორილა მოწმინდარი, ხატის მსახური, თუ იცავს მას.

2. ალილომ, რომელიც აღმოსავლეთ საქართველოს ბარისა და მთიულეთისათვისა დამახასიათებელი, ერწო-თიანეთშიც მოიკიდა ფეხი, ხოლო ვინც აქ მოგვიანებით ჩამოსახლდა და კომპაქტურად დასახლდა, ეს წესი ვერ შეიტვისა. მათ ჯერ კიდევ შესამჩნევად აქვთ შერჩენილი თავიანთი კუთხისათვის დამახასიათებელი ნიშან-თვისებები.

3. ფხოჰაობის წესზეც იგივე შეიძლება ითქვას, რაც ალილოზე.

4. რაც შეეხება უშუალოდ 24 და 25 დეკემბერს, ეს დღეები ერწო-თიანელებისათვის საოჯახო დღეობად არის გადაქცეულა.


თანამედროვე პერიოდში ის ძველი წეს-ჩვეულებები, რომელიც ახლო წარსულში ერწო-თიანელთა ყოფისათვის იყო დამახასიათებელი, ნელ-ნელა ქრება და ხალხის მეხსიერებაშია რჩება. ეს ეხება შობის დღესასწაულსაც. რომელშიაც შერწყმულია მთისა და ბარის ყოფითი ელემენტები. თიანური შობის დღესასწაულის ამგვარად ჩამოყალიბების მიზეზი უნდა ვეძებოთ ბარიდან და მთიდან მოსული მოსახლეობის ხანგრძლივ ურთიერთობაში, ერთი მხრივ, და მეორე მხრივ, კონტაქტებში ბართან, კერძოდ კახეთთან.

Н. С. ГАМБАШИДЗЕ

## РОЖДЕСТВО В ЭРЦО-ТИАНЕТИ

### Резюме

Сравнивая рождество хевсуров и пшавов с рождеством иммигрированных в Эрцо-Тианети хевсуров и пшавов, можно прийти к выводу, что рождество в Эрцо-Тианети является совокупностью двух обрядовых систем, бытующих в горных и равнинных частях Грузии.



Формированию этого нового типа праздника способствовали следующие факторы: взаимовлияние обычаев и обрядов мигрантов из Хевсурети и Пшави с одной стороны и мигрантов из Кахети с другой, а также тесные контакты всего населения (хевсуры, пшавы, абхазы, абхазо-абхазцы) Эрцо-Тванети с равнинным населением (в частности, с Кахети) Грузии.

ღალი გიორგაძე

წარმოდგენები მიცვალებულზე აღმოსავლეთ საქართველოს  
მთიანეთში

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ძველი რელიგიური რწმენის თანახმად, მიცვალებული უწმინდური იყო და ყველაფერი ის, რაც მას მიეკარებოდა, ასევე უწმინდურად ითვლებოდა. ამ შეხედულებით იყო განპირობებული იმ საინტერესო წეს-ჩვეულებების წარმოშობა და არსებობა, რასაც თუშფშაე-ხევსურეთში ვამოწმებთ.

მიცვალებულის უწმინდურობის იდეა ნათლად არის ასახული მომავლადი ადამიანის სახლიდან გარეთ გამოყვანის წესში. ამ ჩვეულებას ნ. ხიზანაშვილმა საგანგებო ყურადღება მიაქცია და მიუთითა: „სიკვდილი უწმინდურობაა; ხალხის აზრით, სული წმინდაა და სხეული მძოვრი, მყრალი და უწმინდური ნივთიერება. კიდევ ამიტომ ხევსური სულთმობრძავს არასოდეს სახლში სულს არ დააღუენებს“<sup>1</sup>. არხოტში კი მომავლადის გარეთ გამოყვანა გარკვეული დროიდან ატურბალავთ<sup>2</sup>, აქ მხოლოდ ადგილს და ლოგინს გამოუცვლიდნენ მას.

მსგავსი წესი თუშეთშიც მოწმდება. აქაც მომავლადს „სულს სახლში არ ამასვლევინებდნენ“, ზოგჯერ კი კარებს გააღებდნენ, — ადამიანს სული რომ ამოსდის, გარეთ უნდა იყოს ჰაერთან დაკავშირებული<sup>3</sup>. შესაძლებელია ამ წესმა შეცვალა მომავლადის გარეთ გამოყვანის ადრინდელი ჩვეულება.

მიცვალებულის უწმინდურობის რწმენით იყო განპირობებული კულტის მსახურთა გარკვეული ჯგუფის — ნარევების არსებობაც. ადამიანი სულს რომ დაღუედა, მაშინვე დაუძახებდნენ მიცვალებულის განმბანელებს. ხევსურეთში ამ ხალხს „ნარევები“ ერქვა, ფშავსა და თუშეთში კი „მირეთლები“. მათი რიცხვი 7—15 კაცით განისაზღვრებოდა. ნარევებს მხოლოდ გაბანვა კი არ ევალებოდათ, არამედ მიცვალებულის ჩაცმაც, ღამისთევა, სანთლის ანთება, საკაცებზე დაკვრა, დასაფლავება. ნ. ხიზანაშვილის ცნობით, ნარევები ექვს დღეს (ზოგჯერ უფრო მეტხანს) თავიანთ სახლში ვერ მიდიოდნენ და იმყოფებოდნენ ჰირისფლის ოჯახში. ისინი სახლში დაბრუნებამდე ყოველდღე წყლით უნდა განბანილიყვნენ<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> ნ. ხიზანაშვილი, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940, გვ. 78; А. Зиссерман и. Двадцать пять лет на Кавказе, ч. I, СПб., 1879, с. 224.

<sup>2</sup> М1, 17; ა. თინათური, ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი, ბუდე ხევსურეთი, II, რვ. 20, გვ. 397.

<sup>3</sup> დ. გიორგაძე, 1965 წ. თუშეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, მთხრ. ეთრო პალეს ასულა მარბაძე, 70 წ.

<sup>4</sup> ნ. ხიზანაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 79.



ირკვევა, რომ „ნარევი“//„მირული“ ნიშნავდა შერეულს, შერწყმულს, გაუწმინდურებულს მიცვალებულისაგან. ამიტომ „ნარევი“ ხატის მსახურნი ვერ წავიდოდნენ, გარდა იმ შემთხვევისა, თუ შემდეგ წელს რომელიმე უწმინდურნი ხატში დასტურობა<sup>5</sup>.

ნარევეს ხატში არ მიესვლებოდათ სანამ არ განიწმინდებოდნენ. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ხევსურეთში ნარევები ექვს დღეს სახლში არ მიდიოდნენ და განწმენდის მიზნით ყოველდღე წყალში უნდა განბანილიყვნენ, ფშავში კი ათ დღეს, ხოლო თუშეთში ერთი თვის განმავლობაში ასეთი ხალხი ხატში არ მივიდოდა<sup>6</sup>.

ხევსურეთში ნარევის ხელმონაკიდებს არავინ ვაეყარებოდა, მასთან ერთად ზურს არ შეჰკამა<sup>7</sup>.

ნარევების მიმართ მთიელები სათანადო ყურადღებასა და პატივისცემას იჩენდნენ. თუშეთში ისინი ჭირისუფლის მხრიდან საჩუქრად ღებულობდნენ ერთ ნაპარს მატყლს, წინდებს. ხევსურეთში კი მათდამი პატივისცემის გამო-ხატულება იყო მიცვალებულის სახელზე გამართულ დოღში ნარევის ცხენის მონაწილეობა, ასევე, მათთვის დასაფლავების შემდეგ ჭირისუფლის ოჯახში „ნარევთ ოკშმის“ გამართვა, როდესაც გარეშე ხალხს — მეზობლებსა და მოგვარეებს იმავე სოფლიდან ვახშმად მოჰქონდათ ქადისკვერები, ხინჯალი, ყაურმა და სხვა.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ყურადღებას იპყრობს საგანგებო პირის არსებობა, რომელიც ხევსურეთში „სულის ხუცესის“ სახელით არის ცნობილი, თუშეთში კი მას „ხუცესი“ ეწოდებოდა. წარმართული მსოფლმხედველობიდან მომდინარე მიცვალებულის უწმინდურობის იდეას უნდა განეპირობებინა საგანგებო პირის არსებობა, რომელიც მნიშვნელოვანი ფიგურა იყო მიცვალებულთან დაკავშირებული ვარკვეული წესების შესრულებისას. იმის გამო, რომ ჭვარის ხუცესს ეკრძალებოდა მიცვალებულის კულტმსახურებაში მონაწილეობა, სულის ხუცესის მოვალეობას შეადგენდა მკვდრისათვის ცხენის დაყურთხება, შენდობის თქმა, ხარჯებსა და სულის მოსახსენებელ დღეებში საკლავის დაკლა, ტაბლის დალოცვა.

ხევსურეთში, ფშავსა და თუშეთში „ცივთან“ ანუ მიცვალებულთან ახლოს ჭვარის//ხატის არცერთი მსახური არ მივიდოდა. ჭვარის ხუცესი არც სსამელ-საჰმელს ვაეყარებოდა გარდაცვლილის ოჯახში<sup>8</sup>. გარდა ამისა, ვისაც თალხები ეცვა, ხატში ვერ წავიდოდა და სანთელს ვერ აანთებდა.

თუ რა ძლიერი იყო ხალხში რწმენა მიცვალებულის უწმინდურობის შესახებ, ამას მოწმობს ფშავში ალ. ოჩიაურის მიერ ჩაწერილი მასალა: „სოფ.

<sup>5</sup> სოფ. სიონი, 1967 წ., მიელინების დღიური, მთხ. ჩონჭარა ზეიდაური; თუშეთის 1966 წ. ექსპედიციის დღიური, მთხ. დარო ივანეს ასული ვაგოძე, 80 წ.

<sup>6</sup> M<sup>1</sup>, 17, აღ. ოჩიაური, ხევსურულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, ბუღბუღხევსურეთი, I, ტვ. VIII, გვ. 153; სოფ. გამარჯება, 1965 წლის ექსპედიციის დღიური, მთხ. ხათათა ჭრელას ასული ლიკველი, 80 წ.; ფშავი, 1964 წლის ექსპედიციის დღიური, მთხ. დედუკა ბაქას ასული ვაგნელაშვილი-თურმანიანი.

<sup>7</sup> А. Н. Худатов. Заметки о Хевсуретии, 1887, с. 27.

<sup>8</sup> M<sup>1</sup>, 17, აღ. ოჩიაური, ხევსურულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, ბუღბუღხევსურეთი, II, 1939, ტვ. 20, გვ. 396; სიონი, 1967 წლის მიელინების დღიური, მთხ. ჩონჭარა ზეიდაური, სოფ. გამარჯება, 1966 წ. ექსპედიციის დღიური, მთხ. ლუბა თოთიას ასული არაბული, 60 წ.

მასალას პარალელები ეძებნება მსოფლიოს ხალხთა წეს-ჩვეულებებსა და რწმენა-წარმოდგენებში<sup>14</sup>.

უნდა აღინიშნოს, რომ მიცვალებულის უწმინდურობის იდეა მკაცრად იყო გადახლართული შიშთან, რაც ნათლად ჩანს მსოფლიოს მრავალი ხალხის ყოფი-ცხოვრების ამსახველი ეთნოგრაფიული მასალებიდან. ირკვევა, რომ წარსულში შიში მიცვალებულის წინაშე უნივერსალურ მოვლენას წარმოადგენდა<sup>15</sup>.

საკითხი, თუ რამ განაპირობა მიცვალებულისადმი შიშის წარმოშობა, სპეციალურ ლიტერატურაში დღემდე საბოლოოდ გადაუჭრელია. რელიგიის ისტორიის მკვლევარები სხვადასხვანაირად წყვეტენ ამ პრობლემას. ამერიკელი მეცნიერი კრებერი, იზიარებდა რა ფროიდის ამბივალენტობის თეორიას, ამტკიცებდა, რომ მიცვალებულის მიმართ ადამიანს თავიდანვე გაორებული გრძნობა ჰქონდა: ერთი მხრივ — სიმპატიისა და სიყვარულის, მეორე მხრივ — შიშის<sup>16</sup>. ტეილორ-სპენსერის მიხედვით, მიცვალებულისადმი შიშს საფუძვლად დაედვა რწმენა სულის შესახებ, რომელსაც შეეძლო ცოცხლებისათვის ზიანის მიყენება<sup>17</sup>. ცნობილი საბჭოთა მეცნიერის ს. ა. ტოკარევის აზრით, შიშის წარმოშობა სოციალური უთანასწორობის გაჩენით უნდა იყოს განპირობებული, იგი აგრეთვე აღნიშნავს, რომ მიცვალებულის მიწაში დაკრძალვის წესს დროთა განმავლობაში არ შეეძლო არ წარმოეშვა მიცვალებულის სიახლოვით გამოწვეული შიშის გრძნობა, რაც სხვადასხვა ხალხში სხვადასხვანაირად გამოვლინდა: ზოგან გაჩნდა შიში საფლავიდან მიცვალებულის დაბრუნებისა, ზოგან — გვამის უწმინდურობის რწმენა, ზოგან რწმენა მიცვალებულის ბოროტ სულად გადაქცევისა<sup>18</sup>. ი. სემიონოვის აზრით, რეალურმა საშიშროებამ, რომელიც ბრწვნილი გვამისაგან მომდინარეობდა, ხელი შეუწყო მიცვალებულისადმი შიშის წარმოშობას<sup>19</sup>. გ. სნესარევის მიერ გამოთქმულია მოსაზრება, რომ მიცვალებულის უწმინდურობის იდეა გულისხმობს არა გვამის ფიზიოლოგიური თვისებებით გამოწვეულ შიშს, არამედ სიკვდილთან დაკავშირებულ ზებუნებრივ ძალთა წინაშე შიშს<sup>20</sup>.

როგორც ვხედავთ, საკითხი მიცვალებულისადმი შიშის წარმოშობის მიზეზების შესახებ რთული და ჰერაქრობით გადაუჭრელია. ამდენად, ჩვენთვის ძნელია თქმა იმისა, თუ რომელია ზემომოტიანილ მოსაზრებათაგან მცდარი ან მართებული. ალბათ, ყოველი მათგანი შეიცავს რაციონალურ მარცვალს. ქართული, კერძოდ, თუშ-ფშავ-ხევსურული მასალების მიხედვით, აქ გვაქვს რწმენა როგორც მიცვალებულის უწმინდურობისა, ასევე შიში მიცვალებულისა და მისი სულის ზებუნებრივი ძალის წინაშე. ზემომოტიანილი მასალა გვიჩვენებს, რომ ხევსურეთში, ფშავსა და თუშეთში სულთმობრძავეს გარეთ გა-

<sup>14</sup> Дж. Фрезер, Золотая ветвь, вып. II, М., 1928, сс. 49—50; У. Челлинг, Среди кочевников Северной Австралии, М., 1961, с. 128; Б. И. Шаревская, Старые и новые религии Тропической и Южной Африки, М., 1964, с. 49; В. И. Даль, О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа, Тбилиси, 1910, с. 295 и др.

<sup>15</sup> Ю. Липс, Происхождение вещей, 1954, с. 351, 387, 404.

<sup>16</sup> Я. Штериберг, Первобытная религия, Л., 1936, с. 325.

<sup>17</sup> Г. Спенсер, Основания социологии, т. I, С-Пб., 1876, сс. 279—280; Э. Тейлор, Первобытная культура, М., 1939, с. 311.

<sup>18</sup> С. А. Токарев, Ранние формы религии, М., 1964, с. 186.

<sup>19</sup> Ю. И. Семенов, Как возникло человечество, М., 1966, с. 402.

<sup>20</sup> Г. П. Снесарев, Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков хорезмы, М., 1969.

მოყვანის ჩვეულება, საგანგებო პირების — ნარეგების არსებობა, მათი განწმენდის წესი, ხატის მსახურთათვის ცხედართან მიუკარებლობა, გარდაცვლილის სალოგინოს დაწვა — ყველაფერი ეს მიცვალებულის უწმინდობისა და იდეას უკავშირდებოდა. ეს იდეა ამავე დროს, როგორც აღვნიშნავთ, უწმინდობის შიშს მიცვალებულის სულისადმი შიშის გრძნობასთან იმდენად, რამდენადაც, მორწმუნეთა წარმოდგენით, გარდაცვლილის სული აქტიურად მონაწილეობს ცოცხალთა ცხოვრებაში და შეუძლია როგორც ზიანის, ისე სიკეთის მოტანა მათთვის.

უნდა აღინიშნოს, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელებში მიცვალებულის კლტის ზოგიერთი წეს-ჩვეულება და რწმენა-წარმოდგენა (ცხედრის უწმინდურობის იდეა, ნარეგების არსებობა, მათი განწმენდის წესი, მომაკვდავის სახლიდან გამოყვანა, აკლდამაში დასაფლავება) ზოგიერთი მკვლევრის აზრით<sup>21</sup>, მახდენანური მსოფლმხედველობიდან მომდინარეობდა. ცნობილია, რომ მახდენანობის მიხედვით, ცეცხლი, წყალი, მიწა წმინდა ელემენტებად ითვლებოდნენ, ხოლო უწმინდური იყო მიცვალებული და ყველაფერი ის, რაც მას მიეკარებოდა. სპარსელების წმინდა წიგნის „ავესტას“ ერთი ნაწილი მიცვალებულისა და მისი უწმინდურობისადმი მიძღვნილი. აქვეა მითითებული იმ საშუალებებზე, რომელთა მეოხებით შესაძლებელი ხდებოდა განწმენდა<sup>22</sup>.

შეხედულება მიცვალებულზე, როგორც უწმინდურზე და აქედან გამომდინარე რიგი აკრძალვები ფართოდ იყო გავრცელებული მსოფლიოს იმ ხალხთა ყოფაშიც, რომლებიც მახდენანურ იდეოლოგიას არ იცნობდნენ. ამასთან, არ უნდა დაგვაიწყავდეს ისიც, რომ თვით მახდენანობა პირველყოფილი რელიგიური რწმენის მრავალ ელემენტს შეიცავდა<sup>23</sup> და გამოირიცხული არ არის, მიცვალებულის უწმინდურობის იდეაც მანამდე არსებული მსოფლმხედველობიდან იღებდეს სათავეს.

მართალია, მახდენანობა საქართველოშიც კპოვა გავრცელება<sup>24</sup>, მაგრამ იგი „ისევე როგორც უცხო ზეგავლენით საქართველოში შემოსული სხვა რელიგიური რელიგიები, პირველ რიგში და უმთავრესად გაბატონებული კლასის იდეოლოგიის დაეუფლა... და ხალხურ სარწმუნოებას ნაკლებად შეეხო“<sup>25</sup>. ადგილზე მახდენანობას დახვდა მიცვალებულის შესახებ პირველყოფილი რწმენა-წარმოდგენებიდან მომდინარე შეხედულებები, რომლებიც მასში დაკანონებულ მიცვალებულის უწმინდურობის იდეას დაემთხვა. ამან კი, შესაძლოა, განაპირობა ქართულ და მახდენანურ წეს-ჩვეულებებსა და რელიგიურ შეხედულებებში იმ პარალელების წარმოჩენა, რომელთაც მიცვალებულის შესახებ არსებულ წარმოდგენებსა და საწესო პრაქტიკაში ვამოწმებთ. საფიქრებელია, რომ საქართველოში მახდენანობის მოსპობის შემდეგ ჩვენს მი-

<sup>21</sup> М. Ковалевский, Закон и обычай на Кавказе, т. II, 1980, с. 119—122. Гурко-Кряжин, Культура Грузии и ее отношение к Востоку, Тифлис, 1916, с. 43.

<sup>22</sup> А. О. Маковельский, Авеста, Баку, 1960, с. 25—26.

<sup>23</sup> С. П. Толстов, Древний Хорезм, М., 1948, с. 287.

<sup>24</sup> ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 227; ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წ. I, თბ., 1954, გვ. 27; ვ. კეკელიძე, საციტო სირიელ მამათა ქართლში მოსვლის შესახებ, აბრეშუნი ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, თბ., 1956, გვ. 25.

<sup>25</sup> ე. ბარდუღელიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ლეთაბა ბარბარ-ბაბარ), თბ., 1941, გვ. 10.

ერ ზემოთ განხილული ქართული ტრადიცია დარჩა, რომელმაც ბოლო დრომდე შემოინახა თავი.

ამრიგად, თუ გავითვალისწინებთ ყოველივე ზემოთქმულს, აგრეთვე იმ უხე ეთნოგრაფიულ მასალას, რომელიც ადასტურებს ძლიერ განვითარებულ მცვალებულის კულტის არსებობას აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, მაშინ შესაძლებლობა გვეძლევა გამოვთქვათ აზრი, რომ მცვალებულის უწმინდურობის იდეა და მასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები ადგილობრივ ნიადაგზე იყო აღმოცენებული და სათავეს ღებულობდა წინაქრისტიანულ ხანაში.

Д. Г. ГИОРГАДЗЕ

## ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ УСОПШЕМ В ГОРНОЙ ВОСТОЧНОЙ ГРУЗИИ

### Резюме

Во всем комплексе верований и обрядов культа мертвых среди восточногрузинских горцев четко проявляется определенное отношение к умершему, которое объясняется представлением о нечистоте покойника. Идея нечистоты усопшего тесно переплетается с чувством страха перед умершим и сверхъестественной силой его души.

Существование представлений о «нечистоте» мертвого и связанных с ним отдельных обычаев, некоторые исследователи объясняют влиянием маздензма. Но богатый археологический и этнографический материал, свидетельствующий о существовании с древнейших времен развитого культа мертвых среди грузинских племен, дает возможность предположить, что представление о «нечистоте» мертвого и связанные с ним обряды (вынос умирающего из дому, существование служителей культа мертвых, запрещение служителям святилища находиться вблизи мертвых, очищение кровью жертвенного животного дома и дороги, по которой проходила похоронная процессия, запрещение лицам, пребывающим в трауре, посещение святилища и др.), составляли органическую часть комплекса местных религиозных представлений, относящихся к культу мертвых.

განრიგბ კოვალუიზმი

„სამზეო“ დო „სულეთი“ ფშაველ-ხევისურთო წარმოდგენეზის  
მიხედვით

ფშაველ-ხევისურთო ყოფაში მტკიცედ დამკვიდრებული ტერმინებია „სამზეო“ დო „სულეთი“. ხალხური წარმოდგენეზის მიხედვით, სამზეო დო სულეთი ერთმანეთისაგან მკვეთრად გამიჯნულ სამყაროებს გულისხმობს. სამზეოს გარეშო, სადაც ადამიანები დო ყველა სულიერი არსება ცხოვრობს, სადაც ყველაფერი ამქვეყნიური არსებობს. სულეთი კი სამზეოსაგან, ამქვეყნიურისაგან სრულიად განსხვავებულია. ეს არის გარდაცვლილთა სულები სამყოფელი. სულეთის გავრცელებული სინონიმებია: „შაეთი“, „საიქიო“, „სამუდ-პო ქვეყანა“ დო „ძერი ქვეყანა“. მაშასადამე, ტერმინები „სამზეო“ დო „სულეთი“ გულისხმობენ სამყაროებს, სადაც შესაბამისად სიცოცხლე დო სიკვდილია.

რელიგიის ისტორიაში ცნობილია, რომ განვითარების ნებისმიერ საფეხურზე მყოფი ხალხი ცდილობდა იმის ახსნას. თუ რა აძლევს ადამიანს სასიცოცხლო ძალას დო რა არის მისი გარდაცვალების მიზეზი. სიკვდილ-სიცოცხლის შესახებ რელიგიური შეხედულებანი ვახდა საფუძველი არა ერთი წეს-ჩვეულებიას დო რწმენა-წარმოდგენისა! განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე მყოფი ხალხისათვის, რომლებიც ერთი მხრივ, გამოხატავდნენ სამყაროს ათვისების იმ ხერხებსა დო ფორმებს, რაც გარკვეული საზოგადოებისათვის იყო ხელისაწყო დო შესაძლებელი. მეორე მხრივ, ასახავდნენ წარმოდგენებს სამყაროში არსებული წესრიგის შესახებ, ეს კი მიკრო დო მაკრო კოსმოსის გააზრებასა დო ცოდნას ემყარებოდა.

ამ რიგის რწმენა-წარმოდგენებმა ჩვენი წინაპრების რელიგიურ მსოფლმხედველობაშიც კვოვა ასახვა.

ფშაველ-ხევისურთო შეხედულებანი ადამიანის იმქვეყნიური სამყაროს — სულეთის შესახებ განსაკუთრებულია. რამდენადაც არსებობდა წარმოდგენები მის ადგილ-მდებარეობაზე, ლთაებებსა დო მათ დამხმარე პირებზე, გარდაცვლილთა დო ცოცხლებს შორის ურთიერთობებზე დო სხვა. ხალხის ღრმა რწმენით, სულეთს დიდი როლი ენიჭებოდა სამზეოში მცხოვრებთათვის. „საიქიოს ყველაფერი ადრე გაიგებენ, თუ სამზეოს ვის რა მოელის. პირველად სულეთში გაარჩევენ სამზეოს ბედ-იღბალს, სამზეოს საიქიოს ვანაჩენის თან-

<sup>1</sup> E. E. Evans-Pritchard, Theories of primitiv religion, Oxford University Press, 1963, გვ. 20, 41.

<sup>2</sup> G. Charachidze, Siste'mo religieuz de la Georfie painne, (ტექსტი ქართულად თარგმნა თ. ჯაფელია).



ხად მოხდება ყველაფერი<sup>3</sup>. სულეთისათვის ამგვარი მნიშვნელობის მინიჭება ემყარებოდა მსოფლიოს მრავალ ხალხში გავრცელებულ რწმენას, რომლის მიხედვითაც, გარდაცვლილთა სულები ყოვლისშემძლენი არიან, მათ შეუძლიათ ცოცხლებს მოუტანონ როგორც დიდი სიკეთე, ასევე დიდი ზარალიც ტუბაც. ეს კი დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორ ექცევა მათ ადამიანები<sup>4</sup>.

საიქიოსა და გარდაცვლილთა სულების არსებობის შესახებ ხალხი გებულობდა „საიქიოს გამდელის“, „მკვდართაში გართულის“ და მესულთანესაგან (ეს უკანასკნელი აუცილებლად დედაკაცი უნდა ყოფილიყო)<sup>5</sup>, რომლებიც საუკეთესოდ გამოხატავდნენ, ავრცელებდნენ და ამავე დროს მკვიდრად იცავდნენ ძველ რელიგიურ შეხედულებებს მიცვალებულთა სულებსა და საიქიოზე<sup>6</sup>. ხალხს სჯეროდა, რომ მესულთანე გარდაცვლილის სულის რჩეული იყო, მისი პირით ლაპარაკობდა. ხშირად ტალავარზე (ტანსაცმელზე) სულეთობდნენ. სულეთობის დაწყებისას მესულთანე მიმართავდა საიქიოს ღმერთს: „სულეთის ღმერთო, მადლიანო, მამე ნებაი საუბრისიო, გამომაცხადე სამზეოსაო. შენ ამძარხე სამზეურთაო“<sup>7</sup>... ასეთ დროს მესულთანე „ზედამრჩოს“ — ჭირისუფალს არიგებდა საიქიოდან, წინასწარ ეუბნებოდა, მათ სახლში რა ზიანი შეიძლებოდა მომხდარიყო, აგრეთვე რა მოელოდა სოფელს. მესულთანესთან იმ შემთხვევაშიც მიდიოდნენ, თუ ჭირისუფალს თვითონ უჭირდა რაიმე. მაგალითად, სახლში ავადმყოფი ჰყავდა, პირუტყვი ეხოცებოდა, რძის შედღვევის დროს კარაქი ან ყველი უფუჭდებოდა და სხვა. მესულთანის საშუალებით მიცვალებული „დაარიგებდა“ საიქიოდან, თუ როგორ უნდა მოქცეულიყო ამა თუ იმ შემთხვევაში მისი ჭირისუფალი.

აღნიშნული იყო, რომ მესულთანე მიმართავდა საიქიოს ღმერთს. ხალხური რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, არსებობს ორი ღმერთი: სულეთისა და სამზეოსი. არსებული მასალების საფუძველზე ცნობილია, რომ სულეთის ღმერთი არის თეთრიწვერა მოხუცი, ხელში ოქროს კვერთხი უჭირავს და ზის ოქროს ტახტზე, რომელიც დგას მაღალ სვეტზე. მისი ადგილ-სამყოფელი მუდამ განათებულია. სულეთის გამგებელი აწესებს ადამიანის სიცოცხლის ვადას. როდესაც ეს დრო გაივლის, ამის შესახებ მას ზედის მწერელნი (მასალეზა) მიხედვით, მათი რიცხვი 2 ან 3) აცნობებენ. მაშინ სულეთის ღმერთი „გვამის“ — საიქიოში სულის დასამკვიდრებელის მშენებელთ ამ ადამიანის სული-სათვის გვამის აშენების ნებას აძლევს. კაცს სული არ ამოხდება მანამდე, ვიდრე მისი სულისათვის აღნიშნული გვამის აგებას არ დაამთავრებენ. შემდეგ დაიბარებენ ანდაბის (ერთი გვარი საიქიოში) უფროსს. ის თავის მხრივ იბარებს საიქიოში ახალ მისულ სულებს, რომლებიც მგებრებად ემზადებიან. მგებრნი მომავლდავის ადრე გარდაცვლილი მამაკაცი ნათესავები არიან. ისინი ცხენებით მოდიან სამზეოში მისი სულის წასაყვანად. ხალხის რწმენით, რო-

<sup>3</sup> მ. შალიაფრი, ნ. შაკალათია, მიცვალებულის ელტი არხოტის თემში, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“ (ქვემოთ მსგ.), III, თბ., 1940, გვ. 61.

<sup>4</sup> მსოფლიოს მრავალ ხალხში გავრცელებული წეს-ჩვეულება მიცვალებულის პატივსაცემად ხარკების გაღება და ამით მათი კეთილგანწყობის მოპოვება სწორედ ამ მიზანს ემსახურებოდა.

<sup>5</sup> მ. შალიაფრი, ნ. შაკალათია, დასახ. ნაშრ., გვ. 40.

<sup>6</sup> გ. შარდაველიძე, ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან (მრავალსულოანობის კონცეფცია), „მომომხილველი“, I, თბ., 1949, გვ. 135.

<sup>7</sup> ალ. ონიანური, ხმით ნატორალის ნიმუშები, მსგ., III, თბ., 1940, გვ. 107.

დესაც მძიმე ავადმყოფი მგებრთ ელაპარაკებოდა. ეს უკვე ნიშნავდა მის დაღუვალ სიკვდილს<sup>8</sup>.

წარმოდგენების მიხედვით, სულეთი სამ ნაწილად იყოფა: სამხრეთ-დასავლეთი და კუბრის ალი. სულეთში ახლად მისული სული ჯერ კუბრის დასავლეთ-დასავლეთურ ბეწვის ხიდზე გადის. ვინც სამზეოს დიდი ცოდვის მქმნელია, კუბრის ალში ჩავარდება და იკარგება. იმას ვეღარც სულეები ხედავენ და არც სულეთის ღმერთს უკითხება არაფერი. ბეწვის ხიდს იქით ტრიალი მინდორია, შუაში დიდი ციხე დგას. ციხის კარებთან ზის სულეთის ვარის ყარაული. ახლად მისულ სულს მასთან მიჰყვანენ. მას კი იგი შეჰყავს ერთ ოთახში, სადაც „ბეწვნი“ სხედან, რომელთაც ყველაფერი იციან მისი ცოდვა-მადლის შესახებ, და თუ საჯოჯოხეთთა, ჯოჯოხეთში გაგზავნიან. თუ მადლიანია, მაშინ იქვე დატოვებენ. ჯოჯოხეთში მოხვედრილებს არც „ხითთ შუქი“ აღგებთ, არც სამზეოდან ნალოცი ტაბლა მიუღით. სამოთხე კი მადლიანი სამყოფელია. იქ მოხვედრილ სულებს ანაწილებენ სულეთის ციხე-კოშკში, თავიანთ ანდამში, მხოლოდ გარკვეული წესის მიხედვით: ქვედა სართულში ღრმად მოხუცებულნი არიან, მის ზედა, მეორე სართულზე, ხანშიშესულები, მესამეზე ჯვარდაღუწურელი ქალ-ვაენი, მეოთხეზე კი ბავშვები. სულ ზევით, ციხის წვერზე ჭიქუ-მწოვარა და დედის სხეულშივე დაღუპულთა სულეები (ჩიტების სახით) სხედან. სულეთის საათის მკრთალი შუქი ანათებს, მხოლოდ ციხის წვერი კარგად განათებულია. სამოთხეში მყოფი სულეები დილა-სალამოს ერთად იყრიბებიან, ხელიხელჩაკიდებული ქალ-ვაენი ციხეს გარშემო უვლიან და მღერაიან, ხოლო ციხის ირგვლივ, ტრიალ მინდორზე მხედრები ცხენებს ერთმანეთს აკიბ-რებენ<sup>9</sup>.

მოტანილი მასალიდან ჩანს<sup>10</sup>, რომ სულეთს ჰყავს თავისი ღვთაება — სულეთის ღმერთი, სულეთის ღმერთს კი მსახურთა გარკვეული წრე, რომლებიც ფუნქციების მნიშვნელობის მიხედვით ასეთი თანამიმდევრობით შეიძლება წარმოვიდგინოთ: ბედის მწერელი — გვამის მშენებელი — ბჭენი — სულეთის ციხის ყარაული — ანდამის უფროსი — მგებანი. ეს უკანასკნელი გამოირჩევიან დაკისრებული მოვალეობის მხრივ. მათ ახლად გარდაცვლილის სული მიჰყავთ რა სამზეოდან სულეთში, ორი სამყაროს შუამავლები ხდებიან. შუამავალია აგრეთვე მესულთანეც. ჩვენ ვიზიარებთ მეცნიერებაში გამოთქმულ მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ მესულეთე არის მიცვალებულის სულის რჩეული, ხალხისა და სულეების შუამავალი<sup>11</sup>. ამრიგად, მგებრნი და მესულეთე სამზეო-სულეთის ურთიერთობაში დიდ როლს ასრულებენ. მართალია, ისინი სხვადასხვა სიბრტყეზე იმყოფებიან — მესულეთე სამზეოს რეალური პიროვნებაა და ამით განსხვავდება მგებრთაგან, მაგრამ ორივე სხვადასხვა დონეზე ერთ მიზანს ემსა-

<sup>8</sup> ფშავში მიცვალებულის სახელზე გამართულ ხარჯებში „მგებრთ ქალს“ აცხობდნენ, რომელიც მოგარო ფორმისა იყო და წრესაზნებით დაკრული იყო (კ. კობახიძე, ვილი, ფშავის ეთნოგრაფიული მასალები, ხელნაწერი, 1977, რკ. 3, გვ. 9).

<sup>9</sup> მ. ბალიაური, ნ. შაკალათია, დასახ. ნაშრ., გვ. 58—61.

<sup>10</sup> ნაშრომში ვერ წარმოვადგენთ სულეთის შესახებ არსებულ რწმენა-წარმოდგენათა სრულ მასალას. უნდა აღვნიშნავთ გავამახვილეთ მხოლოდ იმ ძირითად შრეზე, რომელიც, ჩემი აზრით, მნიშვნელოვანი სიმბოლური დატივრთვა აქვს რა და ქმნის სულეთის გარკვეულ სტრატს.

<sup>11</sup> დ. გიორგაძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა წარმართული რელიგიური რწმენის ერთი საკითხის შესახებ (მესულთანეობა), მსე, XVI, 1975, გვ. 184.

ხურება, კერძოდ, ხელს უწყობს დროდადრო სამზეოსა და სულეთს შორის კონტაქტის დამყარებას.

სამზეოსა და სულეთს შორის დროებითი, არამუდმივი კონტაქტიც არსებობს ცხადია, სიმბოლურად, არსებობს მყარი, მუდმივი კონტაქტიც. ცხადია, სიმბოლურად ხორციელებული უნდა იყოს სულეთის ციხე-კოშკისა და სულის სახელის რწმენაში.

ცნობილია, რომ ზევსურეთშიც და ფშავშიც ყველას რამდენიმე სახელი ჰქონდა: ერთი იყო ჭვარის, მეორე ნათლობის, მესამე სულის და მეოთხე თიკუნი — შერქმეული სახელი. ამათგან სულის სახელის დარქმევა უკლებლივ ყველასათვის აუცილებელი იყო. ვ. ბარდაველიძის აზრით, ცოცხლებისათვის მიცვალებულის სახელის წოდება ჩვენში თავდაპირველად უნივერსალური ჩვეულება უნდა ყოფილიყო, რომელიც ბოლო დრომდე მართო აღმოსავლეთ საქართველოს ყოფამ შემოინახა. სულის სახელის შერქმევის საქმეში აქტიურობას იჩენდნენ თვით მიცვალებულები; ისინი ზემოქმედებდნენ ბავშვზე, ატირებდნენ მას, შემდეგ თავის ნება-სურვილს სამზეოში გამოიტანდნენ ან სიზმრის საშუალებით, ან მესულთნის, ან თვით ბავშვის პირით და აიძულებდნენ მშობლებს, ბავშვისათვის ერთ-ერთი მათგანის სახელი დაერქმიათ. სახელი-სულის ინსტიტუტის განვითარების გარკვეული საფეხურიდან ჩვენს წინაპრებში არსებული რწმენა იმის შესახებ, რომ მიცვალებულის ნეტარება დამოკიდებულია სამზეოში მისი სახელის უკვდავებაზე, ე. ი. იმაზე, თუ ამ სახელს სამზეოში რამდენად ხშირად ახსენებენ, ახლად დაბადებული იმ ნათესავი მიცვალებულის განსახიერება იყო, ვისი სახელიც დაერქმოდა; ანუ ბავშვი გარდაცვლილი წინაპრის ავტარას წარმოადგენდა. ამდენად, ახლად დაბადებული გარდაცვლილის ადგილის იჭერდა და სულების განსაზღვრული რაოდენობა მუდმივი რჩებოდა ყოველ თაობაში<sup>12</sup>. ვ. ბარდაველიძის დასკვნა სულის სახელის რაობის შესახებ სიცოცხლე-სიკვდილის მუდმივი ციკლის რწმენის ნათელი ასახვაა.

ვფიქრობ, მსგავსა რწმენად სულეთში არსებული ციხე-კოშკის შესახებ წარმოდგენაშიც ჰპოვა გამოხატულება, თუმცა ეს იდეა მრავალ შრესთან არის კავშირში. უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ სულეთში არსებულ ციხემდე მხოლოდ ის სულები აღწევენ, ვინც სამზეოში იცავდა საზოგადოებისათვის მისაღებ ეთიკურ ნორმებს. ამავე დროს, სართულზე მყოფი სულები ღრმად მოხუცებულისა და ჩვილი ბავშვის ჩათვლით, გამოხატავენ დამაინანის ზრდის ციკლს. გარდა ამისა, სულეთში სავალდებულოა, რომ ციხის გარშემო ყოველდღე შესრულდეს ცეკვა. უძველესი რელიგიური წარმოდგენების მიხედვით, რომელიმე ობიექტის წრით შემოფარგვლა, მის გარშემო ცეკვა რიტუალის შესრულების მაჩვენებელია, რაც ამ ობიექტსაც სათაყვანებელს ხდის. ე. ი. საზოგადოების ის ნაწილი, რომელიც სულეთის ციხეში მოხვდა, თაყვანისცემის ღირსი ხდება. ამასთან ერთად, სამზეოსთან სულეთის ურთიერთობის ორი ნიშანია წარმოდგენილი: ერთია თავად ციხე-კოშკი, რომელიც რელიგიური რწმენის მიხედვით (მაღალ ხესთან ერთად), კომუნიკაციის ერთ-ერთი მყარი, მუდმივი საშუალებაა და მეორე კი ფრინველი (ჩვილითა სულების სახით), რომელიც აგრეთვე ითვლება ორი სამყაროს დამაკავშირებლად. ამრიგად, შესაძლებელია სულეთის ციხე-კოშკის სიმბოლურად აისა-

<sup>12</sup> ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 148—154.

ბა მიცვალებულის სულის არდავიწყების და სამზეოსთან მისი მუდმივი კავშირის იდეა.

რელიგიის ისტორიაში ცნობილია, რომ სამყაროს ვერტიკალურ კავშირში რბეა კულტურის საკმაოდ მაღალი დონის მარჩვენებელია და ჩვენთვის მნიშვნელოვანი იდეაც ამ შემთხვევაში რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების ისეთი სიმბოლოებითაა გამოხატული, რომელიც მიუთითებს ამ შეხედულებათა საკმაოდ მაღალ საფეხურს.

ჩვენს მთიელთა ცხოვრებაში უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა საგვარო და სათემო ჯვარ-ხატებისადმი ტრადიციულ საკულტო მსახურებს, რომელიც განსაზღვრავდა სამზეოში მეთემის სიცოცხლეს, მის ჯანმრთელობას, ოჯახის დოვლათს და ა. შ.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ჯვარ-ხატების რაობა სამეცნიერო ლიტერატურაში კარგად არის შესწავლილი. მათდამი ინტერესი დღევანდლამდე გრძელდება. ამჯერად ჩვენთვის საინტერესოა ის საკითხი, რომელიც უშუალოდ ეხება ჯვარ-ხატებისა და სულეთის ურთიერთმიმართებას. ჯვარ-ხატთან ერთად სათემო თუ სატომო ღვთაებათა ყველაზე გავრცელებული სახელია ღვთიშვილი. მათ უწოდებენ აგრეთვე ღვთისნასახს, ღვთისნაბაღს<sup>13</sup>, თვითონ ტერმინიც და მათ შესახებ წარმოდგენებიც იმაზე მიუთითებს, რომ არის კიდევ მათზე მაღლა მდგომი ღვთაება. მას ფშავ-ხევსურები მორიგე — მარიგეს უწოდებენ. ეს უმაღლესი ღმერთია, რომელმაც შექმნა ქვეყანა, ცა, ადამიანები. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა სასულიერო ტექსტების მიხედვით, ხევისბერები, დეკანოზები, ხუცეები ასე მიმართავენ ღვთის-შვილებს: „გეტახ-გეხვეწებიან (იტყოდნენ იმის სახელს, ვისთვისაც წესს ასრულებდნენ), მე შეენდ შამამიხვეწებიან, შენ შეენს გამჩენსა, მორიგეს შახვეწენი“, ანდა: „შენ შენი მორიგე ღმერთი გადიდებს, არ მაგიჟყენს, არ მაგაძულებს, იყადრევ, აიტანევ შენავ სამთავროდ, გასამარჯოდა, ხთის კარზე მასახმარადა, შენს მეხვეწურს, სამსახურის მამსხუნეს სცევედი, ხფარაველი, სწყალობდი“<sup>14</sup>. საყურადღებოა, რომ რისამე თხოვნის დროს პირდაპირ მორიგეს არ მიმართავენ, არამედ იყავენ გარკვეულ იერარქიულ პრინციპს: საყმოს წევრი, ამა თუ იმ ღვთიშვილის ყმა, მიმართავს ხატის მსახურს, რომელიც თავის მხრივ ევედრება ღვთიშვილს, რათა მან უშუამდგომლოს თავისი სამყაროს წევრს მორიგე ღმერთთან.

ხალხის წარმოდგენით, მორიგე ღმერთი ზეცაშია, იქ არის მისი მუდმივი სამყოფელი და სამზეოში არასოდეს ჩამოდის. ღვთიშვილთა მუდმივი სამყოფელიც ზეცაშია, მაგრამ, მორიგე ღმერთისაგან განსხვავებით, ისინი ჩამოდიან სამზეოში და როგორც მისი ნების აღმსრულებელნი, პატრონობენ თავიანთ საყმოს. სამზეოში ისინი ჩამოდიან პერიოდულად, განსაკუთრებულ დღეებში და მათთვის განკუთვნილ საბრძანისში ხატის მსახურთაგან ისმენენ თავიანთი საყმოს ვასაჰირს, საყმო კი ვალდებულია, თავდაუზოგავად ემსახუროს თავის ჯვარ-ხატს.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა წარმოდგენების მიხედვით, რეალურად არსებული პიროვნებებიც, რომლებიც ცხოვრებაში გამოირჩეოდნენ თავდადებული ღვთისმსახურებითა და კაი ყმობით (მაგ., მგელა ჯაბუშანური —

<sup>13</sup> В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обряды древнего искусства грузинских племен, Тбилиси, 1957, с. 3.

<sup>14</sup> ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს ქართული მთიელების სასულიერო ტექსტები, მსგ, ნაწ. I, ტფ., 1938, გვ. 15.



არხოტის ჯვრის მიქიელის მკადრე, გახუა მეგრულური — ხახმატი ჯვრის მკადრე და ქაჯეთის დალაშქვრაში ღვთისშვილებთან ერთად მებრძოლნი (ქვეყნის დამაღრი, ნაკეთური და სხვები), დროთა განმავლობაში გაღვთაებულნი მათ შესახებ გადმოცემები თანდათან ეხვევიან ზღაპრულ სამოსელში და მიოლოგიური ხასიათის გადმოცემებად იქცევიან<sup>15</sup>. მართალია, გაღვთაებრივებულნი ღვთისშვილთა რანგამდე ვერ აღიან, მაგრამ ისინი ხატის რიგით მსახურებზე მალა დგანან. ამრიგად, სამშენოში მყოფი ადამიანის კავშირი მორიგე ღმერთთან გარკვეული სისტემითაა წარმოდგენილი და რამდენადაც ეს ღმერთი ზეცაშია, მასთან ადამიანის კავშირი თავის მხრივ ზეცასთან, ზეციურ სამყაროსთან კავშირსაც გულისხმობს, რომელიც შემდეგ იერარქიულ საფეხურს ქმნის: საყმოს წევრი — ჯვარ-ხატის მსახური — გაღვთაებრივებულნი — ღვთისშვილნი — მორიგე ღმერთი.

ფშავ-ხევსურეთის ჯვარ-ხატები გარკვეულ მიმართებაში არიან აგრეთვე სულეთთან. განსაკუთრებულ შემთხვევებში ღვთისშვილებს შეუძლიათ სულეთში აშენებული გეგმის დანგრევა და ამით ადამიანისათვის სიცოცხლის შენარჩუნება, ცხადია, მორიგე ღმერთის ნებართვის შემდეგ. ალ. ოჩიაურის მიერ ჩაწერილი მასალების მიხედვით, ღვთისშვილი მათრახის მოქნევით ანგრევს სულეთში აშენებულ გეგმს. საერთოდ, მიცვალებული ფშავ-ხევსურეთში უწმინდურად ითვლებოდა და მის მიმართ მკაცრი ტაბუ იყო დატული. მას განსაკუთრებით ერიდებოდნენ ჯვარ-ხატის მსახურნი. ეს უკანასკნელი თუ იმ ოჯახში ზოხვდებოდა, სადაც გარდაცვლილი ესვენა, სავალდებულო იყო მთელი რიგი წესების შესრულება, რომ განწმენდილიყო, მანამდე კი ხატის კარზე მოსვლის უფლება არ ჰქონდა. სანამ ჭირის პატრონი სახლის სანათლავს არ დაკლავდა და ოჯახს არ დანათლავდა, იქ ხატის მსახური კაცი ვერ შევიდოდა. ხალხის რწმენით, დანათლავამდე „ნაცივარ“ სახლს ანგელოზი აღარ პატრონობდა. დანათლავამდე ოჯახში ხატისათვის არაფერი გაკეთდებოდა: არც საკლავი დაიკვებოდა და არც „საჯვარი“ (სახატო) ჭადა გამოცხებებოდა<sup>16</sup>. მიცვალებულს არ გაატარებდნენ ჯვარ-ხატის ახლოს და არც მგლოვიარეს შეედო მის კარზე მისვლა, ვიდრე სახლში მიცვალებული ჰყავდა. უნდა აღინიშნოს, რომ ჯვარ-ხატების ამგვარი დამოკიდებულება მიცვალებულისადმი პრინციპულად ეწინააღმდეგება ქრისტიანული რელიგიის წეს-ჩვეულებებსა და რწმენას.

ტრადიციული წარმოდგენების მიხედვით, ღვთისშვილნი მებრძოლი ღვთაებები არიან. მათ შორის კობალა და იახსარი — დევებთან ბრძოლაში გამარჯვებულნი, ადრე ადამიანები ყოფილან და თავიანთი გმირობის წყალობით ასულან ამ რანგში, მაგრამ დევ-კერპთა მუღმივ მტრებად დარჩენილან. ამასთანავე, კობალა ითვლებოდა ავ სულეთთან მებრძოლადაც. „ზავის დაღუული“, ან დამზრჩვალი ადამიანის სულის სამველად სწორედ ამ ღვთისშვილს მიმართავდნენ, რადგან, ხალხის წარმოდგენით, ასეთი მიცვალებულის სულს ავი სულები, ეშმაკები ეპატრონებიან. ამ საფრთხის თავიდან ასაცილებლად ჭირისუფალი მივიდოდა კობალა კარატის ჯვრის ხელისან-შედროშესთან და წამოიყვანდა. დროსა თვითონ მედროშეს მიჰქონდა; შემდეგ დაიწყებდნენ მიცვალებულის ძებნას, და სადაც იპოვიდნენ, მედროშე სულდანაღვთთან მივი-

15 თ. ოჩიაურის მიოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1967, გვ. 130.  
 16 მ. ბალიაური, ნ. მკვალითია, დსახ. ნაშრომი, გვ. 20.



დოდან. დროშას გადმოიღებდა მხრიდან და იმ ადგილას დაარქობდა, თან ემე-  
ჭრებოდა ბოროტ სულებს. ბოლოს დაიძახებდა: „ეშმაკისთვის წყვეტოთ ხელი“  
სულით“. იქვე დაკლავდნენ შავ ციკანს, ხელუკუღმა გადაავლებდნენ და ციკანს  
თელსაც დაანთებდნენ. შემდეგ მედროშე ჭირისპატრონის სახლისაკენ გაემუ-  
რებოდა და დროშას ბანზე დაბერტყავდა, რაც სულის სახლში მოყვანას ნიშ-  
ნავდა. მხოლოდ ამის შემდეგ იყო შესაძლებელი გარდაცვლილისათვის ყველა  
ჩვეულებრივი წესის შესრულება<sup>17</sup>. როგორც ცნობილია, დემონებით, ავი სუ-  
ლებით დასახლებულია სიცოცხლურად მოუწესრიგებელი გარემო: მიუვალი  
კლდეები, უღრანი ტყეები. ფშაველ-ხევსურთა წარმოდგენების მიხედვით, ასე-  
თი სივრცეების მკვიდრნი ცდილობენ დაარღვიონ არსებული წესრიგი სამზე-  
ოსა და სულეთშიც, მაგრამ ღვთიშვილი აღადგენს მას. ვფიქრობ, ეს იმასაც  
მიუთითებს, რომ სამზეო სულეთისა და ზეცისაგან განსხვავებით კონფლიქტურ  
სამყაროდ არის წარმოდგენილი, თუმცა არსებობენ ისეთი ძალები (ეს კი ზე-  
ციურა ძალებია). რომლებიც ამ კონფლიქტს აგვარებენ. ესენი არიან სამზეო-  
ზეცის ურთიერთობაში მყოფი ღვთიშვილი.

აღწერილი წეს-ჩვეულებებისა და რწმენა-წარმოდგენების ანალიზი შესაძ-  
ლებლობას გვაძლევს ვარაუდის სახით გამოითქვას შემდეგი მოსაზრება:  
ფშაველ-ხევსურთა წარმოდგენების მიხედვით, სამზეო-სულეთის ურთიერთობა  
მოიცავს სამ სკენას: ზეცას, სამზეოსა და ქვეცენელს. მათი ურთიერთობა  
განპირობებულია რთული იერარქიული სისტემებით, რომლებიც ქმნიან მათ  
შორის დროებით ან მუდმივ კავშირს, ამასთანავე ერთმანეთისადმი ვერტიკა-  
ლურ მიმართებაში არიან.

ტერმინი „სამზეო“ და რიგი რწმენა-წარმოდგენებისა ხაზგასმით უთი-  
თებენ მზესთან, ზეცასთან სიცოცხლის სიმბოლურ კავშირზე, ხოლო მის სა-  
წინააღმდეგოდ წარმოდგენილია სულეთი, რომელიც ქვეცენელშია. მისი სი-  
ნონიმი „შავეთა“. აგრეთვე მასთან დაკავშირებული გარკვეული რწმენა-წარ-  
მოდგენები აღნიშნავენ ამ სამყაროს სიმბოლურ ფერს.

არსებულ საზოგადოებას ერთნაირი სიძლიერით უნდა განეცადა ამ სამ-  
ყაროების ვაგლენა. ის რთული იერარქიული სისტემები, რომლებიც ზემოთ  
აღნიშნულ წეს-ჩვეულებებსა და რწმენა-წარმოდგენებში იყო ასახული, გარ-  
კვეულად განპირობებდა მის ყოფაში არსებული წესრიგის სიმყარეს.

Г. Ш. КОПАЛЕИШВИЛИ

МИР ЗЕМНОЙ («САМЗЕО») И ЗАГРОБНЫЙ МИР («СУЛЕТИ») В РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЯХ ПШАВОВ И ХЕВСУР

Резюме

В системе народных представлений грузин о мироустройстве, особое место занимают представления о взаимоотношении миров живых (самзео) и усопших (сулети).

Анализ ряда ритуальных действий, а также народных верований горцев Восточной Грузии — пшавов и хевсур — привели к следующим выводам:

<sup>17</sup> შ. ბალიაშვილი, ნ. შაკალათია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 54.

Верхний мир — мир божеств и небесных светил, обитель верхнего божества, учредителя мирового порядка (Мориге Гмерти).

Земной мир — мир живых существ, создан Мориге Гмерти, который дарует жизнь человеку.

Загробный мир расположен на нижнем конце космической оси, в недрах земли, где собраны души усопших. Они подвластны богу подземного царства (Сулетис Гмерти), которому подчиняются разные духи — блюстители порядка в подземном царстве, наделенные разными функциями.

Бинарная оппозиция «Жизнь — смерть» охватывает всю вертикально построенную трехчленную систему мироздания, а взаимоотношения между ними реализуются на разных уровнях.

Анализ этнографического материала наглядно показывает наличие древних, дохристианских воззрений о загробном мире, которые сливаются с аналогичными представлениями христианской религии.

ნანული აზიური

კობორი, როგორც რიტუალური პური თუშეთში

კობორი! ყველაზე გავრცელებული საკმელია თუშურ მენიუში; ამასთან, ის თითქმის ყველა რიტუალური სუფრის აუცილებელი ელემენტია. იგი ფორმით მრგვალია (დ — საშ. 20 სმ). შეიძლება იყოს „კალტიან“ (ხაჭოიანი), „კართობლიან“, „საგულაყიან“ — იმის მიხედვით, თუ რისთვის და როდის ცხვება იგი. მაგ., საგულაყ — ერბოსა და ცოტა წყალში მოშუშავენ ფქვილს, ჩაფშენიან ყველს და ხმელ „კალტს“ (ხაჭოს) და მოადუღებენ. სიტყვა „საგულაყს“ ხმარობენ ყოველგვარი შიგთავსის (გულის) აღსანიშნავადაც (კალტი, კართოფილი, თვით „საგულაყ“...).

კობორის გამოცხობის წესი ასეთია: ამზადებენ კობორის „ქერქს“ — უხაშოდ, ცივი წყლითა და ცოტა მარილით ზეღენ ცომს, რომელსაც გააბრტყელებენ მრგვლად, ზედ დაადებენ წინასწარ მომზადებულ საგულაყს, შემოუხვევენ ნაპირებს, პირს შეუკრავენ და ისევ გააბრტყელებენ. გამოაცხობენ ბრტყელი ფქალის კეცზე, გადმოიღებენ და გააბხვენ ერბოთი.

კობორს, როგორც რიტუალურ „პურს“, აცხობდნენ შობას, წელწდობას<sup>2</sup>, ხატებში წასაღებად, მიცვალებულის სახელზე, მიწათმოქმედებასთან დაკავშირებული რელიგიური წესების შესრულების დროს და სხვა.

კობორს (და საერთოდ ამა თუ იმ რიტუალთან დაკავშირებულ ნამცხვარს) აცხობდა ოჯახის უფროსი დიასახლისი „წმიდის“ (ხორბლის) ან სვილის ფქვილისაგან. თუ ოჯახში მეტი არავინ იყო და „შერეულ“ (დედათწესიან) დიასახლისს თვითონ მოუხდებოდა კობორის გამოცხობა, რიტუალის შესრულების წინ კობორს შედგამდა ცეცხლზე და ვინმე „წმიდას“ სთხოვდა გადმოლებას. ამის შემდეგ ნამცხვარი განწმენდილად ითვლებოდა და შეიძლებოდა მისი მიცვალებულის სულის მოსახსენებლად დაჭრა<sup>3</sup> (ხატში კი ვერ წაიღებდნენ).

შობის დილას შობის სუფრისთვის გამოაცხობდნენ ერთ დიდ „საგულაყიან“ კობორს — დაკრელებულს სპეციალური საჭრელებლით, რომელიც ცომზე ჭვარს სახავდა, ან უბრალოდ დანიით. აღნიშნულ დილას სუფრაზე ილოცებოდნენ: „ადიდოს, გაუმარჯოს შობის ძალსა-დ“ მადლს, გამოგეცვალოს

<sup>1</sup> სიტყვა „კობორის“ სემანტიკისათვის იხ. ალ. ჭინჭარაული, სემანტიკური გადასვლები ზოგ ლექსიერ ქვეთებში, «იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება», ტ. XXX, 1974, გვ. 66.

<sup>2</sup> წელწდობა — ახალი წლიდან „გამცხადებამდე“ (ჩათვლით) დღეობები.

<sup>3</sup> საერთოდ მიცვალებულისათვის ოჯახიდან გასატან ტაბლას, იყო ის „შერეული“ ქალის მიერ მომზადებული თუ არა, გატანის წინ შემოაჯვებდნენ ცეცხლზე. ამას „ცეცხლს შემოვლებას“ ეძახდნენ. იხ. ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ლეთაბა ბარბარ-ბაბარ), თბ., 1941, გვ. 84.





ერთ ეს ათას ცხვამ, სიმთელისძ, სიცოცხლისძ, კახეთ, თუშეთ, შინა-დ' გარეთ.  
 გიმრავლოსთ ორფევერ<sup>4</sup>. ახალი წლის დილით, სანთლის ანთების შემდეგ კალტორს შუაზე გაკრიდნენ. ნახევარს შექამდნენ. ნახევარს ისევ შამქრის სტუმრის  
 ხე დადებდნენ.

სამ კოტორს („საგულაფიანს“) აცხოზდნენ ახალი წლის დილას ფუძის ან-  
 გელოზის სახელზე, მასზე ანთებდნენ სანთლებს და ილოცებოდნენ.

ყველიან ან ხაკოიან კოტორს აცხოზდნენ „გამცხადების“ დღეს, რომე-  
 ლიც ახალი წლიდან მეხუთვ დღეს დგებოდა. დილას შობის სუფრაზე ოჯახის  
 უფროსი ქალი აანთებდა სანთელს, კიდევ ერთხელ დაილოცებოდა კერის ბა-  
 რაქასა და მოსავალზე, ზოლო კოტორსა და კვერებს ბავშვებს ჩამოუტივებდა.

გამცხადების დღეს ხორცს არ ჰკამდნენ. ამ წესს მკაცრად იცავდნენ  
 მოხეტეობი<sup>5</sup>. ახალგაზრდები კი მხოლოდ ხორცს მარხულობდნენ, „სითეთრეს“  
 (ყველი, კალტი) შეეჭეცოდნენ. ისინი ჩამოვიდნენ სოფელში და ყველა  
 ოჯახის კარზე მივიდოდნენ სიმღერით —

„ქარმუნჯილ<sup>6</sup> გამოგვიგზავნე||გამოგვიტანე,

ნინო, დემეტრეს მზემოა“.

ამ სიმღერაში სახელებს ცვლიდნენ იმის მიხედვით. თუ ვის კარზე იმყო-  
 ვებოდნენ. ჩვეულებრივ მიმართავდნენ დიასახლისს და აფიცებდნენ შვილის,  
 მამის ან ქმრის მხეს. მასპინძელიც გაუტანდა ფევილს: კალტს ან ყველს, ერ-  
 ბოს, სასმელს. ახალგაზრდები ასე მოაგროვებდნენ სოფელში პროდუქტებს,  
 შეიკრიბებოდნენ რომელიმე სახლში და უფროსებს კოტორს გამოაცხოზინებ-  
 დნენ. გამცხადება დღეს დიდი მზიარულება იყო; ამ დღეს სკოდნიათ „საკმიო-  
 ლაფის“ ჩადგმა და აღბეაც<sup>7</sup>. სხვა სოფლებისაგან განსხვავებით, ვესტომში,  
 სოფელში მოგროვილი პროდუქტებისაგან ჩვეულებრივი ზომის გარდა გამოა-  
 ცხოზდნენ ერთ დიდ „საკმილაფობის კოტორს“. რომელსაც დააჭრევენებდნენ  
 ვინმე უგვირგვინოს (ბიჭს) და იტყოდნენ გარდაცვლილი მოლხინარი ახალგაზრ-  
 დების შესაძლობარს — „მესაკმილაფე ვინც იყო-დ' აღარ არიან, ისეც მოიყსე-  
 ნიოსავე“.

გომეწრის ხეობის ზოგ სოფელში საახალწლოდ რომ ხარშავდნენ ლუღს  
 („ალუღს“), ერთ „ჩხუტში“ (ხის საწედ) ცალკე „ნაფუღელებდნენ ალუღს“  
 გამცხადების დღისათვის. მას „თავმოკრულაფის საწედს“ ეძახდნენ. გამცხადე-

<sup>4</sup> ხალხის რწმენით, ვინც ამ დღეს ხორცს ჰკამს, მას საიქიოში შვილის ხორცს აგვებენ.

<sup>5</sup> ტერმინი „ქარმუნჯი“ (-ლ თხოვნითი ნაწილაკი) უდავო კავშირში ჩანს სიტყვასთან „არმუნჯი“ — უწყლო ღვინო (საბა). დღეს ის თუშეთში რეტარტარტიკებულა, მისი მნი-  
 შენვლობა ასე არ ეწმით. ეს ტერმინი და შესაძლებელია თით სიმღერის ტექსტიც ასული  
 იყოს ბარდან. თუშეთში ის ვერ წარმოიქმნებოდა; ღვინო არ იყო თუშეთში ყოფის დამახა-  
 სათებელი პროდუქტი. მოხრობელთა ცნობით, ამ შემთხვევაში „ქარმუნჯში“ შედის ყველა  
 სახის შესაწევარი (სასმელი და საშუელი), რომელსაც დიასახლისი გამოუტანდა ახალგაზრ-  
 დებს. თუშეთში „ქარმუნჯს“ სხვა შინაარსიც აქვს: წლისთავის ხარჭში, როცა მთელი რი-  
 ტული დამთავრდება, ჰერის პატრონი მიშავლ სტუმრებს ეტყვის: „ქარმუნჯილ იფდეთ, უქარ-  
 მუნჯაფან არ წახვიდნეთ“ ან „ცოლვა გვიდოსთ, ვინც ქარმუნჯს არ იყვებთ“. სტუმრები  
 მობრუნდებიან, ერთ ლუგმას ალბებენ და სასმისით შესვამენ იმათ შესაძლობარს, ვინც უცხო  
 გვერტომისა მათს მიწაზე დაამარხულა.

<sup>6</sup> ამ დღის გარდა „საკმილაფის“ ჩადგმა და აღბეა სხვა დღეებშიც სკოდნიათ მზიარული  
 თავშეყრისას: ჰქვას ან ბეჰედს დადებდნენ დაბლა, გარშემო შემოუვლიდნენ სიმღერით, მერე  
 ფეხებგადაჭკვარდინებულბი და ზურგზე ხელმბდამყობილბი დაიხრებოდნენ და აღებდნენ  
 კბილით ისე, რომ არ უნდა დაეშეშულიყვნენ.



ზის დილით საწდზე აანთებდნენ სანთლებს, დაილოცებოდნენ, ხუცები ჩოგურის დაუკრავდა და ხალხი სამჯერ შემოუვლიდა ჩხუტს გარშემო. მღეროდნენ „ფერვისაყს“ — „ღლესამ ღლეობა ვისია...“ მერე „თავმოკრულსა“ და დებდნენ ჩონგურს. „ქველი ხალხის“ გადმოცემით, ყურს უგდებდნენ და თურმე ჩონგურა ხმას გამოსცემდა.

მთელს გომეწარში ეს რიტუალი ამ სახით მხოლოდ ვერბოვანში სრულდებოდა, აქ მას „გოგბახულაყობას“<sup>7</sup> ეძახდნენ. აჭაურები პატრიებდნენ მეზობელ სოფლებსაც და უმასპინძლებოდნენ.

„თავმოკრულაყის საწდზე“ შესასრულებელი რიტუალი სცოდნიათ ბელეღელებს, გულანთელებსა და ვესტმოელებს ახალწლის მესამე დამეს.

სოფელ ბელელში „თავმოკრულაყის საწდეს“ „საქარმუჯესაც“ ეძახდნენ. მასზე აანთებდნენ სანთლებს და შვიდი ქალი ჩონგურის დაკვრით შემოუვლიდა გარს. იმავე დამით შვიდი კაცი დაჯდებოდა ლუდიანი ჯამისა და მწვადის გარშემო, თასებით დაიჭერდნენ ლუდს და „მეჭარმუჯეთ შეუნდოსო“ — დაღვედნენ. სულ უნდა გამოეცალათ ის სასმისები და გათავებინათ მწვადი.

საგანგებოდ ამ რიტუალისთვის შეთქმულ საალუდე კოდს. იგივე „თავმოკრულაყის“ საწდეს, ვესტმოში მხოლოდ „საქარმუჯოს“ ეძახდნენ. აჭაურები ახალი წლის მესამე დამეს ერთ შამფურ მწვადს მოიტანდნენ საჭარეში (სოფლის თავშეყრის ადგილას) და დიდი ჯამით დაღვამდნენ ლუდს. ერთი კაცი დაჯდებოდა და იტყოდა „მეჭარმუჯეთ შეუნდოსო“, დაღვედა ერთ სასმისს და მწვადსაც აიღებდა, მკრე მივიდოდა მეორე, მესამე... შვიდი კაცი გამიერებდა ერთსა და იმავეს. დიდი სალუდე ჯამი უნდა დაეცილიყო, სასმისი შეიღვეეს უნდა გამოეცალა.

ჩაღმის თემში გამცხადების წინა დამეს „ნირობა დამეს“ ეძახდნენ. ყველა ოჯახი ტაბლას მოამზადებდა და საჭარეში გაიტანდა. სუფრაზე აუცილებლად უნდა ყოფილიყო კოტორი, ხილი და სანთელ-ზედაშე. „ახალი სულის პატრონი“ (ახლადგარდაცვლილი ვისაც ჰყავდა) ნირის სუფრაზე ჩვეულებრივი ზომის კოტრებთან ერთად ერთ დიდ „ნირის კოტორსაც“ დადებდა. ნირის კოტორს მეკვლე<sup>8</sup> ისე დაჭრიდა, რომ თითო ნაჭერი ყველას შეხვედროდა, ყველას უნდა ეთქვა შესანდობარც იმ მიცვალებულის სულის საოხად, ვის სახელზეც იყო მოტანილი ნირის კოტორი<sup>9</sup>.

თუშეთში კოტორს აეხობდნენ ხატში წასაღებდაც. თუ რაიმე ზიანდებოდა სახლში (ზარალბოდა საქონელი, ელეოდათ რძე ან მოსავალი) გამო-

<sup>7</sup> ეს ტერმინი ალბათ მეზობელა წოვა-თუშებისაგან ჰქონდათ ვერბოვანებს ნასესხები. ამ რიტუალს შეეცვლია სახით და ამავე სახელწოდებით („გოგბახილა“) გვიანობამდე ასრულებდნენ წოვა-თუშები ალანაში. თვით ტერმინი „გოგბახულაყობა“ წოვა-თუშურია და სიტყვაიტყვით ნიშნავს „წრას ეღვებას“ („გოგბახარ“), ე. ი. გარს შემოვლას.

<sup>8</sup> ოჯახს ახალწელს ვინც შეულოცავდა, მთელი წლის განმავლობაში ის ითვლებოდა მეკვლედ. მას ევალებოდა ამ ოჯახის პატარძლის ხატში, წყალზე თუ ყანაში პირველი გაყვანა, ნირის კოტორის დაჭრა და სხვა მისთანება.

<sup>9</sup> ახალწლის მესამე დღე, ნირობა დამე და გამცხადება, როგორც ჩანს, ახალი წლის დღეებთან ციკლში მიეკვლებოდა დღე: მარხულობენ ზორცს და ეს მარხვა საიქიოსთანაა კავშირში, „საკმილაყობა“, „საკმილაჯის კოტორი“ და გამცხადების საღამოს მთელი რიტუალი მოღიზნარ მიცვალებულთა მოხსენიებას ეძღვნება: ვესტმოელებისა და ბელეღელების „მეჭარმუჯეთ“ შესანდობარც ამავე მიზანს ემსახურება. ზომ არ უკავშირდება ვერბოვანთა „გოგბახულაყობა“ მიცვალებულის კულტს ან „თავმოკრულაყის საწდზე“ დადებული ჩონგურის ხმა სულების ზღვისათან ზომ არ არის კავშირში?

აცხობდნენ ხუთ პატარას და ერთ დიდ კოტორს და მიჰქონდათ ხატში. დიდ კოტორზე ამბობდნენ — საკლავის მავიერიყო.

სადღეობოდ ხატში მიაქვთ სამ კმიადთან ერთად ორი კოტორი და ერთ წყვილს ეძახიან. თუ ერთი ხატის ორ ნიშთან უნდათ წასვლა, მესამე წყვილს აცხობენ. ზოგჯერ კოტრებს ერთგან დალოცავენ და დაპრიან, კმიადებს — მეორეგან. მაგ., ნათლიმცემელში მიიტანენ ერთ სანთელსა და კოტრებს, კმიადებსა და ერთ სანთელს — ცხრაკარში. ცხრაკარის ნანგრევებში დგას ხე — ხალხის რწმენით, ქალი. მას მარიამწმინდის სალოცავს ეძახიან და შესთხოვენ საქონლისა და ხალხის სიმრავლეს. ხეზე კიდებენ თეთრ ნაჭრებს და ფერად ძაფებს. ხისადმი, როგორც ღვთაებისადმი, თაყვანისცემას ვხვდებით თუშეთის სხვა სოფლებშიც<sup>10</sup>. რომ „ხე წარმოადგენს უზენაესი ღვთაების სადგურს“, სამეცნიერო ლიტერატურაშიცაა დადასტურებული<sup>11</sup>.

ფურების სახელზე ხატში წასაღებად კოტორს აცხობენ სავანგებოდ შენახული „ნათურაყ“<sup>12</sup> ერთობით და კალტით. პირველად მოგებულ ხბოს ჩვეულებრივ არ ზრდიან. დაკლავენ 9 ან 49 დღისას და ნათურაყ კალტ-ერთობით გაკეთებულ კოტორზე დალოცავენ. თუ ძროხა შეწირულია ფუძისთვის, მის პირველ ხბოს წაიყვანენ თურსიეხში „თურსიეხობას“<sup>13</sup>. შესაწირად მიაქვთ ერთობსაგან გამომცხვარი კოტორიც.

თუშეთში გავრცელებული წესის მიხედვით, ბავშვი დაბადებიდან 12 კვირის შემდეგ, რომელიმე დღეს, უმეტესად კი დღეობის დროს, აუცილებლად „ჯვარისკარ“ (ხატში) უნდა გაეყვანათ<sup>14</sup>. თუ ვინმე არ შეასრულებდა ამ წესს — გმობდნენ. ჯვარისკარ გაყვანის დღეს გამოაცხობდნენ ერთ დიდ ან სამ პატარა კოტორს (უფრო ადრე მხოლოდ დიდი კოტორი სკოდნით), ამასთან ერთად წაიღებდნენ ერთ ბოთლ არაყს და ერთ სანთელს. დროშა სადაც იყო, იქ დალოცავდნენ ხატის მსახურნი, კოტორსაც იქვე დაპრიდნენ და ბავშვს დალოცვის შემდეგ ხატის კარზე გადაავორებდნენ.

კოტორს გამოაცხობენ პატარძლის „ჯვარისკარ“ გაყვანის დროსაც, უამისოდ მას ეკრძალება მიცვალებულის ტირილზე წასვლა.

ქორწილის მეორე დღიას პატარძალი მეკვლეს, მეზობლებსა და ახლობლებს მიჰყავთ წყაროზე, თან მიაქვთ „გარმონი“, დედამთლის მიერ გამომცხვარი კოტორი, თაფლიანი თეფში; არაყი და სანთელი უჭირავს მეკვლეს, რომელიც კოტორს ჰრის წყაროზე და ილოცება — „ნუ მოგვიშალოს წყალზედ პატარძლის წასვლა-მოსვლაჲ, მრავალჯერ მოგვეყვანოს პატარძალნი...“ იმართება ღვინით და თამაში. ერთიმეორეს წყალში ყრიან და პატარძალსაც

<sup>10</sup> ფარსმა, ომალ („სადმერთი“), ვესტმო („ხაბა“), საჩილოლო („ცალაფიჯიკ“), დიკლო („ფიქეხ“), ქუმულაფურთა („შაფურთა“).

<sup>11</sup> ვ. ლ. შია, ხის კულტურათვის საქართველოში, „საქართველოს სახ. მეზემის მოამბე“, ტ. 111, ტფ., 1927, გვ. 172.

<sup>12</sup> ნათურაყ — 1. საფურის თავი, საღმთოდ მოხარული ღვთის კოდის დალოცვისას ხატის კარზე გასატანად ამოღებული ერთი თუნგი ღვთის; 2. პირველად მოგებული დედაშობის რძის პირველ შენადღებობის კალტი და კარაქი; 3. ვახუშტულზე ძროხის მოგების შემდეგ პირველი შენადღებობა.

<sup>13</sup> თურსიეხი არის ფურებისა და ქალების ჯვარი. მისი ნიშნობა ილიერთას „გეროს ჯვარს“ (თენდორვაკს), ვესტმოს — დედა მარიამის ხატი, ქუმულაფურების და ხისოღვინის — შაფურთა, ბაყლას გორის — მარტია...

<sup>14</sup> თორმეტი კვირის ვასვლამდე დედაც არ წაიღობდა ხატში, ეკრძალებოდა წყალზე წასვლა და წყლის მოტანაც.

აწინწკლებენ წყალს. შემდეგ პატარა თუნგით მოაქვთ სახლში წყალი, რომელსაც შეატკობენ და პატარაილი ყველა იქ მყოფს დაალევიანებს. ისინი ცხა-ყოფილები ამბობენ: „რა ტყმილ წყლის მოღება სცოდნი ჩვენს ხალხსა“.

კოტორი, სამი ან ხუთი, დღეს ჯვრის სუფრაზეც, რომელსაც დღესაც მოაქვს დისწულის ქორწილში. კოტრის ვარდა დიდ „სინზე“ (ლანგარზე) აწყვია მოხარული ქათამი, ყველი, დიდი პური, რომელშიაც ჯვარია ჩარქობილი, და სხვა სანოვავე. ხისაგან აკეთებენ ჯვარს, კუთხეებზე ვაშლებს ჩამოაცვამენ, ზედ დააკრავენ ანთებულ სანთლებს და დაკიდებენ წინდებს ან პირსახოცს. მასზე მეტორწილეთათვის მირთმეულ საჩუქრებსაც ჰკიდებენ. ჯვარსა და მის სინზე დალაგებულ სანოვაგეს სდარაჯობს სპეციალურად მიჩენილი პირი — მეჯვარე, რომელიც მესამე დღეს დაშლის ჯვარს და მასზე დაკიდებულ წინდებს მეჯვარეობაში თვითონ აიღებს საჩუქრად.

თუ „უგვირგვინოდ“ მოკვდება ვინმე, ჯვარს მასაც წაუღებს დედისძმა. სანამ მიცვალებულს გასვენებენ, მოიტანენ შავად შეღებილ და შემოსილ ჯვარს. სუფრა იქაც ისეთივეა, როგორც ჩვეულებრივ ჯვარის წაღების დროს, მხოლოდ ამ შემთხვევაში ჯვარის მიტანა ხდება დიდი სამგლოვიარო ვანწყობილებით, უხმაუროდ.

თუ ბავშვი „გაავდა“ (ტირის, ქირვეულობს), „ალბათ მკვდართ სახელ ექვიენება“ — იტყვიან და ახლობელი მიცვალებულების სახელზე „წილსა პყრიან“. ხალხის რწმენით, ბავშვის რომელიმე მიცვალებული წინაპრის სული ითხოვს, რომ ყმაწვილს მისი სახელი დაარქვან. წილს სამჯერ ყრიან, რომელი სახელიც პირველად ამოვა, იმას დაარქმევენ. მისივე სახელზე გამოაცხობენ სამ ცალ კოტორს, „ბოჭონს“ (ბატბუტი) მოხალავენ, სუფრას გაშლიან, ანთებენ სანთელს და იტყვიან შესანდობარს. ამის შემდეგ თითქოს ბავშვი მშვიდდება.

ყურადღებას იქცევს კოტორი, რომელიც მიცვალებული ბავშვებისათვის ცხება ადრე გაზაფხულზე. მას, რომელსაც „ცისაქუხარაჲს“ ეძახიან, გულად უღვეს შვიდი სახის მცენარეულობა (ენძელა — ძირიანად, ქინძარი, ლოლო, „ხავარტანაჲჲ“, „საკარაჲჲ“...), „ცისაქუხარაჲს“ ერთს გააკეთებენ „კვალად“ (სიმბოლურად), სანთელს აანთებენ ამ კოტორზე და შესანდობარს იტყვიან — „ცისაქუხარაჲ გიცხეთა-დ' ნუამ დაგაშინებენ ავ ქარნი-დ' ავ კაცნი“. ხალხის რწმენით, ამის შემდეგ მიცვალებულ ბავშვს გაზაფხულზე შექა-ქუხილის აღარ შეეშინდება. „ცისაქუხარაჲს“ გამოცხობა წინათ ალბათ ერთ რომელიმე დღეს იცოდნენ, ახლა კი მთხრობლებთან ერთი რომელიმე დღე ვერ დავადასტურებთ. ერთი კია, ოთხშაბათსა და პარასკევს არ შეიძლება მისი გამოცხობა. ეს დღე ალბათ იქნებოდა მიძღვნილი ელიასადმი, რომელსაც კარგ ამინდს შესთხოვდნენ თუშეთში „მთა-ბარობისას“. ნაჭერლის მთაზე დგას ელიას ნიში (ქვის ყორე), მგზავრი თუში აქ შეჩერდება. ანთებს სანთელს და ელიას შესთხოვს დარ-ამინდს: „გავგიდარ-გავვიჰაზაჰახე, ელიავ ნაჭერლისაო“.

ზოგჯერ „ცისაქუხარაჲს“ ყველა მიცვალებულისათვის აცხობდნენ, თუმცა მისი შინაარსიდან ჩანს, რომ ძირითადად ბავშვებისათვის უნდა ყოფილიყო განკუთვნილი.

კოტორი აუცილებელი ელემენტია „მგებრის სუფრისა“, ანუ „დედისძმათ სუფრისა“. თუშების რწმენით, მიცვალებულის სულს საიჭიოში პირველნი შემოგებებთან დედისძმათ — დედის საგვარეულოს მიცვალებულთა — სულელები. სწორედ ისინი არიან „მგებრნიც“ — პირველი შემგებებელნი. როდესაც მომავლადავი აგონიაშია, იტანება და სიკვდილიც აგვიანებს, ხალხის რწმენით

ნით, მისი განთავისუფლება შეუძლიათ სწორედ ამ „მგებრთ“ — მიცვალებულ დედისძმათ სულებს. ასეთ შემთხვევაში იტყვიან: „დედისძმათ სუფრას“ კითხულობსო. „დედისძმან“ — დედის მხრივ ბიძის ოჯახი — გამოაცხობს კოტორს, გააშაადებს სუფრას და მიიტანს „სულამომდინარაის“ ოჯახში სულთმობრძავის სარეცელთან, მის თვალწინ, ჭრიან კოტორს და მოშაკვდავენ ეუბნებიან: „შეუნდოს შენ მგებრთ, შენ დედისძმათ, გზა გააღებინო“. თვით „მგებრთაც“ ასე მიმართავენ: „ნულარ სტანჯავთ, თურა ცოდვა უქნი, გზა გააღებით“. ან: „შეუნდოს თურა წესი დისწულ-დედისძმისნ, მიეციო გზაო, თურა ცოდვა უქნავ, ნულარ სტანჯავთ“.

როგორც კი მოკვდება ადამიანი, ოჯახში მაშინვე გამოაცხობენ სამ ან ხუთ „სულამოსავალაჲ კოტორს“. მარხვის დროს კოტორი აუცილებლად კარტოფილითა და მცენარეული ზეთით იქნება გამომცხვარი. მოიტანენ არაყს, ანთებენ სანთლებს და ვინმე უგვირგვინომ (ქალმა) კოტორიანი სინი უნდა დააბჯინოს მიცვალებულს მეგრზე, შემდეგ დადგას მიწაზე, მეგრ ისევ მეგრდზე, მეგრ მიწაზე და ა. შ. სამჯერ გაიმეოროს ეს მოქმედება. ვინმე უფროსი იტყვის მიცვალებულის შესანდობარს, დაჭრის კოტორს და ჩამოატარებს, იქ მყოფ მოტორებს ყველას ააღებინებს, თან შესანდობარსაც ათქმევინებს.

კოტორს აცხობენ „ახალი სულის“ (ახლად ვარდცელიის) პატრონები ამაღლების დღესაც და მიდიან სუფრით (პურ-მარილით) სასაფლაოზე. თან შიკვთ ერთი ტოტი (სულერთია, რომელი წვრილტოტა ზე იქნება), რომელსაც „ჩხებზე“ (რტოებზე) ჩამოკმული აქვს კვერცხები, ვაშლები, „კონჩხულაჲ“ (ჭყინტი ყველი), კამფეტები, ყვავილები. ამ ტოტს დაარტობენ საფლაოზე, მიცვალებულის თავთან. შემდეგ მოიყვანენ უგვირგვინო ქალს ან ბიჭს, რომელიც ტოტთან ახლოს ამოჭრის „ბორტეს“ (ბელტს). შიგ ჩაასხამს ცოტა ერბოს, დოს, ჩაალაგებს ყვავილებს და ჩააღებს პატარა „კონჩხულას“. შემდეგ ბელტს ისევ დააღებს თავის ადგილას. ამ რიტუალის შემსრულებელს „ახალი სულის“ პატრონები მისცემენ „ჭიტ-კოზს“ (ჩამჩა და კოვან) და ერთ ცალ კოტორს, რომელიც ცალკე აქვთ „ბორტვის ამომჭრელაყისად“. ამბობენ მიცვალებულის შესანდობარს: „თურა წესი ბორტვის ამოჭრისაჲ, ბორტე ამოჭრილებ იყენთ. განათლებლებ იყენთ“. ხალხის რწმენით, ბელტის ამოჭრის შემდეგ მიცვალებულს გზა ეხსნება საიქიოში.

კალოს დალოცვის დროს, ლეწვას რომ იწყებდნენ, გამოაცხობდნენ სამ კოტორსა და სამ ჯმიაღს, მათზე სანთლებს დაანთებდნენ, ჯმიაღებს კუთხეებს ჩამოატებდნენ და იქვე, კალოზე, გადაყრიდნენ. მთხრობლები (დართლო, ოშალო) აქ ხაზს უსვამენ, რომ კალოს სალოცი ჯმიაღები „საგულაყიანი“ ყოფილა, რაც, ალბათ, სისავსეს, მოსავლის სიუხვეს გამოხატავდა. აღნიშნული შესაწირებით კალოს ანგელოზის სახელზე ილოცებოდნენ — „ჩვენ კალოსნ, ჩვენ მოსავლის ვთიოდ ანგელოზს გაუმარჯოს, ჩვენ მოსავალს ზევიდ' ბარაქა მისცეს“. ზოგ სოფელში (ვირევი) ამ შესაწირავენს ცვლიდა „ერბოან ყვაყის“ (ერბოში აზელილი ქუმელი) სამი დიდი გუნდა: სანთელსაც მასზე ანთებდნენ და მასზევე ილოცებოდნენ.

შვის მოახლოების დროს იტყოდნენ: „ცელ უნდა გამოვზღვათაჲ“; თვით რიტუალს „ცელგამოდებს“ ეძახდნენ. გამოაცხობდნენ კოტრებს, სანთელზედაშვს გაიტანდნენ, ყანის თავში დასხდებოდნენ, აანთებდნენ სანთელს და დალოცებოდნენ: „ღმერთო, ბარაქას ნუ გამოვვილევე, ბარაქა მიეცე ჩვენ ნაჯნავ-ნათესს“. სოფელ ვირევიში აღნიშნულ წესს „ცელადგასელა“ ერქვა. ამ დროს კოტორის და ზოგჯერ მაჭკატის (ბლინი) გამოცხობა სცოდნიათ.



„საკარეს“ (მოსავლის დაბინავებას) რომ მორჩებოდნენ, იტყობენ: „დედა ცეცხლში უნდ ჩაეაგდოთაჲ“, ან „დედა დაეწათაჲ“. იმ ღამეს დედა კოტორს გამოაცხობდა, ან სხვა რამეს (ხინკალი, მაჭკატი) ვაკეთებდა. მიწის მოსავალთან დაკავშირებული ჩანს „ქალთგორაყობის“ დღე: „ქალთგორაყობის“ კოტორები, ხშირ შემთხვევაში „უღელდების კვიადან“.

ყველიერის შაბათს, ე. ი. დიდმარხვის მეორე კვირას, მოდიოდა „ქალთგორაყობაჲ“. ეს რიტუალი სხვადასხვა სოფელში სხვადასხვაგვარად სრულდებოდა. აქ წარმოვადგენთ მის ორ ვარიანტს — ვესტმოურსა („ქალთგორაყობაჲ“, გომეწრის ხეობა) და ომალოურს („ქალთგორაყობაჲ“, ჩაღმის ხეობა). ამ დღეს გათხოვილი ქალები სოფლის ყველა უგვირგვინოს რომელიმე ოთახში ერთად შეიყვანენ და კარებს გარედან ჩაუკეტავენ, რომ ამთვან მეთვალსურედ არავინ ვაპყენ. ეს ქალები წაიღებენ საგანგებოდ გამომცხვარ „საგულაყობის კოტორს“ — „ქალთგორობის კოტორს“ „ქალსაგორაყობაჲ“<sup>15</sup> და თოვლში დამალავენ. მერე ერთ-ერთი ქალი კარებს ვაუღებს ახალგაზრდებს, რომლებიც გაიქცევიან და ეძებენ დამალულ კოტორს, რომელიმე მათგანი იპოვის და შორს გადაისვრის, თან დაიძახებს — „ღმერთო, მოგვიყვანე კარგი წოსავალი“. დანარჩენები კვლავ გამოეკიდებიან; ვინც იპოვის, იმავე სიტყვებით გადაადგებს კოტორს. მესამედ გასროლილს ვინც იპოვის, კოტორი რმისია: ამ თამაშშიც ის არის გამარჯვებული. ამ გასროლასა და ძებნაში გოგონები ერთიმეორეს თოვლს აყრიან, ასე თოვლობით წამოვლენ სოფლისაკენ. აქ კი ნიჩბებით დახვდებიან გათხოვილი ქალები და თოვლს აყრიან ყველას. თოვლში „მარხავენ“. როცა ამ თამაშით დაიღლებიან, მიდიან იმ სახლში, სადაც გოგონები იყვნენ ჩაკეტილი. და იქ „ტაშტირილან“ (ლხინი) იმართება. ამ ღამის აუცილებლად მოიგონებენ „წასლან“ ახალგაზრდებსაც — „შუენდოს იმ უგვირგვინო ახალგაზრდებს. ვისაც ასათაჲ ხუმრობა-გართობა გამუჟგლია-ღ' მახლ აღარ არიან“. ამ რიტუალის შესრულებისას, როგორც თვით სავედრებელი ტექსტიდან ჩანს, ღმერთს სთხოვდნენ კარგ მოსავალს.

ომალოში ამ დღეს (ყველიერის შაბათი) სასოფლო კოტორს აცხობენ. ცერემონიულს ჩვეულებრივ „შეყარაყის“ (მხიარული თავშეყრის) ხასიათი აქვს. რიტუალსაც და თვით ამ დღესაც აქ „ქალთგორობას“ ეძახიან: იგი ქალებსა და კაცებს შორის შეჯიბრის ხასიათს ატარებს. კოტორის ცხობის პროცესში, ან თვით სუფრის განმავლობაში ყველა ცდილობს, რომ ერთიმეორისაგან ფარულად მოიპაროს ერთი კოტორი. მომპარავე მას დამალავს თოვლში, საქმეში, ბოსელში ან სხვაგან სადმე. თუ მოპარვა ქალმა მოახერხა, იგი კაცებმა უნდა იპოვონ, თუ კაცმა — ქალებმა. ვინც კოტორის ისე დამალავს, რომ მოწინააღმდეგე ვერ იპოვის, გამარჯვებულიც ის მხარე არება. თუ კოტორი მოპარვა მოწინააღმდეგეებმა გაიგეს, გამოეკიდებიან მომპარავს და ცდილობენ, წაართვან. ამ უკანასკნელს მიეშველება თავისი მხარე და ერთიმეორეს აკოტორიალებენ და ფლავენ თოვლში. საღამოს კვლავ იმართება ღმერთი.

თუშეთში „უღელდებდაჲ“ „ოცობაჲ“ იცოდნენ ხარებობის დღეს, ძველი სტილით 25 მარტს. დილით ადრე ოჯახის უფროსი „უნძარხან“ (უბრად) წა-

<sup>15</sup> ყველა სოფელს, სადაც კი „ქალთგორაყობაჲ“ იციან, აქვს გამოყოფილი ერთი რომელიმე ადგილი ამ წესის შესასრულებლად. ამ ადგილს „ქალსაგორაყობის ეძახიან. ზოგან ის ტაშტირილად ქცეულა.

<sup>16</sup> ქალთგორობა თავისი შინაარსით მოგვაგონებს ფარის (სენეთი) ახალი წლის (კანდას) ციკლში შეშინებულ რიტუალს. იხ. ვ. ბარდაველიძე, დასაბ. ნაშრ. გვ. 100—101.

ვიდოდა ტყეში და მოიტანდა „თურსაჟის“ (ყურძნის) ტოტებს, რომელთაც მოკლე, დაახლოებით ერთი სმ სიგრძის, ნაჭრებად დაჭრიდნენ და საქონელს შეაბამდნენ წითელი ბაწრით კულზე (ხალხის რწმენით, ეს „უმძრახავ ფურცლებს“ საქონელს ავი თვალისა და ავი სულისაგან იფარავდა), რკინაზე ცეცხლაკრუთა ჯებინებდნენ და მინდორში ისე გაუშვებდნენ. ამ დღეს ხდებოდა პირველად ულის დაღმა („უღელღება“). თვით „უღელღების“ ცერემონიალი ასეთია: სამყურთან სამ ვშიადს ან სამ კოტორს გამოაცხობდნენ, გაიტანდნენ „საჯონელში“; ერთი კვალის გავლების და თესლის გადაყრის შემდეგ ხარებს გააჩერებდნენ, ამ ვშიადებს ან კოტორს „ყურებს“ ჩამოატეხდნენ და ნახნავში გადაყრიდნენ. კოტორთან ერთად გაიტანდნენ სანთელ-ზედაშესაც. სანთელს ან ბოთლზე დააკრავდნენ, ან ხარებს — რქებზე. დაილოცებოდა „მოკნავი“: „გაუმარჯოს ჯარის ქედს, კაცის მარჯვენას, ცის ნამს, დედამიწის მოსავალს, ღმერთო, შენ დავეიწვარ ჯვარს ნაჯნავსა-დ' ნათესს“. შემდეგ აღებდა ერთ ვშიადს ან ერთ კოტორს და გადატეხდა უღელზე, ან ხარის ქედზე; ერთ ნახევარს ერთ ხარს შეაჭმევდა. მეორე ნახევარს — მეორეს. ხარებს ცოტა არაყსაც შესახურებდა ქედზე. დანარჩენ კოტრებს დაჭრიდა და თვითონ შეეჭყეოდნენ მეხრე, მოკნავი და სხვა დამსწრენი. თუ „ოცობა“ მარხვაში მოხვდებოდა, რაც იშვიათად ხდებოდა, კოტორი სამარხზე უნდა ყოფილიყო.

გირველებს „ჯარგასელის“ დღისთვის ენძელის ძირის „საგულაჟიანი“ კოტორი სცოდნიათ.

როგორც ზემოთ მოცემული ეთნოგრაფიული მასალიდან ჩანს, თუშეთის ყოფაში კოტორი აუცილებლად ახლავს ყოველგვარ საწესჩვეულებო სუფრასა და ამა თუ იმ რელიგიურ რიტუალთან დაკავშირებულ საკლავ-შესაწირს.

Н. Э. АЗИКУРИ

## «КОТОРИ» КАК РИТУАЛЬНЫЙ ХЛЕБ В ТУШЕТИ

### Резюме

В статье изучается ритуальное назначение хлеба «катори», одного из самых распространенных блюд у тушинцев, при религиозных и традиционных обрядах.

Как атрибут ритуального стола он применялся во время рождественских и новогодних празднеств. Выпекался также к застолью, связанного с культом покойника. «Катори», как хлеб ритуального назначения, подавался к столу при деревенских и общинных праздниках.

## მომზარობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებანი სამეგრელოში

ეთნოგრაფიული ლიტერატურიდან ნათლად ჩანს, რომ საოჯახო და საზოგადოებრივ ყოფაში ბავშვის დაბადებასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებს მეტად მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს. ხალხის რწმენით, მათი შესრულების ერთ-ერთი უმთავრესი მიზანია ოჯახის ახალი წევრის მშვიდობიანად მოვლინება ამ ქვეყნად და მისთვის წარმატებებისა და ბედნიერების დაბეჭება მომავალში.

ამ საკითხისადმი მიძღვნილი სპეციალური ლიტერატურა, შეიძლება ითქვას, არა გვაქვს, თუ არ ჩავთვლით ცალკეულ სტატიებს. წინამდებარე წერილიც ნაწილია მონოგრაფიისა — „აღზრდის ხალხური სისტემა დასავლეთ საქართველოში“, რომელიც მუშავდება ავტორის მიერ 1979—1985 წწ. მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალების საფუძველზე.

ბავშვის შექმნა ტრადიციულად იყო ყველაზე მნიშვნელოვანი და სასიხარულო ოჯახისათვის. განსაკუთრებით თუ პირველი ვაჟი დაიბადებოდა. ადრე მეტად მტკივნეულად განიცდიდნენ პირველად ქალის შექმნას, ვინაიდან ვაჟი იყო და დღესაც არის გვარის გამგრძელებელი, ოჯახის საძირკველი. ქალიშვილზე იტყოდნენ — სტუმარიო. თუმცა ახლა ქალის შექმნაც თითქმის ისევე უხარიათ, როგორც ვაჟისა.

ჩვენს მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, სამეგრელოში ძველად ქალი მშობიარობდა ქმრის ოჯახში. იმავე სახლში, სადაც ცხოვრობდნენ. ოჯახის წევრები დროებით ტოვებდნენ სახლს და გარეთ გამოდიოდნენ. საცვლავი პერიოდისათვის სოფლად სამედიცინო დახმარება თითქმის იშვიათობას წარმოადგენდა. ამიტომ უმეტესად მიმართავდნენ ბებიაქალს, რომელიც თითქმის ყოველ სოფელს ჰყავდა. ქალს მშობიარობის დრო რომ დაუდგებოდა, სოფლის „დედფანისა“ (ბებია ქალის) მოსყვანად წავიდოდა ოჯახის რომელიმე წევრი — ქმარი, დედამთილი, მამამთილი, ძმა ან ბიძა. უპირველეს ყოვლისა ქმარი უნდა წასულიყო. თუ ისე მოხდებოდა, რომ ამათგან შინ არავინ იყო, მაშინ მეზობელი წავიდოდა. იგი დედფანის ოჯახში არ უნდა დამჯდარიყო. გარეთ მდგომარეს უნდა დაეძახნა: ბავშვის დაბადების დრო მოვიდაო. ხალხის რწმენით, მისი სახლში შესვლითა და დაჯდომით ქალს მოლოგინება გაუქირდებოდა. მშობიარობას დედფანისთან ერთად ესწრებოდნენ სოფლის გამოცდილი ქალები, ისინი დაანთებდნენ შუაეცხლს, რომელთან ახლოს დაფენდნენ ჩალასა და თივას. ვისაც საშუალება ჰქონდა, ზემოდან ლეიბს დაეგებდა, ვისაც არა — რამე საფენს. ხშირად ისეც ხდებოდა, რომ ქალი ყოველგვარი საგებლის გარეშე პირდაპირ მიწაზე დაფენილ ჩალაზე ან თივაზე იწვა. ცეცხლს ძლიერად გააჩაღებდნენ, რომ სითბო დატრიალებული-





ყო ოთახში, ვინაიდან, ხალხის რწმენით, მაღალი ტემპერატურა ხელს უწყობდა მშობიარობის გაადვილებას. ქალს ზურგს უკან მისაყუდებელს დაუდებდნენ, თანაც ისე დააწვენდნენ, რომ ფეხი ვერ გაეშალა. სახლის ომპახეცხენულნი (ბოძზე) ჩამოაბამდნენ თოქს და საჭიროების შემთხვევაში მშობიარე მცხენეს დაეკიდებოდა. დამხმარე ქალი დაჭდებოდა დაბალ სკამზე და ეხმარებოდა პუცელზე თანდათანობით და ნელ-ნელა ხელის დაჭრით.

ფშავში ქალი მშობიარობდა გომურში (საქონლის სამყოფში) მარტო, მიწაზე დაფენილ ჩალაზე. აქ იგი ორ კვირას ატარებდა: შემდეგ მელოგინეც და ზავშიც იაზმის წყლით გაიწმინდებოდნენ და შევიდოდნენ სახლში, თუმც სამი-ოთხი დღე ისევ ცალკე ოთახში იყვნენ. მამაკაცი იქ არ შევიდოდა, სადაც ქალი იმყოფებოდა ბავშვით.

ხევსურეთში ქალი მშობიარობდა სახლს გარეთ აშენებულ ქოხში მიწაზე დაფენილ ჩალაზე ან თივაზე, სრულიად მარტო, არავინ ეხმარებოდა. ქოხს წინასწარ აშენებდა ქმარი სახლის ბოლოზე. ქალი სამ დღეს ატარებდა ქოხში, შემდეგ გადადიოდა სამრელოში. 40 დღემდე იგი სახლში ვერ შევიდოდა, ვიდრე არ „დაირეცხებოდა“ (განიწმინდებოდა).

მიწაზე ქალის მშობიარობას გარკვეული მნიშვნელობა მიეწერებოდა. დედამიწა მიაჩნდათ სასიცოცხლო ძალის შემცველად. ჯერ კიდევ ივ. ჯავახიშვილი წერდა, რომ „უფრო მეტი ყურადღების ღირსია საზოგადოდ ქართული სიტყვა „დედამიწა“, რომელსაც ეხლა ჩვენ ჩვეულებრივ მიწის აღსანიშნავად ეხმარობთ. ძველ დროს, ძველ ქართულ მწერლობაში ამ სიტყვას ამ მნიშვნელობით არა ხმარობდნენ, არამედ მარტოდენ სიტყვა „დედამიწას“ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა და მთელი „მიწის დედის“, მიწის ღვთაების „დედას“ ეძახდნენ“<sup>1</sup>.

ი. სურგულაძე წერს: „ქართველთა წარმოგვენით მიწა დედურ საწყისს განასახიერებდა. ეს მოდელი ორიგინალური არ არის და თითქმის სრული სიზუსტით მეორდებოდა მთელს ძველ სამყაროში. ანალოგიური ვითარება განსაკუთრებით თვალნათლად ჩანს ბერძნულ მითოლოგიაში. ქალისაგან ყრმის შობა გაიგივებული იყო მიწისგან ნაყოფის შობასთან“<sup>2</sup>.

მიწა ნაყოფიერების ღვთაებად იყო მიჩნეული. ყოველი ახალი სიცოცხლე მიწიდან წარმოიზობილად მიაჩნდათ. ქალს ბავშვი უნდა ჰყოლოდა, ნაყოფი მოეტანა, ამიტომ იგი მიწასთან უნდა ყოფილიყო ახლოს, მიწაზე უნდა ემშობიარა.

ისიც უნდა ითქვას, რომ უმთავრესი და უპირველესი მოზეხი ქალის შვალეცხლთან ჩალაზე მშობიარობისა ის იყო, რომ უმეტეს შემთხვევაში ლოგინი კედელზე იყო მიმაგრებული, მისი გადაადგილება არ ხერხდებოდა, მშობიარეს კი სითბო ესაჭიროებოდა; ამავე დროს ლოგინი მაღალზე იდგა და დამხმარეთათვის მისადგომლად მოუხერხებელი იყო.

XX ს. დასაწყისისათვის ეს წესი თანდათანობით მივიწყებას ეძლევა. ამგვარად, მიწაზე ქალის მშობიარობა მაინც იყო შედეგი იმ სიღარიბისა, რომელშიც მაშინდელ გლეხის ოჯახს უხდებოდა ცხოვრება. მას შეიძლება ჰქონოდა ერთი ხელი ქვეშაგებელი, რომელზედაც მთელ ხიზანს ეძინა და ამდენად მისი გაჭუჭყიანება მათთვის ხელსაყრელი არ იყო, თუმცა, როგორც დავი-

<sup>1</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი I, თბ., 1928, გვ. 85.  
<sup>2</sup> ი. სურგულაძე, ქართველთა აგრარული რწმენაწარმოვანების ისტორიიდან. „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, XIX, თბილისი, 1978, გვ. 82.

ნახეთ, ამ წმინდა პრაქტიკულ მხარესთან ერთად ადრეულ საფეხურზე ქალის მიწაზე დაფენილ ჩალაზე მშობიარობისას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ჩვენი გიურ მხარესაც. თავის ადრინდელ ნაშრომში ვ. ბარდაველიძე უკავშირებდა ქალის ამგვარად მოლოგინებას.

მამაკაცი ახლოს არ გაეკარებოდა იმ სახლს, სადაც ქალი აჩენდა ბავშვს. ქმარიც კი სახლიდან გარეთ გავიდოდა და ცივად ქალი არ განთავსდებოდა, არ შევიდოდა: როცა ცოლი მშობიარობდა, ჩვენ ვერცხვენოდა, ვიმალებოდით, რომ ქალის ხმა არ გაგვეგონა, ან შორს წავიდოდით სადმე და რაიმე საქმით ვერთობოდით. შინაგანად, რა თქმა უნდა, ჩვენც განვიცდიდით, მაგრამ გარეგნულად ვერ გამოვხატავდით ჩვენს წუხილს, სირცხვილი იყო, — ასე ხსნიდნენ მამაკაცები თავიანთ ქცევას.

ქალი რომ მორჩებოდა, ეკლესიიდან მოტანილ ნაკურთხ წყალს მოასხამდნენ ყველაფერს; მორწყავდნენ სახლს და დავიდნენ. ჯედფანია და ოჯახის ყველა წევრი ხელს ამავე წყლით დაიბანდნენ და თან იტყოდნენ: ღმერთო, სასარგებლო შეგვიქენიო. სუფრას მანამდე არ გააწყობდნენ, ვიდრე „გაწმენდის“ ეს წესი არ შესრულდებოდა.

როგორც ვ. ბარდაველიძე წერს, „მთიულეთში ოჯახის გასაწმენდად „სახლის სანათლაჲ“ იკვლებს; ქალის ოჯახს „ხელისანი“ მოჰყავს, რომელიც სახლის პერზონზე ცხვარს დაჰკლავს, რომლის ყელთან ჯამს მიადგამენ და შიგნისხლს დააგროვებენ. დაგროვილ სისხლს „გადააწინწყლავენ“ (მიასხურებენ) მშობიარის ქმრის, შემდეგ ახლო მეზობლების სახლებს, დარჩენილ სისხლს სამრელოში ვაგზავნიან; რომელსაც მელოგინე გადააწინწყლებს სამრელოს კედლებს, მიწას, ბავშვს, გზას, სადაც დადიოდა სამრელოში ყოფნის დროს“<sup>3</sup>.

უძველესი დროიდან ქალი უწმინდურად მიიჩნდათ, მაგრამ უფრო საშიშად იგი მშობიარობის მომენტში ითვლებოდა, თითქოს მას ყველაზე მეტად სწორედ ამ დროს ეტანებოდნენ ავი სულები. ამ უქანასკნელთაგან თავდასაცავად მშობიარეს თავჰქვეშ შემოუწყობდნენ რკინულს — დანას, მაკრატელს, ხანჯალს, ზემოდან აფარებდნენ თევზსაჭურ ბადეს („მოსას“); როგორც წესი, მართო არ დატოვებდნენ, ხოლო თუ დატოვებდნენ, ხელში მაკრატელს ან დანას დაჰკრინებდნენ.

რით შეიძლება ავხსნათ ის მოვლენა, რომ, ხალხის რწმენით, ყველაზე მეტად ავი სულები მშობიარეს ეტანებოდნენ. ვ. ბარდაველიძის აზრით, „ქართველების ეს შეხედულება აღმოცენებული უნდა იყოს მათ მსოფლმხედველობაზე. დღესაც კი მთიელის ყოფა-ცხოვრებას მართავს ორი ძალა, ორი დასაბამი, კეთილი და ბოროტი, რომელთა შორის მუდმივი ბრძოლაა. ეს ორი ძალა განსაკუთრებით მძაფრდება სიცოცხლის საკითხში და რამდენადაც ქალი ჭურჭელია, რომელშიც ისახება და იშვის ახალი სიცოცხლე ბავშვის სახით, იმდენად ის ხალხის თვალში წარმოადგენს მეტად მიმზიდველ არეს კეთილი და ბოროტი სულების ჭიდლისათვის“<sup>4</sup>. ბავშვის სახით ახალი სიცოცხლე იზადებოდა და, ხალხის რწმენით, ეშმაკი, ავი სული ანუ ბოროტი ძალა ეწინააღმდეგებოდა ანგელოზს, სიცოცხლეს ანუ სიკეთეს; ის ჯერ ებრძოდა ქალს, ენაიდან სწორედ ქალი იყო ახალი სიცოცხლის წარმომქმნელი, ხოლო შემ-

<sup>3</sup> ვ. ბარდაველიძე — ლომია, ბავშვის დაბადებისთან დაკავშირებული რიტუალი მთიან ქართლში, „საქართველოს მუზეუმის მოამბე“, ტ. IV, თბ., 1928.

<sup>4</sup> ვ. ბარდაველიძე, დსახ. ნაშრომი, გვ. 243.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 253.



დევ — თვითონ ბავშვს. ამიტომ იყო, რომ მშობიარე იცავდა თავს ავი სულ-  
ბისაგან და ხშირ შემთხვევაში სიკეთე, ე. ი. სიცოცხლე, იმარჯვებდა ბორო-  
ტებაზე.

ქალი რომ მოიმშობიარებდა, დედფანია მას გაწმენდა, გაასუფთავებდა  
და მეცელს გაუკრავდა. იმ ადგილსაც, სადაც ქალი იწვა, დამსწრე ქალებთან  
ერთად მოწმენდა, მის ნაწოლ ჩალას დაწვავდა, მომყოლს სუფთა ადგილზე  
მიწაში ღრმად ჩაფლავდა, რომ პირუტყვს ვერ ამოეთხარა. მისი არც გადავ-  
ლება და არც წყლისთვის გატანება არ შეიძლებოდა.

დედფანია ქალის მშობიარობიდან ერთი კვირის მანძილზე დადიოდა მე-  
ლოგინესთან და უველია შვალსაც და დედასაც; ოჯახს რისი საშუალებაც  
ჰქონდა, ამას მისცემდა ვასამრჯელოდ, აჩუქებდა რამეს, შეიძლება სულაც  
არაფერი მიეცა, მაგრამ განსაკუთრებით დიდ პატივის სცემდა — ბავშვის  
სახელზე გამართული ღვინის დროს იგი ოჯახის პირველი სტუმარი იყო ყო-  
ველთვის. ბავშვის ავადმყოფობის შემთხვევაშიც, პირველ ყოვლისა, მას ჰკი-  
თხავდნენ რჩევას.

შვილის შექმნა ოჯახისათვის დედფანიას უნდა მოელოცა, რისთვისაც  
მას „ნახარებუს“ (სამახარობლოს) აძლევდნენ. „ნახარებუ“ უნდა მიეცა მა-  
მას, ბაბუას ან მამის მხრიდან ვინმე ნათესავს. სამახარობლო ბიჭისათვის უფ-  
რო მეტს იყო. დედფანიას „ხელმოაკიდესაც“ უწოდებდნენ, „ბაღანას ემაჭო-  
ფალიაო“ (ბავშვის ამყვანიაო).

უნდა ითქვას, რომ, ძველი ქართული მასალების მიხედვით, ბავშვის და-  
ბადებას ესწრებოდა და მშობიარე ქალს ეხმარებოდა ბებიაქალი, მეანი, ანუ,  
როგორც მას უწოდებდნენ „აღმჭუმელი“ (ამქმელი) ან „ყრმათ ამქმელი“.  
იგი რამდენჯერმე იხსენიება და ერთერთი მთავარი მოქმედი პირია აპოკრი-  
ფული თხზულებისა „ღმრთის მშობლისა შობისათვის“, რომელიც შეტანილია  
მწიგნობარ იოვანე-ზოსიმეს მიერ 981 წელს სინას მთაზე გადაწერილ და გა-  
დაკავშულ ხელნაწერში. ამ თხზულების მიხედვით, მარიამს, მშობიარობის  
დრო რომ დაუდგა, იოსები „გამოვიდა ძიებად ყრმისა აღმჭუმელისა“, მონახა  
იგი და მიიყვანა გამოქვაბულში, სადაც მარიამმა მოიმშობიარა, ხოლო ყრმის  
„აღმჭუმელი“ მთელ ამ პროცესში აქტიურად მონაწილეობდა<sup>6</sup>. როგორც სულ-  
ხან-საბა ორბელიანი განმარტავს, „ამქმელი — ეს არის მომნათლავი, ვინა დე-  
დათ მოურავი, რომელი არს მეანი, ხოლო მეანი ეს არს იგივე ყრმათ ამქმე-  
ლი“<sup>7</sup>. ეს ჩვენთვის საინტერესოა იმდენად, რამდენადაც „ბავშვის ამყვანი“  
იდენტურია ძველი ქართულის „ყრმის აღმჭუმელისა“.

ზოგჯერ ქალს მშობიარობა გაურთულდებოდა. ასეთ დროს ასრულებდნენ  
მრავალ მაკიურ ქმედებას. მავალითად, თოკს, რომელიც დედაბოძზე იყო  
დაკიდებული და ბოლოც გამოსკვნილი ჰქონდა, გახსნიდნენ და თან იტყოდ-  
ნენ: ასე ვაეხსნას მშობიარობაო. ქალები საგანგებოდ მოვიდოდნენ სალტე-  
შემორტყმული, მშობიარესთან შევლის დროს შემოიხსნიდნენ მას და ამბობ-  
დნენ: კარგად გამხდარიყავი, მალე გემშობიაროსო. სადაც ქალი იწვა, რაც  
ეი რამ იყო დაკეტილი, ყველაფერს გახსნიდნენ და თან დააყოლებდნენ: ასე  
ვახსნილიყოს ქალის მშობიარობაო. ოთახში ვინც შემოვიდოდა, ზონარებს,  
ლილებს გაიხსნიდა, სამჯერ კაბას ჩამოიფერთხავდა და თან მშობიარეს უველი-  
და გარშემო; მეზობელი ლეკურს (ხანჯალს) მოიტანდა, რომელსაც სამჯერ გა-

<sup>6</sup> ივ. ჯავახიშვილი, სინას მთის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, თბ., 1947, გვ.  
191.

<sup>7</sup> სულხან-საბა ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი, თბ., 1928.

დაავლებდნენ თავს მელოგინეს. გაძნელებული მშობიარობის დროს ქმარი დაუძახებდნენ და ქალზე სამჯერ გადააბოჯებინებდნენ, ცხელი წყლით სვეს ბოთლებს მუცელზე შემოუწყობდნენ, ბეჭედი ან საყურე თუ ეკეთხილენ და ა. შ.

ზემო იმერეთში, ჩვენს მიერ მოპოვებული მასალის მიხედვით, თითქმის ასეთივე წეს-ჩვეულებანი დასტურდება. აქაც გაძნელებული მშობიარობის დროს მოჰყავდათ ისეთი ქალი, რომელსაც ოდესმე ბაყაყი გაეშვებინებინა გველისათვის; მას სამჯერ უნდა გადაებოჯებინა მშობიარესათვის და თან ეთქვა: გველ-ბაყაყი გამიშვია, დედა-შვილო დაშორდითო. მელოგინის მახლობლად თოფს დაკიდებდნენ, მამაკაცის ქედით ან „ბლუზის“ კალთით წყალს დააღვეთენებდნენ — ძალას შემატებდნენ, ქალამნებს ერთმანეთზე გადააბამდნენ და მუცელზე გადაადებდნენ; სხვადასხვა შენატყუპები ხის კანს ღვიწოში დააბობდნენ და დააღვეთებდნენ.

ანალოგიური წეს-ჩვეულებანი ახასიათებდა საქართველოს სხვა რაიონებსაც (ქართლი, კახეთი, სამცხე-ჯავახეთი)<sup>8</sup>.

მშობიარობის მფარველ ღვთაებად ითვლებოდა დედაღვთისა — წმინდა მარიამი. „იმერეთში ქალი რომ თხოვდებოდა, მას დედა არიგებდა: ეკლესიაში ჭერის გადაწერის შემდეგ მიდი ღვთისმშობლის ხატთან, დაიჩოქე და შევედრე მას, მომავლისათვის ადვილი მშობიარობა მოგანიჭოს — ღვთისმშობელი ხომ ორსულობის მფარველიაო“<sup>9</sup>.

ლოკინობის შემდგომი პერიოდი 40 დღეს გრძელდებოდა და ითვლებოდა განსაკუთრებით საშიშ და ვასაფრთხილებელ ხანად როგორც ქალის, ისე ბავშვისათვის. ამ ხნის მანძილზე მეტძუბური შინ იყო, გარეთ არ გამოვიდოდა. ხალხი ამბობდა: ქალი მშობიარობიდან 40 დღეს უნდა იწვეს და მერე იქნება დღეგრძელიო. გარდა ამისა, ვინაიდან მელოგინე ქალი უწმინდურად ითვლებოდა, მას არაფერს აკეთებინებდნენ, მისი ხელის მონაკიდებს ყველაფერს რეცხავდნენ, მამაკაცს არ ეჩვენებოდა, ცივი წყლით არაფერს გარეცხავდა.

რაკი მელოგინე ქალს, ხალხის რწმენით, ავი სულები ეტანებოდნენ, მათგან დასაცავად თავქვეშ უდებდნენ რკინეულს: ლურსმანს, ტყვიას, მაკრატელს, სასთუმალთან ჯობსაც აყუდებდნენ. 40 დღის მანძილზე ქალს საწოლის თავზე ვაბმული ჰქონდა თევზის საჭერი მადე. როგორც ს. მკვალათია წერს: სამეგრელოში მელოგინის ახლოს ჩამოჰკიდებდნენ ბადეს, რომ მას მავნე არ მიჰკარებოდა<sup>10</sup>. სათევზაო ბადის როგორც ავი თვალის საწინააღმდეგოდ გამოყენება მშობიარე ქალთან და ახალშობილთან დასტურდება გურიაში<sup>11</sup>, კახეთში<sup>12</sup>, ჯავახეთში<sup>13</sup>, იმერეთში<sup>14</sup>, როგორც ქ. მირიანაშვილი აღნიშ-

<sup>8</sup> А. Т. Соловьёва, Родильная обрядность у Грузин, «Полевые исследования Института этнографии», М., 1983, с. 123—128.

<sup>9</sup> Ф. Хускивадзе, Местечко Квирилы Кутаńskiej губернии Шоралпанского уезда, «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», (СМОМПК), вып. XIX, отд. I, Тбилиси, 1894, с. 172.

<sup>10</sup> ს. მკვალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941, გვ. 25.

<sup>11</sup> ივ. შილაკაძე, ძველი გურია, ხელნაწერი მასალა, ისტორიის ინსტიტუტის საქართველოსა და კავკასიის ეთნოგრაფიის სექტორის არქივი, საქალაქე № 111.

<sup>12</sup> М. Машурко. Из области народной фантазии и быта, СМОМПК, вып. III, отд. 3, Тбилиси, 1894, с. 306.

<sup>13</sup> გ. ზედეგინიძე, ჯავახეთი, მშობიარობა და ბავშვის აღზრდა, საქართველოსა და კავკასიის ეთნოგრაფიის სექტორის არქივი, საქალაქე № 67, რგ. 1—2, 1946.

<sup>14</sup> გ. რუხაძე, მთობასთან დაკავშირებული ზოგიერთი ჩვეულებანი, ხელნაწერი, 1947, გვ. 1—2.



ნავს, „სათევზაო ბადე გამოიყენებოდა არა მარტო თევზაობისას, არამედ ქართველი ხალხის რწმენა-წარმოდგენაში, იგი აისახება როგორც ავიანდა უქმურის საწინააღმდეგო საშუალება. ამით უნდა აიხსნას ახსნა ბულ ბავშვზე და მშობიარე ქალზე მისი გადაფარების ჩვეულება“<sup>15</sup>.

ჯერ კიდევ ვახტანგ ბატონიშვილი წერდა: „რა ქამს განთავისუფლების ქალი იგი და იშვის ყრმა, წარვიდის მთხრობელი მათა ნათესავთა და მეგობართა თანა და სამშობლოსა ქალისასა, დღესა მესამესა ქამსა ბინდისასა შეაწვენენ ქალს ტახტსა ზედა დიდათ ტურფითა საგალობელითა და გარდაადებენ ბადებზე მშენიერად მოქსოვილსა ბაღდახინად“<sup>16</sup>.

საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილებაში დაცულია ერთი ეგზემპლარი ბადისა (კოლ. № 223, № 9—35), რომელიც გ. ჩიტაიას მიერაა ჩამოტანილი ზემო იმერეთიდან. მისი სახელწოდებაა „მშობიარე ქალის ბადე“, დამზადებულა მუქი წითელი ფერის აბრეშუმის ძაფისაგან და შემკულია ფერადი აბრეშუმისავე ფოჩით, ალიყაყით, ოქროსფერი ფირფიტებით და „კანისტრით“, რომლის ბოლოები ოქროსფერზე ფირფიტებით თავდება.

სულხან-საბა ორბელიანი წერს: „იქმენ აბრეშუმთაგან ბადე-კარავთა, ოქროვერცხლთა მოკეტალებულთა დიდებულთა ცოლთა მშობიარეთათვის“<sup>17</sup>. ც. ყარაულაშვილის აზრით, აღნიშნული ბადე რიტუალური დანიშნულებისა იყო. როგორც სახელწოდებაც მიგვიჩივებს, მას მშობიარობის დროს ხმარობდნენ ავი თვალისა და მუენე სულეებისაგან თავდასაცავად<sup>18</sup>.

როგორც ირკვევა, ბადეს, რომელიც გამოიყენებოდა მშობიარე და მელოგინე ქალის ავი თვალისაგან დასაცავად, საგანგებოდ ქსოვდნენ და ჩვეულებრივი თევსაჭერისაგან ფერითაც და მორთულობითაც გამოირჩეოდა. მშობიარისათვის საგანგებოდ ბადის მოქსოვა დამახასიათებელი უნდა ყოფილიყო მხოლოდ დიდგვაროვანთა წრისათვის; ყოფაში კი იხმარებოდა წყალში ნახშიარი ბადე<sup>19</sup>.

მელოგინე ქალის ზეწარს არ გაფერთხავდნენ ისე, თუ მას დედფანია არ შეულოცავდა. იგი სამ ყველიან ღვეზელს აცხობდა, სანთლით ხელში ლოცულობდა და თან ლოგინს ასუფთავებდა. ერთ ღვეზელს შეაქმევდა ბავშვის დედას, მეორეს — მამას და ერთსაც თვითონ შეჭამდა.

მელოგინე პირველად რომ აღვებოდა, დედამთილი მას მარჯვნივ შემობრუნებდა და დალოცავდა: შენ ქმარ-შვილში დაბრუნებულეყავი და გამარელებულიყავი. დედფანია კი წყლით სახეე ჭიქას დააჭერინებდა ხელში და გტყოდა: გემატოსო; ამასთანავე თეთრეულს გამოუცვლიდა და ლოგინს ლუფერთხავდა, რასაც „ქამ ეიო ფართხელს“ — ჩალის აყრას უწოდებდნენ. ბებია ქალი, რომელსაც ოჯახი ახედრებდა ოთხ კვერს (ყველიან კოკორს), ერთ „შქაში ნერჩს“ (გრძელ ყველიან ღვეზელს) და ერთ სანთელს, დალოცავდა ქალს, უსურვებდა მას კარგად ყოფნას და გამარელებას, ბავშვის კარ-

<sup>15</sup> ქ. შირიანაშვილი, სათევზაო ბადეების რელიგიური მნიშვნელობა, იხ. ამ კრებულში.

<sup>16</sup> ვახტანგ ბატონიშვილი, „სტორიები აღწერა, ს. კავაძის გამოცემა, თბ., 1914, გვ. 18—19.

<sup>17</sup> სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი, ტ. IV, თბ., 1966, გვ. 196.

<sup>18</sup> ც. ყარაულაშვილი, საქართველოს მატერიალური კულტურის ისტორიიდან (ქსოვის ხალხური წესები კახეთში), საიანდილო დისერტაცია, თბ., 1972, გვ. 44.

<sup>19</sup> ქ. შირიანაშვილი, დასახ. ნაშრომი.



გად გაზრდას; შემდეგ პატარა კვერებს შეაჭმევდა ბავშვის დედას, ხოლო დიდ ყველიან ღვეზელს დაჭრიდა და ყველა შეჭამდა.

მელოგინე ჭასთან პირველად რომ მივიღოდა წყლის მოსტანა, ჩემს მამას ნახშირით ჭვარს ვაუჯებდნენ, თვითონ კი პირში თმას ჩაიდებდა, მაკრატელს — ჯიბეში და ასე ამოიღებდა წყალს, რათა ქალი ან ბავშვი არ დაეაშულიყვნენ. მეძუძური თან წაიღებდა უმ კვერცხს და მიწაში, ჭის გვერდით, დაფლავდა — ძუძუ რძით სავსე მექნებო.

როგორც თ. სახოკია წერდა: „დედამიწაში არსებობს სიკვდილის შვილთათვის უხილავი სული ვაცივებისა. ვაცივების სულები უფრო ნოტიო ადგილას ბუდობენ, ჭინჭრობებში, ლეღების ნაპირებზე. თუ ადამიანი, განსაკუთრებით ბავშვი, გუბეში ჩავარდა, ან თუ ზის სველ ან ნესტიან მიწაზე, ადგომისას თან აყვება სინესტრ, რომელიც ეკუთვნოდა ჟამს, რომელიც ჩვენს გეჟის ვაცივებით, უმეტეს შემთხვევაში ციების ხასიათით. თვით დაავადების პროცესს მეგრულად ჰქვიან ჟამუა, ხოლო იმას, ვისაც ჟამი სჯის ჟამილი“<sup>20</sup>.

ნ. შინდაძის დაკვირვებით, „უემური დაავადების აღმნიშვნელი ტერმინია. ეს დაავადება უმეტესად ბავშვებს ემართებოდა. იგი ბავშვის ჭირვეულობას, უკუნებობას და ზოგ შემთხვევაში საყმაწვილო სენსაც გულისხმობდა. მთიელთა განმარტებით, უემური ავსული იყო, იგი ნესტიან ადგილებში ბინადრობდა და თუ იქ საღამოთი ბავშვი ვაცივლიდა, აუცილებლად აპყვებოდა“<sup>21</sup>.

მელოგინე ჭამდა ღომის ღომს, გამხმარ ყველს და ქათმის ბულიონს. მშობიარობიდან ერთი კვირის შემდეგ მასთან მეზობლებსა და ნათესაებს მიჰქონდათ მისატანი — „ხელღვინი“ ანუ „ბავშვის სანახავი“ — შაქარი, ქსოვილი, პური, ქათამი, ხაჭაპური და აუცილებლად სასმელი — ერთი ბოთლი ღვინო. რომლის ერთი ჭიქა უსათუოდ მელოგინეს უნდა დაეღო — ოღონდ რომ მისცემოდა და რძე ჩასდგომოდა ძუძუში. აყვის თვისა და ბოლოში ბავშვს ხურდა ფულს ჩაუყრიდნენ — ბავშვი ბედნიერი და დოვლათიანი იქნებო.

ზემო იმერეთში, ჩვენს მიერ მოპოვებული მასალების მიხედვითაც, ლოგინობის პერიოდი 6 კვირას გრძელდებოდა. საწოლის თავზე თევზსაჭერ ბადეს გადააფარებდნენ და ზედ ხანჯალს დაადებდნენ — ავი სულები აღარ მიეკარებინაო. მელოგინე ქალი აქაც უწმინდურად ითვლებოდა. მას ამ ხნის მანძილზე არაფერს ვააკეთებინებდნენ; ლოგინობის პერიოდის გასვლის შემდეგ უნდა ამღვაროყო უსათუოდ „მთელ დღეს“ (სამშაბათს ან ხუთშაბათს). მის ლოგინს მამაკაცს ააფერთხინებდნენ — კაცი მცველიანიაო — და გარეთ გაზოიტანდნენ. ოღონდ მზის ჩასვლამდე შეიტანდნენ შინ. მელოგინეს ნაეურთხი წყლით ხელ-პირს დააბანინებდნენ და ლოგინზედაც ამ წყალს მოასხურებდნენ; რომ ადგებოდა, პირველად მას პურს „ჩააჭენინებდნენ“ — ბავშვს გადაწმენდილი სახე ექნებო.

ოჯახის ნათესაებსა და მეგობრებს ქალისათვის უნდა მიეტანათ „ლოგინის ძღვენი“ მეშვიდე ან მეცხრე დღეს. მიჰქონდათ: 9 გომიჯის<sup>22</sup> პური, ერთი ბოთლი ღვინო ან არაყი, რომლის პირველი ჭიქა უსათუოდ დედას უნდა დაეღო — რძეს არგებო, ხაჭაპური, ქათამები და კოკერები.

20 თ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956, გვ. 14—15.

21 ნ. შინდაძე, ქართული ხალხური მედიცინა, თბ., 1981, გვ. 76.

22 გომიჯის პური მარტო წყლით, უსაფუაროდ, უმარლოდ მოჭელილი ცომისაგან ცხებოდა. თანაც ძალან დიდხანს, თოქმის ორი საათის განმავლობაში. სანამ არ გამოშრებოდა. გომიჯის პურს მხოლოდ საღვთისწაულოდ და სხვის პატივსაცემად აცხობდნენ.



ფშავში ქალის სანახავად წასვლას ერქვა „სუფრის მიტანა“. მიჰქონდათ სანახავი „კოტორი“, თუშური ხაჭაპური, ბავშვისათვის საჩუქარი. ხევსურეთში „მოსანახავი“ მიჰქონდათ: ქადის კვერი, კუბატე (ტყით) არაყი, ქადა. ერთი ყანწი არაყი ქალს უნდა დაეღია. ქართლში „ლოგინის ძღვენი“ მიჰქონდათ: ქადა (ერბოიანი) ერთი, 2—3 ჩარეკი არაყი, საჩუქარი.

მესხეთ-ჯავახეთშიც მელოგინესთან მისატანს „ლოგინის ძღვენი“ ერქვა. ამგვარად, ამ ტრადიციულ-ყოფითს ჩვეულებებში შეიმჩნევა როგორც რაციონალური წესების, ისე მაგიური რწმენა-წარმოდგენების არსებობა. ორივე ემსახურებოდა ჯანმრთელი შთამომავლობის ყოლას.

თანამედროვე პირობებში მშობიარობასთან დაკავშირებული რიტუალი, ცხადია, მთლიანად შეცვლილი და ტრანსფორმირებულია, აღარ სრულდება მრავალი მაგიური წესი. შედარებით სტაბილური ვახდა მშობიარობის წინა პერიოდთან დაკავშირებული ის ჩვეულებანი, რომელიც წინათ ბავშვის ფიზიკური თუ გონებრივი განვითარების, ასევე მშობიარობის გაადვილებისათვის იხმობდა. თუმცა აქაც დიდი ცვლილებანი მოხდა. რაციონალურია ისიც, რომ მშობიარობის შემდგომ პერიოდში ქალი 40 დღე უნდა იწვეს, წყალში ხელი არ უნდა ჩაყოს. ეს ჰიგიენის თვალსაზრისითაც და ქალის შემდგომი ჯანმრთელობისათვისაც მისაღებია.

მშობიარობასთან დაკავშირებულ ჩვეულებათა მთელი ეს კომპლექსი სრულდებოდა იმისათვის, რომ ოჯახის ახალი წევრი და დედა ყოფილიყვნენ დაცულნი ყოველგვარი საშიშროებისაგან და უზრუნველყოთ მათი ჯანმრთელობა.

Н. Л. КАПАНАДЗЕ

ТРАДИЦИОННЫЕ РОДИЛЬНЫЕ ОБЫЧАИ И  
ОБРЯДЫ В САМЕГРЕЛО

Резюме

На основании изучения и анализа полевого этнографического материала, собранного в Западной Грузии, в частности в Самегрело, в статье освещены многие аспекты народных верований, представлений и обрядов в Самегрело. В этих традиционно-бытовых обычаях и обрядах наблюдаются как рациональные правила, так и магические верования и представления, которые должны были служить появлению здорового потомства. В современных условиях ритуал, связанный с родами, полностью изменился и трансформировался. Не выполняются множество магических обрядов. Женщина обычно рождает в родильном доме. Сравнительно стабилизировались обычаи, связанные с предродовым периодом, которые в старину были предусмотрены для физического и умственного развития ребенка и облегчения родов, хотя и они перетерпели большие изменения.

Весь комплекс родильных обрядов выполнялся с целью защиты нового члена семьи и матери от всякого рода опасностей и обеспечения их здоровья.

კათაზან მირიანაშვილი

### სათევზაო ბადეების რელიგიური მნიშვნელობა

ადამიანი თავის სამეურნეო საქმიანობაში ძველი დროიდანვე იყენებდა ფრინველისა და თევზის საჭერ ბადეებს, რომელთა დამზადება მჭიდროდ უკავშირდება ქსოვისა და წვნის ტექნიკას; იგი ყველაზე უძველესი ხელოვნებაა. საქართველოში დამოწმებული ბადეებიდან აღსანიშნავია სასროლი ანუ სათხვეელი, მოსასობი ანუ გამოსასმელი ბადე, საჩხრეკი ანუ ხესველი (იგივე სახობავი), პეტაკი ანუ დასაყარი, ყურის ბადე, ხელბადეების მრავალი სახეობა და სხვა. ერთი და იგივე სახის ბადეები თავის მხრივ განირჩევა ზომებითა და თავისებურებებით, რაც გამოწვეულია სათევზაო ადგილების (ზღვის, ტბის, მდინარის) სიდიდე-სიმატარავით. მაგ., სასროლი ბადე მდინარის სათავეებთან უფრო მცირე ზომისა იხმარება, ვიდრე მდინარის შესართავთან.

ბადის მასალად ძველი დროიდანვე იყენებდნენ სელის, კანაფის, ლერწმის, ბამბისა და აბრეშუმის ძაფს. დღეისათვის ამ დანიშნულებით ხმარობენ მხოლოდ კაპრონს.

ჩვენს წინაპრებს უძველესი დროიდან მოჰყავდათ სელი, კანაფი და ლერწამი, რომლისგან დამზადებული საუკეთესო ხარისხის ქსოვილები კარგად იყო ცნობილი საქართველოს გარეთაც. ჩვენი ქვეყნის ბევრ კუთხეში, განსაკუთრებით ლაზეთში, ბადის ძაფის დასამზადებლად წლის გარკვეულ თვეებში ოჯახი ქალების ნაღს აწყობდა. სათევზაო ბადეებს ქალებიც ქსოვდნენ და აკციებდნენ, მაგრამ მისი ტყვიით გაწყობა მხოლოდ მამაკაცებს შეეძლოთ.

მეთევზეთა უმრავლესობამ იცოდა ბადის ქსოვა. საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში გვხვდება ამ ხელობის მემკვიდრეობით გადაცემის შემთხვევები,

აღნიშნული ბადე გამოიყენებოდა არა მარტო თევზაობისას, არამედ, ქართველთა რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, მას მიეწერებოდა ავი თვალისა და უქმურისაგან ადამიანის დაცვის უნარიც. ამით უნდა აიხსნას ახალბაბადებულ ბავშვსა და მშობიარე ქალზე მისი გადაფარების ჩვეულება, რადგანაც ხალხის წარმოდგენით, ავი სულები განსაკუთრებით მათ ემტერებოდნენ. პროფ. ვ. ბარდაველიძის აზრით, ეს შეხედულება მომდინარეობს „იმ მსოფლმხედველობიდან, რომ ადამიანთა ყოფა-ცხოვრებას მართავს ორი ძალა, ორი დასაბამი: კეთილი და ბოროტი, რომელთა შორის მუდმივი ბრძოლაა. ეს ორი ძალა განსაკუთრებით მძაფრდება სიცოცხლის საკითხში და რამდენადაც ქალი ჭურჭელია, რომელშიც ისახება და იშვის ახალი სიცოცხლე, ამდენად ის ხალხის თვალში წარმოადგენს მეტად მიმზიდველ არეს კეთილი და ბოროტი სულების კიდილისათვის“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ვ. ბარდაველიძე-ლომია, ბავშვის დაბადებასთან დაკავშირებული რიტუალი მთიან ქართლში, „საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე“, 1927, ტ. IV, გვ. 254.





ცნობები მშობიარობისთან ბადის კავშირის შესახებ მოგვეპოვეთ ეთნოგრაფიულ, ისტორიულ და ლიტერატურულ წყაროებში, აგრეთვე საქართველოსა და კავკასიის სექტორის არქივში დაცულ მასალებში.

ქართულ ავტორთაგან ამ საკითხზე ცნობებს გვაწვდიან ს. ჯანაშია, ტ. მამალაძე და ი. შილაკაძე — გურია; ჯ. ნოლაიძელი, ა. მსხალაძე — აჭარა; ა. თანდილაძე, მ. ვანღოში — ლაზეთი; ს. მაკალათია — სამეგრელო; გ. ზედგინიძე — სამცხე-ჯავახეთი.

მშობიარობისას ქალის ავი თვალისაგან ბადით დაცვის შესახებ ყველაზე ადრეული წერილობითი ცნობა მოეპოვება ვახტანგ ბატონიშვილს: „რა უამს განთავისუფლდის ქალი იგი და იშვის ყრმა, წარვიდის მთხრობელი მათთა ნათესავთა და მეგობართა თანა და სამშობლოსა ქალისასა, დღესა მესამესა, ყამსა ბინდისასა შეაწვენენ ქალს ტახტსა ზედა დიდათ ტურფითა საგალობელთთა და გარდაავდებენ ბადებრ მშვენივრად მოქსოვილსა ბაღდახინად“<sup>2</sup>.

სამეგრელოში, არქ. ლამბერტის ცნობით, სათევზაო ბადით ფარავდნენ ავადმყოფის ლოგინს და ბავშვის აყვანს; იგი ასუფთავებდა ჰაერს მაგნე, ავი სულებისაგან<sup>3</sup>.

გურიაში მშობიარეს „მორჩენამდე“ (მშობიარობამდე) და შემდეგაც თავ-ქვეშ უდებდნენ ხმალსა და საწოლთან უკიდებდნენ სათევზაო ბადეს ავი სულებისაგან დასაცავად<sup>4</sup>. მელოგინე რომ მორჩებოდა, 15 დღის განმავლობაში თავზე ბადე უნდა ჰქონოდა გადაფარებული; სასთუმალქვეშაც რაიმე რკინას შემოუღებდნენ. უმეტესად მაკრატელს ან დანას, და 15 დღეს სანთელს გაუქრობლად დაუქნებდნენ<sup>5</sup>.

მშობიარე ქალის საწოლთან ბადის ჩამოკიდების წესი გვხვდება ქართლსა და კახეთში<sup>6</sup>.

ჯავახეთში, გ. ზედგინიძის მიერ შეკრებილ ეთნოგრაფიულ მასალებში აღნიშნულია, რომ სათევზაო ბადეს მელოგინეს ბავშვთან ერთად გადააფარებდნენ — უფმური არ დაესისოს<sup>7</sup>.

აჭარაში ბავშვის დაბადებიდან მესამე დღეს ქალს ტახტზე დააწვენდნენ და თავზე მოქსოვილ ბადეს გადააფარებდნენ<sup>8</sup>, ხოლო ერთი კვირის შემდეგ მელოგინე ადგებოდა, მარჯვენა ხელში წალღს ან დანას დაიჭერდა, მარცხენაში — მუგუზალს, პირში თავისავე თმას ჩაიდებდა, ბადეს წელზე ჩამოიკიდებდა და გარეთ ისე გამოვიდოდა<sup>9</sup>.

<sup>2</sup> ვახტანგ ბატონიშვილი, ისტორიები აღწერა, ს. კაკაბაძის გამოცემა, 1914, გვ. 18—19.

<sup>3</sup> არქ. ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1938, გვ. 67.

<sup>4</sup> С. Д. Жорбенадзе, Село Нигонти, «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» (СМОМПК), вып. XII, отд. II, с. 246.

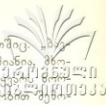
<sup>5</sup> ი. შილაკაძე, ძველი გურია, ზღნაწერი, 1941, გვ. 21, საქართველოსა და კავკასიის ეთნოგრაფიის სექტორის არქივი, ფონდი M<sup>1</sup>.

<sup>6</sup> М. Машурко, Из области народной фантазии и быта Тифлисской и Кутаисской губернии, СМОМПК, вып. XVIII, отд. III, с. 306—307.

<sup>7</sup> გ. ზედგინიძე, ჯავახეთი, ბავშვის აღზრდა და მშობიარობა, საქართველოსა და კავკასიის ეთნოგრაფიის სექტორის არქივი, საქალაღე № 67.

<sup>8</sup> ა. მსხალაძე, აჭარის სოცხოს-საწესრველუმო პოეზიის ზოგიერთი საყთხი, კრ. „აჭარის მოსახლეობის ყოფისა და კულტურის საყთხები“, თბ., 1965, გვ. 36.

<sup>9</sup> ჯ. ნოლაიძელი, ეთნოგრაფიული ნარკვევები აჭარელთა ყოფა-ცხოვრებიდან, თბ., 1935, გვ. 8.



სათევზაო ბადის საწოლზე ჩამოკიდება დასტურდება ლახეთშიც. „შეთან რომ „ჯახები“ (ხალხური რწმენით, ეს ჩვეულებრივი ადამიანი, მხოლოდ ღამით დგება, ფრთებს ისხამს და დაფრინავს ხოლმე, მას უკვე წინააღმდეგობა არ ბავშვის გულის ამოღება) არ მივიღწენ, ბავშვს აკვანზე ღამიანი იმეტი აკრავდნენ ბადეს — „მოსას“<sup>10</sup>. ე. ი. ბადეს ენიჭება დაქერის, შეპყრობის ფუნქცია. ჯახი ანუ ბოროტი ძალა მასში გაიხლართებოდა; „მოსა“ შებოჭავდა და არ მიუშვებდა ბავშვთან ან მშობლიურთან<sup>11</sup>.

იმერეთში იმავე მიზნით მშობიარეს თავქვეშ ხანჯალს ამოუღებდნენ, კარებთან ცუღს დააგებდნენ და საწოლთან გააბამდნენ ბადეს, რომელიც ჭერამდე აღოდა<sup>12</sup>. სამეგრელოშიც მელიოგინის ახლოს ჩამოკიდებდნენ ბადეს, რომ მას მავნე არ მიჰკარებოდა<sup>13</sup>.

გურისა და საქართველოს სხვა კუთხეებში ავი თვალის საწინააღმდეგო სხვა ნივთებთან ერთად მშობიარის საწოლთან ჩამოსაკიდებელი ბადეც იხმარებოდა, რადგანაც ხალხს მისი მაგიური ძალის სჯეროდა. „წყალში ნაყოფი ბადე რომაა, გაშლიდნენ და ლოგინთან ჩამოუკიდებდნენ ქალს — კაიოა, არ შეეშინდება, აფერ ზიანს მიაყენებს ქალს უქმურიო“ (გურია, სოფ. ბახვი, ანა აღექსანდრეს ას. მეგრელიწვილი).

მშობიარობასთან დაკავშირებული ბადე საქართველოს მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილების კოლექციებშიც არის დაცული. „ბადე მშობიარე ქალისა №9—35, ენდროსფერი აბრეშუმის ძაფისაგან მოქსოვილი, ფუნჯები კი

წვეან ფერისა აქვს, ალაგ-ალაგ ვარსკვლავისა და მრავალკუთხედის ფორმის, თეთრი ფერის ბრჭყვიალა მძივებით შემკული ნაჭრები აქვს მიკრებული“. იოგორც ვ. ჩურსინი აღნიშნავს, საქართველოს ისტორიისა და ეთნოგრაფიული საზოგადოების მუზეუმში დაცული ბადე საგანგებოდ მშობიარის საწოლთან ჩამოსათარებლად ან ჩამოსაკიდადა მოქსოვილი წითელი აბრეშუმის ძაფისაგან და დაფარულია ზემო იმერეთიდან ჩამოტანილი მძივებით<sup>14</sup>.

ჩვენს მიერ შეგროვილი მასალით, მთხრობები მიუთითებენ, რომ ავი თვალის საწინააღმდეგოდ იხმარებოდა ბადე, „რომელსაც წყალი გაუჭრია“. ლიტერატურაში კი დამოწმებული გვაქვს საგანგებოდ, ავი თვალის საწინააღმდეგოდ ბადის მოქსოვა. ალბათ, ასეთ ბადეზე მიუთითებდა ვახტანგ ბატონიშვილი.

მშობიარისათვის საგანგებოდ ბადის მოქსოვა, „ბადებრ მშვენიერად მოქსოვილი ბალდახინი“, ჩვენი აზრით, შედარებით გვიანდელი მოვლენაა და მხოლოდ დიდგვაროვანთა წრისთვის უნდა იყოს დამახასიათებელი, ვინაიდან ასეთი ფაქტი ყოფაში არ დასტურდება.

ავი თვალის საწინააღმდეგოდ სათევზაო ბადის ნაჭრის უკეთებდნენ სატონელს რქებზე, ანდა იცოდნენ მისი ღობეზე ჩამოფარება<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> აღი-თან-თო-ღ-ღ-ღ, ისტორიული და ეთნოგრაფიული ნარკვევები ლხთა ყოფაცხოვრებიდან, ისტ. ინსტ. ეთნოგრაფიის სექტორის არქივი, №124, 1939, გვ. 93.

<sup>11</sup> ა. თანდოლაეა, მ. ვანლიში, ლახეთი, თბ., 1964, გვ. 126.

<sup>12</sup> ქ. რუხაძე, ძეობასთან დაკავშირებული ზოგიერთი ჩვეულებანი, ხელნაწერი, 1947, გვ. 1-2.

<sup>13</sup> ს. შაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941, გვ. 271.

<sup>14</sup> Г. Чурсин, Амулеты и талисманы кавказских народов, Махачкала, 1929, 65.

<sup>15</sup> 1976 წლის მივლინება აჭარაში, დღიური № 3.



გურიაში ამავე მიზნით სხვა ნივთებთან ერთად ბაღე უემურის საწინააღმდეგო ლოცვაშიც არის მოხსენებული: „იხირხალი კარგია, ბაღე თავსასტე-მალსა, საჩეჩელი გვერდსა, სამი ძმაი თავდგირიძე კვალს უკლოვენ აღსაქმე-სა, მიეწია მთასა, ხელი სტაყა მკლავსა, ვაი რა ეშველება, ხვალსა თავსა“<sup>16</sup>.

ასევე იხსენიება ბაღე მელოგინის შელოცვის დროს აჭარაში. ბაღეში რომ დაიბადება... „ეზე შეულოცავს მელოგინეს. ეს ხდება ასე: ამყვანი ან ცზე (ზემო აჭარაში), ბებია, იღებს დანას ან წალღს, მარცხნიდან მარჯვნივ წრეს შემოხაზავს და ამბობს: სამსა მამლისა ყივილსა, სამებისა მთასა (ან კარსა), სამი ძმანი თავდგირიძე, ლესვენ ხმალსა, ჭრიან თავსა, აქ რა უნდა ავსა. ბაღე სასტუმალსა, ქვაბი საფერხელსა, საჩეჩელი გვერდსა, უშველე, ღმერთო და მოხსმარე“<sup>17</sup>. ლოცვა მეორდება სამჯერ.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ სათევზაოდ გამოყენებული ბაღეები ნაირნაირი ფორმისაა და მათი ხმარების წესიც განსხვავებულია. ყოველნაირ ბაღეს ჭერას ფუნქცია აქვს, მაგრამ ავი თვალის საწინააღმდეგოდ მხოლოდ სასროლ ბაღეს იყენებენ. რომელიც მრგვალი, ანუ წრიული, ფორმისაა. აქედან გამომდინარე, იქნებ იმიტომ იხმარება სასროლი ბაღე ადამიანთა დასაცავად, რომ წრეში მოქცევას ავი სული გაურბოდა. ადამიანთა წარმოდგენით, მათ არ შეეძლოთ შეჭრილიყენენ წრით შემოხაზულ სივრცეში<sup>18</sup>. აქვე უნდა გავიხსენოთ შესაწირავი მსხვერპლის ამა თუ იმ ობიექტზე შემოტარების წესიც, წრე გამოხატავდა საერთოდ ცასა და მნათობებს<sup>19</sup>.

საინგილოში, ავმა სულმა მშობიარე რომ არ დააზიანოს, მის გარემოში ზონარს შემოაველებენ. რომელიც გველს ემსგავსება; ამავე დროს გამუდმებით ისერიათ თოფს<sup>20</sup>. ასევე საბელის შემოვლება სკოდნითა კახეთშიც. ლეგენდა ვადმოგვეცემა: როცა მშობიარე ქალს მუცელი ასტივიათ და სამი დღელამე საშინლად წვალობდა, მისმა მშობლებმა მოახლე ვაგზავნეს მზის დედასთან თხოვნით, რომ ქალისათვის რაიმე საშველი მიეცა. მზის დედამ თავის შვილს გამოჰკითხა საშუალება და მოახლეს დააბარა: საჭიროა ქალი თივაზე დააწინონ და ამ თივას თხის ბეწვისაგან დაგრეხილი საბელი შემოავლონ, თავთან რკინის ნივთები: ნამგალი, ცული, ხანჯალი და სხვა დააწყონ და ისეთმა პირმა, რომელსაც ოდესმე გველ-ბაყაყი ერთიმეორისაგან დაუშორებია, ავადმყოფს უთხრას: გველ-ბაყაყი გამოყრია. დედა-ძეო, გაიყარენით<sup>21</sup>.

წრის შემოვლება იცოდნენ დაკლული ქათმის ირგვლივაც<sup>22</sup>. წრის, ანუ როგორც ადგილობრივ უწოდებენ, მირგვალას გამოსახულება გეხვდება ხევსტრული ორნამენტში. მისი მაგიურ-ამოთროპეული დანიშნულება გარკვეულია ვ. ბარდაველიძისა და ვ. ჩიტაიას მიერ ნაშრომში „ხევსტრული ორნამენტი“. ი. სურგულაძე თავის საკანდიდატო დისერტაციაში „ისტორიული

16 1972 წლის გურის ექსპედიციის დღიური № 1, გვ. 15—16.  
 17 ქ. ნოღაი დელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 7.  
 18 ვ. ბარდაველიძე, ვ. ჩიტაია, ქართული ხალხური ორნამენტი, I, ხევსტრული, თბ., 1939, გვ. 23.  
 19 ვ. შამილაძე, შესაქონლობასთან დაკავშირებული სამეურნეო ნაგებობანი აჭარაში, თბ., 1969, გვ. 14.  
 20 А. Фон-Потто, Природа и люди Закавказского округа, «Сборник сведений о кавказских горцах», вып. IV, М., с. 46.  
 21 А. Степанов, Поверья грузин Телавского уезда, СМОМПК, вып. XXII, отд. II, с. 129, 132, 135.  
 22 თ. ორიაურო, ქართლის 1947 წლის ექსპედიციის მასალები.

სიმბოლიკა ქართულ ხალხურ ორნამენტში“ ამგვარ წრეებს ეხება და მათ ბევრ საგანს უკავშირებს: მზეს, ბორბალს, ბორჯღალას და სხვა. მაგრამ ჩვენს შემთხვევაში მად წრე გვიანტერესებს როგორც საზღვარი, მის შიგნით არსებული სხვაობები, გარე სამყაროსაგან გამოყოფი. ვ. ბარდაველიძე და გ. ჩიტაია აღნიშნავენ, რომ კავკასიის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ბოლო ხანებამდე შემონახული იყო წრე-მირგვალას მაგიური მნიშვნელობა<sup>23</sup>.

თვით ხევესურეთში მირგვალა წრის მაგიურ-ამოთრთხეული დანიშნულება ჩანს იქ დამოწმებული გადმოცემებიდან<sup>24</sup>.

სვანეთში, ლაშხაძელას თემში, ჯგრაჯ ბოვაშისა და ხუალ მიშის გალავანში ლასკარისათვის პურობის ჩასატარებლად ქვები მოწყობილია წრედ. წრის საკულტო მნიშვნელობას ადასტურებს იგივე სვანეთში წმინდა ხეების (სუფ) გარშემო შემოწყობილი ქვა-წრეები. აქვე ავი თვალის საწინააღმდეგოდ იყენებდნენ მრგვლად მოწულ არყის ხეებს, რომელთაც ყანებში დაარკობდნენ. ამავე რიტუალურ დანიშნულებას ამქლავებს გირგულდარი-ი (წნელის რგოლებია), რომელსაც აკეთებენ საახალწლოდ სვანეთის ზოგიერთ თემში წვრილფეხა საქონლის გამრავლების მიზნით.

რკალი რომ ავი თვალის საწინააღმდეგოდ გამოიყენებოდა, ამას ადასტურებს აჭარაში ქალის ტახტზე დარკალური ეკლის ჩამოკიდება<sup>25</sup>. საქონლის დასაცავად აჭარელ მესაქონლეებს აუცილებლად მიაჩნიათ პირუტყვის სადგომის მხარეს სახლზე, ე. წ. „ნარას“ — წრითი ეკლის — ჩამოკიდება, რომლის შუაშიც ხშირად ცხენის თავის ქალას ათავსებდნენ<sup>26</sup>.

რგოლი (ბეჭედი) ასევე ითვლებოდა ავი თვალის საწინააღმდეგო საშუალებად საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მცხოვრებ მოსახლეობაში<sup>27</sup>.

განხილული მონაცემებიდან ნათლად ჩანს, რომ სიმრგვალე, ანუ წრე, თავისთავად აღიქმებოდა, როგორც ისეთი ძალა, ან საზღვარი, რომლის შიგნით ავი სული ვერ შეაღწევდა. რადგან სათევზაო ბაღე დანიშნულებით დამჭერი და ამავე დროს მრგვალი, წრითლად ნაქსოვი, ალბათ, ამანაც განაპირობა სხვა ბაღეებისაგან განსხვავებით მისი ავი თვალის საწინააღმდეგოდ გამოყენება.

К. Г. МИРИАНАШВИЛИ

## РЕЛИГИОЗНОЕ ЗНАЧЕНИЕ РЫБОЛОВНЫХ СЕТЕЙ

### Резюме

Среди различных рыболовных способов наибольшее значение имела ловля сетью. В религиозных представлениях грузин сеть, помимо рыбной ловли, имела и функцию ловли злых духов. Поэтому ее использовали как средство против «дурного глаза». С этой целью ею покрывали кровать новорожденного ребенка, рожицу, а также обвязывали ею рога скота.

Выясняется, что против «дурного глаза» применялась сеть крутой формы. Как известно, кругу приписывалась функция западни, за черту которой предмет не в состоянии был переступить.

<sup>23</sup> ვ. ბარდაველიძე, გ. ჩიტაია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 22—23.

<sup>24</sup> იქვე.

<sup>25</sup> ყ. ნოღაიდელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 7.

<sup>26</sup> ვ. შამილაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 19.

<sup>27</sup> გ. ჩიტაია, სიცოცხლის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში, „ენიმის მოამბე“, I,

კოსმოლოგიური სიმბოლოები დასავლეთ საქართველოში

ბე, ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული კოსმოლოგიური სიმბოლო, მრავალფეროვნად და განსხვავებულად ვლინდება სხვადასხვა და, ასევე, ერთსა და იმავე კულტურაში. ცნობილია მაგალითები, რომლის მიხედვით კოსმიური ხე ვლინდება, როგორც სამყაროს სახე//სამყარო (imago mundi), სამყაროს ღერძი (axis mundi), რომელსაც ზეცა ეყრდნობა და რომელიც აერთიანებს სამ კოსმიურ ზონას — ზეცას, მიწას, ქვესკვნულს; იგი იმავე დროს კომუნიკაციის საშუალებაცაა დედამიწასა და ზეცას შორის; სხვა ვარიანტები ხაზს უსვამენ სამყაროს პერიოდული რეგენერაციის ფუნქციას და კოსმიური ხის სამყაროს ცენტრის როლს, ან მის შემოქმედებით პოტენციას<sup>1</sup>.

სამყაროს კოსმიური ღერძის და ცენტრის იდეა ძალიან ძველია (IV ან III ათასწლეული ჩვენს ერამდე) და ფართოდ გავრცელებულია მთელ მსოფლიოში. სპეციალისტებს იგი დაჰყავთ სამ ძირითად სახესხვაობამდე. ესენია: ხე, ზოძი<sup>2</sup> და მთა<sup>3</sup>.

კოსმიური ხის სიმბოლოს ვარიანტები დასავლეთ საქართველოში მრავალია. ყოველი ტიპი, ან ამ სიმბოლოს ნაირსახეობა გარკვეული ინტენსივობითა და სიცხადით ავლენს კოსმიური ხის სიმბოლოზმის სხვადასხვა ასპექტს. შევეჩებით მის ყველაზე მნიშვნელოვან ტიპებსა და ფორმებს. ამოსავალი იქნება ხის სიმბოლოს ექსპოზიცია „ეჩინიში ორთას“ რიტუალში ანუ რიტუალში, რომელიც მიმართულია ცის ღმერთის ერთ-ერთ (მაგრამ არა ერთადერთ) გამოვლინებასთან — „ეჩინიში ორთასთან“<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Myths, rites, symbols: A Mircea Eliade reader, New York, Evanston, San Francisco, London, 1975, vols. I, II; Cook, R., The tree of life, London, 1974; Yarden, L., The tree of light, Uppsala, 1972; Д. Зеленин. Тотем-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов, М.—Л., 1937, В. Н. Топоров, «Древо жизни», «Древо мировое» в энциклопедии: «Мифы народов мира»; Его же, О брахмане (к истокам концепции) в сб.: Проблемы истории языков и культуры народов Индии; М., 1974; Вч. В. Иванов, Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от aśva — «кони», в сб. «Проблемы истории языков и культуры народов Индии», М., 1974.

<sup>2</sup> Cook, R., დასახ. ნაშრომი, 1974.

<sup>3</sup> „ზოძის“, ქართულ სინამდვილეში „დედამიძის“, ადგილი ქართველთა უძველეს კოსმოლოგიურ შეხედულებებში მონოგრაფიულადაა შესწავლილი ი. სურგულაძის მიერ. საკითხთან დაკავშირებით იხ. მისი — ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1985.

<sup>4</sup> Cook, R., დასახ. ნაშრომი, 1974; ზ. კიკნაძე, შეამდინარული მითოლოგია, თბ., 1979.

<sup>5</sup> ნ. აბაქელია, ცის თავიანთსემა დასავლეთ საქართველოში (ღვთაება „ეჩინი ანთა-ნი“), „მაცნე“, ისტორიის სერია..., № 2, 1983.

აღნიშნული რიტუალი ტარდებოდა ზაფხულში. ლოცვას საიდუმლოდ ასრულებდა ოჯახის უფროსი (მამაკაცი) ტყეში, ხეების ქვეშ. მას სახლოდ მოჰქონდა დანა, შეშა, წყალი, ცეცხლი, ორი მჰადის კვერა და ერთი მჰადის კვერა რომელსაც ტყავს ბუმბულიანად და ფრთებიანად ამრობდა და ზე, რაც შეიძლება მალა. ლოცვის ჩატარების შემდეგ ოჯახის უფროსი უხმობდა ვაეიშვილებს, თუკი ჰყავდა; ისინი ერთად წვავენ მამალს და შემდეგ შეეკცოდნენ. თუ ერთი წლის მანძილზე მეტი მოკლავდა ცხოველს, ეს მიეწერებოდა „ყინიში ორთას“ რისხვას.

რიტუალში მკაფიოდ გამოიხატა კონსეკრირებული ხე და მასზე შეწირული ფრინველი (ყერძოდ, მამალი), ხოლო, როგორც ცნობილია, ხე და ფრინველი კოსმოლოგიური სიმბოლოებია.

მამლის კოსმოლოგიური სიმბოლური მნიშვნელობა სხვა რიტუალებიდანაც ჩანს, რომელიც დასავლეთ საქართველოში იყო გავრცელებული. მაგ., ლეჩხუმში დაცულ შობის რიტუალში. ამ დღეს ძალიან ადრე დგვობდნენ. ცხვებოდა სამი ტაბლა (რიტუალური პური). გათენებამდე ოჯახის უფროსი ქალი და კაცი დაიქვრდნენ ორ ყვინჩილას, რომელთაგან ერთს „საანგელოზო“ ერქვა<sup>7</sup>. „საანგელოზო“ მამალს ბავშვებს შემოავლებდნენ თავზე ე. წ. „ბატონი ანგელოზებისათვის“, მეორე მამალს — ხარებს, რომ მთაში დაცული ყოფილიყვნენ ნადირისაგან. ბავშვებზე შემონავლები მამალი, ე. ი. „საანგელოზო“, ჭიშკარზე უნდა დაეკლათ აუცილებლად, ხარებზე შემონავლები — სახლში. „საანგელოზოს“ რიტუალსა და ლოცვას ოჯახის უფროსი ქალი ასრულებდა. „საანგელოზოს“ თავ-ფეხს, კუჭს და ფილტვებს მლოცავი შეჰამდა და თან მაგიურ ფორმულას იტყოდა: „ღმერთო, როგორც ამ ქათმის კუჭი და ფილტი ავაშორეთ, ასე ააშორე გრიბი, ხველა და სხვა...“ „საანგელოზოს“ ძვლები არ უნდა გადაეყარათ, ცეცხლში უნდა დაეწვათ, რომ არაფერი „უწმინდური“ არ მიჰკარებოდა<sup>8</sup>. ანალოგიური რიტუალი დასტურდება რაჭაშიც<sup>9</sup>.

ჩვენი ყურადღება მიიპყრო მამლის დაკვლის წესმა ჭიშკარზე, რომელსაც ადგილობრივი მცხოვრებლები მკაცრად და ზუსტად იცავენ და გარკვეულადაც ოაზრებენ მას: „ჭიშკარზე მამალს კლავენ იმისათვის, რომ კაცი არ მოეშალოს შემომსვლელი ჭიშკარასო“; „ანგელოზი რომ ჩამოივლის, დაკლული უნდა იყოსო“; „ანგელოზი რომ ჩამოივლის, სისხლი უნდა დაინახოსო“; „სახადი რომ არ შემოვიდესო“; „ჩამოივლის იესო ქრისტე და, ვის ჭიშკარზეც სისხლს ვერ დაინახავს, მას დასწყევლისო“...<sup>10</sup>.

ჭიშკარზე მამლის დაკვლის, ერთი შეხედვით, უცნაური წესი გასაგები ხდება და იხსნება მეორე რიტუალით, რომელიც დაკავშირებული იყო მიცვალებულის კულტთან და მიზნად ისახავდა გარდაცვლილ წინაპრებთან ურთიერთობის უზრუნველყოფას. მხედველობაში გვაქვს ლეჩხუმში „სულის გადაბრძანების“ სახელით ცნობილი რიტუალი, რომელიც სრულდებოდა „ნანათლილების ხეთშაბათს“, ე. ი. ნათლიების შემდეგ პირველ ხეთშაბათს. ეწყობოდა სპეციალური ვახშამი, ან, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, საკურობის გაკეთებდნენ

<sup>6</sup> И. Кобалия, Из мифической Колхиды, «Сборник материалов по описанию местностей и племен Кавказа» (СМОМПК), т. 32, 1903, с. 114.

<sup>7</sup> 1984 წლის ლეჩხუმის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის საველე დღიურები.

<sup>8</sup> 1984 წლის ლეჩხუმის ექსპედიციის დღიურები.

<sup>9</sup> 1983 წლის რაჭის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები.

<sup>10</sup> 1984 წლის ლეჩხუმის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები.

და „გადაულოცავდნენ ჰიშვარს“. ადგილობრივთა რწმენით, ამ დღეს „მცხადონა და ცოცხალმა“ ერთად უნდა ჰამოს. გარდაცვლილთათვის იღმებოდა სკამები<sup>11</sup>. ვახშმის შემდეგ აიღებდნენ ერთ კვერს, ერთ ჰიქა ღვინოს, ერთ ჰიქა ჰორცს და გაემართებოდნენ ჰიშვარსაკენ, გზადაგზა ღვინოს და ჰორცს და თან იძახდნენ: „წამობრძანდით, წამობრძანდითო“. ცარიელ ჰიქას ჰიშვართან დადგამდნენ, კვერს და ჰორცს დაადებდნენ და უკან არ მოიხედავდნენ — „სული არ მომეწიოსო“ — ისე დაბრუნდებოდნენ სახლში. ადგილობრივთა სიტყვებით, „ერთი წლის მანძილზე გაკეთებული საკურთხეები აქ მოიყრიდა თავს და გადაბრძანება ხდებოდა“. ეს წესი ანალოგიურია მიცვალებულთა მოსაგონარი სვანური ჩვეულებისა, რომელიც სანათლიდებოდ სრულდებოდა (უფრო ზუსტად 5 იანვრიდან პირველი კვირის ორშაბათმდე) და „ლიფანალის“ სახელითაა ცნობილი<sup>12</sup>. სვანეთში, ისევე როგორც ლეჩხუმში, ამ დროს ხდებოდა მიცვალებულის სულების დალოცვა და მათი გაცილება ეზოს გარეთ<sup>13</sup>. სამეგრელოში ამის ნაირსახეობას უნდა წარმოადგენდეს „გალენიში ორთას“, ან, მ. მაკალათიას<sup>14</sup> განსაზღვრით, „მიცვალებულთა სულთა“ ძალის მიმართ შესრულებული რიტუალი, რომელიც განსაკუთრებული საიდუმლოებით გამოირჩეოდა. რიტუალის შემსრულებელი მამაკაცი უხილავ სტუმრებს, მიცვალებულთა სულებს, საქონლის სადგომში ქედმოხდილი ემსახურებოდა და ლოცავდა<sup>15</sup>.

ახალი წლის მითურ-რელიგიური სვენარი გულისხმობს მიცვალებულთა დაბრუნებას, სტუმრობას ცოცხლებთან. მსგავსი შეხედულებები ცნობილი იყო სხვა ხალხებისთვისაც (კლასიკური საბერძნეთი, ძველი გერმანელები და სხვანი)<sup>16</sup>. ხოლო ამგვარი სტუმრობა „იმიერიდან“ „ამიერიში“<sup>17</sup>, ე. ი. საიჭიოლან სააქიოში უკავშირდება საცხოვრებლის კოსმოლოგიურ სიმბოლიზმს<sup>18</sup>.

როგორც ცნობილია, ძველი საცხოვრებელი წარმოადგენდა სივრცეს, რომელიც შემოზღუდული იყო და ეს ჩაკეტილი სივრცე (რომელიც შეიძლება ყო-

<sup>11</sup> ჩვეულება ანალოგიურია სვანეთში მიცვალებულთათვის „საკურცხილს“ დადგმის წესისა, საკითხისათვის იხ. ვ. ჩიტაია, სვანური „საკურცხილ“, „საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე“, II, თბ., 1925.

<sup>12</sup> ვ. ჩიტაია, დასახ. ნაშრომი, 1925; В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1957; ვ. ჩიტაია, მიცვალებულის კელტი ლეჩხუმში, „მასალები ლეჩხუმის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის“, თბ., 1965.

<sup>13</sup> ასეთი „გასვლის“//„გადაბრძანების“ დროს დასავლეთ საქართველოში გავრცელებული რწმენების მიხედვით, მიცვალებულები მიურევებოდნენ მათთვის შეწირული საქონლის სულებს (საკითხთან დაკავშირებით იხ. В. В. Бардавелидзе, დასახ. ნაშრომი, 1957, გვ. 168).

<sup>14</sup> მ. მაკალათია, მესაქონლეობასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები სამეგრელოში, კრებულში: „სამეგრელო“, თბ., 1979.

<sup>15</sup> И. Кобалия, Из мифической Колхиды, СМОМПК, т. 32, 1903.

<sup>16</sup> E li a d e, M., A history of religions ideas, vol. I, Chicago, 1978.

<sup>17</sup> „იმიერი“ საიჭიოს სინონიშია ლეჩხუმში.

<sup>18</sup> საცხოვრებლის კოსმოლოგიურ სიმბოლიზმთან დაკავშირებით იხ. Charachidzé, G., Le Système Religieux de la Georgie Paine, Paris, 1968; В. М. Чиковани, Структура дома-микросмоса в Мтнулет-Гудамакари (по этнографическим материалам II-ой половины XIX и нач. XX вв.), Душетская научная конференция, посвященная проблеме взаимоотношений между горными и равнинными регионами (Аннотация), Тбилиси, 1984.

ფილიყო სახლი, სოფელი, დამუშავებული მიწა და სხვა) აღიქმებოდა კონსერ-  
სად, სამყაროდ, ზოლო სამყაროს „ცენტრად“ ითვლებოდა ადგილი, რომელიც  
კონსერვირებული ხდებოდა რიტუალებისა და ლოცვების მეშვეობით. გან  
ამ ადგილებში ხდებოდა კომუნიკაცია ზებუნებრივ არსებებთან.  
ამგვარად, შემოსახლებული სახლი, ნ. ლავონენის განსაზღვრებით, ერთ-  
გვარ „უსაფრთხოების პერიმეტრს“ წარმოადგენდა. აქედან გამომდინარე კი,  
ბუნებრივია, დიდი ყურადღება ექცეოდა შესასვლელებს, კარებს, ჭიშკრებს//  
ბჰისკარებს, რომლებიც სახლის შერულ, ჩაკეტილ, ჰერმეტიკულ დახურულ  
სივრცეს არღვევდნენ და აღიქმებოდნენ „სამყაროში გასასვლელებად“<sup>20</sup>. ეს  
უქანასკნელი საცხოვრებლის დაცულობას ასუსტებდნენ და მასში არასასურ-  
ველ, არასასიკეთო ძალებს შეეძლოთ შეღწევა. ამიტომ იყო, რომ მრავალი  
ხალხის ყოფაში შესასვლელებს უდიდესი ყურადღება ექცეოდა და უკეთდებო-  
და სხვადასხვანაირი დამცველი საშუალება. გაიხსენოთ დასავლეთ საქართვე-  
ლოში დიდ ხუთშაბათს უმძრახად მოტანილი მწარე ბლის ტოტი, ეკალი, ბამ-  
გარი, რომელიც ჭიშკრებზე კეთდება, რადგან ამ დღეს განსაკუთრებული სა-  
ფრთხეა მოსალოდნელი: კარებზე ცხენის თავის, ნალის, ნაშეხარი ქვის და-  
კიდების ჩვევა და სხვა გარკვეული რწმენის ამსახველია. ადგილობრივთა აზ-  
რით, ამგვარი საშუალებები ზღურბლს იცავენ ავი თვალისაგან, ავი ძალისა-  
გან და სხვა<sup>21</sup>.

მოტანილ „სულის ვადაბრძანების“ რიტუალში ჭიშკარი არის ცენტრი  
კონტაქტისა „გარესა“ და „შინას“ შორის (გავიხსენოთ, რომ კარიბჭეს ხშირად  
საიქიოს უკავშირებდნენ), სადაც ფოკუსირდება რიტუალი, რომელიც გარან-  
ტიას აძლევდა ადგილობრივთ, რომ ეს გასასვლელი ერთი წლის მანძილზე და-  
ცული იქნებოდა არასასურველი ძალების შეღწევისაგან.

მამლის კოსმოლოგიური როლი ასევე ჩანს მშობიარობასთან დაკავშირე-  
ბულ წეს-ჩვეულებებში, კერძოდ „ნერჩის ვითოხვამას“ — „ნერჩის გამოლო-  
ცვის“//„ფუძის გამოლოცვის“ სახელით ცნობილ რიტუალში. სამეგრელოში  
ამ რიტუალს უძღვებოდა უფროსი ბებიაქალი. მელოგინე ქალისათვის ცხვე-  
ნოდა ოთხი კვერი, რომელსაც ზემოდან დაიდებდნენ მამლის თავს. მას ბებია  
დაბალ სკამზე დასვაძდა, აიღებდა მამლის თავიან კვერს, მელოგინეს ფეხებში  
სამჯურ გამოუტარებდა და თან ლოცულობდა. ქალებს, რომლებიც მშობიარო-  
ბას ესწრებოდნენ, უნდა გაგმეორებინათ ეს ლოცვა. აღნიშნული წესი ყველას  
უნდა შეესრულებინა, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ბავშვი უნაყოფო იქნებოდა<sup>22</sup>.  
აღნიშნული რიტუალი იმერეთში „ფუძის გამოლოცვის“, გურიაში (რომელიც  
რამდენადმე სახეცვლილია) — „მიწის გაჭერების“, „ნერჩის მიგორების“  
და „ლოგინის აღების“ სახელებით დასტურდება<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> E liade. M., დასახ. ნაშრომი.

<sup>20</sup> Н. А. Лавонен, Функциональная роль порога в фольклоре и верованиях карел, в сборнике: «Фольклор и этнография», Л., 1984.

<sup>21</sup> 1978 წლის სამეგრელოს მელოგინის დღეობები; 1983 წლის რაკის ეთნოგრაფიული  
ექსპედიციის დღეობები; 1984 წლის ლეჩხუმის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის საველე დღეობ-  
ებები.

<sup>22</sup> ს. მ. აკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941.

<sup>23</sup> Т. Мамаладзе, Народные обычаи и поверья гურიшей, СМОМПК, 17, Ота. II, стр. 64, 95, 96; გ. ჩიტაია, „სვეტები“, ლექსითა და კერძი, 1927 წ. (ხელნაწერი);  
ს. ჯღენტო, გურული კილო, ტფ., 1936 (თანამედროვე იმერული და გურული შესაძარბე-  
ლი მასალა მოგვაწოდეს თ. ივლიშვილმა და გ. ცეცხლაძემ).



სვანეთში მამალი „სულების გამოხსნის“ („ქეინი ლიტხეს“) რიტუალში (ე. ი. არაბუნებრივი სიკვდილით, უბედური შემთხვევით გარდაცვლილთა სულების დაბრუნების, მოყვანის რიტუალში) ფიგურირებს. ამ დროს ქრისტიანული მილიონდენ უბედური შემთხვევის ადგილას ჩანკითა და მამულები გილზე მისულნი ტირილს იწყებდნენ და სულს შინ დაბრუნებას სთხოვდნენ. უკან ძალიან ნელა მოდიოდნენ, წინ ჩანგზე დამკვრელი მიუძლოდა. თუ სიმები კარგად აღრეულიყო, ეს იმის ნიშანი იყო, რომ სული თან მიჰყვებოდათ, რაც მამლის დაყოვლებასაც უნდა დაემოწმებინა<sup>24</sup>.

მამალი, აგრეთვე, ჩანს „როველის ჩალოცვის“ რიტუალში იმერეთში, რაჭაში, სამეგრელოში, რომელიც მომავალი წლის მოსავლისათვის სრულდებოდა<sup>25</sup>. ასევე, ვაზის კულტთან, ქურის თავთან და მარანთანაა (ლია ტიპის მარანთანაა) დაკავშირებული საქრალური ხის მითოლოგიური სახე. იავუნდის მარანში ამოსული ალვის ხე და მასზე მჯდომი ბუღბუღი დეტალურად განიხილა ვ. ბარდაველიძემ და იგი განსაზღვრა, როგორც სიცოცხლის ხის ერთ-ერთი ვარიანტი<sup>26</sup>. სიცოცხლის ხის ნაირსახეობადაა, ასევე, მიჩნეული „ბატონების მისართმევი ხე“, რომელიც წარმოადგენდა აყვავებული ხის ტოტს, მორთულს სხვადასხვა ფერის ბაბთებით, ხილით, წითელი კვერცხებით, ფრინველების შედებილი გამოსახულებებით და სხვა<sup>27</sup>.

საქრალური ხის სიმბოლო, გამომხატული „ბატონების მისართმევი ხის ტოტის“ სახით, ცოცხლდება ლეჩხუმში დადასტურებულ რიტუალში, ე. წ. „სახვამლობო კაკლთან“. ხვამლობა, რომელიც, ჩვენი საველე მასალის მიხედვით, ქრისტიანულ სულთმოფენობას ესადაგება, მოძრავი დღესასწაული იყო და ამ დღეს ყველა ასრულებდა ლოცვას<sup>28</sup>. სახლში „დაბრუნებდნენ“ ტაბლას და ნიგვზის ხის ქვეშ გავიდოდნენ. სახვამლობო ნიგვზის ხეები („სახვამლობო კაკლები“) იყო ცალკეული ოჯახის, უბნის, გვარის, სოფლის, რომელიც უმრავლეს შემთხვევაში შეწირული იყო ხველა-სახადისათვის\*. ლეჩხუმში დასტურდება გვარები, რომელთაც სახადისათვის შეწირული ჰქონდათ უქმეები. მაგ.: ს. სურამუში გიორგობიანებს ჰქონდათ სალოცავი ხე — თუთა, რომელზეც მთელი გვარი ლოცულობდა. ამ გვარს „შეწირული“ ჰქონდა ბარბალობა. ბარბალობა, ქრისტიანული კალენდრით, შობის მარხვაში მოდის და ამ მარხვას მოსახლეობა მკაცრად იცავს. მოზრობელთა გადმოცემით, ამ დღეს მხოლოდ გიორგობიანების ოჯახში იკვლებოდა ქათამი, გოჭი. აღნიშნული გვარი თავს

<sup>24</sup> თავის უფალი სვანი, სვანების საიქო, ვაზ. „ივერია“, 1888, № 116, 118; 2. ნართოლანი, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, თბ., 1961, გვ. 166—167; დ. გიორგაძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სასულიერო კულტურის ისტორიიდან, „მეგლის მეგობარი“, № 34, 1974.

<sup>25</sup> ნ. თოფურია, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, თბ., 1984.

<sup>26</sup> В. В. Бардавелидзе, დასახ. ნაშრომი. 1957 წ. გვ. 54—93.

<sup>27</sup> В. В. Бардавелидзе, დასახ. ნაშრომი. 1985 წ. სიცოცხლის ხის, როგორც ცნების, შესახებ არსებობს განსხვავებული მოსაზრებაც, საკითხთან დაკავშირებით იხ. Genge, H., Zum „Lebensbaum“ in den Keilschriftkulturen, „Acta Orientalia“, XXXIII, 1971, 321—334.

<sup>28</sup> „ხვამლობასთან“ დაკავშირებით უფრო დამწერლებით იხ. მ. შაკალაძე, წელის კულტის გადმოწამებები ლეჩხუმში, „მასალები ლეჩხუმის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის“, თბ., 1985 წ.

\* ანლოგიური მასალა ხველა-სახადის სახელზე შეწირულ ხეებზე დასტურდება ქართლის ყოფიმა. იხ. თ. თაბატაძე, 1947—49 წწ. ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალა.

იყრიდა კონსეკრირებულ ადგილას, სალოცავ ხესთან და ლოცვის შემდეგ ქეიფობდა. მთელ სოფელში ბარბალობას „მარტო ეს გვარი იხსნილებდა, რადგან შეწირული მხოლოდ მათგან იყო“.

ყველასათვის სავალდებულო „სახეამლობო“ რიტუალი „სახეამლობო“ კაცის ხის ქვეშ. ლოცულობდა ოჯახის უფროსი ქალი, რომელიც აანთებდა ერთ სანთელს, ამ დღისათვის სპეციალურად დაკვლულ და შემწვარ წიწილას შემოავლებდა თავზე კაცის ხის ქვეშ მიყვანილ ბავშვებს და დალოცავდა მათ. ტაბლასა (ე. ი. ნიგვზიან პურს) და წიწილას მლოცველი იქვე შეჰამდა<sup>29</sup>.

სიცოცხლის ხის სიმბოლოთა რიცხვში სპეციალისტებს შეჰყავთ საქორწილო რიტუალებში გავრცელებული „მაშხალა“ ან „ჩირაღდანი“, „ჯვარის პური“ და „კარაჩხა“<sup>30</sup>. „მაშხალა“ და „ჩირაღდანი“ ხისაგან დამზადებული, მრავალტოტიანი ხის ფორმის საგანია, რომელზეც ჩამოკიდებულია ხილი, ჩურჩხელები, ყვავილები, პურის ცომისაგან გამომცხვარი ცხოველთა და ადამიანთა ფიგურები, ასევე მთლიანად მოხარშული ქათამი, რომელსაც თავზე ბუმბული აქვს დატოვებული. გამომცხვარი ზომორფული ფიგურებოთ იყო შემკული ჯვარის ფორმის ე. წ. ჯვარის პური, რომელსაც ასევე მეკორწილებს მიართმევდნენ. ი. სურგულაძე ყურადღებას ამახვილებს ჩირაღდანზე თავზე ბუმბულშერჩენილი ქათმის ჩამოკიდების წესზე, რომელიც, მისი აზრით, იმეორებს ჩიჩილაკზე გაბუტული შაშვის ჩამოკიდების ჩვეულებას. რომელსაც ასევე ფრთებსა და ბოლოებზე უტოვებდნენ ბუმბულს<sup>31</sup>. მეკვლეოს აზრით, ორივე შემთხვევაში რიტუალურმა საგანმა და მოქმედებამ შეინახა მითში დაცული ღვთაებრივი ხის სახე, რომელზედაც ფრინველები სხედან.

სიცოცხლის ხის ვარიანტების (ჩიჩილაკისა და ჩირაღდანის) ვაქვავებული, სტატიკური სიმბოლოები (მასზე დაკიდებული შაშვითა და მოხარშული ქათმით, შესაბამისად, ჩვენი აზრით, ცოცხლება და დინამიკური ხდება აღნიშნულ „ქინიში ორთას“ რიტუალში.

ჩიჩილაკში, როგორც სიცოცხლის ხის სიმბოლოში, ასევე საანტერესო და საყურადღებოა ორი ყვენილას გამოსახულება, რომელითაც ი. Ficus religiosa-ს კლასიკურ მოდელს ემსგავსება<sup>32</sup>. რელიგიების ისტორიიდან ცნობილია მაგალითები, როდესაც საკრალურ ხეზე ჰკიდებდნენ არამარტო შეწირულ ფრინველს (ან მის ტყავს), არამედ საერთოდ სამსხვერპლო ცხოველის ტყავს. მაგალითად, ხეთურ მასალებში დამოწმებულია ხეზე ცხვრის ტყავის დაკიდების წესი (თელიფინუს მითი). იგივე ჩვეულებაა აღწერილი არკონაეტების მითშიც. ტყავის ხეზე დაკიდება ფართოდ იყო გავრცელებული კავკასიის ხალხებში, რომლის მიკვლევა თანამედროვე ყოფაშიცაა შესაძლებელი. აღბათ, ამავე წარმოდგენებს ენათესავება მგლის ტყავის კოშზე დაკიდებისა და ჩამოტარების რიტუალი, რომელიც თავის დროზე ვ. ბარდაველიძის მიერ იქნა აღწერილი<sup>33</sup>.

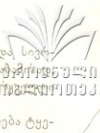
<sup>29</sup> 1984 წლის ლეჩხუმის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალა.

<sup>30</sup> ვ. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, ქართველ მთელთა სოფლის ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960, გვ. 275—280; ი. ს უ რ გ უ ლ ა ძ ე, დასახ. ნაშრომი, 1985.

<sup>31</sup> ი. ს უ რ გ უ ლ ა ძ ე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლოები, თბ., 1985.

<sup>32</sup> Вяч. Вс. Иванов, Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от aśva=«конь», в сб.: «Проблемы истории языков и культуры народов Индии». М., 1974.

<sup>33</sup> В. В. Бардавелидзе, დასახ. ნაშრომი, 1957 წ. გვ. 37—53.



ზემოთ თქმული შეიძლება შეჯამდეს შემდეგნაირად:

აღნიშნული რიტუალები კლასიფიცირდება დროის, ადგილსა და სივრცის მიხედვით. თითოეულ მათგანს ჰქონდა კონკრეტული მიზანი; შესაძლებელია მსხვერპლი ეწირებოდა ღვთაებას, რომელიც განსაზღვრული იყო ეპითეტით და რიტუალის შესრულების ადგილით.

„უინიში ორთას“ მიმართ შესრულებული რიტუალი ლოკალიზირდება ტყეში და მიმართულია კონკრეტული მიზნისაკენ — მენის თავიდან ასაცილებლად და საქონლის ვადასარჩევად.

შობას შესრულებული რიტუალი — „საანგელოზოს“ დაკვლა ჭიშკარზე — ასევე პრაგმატული ხასიათისა იყო და ტარდებოდა „ბატონებისათვის“ თავის შესაწყნარებლად, სახადის თავიდან ასაცილებლად.

„სულის ვადაბრძანების“ რიტუალი, შესრულების ადგილის მიხედვით ასევე დაკავშირებული ჭიშკართან, გამიზნული იყო მიცვალებულთა გულის მოსაგებად, რომელთაც, როგორც ცნობილია, ადგილობრივთა შეხედულებით, შეეძლოთ ავად ან კარგად ემოქმედათ ცოცხლებზე.

„ნერჩის გამოლოცვის“ რიტუალი სრულდებოდა მომავალში ადამიანის ნაყოფიერების უზრუნველსაყოფად, ერთ შემთხვევაში, „მიწის გაძლომის“//„გაჯერების“ მიზნით, სხვა შემთხვევაში, რომ მიწის ღვთაებას არაფერი ეგნობავშვისათვის.

„სულის გამოსნის“ რიტუალი ლოკალიზირდება მდინარის პირას.

რთველის რიტუალი ვენახში სრულდება მომავალი წლის უხვი მოსავლის გარანტიისათვის.

რიტუალის შესრულების ადგილები ანუ „ცენტრები“ ერთმანეთს უპირისპირდება სივრცის არქაული კლასიფიკაციის პრინციპით, რომელიც შესაბამისად, საფუძვლად ედება მსხვერპლშეწირვის რიტუალს და დაიყვანება სქემამდე: ვერტიკალურ ღერძზე — ზედა ანუ „უინიშების სამყარო“, შუა სამყარო — სადაც მსხვერპლშეწირვა ლოკალიზდება, ანუ ადამიანთა სამყარო. მიწისქვეშა ანუ „თუღონი ნერჩის“ სამყარო. ჰორიზონტალურ ჭრილში ერთმანეთს უპირისპირდება ადამიანთა სოციალურად მოწესრიგებული სამყარო, ე. ი. „შიანა“ უპირისპირდება „გარე“, „გალენიშის“ სამყაროს.

იმის გამო, რომ შეწირული ფრინველის (ამ კონკრეტულ შემთხვევაში, მამლის) სიმბოლო ერთ შემთხვევაში დაკავშირებულია „უინიშების სამყაროსთან“, მეორე შემთხვევაში „გალენიშთან“ (მიცვალებულის კულტთან), სხვა შემთხვევაში „ნერჩთან“ — იგი შეიძლება, კოსმიურ ზესთან ერთად, დანახულ ოქნას გარკვეულ რიტმში და ჩაირთოს სიცოცხლის, სიკვდილისა და კვლავდაბადების კოსმოლოგიურ ციკლში.

Н. К. АБАКЕЛИЯ

## КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ СИМВОЛЫ В ЗАПАДНОЙ ГРУЗИИ

### Резюме

В статье показана космологическая значимость символов сакрального дерева и птицы в Западной Грузии.

В одном случае символ птицы (в частности петуха) связан с царством верховных божеств («Жиниши Орта»), в другом — с потусторонним светом, следовательно, с культом мертвых; в третьем —

с подземным царством (божество «Нерчи»). Но в Западной Грузии также распространен обычай вешания шкур жертвенных животных вообще на священных деревьях, так что наряду с жертвенной птицей на верхушке дерева, встречаются например шкуры жертвенных животных. Этот обычай был широко распространен на Кавказе и имеет аналоги с традициями древних культур.

Исходя из этого, птица (также как и шкура жертвенного животного вообще) вместе с сакральным деревом, которое фактически моделирует весь воспринимаемый мир, рассматривается в определенном ритме и включается в космологический вечно-возвращающийся цикл жизни—смерти—возрождения.

კობე კახიანი

საცხოვრებელ სახლთან დაკავშირებული ზოგიერთი  
რწმენა-წარმოდგენა იმერეთში

იმერეთში საცხოვრებელ სახლთან დაკავშირებული იყო სარწმუნოებრივი ხასიათის წეს-ჩვეულებები, რომლებიც წარმოადგენს ქართული წარმართული რელიგიის ვადმონაშთს. მათგან ჯერ შევეხებით ცეცხლთან დაკავშირებულ შელოცვის მაგიურ წესს. ეს სრულდებოდა ღამით. ძილის დრო რომ დადგებოდა, დიასახლისი, ბებია, „ძირვამდგარ“, შუაცეცხლიანი სახლის კერიაში ღაღარს შეახვევდა, მუგუზალს ხელში დაიჭერდა და იტყოდა: „ცეცხლო, ელოდე, მელოდე, მზეს ელოდე, მთვარეს ეთაყვანებოდე, დილით ადრე ავდგებოდე, ნაკვერცხალი დამხედებოდე“. შემდეგ ოდა სახლისაკენ წავიდოდა, ბუხრის ტაფაზე მუგუზალს დაავლებდა.

ეს მაგიური მოქმედება საინტერესოა იმ მხრივ, რომ დიასახლისი იძულებს გამოხატველი სიტყვებით, შეთქმით ლამობდა ცეცხლი არ გამქრალიყო, დალოდებოდა მას (დიასახლისს), მზეს და თაყვანი ეცა მთავარსათვის. ამ მაგიური ფორმულიდან ირკვევა, რომ წარმართ ქართველს ცეცხლი ცოცხალ არსებად (ფეტიშად) მიიჩნდა, ხოლო მზე და მთვარე ისეთ მნათობებად, რომლებსაც ცეცხლი ემორჩილებოდა. დიასახლისის მოქმედებაში ხაზგასმულია მთვარის უპირატესობა მზის მიმართ, რაც გამოხატულია სიტყვებით: „მზეს ელოდე, მთვარეს ეთაყვანებოდე“. ცხადია, მოწოდების ასეთი ფორმულები ქართველებს იმ ხანაში უნდა შეემუშაებინათ, როცა მათი მთავარი ღვთაება იყო მთვარე. ამ ხანაშიც მზე ცეცხლის (მიწიერი მზის) წყაროდ იყო მიჩნეული, მაგრამ ეს არ აუქმებდა მთვარის უპირატესობას კულტის სფეროში. ცეცხლის რიტუალთან დაკავშირებით ანალოგიურ მოვლენას ჰქონდა ადგილი სამეგრელოში. ჩვენს მიერ ჩაწერილ მასალაში ნათქვამია: „ცეცხლს როცა დიასახლისი ნალვერდალში შეახვევდა, იტყოდა: „დღეობი კერიას, ბალიდი ყანას, ჩქიმი დაჩხირი ოსე გოთანას“ (დღეაბერი კერიასთან, ყაზახი ყანაში, ჩემი ცეცხლი ისე გათენებამდის).

აქაც, როგორც ვხედავთ, თხოვნა შეცვლილია იმის კატეგორიული, მიძღვლებული მოთხოვნით, რომ ცეცხლი გათენებამდის ღვიოდეს. ანალოგიურ მოვლენას გურიაშიც ჰქონდა ადგილი<sup>1</sup>.

ასევე ინტერესს მოვლებული არ არის სახლის საძირკველსა და სვეტზე ნალები აქედების, აგრეთვე სახლის კარზე და სარკმლის „ქალებზე“ ეკლების

<sup>1</sup> ა. წულაძე, გურია (ეთნოგრაფიული აღწერა), ქართული მწერლობა, 1927, № 2, გვ. 105.



მიმაგრების ჩვეულება, რომელიც „ავი თვალის“ საწინააღმდეგოდ ხდებოდა.<sup>2</sup>

სახლის მშენებლობისას შესრულებული სარწმუნოებრივი წესებთან შესაბამისად საკუთრებით საყურადღებოა სახურავის მთავარსაყრდენის გეგმის დეტალური კონსტრუქციის (თუ კაცას) დალოცვა. ვაცა, კაცა, გოგი თუ იგოგი თავისი ფორმით წაავაგს, გარეგნულად განასახიერებს ადამიანის სხეულს. ეს ისეთი ნაწილია, რომლის მეშვეობით სახლის სახურავის „კავები“ თუ „ღარაკები“ ერთ მწყობრ სისტემაში უნდა მოვიდნენ. მათი შეკვრის შემდეგ იწყება სახლის მოქუდვა. უკეთ სახლის ოთხფერდში მოყვანა. ამიტომ ხალხი და ხელონებიც ვაცას აღმართვას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ; ეს მოქმედება ნიშნავდა სახლზე „გვირგვინის დადგმას“ (გადატანილი მნიშვნელობით). სახლის პატრონი ამ აქტს თვლიდა ბედნიერების სიმბოლოდ. თუ კერას ოჯახის „სიცოცხლედ“ თვლიდნენ, სახლის ბუე საცხოვრებლის გვირგვინად ეჩვენებოდათ. ამიტომ ნათელია, ვაცას აღმართვას როგორი სიხარულით შეხვდებოდნენ სახლის მფლობელი და მისი მეზობლები. ამ ცერემონიას სახეიშო ხასიათი ჰქონდა იმერეთში. მისი დალოცვის საგანგებო წესი შემდეგნაირად სრულდებოდა: როდესაც სახლის დასარტყელა მთავრდებოდა, „გადასაკიდები“ მზად იყო სახლის დასახურად, ახლო მეზობლები თავს მოიყრიდნენ სიცილ-ხარხარით, ყველას უხაროდა, რომ მეზობლის „სახლს თავს აბავდნენ“. მშენებელი მუშები და ხელონები სახლის თავზე ავილიდნენ, უფროსი ხურო იგოგის ქუდს გადააჭრებოდა. მას სახლის პატრონი გობით საჭმელს, ხოლო სურით ან დოჭით, უფრო მეტად საფით, ღვინოს მიართმევდა და ჯამებს (თიხისას ან ხიას) მიაწოდებდა. უფროსი ხურო ჯამით ღვინოს აწევდა და ასე დაილოცებოდა: „დიდებულო ღმერთო, გვირგვინო ქვეყნისა, ყოვლის შემძლე, შენ მიეცი ამ სახლის ბუეს ბედნიერება და სიხარული, მუდამ განარებულნი იყვნენ შვილთაშვილებში“. მთავარი ხურო ღვინით სავსე ჯამს გამოცლიდა, სხვებიც ასევე იქცეოდნენ, რაც დარჩებოდა, სახურავის თავს გადაასხამდნენ — „სიტკბო და პურმარილი არ მოეშალოს ამ ოჯახსო“ — იტყოდნენ. შემდეგ ჭურჭელს სახურავიდან ჩამოყრიდნენ, თიხის ჯამები აუცილებლივ უნდა დამსხვრეულიყო, თანაც დააყოლებდნენ: „ასე დაიმსხვრეს ამ ოჯახის ბუის დამაწყევარი ავი სულიო“ (მთხრობელი ივანე ცარციძე, საჩხერე, ჩაწ. 20/IX—1965 წ.). სახურავიდან ჩამოყრილი ხის ჯამები გადაეცემოდა თაობიდან თაობას როგორც პირველი სახლის აღმართვის, ბედნიერების ნიშანი.

მეტად საინტერესო ჩვეულება ყოფილა გავრცელებული იმერეთში სამშენებლო იარაღებთან დაკავშირებით. „ეს ამბავი მე ვიცი ჩემი ბაბუადან, ჯიბლო ივანეს ძე ცარციძისაგან, — გადმოგვცემს მთხრობელი, — ის განთქმული ხურო იყო მთელს საჩხერეში. მისი იარაღები დღესაც გვაქვს ჩვენ შინახული. ამ იარაღებს ბაბუ ინახავდა მწარე ბლის ხოფორით. სიიარაღო ხოფორი აუცილებლივ მწარე ბალისაგან უნდა ყოფილიყო გაკეთებული, ის იცავდა ოსტატს ავი სულისაგან, რომ მარცხი არ მოსვლოდა მუშაობის დროს. სამუშაო იარაღები მიჰქონდა მხოლოდ თხილის კალათით, რომელსაც სატენ კალათს ეძახდნენ. ის მოგრობო იყო, ნალისებური, ყურა. გაუყრიდა შიგ ნაჯახს და ისე მიჰქონდა“ (მთხრ. ცარციძე ივანე; საჩხერე, 20/IX—1965 წ.). ირკვევა, რომ, ხალხის რწმენით, მწარე ბლის ხოფორი მაიზოლირებელი, დამთრგუნველი იყო ეშმაკისა და „ავი თვალისა“. მისი მეშვეობით იარაღები და თვითონ

<sup>2</sup> ს. კახიანი, გლეხის კარ-მიდამო იმერეთში, თბ., 1964, გვ. 114—121.  
246



პატრონი დაზღვეული იყო ყოველგვარი ხიფათისაგან. ამ მოთხოვნიდან ამისა ც ვგებულობთ, რომ მოხუც ხუროს აღნიშნული იარაღები მხოლოდ მარტინის კალათით მიჰქონდა, რომელიც ნალისებური ფორმისა იყო. ქართული მისწერილობით, თხილი წმინდა ხედ ითვლებოდა, მისგან თითქოს საყდრის კარებიც კეთდებოდა. ამას თუ დავემატებთ იმასაც, რომ თხილის კალათას ნალისებური ფორმა ჰქონდა, მაშინ ნათელი გახდება ზემოხსენებული სარწმუნოებრივი ჩვეულება რაოდენ არქაული უნდა იყოს.

საოჯახო ხასიათის ქართული წეს-ჩვეულებებიდან აღსანიშნავია, აგრეთვე, „დედალობა“, რომელიც იმერეთში ვახაფხულზე სრულდებოდა ქათმების დასაცავად: „ყოველ ვახაფხულს სამჯერ შემოუვლიდნენ სახლს, ხელში ეჭირათ რძით სავსე ჯამი, დაიწყებდნენ ლოცვას: „დედალობაა, ქალბატონო, მობრძანდი და ჩემი ქათმის სამაგიერო ერთი ჰქეა რძე მიირთვიო“. შემდეგ რძით სავსე ჯამს სახლის საძირკველზე ჩამოდებდნენ და დილას რომ ადგებოდა დისასხლისი, არაფერი არ დახვდებოდა იქ. იმ წელს არაფერი დაიკარგებოდა ქათამი და არც არაფერი შეჰამდა“. (ჩაწ. სოფ. ღვედაში, წულუკიძის რაიონი, 21/VIII—1964 წ.).

როგორც ვხედავთ, აღნიშნული ლოცვა დავაჟმირებული იყო საოჯახო ცოფასთან, სრულდებოდა „სახლის უკლებლობისათვის“, შინაური ფრინველის დასაცავად. სახლის ირგვლივ შემოვლა შესაწირავით და ლოცვით ნიშნავდა თვით სახლის დალოცვას და დაცვას ეშმაკისაგან. ამ ჩვეულებაში ყურადღება გამახვილებული იყო საძირკველზე. ეს გასაგებია. რადგან საძირკველი ითვლება ოჯახის ფუძედ. შენალოცი სწორედ საძირკველზე უნდა დაედო, იქ უნდა მისულყო „ღედა“, ქალბატონი, და მიერთვა რძე. დედალობა ქალბატონში განსახიერებული იყო ქათმების მფარველი ღვთაება.

ესაა ანარეკლი ძველი რწმენისა, მრავალმერთიანობისა, რომლის მიხედვით ყოველ სულდგმულს თავისი მფარველი არსება ჰყავს.

იმერეთში ზოგი რელიგიური წეს-ჩვეულება ოჯახის დოვლათიანობისათვის სრულდებოდა. ამის თაობაზე მოხრობელმა შემდეგი გვაუწყა: სოფელ მათოჯში (წულუკიძის რაიონი) „სახლის აგების წინ სანთლებს აანთებდნენ საძირკველის ოთხივე კუნჭულში. სადაც პირველად ჩაქრებოდა სანთელი, იქ სახლის აგების შემდეგ საფუძვლეს დადგამდნენ. ასე რომ აკეთებდნენ, მეტწილად შინაგან ბევრ სოფელში, თვით ჩვენშიაც. ჩემი ბებიაც ასე მოიქცა. როდესაც სახლი ავაკეთე. ის ამბობდა, რომ ოჯახი მეტი ბარაქიანი და მსუყვე იქნებაო“ (მოხრ. მათო. საშა ალექსანდრეს ასული ფირცხალავა, 26 წლის; ჩაწ. 1963 წ. სექტემბერში).

ანალოგიურ მოვლენას გურიაშიც ჰქონია ადგილი. ინფორმატორი მოგვითხრობს: „სოფ. ბერძინწყაროში ჩვენ სახლის აგების წინ ოთხივე კუნჭულში სანთლებს ავანთებდით და, სადაც პირველად სანთლები ჩაქრებოდა, საფუძვლი იქ დაიდგებოდა. ამბობდნენ ძველი მოხუცებულები, რომ სახლი მეტი მდიდარი და ბარაქიანი იქნებაო“ (სელო ივანეს ასული შანიძე, 58 წ., ჩაწ. სოფ. ბერძინწყაროში, ჩოხატაურის რაიონი, 27/XI—1963 წ.).

ასეთი რწმენა-წარმოდგენები ქართლშიც დავამოწმეთ. აქაურ მოსახლეობას სწამდა, რომ ყოველ ოჯახს და ადგილს თავისი ანგელოზი ჰყავს და სადაც ოჯახის პატრონი ვადაც, მას თან მიჰყვება იგი: „49 წლის დედა მომიკლეს, მაშინ ერთი წლისა ვიყავი. რომ წამოვიზარდე, იქ აღარ დამედგომებოდა და ვადაც ვეღარ სხვა მიწაზე საცხოვრებლად. ჩემმა მუელემ ნინო ვასილის ასულმა ბალხანაშვილმა (50 წლისა), სადაც სახლი იდგა, ერთი მუწა მიწა გადაიტანა

და ახალ ეზოში ქდაყარა, სადაც ახალი სახლი აშენდა. იქ მან ასე (სიტყვა: „ამ მიწაში ჩემი ოჯახის ანგელოზია და მე უნდა გამომყვეს მისი ფეხით“) (ნობრ. გიორგი (გიგლა) სინიკოს ძე ჯავახიშვილი, სოფ. თეზიფანე, ჩაფ. თბილისში, 20/IV—1966 წ.).

იმერლის ოჯახში, კარმიდამოსა და ყანა-ვენახებში მრავალი რიტუალი სრულდებოდა — დაკავშირებული ოჯახთან და სახლის ფუტესთან. დღეობებში (ახალწელიწადი, ბერიკაობა, ბოსლობა, აღდგომა, ახალკვირა, ფერისცვალობა, კოხინჯრობა, მოისარობა, მარიამობა, სამხუთო, ბარბარობა. დედალობა, საგვარო დღეობები და სხვ.) შემავალი რიტუალებიდან („ფერხაობა“, ჩიჩილაკის გაკეთება, მარანში შესრულებული რიტუალები, საგვარო ცერემონიები და ა. შ.) ბევრი სრულდებოდა საცხოვრებელ სახლში, ძირგადგმულ ანუ შუაეცეცხლიან სახლსა, პალატსა და დარბაზში.

К. Е. КАХИАНИ

## НЕКОТОРЫЕ ВЕРОВАНИЯ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ЖИЛЫМ ДОМОМ ИМЕРЕТИИ

Резюме

С жилыми домами Имерети связано множество обычаев религиозного характера, представляющих пережитки грузинского язычества.

Из них особенно важны обычаи, связанные с огнем. Выполнялись они следующим образом: ночью хозяйка в очаг насыпала золу на угли, брала в руки головешку и говорила: «Огонь, жди его, жди меня, жди солнце, поклоняйся луне; как встану я утром, встречу меня горящим «огнем».

Из этой магической формулы выясняется, что язычник грузин считал огонь живым существом (фетиш), а солнце и луну — такими светилами, которым подчиняется огонь.

Против «сглаза» прибивали подкову к фундаменту дома, или к столбу, а к арке окна прикрепляли колочки.

После завершения строительства дома, выполнялся довольно сложный ритуал для благодетельства дома. В работе описаны и другие семейные ритуальные обычаи («дедалоба», защита от «сглаза» строительных орудий и др.).

Большая часть этих ритуальных обычаев относится, несомненно, к языческим верованиям. Из них некоторые сохранили неизменным свой древний облик и при христианстве, а некоторые подверглись значительным изменениям под его влиянием.



მანანა შილაკაძე

**ქართულ-ჩრდილოკავკასიური პარალელები\***

**3. ხალხური გადმოცემები სიმებიან საკრავთა წარმოშობის შესახებ**

ქართული ხალხური სამუსიკო საკრავები და მათი კავკასიური ანალოგები წარმოადგენს ეთნოკულტურული თუ კულტურულ-ისტორიული კავშირების შესწავლის ერთ-ერთ წყაროს. ამ საკითხთა რიგში ინტერესს იწვევს ხალხური გადმოცემები საკრავთა წარმოშობის შესახებ.

ცნობილია, რომ სხვადასხვა ხალხთა გადმოცემები საკრავთა (კერძოდ, სალამურის ტიპის საკრავთა) წარმოშობას ლერწამს (ან სხვა რბილგულიან მცენარეს) და მწყემსურ ყოფას უკავშირებს<sup>1</sup>. ქართული ფოლკლორული მასალის მიხედვითაც, სალამურის გამოგონება ლერწამთან და მძიმე სულიერ განცდებთან არის დაკავშირებული<sup>2</sup>. ამჯერად ჩვენ მათ არ შევხებით და ყურადღებას შევაჩერებთ ხალხურ გადმოცემებზე სიმებიანი საკრავების შესახებ, კერძოდ, არფისებურ საკრავ ჩანგზე და ზემიან საკრავ ჭიანჭურზე, რომლებიც უმარტივესი სახით არიან შემორჩენილი საქართველოს მთის კუთხეებისა და მათი მეზობელი კავკასიელი ხალხების ყოფაში.

სპეციალურ ლიტერატურაში კარგად არის ცნობილი თქმულება ჩანგზე. სვანური გადმოცემის მიხედვით, მამას უკვდება ერთადერთი ვაჟი. მშობელს უნდა შეიღისავან სამახსოვროდ რაიმე დაიტოვოს. ამიტომ მოაჭრის მკლავს, სიმებად გააბამს შეიღის თმებს და დაადენს მღელღარე ცრემლებს. მკლავი ტანია ჩანგისა, ამბობს თქმულება, თმები — სიმები და მწუხარე ხმები — მამის ცრემლები<sup>3</sup>.

სვანური თქმულების ანალოგიურია კახური ვარიანტი, რომლის მიხედვითაც, ჩანგის ტანი მკლავია, სიმები — თმები და ხმები — ცრემლები დედისერთა მზეთუნახავი ქალისა, რომელსაც ძალად გათხოვება დაუბირეს და თავი ჩამოიხრჩო<sup>4</sup>.

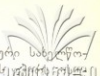
\* ამ საერთო სათაურით უკვე გამოქვეყნებულია ორი წერილი: 1. ჩენტი-ინგუშური დიჩი-ფონდურ. „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, XXI, 1981; 2. ზემიანი საკრავი, „ძეგლის მეგობარი“, კრებ. 64, 1983.

<sup>1</sup> Н. И. Привалов, Музыкальные духовые инструменты русского народа, С.-Пб., 1908, с. 10; В. К. Стещенко-Куртина, Древнейшие инструментальные основы грузинской народной музыки, I, Флейта Пана, Тбилиси, 1936.

<sup>2</sup> დ. ჭანელიძე, ქართული თეატრის ხალხური საწყისები, თბ., 1948, გვ. 61.

<sup>3</sup> ი. კარგარეთელი, მოკლე პოპულარული სამუსიკო ენციკლოპედია, თბ., 1933, გვ. 115; დ. არაყიშვილი, სვანური სიმღერები, თბ., 1950, გვ. 42—44; ვ. ახობაძე, ქართული (სვანური) ხალხური სიმღერების კრებული, თბ., 1957.

<sup>4</sup> ი. კარგარეთელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 115—116.



ამ გადმოცემას უკავშირებენ ეტიმოლოგიას ჩანგის სვანური სახელწოდებისა „შიმეკეშე“, რაც „მოტეხილ ხელს“ ნიშნავს. ამას მხარს უჭერს იტალიური გადმოცემაც, რომლის მიხედვითაც, არფის (დუოდესტანუნი ჯაქიჩიძე) კორპუსი მკლავთან არის შედარებული<sup>5</sup>. არფის აფხაზური სახელწოდების „აიუმაა“ ხალხური ეტიმოლოგიაც („ორხელიანი“), ი. ხაშბას აზრით, მკლავის ასოციაციას იწვევს<sup>6</sup>.

ზემოთ მოხსენიებული თქმულება ჩანგის შესახებ სვანეთში ვეღარ დავაპოწმეთ, მაგრამ შემორჩა გადმოცემა ხეშიან საკრავზე, რომელიც სპეციალურ ლიტერატურაშიც არის ცნობილი<sup>7</sup> და ფიქსირებულ იქნა ჩემს მიერაც: 1963 წ. უფრო ზუსტად, ეს არის ხალხური როსტომიანის ვარიანტები, სადაც არის ეპიზოდი საკრავის შექმნის შესახებ: მამას შემოაყვებდა საკუთარი შვილი (მამა-შვილი ერთმანეთს არ იცნობენ და მოკვლის შემდეგ მამა ნახულობს ნიშანს, რითაც ცნობს პირშმოს), მის გასაცოცხლებლად ეშმაკის რჩევით მშობელი ჩადის ორმოში შვილთან ერთად ხანგრძლივი დროით. ამ ხნის მანძილზე გაეზრდება წვერი, გააბამს შვილის მკლავზე და გააყეთებს ჭიანურს (ხეშიან საკრავს), რომელზედაც დატირის თავის უბედურებას. შვილს ვეღარ გააცოცხლებს, რადგან ვერ მოახერხებს დათქმულ ვადამდე გაჩერებას ორმოში (მოტყუებით ამოაყვანენ იქედან).

ზემო სვანეთში ჩემს მიერ ჩაწერილი ვარიანტის მიხედვით, მამამ (როსტომმა) შვილის სხეულზე სიმებად გააბა საკუთარი წვერი, თავიდან საკრავის კორპუსი გააკეთა, ძვლებიდან ტარი, ნეკნებიდან ხეში<sup>8</sup>.

ფშაური ვარიანტის მიხედვით, როსტომ გმირი მოკლული შვილის სხეულიდან ფანდურს აკეთებს<sup>9</sup>.

მკვდრის სხეულიდან საკრავის გაკეთების ეპიზოდი არის ხალხური როსტომიანის სვანურ, ზემორაჭულ, ფშაურ ვარიანტებში.

იმ ფაქტს, რომ გადმოცემებში სხვადასხვა საკრავი იხსენიება (ჭიანური, ფანდური), ამ შემთხვევაში მნიშვნელობა არა აქვს. აქ პრინციპულად ერთი მოვლენა გვაქვს — სიშიანი საკრავის შექმნა.

როგორც ცნობილია, ხალხური როსტომიანი ქართულ ფოლკლორში ძალიან პოპულარულია და ფართოდ გავრცელებული. იგი ფირდოუსის (934—1025) „შაპ-ნამეს“ იმ ნაწილის ქართული ვერსიია, სადაც მოთხრობილია როსტომ ფალავნის თავგადასავალი<sup>10</sup>.

როგორც სპეციალურ ლიტერატურაშია აღნიშნული, საქართველოში განსაკუთრებით პოპულარული როსტომიანიდან იყო მამა-შვილის ბრძოლის ეპიზოდი. ფოლკლორისტა აზრით, მამა-შვილის ბრძოლის ქართული სიუჟეტი ბევრად ადრე არსებობდა ქართულ ხალხურ ეპოსში, ვიდრე „შაპ-ნამეს“ ქარ-

<sup>5</sup> დ. არაყაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 44.

<sup>6</sup> იქვე.

<sup>7</sup> И. Хашба, Абхазские народные музыкальные инструменты, Сухуми, 1967, с. 70.

<sup>8</sup> ბეს. ნიჭარაძე, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, I, თბ., 1962, გვ. 161—169; ქართული ხალხური ეპოსი, სოლ. ყუბანეიშვილის რედაქციით, თბ., 1940, გვ. 75.

<sup>9</sup> შ. შილაკაძე, 1963; სვანეთის ექსპედიციის დღიური, რგ. 1.

<sup>10</sup> ნ. ბიჭანიშვილი, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940, გვ. 109.

<sup>11</sup> კ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. I (ძველი ქართული ლიტერატურა, V—XVIII სს.), თბ., 1954, გვ. 328.



თელი ვერსიები და თვით ფირდოუსის „შაჰ-ნამეც“<sup>12</sup> („შაჰან-ნამე“ ქართულად ნათარგმნი ყოფილა ჭერ კიდეც XII საუკუნეში, მაგრამ უადრესი თარგმანი რომელმაც ჩვენამდე მოაღწია, არის XVI საუკუნისა<sup>13</sup>).

მამა-შვილის ბრძოლის სიუჟეტი სხვადასხვა ხალხში არის ცნობილი, რამაც წარმოშობილია ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად, ზემოხსენებული გზით<sup>14</sup>.

ჩვენთვის საინტერესოა ის ეპიზოდი, რომელიც საკრავის გაკეთებას ეხება. ეს ეპიზოდი კი არ არის ხალხური როსტომიანის და კერძოდ, მამა-შვილის ბრძოლის ამბის ყველა ვარიანტიში. როსტომიანი ცნობილია საქართველოს ყველა კუთხეში, განსაკუთრებით მესხეთ-ჯავახეთში, სვანეთში, ქართლსა და თუშ-ფშავ-ხევსურეთში<sup>15</sup>, ხოლო საკრავის შექმნის ეპიზოდი არის ფშაურ, სვანურ და მთარაპულ ვარიანტებში<sup>16</sup>. (საყურადღებოა, რომ ქვემოთაქველშიც არ არის, სადაც არც ხემიანი საკრავი გვხვდება).

მკვდრის სხეულიდან საკრავის გაკეთების მოტივი არის ნართული ეპოსის მხოლოდ ოსურ ვარიანტში<sup>17</sup>, კერძოდ, თქმულების ერთ ეპიზოდში — „როგორ განჩნდა ფანდირი“ (ოსური ფანდირ საკრავის ზოგადი სახელია<sup>18</sup>): მისი დაკეთება მიეწერება ნართ სირდონს, რომელსაც ხამიცმა მოუკლა თორმეტი შვილი. მამამ უფროსი ვაჟის მკვლეზე გააბა თავისი შვილების ძარღვები სიმეხად<sup>19</sup>. (აქ იკვლისხმება ოსებში გავრცელებული თორმეტსიმიანი არფა — დიდუასტანონ ფანდირ).

მ. ჩიქოვანის აზრით, ეპიზოდი ხამიცის მიერ სირდონისათვის შვილების მოკვლისა და ქვაბში მოხარშვის შესახებ არ არის ოსური. ეს მოტივი შესულია ნართულ ეპოსში ჯადოსნური ზღაპრებიდან, ავგასიური სუბსტრატიდან. იგი ტიპურია ჯადოსნური ზღაპრებისათვის და არა საგმირო თავგადასავლისათვის. ცნობილია სხვა შემთხვევებიც, რომ ნართული ეპოსი ფართოდგებოდა ჯადოსნური ზღაპრების ხარჯზე<sup>20</sup>.

აღსანიშნავია, რომ როსტომიანიც საქართველოდან არის შესული ოსურ ფოლკლორში<sup>21</sup>.

როგორც მ. ჩიქოვანი აღნიშნავს, ოსურ ფოლკლორში საგანგებოდ გამოირჩევა ორი ციკლის ნაწარმოებები: თქმულებები ნართებისა და დარეჯანების

<sup>12</sup> В. С. Мацаберидзе, Грузинский народный Ростомиани, Автореф. канд. дисс., Тбилиси, 1962, с. 7, 10.

<sup>13</sup> ვ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, სერო მწერლობა (XI—XV) (სს), ტფ., 1924, გვ. 184.

<sup>14</sup> ვ. შაყაბერაძე, ქართული ხალხური როსტომიანი, „ლიტერატურული ძიებანი“, XI, 1958, გვ. 418.

<sup>15</sup> იქვე, გვ. 417.

<sup>16</sup> რაველი ვარიანტები იხ. შ. ძიძიგური, ქართული დილეგტოლოგიის მასალები, 1974, გვ. 112, 140, 192, 281; ლ. ფრუიძე, ძველი ხალხური საკრავები რაქაში, „სამეოთხელოვნება“, 1959, № 12, გვ. 28.

<sup>17</sup> Б. А. Калоева, Материальная культура и прикладное искусство осетии, Альбом, М., 1973, с. 33.

<sup>18</sup> В. И. Абаев, Историко-этимологический словарь осетинского языка, I, М.—Л., 1958, с. 447.

<sup>19</sup> Нартские сказания, М., 1950.

<sup>20</sup> М. Чиковани, Нартские сюжеты в Грузии (параллели и отражения). — Сказания о нартах — эпос народов Кавказа, М., 1969, с. 230, 233, 234.

<sup>21</sup> Д. А. Калоева, Дарзанивские сказания у осетин (Исследование, тексты), Цхинвали, 1975.

შესახებ. აქ მოტივთა და გმირთა გადაადგილებას, ეპიზოდთა კონტამინაციას აქვს ადგილი. დარეჯანთა ოსური თქმულებები ხუთი ციკლისაგან შედგება, ერთ-ერთია როსტომის ციკლი, რომელიც სიუჟეტურად შეესაბამება ეპიზოდებს მოიცავს მ. ჩიქოვანი იზიარებს ვ. აბაევრის დაკრძალვას ნინთა როსტომის ოსეთში საქართველოს გზით შესვლის შესახებ და დასძენს, რომ იგი ვაგრცულდა ზეპირსიტყვიერი კონტაქტით<sup>22</sup>.

როსტომის ოსური თქმულებები ჩაწერილი აქვთ ვს. მილერს<sup>23</sup>, ა. კაიტმაზოვს<sup>24</sup>. ჩვენთვის საინტერესოა ის გარემოება, რომ როსტომის თქმულების ოსურ ვარიანტებში საკრავის გაკეთება ნახსენები არ არის<sup>25</sup>.

საყურადღებოა ისიც, რომ „შაპ-ნამეში“, სადაც როსტომისა და ზურაბის შეხვედრა აღწერილი და მამისაგან შვილის მოკვლა, აგრეთვე, არ არის საკრავის გაკეთების ეპიზოდ<sup>26</sup>. როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, არ არის ეს ეპიზოდი არც ხალხური როსტომიანის ყველა ქართულ ვარიანტში.

ამგვარად, საკრავის გაკეთების მოტივი არ გვხვდება არც ლიტერატურულ წყაროში, არც ხალხური ეპოსის ყველა ვარიანტში (ყველა კუთხეში), არც ოსურ დარქანების ციკლში, რომელიც საქართველოდანაა ოსებში შესული. ეს ფაქტი გვაფიქრებინებს, რომ საკრავის წარმოშობის შესახებ გადმოცემა როსტომიანისგან დამოუკიდებლად არსებობდა (ისევე, როგორც ზემოთ მოტანილი გადმოცემა სვანური ჩანგის შესახებ) და იგი მოგვიანებით შეერწყა როსტომიანს.

მკვდრის სხეულიდან საკრავის გაკეთების მოტივს, რომელიც ქართული და ოსური ფოლკლორული მასალით მოწმდება, ჩვენ ვუკავშირებთ მიცვალებულის კულთან არსებულ წეს-ჩვეულებებს, კერძოდ, მათი საკრავის გამოყენებას. იგულისხმება: 1) სვანეთში ჭუნირზე (ზემიან საკრავზე) დაკვრის წესი მიცვალებულის დაკრძალვის წინა ღამეს<sup>27</sup>, 2) ჭუნირზე ან ჩანგზე დაკვრა ახალწლის ციკლის ერთ-ერთი დღესასწაულის — დღიანალის დროს<sup>28</sup>, 3) სვანეთში მიცვალებულის „სულის დაპერის“ წესი (ეს წესი იმაში მდგომარეობს, რომ სხვა ადგილას გარდაცვლილი ადამიანის სული სახლში უნდა წაიყვანონ და შემდეგ დაასაფლავონ. სულის წაყოლას ამოწმებენ ჭიანურზე ან ჩანგზე დაკვრით<sup>29</sup>); 4) ზვავით გატანილის გვამის ძებნის წესი, დამოწმებული რაჭაში<sup>30</sup>,

<sup>22</sup> გ. ჩიქოვანი, ამირანის სიუჟეტი კავკასიის ხალხთა ფოლკლორში, „ლიტერატურული ძიებანი“, XI, 1958, გვ. 345—378.

<sup>23</sup> В. С. Миллер, Осетинские этюды, ч. I, Осетинские тексты, М., 1881, с. 78—79.

<sup>24</sup> А. Кайтмазов, Сказания о нартах. «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» (далее СМОМПК), 1889, вып. VII, с. 17—20.

<sup>25</sup> В. С. Миллер, ук. раб., с. 78—79; Сказания о нартах..., СМОМПК, вып. VII, с. 17—20; Д. А. Калоева, ук. раб., с. 78—80.

<sup>26</sup> შტ. შაპ-ნამეს ანუ მეფეთა წიგნის ქართული ვერსიები, ტექსტი გამოსცა და წინასიტყვაობა და ლექსიკონი დაურთო იუსტიჩე აბულაძემ, თბ., 1916.

<sup>27</sup> მ. შილაკაძე, 1963, სვანეთის ექსპედიციის დღიური, ტვ. 1.

<sup>28</sup> ე. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, IV, ან დეცეშ, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, V, 1951, გვ. 59.

<sup>29</sup> ბ. ნიჭარაძე, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, II, თბ., 1964, გვ. 71—72.

<sup>30</sup> დ. ქანელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 82—83.



ოსებში<sup>31</sup>, წყალში დამხრჩვალის ძებნის წესი აფხაზეთში<sup>36</sup>, ყაბარღლში<sup>32</sup>.

5) მომავლადთან ხემთან საკრავ აფხარცაზე დაკერის წესი აფხაზეთში<sup>34</sup>.  
 ამ წეს-ჩვეულებების გამოძახილი შეიძლება დავინახოთ გამოთქმაში: „ქვეყნულნი უნრი ჭირის არს“ (ხევსურეთში<sup>35</sup>, თუშეთში<sup>36</sup>, რაჭაში<sup>37</sup>, სვანეთში<sup>38</sup>, გურჯისტანში<sup>39</sup>) აფხარცის წარმოშობის მწუხარებასთან დაკავშირება<sup>40</sup>).

მიცვალებულის კულტთან საკრავის შორეული პარალელი შეიძლება იყოს ძველ აღმოსავლეთში აღდგენად ღვთაებებთან დაკავშირებულ მისტერიებში მისი გამოყენება<sup>40</sup>.

ამგვარად, ფოლკლორის მონაცემებით, სიმებიანი საკრავის წარმოშობა დაკავშირებულია მკვდრის სხეულიდან გაკეთებასთან. ეს მოტივი გვხვდება ქართულ ფოლკლორში, კერძოდ, ხალხური როსტომიანის ზოგიერთ ვარიანტში, უფრო ზუსტად იმ კთხვებში, სადაც უძველესი არფისებური და ხემიანი საკრავები გვხვდება; აგრეთვე, კავკასიის იმ ხალხებში, რომელთაც საქართველოსთან მჭიდრო კონტაქტები ჰქონდათ.

ხალხურ როსტომიანში ამ ებიზოდის არსებობა გვიანდელ ჩანართს უნდა წარმოადგენდეს. იგი საკრავის წარმოშობის შესახებ დამოუკიდებელი სიუჟეტის სახით უნდა არსებობდეს.

მკვიდრის სხეულიდან საკრავის გაკეთების სიუჟეტისა და მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებულ წესებში მისი გამოყენების ურთიერთკავშირი აღნიშნულ საკრავთა სიძველეზე მიუთითებს.

М. И. ШИЛАКАДЗЕ

## ГРУЗИНО-СЕВЕРОКАВКАЗСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

### 3. НАРОДНЫЕ ПРЕДАНИЯ О ПРОИСХОЖДЕНИИ СТРУННЫХ МУЗЫКАЛЬНЫХ ИНСТРУМЕНТОВ

#### Резюме

В статье рассмотрены фольклорные материалы о происхождении струнных (арфовидных и смычковых инструментов) — сванское предание об арфе-чанги и варианты Ростомиани (грузинской версии «Шах-Намэ» Фирдоуси).

По сванскому преданию изобретение арфы приписывается отцу, лишившемуся единственного сына; корпус инструмента ассоциируется с рукой юноши, струны — с его волосами, а звуки — с отцовским горем.

<sup>31</sup> მ. შილაკაძე, სამხრეთ ოსეთში 1980 წ. მივლინების დღიური, გვ. 50.

<sup>32</sup> И. Хашба, ук. раб., с. 104.

<sup>33</sup> Т. Шейблер, Кабардинский фольклор, «Советская музыка», 1955, № 6, с. 76.

<sup>34</sup> И. Хашба, ук. раб., с. 104.

<sup>35</sup> მ. შილაკაძე, 1963 წ. ხევსურეთის ექსპედიციის დღიური, რგ. 1.

<sup>36</sup> მ. შილაკაძე, 1965 წ. თუშეთის ექსპედიციის დღიური, რგ. 2.

<sup>37</sup> მ. შილაკაძე, რაჭაში 1974 წ. მივლინების დღიური, რგ. 1.

<sup>38</sup> მ. შილაკაძე, სვანეთის 1963 წ. ექსპედიციის დღიური, რგ. 1.

<sup>39</sup> И. Хашба, ук. раб., с. 104.

<sup>40</sup> Р. И. Грубер, Всеобщая история музыки, I, М., 1960, с. 62.

Мотив создания струнного инструмента и аналогичное толкование  
имеется в Ростомииани, но не во всех вариантах, а только в вариантах  
зафиксированных в ареале бытования смычковых инструментов (тшав-  
ском, сванском и земо-рачинском). 341353211

Мотив изобретения музыкального инструмента имеется в эпосе  
эпосе, в частности, в осетинском его варианте. 341353211

Эпизод о создании музыкального инструмента отсутствует в ли-  
тературном источнике, а также во многих вариантах Ростомииани, и име-  
ется в ареале распространения смычковых. Этот факт наводит на  
мысль, что предание о происхождении музыкального инструмента был  
известен в виде самостоятельного сюжета до распространения в Гру-  
зии версий «Шах-Намэ».

Применение музыкальных инструментов в обрядах, связанных с  
культом мертвых находит подтверждение в преданиях о создании му-  
зыкальных инструментов, что со своей стороны указывает на их дре-  
зность.

პიტიუბან შიტანავა

მიმბრუნული სიმღერა „კუჩხა ბედნიერა“

მეგრელთა ყოფამ დღემდე შემოგვინახა საწესო სიმღერა „კუჩხა ბედნიერა“, რომელიც ქორწილში სრულდება.

თ. სახოკია „კუჩხა ბედნიერას“ მაყრულის მეგრულ სახელწოდებად მიიჩნევს, რაც ქართულად „ბედნიერ ფეხს“ ნიშნავს. ამ სიმღერით მაყრები გაჰოთქვამენ სურვილს, რომ პატარძალი კარგი ფეხის იყოს. მის შემოსვლას ოჯახში მოჰყვებს ბედნიერება და წარმატება. მკვლევარი იქვე დასძენს, რომ „ყოველ უცხო კაცს, რომელიც ამა თუ იმ სახლში შემოდის, თან შემოაქვს „უბედურება“ ან „ბედნიერება“, რომლებიც მეგრელების მიერ წარმოდგენილნი არიან როგორც საგანგებო სულნი. არიან ისეთი ადამიანები, რომელთაც ყოველთვის უბედურება შემოჰყვებათ და ამიტომ ასეთ „უბედური ფეხის“ ადამიანის შემოსვლას ყველა ერიდება: პირიქით, არიან ისეთები, ვისაც ყველგან შემოჰყვებათ ბედნიერება და საერთო სიხარული. ამ სიმღერას საბრძოლო კილო აქვს და ბედნიერების სულს შეჰღალადებენ: გვისმინე და საპატარძლოს კვალზე შემოდი სასიძოს სახლშიო. ეს სიმღერა გრძელდება სასიძოს სახლამდე“<sup>1</sup>.

„კუჩხა ბედნიერას“ მაყრები ასრულებდნენ დედ-მამის ოჯახიდან პატარძლის წაყვანისას თავდაპირველად ეკლესიაში, ხოლო ჭვარისწყლის შემდეგ — ვაჟის ოჯახში გამგზავრებისას. თ. სახოკიას გადმოცემით, „სიძის სახლამდე სანამ მოვიდოდნენ ნეფე-დედოფალი და მაყრები, ერთ-ერთი მაყართაგანი სხვებს გამოეყოფა და ცხენის ჭენებით წამოვა და შინ დახვედრილ სტუმრებს დაამბარის სროლით შეატყობინებს ნეფე-დედოფლის მოახლოვებას. საქორწილო ცერემონიაში ამ როლის ამსრულებელსა ჰქვია „მახართბელი“ ანუ სასიხარულო ამბის მომტანი... ცოტა ხანიც გაივლის და ცხენოსნები, რომელთაც სიძე მოუძღვის, შემოაქვნიან ცხენებს ეზოში, თან მღერაინ და დამბანებს ისვრიან. დიდის ამბით დაუხვდებიან. განსაკუთრებით ეფერებიან და ულოლიავენ ახალმოყვანილ რძალს. მდადე რძალს კაბას გაუსწორებს, სიძეს გვერდით ამოუყენებს, მღერაინ „კუჩხი-ბედნიერს“ და ნეფე-დედოფალი სახლისაკენ გაემართებიან“<sup>2</sup>.

ქორწილის ამავე მონაკვეთს უკავშირებს ს. მაკალათია „კუჩხა ბედნიერას“ შესრულებას: „...გამოიყვანდნენ ატირებულ პატარძალს, რომელიც ცხოვებოდა თავი: დედ-მამასა და ამხანაგ-მეგობრებს. პატარძალს ცხენზე შესვამდნენ, მას მიჰყვებოდა დადე, ძმა და ბიძა. ყველანი გაემართებოდნენ

<sup>1</sup> თ. სახოკია ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956, გვ. 97.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 98—99.

ვაჟის სოფლისაყენ, სადაც ნეფე-დედოფლისათვის ჯვარი უნდა გადაეწერიოთ. აქ მას დახედებოდა ნეფე თავისი ამხანაგებით და ნეფე-პატარძალს ეკლესიის შიშეიყვანდნენ. სადაც ეკლესია არ იყო ან ძალიან შორს იყო იგი, ნეფე-დედოფალს ჯვარს გადასწერდნენ მარანში, სადაც სალოცავი ქვევრები ჰქონდათ ჩაფლული. მღვდელი მათ ჯვარს დასწერდა საეკლესიო წესით, თუცა დასაგნა და ტოტებიან გვირგვინს. რომელსაც სამეგრელოში „ძაფეძია“-ს უწოდებენ. პატარძალს მღვდელი პირს ახდიდა, შეასმევდა სასმისს და შემდეგ ისევ პირბადეს მოახვევდნენ. ჯვარ-დაწერილ ნეფე-დედოფალს ეკლესიიდან გამოიყვანდნენ, კარებში ორი მყარი დადგებოდა გადაჯვარდინებული ხმლებით, რომლის ქვეშ გატარებდნენ „სინჯა და მოჭყუდუ“-ს — ნეფე-დედოფალს. ამ დროს მყარი ასტეხავდა სროლას და „კუჩხა ბედნიერას“ (ფეხბედნიერი) სიმღერით ყველანი გაემართებოდნენ ნეფის ოჯახში. წინ გაქცეოდა მახარობელი, სროლით მივიდოდა ოჯახში და დაიძახებდა: „მოგვყავს ნეფე-დედოფალი, გამზიარულდი, ოჯახი, კეთილი და ბედნიერი იყოს მისი ფეხიო“ და სხვა. მას უმსაპინძლედობდნენ სასმლითა და მწვადებით. ჩქარა გამოჩნდებოდა მყარიონი ნეფე-დედოფლით. რომელსაც სახლის კარებში დახედებოდა ვაჟის დედა, დალოცავდა ორივეს და შეაქმევდა შაქარს ან თაფლს, შეასმევდა აგრეთვე წყალსაც. ნეფე ამ დროს კარებთან დამხობილ თევშს ფეხის ერთი დარტყმით გატეხავდა, დედოფალი კარებთან მდგარ ჭიქით ღვინოს წააქცევდა და ნეფე-დედოფალი სახლში შევიდოდნენ. პატარძალს ხელში მისცემდნენ ღომის მარცვლებით სავსე ჯამს, რომელზედაც იღო ერთი კვერცხიც. ამ ჯამით პატარძალი კერას გარშემო შემოუვლიდა და სთესავდა ღომის მარცვლებს, მყარი მას უკან მისდევდა და მღეროდა „კუჩხა ბედნიერა“-ს. ბოლოს პატარძალი ხელს წაავლებდა საკიდელს და კერიდან გამობრუნდებოდა, დედამთილი მას დალოცავდა „ჯგირი ნერჩიში ქოყოფედავა“ (ყარგი ფუძისა იყავითო)³.

საყურადღებოა, აგრეთვე, ო. ჩიჯავაძის მიერ აღწერილი „კუჩხა ბედნიერას“ შესრულების წესი. რომელიც მთელი ქორწილის რიტუალის თანხლებს სიმღერას წარმოადგენს: „...როდესაც ჯვარდაწერილი ნეფე-დედოფალი ეკლესიიდან გამოვიდოდა, კარებში ორი მყარი დადგებოდა გადაჯვარდინებული ხმლებით, ატყდებოდა სროლა და მყარები „კუჩხი ბედნიერას“ ასრულებდნენ. ამ სიმღერით გაემართებოდა ყველა თავის სახლში. სახლში შესვლისას პატარძალს ხელში დაატარებდნენ ღომის მარცვლებით სავსე ჯამს, რომელშიც ერთი კვერცხიც იღო. პატარძალი კერას გარშემო შემოუვლიდა და ზედ მარცვლებს ყრიდა, ბოლო მყარი უკან მისდევდა „კუჩხი ბედნიერის“ სიმღერით“⁴.

ზემოხსენებული მასალიდან ირკვევა, რომ „კუჩხა ბედნიერას“ ასრულებდნენ არა მხოლოდ პატარძლის წყევანისას. არამედ ვაჟის ოჯახში კერის გარშემოვლის დროსაც. ჩვენ ხელთ არსებული ვარიანტების ტექსტები შეიცავენ სიტყვებს „ბედილო კუჩხი ბედნიერა“ და შორისდებულებს. სიტყვიერი ტექსტების შინაარსი ძირითადად გამოხატავს პატარძლის ფეხბედნიერ შესვლას ვაჟის ოჯახში. ამ შემთხვევაში პატარძლის ფუნქცია ანალოგიურია „მაკუჩხურის“ ფუნქციისა, რომელსაც ახალწელს ბედნიერება შეაქვს ოჯახში. როგორც ცნობილია, კალანდის მეორე დღეს, ანუ კუჩხაში (ფერხობაში), მეგრე-

3 ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941, გვ. 265—266.

4 ო. ჩიჯავაძე, ქართული ხალხური სიმღერები, თბ., 1974, გვ. 9.



ლი ცდილობს შეარჩოს „კარგი ფეხის“ ადამიანი, რომელმაც „კუჩხა“ დილით ბედნიერება და ბარაქა უნდა შეიტანოს ოჯახში. ფუნქციის ერთგვარობამ, როგორც ჩანს, განაპირობა „კუჩხა ბედინერას“ შესრულება არა მარტო ქვეყნულში, არამედ ახალწელსაც.

„კუჩხა ბედინერა“ მთელი ქორწილის მანძილზე ერთნაირად არ სრულდებოდა. შავალითად, სასიძოს სახლისაკენ მიმავალი მაყარი „კუნტაბედინერას“ (მოკლე ბედინერა) მღეროდა, რომელსაც მისამღერი ახლდა:

„მა თინა რე მახაენც,  
მოჰყულე შეყნეუე მაყარუეც  
ახალგაზრდა ბოშეუე ღო  
კრეფს-მეშო მახანეუც  
მოჰყულდეს ქიმიფუნანა,  
კუნთხუს ქვეწარინუნა,  
ქიკას ქინაფორანა ღო.  
კოც ვენაქინუნა,  
ამსერ(ი) თაში თხილანა ღო...“

„შე ისაა, რომ მახარებს,  
პატარალი მოჰყვით მაყრებს,  
ახალგაზრდა ბიჭებსა და  
მის თანატოლ გოგონებს.  
პატარაღს რომ მოიყვენენ,  
კუთხეში დააყენებენ,  
მანდილს გადააფარებენ და  
კაცს არ შეახედებენ.  
ამღამ ასე უვლიან და...“

სიძის ოჯახში შესვლისას კი მაყარიონი ცნობილ საქორწილო სიმღერას „კუჩხა ბედინერას“ — „ფეხბედნიერს“ ასრულებდა. „პატარაღს პირველად დედამთილი მიეგებებოდა, რომელსაც ჯამით ხელზე ედო ტკბილეული და ფეტვის მარცვალი; პატარაღს გზადაგზა (წინ) დაუყრიდა ფეტვის მარცვალს (გამრავლების ნიშნად) და თავისავე ხელით ტკბილეულს აჰმევედა, ასე ტკბილად ყოფილიყო ჩვენს ოჯახშიო (თვითონ პატარაღივც ფანტავდა ფეტვის მარცვალს). სახლში რომ შედგამდა ფეხს პატარაღი, უწინარეს შესასვლელთან გადაჯვარედინებულ ხანჯლებს ქვეშ (ალაიაში) გაატარებდნენ. მაყარიონიც თან შეჰყვებოდა. დარბაზში მხოლოდ ხაჭაპურებს მაღლა ისროდნენ. მის დაჭერაში მაყარები ერთმანეთს ეჯიბრებოდნენ და ამიტომ დარბაზში შეიქმნებოდა წეწვა-გლეჯა ამ ხაჭაპურისათვის. სეფაში პატარაღის შეყვანისას მაყარიონი მას კუჩხი ბედინერის მღერით ხვდებოდა“<sup>5</sup>.

წალენჯიხის რაიონში შეკრებილი მასალის მიხედვით, „კუნტაბედინერა“ სრულდებოდა მაშინ, როდესაც მაყარიონი ცხენით მიემართებოდა სიძის სახლისაკენ. როდესაც მიუახლოვდებოდნენ სიძის სახლს ერთი ან ერთნახევარი კილომეტრის მანძილზე, მახარობელი დაწინაურდებოდა, შეიკრებოდა სასიძოს ეზოში, ისროდა დამბაჩას და დაიძახებდა: „წირღვი“ (ბარკალი) მომარავითო. ცხენზე მჯდარი მახარობელი უფროსი მამაკაცის მიერ მიერთმეულ წირღვს მოკბეხდა, ღვინოსაც დალევედა და უკან გაბრუნდებოდა. როდესაც პატარაღს (ცხენზე მჯდომს) მიიყვანდნენ, მას მიეგებებოდა დედამთილი, შაქრის ან „კანფეტის“ ნატებს შეაჰმევედა — ასეთი ტკბილი იყავით, და ფეტვის მარცვალს მიყრიდა. პატარაღს თან ახლდა ხელის მომკიდე. პატარაღს თეფშს დაამტვრევენებდნენ და „კუჩხა ბედინერას“ იმღერებდნენ. „კუჩხა ბედინერას“ გარეშე პატარაღის ვაყის სახლში შეყვანა წარმოუდგენელი იყო. სიმღერა ქალის მაყარიონს უნდა წამოეწყო. თუ არ იცოდნენ, მაშინ შემსრულებლებს სხვა სოფლიდან მოიყვანდნენ. ნეფე-დედოფალს სამეგრე შემოატა-

5 თ. სახოკია, დასახ. ნაშრ., გვ. 51—52.

6 კ. სამუშოია, ქართული ზღაპრის პოეზიის საკითხები, თბ., 1979, გვ. 28.

7 იქვე.

რებდნენ დარბაზში და სამჯერ შეასრულებდნენ „კუჩხა ბედინერას“ თუ სა-  
 ხლში კერა იყო, მაშინ კერის ირგვლივ შემოატარებდნენ. ამ რიტუალის შემ-  
 დგე პატარძალს დასვამდნენ და ბავშვს ჩაუსვამდნენ კალთაში. **ქუჩხა ბედინერას**  
 მაყრებს სიძის ოჯახში უნდა გაეთენებინათ. სუფრასთან სრულდება **ქუჩხა ბედინერას**  
 „ძველი ბედინერა“ ღინჯად, დროის გასაყვანად. გათენებისას მაყარი კვლავ  
 სუფრასთან უნდა დამჯდარიყო, რათა მზის პირველი სხივი მას მოხვედროდა.  
 ამ დროს „ოლური კელას“ (წასვლის სასმისი) იმღერებდნენ<sup>8</sup>.

აქაბა ბედინერა №1<sup>9</sup>



აქაბა ბედინერა №2<sup>10</sup>



„კუჩხა ბედინერას“ მუსიკალური ტექსტებიდან ნათლად ჩანს, თუ რა  
 ცვლილებები განიცადა ძირითადად მელოდიამ, რომელიც შესავალმა ნაწილმა  
 შემოიგვინახა.

№ 3 და № 4 „კუჩხა ბედინერას“ ძირითადი მელოდიური ქსოვილი ინ-  
 ტონაციურ კავშირშია ზემოხსენებულ ვარიანტებთან.

№ 5 „კუნტაბედინერას“ მუსიკალური ტექსტი ინტონაციურად განსხვავ-  
 დება ზემოხსენებული ვარიანტებისაგან. იგი ძირითადად ხმათა პარალელურ  
 მოძრაობაზეა აგებული. სიმღერას იწყებს ერთდროულად სამი ხმა. მათ შო-  
 რის პირველი წამყვანია, ხოლო დანარჩენი ორი მასზეა დამოკიდებული. სიმ-  
 ღერა ძირითადად სრულდება სი-ბემოლ კილოს გაფართოებულ VII საფე-  
 ხურზე (ლა-ბემოლი), რომელიც შემეართებელი პანგით გადადის ფა კილოში.  
 სიმღერის დასასრულს მოცემულია რთული კადანსი (V, VI, VII, I). იგი ამავე  
 დროს წარმოადგენს მოდულაციას ფა კილოდან ძირითად სი-ბემოლ კილოში.  
 სიმღერის სიტყვიერი ტექსტი მხოლოდ შორისდებულით შემოიფარგლება.

<sup>8</sup> ავტორის სხვა დღიურები, სამგერელო, 1982.

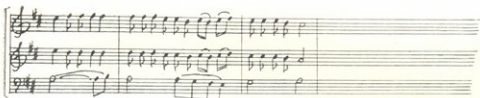
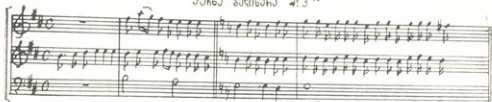
<sup>9</sup> ო. ჩიჯავაძე, ქართული ხალხური სიმღერები, გვ. 21, 22.

<sup>10</sup> ა. ბენაშვილი, „კუჩხა ბედინერა“, ხელნაწერი ინახება ვ. სარაფიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორიის ბიბლიოთეკაში.

„კუჩხა ბეღინერას“ მუსიკალურ ტექსტებს შორის განსაკუთრებულ საყურადღებო პირველი ორი ვარიანტი, რომელთა ძირითადი მელოდიური ქსელი ინტონაციურად ენათესავენა ფშაური საქორწილო საფერხულეუკანა რას — „ჯვარის წინას“ მელოდიას.

გიგლიძე

კუჩხა ბეღინერა № 3<sup>11</sup>



კუჩხა ბეღინერა № 4<sup>12</sup>



კუჩხაბეღინერა № 5<sup>13</sup>



„კუჩხა ბეღინერას“ ინტონაციური სიახლოვე აღმოსავლურქართულ „ჯვარის წინას“ მუსიკალურ ტექსტებთან შემთხვევითი არ უნდა იყოს. როგორც აღვნიშნეთ, „კუჩხა ბეღინერა“ სრულდებოდა არა მარტო სასიძოს სახლში

11 ო. ჩიჯავაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 130.

12 ქართული ხალხური სიმღერების კრებული, სამეგრელო. შემდგენელი ვლ. ჭუმბურიძე, თბ., 1972, გვ. 125.

13 ქართული ხალხური სიმღერების კრებული, სამეგრელო, გვ. 128.



კუჩხა ბედინერა



პვანის ნინასა



პატარძლის წამოყვანისას, არამედ კერის ირგვლივ ნეფე-დედოფლის გარშემოტარების დროს. „ჯვარის წინასა“ აგრეთვე სრულდებოდა ნეფის სახლში კერის ირგვლივ ნეფე-დედოფლისა და მაყრიონის გარშემოვლისას. გ. თედორაძე „ჯვარის წინას“ შესრულების შესახებ წერს: „ნეფის სახლში შესვლისას მაყრიონი გაიყოფიან ორ ჯგუფად: ერთი ერთ მხარეს დადგება, მეორე — მეორეზე. შუაში კერაა, რომლის შუა გულზე ჰერიდან ჯაჭვია ჩამოკიდებული. ნეფე-დედოფლის, მდაღისა და მაყრების მიერ კერის ირგვლივ სამჯერ შემოვლისას „ორივე ჯგუფი ერთი და იმავე სიტყვების განმეორებით მომავალ სამერმისო ბედნიერებას უმღერაან „ნეფე-დედოფალს“<sup>15</sup>. დ. არაყიშვილის გადმოცემით, „ჯვარის წინასა“ სრულდებოდა საქმროს სახლში პატარძლის შესვლისას და კერის ირგვლივ გარშემოვლის დროს<sup>16</sup>.

ზემოთ მოტანილი მასალიდან ირკვევა, რომ მეგრული „კუჩხა ბედინერას“ და ფშავური „ჯვარის წინას“ შესრულების წესი ერთგვაროვანია.

ამგვარად, „კუჩხა ბედინერა“ უძველესი დროიდან მომდინარე საწესო საფერხულო სიმღერაა. იგი გენეტურ კავშირს აკლენს აღმოსავლურქართულ კერძოდ, ფშავურ საქორწილო საფერხულო სიმღერასთან „ჯვარის წინასა“<sup>17</sup>.

К. Д. ЧИТАНАВА

## МЕГРЕЛЬСКАЯ ХОРОВОДНАЯ ПЕСНЯ «КУЧХА БЕДИНЕРА»

Резюме

Анализом этнографических материалов устанавливается, что «Кучха бединера» свадебно-хороводная песня, которая происходит с древнейших времен и выявляет генетическую связь с восточно-грузинской (пшавской) свадебно-хороводной песней «Перед крестом».

<sup>14</sup> ქართული ხალხური სიმღერა, I, გრ. ჩხიკვაძის რედაქციით, თბ., 1960, გვ. 46.

<sup>15</sup> გ. თედორაძე, ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში, თბ., 1930, გვ. 153—155.

<sup>16</sup> Д. Аракишвили. Грузинское народное музыкальное творчество, Оттиски из V т. Трудов МЭК, М., 1916, с. 147.

<sup>17</sup> მეგრული სიმღერების ინტონაციური ნათესაობის შესახებ აღმოსავლურ ქართულ სიმღერებთან აღნიშნული აქვს ნ. შაიხურაძეს. იხ. «Проблемы генезиса, становления и развития грузинской народной песни», Автореферат, докт. дисс., Тбилиси, 1983, с. 11, 43.

მთავან ნაკაშიძე

რახული შრომის სიმღერების სპეციფიკისათვის

მთის რაჭაში (გლოლა, ჭიორა, ლები), მკისა და თიბვის დროს სრულდება „ქორქალი“ და „ლულუნი“, რომელთა შესახებ საყურადღებო ცნობებს გვაწვდის საარქივო ეთნოგრაფიული მასალა: პურის ყანაში მომუშავე მკელი ქალი იწყებდა ბუტბუტით სულელებთან საუბარს, იგონებდა მათ წარსულ ნამოქმედარს, გული სწყდებოდა, რომ ახალი მოსავალი მათი ურგები იქნებოდა. შემოდგომის სიუხვითა და ბარაქით გამოწვეული სიხარულის გრძნობების პარალელურად, მიცვალებულებზე ფიქრი დედაკაცს გულში მწუხარების გრძნობებს უღვივებდა. და ასე თანდათან თავისივე ნათქვამი სიტყვები და ფიქრები დედაკაცს გულს უჩუყებდა. მოზღვავებული გრძნობებით შეწუხებული მკელი ქალი თავს ველარ იკავებდა და ტირილის ჰანგზე სიმღერას, ან, როგორც აქ ამბობენ, ქორქალს იწყებდა. დედაკაცი მთელი დღე არ ცხრებოდა, მკიდა და ქორქალობდა. ქორქალი ერთხმიანი სიმღერაა; მარტოდ მყოფი დედაკაცი მკის პროცესში ყოველგვარი მოძახილის გარეშე, ტირილის ჰანგზე მღეროდა, ტანის მოძრაობას და ნამგლით მუშაობის რიტმს მოხდენილად უწყობდა ქორქალს და თავისებური სევდიანი სიმღერა გამოდიოდა. ფიქრებში და განცდებში წასულ მშრომელ დედაკაცს თუ ქორქალის დროს უადგილო გამოხმაურებით ვინმე ხელს შეუშლიდა, ის წყვეტდა სიმღერას და სანამ მწუხრით ისევ გული არ აეცხებოდა, მანამდე ხელმეორედ ქორქალს არ დაიწყებდა. დედაკაცისათვის ასეთ დროს ხელის შეშლა დიდ ცოდვად ითვლებოდა. თუ ვინმე ამ უმსგავსო ქცევის ჩადენას შეეცდებოდა და მას შენიშნავდნენ, წყრომით იტყოდნენ: ნუ სჩადი ცოდვას, დაანებე, საბრალო ქალმა ქორქალით გული მოიოხოს, თავის მიცვალებულები მოიგონოსო. ერთი მხრივ, მწუხარე და საგლოველი ქორქალის ხმა სხვათა მოსასმენად იმდენად წარმტაცო და მიმზიდველი იყო, რომ ზოგჯერ მუშა ქალები მკას თავს ანებებდნენ და შორიდან ტყებოდნენ სევდიანი, მაგრამ საამო მელოდიის მოსმენით. იგი მსმენელებში აღძრავდა თავიანთი მიცვალებულების მოგონების სურვილს და თუ ამ დროს რომელიმე გულაჩუყებული დედაკაცთაგანი განეწყობოდა სამღერლად, განცალკევდებოდა და ახლა ის იწყებდა ქორქალს. ქორქალობდა არა მარტო მიცვალებულის პატრონი, საყვარელი ადამიანის დაკარგვით გულდამწვარი დედაკაცი, არამედ სხვებიც, ვისაც ახალი მიცვალებული არ ჰყავდა... ვისაც გული ეწვოდა, სიმწრით ის მეტი გრძნობით ქორქალობდა. ...ქორქალის მიზანი, როგორც პირველ, ისე მეორე შემთხვევაში ერთი იყო — მიცვალებულის სულების მოგონება, მათი კეთილგანწყობილების მოპოვება. ამასთანავე სიმღერით შრომის პროცესში თავის გაართობა, დარდების გაქარვება, დაღლილობის შემსუბუქება და ამის შედეგად შრომის ნაყოფიერების ზრდა-მატება... ქორქალი ყველას არ შეეძლო. განსაკუთრებით კარგად ქორქალობდნენ დე-

დაკაცები, ვინც მიცვალბულის თავზე მოთქმით ტირილი იცოდნენ, გამოიჩინებოდნენ კარგი ხმითა და სიტყვის მხატვრული გამოთქმის ბუნებრივი ნიჭით. ისინი ქორქალის დროს ნატირალი ტექსტების მოხდენილი გამოთქმებით მსმელს საფერად ამკობდნენ მიცვალბულს; შრომის პროცესშიც თხზულებების ტექსტს და შემდეგ ტირილის პანგზე სიმღერით წარმოთქვამდნენ, მაგრამ საერთოდ, მკელ ქალთა სიმღერებში კარბობდა ნატირალი ტექსტები, რომელიც დღემდე შემორჩენილია მთის რაჭაში.

დედაკაცი მკას დაიწყებდა თუ არა, ქორქალით ამბობდა:

დაუქორქალო ყანასო,  
ამ ჩემსა მოსამკალასო,  
გასწი, გამიჭერ, ნამგალო,  
არ შემეხეოს უნასო.

ამის შემდეგ იწყებდა მიცვალბულის მოგონებას და ქორქალით ჩამოთვლიდა მისი სიკვდილისა თუ ავადმყოფობის მიზეზებს:

მოვიდა შაბთ საღამოთ,  
ყველას მოდიან ქმარ-მკზლნი,  
ჩემი კი არსად ჩანანო,  
თუ გიბრანა ცელმა და ცერმასო,  
თუ არა იმ თხერმა რიონასო,  
თუ დავერჩო ქმარ-მკზლნიო.  
რით არ მეტყვიან, რუ დავერჩო ქმარ-მკზლიო,  
რუ მე შევიდე, ვუთხრა დედამთილსასო,  
შენ დაგრბობიან შეილებიო,  
მოდიან გამცხადებლებიო,  
ვიტიროთ როგორც ვიარბებოთ;  
მას გაუხდია ტანზე შარავლიო  
და შენ მოგვეარეს წყალში დამხრჩავლიო<sup>1</sup>.

ნიშანდობლივია, რომ ქორქალის მთქმელი აუცილებლად კარგი მოტირალი უნდა ყოფილიყო. ჩვეულებრივ, ქორქალში ის ტექსტები სრულდება, რომლებიც მოტირალის მიერ მიცვალბულის თავზე წარმოითქმება. თუმცა მკაში გასული ქალი არა მხოლოდ იმეორებს მიცვალბულის დტირებას, არამედ ზოგჯერ თვითონაც თხზავს სამგლოვიარო ლექსს და ტირილის ხმაზე ასრულებს მას. ქორქალი ნატირალთან უშუალო კავშირს ავლენს. მისი დანიშნულებაა მიცვალბულთა სულების გახსენება და მათი კეთილგანწყობილება მოპოვება. რითაც იგი სრულიად განსხვავებულ ემოციურ დატვირთვას იძენს. უბედურებით გამოწვეული განცდებით აღსავსე ქალი ქორქალს მწუხარე ინტონაციებით იწყებს, შემდეგ კი გარემო სილამაზე, მომკილი ყანის სიუხვე, მუშაობის რიტმი თანდათან აღაგზნებს შემსრულებელს, მომავლის იმედს ჰბადებს მასში, რაც თავის მხრივ სიმღერაშიც იჩენს თავს — იგი სხვაგვარად უღერს. აქ შრომის სიმღერის ჩანასახიც ჩნდება<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ს. რეხვიაშვილი, შრომა და სიმღერა მთის რაჭაში, მანქანაზე ნაბეჭდი, გვ. 9—12, ინახება ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიის და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის სექტორის არქივში.

<sup>2</sup> საკითხთან დაკავშირებით იხ. ელ. ვირსალაძე, ქართველ მოციქულთა ზეპირსიტყვიერება, თბ., 1958, გვ. 58—59; თ. ოჩიაური, მთაბლურისა და ხმით ნატირალთა საკითხისათვის, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XI, 1960, გვ. 161—168;

Н. М. Майсурадзе, Проблемы генезиса, становления и развития грузинской народной музыки, автореферат докт. дисс., Тбилиси, 1983, стр. 25—27, 37, 38, 46.



მთის რაჭაში მკის დროს ქალები ქორქალობდნენ, ხოლო თიბვაში მამაკაცები „ლულუნებდნენ“. საილუსტრაციოდ მოვიტანთ შემდეგ მასალას: ქალები ნამვლითა მუშობდა და თან ქორქალობდა. ქორქალი უფრო ტირილზე ლულუნი სიმღერის მსგავსი. ლულუნი მთიბელმა იცის<sup>3</sup>.

„რაც მოაგონდება, იმას ლულუნებს მთიბელი. თვითონ, ლესურში იგონებს სიტყვებს. ლულუნებდა თავისთვის, როგორც მტრედი, მწუხარე ადამიანი“.

„ქორქალი ტირილის მსგავსია და ლულუნის სიმღერის მსგავსი. ლულუნი სამუშევარს რომ ვავიდოდა კაცი თიბვისას, ის არის“.

„მთაში, სათიბში, ხშირად ლულუნობენ. ქალები კი სამკალ-საფორჩხალში. ეს ტირილის ხმაა“<sup>4</sup>.

ს. რეხვიაშვილის გადმოცემით: „სათიბები რაჭველებს შორს მიუდგომელ ზევეებში ჰქონდათ. მაგრამ ყველაზე მეტად მაინც თიბვის დაწყება ახარებდათ. დიწყებოდა თუ არა თიბვა, რაჭველი კაცი კარგად გამართული ცელითა და დგველ-ხელკვერით მიეშურებოდა სათიბში. რამდენიმე დღის საგზალიც თან მიჰქონდა. მთიბავი ჯერ ხელას გამართავდა, ღამის გასათევსა და ცეცხლის დასანთებ ადგილს გამოიხაზავდა, შემდეგ ცელს გამოკვეთავდა და თიბვას შეუდგებოდა. თუ მამაკაცს ოჯახში ვაჟი არ ჰყავდა, მარტო მიდიოდა სათიბში, მაგრამ მთიბავი მარტობას არ გრძნობდა, ლულუნით ირთობდა თავს. ზოგჯერ მთიბავს მთაში დამხმარედ ბავშვი მიჰყავდა, მას წყლის მოტანასა და თივაზე შედგომას ავალბედა... ლესურში ჩამღვარი მამაკაცი ბუტბუტებდა. სულებს იხმობდა და ელაპარაკებოდა. იგონებდა მათ წარსულს. წინაპრებზე ფიჭრი მთიბავს გულს უჩუყებდა და მოზღვაებულ გრძნობებით აფორიაქებული ლულუნს იწყებდა:

„ო ბენა შუჯაო,  
მე ცოცხალ ვარ, შვილო,  
ქვე ვიბ და ქვე მოკვლიო,  
ვერც თიბვის მოესწარ.  
ვერც ცელს მოკიდე ხელიო“<sup>4</sup>.

რაც უფრო მახლობელს იხსენიებდა, მით უფრო მგრძნობიარე იყო ლულუნი, რომელშიც ზოგჯერ მიცვალებულის თავზე ნატირალი ტექსტების გადატანა ხდებოდა. ამავე დროს მთელი დღის ნამუშევრის ბარაქა, რომელიც მთიბელს გულს უხარებდა. მის ნაღვლიან სიმღერაში თანდათან სიხარულის ნაპერწყალს აჩენდა და ნატირალს საგანგებო მთიბლური ლექსი ცვლიდა. ერთნი შრომის პროცესში თვითონ თხზავდნენ მთიბლურ ლექსებს, რომლებიც შემდეგ ზეპირად ვრცელდებოდა ხალხში, ხოლო მეორენი წინასწარ დაზღვირებულ საგანგებო მთიბლურ სიმღერებს დაპლულუნებდნენ ცელის ტარს:

მთიბლური ლულუნის ტექსტი:

„მოესკო, ცელო, მოგვიტრდებო,  
გულო, ნუ შეგიშინდებო,  
დაღამაო, გული დაღარდაო,  
გათენდაო, გული გამთელდაო.“

<sup>3</sup> ავტორის საველე დღიურები, რაჭა, 1982.  
<sup>4</sup> სპ. რეხვიაშვილი, დსახ. ნაშრომი, ვე, 16—17.

მთას ვინმე ვაჟი ლამაზი  
რალად ქორულად კიოდა.  
მას თერმე გული სტკიოდა,  
გული სტკიოდა მამზედა,  
თვალს ცრემლი ჩამოაღიოდა.

ლულუნის ხმა მთიბავს შრომის სურვილს უღვივებდა, ძალასა და ენერჯიას ჰმატებდა, რაზეც მიგვანიშნებს შემდეგი მასალა: „სოფელ გლოლაში ცხოვრობდა განთქმული მთიბავი ივანე გოგოჩიშვილი. იგი მეტად შრომისმოყვარე და ამავე დროს მომლხენი კაცი ყოფილა. მის მეზობლად ცხოვრობდა ოხუნჯი გიო ჩიჩხაშვილი. მეზობლები ერთ დღეს სათიბშიც მეზობლად მოხვედრილან. მათ ერთმანეთისაგან პატარა ხევი ჰყოფდათ. გიომ იფიქრა, მოდი ივანეს რაიმე ოინს მოუწყობო: დავცდები არყის ხის ძირში და დავიწყებ ლულუნს, ივანე გაიგონებს, ეგონება ჩემს მახლობლად ვილაც გამალბებით თიბავსო და გამეჩიბრებაო. მე მთელ დღეს ბუჩქის ძირას ვილულუნებ, მას კი მუშაობით ღდინს გავაცლიო. გიომ, როგორც ჩაიფიქრა, ისე გააკეთა. დაჯდა ბუჩქის ძირას და დაიწყო ლულუნი. ივანემ გაიგონა რა ლულუნი, იფიქრა, ჩემს გვერდით ვილაც თიბავსო, ააჩქარა ცელის ქნევა და თიბვაში გაეჩიბრა. საღამოს ლულუნის ხმა შეწყდა, მთიბავმაც დაისვენა. ივანე და გიო შინ მიმავალნი გზაზე შეეყარნენ ერთმანეთს. გიომ დაასწრო და ჰკითხა ივანეს: „რა ქენი, მთიბე ბეჩა რამე!“ ივანემ უპასუხა, — „ჩემს მახლობლად, ხეცს გაღმა, ვილაც თიბავდა მთელი დღე, თან ლულუნებდა, გამიტაცა მისმა ხმამ, შრომის ეინი მომემატა და გაეეჩიბრე. მთელი დღე ვთიბავდი, თივა ბლომად გაეთიბე, მაგრამ ისე დავიქანცე ნაბიჯის გადადგმა მიჭირსო“. ამ სიტყვებზე გიოს ეშმაკურად გაელიმა. ივანე მიხვდა გიოს ოინს და მადლობა უთხრა: შენ ავაშენოს ღმერთმა, ლულუნის ხმაზე თივა ბლომად მომათიბინეო“<sup>5</sup>.

ამგვარად, ლულუნი არის „ლესურში“ ჩამდგარი მამაკაცის სიმღერა, რომლის თავდაპირველი დანიშნულება იყო მიცვალებულთა სულების კეთილ განწყობილების მოპოვება მოსავლის ბარაქიანობის მიზნით. მასში სრულდება ნატირალი ტექსტები, მაგრამ, როგორც ზემოთ აღინიშნა, შრომის სურვილი უკეთესი მოსავლის მიღებისათვის, თვით მუშაობის პროცესი თანდათან ცელის მთიბელის განწყობილებას, რაც მის მიერ შესრულებულ მუსიკალურ და სიტყვიერ ტექსტებშიც იჩენს თავს. ამგვარად, ლულუნში ნატირალი ტექსტები მთიბლურ სიმღერებში გადაიზრდება. ამიტომაც, რომ ქორქალისაგან განსხვავებით, ლულუნში საგანგებო მთიბლური სიმღერები სჭარბობს ნატირლებს. მიუხედავად იმისა, რომ მიცვალებულის თავზე წარმოთქმულ ნატირალსა და ჰკის დროს ქორქალში შესრულებულ ნატირალს შორის შეიგრძნობა განსხვავება, ეს უკანასკნელი საგანგებო მთიბლურ სიმღერაში ვერ გადადის.

რატული ნატირალებისა და ქორქალის მუსიკალური ტექსტების ერთმანეთთან შედარებისას ვლინდება მათ შორის უშუალო ინტონაციური კავშირი.

<sup>5</sup> ავტორის სავლელ დღიური, რაჭა, 1982.

<sup>6</sup> ს. ბ. ხევიანიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 18—19.





ძირითადი მუსიკალური ქსოვილი კვარტის დიაპაზონს მოიცავს. ფრაგმენტის დასაწყისში ადგილი აქვს კილოს კვარტის გადანაცვლებას სექსტაქტში. ერთ კილოს კვინტაზე, ბგერათა აღმავალ სვლას კილოს ტერციოდღე და კვლავ დაღმავალ მოძრაობას ტონიკამდე, ბგერათა დაღმავალ სვლას კილოს კვინტიდან ტონიკამდე.

ძირითადი მელოდია და მისი გაფართოების პროცესი საერთოს პოულობს ქართული ხალხური სიმღერების იმ ნიმუშებთან, რომლებიც საერთო ქართული მუსიკალურ ენის (ფუძე ენის) ამსახველია.

„მამაკაცის ლელენი თიბვის დროს“ № 3 ქორქალის („ქალის ქორქალი მკის დროს“) გაფართოებული ვარიანტია. თუკი ქორქალში ფრაზა ორი მელოდიური მიმოქცევისაგან შედგება, ლელენში ფრაზის პირველი მელოდიური მიმოქცევა გაფართოებულია ფრაზამდე, რომელიც მრავალჯერ მეორდება.

**შრშის სიჰნა ჩაჯაში**

7 ავტორის საველე დღიური. ჩაჯა. 1982.  
 8 ს. რეხვიაშვილი, დასახ. ნაშრ. მუსიკალური დანართი.  
 9 Н. Майсурадзе. Проблемы генезиса, становления и развития грузинской народной музыки, Диссертация, Тбилиси 1983 г. стр. 16, прим. 3, 4; с. 17, прим. 5.  
 10 ს. რეხვიაშვილი, დასახ. ნაშრომი, მუს. დანართი.  
 11 საერთო-ქართული მუსიკალური ენის (ანუ ფუძე ენის) შესახებ იხ. Н. Майсурадзе, Проблемы генезиса..., автореферат, с. 11, 37.

ყოველი ფრაზის დასასრულს შეჩერება ხდება კილოს მესამე საფეხურზე მხოლოდ ბოლო ფრაზაში მოცემული ბგერათა დაღმავალი სელა კილოს ტონიკამდე (ფა). „მამაკაცის ღელუნი თიბვის დროს“ შედარებით ფართო ინტონაციური შესაძლებლობებით გამოირჩევა, რითაც განსხვავდება ქალისაგან.

მუსიკალურ-ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზით ირკვევა, რომ „ქორქალისა“ და „ღელუნის“ მუსიკალური ტექსტები უძველესი დროიდან მიმდინარეა და იმ ინტონაციურ არეში ეჭვება, რომელიც საფუძვლად დაედო ქართული ხალხური სიმღერების შემდგომ განვითარებას.

К. Н. НАКАШИДЗЕ

## К ВОПРОСУ О ТРУДОВЫХ ПЕСНЯХ В РАЧЕ

### Резюме

В Горной Раче, во время сенокоса и жатвы исполнялись плачи, причитания. Исполнение их имело целью свискать доброе расположение душ мертвых, чтобы они обеспечили обилие сена и надоя.

Музыкальные тексты этих песен проистекают с древнейших времен и входят в общетонационное поле, которое легло в основу дальнейшего развития грузинской народной песни.

მეფა ბურღული

### ცნობები სპან აქიმა შესახებ

სვანეთის შესახებ არსებული ეთნოგრაფიული მასალა ცხადყოფს, რომ ხალხური მედიცინა, განსაკუთრებით კი ქირურგიული მკურნალობა, საქართველოს ამ მთიან კუთხეში საკმაოდ დაწინაურებული იყო. ხალხური ქირურგიის უპირატეს განვითარებას მრავალი ფაქტორი განაპირობებდა. ერთ-ერთი იყო ტრავმების სიხშირე, რაც, ერთი მხრივ სვანების ცხოვრებისა და ყოფის თავისებურებით, ხოლო, მეორე მხრივ, გეოგრაფიული მდებარეობით (ზევაების სიხშირე, ქვათა ცვენა და სხვ.) იყო განპირობებული, აგრეთვე, დაზიანებათა თვალსაჩინოება მის მკურნალობას, შინაგან დაავადებებთან შედარებით, აადვილებდა.

სვანი აქიმს მხოლოდ ჭრილობის მკურნალს ეძახდა. ამ ტერმინის გვერდით იშვიათად, მაგრამ მაინც გვხვდება სვანური სახელწოდება „მუჭკვი“, რაც მკურნალს ნიშნავს.

ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, სამკურნალო საქმის ცოდნით ზემო სვანეთში გამოირჩეოდნენ: გვიჭიანები (ლატალის საზოგადოება), ხერგიანები (მესტიის საზოგადოება) და მარგველანები (ჯალის საზოგადოება). მათ შორის პირველობას გვიჭიანებს აკუთვნებენ, რომელთაც, გადმოცემით, სამკურნალო საქმე შორეულ წარსულში გველისაგან უსწავლიათ<sup>1</sup>.

ვარაუდობენ, რომ აღნიშნული ხასიათის თქმულებები უძველესი დროიდან მომდინარეობს. „...საქართველოში, კერძოდ იბერიაში, პირველ საუკუნეებში ყოფილა გავრცელებული თქმულება იმის შესახებ, რომ გველებისაგან ისწავლეს ბალახის (კერძოდ კამის) სამკურნალო თვისება და რომ გველი „პერანგს“ იცვლიდა მისი მიღებისას“<sup>2</sup>.

საქართველოში არქეოლოგიური გათხრების შედეგად მოპოვებული გველის გამოსახულებიანი ჭურჭელიც (თრიალეთი ძვ. წ. აღ. II ათასწლეულის

<sup>1</sup> ისევე როგორც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში, სვანური გადმოცემების მიხედვითაც, სამკურნალო საქმიანობა აქიმებისათვის გველს უსწავლება (იხ. ბ. ნიჭარაძე, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, წიგნი I, თბ., 1962, გვ. 170—171; ა. დავითიანი, სვანური ეთნოგრაფიული მასალები — ბავშვის დაბადება და აღზრდა, საქართველოსა და კავკასიის ეთნოგრაფიის სექტორის არქივი, № 48, გვ. 186).

<sup>2</sup> მ. შენგელია, უძველესი კოლტურ-იბერიული მედიცინა, თბ., 1979, გვ. 5.

შუახანები და სამთავრო ძვ. წ. აღ. VIII—VII სს.) წამლის შესანახადა მიიყუ-  
ლი<sup>3</sup>.

მთხრობლის გადმოცემით, სვანი აქიმები არჩენდნენ ყველაზე უფრო  
ბებს. მაგ.: აქიმ ბექუა გვიჭიანმა სიკვილის გადაარჩინა კაცს, რომელსაც  
მკერდის მარჯვენა მხარეს ბექუი ტყვიამ გაუარა და ჭრილობაში ფილტვი ჩან-  
და. მოხსენიებულ მკურნალთა დიდ გამოცდილებასა და ოსტატობაზე მეტყვე-  
ლებს ბ. ნიუარაძის ცნობაც: „ქუთაისში ერთი ფეხმომსხერველი სვანი მიიყუ-  
ნეს სამკურნალოდ, ექიმებმა გადაწყვიტეს, რომ ფეხი მოეჭრათ, სვანი არ და-  
თანხმდა, გასწია გვიჭიანთან და მან მოარჩინა“<sup>4</sup>.

აქიმთა საქმიანობაზე შედარებით მეტი მასალა ერთ-ერთი ბოლოდროინ-  
დელი მკურნალის რუნთუ ხერგიანის შესახებ დავამოწმეთ. გაირკვა, რომ ამ  
უკანასკნელს მრავალი ავადმყოფი გადაურჩენია სიკვილისა თუ ვახეიბრე-  
ბისაგან. სვანეთს გარდა, იგი ცნობილი ყოფილა და დაჭრილის სამკურნალოდ  
მიყავდათ ყაბარდოში, აფხაზეთში, სამეგრელოში, მკურნალობდა ყველა სახის,  
მათ შორის — თავის, მუცლის ჭრილობებს. იგი ჭრილობას კერავდა, რაც მე-  
ტად საინტერესო ფაქტია. მსგავსი მასალა დამოწმებულია ლეჩხუმში. ჭრი-  
ლობის გასაყერად აქაურ ხალხურ მკურნალებს სვანიძეებს ჰქონიათ ოქროს  
ნემსი<sup>5</sup>.

ლეჩხუმში მეშაობის დროს დამოწმდა, რომ დაჭრილის სამკურნალოდ  
სვან აქიმებსაც (ყერძოდ მარგველანებს) იწვევდნენ.

გვიჭიანების გვარიდან უკანასკნელი აქიმი (შავხან მირზას ძე გვიჭიანი)  
ამ ათიოდე წლის წინ გარდაცვლილა. მისი მეუღლის — საჩხი გვიჩიანის ცნო-  
ბით, აქიმი არა მარტო მიჰყავდათ ავადმყოფთან ბინაზე, არამედ მათთან სახლ-  
შიც მოჰყავდათ დაჭრილები, სადაც ისინი გამოჯანმრთელებამდე რჩებოდნენ.  
მთხრობელმა გვიჩვენა შემორჩენილი სააქიმო ინვენტარი.

ამჟამად აღარავინ ეწევა აქიმობას მარგველანების გვარიდანაც, ხოლო  
ხერგიანებიდან დღესაც „მცირე სააქიმო“ საქმიანობას ეწევიან ორნი: გემუზა  
მამერზას ძე ხერგიანი (მამერზა სვანეთში ცნობილი აქიმი იყო, გარდაიცვალა  
1979 წ.) და თაბუქ ანტოს ძე ხერგიანი. რომელიც სვანეთში კარგად ცნობილი  
და სახელიანი აქიმის რუნთუ ხერგიანის შვილიშვილია. მიუხედავად იმისა,  
რომ მესტიიაში მაღალკვალიფიციური სპეციალისტებით დაკომპლექტებული,  
კეთილმოწყობილი რაიონული საავადმყოფოა, ხერგიანებს ისევ მიმართავენ  
სამკურნალოდ.

სვანი აქიმები კარგად იყვნენ დაოსტატებულნი ჭრილობის და, საერთოდ,  
ტრავმულ დაზიანებათა მკურნალობაში, ისინი აწარმოებდნენ ისეთ რთულ ოპე-  
რაციებსაც კი, როგორცაა ძელის გადანერგვა<sup>6</sup> და თავის ქალის დაზიანების

3 ბ. ფირფილაშვილი, თრიალეთსა და სამთავროში არქეოლოგიური თხრობის აღ-  
მოჩენილი გველის გამოსახულებიანი ჭურჭლებს დანიშნულებს შესახებ, „საქართველოს  
სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე“, ტ. 18, № 3, 1957, გვ. 378.

4 ბ. ნიუარაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 170.

5 მ. ბურდული, ლეჩხუმის 1984 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის საველე დღე-  
რი, № 3.

6 ი. მ. ბურდული, ზ. თელია, ზოგიერთ ტრავმულ დაზიანებათა მკურნალობის  
ხალხური წესები სვანეთში (ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით), „მაცნე“, ისტორიის სერია,  
№ 2, 1982, გვ. 122—123.



შემთხვევაში დეფექტის ადგილზე სპილენძის ფირფიტის ჩადგმა<sup>7</sup>.

აღსანიშნავია, რომ სამედიცინო ცოდნა ხელმისაწვდომი იყო არა მთელი გეარისათვის, არამედ ერთი მამის შთამომავლობის რომელიმე ოჯახისათვის. ამ ცოდნას ისინი საიდუმლოდ ინახავდნენ — მამა გადასცემდა ვაჟიშვილს<sup>8</sup>. უმეტესწილად იმას, ვისაც ეს საქმე აინტერესებდა. არავითარ შემთხვევაში აქიმობას ქალიშვილს არ ასწავლიდნენ. მკურნალთა ხელობის გასაიდუმლოების შესახებ ბ. ნიუარაძე წერს: „ექიმი მამა შვილს უანდერძებს თავის ხელობას; როგორც სამკვიდრებელს და თუ შვილი არა ჰყავს, ცოლს. იშვიათია, რომ მამამ ძმას გაუზიაროს ექიმობის ცოდნა“<sup>9</sup>. ამ მხრივ განსხვავებული მასალა იქნა დამოწმებული ქვემო სვანეთში, სადაც აქიმის ხელობის გასაიდუმლოება არ დასტურდება. ამდენად, აქ აქიმობისათვის არც მემკვიდრეობითობაა დამახასიათებელი. ხალხის მეხსიერებაში შემორჩენილ აქიმთა უმრავლესობა სულ სხვადასხვა გეარისანი არიან, რომელთაც სამკურნალო ცოდნა ერთიმეორისაგან უსწავლიათ. მაგ.: კარგად ახსოვთ ლაშხელი აქიმი დევლეთ კოჭბიანი, რომლისგანაც მრავალს უსწავლია მკურნალობა, აგრეთვე, სიმონ კვასლიანი, თინა სავინაძე-ტიცილიანი და სხვ.

შესაძლებელია ეს განსხვავება გვიანი ხანის ვავლენა იყოს. გასათვალისწინებელია ის ფაქტი, რომ ზემო სვანეთშიც გამონაკლისის სახით, თუ მემკვიდრე არ რჩებოდა, აქიმი თავისი ცოდნის მხოლოდ ნაწილს გადასცემდა შეგირდს, რისთვისაც გარკვეულ გასამრჯელოს ღებულობდა. „თავისი შეგირდისაგან ექიმი იღებს სწავლებისათვის ძროხას, ხარს, ცხენს და მეტსაც. კარგი ექიმი მხოლოდ მცირედ ცოდნას გაუზიარებს შეგირდს და არა ყველაფერს“<sup>9</sup>. შეიძლება ანალოგიურ მდგომარეობას ჰქონდა ადგილი ქვემო სვანეთშიც, რომელიც შემდგომ თანდათანობით შეიცვალა.

სვანი აქიმები თავიანთ მფარველ ღვთაებად ბარბარეს თვლიდნენ. „ზაგარალში (ადგილია ლატალში) გვაქვს სალოცავი ბარბოლი. იქ ვლოცულობთ ზოლმე: — შენი ხელის ნახლებად გადაიქცეს ჩვენი ხელნახლები ავადმყოფიო. სამშაბათობით ვლოცულობთ ზოლმე, ღმზირებს (სალოცავ პურებს) გამოვაცხოვოთ, სანთელს ავანთებთ. ბარბოლი ტყვილების ღმერთია და ის აჩენს ჩვენს თემში ისეთს, რომელსაც ექიმობა ეცოდინება. იმან დაგვიწერა, რომ გვიკიანებმა იცოდნენო მკურნალობა, კარგი ხელის იყვენო“ (მთბრ. საჩხი გვიჭიანი, 70 წ. ლატალი).

ამ გარემოებაზე მიუთითებს ვ. ბარდაველიძე: „ბალს ზემოთურ-ქვემო-სვანური რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით ღვთაება ბარბალის ერთ-ერთი ძირითადი ფუნქცია მკურნალობაა, ამიტომაც მას ბარბალ კურნელი და ბარბალ ექმამ ეპითეტებით მოიხსენიებენ“<sup>10</sup>.

„ბარბალ-ი სოფლის დასტაქრების სალოცავი ღვთაება იყო, თავის მძიმე

7 ბ. ნიუარაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 172. ს. გულედანი, ძველი ადამ-ზნეჩეულები ზემო სვანეთში, მეტეის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმის ფონდი, გვ. 67; მ. ბურდული, სვანეთის 1979, 1980, 1981, 1982 წ. საველე ჟღერები.

8 ბ. ნიუარაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 170.

9 იქვე, გვ. 173.

10 ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ), თბ., 1941, გვ. 46.

ავადმყოფს ისინი ბარბალს შეავედრებდნენ და მისგან მოითხოვდნენ თუკი ხელობის მფარველობას<sup>11</sup>.

სვან აქიმებს ადგილობრივი მკვლელების მიერ დამზადებული შემდეგი ქირურგიული იარაღები ჰქონიათ: ხისტარიანი დანა, რომელსაც ქაქაქაძე სიგრაძის ფოლადის თხელი პირი ჰქონდა; მაკრატლის მოყვანილობის მქონე „წკალი“, რომლითაც ტამპონს დებდნენ ან იღებდნენ ჭრილობიდან, „მარწყუხი“ — ჭრილობიდან დამსხვრეული ძვლების ამოსაღებად იყენებდნენ; პატარა, თოხივით მოხრილი თხელ და წვრილპირიანი დანა — „წკიპარტ“ — ის ხლის ძარღვის გასაჭრელი; სისხლის გამოსაშვები ხელსაწყოები — საქონლის წვერგადაჭრილი რქა, — „ქარახ“ და ხის ჭიქა „პყაარ“.

აქიმები ქირურგიულ იარაღებს ხმარების წინ ორნახადი არყით გაწმენდდნენ ან ციცხლზე მოატარებდნენ. მათ ინახავდნენ ტყავის ჯიბეებთან ჩანთაში. წამლებს სპეციალურ თუჯის ჭურჭელში (ტაფაში) ამზადებდნენ. მათ შესაძლებელი იყო საქონლის რქას ან ხის თავსახურიან ჭიქებს იყენებდნენ. რომელთაც ხისავე პატარა კილობანში (კიბლონ) აწყობდნენ, აქვე პარკებით (მოხუ) სამკურნალო ქაღალდს და მცენარეულ ფხვნილებს ინახავდნენ.

მკურნალობის საფასურად აქიმი გასამრჯელოს იღებდა, რაც ჭრილობის სიმძიმისა და მის მოსარჩენად აწეული შრომის მიხედვით განისაზღვრებოდა. მხედველობაში იღებდნენ იმას, თუ რამდენად საშიში იყო ჭრილობა სიცოცხლისათვის. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ტრავმების სისწირის ერთ-ერთი მიზეზი სვანეთში არსებული მტრისათვის სამაჯიგროს მიზღვის ტრადიცია იყო: მოშულართა შერიგების პროცესს აქიმიც ესწრებოდა და იქ მყოფთ დაჭრილის მდგომარეობას უხსნიდა. მკურნალისათვის გასამრჯელო დამჭრილს უნდა გადაეხადა. თუ აქიმი დაჭრილს ჭრილობიდან (მაგ. თავის) ძვალს ამოუღებდა, მაშინ გადასახადი ბევრად მეტი იყო: „ამნაირი ჭრილობა მეტად ფასობდა, რადგან სირცხვილ-წვალებების გარდა, დამჭრელს უნდა გადაეხადა დაჭრილის მიერ ექიმბაშისათვის მიცემული თანხა. რაც არამცირე რაოდენობას უდრიდა, ასე რომ ამნაირი ჭრილობის საფასური ნახევარი „წორის“<sup>12</sup> საფასურს უდრიდა“<sup>13</sup>.

აქიმს გასამრჯელოდ ძირითადად მსხვილფეხა საქონელს აძლევდნენ. საზომი იყო „ხარის საიირალი“, „ძროხის საიირალი“. მთხრობელთა გადმოცემით, თუ აქიმი ძალიან მძიმე ჭრილობისაგან განკურნავდა კაცს, ერთ დღიურ ყანასაც მისცემდნენ. იგი დაათვლიერებდა ჭრილობას და ხშირად წინასწარ შეუთანხმდებოდა გასამრჯელოზე: ამავე დროს, თუ ავადმყოფის მორჩენის იმედი არ ჰქონდა, მის მკურნალობას ხელს არ მოჰკიდებდა.

ჭრილობის მკურნალობის საზღაურის შესახებ დაწერილებით ცნობებს გვაწვდის ბ. ნიყარაძე: „პირველ მოწყვეტაზე ექიმს ეძლეოა ერთი „ლურჯაში“ (1 მან.), რომელსაც ხეჭკის ეძახიან. ექიმი ავადმყოფთან უნდა იყოს და ამის ხარჯზე სცხოვრობდეს აქა. თუ ისე მოხდა, რომ მოსარჩენი ექიმისას არის, მაშინ ეს იღებს თავის და ავადმყოფის როჭკის. ექიმს ეძლევა მსუბუქი ჭრი-

11 ე. ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I. თბილისის ციკლო, ტფილისი, 1939, გვ. 17.

12 წორი — სისხლის საფასური მკვლელობის შემთხვევაში. გ. ვასციანის აზრით, ტერმინი „წორ“ უნდა მომდინარეობდეს წორიდან და ფასის გადახდა მოღებთ გასწორებას უნდა ნიშნავდეს (გ. ვასციანი, დასავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიიდან, თბ., 1973, გვ. 169). სვანეთის სხვადასხვა თემში წორი განსხვავებული იყო.

13 ს. გულედანი, დანახ. მასალები, გვ. 65.

ლობისათვის 3—8 მანეთამდე, ხანჭლით დაჭრილისაგან — თუ ძველბაძურ არის ჭრილობა დასული, 10 მანეთამდე, თუ დაჭრილს ასო გაუხმა — 30 მანეთამდე, თუ დაჭრილისაგან — თუ ტყვია ასოშია გასული — ერთი ხანჭლით დაჭრილობისა და მჭამელის მორჩენაში — 60 მანეთამდე. მორჩენის შემთხვევაში საჩუქარი უნდა მიერთოს, და თუ რა საჩუქარი იქნება, კაცზეა დამოკიდებული. თუ ჭრილობა ისევ ვანუახლდა, ექიმმა უსასყიდლოდ უნდა უეჭიმოს<sup>14</sup>. აღნიშნული ცნობიდან ისიც ირკვევა, რომ სვანი აქიმები არჩენდნენ ისეთ მძიმე ლაავადებასაც კი, როგორცაა მჭამელა. ყველაზე დიდ ვასამარჯლოს აქიმი აღნიშნული ღირებულების მორჩენაში იღებდა.

აქიმს დიდ პატივს სცემდნენ, მის ოჯახს მტრობას იშვიათად გაუბედავდნენ. „ღმერთის მაგიერად ვყავდა, ჩვენი ღმერთი ეს არისო — ვამბობდით (ვიმეი ღერთა — მიწაზე მყოფი ღმერთი). სუფრასთან დასაჯდომად პატივსაცემი ხალხისათვის „სასკამ“ ვეჭონდა, აქიმი თუ იყო ოჯახში, იმ სკამზე დავსვამდითო“ — ვამბოვდებდნენ მთხრობლები.

აქიმი მკურნალობაზე უარს ვერავის ეტყოდა; მტერსაც რომ მიეწვია, უნდა წასულიყო. აქიმი, მღვდელი და მჭედელი ყველასიყო — ამბობდა ხალხი. ყოველივე ზემოთქმული — საექიმო ცოდნის მემკვიდრეობითობა (ზემო სვანეთი), საექიმო გადასახადის ნორმათა განსაზღვრა, ოვთ აქიმობის სწავლების ფაქტი, რაშიც მანწავლებელი შეგირდისაგან ვასამარჯლოს ღებულობდა, აქიმის ავტორიტეტი უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ სვანეთში იყვნენ „პროფესიონალი“ აქიმები (დასტაქრები), რომლებიც საკმაო წარმატებით მკურნალობდნენ ტრავმულ დაზიანებებს და ხალხში დამსახურებული პატივისცემით სარგებლობდნენ.

საქართველოს სხვა კუთხეებიდან „პროფესიონალი“ დასტაქარის არსებობა დამოწმებულია ზეესურეთში<sup>15</sup>, სადაც, სვანეთისაგან განსხვავებით, აღნიშნული ხელობის თაობიდან თაობაზე გადაცემის პრინციპი არ დასტურდება; აქაურთა აზრით, აქიმობა „მემკვიდრეობითი არ არის, სწავლით არისო“<sup>16</sup>.

ლენხუმში მუშაობის დროს დავამოწმეთ, რომ საქართველოს ამ კუთხეშიც ყოფილან „პროფესიონალი“ დასტაქრები. მათ დალაქებს უწოდებდნენ, ზოლო მათ შთამომავლობას დღესაც „დალაქისანებს“ ეძახიან<sup>17</sup>.

ქართული მედიცინის ისტორიის მკვლევარი მ. შენგელია აღნიშნავს, რომ XIX ს-ის I ნახევარში საქართველოში იყვნენ საყოველთაოდ განთქმული ხალხური დასტაქრები: მშები იავულაშვილები, იაშვილები, ბაჩიაშვილები, თურმანიძეები, ზაქარიაევი და სხვები, რომელნიც პატივისცემით ეცილებოდნენ რა ტრადიციით მიღებულ ხელობას, მემკვიდრეობით გადასცემდნენ თავიანთ ცოდნა-ვაიმოცილებას შთამომავლობას<sup>18</sup>.

ზემოაღწერილი სვანური ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე შეიძლება ჩამოთვლილ განთქმულ ხალხურ დასტაქართა გვერდით სვანი აქიმებიც — გვიკიანები, ზერგვიანები, მარგველანები — მოვიხსენიოთ.

14 ბ. ნიჭიარაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 173.

15 ნ. მინდრაძე, ქართული ხალხური მედიცინა, თბ., 1981, გვ. 45.

16 ბ. ბალიაური, ხალხური მედიცინა ზეესურეთში, საქართველოსა და კავკასიის ეთნოგრაფიის სექტორის არქივი, № 21, 1941, გვ. 207.

17 ბ. ბურდული, ლენხუმის 1984 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები, № 2, 3.

18 მ. შენგელია, ქართული მედიცინის ისტორია, თბ., 1970, გვ. 238.

М. И. БУРДУЛИ

СВАНСКИЕ НАРОДНЫЕ ЛЕКАРИ

Резюме



საქართველოს  
მედიკალინის ინსტიტუტი

Сванские народные лекари-акими в течение веков эмпирическим путем вырабатывали эффективные средства лечения различных заболеваний. Особенно удачно они лечили травмы — раны, переломы. Своё знание акими хранили в тайне, передавая секрет лечения по наследству.

На основе материалов, собранных в Сванети, установлено, что акими были «профессионалами». За лечение травм они получали плату, установленную народным обычаем. Акими пользовались заслуженным уважением в народе.



მასილ მარინოვი, სარაჯოვა ბულგარეთში

(ისტორიულ-ეთნოგრაფიული გამოკვლევა) სოფია, 1982 წ.

ტრადიციული ხელოსნური დარგები ნაკლებად არის შესწავლილი ბულგარეთში, თუმცა ის მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა ქვეყნის ეკონომიკურ ცხოვრებაში. ეთნოგრაფიულად არ არის შესწავლილი სარაჯოვა (მეუნაგირობა). ამ ამოცანის გადაჭრა მიზნად დაისახა (1951 წ.) ბულგარეთის მეცნიერებათა აკადემიის ეთნოგრაფიის ინსტიტუტმა მეზეუმთან ერთად. მისი ინიციატორია ვასილ მარინოვი, რომელიც ჯერ კიდევ მოწაფეობისა და სტუდენტობის დროს დაინტერესებული იყო სარაჯოვის საკითხით, ვინაიდან მისი მშობლიური ქალაქი შემენი წარმოადგენდა ძველთაგანვე ხელოსნობისა და მათ შორის მეუნაგირობის მნიშვნელოვან ცენტრს. ავტორმა მასალების შეკრება დაიწყო 1951 წელს, უფრო გააქტიურა ამ მხრივ მუშაობა 1960—1964 წწ. და 1966—1969 წწ., დამატებით ცნობებს იგი კრებად 1976 წ. ამ ხნის მანძილზე მან შემოიარა მთელი ბულგარეთი, იმუშავა სარაჯოვის მნიშვნელოვან ცენტრებში. სხვაგვარად მასალას აგროვებდა სარაჯ-ოსტატებთან. ქარგლებთან, სხვადასხვა ასაკის მოხლეკებთან და სარაჯ-გლეხებთანაც: შესაღარებელი მასალა (ფოტო და სათანადო სქემები) კი შეკრიბა იუგოსლავიაში, რუმინეთში, ჩეხოსლოვაკიაში, უნგრეთში, მოლდავეთსა და უკრაინაში (ყოფილი ბესარაბია), აგრეთვე, ევროპის სხვა ქვეყნებში. მოპოვებული მასალის გაანალიზებამ ავტორი დაარწმუნა იმაში, რომ არც ბულგარეთში და არც სხვა ქვეყნებში სარაჯოვა არ იყო მონოგრაფიულად შესწავლილი, ამიტომ გადაწყვიტა აღნიშნული საკითხი გამოეკვლია ისტორიულ-შედარებითი მეთოდის გამოყენებით, ე. ი. შესწავლა ტყავის დამუშავება ცხენის აკანმულობის დასამზადებლად ისტორიულ განვითარებაში — უძველესი დროიდან, თრაკიელებიდან, თანამედროვეობის ჩათვლით, აგრეთვე დაესახა მისი პერსპექტივები მომავლისათვის.

მონოგრაფიის პირველ თავში განხილულია სარაჯოვა ანტიკურ ხანაში საკუთრივ ბულგარეთის ტერიტორიაზე მოპოვებული არქეოლოგიური მასალისა და ისტორიული წყაროების შექმნა, ძირითადად ძვ. წ. IV—III სს. ძველი თრაკიელების მავალითზე. ეს არის ცხენის აკანმულობა თავისი მოსართავითა და ლითონის ნაწილების თანხლებით სატვირთო, სამგზავრო და უღელში შესაბამელი ცხენებისათვის. არქეოლოგიური მასალებისა და სათანადო წერილობითი წყაროების შექმნა განხილულია სარაჯოვა ბალკანეთის ნახევარკუნძულზე ელიზნოსისა და რომანიზაციის ხანაში, აგრეთვე, შუასაუკუნეებში, განსაკუთრებით სლავებისა და პროტობულგარელების მასიური შემოჭრის პერიოდში

ბულგარეთში, განსაკუთრებით ამ უკანასკნელის პირველი და მეორე სახელმწიფოებრიობის დროს, ავტორი უნაგირის დამზადების ტრადიციულ წესებს სწავლობს ანტიკურობიდან თვით ოსმანთა ხელსაყენლოვანი ბატონობის ხელშეწყობით. მიუხედავად ოსმალეთის სამხედრო-ფეოდალური ბატონობისა, ბულგარელი სარაჯები მაინც შემორჩნენ თურქული ხელოსნობის სისტემას; ისინი მაინც მუშაობდნენ თავიანთ სახელოსნოებში ბულგარეთის განთავისუფლებამდე. ამ ხელოსანთა დიდი ნაწილი ჯერ კიდევ რუსეთ-თურქეთის ომამდე და მის შემდეგაც გაიქცა ბესარაბიაში — დღევანდელ მოლდავეთსა და უკრაინაში.

მეორე თავი ავტორმა მიუძღვნა ხელოსნობის ორგანიზაციას XVIII—XIX სს. აქ განხილულია: 1. უ რ თ ი ე რ თ ო ბ ა ო ს ტ ა ტ ს ა, ქ ა რ გ ა ლ - ზ ა და შე გ ი რ დ ს შ ო რ ი ს. ნაჩვენებია ამ ორგანიზაციის თანდათანობითი დაშლა და მისი გადასვლა ხელოსანთა კორპორაციის ახალ ეტაპზე. 2. შე ს წ ა ვ ლ ი ლ ი ა ს ა რ ა ჯ ე ბ ი ს ყ ო ფ ა და ს ო ც ი ა ლ უ რ ე კ ო ნ ო მ ი კ უ რ ი მ დ გ ო მ ა რ ე ბ ა 1878—1900 წ. და 1900—1944 წწ. კაპიტალიზმის ეპოქაში. ავტორი ეხება უცხო კაპიტალის შემოჭრას ქვეყანაში, უფრო იაფი მასალისა და საქონლის იმპორტს და ბურჟუაზიული სახელმწიფოს ცდას სავაჭრო-სამრეწველო პალატის დაარსებით, ან ზოგიერთი მსხვილი ხელოსნის ინიციატივის საფუძველზე წარმოების მექანიზაციითა და მოდერნიზაციით შეძლოს არსებობის შენარჩუნება. წარმოდგენილია ლარბი და საშუალო შეძლების ხელოსნების გაერთიანებისა და ბრძოლის ცდა მსხვილი კაპიტალისტებისა და ვაჭრების წინააღმდეგ. მათი ბრძოლა მ ს. სამუშაო დღის დაწესებისა და ხელფასის მომატებისათვის. გამოკვლევულია სარაჯობის ხელოსნის მოდერნიზაცია ქვეყანაში იმპორტის გავლენით, ფეხით მოძრავი საყარავი მანქანის დანერგვა მეუნაგირეობაში.

ავტორი იკვლევს აგრეთვე უცხო ხელოსნობის გავლენას ადგილობრივზე, ვენიდან და ბუდაპეშტიდან მოსული სარაჯები კონკურენტის უწევდნენ ადგილობრივ მეუნაგირეებს, რომლებიც ძირითადად სოფიაში სწავლობდნენ ხელოსანს, თუმცა პრაღაში, ბრნოში და ლეიპციგშიც იგზავნებოდნენ მეუნაგირეობის შესასწავლად. აღნიშნულია აგრეთვე სოფიაში, ტირნოვსა და შუმენში 1925 წ. დაარსებული სარაჯობისა და ტყავის დამუშავების სასწავლებლის საქმიანობაც, სადაც ხდებოდა მაღალკვალიფიცირებული კადრების მომზადება.

მონოგრაფიაში ნაჩვენებია ის, თუ როგორ ხდებოდა ცხენის გამოძევება სამხედრო ნაწილებიდან მოტორიანი ტრანსპორტის შემოსვლით. ელექტრონული ტრამვაის შემოჭრამ განდევნა იტალიაში, ავსტრიაში, რუმინეთში და საკუთრივ ბულგარეთში ფაეტონების წარმოება. 20—30-იანი წლების მსოფლიო კრიზისმა მოიცვა ბულგარეთიც. ამან იმოქმედა ხელოსნობის, განსაკუთრებით სარაჯობის დაცემაზე. მაგრამ კაპიტალიზმის ეპოქაშიც პრიმიტიული მიწათმოქმედებისა და მესაქონლეობის არსებობამ განაპირობა ცხენის, როგორც გამოწვევი ძალის, შენარჩუნება. ის მაინც აკმაყოფილებდა როგორც მსხვილი მიწათმფლობელობის, ასევე სამხედრო მოთხოვნებს. იქნებოდა მომხმარებელთა კოოპერაციები, რომლებიც ებრძოდნენ ვაჭარ-შემსყიდველებს. ნაჩვენებია დიფერენციაცია თვით ხელოსნებს შორის.

მესამე თავში წარმოდგენილია წარმოების პროცესი და პროდუქცია. ეს არის ნაშრომის ცენტრალური ნაწილი, რომელშიც ავტორი განიხილავს სახელოსნოების მოწყობილობას და მათ ტიპოლოგიას სახელოსნოს მფლობელის სოციალური მდგომარეობის მიხედვით. საწარმოო პროცესებით წარმოდგენი-



ლია სარაჯების როგორც ტრადიციული, ბულგარეთში დამზადებული შრომის იარაღები, ასევე შემოტანილი; მათი ფორმები და დანიშნულება, ყველა ის იარაღი, რაც საჭიროა ტყავის დასამუშავებლად. განხილულია სათანადო სწავლის მინარეოვანი, აღნიშნულია უცხოურის ვაგლენა. ავტორი ვრცლად იხილავს ტყავის ვადამუშავების ხალხური წესების აღწერას. ტყავი გამოიყენებოდა ცხენის მოსართავის, უნაგირისა და სპეციალური სამზავრო ჩანთების დაამზადებლად. გარდა ამისა, წარმოებაში გამოიყენებოდა ქეჩა, ცხენის ძეა, მატყლი, ტომარა, ზღვის ბალახი, ხის მასალა, ხარატის წებო (ტყავის, ძვლისა და თევზის ძვლის ნარევი), საღებავები, ფისი, სელის ძაფი, ლითონის სხვადასხვა ნაწილები, სხვადასხვა ზომის ლურსმნები, რკინის ლავამი და სხვ.

ტყავის გამოჭრის შემდეგ ხდებოდა აკაზმულობის დამზადება ხელით ან ფეხით მოძრავ მანქანაზე. ავტორი დაწვრილებით განიხილავს მთელი აკაზმულობის ყოველი დეტალის დამზადებას დანიშნულების მიხედვით. მოტანილია მდიდარი ტერმინოლოგია. ცდილობს შეძლებისდაგვარად ახსნას უცხო ტერმინების ეთნიკური წარმომავლობა; როგორც თურქული, ასევე მეზობელი ქვეყნების ვაგლენები. საკუთარი შეკრებილი მასალისა და ევროპის მასშტაბის მიხედვით მოტანილი პარალელური მასალის საფუძველზე იგი გვთავაზობს ცხენის უღლის, უნაგირისა და მისი ნაწილების ტიპოლოგიას და ამ ელემენტების გავრცელების რუკას მთელი ბულგარეთის მასშტაბით, აკაზმულობის განვითარების ეტაპებს ისტორიულად — ანტიკურობიდან დღევანდლობის ჩათვლით. ვ. მარინოვი განსაკუთრებით ხაზს უსვამს ამ აკაზმულობის დეკორატიულ ზასიათს — მის მორთულობას, რომელიც საწყისს ასევე ანტიკურობაში იღებს. ავტორის აზრით, ცხენის აკაზმულობის ლითონის ნაწილები (მოქრული, მოვერცხლილი და მონიკელებული) ერთდროულად ასრულებდნენ პრაქტიკულ და ესთეტიკურ ფუნქციას. ცხენის აკაზმულობის ძეგლები გამოსცემდნენ სასიამოვნო ხმებს.

მეოთხე თავი ეძღვნება სარაჯობის ნაწარმის გასაღებას. აქ ავტორი არკვევს ცხენის აკაზმულობის ცალკეულ ეტაპებს ვაჭრობაში, დაწვრილებით ეხება ბულგარეთის განთავისუფლების შემდგომ ხანას, როდესაც მოთხოვნილება ცხენის აკაზმულობაზე სოფლის მეურნეობაში განსაკუთრებით გაიზარდა. ამგვარად, დაასკვნის ავტორი, აკაზმულობით ვაჭრობა წარმოებდა დიდ და პატარა ქალაქებში, აგრეთვე მსხვილ სოფლებში მისთვის დამახასიათებელი კონკურენციით. მდიდარი სარაჯების მიერ ღარიბების დაჩაგვრით. განხილულია ადგილობრივი ვაჭრობა ბაზრებზე, ვაჭრობა სადღეობა ბაზრებზე და ვაჭრობა სახელონოებში ოსტატ-სარაჯების მიერ.

მეხუთე თავი ეხება სარაჯობის თანამედროვე მდგომარეობას და მის პერსპექტივებს ბულგარეთში.

ავტორი აღნიშნავს სოციალიზმის გამარჯვების შემდეგ სახელოსნო წარმოების განვითარების სწორ გადაწყვეტას — ტრადიციული ხელოსნური კორპორაციები მთელ ქვეყანაში იზრდება შრომით-საწარმოო კოოპერაციებში. ძველი კერძომესაკუთრული მეუნაგირეობა ადგილს უთმობს თვისობრივად ახალ წარმოებას. სადაც კი შესაძლებელია შეიდი სარაჯის გაერთიანებაც კი, იქმნება ცალკეული განყოფილებები, მსხვილ ქალაქებში კი მათი ფილიალები; მეუნაგირეთა სახელოსნოები, სადაც ერთიდან სამი მეუნაგირე მუშაობს, რომლებიც ემსახურებიან რამდენიმე სოფელს, ვინაიდან სოფლის მეურნეობის მექანიზაციასთან დაკავშირებით ცხენმა დაკარგა სამუშაო და სატრანსპორ-

ტო ძალის მნიშვნელობა. ავტორი გვიჩვენებს მეუნავიროთა კოორდინაციების შრომის ორგანიზაციას, მის ანაზღაურებას, სამუშაო დღის ხანგრძლივობას და სხვ. ტრადიციული სარაჯობა განაგრძობს არსებობას, მაგრამ უკვე მნიშვნელოვნად სპორტის დანიშნულებით, ჩანთებისა და ცხენის სხვა მორტივების სახეობებში. ყოველივე ამას ხელი შეუწყო მინისტრთა საბჭოს ბიუროს 1975 წ. 25 ივნისის დადგენილებამ საცხენოსნო სპორტის შემდგომი აღმავლობის შესახებ ბულგარეთში. ამ დადგენილების საფუძველზე სახელმწიფო ორგანოები და საზოგადოებრივი დაწესებულებანი ვალდებული არიან, გაუწიონ დახმარება ბულგარეთის ფიზკულტურისა და სპორტის საბჭოს ცხენოსნობის ცენტრის შექმნით — სამგზავრო ცხენების მოშენებით და ექსპორტით, ავანპოზილობისა და ყოველგვარი სპორტული მოწყობილობის წარმოებით. ამასი ხედავს ავტორი სარაჯობის მომავალს. ამიტომ გვთავაზობს იგი რეკომენდაციას — მოწყობს თანამედროვე სასარაჯო სახელოსნოები სპორტის მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად და კვალიფიციური კადრების აღსაზრდელად.

დასკვნაში იგი განაზოგადებს თავის მიერ მოპოვებულ და მეცნიერულად დამუშავებულ ეთნოგრაფიულ მასალას.

ნაშრომს ერთის 114 ფოტო, სქემები და რუკები, რომლებიც ავტორის მიერ არის დამზადებული ბულგარეთში და საზღვარგარეთ. გამოყენებულია აგრეთვე მთხრობელთა მიერ მოწოდებული ძველი ფოტოსურათები. ნაშრომს ახლავს რუხიუმე რუსულ და გერმანულ ენებზე.

ასეთია მოკლედ ამ წინაარსი. როგორც დავინახეთ, იგი მრავალმხრივ არის საინტერესო. ავტორი მონოგრაფიულად შესწავლის ხელოსნობის ერთ-ერთ საყურადღებო დარგს — მეუნავირობას არა მარტო ბულგარეთის, არამედ, შეიძლება ითქვას, მთელი ევროპის მასშტაბითაც, ვინაიდან, როგორც თვითონ აღნიშნავს, მას პარალელური მასალა შეუკრებია იუგოსლავიაში, რუმინეთში, ჩეხოსლოვაკიაში, უნგრეთში, მოლდავეთსა და უკრაინაში. საკითხი შესწავლილია ისტორიულ ჭრილში ანტიკურობიდან თანამედროვეობის ჩათვლით და, რაც განსაკუთრებით აღსანიშნავია, ავტორი გვთავაზობს მეუნავირობის შემდგომი განვითარების პერსპექტივებსაც. ამდენად, სახეზე ვეაქვს ხელოსნობის გარკვეული დარგის — მეუნავირობის — უწყვეტი კულტურული ტრადიცია; ხელოსნობის ეს დარგი ცოცხლობს უძველესი დროიდან დღემდე, არ შეუწყვეტია არსებობა მის შემდეგაც, როდესაც ცხენი გამოიღვენა როგორც სატრანსპორტო და გამწევი ძალა. მან გარდაქმნა თავისი წარმოების ფუნქცია უკვე საცხენოსნო სპორტის მოთხოვნილებათა საფუძველზე. საყურადღებო ის გახლავთ, რომ ხელოსნობის ამ დარგის აღორძინებას თვით სახელმწიფო უწყობს ხელს.

აღნიშნული მონოგრაფია საყურადღებოა რმითაც, რომ მეუნავირობა შესწავლილია მთელ კომპლექსში, არ არის დავწყებული მასთან დაკავშირებული სოციალური მხარეც. შესწავლილია როგორც უშუალოდ წარმოების პროცესი, ისე მისი პროდუქტების გასაღებისა და რეალიზაციის ცენტრები — ადგილობრივი ქალაქები, სადღეობო ბაზრობანი და თვით სახელოსნო სავაჭროები. როგორც ხელოსნური ნაწარმის გასაღების პუნქტი. ავტორი მოცემული აქვს სახელოსნოების ტიპოლოგია, ბრძოლა ღარიბებსა და მდიდრებს შორის. აღნიშნულია ისიც, თუ როგორ იბრძოდნენ ხელოსნები ვაჭარ-შემსყიდველთა წინააღმდეგ, როგორ აარსებდნენ ისინი სახელოსნო ბანკებს. კაპიტალიზმის განვითარება ბულგარეთში იწვევდა ხელოსნობის დაშლას, მსხვილი



სარეწების წარმოშობას, თუმცა მასთან ერთად მაინც განაგრძობდა არსებობას ხელოსნობა თავისი კლასიკური ფორმით.

განსაკუთრებით საინტერესოდ გვეჩვენება ნაშრომის მეორე თავი, სადა განხილულია ცხენის აკაზმულობის დამზადებასთან დაკავშირებული ხელოსნობის შრომის ორგანიზაციის ფორმა — ამქარი. ავტორი დეტალურად იკვლევს ამქარის იერარქიას, რაც წარმოდგენილი იყო შევირდით, ქარგლითა და ოსტატით. სარაჯობა ისწავლებოდა სამი წლის მანძილზე. პირველ წელს შევირდს სახლში ამუშავებდა ოსტატი როგორც შინამოსამსახურეს. მეორე და მესამე წელს ასწავლიდა ხელობას. შევირდი შემდეგ ხდებოდა ქარგალი სამი წლის იადით. მას უკვე ენიშნებოდა ჯამაგირი, რომელიც ყოველ წელს ემატებოდა. მხოლოდ ქარგლობის დამთავრების შემდეგ ხდებოდა იგი ოსტატი. მასაც უნდა გადაეხადა „საოსტატო“, დაემზადებინა რაიმე ნიმუში, რომელსაც შემდეგ გამოცდილი ოსტატები ამოწმებდნენ. ბულგარულ ამქარს ძალიან ბევრი აქვს საერთო დასავლეთ ევროპულ „ცეხებთან“. თურქული ტერმინოლოგიით, ამქარს ასნაფი, ხოლო ქარგალს ხალფა ეწოდებოდა ისევე, როგორც ეს საქართველოს ქალაქებიდან მხოლოდ ახალციხეში დასტურდება. ისიც ცნობილია, რომ აღმოსავლეთის ქვეყნებიდან მხოლოდ თურქეთში იყო კანონით დაშვებული ქარგლის ინსტიტუტის არსებობა. ამიტომ მიაჩნიათ შ. მესხიას და კ. კუციას ქ. ახალციხე საქართველოში ამ მხრივ გამონაკლისად, აქ ქარგლის არსებობას ისინი მიაწერენ თურქეთის გავლენას. საყურადღებოა ისიც, რომ ბულგარეთში, როგორც ქ. ახალციხეში, მოწმდება ტერმინი უსტაბაშიც, რომელიც მიჩნეულია სპარსული სიტყვის თურქულ ფორმად. თვით ტერმინ სარაჯობას ბულგარეთში „сарашият“ — თურქული ფუძე აქვს, როგორც საქართველოში. აღმოსავლეთ საქართველოს ქალაქებში ცხენის აკაზმულობის დამამზადებელ ხელოსანს სარაჯი ეწოდება, ხოლო დასავლეთ საქართველოს ქალაქებში კი — შეუნავირე.

როგორც აღინიშნა, ძალიან ბევრია საერთო ბულგარულ და ქართულ სარაჯობას შორის, განსაკუთრებით კი ხელოსნური ორგანიზაციის სტრუქტურაში. ეს განსაკუთრებით ოსტატ-შევირდსა და შევირდ-ქარგალს შორის დამოკიდებულებაში მკლავნდება.

ნაშრომი საყურადღებოა იმითაც, რომ მასში მოცემულია ცხენის მოსართავის ტიპოლოგია (სატვირთო, სამგზავრო და უღელში შესაბამელი) და მისი ვაერცელების არეები სათანადო კარტოგრაფების სახით მიეღი ბულგარეთის მასშტაბებით, რაც საეესებით პასუხობს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასის მოთხოვნებს.

გვაქვს ორიოდე შენიშვნა ნაშრომის მიმართ. პირველი შეხება წიგნის სტრუქტურას. სასურველი იყო ავტორს პირველ თავში წარმოედგინა ცხენის აკაზმულობის დამზადების ხალხური ხერხები, როგორც ნაშრომის ძირითადი, ცენტრალური ნაწილი. შემდეგ განეხილა მისი ვაქრობისა და გასაღების საკითხები. ამის შემდეგ დაეთმო ადგილი შრომის ორგანიზაციის, კულტურულ-ისტორიული კვლევისა და თანამედროვე პირობებში სარაჯობის განვითარების შესახებ და არა ისე, როგორც წიგნშია. ის ჯერ განიხილავს კულტურულ-ისტორიულ საკითხებს, შრომის ორგანიზაციას, შემდეგ სარაჯობის ხალხურ ხერხებსა და სხვ.

ძალიან კარგია, რომ მეუწიერობამ ბულგარეთში არ შეწყვიტა ~~არსებობა~~  
და თანამედროვე პირობებში იგი აკმაყოფილებს ძირითადად საცხენოსნო/  
სპორტის მოთხოვნებს. მაგრამ ძნელი წარმოსადგენია, რომ ცხენებს [ქუჩაზე] ~~სა~~  
ძირითადი გამწევი და სატრანსპორტო საშუალებების, დაკატეგორიზაციის ~~ქა~~  
მასზე კვლავ იყოს დიდი მოთხოვნა.

ეს ორი შენიშვნა სრულებით არ ამცირებს მაღალმეცნიერულ დონეზე  
შესრულებული ნაშრომის ღირსებას.

ნ ა ნ უ ლ ი ა ბ ე ს ა ძ ე

ი. ნანობაშვილი, ტყავის დამუშავების ხალხური წესები  
საქართველოში, თბილისი, 1973 წ.

ტყავს კაცობრიობა უხსოვარი დროიდან მრავალგვარი დანიშნულებით იყენებს. საქართველოში მისი მოხმარება უძველეს ტრადიციებთან არის დაკავშირებული, რასაც ცხადყოფს ჩვენი ქვეყნის ტერიტორიაზე მოპოვებული პალეოლითის ხანის ტყავის საფხეკი კაჟის დანები, თქმულებანი ოქროს საწმისზე და სვანეთის ყოფაში ბოლო დრომდე შემონახული ცხვრის ტყავით მდინარეში ოქროს ქვიშის მოპოვების ფაქტები. საშუალო საუკუნეების საქართველოში ტყავისაგან დამზადებული ეტრატი ძირითადი საწერი მასალა იყო, ხოლო ტყავის ფესხაცემლი იმთავითვე უმთავრეს როლს თამაშობდა. მიუხედავად ასეთი გამოყენებისა, ტყავის დამუშავების ხალხური წესები ისტორიულ-ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით მონოგრაფიულად დღემდე არავის შეუსწავლია. ამ ხარვეზს ავსებს დოც. იოსებ ნანობაშვილის წიგნი „ტყავის დამუშავების ხალხური წესები საქართველოში“ (თბ., 1973, გამომცემლობა „მეცნიერება“, რედ. პროფ. გ. ჯალაბაძე).

პირველ თავში ტყავის ნედლეულის მიღებისა და დამუშავების წესებია განხილული, სახელდობრ, საქონლის დაკვლა და გატყავება. ახლადგახდილი ტყავის მოვლა-ვაშრობა, ბალნის ვაცლა, მოქნა, შეღებვა, ვაპრიალება და კუპრით გაპოხვა.

საქონლის დაკვლის დროს უკვე გამიზნულია ტყავი რისთვის უნდა გამოიყენონ (რუმბად, ტიკად, საქალამნედ და ა. შ.) და პირტყავის ყელის გამოჭრა ამის მიხედვით ხორციელდება. გატყავებაც თავისებურია: თუ ტყავი ჭურჭლად უნდათ, მაშინ საქონელი უსათუოდ ოთხში უნდა ამოიღონ. ასევე გამოყენების თვალთახედვით განსაზღვრულია ახალი ტყავის მოვლა. მაგალითად, სარუმბე-სატყეის შაბასა და მარილში „მოთუშავენ“, ბალნის ვაცლის ხალხური საშუალებებიდან აღსანიშნავია ნაცრის, კირის, ქერის ფქვილის, ალაოს, ქონის და სხვ. გამოყენება. ტყავის მოსაქნელად საგანგებო ხელსაწყოები ჰქონდათ: ხეესტრეთში მენწა, ხიმწნი, რომელიც საფეხვნოზე იდგა; ხეეში საღეჩქელი (ესეც „საერობოზე“ იყო გამართული), ყუთული, მაჯავანი და სხვ.

სპეციალური ლიტერატურისა და ეთნოგრაფიული მასალების შეჭერების შედეგად ვაიჩკვა, რომ საქართველოში ხალხი ტყავს სამი სახით ამუშავებდა: მშრალად, ე. ი. მექანიკური წესით, ცხიმით და მთრიმლაკე ნივთიერებით.

ტყავის შეღებვას ორი მიზანი ჰქონდა, სასურველი ფერის მიცემა და მეტი მდგრადობის შექმნა. უმეტესად ბუნებრივ საღებავებს იყენებდნენ. სვანეთში ცნობილია საგანგებო საშლებრო მიწა — „ჭერაბი“. გამოყენებული იყო აგრეთვე მუხის, თელის, ბროწეულის და კაკლის ქერქის ნაყენი. ტყავს არბილებდნენ და აპრიალებდნენ ცხიმით და სპეციალურად ამისთვის დამზადებული ვეარჭილით. ტყავს კუპრითაც ამუშავებდნენ. არქეოლოგიური მონა-

ცემბით, მისი გამოყენება საქართველოს ტერიტორიაზე ჯერ კიდევ ვერ მო-  
თის ხანის კერამიკაზე მოწმდება. კუპრის მოქმედება საბადოებმა აღდგენა მო-  
აღწია (კახეთში, გურიაში და სხვ.).

ავტორი ძვირფას მასალას გვაძლევს საქონლის გატყავის წესებს („ოთხში ამოღება“) და ტყეებისა თუ რუმბების დამზადების ხალხურ ტექნო-  
ლოგიაზე. თანმიმდევრულადაა აღწერილი ტყავის მარილშაბში გამოყვანა,  
კუპრის დადუღება და ტყავის მოკუპერა, ხარატულების დაყენება, ახლად დამ-  
ზადებული საღვინე ჭურჭლის „დამსნა“ ანუ „გამოსახმარისება“ და სხვ. ყველა  
ეს პროცესი გამოცდილი ეთნოგრაფის თვლითაა დანახული და, შეიძლება  
დაადუქარბებლად ითქვას, შთამომავლობისათვის გადარჩენილი. მართალია,  
დღეს თითო-ორილა მეტივე-მკუბრავე კიდევ დარჩა, მაგრამ მერუმზე უკვე  
აღარ მოიპოვება და ამ ჭურჭლის დამზადების პროცესი ძირითადად ი. ნანო-  
ბაშვილის აღწერილობით შემორჩა სამეცნიერო ლიტერატურას.

მკვლევარი ფასეულ ცნობებს გვაწვდის ტყავის ჭურჭლის გამოყენების  
შესახებ. მას ჩვენში არა მარტო სითხის გადასატანად იყენებდნენ, არამედ  
ნავტკეებადაც. განსაკუთრებით აღსანიშნავია მტკვარზე გორიდან ნავტკეებით  
თბილისში ატენური ღვინის ჩამოტანის ფაქტები, რაც ძალაუფლებურად გვა-  
ვლინებს მდ. ეფრატით ღვინის ტრანსპორტირებას, რომელსაც ჩვეული ხატოვ-  
ნებით აღწერს ჰეროდოტე.

ავტორი მოგვითხრობს აგრეთვე თბილისურ თელუხებსა და მეთელუხე-  
ებზე. წყალსადენების გაყვანამდე ამ ქალაქს წყლით მეთელუხენი ამარაგებდ-  
ნენ. წარსულის ეს ყოფილი კოლორიტული დეტალი მეტად საყურადღებოა.

მეორე თავი დათმობილი აქვს ტყავის დასამუშავებელ დაბახანებს, რომ-  
ლებიც საქართველოს თითქმის ყველა დაბა-ქალაქში არსებობდნენ და ფაქ-  
ტიურად მანუფაქტურის ტიპის საწარმოებს წარმოადგენდნენ. მედაბაღოების  
უძველესი და უდიდესი ცენტრი იყო თბილისი, სადაც ბუნებრივად ცხელ გო-  
ვირდოვან წყაროებში ხდებოდა ტყავის გამოყვანა. ეს საქმიანობა თვით ქალაქის  
წარმოშობის ერთ-ერთ რეალურ ფაქტორად ჩანს. თბილისის მრავალრიცხოვანი  
დაბახანებიდან ჩვენი საუკუნის 50-იან წლებამდე არსებობდა „სააკიანის  
დაბახანა“. ავტორი გვაცნობს დაბახანათა სტრუქტურას, იძლევა ამ უკვე გამ-  
რჩალი ყოფილი მოფლენის შედარებით ამომწურავ ეთნოგრაფიულ დახასია-  
ლებას (ნაგებობა, სამუშაო იარაღ-ჭურჭელი, ტექნოლოგია, შრომის ორგანიზა-  
ცია და სხვ.).

დაბახანაში ტყავს თრიმლით ამუშავებდნენ. მსხვილფეხა საქონლის ტყა-  
ვისაგან ფეხსაცმლის საძირე გამოჰყავდათ, ხოლო წვირილფეხასაგან — საძი-  
რე. სასარჩულე მეში ცხვრის ტყავისაგან მზადდებოდა, ნარჩენებისაგან აღუ-  
ლებდნენ საღებრო წებოს.

დაბაღები მძიმე და მომქანცველ შრომას ეწეოდნენ. მათი ამქარი ძლიე-  
რი და მრავალრიცხოვანი იყო, ჰქონდათ ძვირფასად შემკული დროშა, რომე-  
ლიც საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში ინახება. მათი ნახელავი ტყავით  
მრავდებოდნენ მეწაღენი, მეჩქმენი, მეუნაგირენი და სხვ.

მედაბაღობა განვითარებული ყოფილა სიღნაღსა და თელავში, სადაც ერთ-  
ერთი უკანასკნელი დაბახანა 1953 წლამდე მუშაობდა. მკვლევარს სოფ. კურ-  
დღელაურში (თელავის რაიონი) დაუმოწმებია ტყავის თრიმლით ქვევრში გა-  
მოყვანა. ამ მიზნით ქვევრებს იყენებდნენ ქუთაისის დაბახანებშიც.



სარეცენზიო წიგნში საგულისხმო ცნობებს ვხვდებით აგრეთვე ქუთაისის, ახალქალაქის, ახალციხის, ონის, ამბროლაურის, საჩხერის, ზუგდიდის, ხონის და სხვ. დაბაზანთა შესახებ.



საგანგებო პარაგრაფში განხილულია თრიმლის მოპოვებისა და მისი მისაღებად ჩატარებული სამუშაოების შესახებ. მის წესები, რასაც განსაკუთრებით ფართო მასშტაბი სიღნაღის რაიონში ჰქონდა. იმდენად დიდი იყო ამ საქმეში სპეციალიზაცია, რომ ზოგიერთი ოჯახი მეთრიმლეობით ცხოვრობდა. სიღნაღში იყო თრიმლის საფქვევი წყლის წისქვილები და „ფეხის დიბაყები“. ასევე დიდი რაოდენობით მუშავდებოდა თრიმლი თბილისში. საუკეთესო ხარისხით გამოირჩეოდა შირაქის ველის თრიმლი. საქართველოდან თრიმლი რუსეთსა და საზღვარგარეთაც გაჰყონდათ. იგი არა მარტო ტყავის გამოსაყვანად იხმარებოდა, არამედ შესაღებდაც. თრიმლი დიდ გამოქობას და საუკეთესო თვისებებს ანიჭებდა ტყავის, მაგრამ მისი გამოყენება მეტად შრომატევად პროცესთან იყო დაკავშირებული და ამიტომ ყოფიდან თანდათან გაქრა.

მესამე თავი დათმობილი აქვს ტყავის გამოყენებას. ისტორიული და ეთნოგრაფიული მასალების შეკვრების საფუძველზე ცალ-ცალკეა განხილული ტყავის ფეხსაცმელი, ტანსაცმელი, თავსაბურავი — შესაბამისი შრომითი პროცესებით და მდიდარი ადგილობრივი ტერმინოლოგიით.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში გავრცელებული იყო სხვადასხვაგვარი ტიპის ქალამნები: ბანდული, კოხუჯი, კვანძური, კაპუტი, ნულური, ჭალური, ჯღანი, ჩაფლარი, ყურიანი, მთელი და მრგვალი — ამოსხმის სპეციფიკის გათვალისწინებით, ხოლო სადაურობის მიხედვით: სვანური, კახური, ქართლური, მესხური, რაჭული, სომხური, ბერძნული, თათრული, ლეკური და სხვ. დანიშნულებით: საზამთრო, საზაფხულო, სანადირო, გლეხური და სხვ.

ქალამნებს საგანგებო ხელოსანი იშვიათად ჰყავდა, სამაგიეროდ ყოველნაირ ფეხსაცმელს ოსტატი-ხარაზები კერავდნენ. ისინი უხვად ისხდნენ დაბაქალაქებსა და მოზრდილ სოფლებში. მეჩქემეობა ცალკე ხელობა იყო და მათი ამქარი საკმაოდ მრავალ წევრს აერთიანებდა.

საქართველოს მთიანეთმა ბოლო დრომდე შემოინახა ტყავის ტანსაცმელი. განსაკუთრებით პრაქტიკული და მიზანშეწონილი იყო იგი მწყემსებისათვის. მთელთა ყოველდღიური საყვარელი ჩასაცმელი ყოფილა „მოკლე ტყავი“, რომელზეც ხშირად სახელურები არ ჰქონდა. მას სოფ. ჯუმაში (ყაზბეგის რაიონი) „კანძოლას“, ხოლო სნოში „მხარტყავას“ უწოდებენ, სვანეთში კი „მეკეშვი კეეს“. წითელწყაროს რაიონში „გეიშას“. აღსანიშნავია მხოლოდ ქიზიყში შემონახული მკის დროს ჩასაცმელი ტყავის „სამკვიდილი“.

წერილობითი წყაროების ანალიზით ირკვევა, რომ ძველად საქართველოში ტყავის რამდენიმე სახის ჩასაცმელი არსებობდა, სახელდობრ: ტყავი, ქურდი, „ტულუპი“ (ტყავუპი — დურა), ტყავქათიბი და სხვ. აღნიშნულ ტანსაცმელს თავისი ხელოსანი — „ჭონი“ ჰყავდა, ამ საქმეში დიდად დახელოვნებულს კი „ქურტუხი“ ანუ „ქურტუხი“ ერქვა.

ტყავისა იყო შარვალი, სამუხლე „ყამირი“, სამკლავე, წინსაფარი, პაიჭი და სარტყელ-ქამარი. გარდა ამისა, მისგანვე მზადდებოდა სხვადასხვა სახის ქუდი (ბოზოხი, სადამურა, ყურიანი, ჩობანური და სხვ.); ცხენის აკაზმულობა (უნავირი, ავშარა, აღვირი, თოქალთო, საძუე, სამკერდული, საყელო და მოსართავეები). ქუდებს მექუდენი კერავდნენ, ხოლო ცხენის აკაზმულობას — მეუნავირენი და სარაჯები. მეუნავირეობაში დახელოვნებული იყვნენ ზუგდიდელი ოსტატები. მათარაზებს სარაჯები და მეცხვარეები ამზადებდნენ. სახელ-

განთქმული იყო დღეშური, ზუგდიდური, სენაკური და მეტადრეობის (აფხაზეთი) მთარახები.

ტყავს მრავალგვარი გამოყენება ჰქონდა სამეურნეო, საოჯახო, სამედიცინო, სამუსიკო და სხვ. დანიშნულებით. უხვად მზადდებოდა ლველ-ქმინის (ქმინა) ნაირი თასები და ა. შ.

გუთნეული წარმოდგენილი იყო ხარის ან კამეჩის ტყავისაგან დაწნული გრძელი ლვედის გარეშე, რომლის მეშვეობით გუთანში 10—12 უღელი ხარკამეჩი ებმებოდა. ლვედის დაწვნის სწორუბოვარი ოსტატები ხევსურები იყვნენ.

ტყავის ჰურჭლიდან მასიურად გავრცელებული იყო გუდა, რომელიც არა მარტო სხვადასხვა პროდუქტების გადასატანად იხმარებოდა, არამედ ყველის და ხორცის გამოსაყვანად და შესანახად.

ტყავისაგან მზადდებოდა საბერველი ანუ ქარგულა, ცხრილი, მათარა, ბოხჩა, საბანი, საფენი, სუფრა, ქისა, ჭოლგა, ჩანთა, ხურჯინი და სხვ.

ტყავს ფართოდ იყენებდნენ საბრძოლო და თავდაცვითი საშუალებების (კაპარჭი, ფარი, შურდული, იარაღთა ბუდეები, ქარქაშები და სხვა), მუსიკალური ინსტრუმენტების (დაირა, დაფი, დოლი, დიპლიპიტო, გუდასტირი და სხვ.) დასამზადებლად.

მასსადამე, ტყავი წარმოადგენდა უნივერსალური ხასიათის მოხმარების საგანს. ძნელად თუ მოიპოვება წარმოებისა და საერთოდ ადამიანის სამეურნეო ცხოვრების ისეთი უბანი, სადაც იგი ამა თუ იმ სახით გამოყენებული არ იყოს (გვ. 192).

ამ მოკლე მონაცემებითაც კარგად ჩანს, რომ სარეცენზიო წიგნში დღემდე შეუსწაველი და ნაკლებად ცნობილი მნიშვნელოვანი მასალა თავმოყრილი. სამწუხაროდ, წიგნის ავტორი უეცრად გარდაიცვალა და მას ნაშრომი დასაბეჭდად მოუმზადებელი დარჩა. ეს შრომატევადი საქმე დაუზარებლად იკისრეს მისმა კოლეგებმა აკად. ს. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილების თანამშრომლებმა. მიუხედავად იმისა, რომ საკმაო მუშაობა ჩატარდა, წიგნში მაინც გაიპარა ზოგიერთი უზუსტობა. შეიძლება უკეთ დახვეწილიყო სტილი, ზოგჯერ აზრობრივ გაუგებრობას და აშკარა შეცდომებს აქვს ადგილი (გვ. 10, 16, 17, 30, 45, 74, 125, 183, 196 და სხვ.). სწორედ არ არის ამოწერილი ციტატა (გვ. 54). „მუნის ზედთან“ — ლეჩხუმში ასეთი გეოგრაფიული სახელი არ არსებობს, ალბათ უნდა იყოს „მურის ხიდთან“, ხოლო სოფელი „ძუბი“ კი არა, ზუბია (გვ. 84). ნახმარია ქალამნის ქსოვა, მაშინ როცა ამისათვის საგანგებო ტერმინი „ამოსხმა“ იქვეა მოტანილი (გვ. 108). ზოგჯერ კეტის ნაცვლად „კელი“ შეორდება (გვ. 22—25), რაც ტექსტს აბუნდოვებს.

ჩვეულებრივ, როცა ტერმინი ორნაირი ან მეტი სახესხვაობითაა ველზე გამოვლენილი (მაგ., „ხიმუნი“, „სალენჭელი/სალინჭელი“), მაშინ ერთ რომელიმეს, რა თქმა უნდა, ლიტერატურულად სწორ ფორმას, უნდა მიენიჭოს უპირატესობა. სარეცენზიო წიგნში ეს წესი დაცული არ არის და ტერმინები ყველა სახით იხმარება, რაც დიდ სიზრულეს და ზოგჯერ აშკარა უზნობლობას ქმნის.

შეიძლება ნაშრომი კომპოზიციურად უკეთ აგებულიყო; მაგალითად, საქართველოში გავრცელებულ დაბანანათა დახასიათების დროს მათი კლასიფიკაცია ტექნიკური აღჭურვილობის, საწარმოო სიმძლავრის ან სხვა რაიმე არ-



სებიითი ნიშნის მიხედვით უნდა მომხდარიყო. დაბახანათა ჩამოთვლისას უბრალო გეოგრაფიული პრინციპიც არაა დაცული; მაგ. სიღნაღისა და თელავის დაბახანებზე თბრობა ანახლად წყდება, ჩამოთვლილია დასავლეთ საქართველოს, მესხეთ-ჯავახეთის დაბახანები და უცებ კვლავ კახეთის — ქვემო ქართლს ანის, ტიბაანის, გურჯაანის და ველისციხის დაბახანებზე გადავდივართ, თან ტიბაანელი მეღაბაღეების სიღნაღელ მეტყავეთა ამქარში გაერთიანებაზე ვსაუბრობთ მაშინ, როდესაც ამისი თქმა იქ უფრო უპრიანი იყო, სადაც სიღნაღის ტყავის წარმოებას ვეხებოდით.

ფეხსაცმელზე მსჯელობის შემდეგ უცებ ტანსაცმელზეა ლაპარაკი; საჭირო იყო დასათაურება, ასევე დასკვნების გამოყოფაც.

არის ფაქტობრივი შეცდომებიც; სახელობრ, ნიკორწმინდის XII საუკუნის კი არა XI საუკუნის დაწერილი (გვ. 109). რაჭაში რუმეს „ცალს“ არ ეძახიან (გვ. 52), არამედ სასაბაღნეს, ტყავის მოუქუპრავი ჭურჭელი ქელეში იწოდება ცალად. ყოვლად შეუძლებელია რუმში ღვინის დაღუღება (გვ. 52) და სხვა. შეიძლებოდა ამ შეცდომების თავიდან აშორება, რომ მეტი გულისხმიერებით მოვკიდებოდით არსებულ ლიტერატურას.

საერთოდ სარეცენზიო წიგნის გამოცემით კარგი საქმე გაკეთდა. იგი ტყავის დამუშავების მნიშვნელოვან ეთნოგრაფიულ თემასთან დაკავშირებით ჯერჯერობი ერთადერთი მონოგრაფიული ნაშრომია.

ლ ე ვ ა ნ   ფ რ უ ი ძ ე

შალვა ინალ-იფა — დაბადების 70 წელი

აფხაზეთის დ. გულიას სახელობის ენის, ლიტერატურისა და ისტორიის ინსტიტუტის დირექტორის მოადგილეს, საქართველოს სსრ და აფხაზეთის ასსრ მეცნიერების დამსახურებულ მოღვაწეს, ეთნოგრაფს, ფოლკლორისტს, კრიტიკოსსა და ლიტერატურათმცოდნეს პროფესორ შალვა ინალ-იფას 70 წელი შეუსრულდა.

შალვა ინალ-იფა დაიბადა 1914 წელს ოჩამჩირის რაიონის სოფელ გუფში. დაწყებითი განათლება მიიღო ამავე სოფელში და სოხუმის აფხაზური სკოლის ინტერნატში დაასრულა. დამთავრების მერე ორი წელი მასწავლებლად მუშაობდა სოფელ აჯამფაზრის დაწყებით სკოლაში, შემდეგ კი ამავე სკოლის ხელმძღვანელი იყო. იგი ასწავლიდა აგრეთვე სოხუმის რაიონის სოფელ ზემო ბირცხაში.

1938 წელს შ. ინალ-იფა შევიდა კ. ლიბენეტის სახელობის მოსკოვის ხელმწიფო პედაგოგიურ ინსტიტუტში, მაგრამ სწავლა ვერ დაასრულა, რადგან ომის დაწყების პირველსავე თვეებში მონაწილეობა მიიღო მდ. დენის თავდაცვითი ზოლის აგებაში. იგი მალე ავადმყოფობის გამო სოხუმში დაბრუნდა. 1941 წელს შ. ინალ-იფამ სოხუმის პედაგოგიურ ინსტიტუტში სახელმწიფო გამოცდები ჩააბარა და ისტორიის ფაკულტეტის კურსდამთავრებულის დიპლომი მიიღო.

1942—1943 წწ. შ. ინალ-იფა ხელმძღვანელობდა აფხაზური გაზეთის „აფსნი ყაფში“-ს სასოფლო-სამეურნეო განყოფილებას. 1943—1946 წწ. სწავლობდა თბილისში საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის ასპირანტურაში აკადემიკოს ვიორჯი ჩიტაიას ხელმძღვანელობით. მისი მზრუნველობა იყისრა პროფესორმა ვ. ბარდაველიძემ. რომლის გულის სიბთბის ჩვენი იუბილარი მუდამ გრძობდა და რომლის მომართ პატივისცემა და მოწიწება არასოდეს განუღებია.

1946 წლის ბოლოდან შ. ინალ-იფამ სოხუმში დაბრუნების შემდეგ დაიწყო მუშაობა დ. გულიას სახელობის ენის, ლიტერატურისა და ისტორიის ინსტიტუტში. ამ ინსტიტუტთან არის დაკავშირებული მისი შემდგომი ცხოვრება და მოღვაწეობა.

ინსტიტუტში შეიქმნა შ. ინალ-იფას ყველა ძირითადი ნაშრომი, რომელთა რიცხვი ასზე მეტია. იგი იყო ამ ინსტიტუტის უმცროსი და შემდეგ უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი, ხელმძღვანელობდა ისტორიის და ეთნოგრაფიის განყოფილებას; ამჟამად იგი ამავე ინსტიტუტის დირექტორის მოადგილეა.

შ. ინალ-იფა ფართო თვალსაწიერის წამყვანი მეცნიერია, მისი ნაშრომები, რომლებიც აფხაზი ხალხის ყოფისა და კულტურის მნიშვნელოვან საკითხებს ეხება, ცნობილია როგორც ჩვენში, ასევე ჩვენი ქვეყნის გარეთ.



ნაშრომები: „აფხაზები“, „ნარკვევები ქორწინებისა და ოჯახის შესახებ აფხაზეთში“, „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ნარკვევები“, „აფხაზების ისტორიული ეთნოგრაფიის ფურცლები“, „აფხაზური ანდაზები“, „ტრადიციული მედროვეობა“, „აფხაზეთის ეთნოკულტურული ისტორიის საკითხები“ — ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ნარკვევი“ და სხვა ნათეს ფენენ აფხაზი ხალხის ისტორიისა და ეთნოგრაფიის მრავალ მნიშვნელოვან საკვანძო საკითხს, სულ ახლახან გამოხულმა, უნიკალურ საველე ეთნოგრაფიულ მასალაზე აგებულმა ნაშრომმა „ნარკვევები აფხაზური ეტიკეტის შესახებ“, სპეციალისტების და ფართო საზოგადოების ყურადღება მიიპყრო და მაღალი შეფასება დაიმსახურა. ამიტომ არის, რომ ეს ნაშრომი დღეს დ. გულისას სახელობის პრემიაზეა წარდგენილი.

შ. ინალ-იფა დიდი რილი შეასრულა აფხაზური ფოლკლორის, ლიტერატურისა და კრიტიკის განვითარებაში. მისი პირველი ლიტერატურულ-კრიტიკული წერილები და რეცენზიები ჯერ კიდევ 30-იანი წლების მეორე ნახევარში გამოქვეყნდა და მას შემდეგ ნაყოფიერ შემოქმედებით მოღვაწეობას ეწევა. მისი მონოგრაფიები, გამოკვლევები, წერილები თუ სტატიები აფხაზური ლიტერატურის თუ ეთნოგრაფიის აქტუალურ საკითხებზე სისტემატურად ქვეყნდება სალიტერატურო ჟურნალ-გაზეთებში, გამოდის ცალკე წიგნებად.

შ. ინალ-იფა თანავეტორია ისეთი მნიშვნელოვანი კოლექტიური ნაშრომებისა, როგორცაა „აფხაზური ლიტერატურა“ და „საბჭოთა მრავალეროვნული ლიტერატურის ისტორია“.

შ. ინალ-იფა, როგორც ჭეშმარიტი ინტერნაციონალისტი, დიდი სიყვარულით იკვლევს მოძმე ქართველი ხალხის გენიალური პოეტის შოთა რუსთაველის უკვდავ ქმნილებას.

მწელია გადაუჭარბებლად შეფასდეს შ. ინალ-იფას მონოგრაფიებისა და ლიტერატურული სტატიების მნიშვნელობა, რომლებმაც მას აღიარება მოუტანა. ეს ნაშრომები: „აფხაზური ფოლკლორისა და ლიტერატურის ზოგიერთი საკითხი“, „აფხაზური ლიტერატურის განვითარების შესახებ“, „აფხაზური ფოლკლორის ძეგლები“ და სხვ., რომლებიც დამხმარე სახელმძღვანელოებად გამოიყენება ინსტიტუტებსა და საშუალო სკოლებში, აფხაზური სალიტერატურო კრიტიკისა და ლიტერატურათმცოდნეობის ძვირფას შენაძენს წარმოადგენს.

მან პირველმა შეიტანა დიდი წვლილი უმდიდრესი აფხაზური ფოლკლორის, კერძოდ ნართების ეპოსის შესახებ მასალების შეგროვების, შესწავლის და მთელი სისრულით გამომხეურების საქმეში.

ნაშრომი — „თქმულებები აფხაზური ნართების შესახებ“ და „აწანები“ (ლეგენდარული ჯუჯა ხალხი), რომლებიც ერთ კრებულში გამოქვეყნდა, ნათელ წარმოდგენას აძლევს მკითხველს ეპოსის რთულ სტრუქტურაზე, მის შინაგან კანონზომიერებაზე, არკვევს ეთნო-სოციალური და სულიერი კულტურის საყურადღებო საკითხებს.

შ. ინალ-იფა აქტიურად მონაწილეობს თანამედროვე ლიტერატურის განვითარების პროცესში. მისი ნიჭიერად დაწერილი სტატიები აფხაზური ლიტერატურის თანამედროვე ნიმუშებზე გამოიჩენს მხატვრული ალღოთი და პრინციპულობით.

შ. ინალ-იფა ნაყოფიერ საზოგადოებრივ საქმიანობას ეწევა. არჩეულია უცხოეთთან კულტურული ურთიერთობის საქართველოს საზოგადოების აფხა-

ზეთის განყოფილების თავმჯდომარედ, პარტიის აფხაზეთის საოლქო კომიტეტის წევრობის კანდიდატად, არაერთხელ იყო არჩეული აფხაზეთის ასსრ უმაღლესი საბჭოს დებუტატად. სამი ათეული წელია, რაც აფხაზეთში მუშაობდა და ასპირანტთა და მეცნიერ მუშაკთა დაოსტატების საქმეს.

შ. ინალ-იფამ მრავალფეროვანი მემკვიდრეობა შექმნა; ეს მემკვიდრეობა ამშვენებს და კვლავაც დაამშვენებს ჩვენს მეცნიერებას და მწერლობას, ხელს შეუწყობს მათ განვითარებას.

შ. ინალ-იფა საიუბილეო თარიღს ხელდამშვენებული შეხვდა და ვუსურვებთ, რომ მომავალში კიდევ უფრო მნიშვნელოვანი წარმატებებისათვის მიეღწიოს.

გ ი ო რ გ ი ჩ ი ტ ა ი ა

ჯ უ ლ ი ე ტ ა რ უ ხ ა ძ ე

## მელანია ბალიაური

1984 წლის 17 მაისს გარდაიცვალა ქართული ეთნოგრაფიის დეალოზისი-ლი მუშაკი მელანია დავითის ასული ბალიაური. იგი იმ შემკრებ-მოღვაწეთა რიგს ეკუთვნის, რომლებმაც პროფ. ვ. ბარდაველიძის მიერ შედგენილი პროგრამა-ინსტრუქციითა და ვრცელი კითხვარით შეიარაღებულებმა 40-იანი წლების მანძილზე ხელი მოჰკიდეს საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ეთნოგრაფიული მასალის შეკრების საქმეს.

უმდიდრეს მასალათა შორის, რომელიც ეკუთვნის თავისი ხალხის ისტორია-ეთნოგრაფიით დაინტერესებულ მოღვაწეებს: ნ. ბალიაურს, ა. დავითიანს, ფ. გარდაუხაძეს, მ. ვუჯეჯიანს, წ. მაკალათიას, დ. მარგიანს, ა. ონიანს, ალ. ოჩიაურს, ივ. შილაკაძეს, მ. ქიქოძეს, ა. წულაძეს და სხვ. მელანია ბალიაურის მასალას ერთ-ერთი სპაპტიო ადგილი უჭირავს.

ზემოთ დასახელებულ მოღვაწეთა მიმართ თავის მადლობის სიტყვას ალბათ შთამომავლობა იტყვის. სიცოცხლეში მათ საკადრისი საზღაური არ მიგებიათ, მადლობისა და დაფასების სიტყვა არ მოუხმენიათ.

მელანია ბალიაური დაიბადა 1909 წელს პირიქითი ხევსურეთის სოფელ ახიელში.

გასაბჭოების შემდეგ საქართველოში მთავრობის სათანადო მითითებით შეიქმნა მთიელთა კულტურული საზოგადოება, რომლის ერთ-ერთ ძირითად ამოცანას წარმოადგენდა მთის მოსახლეობაში სწავლა-განათლების შეტანა. ამ საზოგადოების თაოსნობით 1924 წელს მთიდან თბილისში ჩამოიყვანეს ბავშვები და ახალგაზრდები, რომლებიც სხვადასხვა სასწავლებლებში მიიბარეს. მათ შორის მ. ბალიაური ერთი პირველთაგანი იყო. მან სწავლა დაიწყო თბილისის საფაბრიკო-საქარხნო სასწავლებელში ხალიჩების სპეციალობაზე.

აღსანიშნავია, რომ მელანია ბალიაურმა თავის ბიძაშვილთან, ლიზა ბალიაურთან ერთად გადალახა წინააღმდეგობა, გაუძლო თანაოფლელთა გაკიცხვას და პირველმა გაიხადა ტრადიციული კოსტიუმი. ეს ფაქტი იმ დროს ნამდვილ გამირობას უდრიდა.

მ. ბალიაური 1937—41 წლებში სწავლობდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოლოგიის ფაკულტეტის დაუსწრებელ განყოფილებაზე, ხოლო 1941 წლიდან — 1968 წლამდე პედაგოგიურ მოღვაწეობას ეწეოდა ფშავეში.

1937 წლიდან მ. ბალიაური, ნ. მაკალათიასთან ერთად, ფშავესა და ხევსურეთში აგროვებდა ეთნოგრაფიულ მასალებს: მიცვალებულის კულტზე (გამოქვეყნდა 1940 წ. კრებულში — „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. III), ხალხურ დღესასწაულებსა და რელიგიურ რწმენა-წარმოდგე-

ნებზე, მესაქონლეობაზე, მონადირეობის წესებზე, ხალხურ მედიცინაზე, ბავ-  
შვის აღზრდის წესებზე, ხალხურ უჭმეებზე და სხვა.

ეს მასალები თავისი მეცნიერული მნიშვნელობით ფასდაუდებელია. მათი  
იმ დროს არის შეკრებილი, როდესაც ქველიდან მომდინარე წეს-ჩვეულებები  
და შეხედულებები ხალხის ყოფაში ჯერ კიდევ ცოცხალი და მოქმედი იყო.

მ. ბალიაურის მიერ შეკრებილი მასალა, რომელიც სხვა მასალებთან ერ-  
თად დაუნჯებულია საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ისტორიის,  
არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის სექტორის არ-  
ქივში, დიდ დამარებას უწევს ცალკეულ საკითხებზე მომუშავე ეთნოგრაფებს  
და ხშირად მათი კვლევა-ძიების ძირითად წყაროს წარმოადგენს.

მ. ბალიაურის ღვაწლს ქართული ეთნოგრაფიის წინაშე უფრო მეტად მო-  
მავალი თაობები დაფასებენ, როცა ეს მასალა კიდევ უფრო იშვიათ წყაროდ  
გადაიქცევა.

წინამდებარე წერილმა, ცხადია, ქ-ნი მელანიას დამსახურების ზოგადი ხა-  
ზები თუ დაიტია. მაგრამ რაც ითქვა, ვფიქრობთ, საქმარისია, რათა გამოჩნდეს  
და დაფასდეს მისი მოღვაწეობა.

მელანია ბალიაურის სახელს ღირსეულად შეინახავს ის მდიდარი ეთნო-  
გრაფიული მასალა, რომელიც მან ხალხს დაუტოვა და ის სიკეთე, რაც საო-  
ცრად კაცთმოყვარე ადამიანმა ჩვენ შორის დატოვა.

გორგი ჩიტაია

ჯულიეტა რუხაძე



ს ა რ ჩ ი ვ ი — ОГЛАВЛЕНИЕ

I. სამეურნეო ყოფა

ბ. ბრეგაძე, საქართველოში მიწათმოქმედების წარმოშობის საკითხისათვის	3
Н. А. Брегадзе, К вопросу о происхождении земледелия в Грузии	8
ლ. ბერიაშვილი, ნიადაგების ათვისებისა და დაცვის ტრადიცია საქართველოში (ქიზიყი)	9
Л. К. Бернашвили, Традиция освоения и защиты земельных ресурсов в Грузии (Кизики)	15
ლ. გაბუნია, ზოგი ვახის ჯიშის გავრცელების თავისებურებისათვის	16
Л. Г. Габуния, Особенности распространения некоторых сортов винограда в Имерети	21
მ. ხაზარაძე, ხის კერპლის დამზადების ზოგი საკითხისათვის აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში	22
М. Е. Хазарадзе, К некоторым вопросам ремесленного производства у горцев Восточной Грузии	27
ქ. სიხარულიძე, ქართული ხალხური ჰიგენის ისტორიიდან (საპონი)	29
К. В. Сихарулидзе, Из истории грузинской народной гигиены (мыло)	35

II. სოციალური ურთიერთობანი

პ. ითონიშვილი, ერთხელ კიდევ „ძეგლის დაღების“ შედგენის მიზეზისა და მიზნის, სამართლის წიგნის შნიშვნელობისა და მოქმედების ტერიტორიის შესახებ	36
В. В. Итонишвили, Еще раз о причинах и целях создания судейника «Дзаеглис даღება», о его назначении и территории функционирования	69
ბ. გძელიძე, შრომათი ურთიერთდახმარების ტრადიცია მკაში (მოილეთისა და გუდამაყარის ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით)	72
Б. О. Гзделидзе, Традиция трудовой взаимопомощи в жатве (по этнографическим материалам Мтиулети и Гудамакари)	79
ი. გოგინაშვილი, კლასიფიკატორული ტერმინების წარმოქმნისა და რაობის საკითხისათვის	80
И. И. Гогинашвили, К вопросу о происхождении и сущности классификаторских терминов	87
მ. მოწერელია, სტუმარმასპინძლობის ტრადიციები მოილეთისა და გუდამაყარში (ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით)	88
М. Г. Моцерелия, Традиции гостеприимства в Мтиулети и Гудамакари (по этнографическим данным)	93
გ. გოცირიძე, სახელდაბელო სურვა (შიდა ქართლის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით)	94
Г. Ш. Гоциридзе, Трапеза на скорую руку	99
გ. ცეცხლაძე, ოჯახის გაყრისა და საოჯახო კონების განაწილების წესები ვურიაში (ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით)	100 ✓
Г. Ш. Цецхладзе, Традиции раздела семьи и распределения имущества в Гурии (по этнографическим материалам)	107
19. საქართველოს ეთნოგრაფია, XXIII	289



საქართველოს  
ქრონიკა

1. თ. იველიძე, ხალხური სინახობითი წარმოდგენების ელემენტები საქორწილო რიტუალში  
 Т. В. Ивелишвили, Элементы народно-архаичного представления в свадебном обряде 115

2. ჯინჯიხაშვილი, პატარძლის წყალთან ზიარება ქართულ ემბრაელთა სეპიურ-ლო რიტუალში  
 З. И. Джинжихашвили, Культ воды в свадебных ритуалах грузинских евреев 119

3. აბესაძე, ქარგლის ინსტიტუტის საკითხისათვის  
 Н. Н. Абесадзе, К вопросу института подмастерья 120

4. კუონია, ზვარი და მუხრის საქმიანობა გარე კახეთში  
 Л. Ш. Чкониya, «Зваря» и функции «Мухры» в Гаре Кახети 129

Л. Ш. Чкониya, «Зваря» и функции «Мухры» в Гаре Кახети 132

III. სულიერი კულტურა

1. სურგულაძე, სიერცობრივი ასპექტები ქართველთა რელიგიურ და მითოსურ წარმოდგენებში  
 И. К. Сургуладзе, Пространственные аспекты в мифологических и религиозных представлениях Грузии 133

2. სოხაძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის წარმართული საეკლესიო ძეგლების შესწავლის საკითხი ე. ბარაველიძის ნაშრომებში  
 А. К. Сохадзе, Вопрос изучения языческих культовых памятников в горной части Восточной Грузии в трудах В. В. Бардавелидзе 160

3. ლევიანიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა თეონიმიდან: ლეთაბა კერძის სახელები და ეპითეტები  
 А. С. Лекиашвили, Из теонимии горцев Восточной Грузии 167

4. შინდაძე, ქადაგობის საკითხისათვის აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში  
 Н. Р. Миндадзе, К вопросу пророчества в горных районах Восточной Грузии 173

5. შინდაძე, ქადაგობის საკითხისათვის აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში  
 Н. Р. Миндадзе, К вопросу пророчества в горных районах Восточной Грузии 174

6. კანდელიანი, ლაშარის ჯვარი ფშაველთა ყოფაში  
 М. Б. Канделаки, Пшавское святилище Ташарис-Джвари 181

7. ლაშარისა, შობის ღმერთისა და ღმერთისა  
 Н. С. Гамбашидзе, Рождество в Эрцо-Тшанети 194

8. გიორგაძე, წარმოდგენები მიცვალებულზე აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში  
 Д. Г. Георгадзе, Представления об усопшем в горной Восточной Грузии 195

9. კოპალაძე, «სამზეო» და «სულეთი» ფშაველ-ხევსურთა წარმოდგენების მიხედვით  
 Г. Ш. Копалейшвили, Мир земной («Самзео») и загробный мир («сулети») в религиозных верованиях пшавов и хевсур 200

10. ანიკურა, კოტორი, როგორც რიტუალური პური თუშეთში  
 Н. Э. Азизури, «Котори» как ритуальный хлеб в Тушетии 207

11. კახიანი, მშობიარობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებანი სამეგრელოში  
 М. Л. Капиадзе, Традиционные родовые обычаи и обряды в Самегрело 216

12. შირიანი, სათევზო ბადეების რელიგიური მნიშვნელობა  
 К. Г. Мирианашвили, Религиозное значение рыболовных сетей 223

13. აბაკელი, კოსმოლოგიური სიმბოლოები დასავლეთ საქართველოში  
 Н. К. Абакелия, Космологические символы в Западной Грузии 224

14. კახიანი, საცხოვრებელ სახლთან დაკავშირებული ზოგიერთი რწმენა-წარმოდგენა იმერეთში  
 К. Е. Кахиани, Некоторые верования и представления, связанные с жилим домом Имеретии 231

15. შინდაძე, ქართულ-ბრძოლავისებრი პარალელები (ხალხური გადმოცემები სიმბოლური წარმომადგენლის შესახებ)  
 М. И. Шилакадзе, Грузино-северокавказские параллели 232

16. შინდაძე, ქართულ-ბრძოლავისებრი პარალელები (ხალხური გადმოცემები სიმბოლური წარმომადგენლის შესახებ)  
 М. И. Шилакадзе, Грузино-северокавказские параллели 236



<del>პ. კიტანავა, შვეტრული სიმღერა «გუნა ბედინერა»</del>	<del>285</del>
კ. დ. Читанავა, Мегрельская хороводная песня «Куча бедниера»	286
კ. ნაკაშიძე, რაჭული შრომის სიმღერების სპეციფიკისათვის	287
კ. ნ. Накашидзе, К вопросу о трудовых песнях в Раче	287
მ. ბურდული, ცნობები სივანე აქიმთა შესახებ	287
მ. ი. Бурдули, Славские народные лекари	272

IV. პრიბია და ბიბლიოგრაფია

ნ. აბესაძე, ვასილ შარინოვი, სარაფობა ბულგარეთში (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული გამოკვლევა), სოფია, 1982 წ.	273
ლ. ფრუიძე, იოსებ ნანობაშვილი, ტყევის დამუშავების ხალხური წესები საქართველოში, თბილისი, 1973 წ.	279

V. მკონია და ინფორმაცია

გ. ჩიტაია, ჟ. რუხაძე, შალვა ინალი-იფა — დამადების 70 წელი	284
გ. ჩიტაია, ჟ. რუხაძე, მელანია ბალიური	287

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

სბ 3432

გამომცემლობის რედაქტორი რ. ფეიქრიშვილი  
მხატვარი მ. ხურცილავა  
მხატვრული რედაქტორი გ. ლომიძე  
ტექნიკური რედაქტორი ე. კამუშაძე  
კორექტორი მ. მაისურაძე  
გამომწვები ე. მაისურაძე

გადაეცა წარმოებას 10.11.1987; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 26.V.1987;  
ჭაღაღდის ზომა 7X12; ჭაღაღდი № 1; ბეჭდვა შაღაღდი;  
გარნატურა ეენურტი; პირობითი საბეჭდო თაბაბი 25.6;  
საღრრეცხვო-საგამომეეეელო თაბაბი 18.9;  
პირობითი საღებავ-გატარება 25.6;

უე 00936;

ტირაჟი 1500;

შეკვეთა № 528.

ღასი 2 შან. 80 კაპ.

---

გამომეეეელობა „შეცნეერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19  
Издательство «Мечниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

---

საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი 380060, კუტუზოვის ქ., 19  
Типография АН Грузинской ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

МАТЕРИАЛЫ ПО ЭТНОГРАФИИ ГРУЗИИ

т. XXIII

(на грузинском языке)

«МЕЦНИЕРЕБА»  
ТБИЛИСИ  
1987

გამომცემლობა „მეცნიერება“ გამოსაცემად აგზავნის შემდეგ წიგნებს:

1. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები
2. ქართველი ხალხის თანამედროვე ყოფა და ტრადიციები
3. ოქტომბერი და აღმოსავლეთი
4. დ. გიორგაძე, დაკრძალვისა და გლოვის წესები საქართველოში
5. ალ. თაყაიშვილი, ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი ხევსურეთში

