



ე ლ ე ნ ე ბ ა  
პროფესორ ვერა ბარდაველიძის  
ხსენას

*Посвящается памяти  
Профессора Веры Варденовны  
Бардавелидзе*

Dedicated to the of  
Professor Vera Bardavelidze



1972



АКАДЕМИЯ НАУК ГРУЗИНСКОЙ ССР  
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ  
им. И. А. ДЖАВАХИШВИЛИ



МАТЕРИАЛЫ  
ПО ЭТНОГРАФИИ ГРУЗИИ

XVI—XVII

ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЕЦНИЕРЕБА»,  
ТБИЛИСИ  
1972

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია  
ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა  
და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი



ქართული  
ენციკლოპედია

მასალები  
საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის

XVI—XVII

გამომცემლობა „მეცნიერება“  
თბილისი  
1972



ქართული

კრებული მიძღვნილია პროფ. ვ. ბარდუღაშვილის 70 წლისთავისადმი. სპეციალურ წერილში ასახულია მკვლევარის მეცნიერული ბიოგრაფია, აქვეა ვ. ბარდუღაშვილის დაბეჭდილი შრომების ბიბლიოგრაფიაც.

კრებულში მოთავსებული სტატიები ეხება ქართული ხალხის მატერიალური კულტურისა და ყოფის, სოციალური ინსტიტუტების, მუსიკალური ფოლკლორის, კულტურის ისტორიის, ზოგადი და ისტორიული ეთნოგრაფიის საკითხებს. კრებულში მოთავსებულია რეცენზიები უცხოელ ავტორთა შრომებზე.

კრებულში აისახა საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების 1968 წლის მუშაობის შედეგებიც.



## 8. გეგმობა

### პროფ. ვ. ბარდაველიძის ცხოვრება და სამეცნიერო მოღვაწეობა\*

ცნობილი ქართველი მეცნიერი ქალის, გამოჩენილი ეთნოგრაფისა და კულტურის ისტორიკოსის ვერა ბარდაველიძის საიუბილეო კომისიამ მე მთხოვა მეცნიერის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ საჯარო მოხსენებით გამოსვლა ფართო საზოგადოების წინაშე. ხანგრძლივი დროის მანძილზე იუბილართან ვთანამშრომლობდი, რაც მაძლევს საფუძველს ვ. ბარდაველიძის პიროვნებისა და მეცნიერული მოღვაწეობის შესახებ დღეს მოკლედ მოვახსენოთ. ჩემს მდგომარეობას ამსუბუქებს იმის იმედიც, რომ დღეს აქ თავის გულისნაღებს იუბილარს სხვებიც ეტყვიან.

თავს ნებას მივცემ წინასწარ ერთი რამ აღვნიშნო, რამდენადაც ვიცი, ვ. ბარდაველიძე ქართველ ეთნოგრაფთა, და აგრეთვე ისტორიკოსთა შორისაც, პირველი მეცნიერი ქალია, რომელსაც მადლიერი საზოგადოება დაბადებისა და სამეცნიერო-საზოგადოებრივი მოღვაწეობის საიუბილეო თარიღებს ასეთ საზეიმო ვითარებაში უხდის.

ჩემი სათქმელი ვ. ბარდაველიძის შესახებ მისი ბიოგრაფიის ცალკე მომენტების გაცნობით უნდა დავიწყო. აქ მე უმთავრესად შევეხები იუბილარის საკუთრივ მეცნიერული ცხოვრების ძირითად ბიოგრაფიულ მონაცემებს.

ვერა ვარდენის ასული ბარდაველიძე დაიბადა 1899 წლის 1 ოქტომბერს ქ. თბილისში, რკინიგზელი მუშის ოჯახში. საშუალო განათლება მიიღო თბილისის მე-8 ქალთა გიმნაზიაში, რომელიც 1918 წლის გაზაფხულზე დაამთავრა. იმავე წელს შევიდა ახლად გახსნილ თბილისის უნივერსიტეტში, ფილოსოფიის ფაკულტეტის სიბრძნისმეტყველების განყოფილებაზე. ოჯახური მდგომარეობის გამო 1919 წ. დროებით შეწყვიტა მეცადინეობა უნივერსიტეტში. 1922 წ. ისევ აღადგინეს უნივერსიტეტში, რომელიც დაამთავრა 1925 წელს.

უნივერსიტეტში სწავლის დროს ვ. ბარდაველიძე ისმენდა პროფესორების: ივანე ჯავახიშვილის, კორნელი კეკელიძის, გრიგოლ წერეთლის, დიმიტრი უზნაძისა და სხვ. ლექციებს, აქტიურად მონაწილეობდა სემინარულ მუშაობაში გრიგოლ წერეთელთან და დიმიტრი უზნაძესთან.

როგორც ქ-ნ ვერას ბიოგრაფიული მონაცემები გვიჩვენებს, პატივცემულ იუბილარს მეცნიერული ცოდნისაკენ სწრაფვა ძალიან ადრე აღმოაჩნდა. ამასთან დაკავშირებით, ალბათ, საინტერესოა იქნება იუბილარის ნებართვით აღვა-

\* წაკითხულია პროფ. ვ. ბარდაველიძის დაბადების 70 წლისა და სამეცნიერო პედაგოგიური მოღვაწეობის 45 წლისთავის აღსანიშნავ საიუბილეო სტომოზე 1969 წ. 31 ოქტომბერს.

დგინოთ ერთი დეტალი: 1918 წელს, როდესაც თბილისის უნივერსიტეტი გაიხსნა, ვ. ბარდაველიძე ჯერ კიდევ ქალთა გიმნაზიაში სწავლობდა და ამ უნივერსიტეტისათვის იგი მე-7 კლასში იყო გადასული. მეცნიერების ამ ახალი კერის შექმნას იმდენად დაუინტერესებია ვ. ბარდაველიძე, რომ ყოველგვარი წესის დაცვის გარეშე მისულა უნივერსიტეტში და მოუთხოვია ჩარიცხვა. ამ თხოვნით მას მიუშართავს იოსებ ყიფშიძისათვის, რომელიც უნივერსიტეტის სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტის დეკანი იყო და გიმნაზიაშიც ასწავლიდა. მას სწორედ გიმნაზიის კედლებში სცოდნია ვ. ბარდაველიძის განსაკუთრებული სწრაფვა ცოდნისაკენ, მოსწონდა თურმე მისი გამოსვლები ლიტერატურული პერსონაჟების დამცველის როლში გიმნაზიაში გამართულ დისპუტებზე. და აი ამიტომ, მიუხედავად ვ. ბარდაველიძისათვის მიცემული ახსნა-განმარტებისა, რომ მისთვის ჯერ ადრე იყო უნივერსიტეტში ჩარიცხვა და რომ არც სამისო ფორმალური უფლებები იყო, მაინც უშუამდგომლია ივანე ჯავახიშვილთან მიღების თაობაზე.

შედეგი ის იყო, რომ ჯერ ისევ გიმნაზიის მოწაფე ვ. ბარდაველიძე ნაღარავად ჩაირიცხა უნივერსიტეტის სტუდენტად და შეუდგა გულოდგინე სწავლას სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტზე, სადაც მეცადინეობა საღამოობათ მიმდინარეობდა.

1922 წლიდან 1928 წლამდე ვ. ბარდაველიძე მუშაობდა საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილებაში ჯერ ლაბორანტად, შემდეგ — უმცროს მეცნიერ მუშაკად.

1928 წ. ვ. ბარდაველიძე საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმისა და საქართველოს სსრ განსახკომის მიერ მივლინებულ იქნა მოსკოვ-ლენინგრადში, სადაც, სათანადო კოლოკიუმის გავლის შემდეგ, ჩაირიცხა მატერიალური კულტურის ისტორიის სახელმწიფო აკადემიის (შემოკლებით „გაიმკად“ რომ იწოდებოდა) ასპირანტად ლენინგრადში კავკასიის ეთნოგრაფიის განხრით. აქ ვ. ბარდაველიძე მუშაობდა აკად. ნ. მარისა და პროფ. ა. მილერის ხელმძღვანელობით.

საქართველოს სსრ განსახკომის მოწვევით და აღნიშნული აკადემიის პრეზიდიუმის ნებართვით, 1930 წლის სექტემბრიდან დეკემბრამდე ვერა ბარდაველიძე განაგებდა განსახკომის მეცნიერების სექტორის სამუზეუმო ჯგუფს. იმავე წლის დეკემბერში პატივცემულმა ვერამ მონაწილეობა მიიღო რსფსრ სამუზეუმო ყრილობის მუშაობაში, როგორც საქართველოს სამუზეუმო დაწესებულებათა დელეგატმა. 1931 წ., ასპირანტურის დამთავრების შემდეგ, ვ. ბარდაველიძე ლენინგრადიდან გამოიგზავნა საქართველოს სამეცნიერო დაწესებულებებში — საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში, სადაც ჩაირიცხა უფროს მეცნიერ თანამშრომლად და საკავშირო მეცნიერებათა აკადემიის კავკასიის-მცოდნეობის ინსტიტუტში, თბილისში, სწავლული სპეციალისტის წოდებით. 1932 წ. ვ. ბარდაველიძეს დაევალა კავკასიისმცოდნეობის ინსტიტუტის ასპირანტურის გამგეობა და საასპირანტო სემინარის ხელმძღვანელობა თემატიკური კურსით „ენა და მატერიალური კულტურა“. მაშინვე დაევალა მას ასპირანტთა მომზადების ხელმძღვანელობაც.

1934 წლიდან ვ. ბარდაველიძე კავკასიისმცოდნეობის ინსტიტუტის ენისა და მატერიალური კულტურის სექტორის ეთნოგრაფიული კაბინეტის გამგეა,



ბოლო 1935 წლიდან—ამავე ინსტიტუტის ეთნოგრაფიისა და ფოლკლორის სექტორის გამგე.

კავკასიისმცოდნეობის ინსტიტუტის ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტად რეორგანიზაციას შემდეგ (ანუ ოოგორც მას შემოკლებით უწოდებდნენ, უნიმკ-ად) პატივეცემული ვერა მუშაობდა უფროს მეცნიერ თანამშრომლად. ამავე თანამდებობაზე დარჩა იგი ენიმკ-ის ბაზაზე წარმოქმნილ ისტორიის ინსტიტუტში. 1966 წლიდან ვ. ბარდაველიძე აკად. ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტში ეთნოგრაფიის სექტორის საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების გამგეა.

1934 წ. საქართველოს სსრ განსახკომის საკვალფიკაციო კომისიამ ვ. ბარდაველიძე დაამტკიცა დოცენტის სამეცნიერო წოდებაში. 1935 წ. სსრ კავშირის უმაღლესი განათლების სამინისტროს საატესტაციო კომისიამ ვ. ბარდაველიძეს დისერტაციის დაუცველად მიანიჭა მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხი, ხოლო 1958 წელს—ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის ხარისხი. სადოქტორო დისერტაცია ვერა ბარდაველიძემ დაიცვა 1957 წ. შემოდგომაზე. შემდეგ ამას მოჰყვა მისთვის პროფესორის სამეცნიერო წოდების მინიჭება.

1939 წლიდან 1948 წლამდე ვ. ბარდაველიძე სამეცნიერო-პედაგოგიურ მუშაობას ეწეოდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში. იყო უნივერსიტეტის შტატში დოცენტის თანამდებობაზე. კითხულობდა ლექციებს და ხელმძღვანელობდა სპეცკურსებსა და სპეცემინარებს ზოგად ეთნოგრაფიაში, საქართველოსა და კავკასიის ეთნოგრაფიაში, რელიგიისა და ათეიზმის ისტორიაში, პირველყოფილი საზოგადოების ისტორიაში. უნივერსიტეტის ისტორიის ფაკულტეტისათვის პატივეცემულმა ვერამ მოამზადა რუსი ხალხის ეთნოგრაფიის სპეციალური კურსიც. უნივერსიტეტის ეთნოგრაფიის კათედრაზე იგი ეწეოდა სამეცნიერო-კვლევით მუშაობას.

ხანგრძლივი დროის მანძილზე დღემდე ვ. ბარდაველიძე ხელმძღვანელობს საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის, ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის, ასევე საქართველოსა და კავკასიის სხვადასხვა სამეცნიერო დაწესებულებიდან წარმოგზავნილი ასპირანტების მომზადებას, საჭირო მეცნიერულ კონსულტაციას უწევს ჩვენს და უცხოელ სპეციალისტებს.

დიდი ღვაწლი დასდო ვ. ბარდაველიძემ საქართველოში სამუზეუმო მუშაობას და სამუზეუმო საქმის განვითარებას. ზემოთ უკვე აღნიშნული სამუზეუმო-სამეცნიერო მუშაობის გარდა, რასაც ქ-ნი ვერა სამსახურებრივად ასრულებდა, იგი სხვადასხვა დროს მონაწილეობას იღებდა სამუზეუმო ექსპოზიციების მოწყობაში. მან თემატიკურად დაამუშავა და მოაწყო საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის სვანეთის ეთნოგრაფიული გამოფენის ანტირელიგიური ნაწილი, ორი ანტირელიგიური გამოფენა—გლეხთა სახლში, მოძრავი გამოფენები—საქართველოს სხვადასხვა რაიონში. მისი აქტიური მონაწილეობით მოეწყო აკად. ს. ჭანაშვიას სახელობის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში ზეესტრეთის, აგრეთვე აბისინიის ეთნოგრაფიული გამოფენები, რამდენიმე დროებითი გამოფენა, ბოლოს კი—საქართველოს ერთიანი ეთნოგრაფიული გამოფენა. ვ. ბარდაველიძე სისტემატურ კონსულტაციებს უწევდა სამეცნიერო-კვლევით და საექსპოზიციო საკითხებში საქართველოს სსრ ანტირელიგიურ



მუზეუმს, საქმიანი კონტაქტი ჰქონდა და აქვს ლენინგრადის რელიგიის ისტორიის მუზეუმთან. ვ. ბარდაველიძის მიერ უშუალოდ შეგროვილი უძველესი ული კოლექციები შესულია აკად. ს. ჯანაშიას სახ. საქართველოს მუზეუმის, აგრეთვე სსრ კავშირის ხალხთა ეთნოგრაფიის მუზეუმის ფონდებშიც.

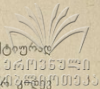
ვ. ბარდაველიძის საველე ეთნოგრაფიული მუშაობის მეცნიერული შედეგების შესახებ ცოტა ქვემოთ გვექნება საუბარი, მაგრამ აქ საჭიროდ მივიჩნით მოკლედ გავაცნოთ იუბილარის ასეთი მუშაობის ქრონოლოგია და გეოგრაფია, რადგან საველე მუშაობა, თამამად შეიძლება ითქვას, პატივცემული ვერას ცხოვრების, მისი ბიოგრაფიის შემადგენელი ნაწილია. აქვე დავსძენ, რომ ვ. ბარდაველიძე სამართლიანად ითვლება საველე ეთნოგრაფიული მუშაობის უბადლო ოსტატად.

ჩვენ აქ შეგვეძლო დავკმაყოფილებულიყავით მხოლოდ იმის აღნიშვნით, რომ იუბილარის თავისი ხანგრძლივი შემოქმედებითი მუშაობის მანძილზე ჩატარებული აქვს 40-ზე მეტი დიდი სამეცნიერო ექსპედიცია და ცალკე გამგზავრებანი საქართველოს ყველა კუთხეში და კავკასიის უმეტეს კუთხეებში. მაგრამ იქნებ დღევანდელ საიუბილეო-საანგარიშო დღეს სასიამოვნოც იყოს პატივცემულ ვერასთან ერთად დავუბრუნდეთ განვლილ წლებს და გონების თავით აღვადგინოთ პროფესიულად ნამდვილად ძნელი სამუშაოების სურათი: 1924 და 1926 წწ. ვ. ბარდაველიძე თავის პირველ სამეცნიერო ექსპედიციებს აწყობს ქართლში—თრიალეთის რაიონში და თეძამისა და კავთურას სათავეებში. 1929 წ. პატივცემული ვერა სტაციონარულ საველე სამუშაოს ატარებს ხევსურეთში, 1931 წელს — ლეჩხუმში, რაჭასა და სვანეთში. 1932 წ. მუშაობს ღუშეთში, 1933 წ.—აფხაზეთში და იმავე წელს—აჭარაში; 1934, 1935, 1936 და შემდეგ 1944, 1959, 1961 წლებში ახორციელებს საველე მუშაობას სვანეთში; 1937 წ. ვ. ბარდაველიძე იმერეთში ატარებს ექსპედიციას; 1939 წ. თიანეთის რაიონშია და ივრის ფშავლებთან სტუმრობს; 1940 და 1961 წლებში მონაწილეობს დაღესტნის დიდ ეთნოგრაფიულ ექსპედიციებში; 1945 წ. მთიულეთსა და გუდამაყარში მუშაობს; 1947, 1948 და 1949 წლებში მონაწილეა ისტორიის ინსტიტუტის, საქართველოს მუზეუმისა და უნივერსიტეტის კომპლექსური ეთნოგრაფიული ექსპედიციის სამივე კამპანიისა, 1965 წ. პატივცემული ვერა კვლავ თუშეთშია. ხანგრძლივ საველე-საექსპედიციო სამუშაოებს ატარებს იუბილარი ხევსურეთსა და ფშავში. ეს სამუშაოები ნაწილდება 1943, 1947, 1950, 1951, 1952 წლებზე, შემდეგ 1962, 1963, 1964, 1966, 1968 წლებზე.

დაწყებული 1938 წლიდან ვ. ბარდაველიძე სისტემატიურად მონაწილეობს და მოხსენებებით გამოდის სსრ კავშირის მეცნიერებათა აკადემიის ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის პლენუმებზე, სესიებსა და თათბირებზე.

1960, 1964 და 1968 წლებში ვ. ბარდაველიძემ სამეცნიერო მოხსენებებით მონაწილეობა მიიღო პარიზის, მოსკოვისა და ტოკიოს მსოფლიო ანთროპოლოგიურ და ეთნოგრაფიულ კონგრესებში. 1964 წელს მოსკოვში პირადად გამოვიდა კონგრესზე მოხსენებით. მონაწილეობა მიიღო აგრეთვე აღმოსავლეთმცოდნეთა მსოფლიო კონგრესის მუშაობაში, მოსკოვში.

იუბილარის ბიოგრაფიაში დიდი ადგილი უჭირავს საზოგადოებრივ მუშა-



ობას, რომელსაც იგი, ჩვენ ეს დანამდვილებით ვიცით, ყოველთვის აქტიურად და ნამდვილად საქმიანად ასრულებდა.

დიდი საზოგადოებრივი დატვირთვა ჰქონდა ვ. ბარდაველიძეს ჯერ კიდევ ლენინგრადში, ასპირანტურაში ყოფნის დროს: იყო საასპირანტო საზოგადოებრივი კომისიის და ბიუროს წევრი, რემედისის უჯრედის წევრი და ლენინგრადის გაერთიანებული სამეცნიერო დაწესებულებების რემედისის ბიბლიოთეკის ხელმძღვანელი. აქტიურ საშეფო მუშაობას ეწეოდა ლენინგრადის 1 მაისის სახელობის საფეიქრო ფაბრიკაში, იყო მრავალი საზოგადოებრივი ორგანიზაციის წევრი. თბილისში მოღვაწეობის დროსაც იყო მრავალი საშეფო და კულტკომისიის წევრი, საწარმოო კომისიის წევრი, საბიბლიოთეკო კომისიების თავმჯდომარე, იყო მშრომელთა დეპუტატების თბილისის კალინინის სახ. რაიონის საბჭოს მე-5 და მე-6 მოწვევის და ამჟამად არის მე-12 მოწვევის დეპუტატი. ქ-ნი ვერა კარგა ხანია განაგებს საკავშირო საკოორდინაციო საბჭოს რესპუბლიკურ სექციას მსოფლიო კულტურის ისტორიის პრობლემის ხაზით.

1954 წელს ვ. ბარდაველიძე დაჯილდოვდა ლენინის ორდენით, 1945 წ. მიენიჭა მედალი „შრომითი მამაცობისათვის 1941—1945 წლების დიდ სამამულო ომში“, 1960 წელს მიიღო საქართველოს სსრ მეცნიერების დამსახურებული მოღვაწის საპატიო წოდება.

მეტად ფართო და მრავალფეროვანია ვ. ბარდაველიძის მეცნიერული კვლევის ინტერესები და თემატიკა, რომელთა დეტალურად აღნუსხვა, ცხადია, აქ, ამ სხდომაზე შეუძლებელია. მხოლოდ ზოგადად შეიძლება აღინიშნოს ის, რომ მეცნიერის კვლევა-ძიების სფერო ფართოდ მოიცავს სოციალურ-ეკონომიური ურთიერთობებისა და სულიერი კულტურის მრავალ პრობლემას. უკვე ახალგაზრდული წლებიდან ვ. ბარდაველიძის ნაშრომებში ეხვდებით გამოკვლევებს მცენარეთა და ცხოველთა კულტების, ასტრალური რწმენა-წარმოდგენების, ძირეული და სინკრეტული ბუნების ღვთაებების, ნაყოფიერება-გამრავლებასთან დაკავშირებული კულტებისა და რიტუალების, ქართულთა რელიგიური აზროვნების განვითარების ისტორიის, პოლითეიზმის, ხალხურ დღეობათა კალენდრის, სასულიერო ზეპირი ტექსტების, ქართული ხალხური ორნამენტის და ხალხური გრაფიკული ხელოვნებისა და სხვ. შესახებ. მნიშვნელოვანი ნაწილი უჭირავს გამოკვლევებს სახატო მეურნეობისა და მფლობელობის, ეკონომიური და სოციალური სტრუქტურის, თემის სოციალური ორგანიზაციის საკითხებს და მრავალ სხვას. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ეს მრავალფეროვანი ძიებანი მკვლევარის მეცნიერული მსოფლმხედველობისა და კონცეფციის მთავარ ღერძზე იყრიან თავს.

ვ. ბარდაველიძე 100-ზე მეტი მეცნიერული შრომის ავტორია, ამთავან გამოქვეყნებულია 50 ნაშრომი, მათ შორის 7 დიდი შემაჯამებელი მონოგრაფია—ცალკე წიგნად, ამჟამად წარმოებაშია დიდი მონოგრაფია სამ წიგნად.

აქ უთუოდ ყურადღებას იქცევს გამოუქვეყნებელი შრომების დიდი რაოდენობა; ასევე ისმის კითხვა მათი გამოუქვეყნელობის მიზეზის შესახებაც. რამდენადაც პატივცემულ ვერას ხელნაწერ არქივს მე ვიცნობ, აგრეთვე მისი ზოგიერთი ხელნაწერი ნაშრომი მეც და სხვებსაც გამოგვიყენებია, შეიძლება აქ თამამად განვაცხადო, რომ თუ ეს ძალიან მნიშვნელოვანი და საკირო ნაშრომები ჯერ კიდევ დაბეჭდილი არ არის, აქ მთავარი მიზეზი თვით მათი ავტორი—პატივცემული ვერაა, მისთვის დამახასიათებელი უდიდესი მეცნიერული პასუ-

ნისმგებლობით და სიფრთხილით. მაგალითად, მკვლევარის ხელნაწერებში გვხვდება დასრულებული ნაშრომები—„აღმოსავლეთ საქართველოს მრავალსამამო მიწისმფლობელობა საქართველოს ბარში“, „მთის ქართველთა მოსახლეობის მიერ აღმოსავლეთ საქართველოს ბარისა და ზეგანის დასახლება“, „ძმადნაფიცობის ინსტიტუტი ქართველთა ძველ ყოფაში“ და ბევრი სხვა. მაგრამ, ცხადია, რომ ამ გამოუქვეყნებელი შრომების დაბეჭდვა აუცილებლად საჭიროა, ამიტომ დღევანდელი ეს შემთხვევა პატივცემულ ვერას მიმართ სამისო თხოვნისათვისაც უნდა გამოვიყენოთ.

საველე ეთნოგრაფიული მუშაობისადმი დიდი მეცნიერული პასუხისმგებლობით მიდგომამ და მუშაობის სწორმა ორგანიზაციამ, რაც პირველ რიგში გულისხმობს ასეთი მუშაობისათვის წინასწარ მეცნიერულ შემზადებას, მეცნიერული პროგრამების დამუშავებას, ფართო სოციალური ინფორმაციის მოსაპოვებელი დარგობრივი და თემატიკური კითხვარების შექმნას, აგრეთვე ველზე სწორი მეთოდოლოგიით ინტენსიური და გვემასწრაფული კვლევა-ძიების წარმართვას, ვ. ბარდაველიძეს შესაძლებლობა მისცა ხანგრძლივი, დაუღალავი მუშაობის მანძილზე გამოველინებინა ქართველი ხალხის მეურნეობის, მატერიალური კულტურის, სოციალური ურთიერთობებისა და სულიერი კულტურის უმდიდრესი ფაქტიური მასალა, რომელსაც, როგორც ეს პირველ რიგში თვით ვ. ბარდაველიძის შრომებმა გვიჩვენეს, უდიდესი მნიშვნელობა ეძლევა.

დღეს ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილებაში დაცულ ხელნაწერ მასალებში ყველაზე დიდი ადგილი უჭირავს როგორც უშუალოდ ვ. ბარდაველიძის მიერ მოპოვებულ, ისე მისი თხოვნით, სისტემატური კონსულტაციებით და მის მიერვე შედგენილი ვრცელი პროგრამა-კითხვარების საფუძველზე ადგილზე შეგროვებულ მასალებს, რომელთა საერთო რაოდენობა, თუ არ ვცდებით, 25000 ფურცელს აღწევს. თავს ნებას მივცემ აქ საჭაროდ განვაცხადო, რომ ამ მასალებს ჩვენი კულტურის ისტორიისათვის ნამდვილად უნიკალური მნიშვნელობა აქვს.

ცნობილია, რომ ქართველი ხალხის ადრინდელი რელიგიის ისტორიის სფეროში სპეციალური ფართო კვლევა-ძიება აკად. ივ. ჯავახიშვილის გარდა არაღის არ უწარმოებია. თავის დროზე მანვე გააკრიტიკა ცალკეულ მკვლევართა—მ. კოვალევსკის, ნ. შარის, კ. ინოსტრანცევის, ნ. ვესელოვსკის არასწორი, სუსტად არგუმენტირებული მოსაზრებანი ქართველი ტომების წინაქრისტიანული რწმენა-წარმოდგენებისა და რაობის შესახებ, რომლებიც განიხილებოდნენ, უპირატესად, როგორც პროდუქტი აღმოსავლეთის სამყაროს გავლენებისა.

ივ. ჯავახიშვილი ამავე დროს ითვალისწინებდა ქართველი ხალხის რელიგიური მსოფლმხედველობის ადრინდელი ისტორიის შესწავლის სირთულეს, ამიტომ თავის გამოკვლევებს ცის მნათობთა ლეთაბების, საერთოდ კი წინაქრისტიანული რწმენა-წარმოდგენების შესახებ მიიჩნევდა მხოლოდ მის განკარგულებაში არსებული მასალების, პირველ რიგში წერილობითი წყაროების მონაცემებზე დამყარებულ გამოკვლევებად. მეცნიერი მაშინვე მიუთითებდა იმაზეც, რომ ასეთი მასალები სრულიად არ არის საკმარისი რელიგიური რწმენების ძველი ისტორიის სრული სურათის დასადგენად და გადაუდებელ ამო-



ცანად სახავდა ხალხში გადმონაშთურად შემონახული წეს-ჩვეულებების ღრმა და ყოველმხრივ შესწავლას.

როგორც აგრეთვე ცნობილია, ასეთ მუშაობას სათავეში ჩაუდგენდა მწიგნობარი დღევანდელი იუბილარი, პატივცემული ვერა ბარდაველიძე.

ამ ამოცანის შესასრულებლად საველე და კამერალური მუშაობის გაშლა საბჭოთა ხელისუფლების წლებში გახდა შესაძლებელი. საბჭოთა ეთნოგრაფიული მეცნიერება, რომელმაც ფართო გასაქანი ჰპოვა განვითარების, მყარ, მატერიალისტურ პოზიციებზე დადგა რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების შესწავლის საქმეშიც.

პროფ. ვერა ბარდაველიძის დამსახურებამა სწორ მეთოდოლოგიურ საფუძვლებზე დამყარებით კვლევა-ძიების მეთოდებისა და ტექნიკის არა მარტო დახვეწა-დაზუსტება, არამედ, რაც მთავარია, და ეს საგანგებოდ უნდა გაიზაროს, მისი პრინციპების შემუშავება და რეალიზაცია. ასეთ სამუშაოს საფუძვლად დაედო ეთნოგრაფიული მასალები. ხოლო ეს განაპირობა იმ გარემოებაში, რომ რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების ადრინდელი საფეხურებას შემსაწავლად, მართლაც, თითქმის ერთადერთ წყაროს ცოცხალ ყოფაში შემონახული გადმონაშთური ფაქტები წარმოადგენენ. ამ მასალების უტყუარობა, სანდოობა კი საველე მუშაობის იმ მეთოდის საშუალებით მიიღწევა, რომელსაც იყენებს საბჭოთა ეთნოგრაფია და კერძოდ ქართული ეთნოგრაფიული სკოლა.

მარქსისტულ-ლენინურ დებულებაზე დამყარებით, რომ რელიგიური რწმენანი წარმოადგენენ ბუნების გარეგანი ძალებისა და საზოგადოებრივი მოვლენების ფანტასტიკურ არეკვლას ადამიანთა თავებში და რომ რელიგიური რწმენებისა და მსოფლმხედველობის შესწავლა ისტორიულ კრილიში, მათი განვითარების ეტაპების ამოხსნის შესაძლებლობას იძლევა, ეტაპებისა, რომლებიც შეეფარდებიან საზოგადოებრივ-ეკონომიური წყობილების განსაზღვრულ საფეხურებს, პროფ. ვ. ბარდაველიძე მივიდა მიერ რაც მართებულ მატერიალისტურ დასკვნებამდე. კერძოდ, ბაზისური და ზედნაშენური მოვლენების კომპლექსური შესწავლა ერთ ეთნიკურ გარემოში (ოჯახი, გვარი (фамилия) კვარტალი, სოფელი, ხეობა და სხვ.) მოვლენათა განვითარების დინამიკისა და ისტორიული კავშირების გათვალისწინებით იძლევა პირველხარისხოვანი მეცნიერული მნიშვნელობის მასალას. ამასთან, სწორედ ასეთი მასალა მოწმობს უძველესი საზოგადოებრივი და იდეოლოგიური მოვლენების განსაკუთრებულ სირთულეს, რომლებიც ხშირად ვეღარ ექვემდებარებიან და ემორჩილებიან ვერც წინასწარ ცნობილ სოციალურ სქემებს და ვერც ზოგად-თეორიულ საფუძველზე შემუშავებულ ტრაფარეტებს. ეთნოგრაფიაში კი მასალის ხელოვნური შორგება ცალკეული სქემებისათვის, როგორც ვიცით, არცთუ იშვიათი მოვლენაა. და აი, პროფ. ვ. ბარდაველიძის ნამდვილად დიდი მეცნიერული დამსახურება სწორედ იმაშია, რომ მან პირველმა აუარა გვერდი დაკანონებულ მაცდურ სქემებს და მოგვცა კვლევის მიდგომითაც და შედეგებითაც ძირითად განსხვავებული, ნამდვილად ღრმა მეცნიერული გამოკვლევები, რომლებიც ახალ ეტაპს ჰქმნიან ეთნოგრაფიული მეცნიერების განვითარებაში.

უკვე ვ. ბარდაველიძის ადრინდელ შრომებში, რომლებიც მიქძენა ქართველთა უძველესი რწმენა-წარმოდგენების, ასტრალური რელიგიის, ადრინდელი საზოგადოების პანთეონის საფეხურებისა და მრავალი სხვა საკითხის



შესწავლას, გამოვლინდა თუ რა მდიდარია და ამასთან როგორი რთულია ქართველთა სოციალური ურთიერთობების და სულიერი კულტურის განვითარების თური მასალა. გამოვლინდა აგრეთვე ამ მასალის მეცნიერული შესწავლის შედეგების განსაკუთრებული მნიშვნელობა საქართველოს ისტორიის საკვანძო, ამასთან ბევრ შემთხვევაში ბნელით მოცული პრობლემების გასაშუქებლად. მაგრამ ამავე დროს ჩვენ აქ საქმე გვექონდა იმ მეთოდოლოგიური სიახლის სწორ მეცნიერულ რეალიზაციასთან, რომელთაც ქართული საბჭოთა ეთნოგრაფიული სკოლა ე. წ. გადმონაშთების, როგორც ეთნოგრაფიული კვლევის წყაროს, მიმართ იყენებს. ამ მოთხოვნის მიხედვით, ჩვენამდე მოღწეული გადმონაშთი, რომელიც საზოგადოების განვითარების რომელიმე ადრინდელ საფეხურს ეკუთვნის, განიხილება არა გაქვავებული სახის მქონედ, ე. ი. განვითარების უნარს მოკლებულ და უცვლელ მოვლენად, არამედ ისეთ კატეგორიად, რომელიც ცვალებადია, ვირტუალურია. რადგან ცოცხალი სინამდვილე გადმონაშთს გამოატარებს ხანგრძლივი დროის მანძილზე დღემდე, ის უთუოდ იცვლება, აკლდება ან ემატება ახალი, უჩნდება დაფენიბანი საზოგადოების განვითარების სოციალურ-ეკონომიური თუ პოლიტიკური ისტორიის კონკრეტული პირობების მიხედვით.

სწორედ ასეთმა მიდგომამ და ღრმა გაგებამ მოგვცა ის დიდმნიშვნელოვანი დასკვნა პროფ. ვ. ბარდაველიძის გამოკვლევებში, რომ საქართველოს მთიანეთში გადმონაშთების სახით შემონახული სოციალური მოვლენების მონაცემები არის არა პირველყოფილი თემის, არამედ უფრო გვიანი, ადრეკლასობრივი საფეხურის, თეოკრატიული თემის გადმონაშთური მონაცემები.

როდესაც პროფ. ვერა ბარდაველიძის მეცნიერულ შემოქმედებაზე ვსაუბრობთ, რაც კვლევის ხანგრძლივსა და ნაყოფიერ გზას მოიცავს, ფაქტობრივად ჩვენ თვით ქართული საბჭოთა ეთნოგრაფიის განვითარების ისტორიასაც ვუხეხებით, რადგან პატივცემულ ვერას თავისი შემოქმედების მთელ გზაზე, დასაწყისიდან დღემდე, ყოველთვის ეჭირა და უჭირავს მეცნიერულად მოწინავე ადგილი.

სწორედ ქართული ეთნოგრაფიული აზრის განვითარების ისტორიისათვის არის მეტად საყურადღებო ის ფაქტი, რომ ვ. ბარდაველიძემ თავისი მეცნიერული შემოქმედებით, კვლევის ახლებური მიდგომითა და შედეგებით ერთ-ერთმა პირველმა გადასახედი გახადა თვალსაზრისი ეთნოგრაფიის, როგორც მეცნიერების კვლევის საგნის, მისი სოციალურ-ქრონოლოგიური ჩარჩოების შესახებ. ფართოდ ვავრცელებული შეხედულებით, და ეს აზრი ჩვენში მტკიცედ იყო ფეხმოკიდებული, ეთნოგრაფია თითქოს ის მეცნიერებაა, რომელიც მხოლოდ პირველყოფილ, უკლასო საზოგადოებას შესწავლის და ჩვენამდე მოღწეული გადმონაშთური მასალით მხოლოდ ამ საზოგადოებრივი საფეხურის მეცნიერულ აღდგენას ახდენს.

პროფესორ ვ. ბარდაველიძის შრომებში ნათლად გამოიხატა ის კონცეფცია, რომ ეთნოგრაფია, როგორც ისტორიული მეცნიერება, დამყარებული ისტორიის მატერიალისტურ მოძღვრებაზე, შეისწავლის ხალხის ყოფისა და კულტურის თავისებურებებს ისტორიულ განვითარებაში. აქ მახვილი უკეთდება მთავარს — ყოფისა და კულტურის თავისებურებებს, რომლებიც ეროვნულობის საფუძვლის და ეროვნული კულტურის საგანძურს ქმნიან. ეს კი ძირეული და არსებითი მომენტია. ხალხის ყოფისა და კულტურის თავისებურებებს, ეთ-



ნოვრადის გარდა, სპეციალურად არც ერთი სამეცნიერო დარგი არ სწავლობს.

ვერა ბარდაველიძე ყოფის მოვლენებს ყოველთვის დიდი სიღრმით შეისწავლის, იყენებს ყველა ხერხსა და საშუალებას, რომ მოგვეცეს ამ მოვლენების სწორი გენეტიკური ახსნა. მაგრამ ქ-ნი ვერა ამავე დროს წინააღმდეგობა და მტკიცედ ებრძვის მოვლენათა არასაქირო, ხშირად კი, სამწუხაროდ, ხელოვნურ არქაიზაციას.

თუ ეთნოგრაფია მარტო პირველყოფილ საზოგადოებას არ შეისწავლის, მაშინ ეს გასაგები და გამართლებულიც არის. ქ-ნ ვერას მხარეზეა ერთი დიდი მნიშვნელობის ფაქტი თანამედროვე მეცნიერული სინამდვილიდან. დამახასიათებელია, რომ არც ერთი თანამედროვე ცივილიზებული ხალხი, რომელსაც მეტ-ნაკლებად დიდი ისტორიული წარსული აქვს, თავისი ქვეყნის ეთნოგრაფიით არ ცდილობს საკუთარი ხალხის განვითარებაში პირველყოფილი საფეხურის აღმოჩენას, დადგენას ან აღდგენას. ცივილიზაცია საზოგადოებრივ დაწინაურებას ნიშნავს. რაც უფრო ცივილიზებულია ხალხი, მით უფრო წინ არის წასული მისი საზოგადოებრივი განვითარება და ზოგჯერ ისე, რომ პირველყოფილი განვითარების საფეხური მისთვის მხოლოდ თეორიულ სფეროსდა განეკუთვნება. ასეთად უნდა განვიხილოთ ქართველი ხალხი მთლიანად. საქართველო ყველა კუთხე ქმნიდა ქართული ცივილიზაციის საერთო საგანძურს.

გვაროვნული საფეხური ქართველი ხალხის წინაპრებს უხსოვარ დროს გაუეჭლიათ და ამიტომ, ალბათ, ძნელი და უმიზნოც არის ეთნოგრაფიული მასალით, ე. ი. ცოცხალ სინამდვილეში შემონახული მონაცემებით ძველი თუ ახალი ქვეს ხანის ეპოქებს აღვადგენდეთ. ამაში ე. ბარდაველიძე უდავოდ მართალია.

ამასთან დაკავშირებით საჭიროა გავიხსენოთ ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი: ჯერ კიდევ ამ 45 წლის წინათ, საქართველოში მეცნიერული ეთნოგრაფიის განვითარების საწყის ეტაპზე, ქართული ეთნოგრაფიული სკოლის ფუძემდებელი პროფ. გ. ჩიტაია თავის ერთ-ერთ საპროგრამო წერილში მიუთითებდა ეთნოგენეტიკური და ეთნოკულტურული თეორიებისა და შეხედულებების სიმრავლის ფაქტზე და იქვე ყურადღებას ამახვილებდა ასეთი თეორიებისა და დასკვნებისათვის საჭირო სარწმუნო, დამაჯერებელი მონაცემების სიმცირეზე. გარდა იმისა, რომ მეცნიერული განზოგადებისათვის ასე საჭირო ფაქტები არასაკმარისი იყო, ეს მცირერიცხოვანი მონაცემები და ფაქტებიც ცროვდებოდა შემთხვევით, უსისტემოდ, არასტატისტიკურ პირობებში. მაშინვე მკვლევარი იმ მნიშვნელოვან გარემოებაზე მიუთითებდა, რომ ქართული ეთნოგრაფიული მასალების შეგროვება და განზოგადება რთულა და საძნელო ამოცანას წარმოადგენს, რამდენადაც ის მეთოდები, რომლებსაც უცხოეთის მეცნიერება პირველყოფილი ხალხების შესასწავლად იყენებს, გამოუსადეგარია საქართველოს და კავკასიაში, სადაც შემონახულია განვითარების უძველესი ფორმების მხოლოდ რელიქტური მოვლენები და მათ გვერდით წარმოდგენილია მაღალი კულტურული მიღწევები და ისტორიული პროცესების რთული მოვლენები და ფაქტები. ახალგაზრდა ეთნოგრაფიული მეცნიერების წინაშე მაშინ მეტად მნიშვნელოვანი ამოცანა წამოიჭრა.

და სწორედ ამ ამოცანის თანმიმდევრულად და მართებულად გადაჭრას

დაუკავშირდა და მოხმარდა ვერა ბარდაველიძის ხანგრძლივი, დიდაბული ჩაღრმავებული საკვლევადიებო მუშაობა.

ქართული ეთნოგრაფიული სკოლის შემოქმედებითი საქმიანობის თეზის დროს, როგორც წესი, პირველ რიგში ახსენებენ კვლევის ლექსურ-ინტენსიურ მეთოდს, რომელიც ჩვენში შემუშავდა პროფ. გ. ჩიტაიას ავტორობით. ეს მეთოდი აგებულია მარქსისტულ-ლენინურ მოძღვრებაზე საზოგადოების განვითარების შესახებ და ეთნოგრაფიული კვლევისათვის საჭირო სოციალური ინფორმაციის მოპოვებას და დამუშავებას გულისხმობს ბაზისური და ზედნაშენური მოვლენების ურთიერთგანმსაზღვრელ კავშირში. კომპლექსურობა იმაში მდგომარეობს, რომ შესწავლისათვის იგი თანაბრად და ერთდროულად მოიცავს ცხოვრების სხვადასხვა, მაგრამ ერთმანეთთან მიუზღვრებელ დაკავშირებულ სამივე მხარეს—მატერიალურს, სოციალურს, სულიერს.

თავს ნებას მივცემთ აქ განვაცხადოთ, რომ ქართულ ეთნოგრაფიულ მეცნიერებაში ეს მეთოდი ისე სრულად და ეფექტურად არავის გამოუყენებია, როგორც ვერა ბარდაველიძეს. მეცნიერმა თამამად გადალახა ის ხელოვნური და თავისთავად არასწორი ბარიერი, რომ ეთნოგრაფიაში მომუშავე ადამიანი თითქოს მხოლოდ ერთ-ერთ რომელიმე ნაწილში უნდა სპეციალდებოდეს, როგორც, ვთქვათ მეურნეობაში, მატერიალურ კულტურაში, სოციალურ ურთიერთობაში, ან სულიერ კულტურაში. სწორედ რომ ასეთ უზნობრივ შეზღუდვას უარყოფს კვლევაში ეს მეთოდი და კვლევის ერთიან კომპლექსში აქცევს სამეურნეო-მატერიალური ცხოვრების, სოციალური ურთიერთობისა თუ იდეოლოგიური ცხოვრების თავისებურებებს.

გავისხენოთ, როგორი პროფესიული სიღრმითა და სიზუსტით შეისწავლა ვერა ბარდაველიძემ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა მეურნეობა და მატერიალური ყოფა და მასთან კავშირში სოციალური და სულიერი კულტურის რთული საკითხები. აქ მოვლენების რთული ხლართია, რომელთა შესწავლა ყოველმხრივ მიდგომას მოითხოვს. სწორედ ქ-ნი ვერას შრომებმა ნათელი გახადა, რომ დაუმეგბელია და არავითარი ფასიც არა აქვს, მაგალითად, მთიელთა სოციალური ურთიერთობის შესწავლას, სოციალური სტრუქტურის დადგენას, თუ იქ ჭეროვნად გათვალისწინებული, შეფასებული და გააზრებული არ არის სულიერი კულტურის, იდეოლოგიური ცხოვრების თავისებურებანი, მით უმეტეს, რომ ეს უკანასკნელნი პირველის განმსაზღვრელნი არიან.

სამწუხაროდ, ჩვენთან ხშირია შემთხვევები, რომ არათუ არ ითვალისწინებენ სოციალური საკითხების კვლევისას სულიერი ცხოვრების ტრადიციულ თავისებურებებს, პირიქით, ხშირად ხელოვნურად თიშავენ მას მეცნიერული დაკვირვების სფეროდან, რაც ცხადია, მხოლოდ ისევ მეცნიერებისათვის არის საზიანო.

1948—1952 წლებში ვ. ბარდაველიძე რესპუბლიკურ და საკავშირო სამეცნიერო ორგანოებში აქვეყნებს დიდმნიშვნელოვან გამოკვლევებს: «Замельные владения древнегрузинских святилищ» (СЭ, № 1, 1949), «ხევსურული თემი (სტრუქტურა და ჯვარისყმობის ინსტიტუტი)», (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. XII, № 8, 1952), «ხევსურული თემის მმართველობის სისტემა» (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. XIII, № 10, 1952). ამ ნაშრომების ძირითად დებულებათა შეჯამება, ისევე, როგორც ავტორის მრავალმხრივი კვლევა-ძიების განზოგა-

ლობული შედეგები მოცემულია ვ. ბარდაველიძის ფუნდამენტალურ წიგნში «Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен», Тб., 1957, რომელმაც ავტორის ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხი მოუპოვა.

ეს ნაშრომები ვ. ბარდაველიძის ხანგრძლივი კვლევა-ძიების შედეგია იყო, რასაც საფუძვლად დაედო კონკრეტული და გულდასმით შერჩეული ახალი ეთნოგრაფიული მასალა, ბრწყინვალედ გაანალიზებული თანამედროვე მეცნიერული მიღწევების შუქზე. სოციალური ურთიერთობისა და იდეოლოგიის სფეროში ზედნაშენური რთული მოვლენების ბაზისურ კატეგორიებთან მჭიდრო კავშირში განხილვით, რაც სოციალურ-ეკონომიური საკითხების, მატერიალური კულტურის, სამეურნეო ყოფისა და სხვ. ხანგრძლივსა და ღრმა შესწავლას მოითხოვდა და რაშიც მკვლევარი მარჯვედ იყენებდა კომპლექსურ-ინტენსიური კვლევის მეთოდს, ვ. ბარდაველიძემ ახლებური შუქი შეიტანა ქართველ მთიელთა ადრინდელი სოციალური განვითარების ისტორიაში, დაადგინა თემის სოციალური და ეკონომიური ბუნება, აღმოაჩინა და დაასაბუთა თეოკრატიული ხელისუფლების მნიშვნელობა და როლი მთიელთა თემის სტრუქტურაში, გამოავლინა ქართველ მთიელთა სოციალური განვითარების ადრინდელი საფეხური ადრეკლასობრივი შინაარსისა.

ვ. ბარდაველიძე საერთოდ დაადგენს ქართველი ტომების პოლითეიზმს, იგი გამოავლენს ძველი ქართული პანთეონის განვითარების ორ საფეხურს, რომლებიც ქართული ტომების საზოგადოებრივი განვითარების ორ საფეხურს შეესაბამება: ერთია—პირველყოფილმეორე წყობილების რღვევის პერიოდის (სამხედრო დემოკრატია) პანთეონი, მეორე—ადრეკლასობრივი საზოგადოების პანთეონი. ვ. ბარდაველიძემ ნათლად დაგვანახა მის მიერვე გამოვლინებული და შესწავლილი მოვლენები—პანთეონში შემავალი ღვთაებების შემადგენლობა, იერარქია, ბუნება, ფუნქცია. ყურადღებას იქცევს მკვლევარის მიერ დადგენილი მკაცრი იერარქია ღვთაებებისა, რომლის მიხედვითაც ეს უკანასკნელნი განლაგებულნი არიან პანთეონში ერთმანეთისაგან განსხვავებული შრავალი საფეხურათ. ძალზე მნიშვნელოვანი იყო იმ ფაქტის დადგენა, რომ ადგილობრივი ღვთაებების სამყაროში დაყოფა შეპირობებულია არა ასაკობრივი პრინციპით, არამედ მათი ძლიერების ხარისხით, რაც თავის მხრივ, შეპირობებული იყო იმ ტერიტორიულ-ეთნიკური ჯგუფებისა და თემობრივი ორგანიზაციების რიცხობრივი და ეკონომიური მდგომარეობით, რომელთა მფარველებადაც ეს ღვთაებები ითვლებოდნენ. აქედან გამომდინარეობს მკვლევარის განსაკუთრებული მნიშვნელობის დასკვნა, რომ მხოლოდ ქონებრივი დიფერენციაციით შორს წასულ საზოგადოებას შეეძლო თავისი ღვთაებების იერარქიული დაყოფისათვის დაედო საფუძვლად მოსახლეობის ეკონომიური მდგომარეობის პრინციპი.

ვ. ბარდაველიძის ახალი მეცნიერული დებულებები, რომლებიც სპეციალისტთა წრეში სამართლიანად იქნა მიჩნეული ღიდი მნიშვნელობის აღმოჩენად, უკუაგდებენ დღემდე ფართოდ ფეხმოკიდებულ შეხედულებას ქართველი მთიელების სოციალურ-ეკონომიური განვითარების მუდმივი და განსაკუთრებული ისტორიული ჩამორჩენილობისა და მათში გვაროვნული წყობილების უცვლელად არსებობის შესახებ. ამ შეხედულებასთან ახლოს დგას აგრეთვე არასწორი შეხედულება მთიელთა თემის, როგორც „შინაგანი მუდმივი წონა-

სწორობის ინსტრუმენტის“ შესახებ, რომელიც გამოიცხადეს თემის, როგორც სოციალურ-ეკონომიური უჯრედის შიგნით, შინაგანივე პროცესებით გაზრ- წვეულ და შეპირობებულ განვითარებას და ისტორიულ ცვლილებებს, სოცი- ალურ დიფერენციაციას. ვ. ბარდაველიძის შრომებში ამ საკითხებს კვლევ- რი პასუხი აქვს გაცემული.

ძველი ქართული სოციალური ურთიერთობებისა და სულიერი კულტუ- რის კვლევის კონკრეტულმა შედეგებმა შესაძლებლობა და საფუძველი მისცეს პროფ. ვ. ბარდაველიძეს წამოეყენებინა საინტერესო მოსაზრებანი ეთნოგენე- ტიკური და კულტურულ-ისტორიული აქტუალური პრობლემების სფეროში. ზოგიერთი ამ დებულებათაგანი საინტერესო გადაწყვეტას ჰპოვებს თვით ვ. ბარდაველიძის გამოკვლევებში. ერთი მაგალითი: აღრეკლასობრივი საზო- გადოების პანთეონის მონაცემების გათვალისწინებით და ქართველ ტომებში სიცოცხლის ხის, ნაყოფიერება-სიუხვის მოტივისა და ცხოველების (მგელი, ძაღლი) კულტის გულდასმითი და ყოველმხრივი შესწავლის საფუძველზე, ვ. ბარდაველიძემ მოგვცა ახალი ინტერპრეტაცია II ათასწლეულის ნივთიერი კულტურის უნიკალური ძეგლის—თრიალეთის ვერცხლის თასის რიტუალური კომპოზიციისა. ანთროპომორფული მრავალფეროვანი ცხოველების, მცენარე- ულის და სხვა საგნების კომპლექსში თითოეული პერსონაჟის გამოსახულე- ბის დეტალური და ლოგიკური დასაბუთებით პროფ. ვ. ბარდაველიძე ამო- ხსნის მთელი კომპოზიციის შინაარსს, რომელიც ასახავს პირველყოფილ- თემური წყობილების დაშლის პერიოდის პანთეონს. მეცნიერი ამასთან ერთად დამაჯერებლად ასაბუთებს თრიალეთის ძველი კულტურის ეთნიკურ მიკუთვ- ნებულობას ქართველი ტომებისადმი. კვლევის ეს საინტერესო შედეგები იხ- სხა ვ. ბარდაველიძის ნაშრომებში ქართულ და რუსულ ენებზე, აგრეთვე სპე- ციალურ ნაშრომში გერმანულ ენაზე, რომელიც 1959 წელს ბუდაპეშტში, ეთნოგრაფიულ ორგანოში დაიბეჭდა.

ამასთან დაკავშირებით, საერთოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ფართო მეცნი- ერული დიაპაზონი და ერუდიცია ვერა ბარდაველიძის შრომებს დიდ მეცნი- ერულ ღირებულებას უქმნის კულტურულ-გენეტიკური, კულტურულ-ისტორი- ული, სოციალურ-ეკონომიური და სხვ. პრობლემების ზოგადეთორიულ და ისტორიულ პლანში დაყენებისა და კვლევის დროს. მსოფლიო ისტორიის, გახ- საკუთრებით კი ძველი აღმოსავლეთის, წინა აზიის, ანტიკური სამყაროს სო- ციალურ-ეკონომიური და კულტურის ისტორიის უახლოესი მეცნიერული მიღ- წვევების ფართო, ამასთან კონკრეტული ცოდნა საშუალებას აძლევს პატივცე- მულ მკვლევარს ფართო შესაძარბეულ ფონზე აამტყველოს ქართული და კავკასიური მასალაზე, ზოგად ჭრილში დასვას და გადაწყვიტოს არა ერთი საინტერესო საკითხი. ცხადია, რომ ასეთ კვლევა-ძიებაში თვით ქართული მო- ნაცემები იძენენ დიდ მეცნიერულ ღირებულებას და ფართო, ზოგადმეცნი- ერულ მოხმარებაში ჩაერთვიან. მეცნიერული კვლევა-ძიების ეს მხარეც იუ- ბილარის განსაკუთრებულ და თვალსაჩინო დამსახურებას წარმოადგენს. ასე- თი მიდგომით არის შესრულებული ვ. ბარდაველიძის ზეგრი ნაშრომი. აქ კი ორი მაგალითით დაკვამყოფილდებით.

ქართველი ტომების ასტრალური რწმენა-წარმოდგენების, მზის თაყვანის- ცემისა და ნაყოფიერების ღვთაებათა ღრმა მეცნიერულმა კვლევამ ფართო შე- სადარებულ მონაცემებზე, განსაკუთრებით ძველ აღმოსავლურ მასალაზე,



მკვლევარი დიდმნიშვნელოვან დასკვნამდე მიიყვანა უძველესი ქართული ღვთაების ქალბაბარის—ბარბალეს გენეზისისა და რაობის საკითხში. კვლევის შედეგები, როგორც ცნობილია, აისახა მეცნიერის ბრწყინვალე მონოგრაფიაში, რომელიც 1941 წ. ცალკე წიგნად გამოიცა სახელწოდებით „ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ)“. ამ მნიშვნელოვან გრაფიას წინ უძღოდა ვ. ბარდაველიძის დიდმნიშვნელოვანი გამოკვლევები აღმოსავლეთ საქართველოს ქართველი მთიელების სასულიერო ტექსტების, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდრის, კერძოდ, ახალწლის ციკლის და ზამთარის და ადრე გაზაფხულის დღეობების, სვანური სავალაზღვის „ბარბალ დოლაშისა“ და სხვ. შესახებ. შემდეგ კი ამას მოჰყვა პროფ. ვ. ბარდაველიძის საყურადღებო გამოკვლევა ქართველი ტომების უმნიშვნელოვანესი ღვთაების დიდი დედის—ნანას შესახებ.

მეორე მავალითად ჩვენ აქ დავასახელებთ ქართული ჯვარ-ხატების მეურნეობის, კერძოდ მიწათმოქმედებისა და მესაქონლეობის ფორმებისა და მფლობელობის ისტორიულ-შეღარებით შესწავლას, რაშიც მკვლევარს ბრწყინვალედ აქვს გამოყენებული ძველალმოსავლური მდიდარი და კონკრეტული მონაცემები სატაძრო მეურნეობისა და მფლობელობის შესახებ.

უტყუარი ისტორიული ანალოგიები, რომელიც ამ კვლევის შედეგებით იქნა დადგენილი ერთ-ერთ საფუძვლად დაედო ავტორის დიდმნიშვნელოვან გამოკვლევებს ქართული ჯვარხატების სოციალურ-ეკონომიური სტრუქტურისა და თემის თეოკრატიული მმართველობის სისტემის შესახებ.

პროფ. ვ. ბარდაველიძის მეცნიერულ კვლევა-ძიებაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს დიდმნიშვნელოვან გამოკვლევებს საწესო გრაფიკული ხელოვნების შესახებ. საჭიროა აღინიშნოს, რომ ხალხური საწესო გრაფიკული ხელოვნება, რომელიც კავკასიის მოსახლეობის ყოფის მატერიალური და სულიერი კულტურის ისტორიის ძალზე საყურადღებო სფეროს წარმოადგენს, აქამდე არ გამხდარა სპეციალური შესწავლის საგანი. ვ. ბარდაველიძის ერთ-ერთი დიდი დაშახტრებაა ის, რომ მან პირველმა მიაქცია ყურადღება ჩვენში ამ ნაკლებად შესწავლილ სფეროს და გააშუქა ქართული საწესო გრაფიკული ხელოვნების საკვანძო საკითხები. კვლევის ეს შედეგებიც ვ. ბარდაველიძის ხანგრძლივი და ინტენსიური მუშაობის ნაყოფია, რასაც საფუძვლად უდევს და, ეს კი საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, მკვლევარის მიერ ცოცხალ ყოფაში, ხალხური შემოქმედების პროცესზე უშუალოდ წარმოებულ მეცნიერული დაკვირვება. ცხადია, ამ მომენტს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს, რადგან სახვითი შემოქმედების თვით პროცესი უშუალოდ ასახავს ხალხური აზროვნების საფუძველს. სვანურ ყოფაზე ხანგრძლივი დაკვირვების შედეგად მკვლევარს გამოვლინებული აქვს ამ ხასიათის მდიდარი და უნიკალური მასალა, რომლის შესწავლის შედეგები აისახა პუბლიკაციებში, „სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი“ (ნაწ. 1, 1939, ნაწ. 11., 1953), „ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები“ (ცალკე წიგნად, თბ., 1953), «Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен» (1957). ამ წიგნში აღნიშნულ პრობლემას დამოუკიდებელი აქვს მეორე ნაწილი.

ლიფანალისა და ბემბლუს (ბოსლობის) დღეობათა მონაცემების საფუძველზე სვანური საწესო ხელოვნების გულდასმითი მხატვრული სტილისტური 2. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XVI—XVII

ანალიზი და მისი იდეური შინაარსის ახსნა ავტორს დამყარებული აქვს სტრუქტურის სამეურნეო ყოფის ბაზისური მოვლენების მთელი სპეციფიკის გათვალისწინებით, რის შედეგად მკვლევარი მიდის მეტად საყურადღებო დასკვნამდე. გამოვლინებულია, რომ სევანური საწესო ხელოვნების სიუჟეტ-სტრუქტურული სამყაროთი და მემინდვრობის მოტივებით ნათლად ასახვს მედ-მესაქონლე მოსახლეობის ინტერესებს.

განსაკუთრებით საყურადღებოა მკვლევარის მიერ დადგენილი სევანური მაგიური ნახატების შესრულების თავისებური ხასიათი, რომელთა ანალიზი შესაძლებლობას იძლევა, ერთი შეხედვით მათი აბსტრაქტულობის მიუხედავად, ამოკითხულ იქნეს მათი აღრინდელი იდეური შინაარსი. მკვლევარი გამოავლენს მაგიური ხატვის აქტის მნიშვნელობას უძველეს ყოფაში. ვ. ბარდაველიძის კვლევის ამ შედეგებს ზოგად თეორიული მნიშვნელობაც აქვს. ეს შედეგები ეწინააღმდეგება ბურჟუაზიულ მეცნიერთა მცდარ შეხედულებას პირველყოფილი ხელოვნების წარმოშობაში, ე. წ. ბიოლოგიური ფაქტორის განმსაზღვრელი მნიშვნელობის შესახებ. სპეციალისტთა აღიარებით პროფ. ვ. ბარდაველიძის კვლევის შედეგებს ახალი სიტყვა და წვლილი შეაქვს პირველყოფილი ნახატების გენეზისის საქმეში, რომლებიც სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილი არიან „სიმბოლური მნიშვნელობის პირობითი გეომეტრიული გამოსახულების“ სახელწოდებით.

პროფ. ვ. ბარდაველიძის ბოლო ხანების საკვლევადიებო მოღვაწეობიდან განსაკუთრებით აღსანიშნავია ინიციატივა და ხორცშესხმა ქართული მიწისზედა საკულტო ძეგლების ხალხური ნიმუშების მეცნიერული და არქიტექტურულ-მხატვრული ფიქსაციისა. მეცნიერის პირადი ხელმძღვანელობით და მონაწილეობით მუშაობა ამ მიმართულებით კარგა ხანია დაიწყო და უაღრესად საინტერესო შედეგები აისახა ვრცელ სამეცნიერო ანგარიშებში, რომლებითაც მკვლევარი გამოვიდა ფართო სამეცნიერო საზოგადოების წინაშე. უახლოეს ხანში ვანხორციელდება ამ მნიშვნელოვანი ძეგლების კორპუსის გამოცემა სამ ტომად, რაც ახალი ძვირფასი შენაძენი იქნება ჩვენი კულტურის ისტორიისა.

დღეს პროფ. ვ. ბარდაველიძე ხელმძღვანელობს ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის ერთ-ერთ დიდ სამეცნიერო უჯრედს — საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილებას, სადაც მრავალფეროვან და საინტერესო სამუშაოთა შორის, ბოლო ხანებში, ცენტრალური ადგილი უჭირავს ქართული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასის მომზადებას. ამ რთული და შრომატევადი სამუშაოს მეცნიერულ და ორგანიზაციულ ხელმძღვანელობას ვერა ბარდაველიძე, პროფ. გ. ჩიტაიასთან ერთად, ძალზე დიდ ენერგიას ახმარს.

ჩვენ ვფიქრობთ, დღევანდელი საზეიმო დღე საშუალებას გვაძლევს იუბილარის მარტო მეცნიერულ დამსახურებასა და სამეცნიერო საქმიანობაზე კი არ ვილაპარაკოთ, არამედ შევეხებით ზოგიერთ სხვა მხარესაც, რომლებიც მეტნაკლებად სრულ წარმოდგენას მოგვცემენ პატივცემულ ვერაზე, როგორც ადამიანზე, მოქალაქეზე, საზოგადო მოღვაწეზე.

ჩვენ ზემოთ არა ერთხელ დაგვპირდა იმის აღნიშვნა, რომ პატივცემული ვერა მეცნიერულ მოღვაწეობაში უაღრესად მომთხოვნია თავისი თავის მიმართ. ასეთივეა ის მასთან მეტნაკლებად მჭიდრო ურთიერთობაში მყო-





ისა და ისტორიის შესწავლას, არამედ ვერა ბარდაველიძე არის გიორგი ჩიტა-  
იას შემდეგ ყველაზე აქტიური მშენებელი ქართული ეთნოგრაფიული სკოლი-  
სა, ქართული ეთნოგრაფიული მეცნიერების ორგანიზატორი.

ამ საპატიო საქმეს პატივცემული ვერა, ვიმეორებთ, იმ სასარგებლო პი-  
რადი თვისებების წყალობით ასრულებს, როგორც არის უაღრესად მჭიდროდ და  
ლობა, სამართლიანობა, მომთხროვნელობა, პატრიოტიზმი, მაგრამ მისი საქმე  
ში არა გარეგნული და მოსაჩვენებელი, არამედ ისეთი, რომელიც პიროვნების  
შინაგანი წვის ბუნების მატარებელია.

არ ვიცი, აქ რამდენად შეიძლება ამაზე ლაპარაკი, მაგრამ თავს მაინც ნე-  
ბას მივცემთ პატივცემულ ვერას ოჯახური ცხოვრების ერთ დამახასიათებელ  
მხარესაც შევხვით.

ძვირფასი ვერას ოჯახი მეტად სტუმართმოყვარეა. აქ ყველას გულთბილად  
და გულლიად ზედებიან. ძალიან იშვიათია, რომ (თუ მიმსვლელმა რაიმე საჩქა-  
რო ამბის გამო უტყბად არ შეიბრინა) ქალბატონმა ვერამ და ბ-ნმა გიორგიმ მათ  
ოჯახში მისული კაცი პატივისცემის გარეშე გაუშვან. მეცნიერული, საქმიანი  
საუბარი, რაც ამ ოჯახში ჩვეულებრივია, შეიძლება დამთავრებული არც კი  
გქონდეთ, რომ კარგ ქართულ სუფრას გაგიშლიან, თავაზიანად მიგიწვევენ, ვა-  
გიმასპინძლებიან. ქ-ნი ვერა, როგორც წესი, აუცილებლად სთხოვს ბ-ნ გიორ-  
გის, რომ მან რომელიმე ქართული სახელწოდების ცნობილი ღვინო ჩამოგის-  
ხათ, დაგლოცავენ და თქვენც უსათუოდ გულით დალოცავენ ამ ოჯახსა და მის  
წევრებს. ამ დალოცვაში, აგრეთვე, უსათუოდ გატარებული იქნება ის აზრი,  
რომ ქ-ნი ვერაც და ბ-ნი გიორგიც მხოლოდ მეცნიერების საშახურისათვის  
არსებობენ.

პატივცემული ვერა უაღრესად გულსხმიერი ადამიანიც არის. მას ყო-  
ველთვის აინტერესებს და აწუხებს თანამშრომლის, უმცროსი ამხანაგის ცხოვ-  
რება, მუშაობის პირობები, თუ საჭიროა და ასეთი შემთხვევები არც თუ იშ-  
ვიათი ყოფილა, ეს ოჯახი მატერიალურ დახმარებასაც გაიღებს, ხელის გამარ-  
თვაც ხომ ყოველთვის იციან. ყველაფერი ეს რაზედაც ეხლა ვსაუბრობთ, იქ-  
ნებ არც ისე წვრილმანია, როგორც შეიძლება ეს ვინმეს ეჩვენოს.

პატივცემული ვერა და პატივცემული გიორგიც ყოველგვარი ანგარებისა-  
გან ძალიან შორს არიან, მათი მიზანი და სიხარული მხოლოდ მეცნიერებაა.

ძვირფასი იუბილარს ბოლო ხანებში ხშირად უთქვამს—„რა ბევრია ვასა-  
კეთებელი, როდის რა უნდა მოვასწორო“; პატივცემული ვერას, როგორც ჭეშმა-  
რიტი მეცნიერის, ეს სიტყვები უაღრესად გულწრფელია, მაგრამ მაინც უნდა  
ეუთხრათ, რომ მას არაფერი აქვს სინანულით სათქმელი—ჯერ ერთი, მუშაო-  
ბის ასპარეზი დიდია, პატივცემული ვერას საქმისადმი სიყვარულიც დიდია,  
შრომის ნაყოფიერებაც—დიდი, ისე, რომ ანლო მომავალში ძვირფასი ვერა კი-  
დევ ბევრი რამით გაახარებს საზოგადოებრიობას. მეორე კი ის, რომ ყველა-  
ფერი ესეც რომ არ იყოს, პატივცემულმა იუბილარმა უკვე ძალიან ბევრი გა-  
აკეთა მეცნიერებაში, მეცნიერება-გამამდიდრა პირველხარისხისოვანი, დიდად ფა-  
სეული ნაშრომებით, რომელთა შექმნა ერთი მეცნიერის, ისიც ქალის ფიზი-  
კურ შესაძლებლობებს ბევრად აღემატება.

დასასრულისათვის ჩვენ გვსურს გავიმეოროთ პატივცემულ ვერას მისა-  
მართით ჩვენი ერთ-ერთი გამოჩენილი მეცნიერის მიერ თქმული სიტყვები,



რომ ვ. ბარდაველიძე შევიდა მეცნიერების ისტორიაში და შევიდა ლიტერატურაში  
ლად.

ჩვენ ისღა დაგვრჩენია, რომ ძვირფას ვერას, დღევანდელ დირსასხსოვარ  
დღეს გულწრფელად მივულოცოთ სახელოვანი იუბილე და ვუსურვოთ მას  
ჯანმრთელობა, დღეგრძელობა და ჩვეული ნაყოფიერი შრომა და მოღვაწეობა  
ჩვენი ქვეყნის საკეთილდღეოდ.

6. თოფა

3. ბარდაველიძის შრომების ბიბლიოგრაფია

БИБЛИОГРАФИЯ РАБОТ В. В. БАРДАВЕЛИДЗЕ

I. დაბეჭდილი შრომები

I. Печатные труды

1. ხის კულტისათვის საქართველოში. საქ. მუზეუმის მოამბე, ტ. 3, ტფ., 1927, გვ. 164—178. რეზიუმე ფრანგ. ენაზე.  
О культе деревьев в Грузии. Вестник Музея Грузии, т. 3, Тифлис, 1927, стр. 164—178. Резюме на франц. языке.
2. ბავშვის დაბადებასთან დაკავშირებული რიტუალი მთიან ქართლში. საქ. მუზეუმის მოამბე, ტ. 4, ტფ., 1928, გვ. 235—278, რეზიუმე ფრანგ. ენაზე.  
Ритуал связанный с деторождением среди грузинских горцев. Вестник Музея Грузии, т. 4, Тифлис, 1928, стр. 235—278. Резюме на франц. языке.
3. Опыт социологического изучения хевсурских верований. Тифлис, 1933, 49 стр. (Акад. наук СССР, Научно-исследовательский Ин-т Кавказоведения. Труды историко-экономического сектора, вып. 4).
4. ხალხური შემოქმედების ნიმუში. საქ. სახელმწ. მუზეუმის მოამბე, ტ. 8, ტფ., 1935, გვ. 59—60.  
Образец народного творчества. Вестник Гос. Музея Грузии, т. 8, Тифлис, 1935, стр. 59—60.
5. აღმოსავლეთ საქართველოს ქართველი მთიელების სასულიერო ტექსტები. მასალები საქ. ეთნოგრაფიისათვის, ნაკვ. 1, ტფ., 1938, 48 გვ.  
Духовные тексты горцев Восточной Грузии. Материалы по этнографии Грузии, вып. 1, Тб., 1938, 48 стр.
6. ახალი წელიწადი ძველ საქართველოში. «კომუნისტი», 1939, 1 იანვარი.  
Встреча нового года в древней Грузии. «Коммунисти», 1939, 1 янв.
7. სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I, ახალწლის ციკლი. ტფ., 1939, XVI, 232 გვ. (სსრკ მეცნ. აკად. საქართველოს ფილიალი. ენის, ისტორიისა და მატერ. კულტ. ინ-ტი).
- Календарь сванских народных праздников, I, Новогодний цикл. Тб., 1939, XVI, 232 стр. (Груз. филиал Акад. наук СССР. Ин-т языка, истории и матер. культуры).
8. ქართული ხალხური ორნამენტი, I, ხევისკურული. ქართულ-რუსულ-ფრანგული შესავალი. თბ., 1939, 130 გვ. XXXIV ტაბულა (სსრკ მეცნ. აკად. საქართველოს ფილიალი. ენის, ისტორიისა და მატერ. კულტ. ინ-ტი). გ. ჩიტაიასთან ერთად.

9. Грузинский народный орнамент, I, Хевсурский орнамент. Грузинское, русское, французское введение. Тб., 1939, стр. 40—60, XXXIV табл. (Груз. филиал Акад. наук СССР. Ин-т языка, истории и матер. культуры). Совместно с Г. С. Читая.

10. Ornement populaire georgien, I, Ornement khevsourien. Introduction georgienne—russe—française. Tbilissi, 1939. p. 61—82, XXXIV tables (L'institut de langues, d'histoire et de culture materielle). Avec G. S. Chitaia.

11. სვანური საგალობელი «ბარბალ დოლაში». ენის, ისტორიისა და მატერ. კულტ. ინსტ. მოამბე, ტ. 5—6, თბ., 1940, გვ. 541—573, რეზიუმე რუს. და ფრანგ. ენებზე.

Сванское песнопение «Барбал долаши». Известия Ин-та языка, истории и матер. культуры, т. 5—6, Тб., 1940, стр. 541—573, Резюме на русск. и франц. языках.

12. ივრის ფშავლებში (დღიური). ენის, ისტორიისა და მატერ. კულტ. ინსტ. მოამბე, ტ. 11, თბ., 1941, გვ. 67—182.

У Иорских пшавов (дневник этнографической экспедиции). Известия Ин-та языка, истории и матер. культуры, т. 11, Тб., 1941, стр. 67—182.

13. ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ—ბაბარ). თბ., 1941, 148 გვ. (საქ. სსრ მეცნ. აკად. ენის, ისტორიისა და მატერ. კულტ. ინ-ტი).

Из истории древнейших верований грузин (Божество Барбар—Бабар). Тб., 1941, 148 стр. (Акад. наук Груз. ССР. Ин-т языка, истории и матер. культуры).

14. სახადის მკურნალობის ქართული ხალხური საშუალებანი (სახადის კულტისათვის). საქ. სსრ მეცნ. აკად. საზოგადოებრივ მეცნ. განყ-ბის მე-5 სამეცნ. სესია, 1942 წლის 26—27 თებერვალი, მუშაობის გეგმა და მოხსენებათა თეზისები, თბ., 1942, გვ. 12—13.

Грузинские народные средства лечения заразных болезней (о культуре заразных болезней). V научная сессия Отделения общественных наук Акад. наук Груз. ССР, 26—27 февр., 1942 г. План работы и тезисы докладов, Тб., 1942, стр. 12—13.

15. Земельные владения древнегрузинских святилищ. «Советская этнография», 1949, № 1, стр. 92—109.

16. ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან (მრავალსულიანობის კონცეფცია). „მომოხილველი“, ტ. 1, თბ., 1949, გვ. 123—155.

Из истории религиозного мировоззрения грузинского народа (концепция множественности душ). «Мимомхилвели», т. 1, Тб., 1949, стр. 123—155.

17. ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, IV, «მან დეცეში». მასალები საქ. ეთნოგრაფიისათვის, ტ. 5, თბ., 1951, გვ. 51—66.

Из истории древнейших верований грузин. IV, «Ян децеш». Материалы по этнографии Грузии, т. 5, Тб., 1951, стр. 51—66.

18. Хозяйство крупного и мелкого рогатого скота пшавских и хевсурских святилищ. Тезисы доклада на Пленуме Ин-та этнографии Академии наук СССР, М., 1952, стр. 8—12.

19. ხევსურული თემი, სტრუქტურა და ჯვარისყმობის ინსტიტუტი. საქ. სსრ მეცნ. აკად. მოამბე, ტ. 13, 1952, № 8, გვ. 495—502 (ტექსტი პარალ. ქართ. და რუს. ენებზე).



20. Хевсурская община. Структура и институт «джварискомба». Сообщения Акад. наук Груз. ССР, т. 13, 1952, № 8, стр. 495—502 (Текст парал. на груз. и русск. языках).

21. ხევსურული თემის მმართველობის სისტემა. საქ. სსრ მეცნ. აკად. მოამბე, ტ. 13, 1952, № 10, გვ. 623—630 (ტექსტი პარალ. ქართ. და რუს. ენებზე).

22. Система управления хевсурской общины. Сообщения Акад. наук Груз. ССР, т. 13, 1952, № 10, стр. 623—630 (Текст парал. на груз. и русск. языках).

23. Главное божество древнегрузинского пантеона Гмерти. Вопросы этнографии Кавказа, Тб., 1952, стр. 301—318. Тезисы работы см.: Сессия ученого совета Ин-та истории Акад. наук Груз. ССР, посвященная вопросам этнографии Кавказа (15—19 ноября 1949 г.), Тб., 1949, стр. 14—15.

24. Пережитки раннеклассовой ступени общественного развития среди хевсур. «Советская этнография», 1953, № 3, стр. 182—183.

25. სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. 1ა, ახალწლის ციკლი. მასალები საქ. ეთნოგრაფიისათვის, ტ. 6, თბ., 1953, გვ. 239—297.

Календарь сванских народных праздников. 1 а, Новогодний цикл. Материалы по этнографии Грузии, т. 6, Тб., 1953, стр. 239—297.

26. ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები. თბ., 1953, 184 გვ. (საქ. სსრ მეცნ. აკადემია. ისტორიის ინ-ტი).

Образцы грузинского (сванского) обрядового графического искусства. Тб., 1953, 184 стр. (Акад. наук Груз. ССР, Ин-т истории).

27. Храмовое скотоводческое хозяйство по этнографическим материалам восточногрузинских горцев. Тезисы доклада на Всесоюзном совещании Ин-та этнографии Акад. наук СССР. М., 1956, стр. 4—6.

28. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тб., 1957, 016, 305 стр. XXXII табл. (Акад. наук Груз. ССР. Ин-т истории).

29. Chevsurská občina, „Ceskoslovenská Etnografie“, Praha, 1958, № 6, p. 43—54.

30. Die thematischen Darstellungen am Silberpokal aus dem Gräberhügelfeld von Trialet im Lichte der grusinischen Ethnographie. Opuscula Ethnologica memoriae Ludovici Biro Sacra. Budapest, 1959, p. 371—404.

31. ქართველი ტომების ასტრალურ ღვთაებათა პანთეონის განვითარების ერთი უძველესი საფეხურთაგანი (პანთეონის შემადგენლობა, ღვთაებათა იერარქია და მათი ბუნება). მასალები საქ. ეთნოგრაფიისათვის, ტ. 10, თბ., 1959, გვ. 157—172, რეზიუმე რუს. ენაზე.

Одна из древнейших ступеней развития пантеона астральных божеств (состав пантеона, иерархия божеств и их природа). Материалы по этнографии Грузии, т. 10, Тб., 1959, стр. 157—172, Резюме на русск. языке.

32. ქართველი ტომების ასტრალურ ღვთაებათა პანთეონის განვითარების ერთი უძველესი საფეხურთაგანი (ღვთაებათა ფუნქციები, ხელქვეითი სულები, დასკვნა). მასალები საქ. ეთნოგრაფიისათვის, ტ. 11, თბ., 1960, გვ. 139—160, რეზიუმე რუს. ენაზე.

Одна из древнейших ступеней развития пантеона астральных божеств грузинских племен (функции божеств, их помощники, выводы).



Материалы по этнографии Грузии, т. 11, Тб., 1960, стр. 139—160. Резюме на русск. языке.



33. Rapports sociaux des montagnards de la Georgie Orientale au début de l'époque esclavagiste d'après des survivances ethnographiques [M., 1960]. 16 p. (Communications de la délégation soviétique au VI-e congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques).

34. Грузины. Пережитки раннеклассовых отношений. В кн.: Народы Кавказа, т. 2, М., 1962, стр. 313—315 («Народы мира». Этнографические очерки).

35. Грузины. Религия и народные верования. В кн.: Народы Кавказа, т. 2, М., 1962, стр. 318—320 («Народы мира». Этнографические очерки).

36. ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან. დროშა «ლემ», მგელი—ძაღვი. მასალები საქ. ეთნოგრაფიისათვის, ტ. 12—13, თბ., 1963, გვ. 141—156.

Из истории древнейших верований Грузин. Знамя «Лем», волк—собака. Материалы по этнографии Грузии, т. 12—13, Тб., 1963, стр. 141—156.

37. Formes anciennes de la propriété foncière sous le jour du matériel ethnographique Géorgien. M., 1964. 14 p. (VII congrès international des sciences anthropologiques). გადაბეჭდილია კრებულში (перепечатано в сборник): Труды VII международного конгресса антропологических и этнографических наук, т. 4, м., 1967, стр. 232—237 (აქვე დართულია ნაშრომთან დაკავშირებით გამართული დისკუსიის მასალები იხ. გვ. 237—238. Здесь же даны материалы дискуссии связанные с докладом, см. стр. 237—238).

38. Древнейшие формы землевладения в свете грузинских этнографических материалов. М., 1964, 10 стр. (VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук).

39. Некоторые итоги Пшаво-хевсурской этнографической экспедиции. Дополнительные материалы сессии, посвященной итогам археологических и этнографических исследований 1964 года в СССР (Тезисы докладов), Баку, 1965, стр. 1—4.

40. აგუნა—ანგურა «ძეგლის მეგობარი», კრბ. 16, თბ., 1968, გვ. 12—14. რეზიუმე რუს. ენაზე.

Агуна—Ангуря [Грузинское божество-покровитель виноградарства и виноделия], «Дзеглис Меробари», вып. 16, Тб., 1968, стр. 84. Резюме на русск. языке.

41. Исторические корни традиционных общественно-культурных памятников Кавказа. М., 1968, 18 стр. (VIII Международный конгресс этнографических и антропологических наук). Резюме на англ. языке.

42. Über historische Quellen traditioneller Denkmäler in den Berggebieten Ostgeorgiens. Wissenschaftliche Zeitschrift 19. Jahrgang. Gesellschafts und Sprachwissenschaftliche Reihe. In honorem Gertrud Pättsch. Jena, 1970, Heft 5, S. 713—725.

## II. ხელნაწერები\*



### II. Рукописи\*

1. ქართლის 1924 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის შედეგები.  
Итоги Картлийской этнографической экспедиции 1924 г.
2. ალბულაღის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები, 1926.  
Материалы Агбулагской этнографической экспедиции, 1926 г.
3. ხევსურეთის 1929 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური. კლასიფიცირებული მასალა.  
Дневник Хевсуретской этнографической экспедиции 1929 г. Классифицированный материал.
4. ხევსურეთის 1929 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის შედეგები.  
Итоги Хевсуретской этнографической экспедиции 1929 г.
5. О двух культовых терминах «джвари» — крест и «хати» — икона, 1929 г.
6. К вопросу о роли животных в хевсурских верованиях, обрядах и фольклоре, 1930.
7. სვანეთის 1931 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური. კლასიფიცირებული მასალა.  
Дневник Сванетской этнографической экспедиции 1931 года. Классифицированный материал.
8. საკულტო ადგილები ფშავში, 1931.  
Культовые места в Пшавии.
9. სვანების რელიგიის ისტორიიდან. ქვემო სვანეთი (ლაშხეთი, ჩოლური, ლენტეხი). საველე მასალა, 1931—1935.  
Из истории религии сванов. Нижняя сванетия (Лашхети, Чолуры, Леятехи). Полевые материалы, 1931—1935.
10. რაჭა-ლეჩხუმის 1931 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები.  
Материалы Рача-лечхумской этнографической экспедиции 1931 г.
11. Одна из графем древнегрузинского алфавита в свете дохристианских верований сванов.
12. საზოგადოებრივი დაჯგუფება—“ლასკარ“.  
Общественная группировка у сванов — «Ласкар».
13. მონადირის ენა სვანებში, აფხაზებსა და ოსებში.  
Охотничий язык сванов, абхазов и осетин.
14. მონადირის ენა სვანებში.  
Охотничий язык сванов.
15. „მეზირის“, ქვის, ხისა და ხევნარ-ტყის და მთა-ტბა-წყლის კულტი სვანებში (ტექსტი და კარტოგრამა).  
Примитивные религиозные культы сванов (текст и картограмма).
16. თუშეთის 1932 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური. კლასიფიცირებული მასალა.  
Дневник Тушетской этнографической экспедиции 1932 года. Классифицированный материал.

\* პროფ. ვ. ბარდაველიძის არქივი დამუშავების პროცესშია, რის გამოც აქ აღნუსხულია მისი ხელნაწერების მხოლოდ ერთი ნაწილი.

\* Архив В. В. Бардавелидзе в настоящее время находится в процессе описания, поэтому здесь представлена лишь часть ее рукописей.



17. თუშეთის 1932 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის შედეგები.  
Итоги Тушетской этнографической экспедиции 1932 г.
18. Сванская этнографическая выставка в Музее Грузии.
19. დალის სვანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები, 1933.  
Материалы этнографической экспедиции Дальской сванетии, 1933.
20. აჭარის 1933 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები.  
Материалы Аджарской этнографической экспедиции 1933 г.
21. Отчеты о работе аспирантов Зак. филиала АН СССР по Институту кавказоведения, 1934.
22. სვანური საკულტო ადგილები, 1934.  
Культовые места Сванетии, 1934.
23. სვანეთის 1935 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური.  
Дневник Сванетской этнографической экспедиции, 1935.
24. სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი (ხალდე, კალა, იფარი, უშგუ-ლი), 1935.  
Календарь сванских народных праздников (Халде, Кала, Ипарй, Ушгули), 1935.
25. სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი (ლახამულა, ჩუბხევი, ფარი, ეცერი, ცხუმარი, ბეჩო).  
Календарь сванских народных праздников (Лахамула, Чубехеви, Парй, Эцери, Цхумари, Бечо).
26. სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი (მესტია, მულახი).  
Календарь сванских народных праздников (Местиа, Мулахи).
27. სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. „თამფიერ“ და „უფლიშიერ“.  
Календарь сванских народных праздников «Тампиэр» и «Уплишиэр».
28. სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. ზამთრისა და ადრე გაზაფხუ-ლის დღეობები.  
Календарь сванских народных праздников. Зимние и ранневесенние праздники.
29. სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. „ლიმპარიელ“, 1935.  
Календарь сванских народных праздников, «Лимпариэл», 1935.
30. სვანური ხალხური დღეობანი და სარწმუნოებრივი წეს-ჩვეულებებით აღბეჭდილი დღეები.  
Сванские народные религиозные праздники.
31. სვანეთის 1936 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური. კლასი-ფიცირებული მასალა.  
Дневник Сванетской этнографической экспедиции 1936 года. Клас-сифицированный материал.
32. სვანეთის 1939 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური. კლასი-ფიცირებული მასალა.  
Дневник Сванетской этнографической экспедиции 1939 года. Клас-сифицированный материал.
33. პრიმიტიული რელიგიების ისტორია. საუნივერსიტეტო კურსი, 1940.  
История примитивных религий. Университетский курс лекций, 1940.
34. რელიგიურ რწმენათა ევოლუცია. საუნივერსიტეტო კურსი, 1941.  
Эволюция религиозных верований. Университетский курс лекций, 1941.
35. რეც.: რ. ხარაძე. დიდი ოჯახის გარდმონაშთები სვანეთში.  
Рец.: Р. А. Харадзе. Пережитки большой семьи у сванов.

36. სახალისო კულტის გადმონაშთები კავკასიელ ხალხებში.  
Древнейшие обряды и воззрения, связанные с почитанием  
кавказских народов.
37. ქართული საახალწლო დღესასწაულის შემადგენელი ელემენტები. რიტუალური კვრები.  
Составные элементы новогоднего праздника грузин — Ритуальные хлеба.
38. ტოტემიზმის გადმონაშთები. კითხვარი.  
Пережитки тотемизма. Вопросник.
39. ანტირელიგიური მუშაობისათვის სვანეთში.  
К антирелигиозной работе в Сванетии.
40. ჯვარის მიწების წარმოშობისათვის.  
К происхождению землевладения святилищ.
41. ჯვარების შემოსავალი, მისი განაწილება და მოხმარების წესი ხევსურეთში.  
Хевсурские святилища, их доходы, распределение и пользование.
42. საკულტო ცენტრების შემოსავალი დღეობებიდან ხევსურეთში.  
Доходы с праздников культовых центров Хевсуретии.
43. ხატის შემოსავალი, მისი განაწილება და მოხმარების წესები ფშავში.  
Пшавские святилища, их доходы, распределение и пользование.
44. მიწათმფლობელობა ფშავში, ხევსურეთში, მთიულეთსა და ქართლში.  
Классифицированный материал.
45. მიწათმფლობელობა სვანეთში. კლასიფიცირებული მასალა.  
Земельные владения в Сванетии. Классифицированный материал.
46. ხევსურული საოჯახო თემის აღდგენის ცდა. სქემები.  
Опыт восстановления хевсурской семейной общины. Схемы.
47. ფშავ-ხევსურეთის გვარები, საძმოები და მამები. ხატისუბობის ინსტიტუტი. კლასიფიცირებული მასალა.  
Пшав-хевсурские гвари, братства и «отцы». Институт «Джварискмоба».
48. პროგრამა-კითხვარი რელიგიაში.  
Программа-вопросник по религии.
49. ავი სულეები ხევსურთა რელიგიაში. კლასიფიცირებული მასალა.  
Злые духи в религии хевсуров. Классифицированный материал.
50. საქართველოს ანტირელიგიური მუზეუმის 1941 წლის თემატურ-საექსპოზიციო გეგმა.  
Тематическо-экспозиционный план 1941 года Антирелигиозного музея Грузии.
51. ასტრალურ ღვთაებათა პანთეონი პირველყოფილ-თემური წყობილების დაშლის ხანაში.  
Астральный пантеон божеств периода разложения первобытно-общинного строя.
52. О Каджах.
53. რეც.: ალ. რობაქიძე, შრომის მარტივი კოოპერაციის გადმონაშთები რაჭაში (კოლექტიური ნადირობა). 1940.  
Рец.: А. И. Робакидзе. Пережитки простой кооперации труда в Раце (коллективная охота). 1940.



54. შოთა რუსთაველის პოეტური სიმბოლიკა (ნარგზი, ია ვარდა ალვის ხე).  
Поэтическая символика Шота Руставели (нарцис, фиалка, роза, тополь).
55. შომაკედავი და მკვდრეთით აღმდგომი ღვთაების მოტივი ქართულ ფოლკლორში.  
Мотив умирающего и воскресающего божества в грузинском фольклоре.
56. ხევსურეთის 1943 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური. კლასიფიცირებული მასალა.  
Дневник Хевсуретской этнографической экспедиции 1934 года. Классифицированный материал.
57. საკუთარ სახელთა მნიშვნელობისათვის. კითხვარი, 1943.  
К семантике собственных имен. Вопросник, 1943.
58. გვალის საწინააღმდეგო ძველი ქართული წესი, 1944.  
Древнейшие грузинские обряды, связанные с засухой, 1944.
59. ლომისა და ლომისობა. საველე მასალა, 1944.  
Божество Ломиса и праздник Ломисоба. Полевые материалы, 1944.
60. ტოტემიზმის გადმონაშთები სვანეთში, 1944.  
Пережитки тотемизма в Сванетии, 1944.
61. შთიულეთ-გუდამაყრის 1945 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები.  
Материалы Мтиулет-гудамакарской этнографической экспедиции 1945 года.
62. შთიულეთის 1945 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური. კლასიფიცირებული მასალა.  
Дневник Мтиулетской этнографической экспедиции 1945 года. Классифицированный материал.
63. Пережитки архаических верований.
64. ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან. II, ღმერთი, 1946.  
Из истории древнейших верований грузин, II, Гмерти.
65. ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან. III, დიდი დედა—ნანა, 1947.  
Из истории древнейших верований грузин. III, Великая мать Нана.
66. ქართლის 1947 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური. კლასიფიცირებული მასალა.  
Дневник Картлийской этнографической экспедиции 1947 года. Классифицированный материал.
67. შთიულეთის 1947 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური. კლასიფიცირებული მასალა.  
Дневник Мтиулетской этнографической экспедиции 1947 года. Классифицированный материал.
68. სახატო მიწები და პურობა ხატში ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მიხედვით, 1947.  
Хромовые земли и общественное кормление в святилищах по данным Картлийской этнографической экспедиции, 1947.
69. ხევსურეთის 1947 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური. კლასიფიცირებული მასალა.  
Дневник Хевсуретской этнографической экспедиции 1947 года. Классифицированный материал.



70. თანამედროვე ქართული სოფლის ისტორიიდან.

Из истории современной грузинской деревни.

71. ქართლის 1948 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური. კლასიფიცირებული მასალა.

Дневник Картлийской этнографической экспедиции 1948 года. Классифицированный материал.

72. ქართლის 1949 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური. კლასიფიცირებული მასალა.

Дневник Картлийской этнографической экспедиции 1949 года. Классифицированный материал.

73. Формы владения и пользования землями святилищ восточно-грузинских горцев, 1950.

74. Равнинные земельные владения святилищ восточногрузинских горцев, 1950.

75. Заселение горами-грузинами предгорий и равнин Восточной Грузии, 1950.

76. Институт побратимства в старом быту грузин, 1950.

77. Хевсурская община, 1950.

78. რეც.: თ. ოჩიაური, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ქადაგობა ხევსურეთში), 1950.

Рец.: Т. А. Очиаური. Из истории древнейших верований грузин (Кадагоба в Хевсуретии).

79. რეც.: ჯ. რუხაძე, აგრარული წეს-ჩვეულებების გადმონაშთები აღმოსავლეთ საქართველოში (ბერიკაობა-ყვენობა), 1952.

Рец.: Д. А. Рухадзе. Пережиточные аграрные обряды в Восточной Грузии (Берикаоба-Кееноба).

80. რეც.: მ. ჩართოლანი, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან (სვანური კერა), 1953.

Рец.: М. Чартолани. Из истории материальной культуры грузинского народа (Очаг сванского дома).

81. ქართველებში „ცის მეუფის“ სინკრეტული კულტის გადმონაშთები, 1955.

Синкретический культ «Владыки неба» грузинских племен.

82. Рец.: З. Д. Гаглоева. Из истории древнейших верований южных осетин (праздник «Ног бон»), 1953.

83. О культе быка у грузинских племен, 1954.

84. დამწყალობნება. კლასიფიცირებული მასალა.

Посвящение. Классифицированный материал.

85. სალოცავეები მთაში. კლასიფიცირებული მასალა.

Культовые сооружения в горной Грузии. Классифицированный материал.

86. ფალოსის კულტი. კლასიფიცირებული მასალა.

Культ фаллоса. Классифицированный материал.

87. გველის კულტი.

Культ змеи.

88. ქალთა დღესასწაულები.

Женские праздники.

89. ბარბაღეს სალოცავეები სვანეთში.

Культовые сооружения посвященные божеству Барбале в Сванетии.

90. ნაწილიანობა (ბითაო, ბუათლ).

Институт избранничества (ბითაო, ბუათლ).

91. ღვთაებები მთაში.

Божества в горной Грузии.

92. მიცვალებულის კულტი.

Кульť мертвых.

93. Основные источники происхождения религии и причины наличия религиозных пережитков. Тезисы.

94. მორიგე ღმერთი. მასალები.

Главное божество. Материалы.

95. ტაძარი ანტეზში.

Храмы в антах.

96. დასვენა პ. ფირფილაშვილის სტატიებზე—გველის ემბლემათან დაკავშირებული ქართული ხალხური მედიცინის ისტორიის ზოგიერთი საკითხი, 1959.

Заключение на статью П. Пирпилашвили — Некоторые вопросы грузинской народной медицины, связанные с эмблемой змеи, 1959.

97. ქიზიყის 1960 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური. კლასიფიცირებული მასალა.

Дневник Кизикской этнографической экспедиции. Классифицированный материал.

98. Отзвѣ на книгу проф. М. О. Косвена — Caucasica, исследования и материалы по исторической этнографии и истории Кавказа. 1960. Совместно с Г. С. Читая.

99. Рец.: М. З. Азаматова. Быт и культура аула Понежукай в прошлом и настоящем. Майкоп, 1961.

100. ქიზიყის 1961 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური. კლასიფიცირებული მასალა.

Дневник Кизикской этнографической экспедиции 1961 года. Классифицированный материал.

101. აშპარიონის საკითხისათვის, 1961.

К вопросу о празднике «Ампарнон».

102. ზაქათალისა და დაღესტნის 1961 წლის ექსპედიციის მასალები.

Материалы Закатальской и Дагестанской этнографической экспедиции 1961 года.

103. სატაძრო მიწათმფლობელობის გადმონაშთები საქართველოში, 1961.

Пережитки храмового землевладения в Грузии. 1961.

104. სიცოცხლისა და სიუხვის ხე ქართველთა სარწმუნოების ისტორიაში, 1961.

Древо жизни и изобилия в истории ворований грузин. 1961.

105. Рец.: Д. Джанелидзе. Грузинский театр с древнейших времен до второй половины XIX века, 1962.

106. სამგორის სოფ. გამარჯვების ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალის სტენოგრაფიული ჩანაწერი.

Стенографическая запись материалов этнографической экспедиции сел. Гамарджвеба.

107. ფშავ-ხევსურეთის 1962 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები.

Материалы Пшавско-хевсуретской этнографической экспедиции 1962 г.



108. თემური მიწათმფლობელობის გადმონათური ფორმები დახვედრით საქართველოში (სვანეთში). კლასიფიცირებული მასალა, 1962.

Пережиточные формы общинного землевладения в Западной Грузии (Сванетия). Классифицированный материал, 1962.

109. Отзыв на статью С. А. Шахова — Армяно-Григорьевская церковь, 1963.

110. ფშავ-ხევსურეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის შესახებ (1964 წლის) კომპანიის შეშაობის ანგარიში.

Отчет о работе третьей компании Пшавско-хевсурской этнографической экспедиции, 1964.

111. თუშეთის 1966 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური.

Дневник Тушетской этнографической экспедиции 1966 г.

112. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლების შესახებ.

О традиционных общественно-культурных памятниках горной части Восточной Грузии.

113. „ჯალამბარი“ ლაშარის ჯვარში.

«Джаламбар» в культовом центре Пшавии «Лашарис Джвари».

114. საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები.

Традиционные общественно-культурные памятники горной Грузии.

115. მთისა და ბარის მოსახლეობის ურთიერთობის ისტორიიდან საქართველოში (მომკვებობის ინსტიტუტი).

Из истории взаимоотношений населения горных и низменных районов Грузии.

დ. ჯანელიძე

მადლიერების გრძნობით

ეთნოგრაფი განსაკუთრებული მკვლევარია, ის მუდამ ხალხში ტრიალებს, ხალხის ყოფა-ცხოვრებას მის მრავალმხრივობაში, ნივთიერი და სულიერი კულტურის გამოვლინებაში შეისწავლის. ამდენად, რასაც ეთნოგრაფი აკვირდება, კრებს, აგროვებს და არკვევს მეცნიერების ყოველი დარგის მუშაკთაგან გულისხმიერ ყურადღებას და თვალის მიდევნებას მოითხოვს. სწავლულ ეთნოგრაფს ხომ გამახვილებული სმენა, ხედვა და წვდომა-მიგნების შთამაგონებელი ალლო აქვს,—იქ, სადაც თითქოს, „არარაისაგან არ იქმნების არარაიცა“, ეს უძველესი სულიერი ცხოვრების ნაშთსაც აღმოაჩენს და ახლად წარმოქმნილის განვითარებად მარცვალსაც მიაკვლევს.

ხალხური დრამის, სანახაობრივი კულტურის შესწავლა დიდად დავალებულია ეთნოგრაფების შემკრებლობითი მოღვაწეობითა და განმაზოგადებელი კვლევა-ძიებით. ქართული სანახაობრივი კულტურის მოვლენათა სისტემატიზაციის წამომწყებად და მოთავეებადაც კი შეიძლება დავსახელოთ არჩილი, სულხან-საბა ორბელიანი და განსაკუთრებით თეიმურაზ მეორე, რომელმაც საქორწილო და ძეობის წეს-სანახაობანი იმ დროისათვის შესაძლებელი მეცნიერული სისრულით და სიზუსტით აგვიწერა პოემაში „სარკე თქმულთა ანუ დრისა და დამის გაბაასება“.

ქართულ თეატრალურ მოვლენათა წარმოქმნა-წარმომავლობის გარკვევის ცდებს საფუძველი დაუდო XVIII საუკუნის სახელოვანმა მეცნიერმა ვახუშტი ბაგრატიონმა თავისი შრომით „ზნენი და ჩვეულებანი საქართველოსანი“. ივ. ჯავახიშვილმა ეს შრომა დაახასიათა, როგორც „ქართველთა მრავალსაუკუნეან წარსულის საზოგადო ფილოსოფიურ-ისტორიული მიმოხილვა, რომლის მსვავსი ქართულს მწერლობაში არცწინათ დაწერილა და არც შემდგში“, ამ ეთნოგრაფიულ ნარკვევში პირველად არის გაშუქებული ძველი ქართული სახიობის წარმომავლობა. ხალხურ სანახაობათა საწყისებს შორის ვახუშტი ბაგრატიონმა პირველმა მიუთითა წარმართულ დღესასწაულებზე.

შემდგომში, როდესაც მეცნიერული აზროვნების დაწინაურებასთან ერთად, ეთნოგრაფიულმა შემკრებლობითმა მუშაობამ ფეხი რომ იიდგა და ქურნალ-გაზუთებმაც რომ სარბიელი გაუჩინეს ეთნოგრაფიულ აღწერილობათა გამოქვეყნებას,—ხალხური დრამის საწყისების გასარკვევად გამოსაყენებელ მასალას ბევრი რამ შეემატა. განსაკუთრებული მადლიერების გრძნობით მოსახსენებელია რაფიელ ერისთავის და ნიკო ბერძენიშვილის ამ მხრივი ღვაწლი.

ილია ჭავჭავაძემ და აკაკი წერეთელმა ხალხური შემოქმედების შექმნას ახალი მიმართულება მისცეს, ახალი გეზი დაუსახეს და ხალხური სიტყვების ცალკვრივ გატაცებას შეანელეს. ილია ცდილობდა გზა გაეფარებინა ინტერესი სწორი გზით წარმართა. „ჩვენმა ინტელიგენციამ, — წერდა ილია 1887 წელს, — ხელი მოჰკიდა მარტოდ-მარტო სახალხო პოეზიის შეკრებას. ეს საკმარის არ არის... სახალხო პოეზია, თქვენც მოგესხენებათ, უფრო ფანტაზიის ნაყოფია და ფანტაზია კიდევ მაგრერიგად არ ეწყობა და არ ემორჩილება ზნეობით კანონის მოთხოვნილებას... ჩვენი დელაზობი ეს არის: ხალხის ცხოვრება ყოველმხრივ და პარმონიულად უნდა შევიწყვლოთ; იმისი ყოველგვარი გონებითი ნაწარმოები უნდა შევკრიბოთ“ (თხზ. „ქართული წიგნის“ გამოც., 1927, ტ. V, გვ. 249—250). ილია ხალხური შემოქმედების მნიშვნელობასაც მის სიაყარგეში განიხილავდა. ის ფიქრობდა, რომ ხალხის ცხოვრებისადმი ინტერესი უნდა გაფართოებულიყო ცალმხრივობის, შეზღუდულობის დაძლევიტ, ყოველმხრივი და პარმონიული შესწავლის საგანი უნდა გამხდარიყო ხალხის ცხოვრების ამსახველი მრავალი დარგი. ერთი ამ დარგთაგანი უნდა ყოფილიყო ხალხური სანახაობა. ამიტომაც იყო, რომ ვაზეთ „ივერია“-ში ამ დროიდან მოყოლებული საინტერესო და საგულისხმო მასალებს ეპოულობოტ ყვენობის შესახებ. ამ შემთხვევაშიაც ვაზეთი თავის რედაქტორის მითითებით ხელმძღვანელობდა: „მდბიო ხალხის გონებითი თუ სხვაგვარი საუნჯე, მარტო იმის ლექსებში, ანუ პოეზიაში როდი გამოიხატება, არა, — ეს საუნჯე, უხვად დათესილი და დარჩენილია ისეთს ნაწარმოებებში, რომელნიც სრულებით არ ეკუთვნიან პოეზიის სფერას, ამგვარია მაგალათებრ, ხალხის ჩვეულებანი“ (იქვე, გვ. 247). 1888 წელს ვაზ. „ივერია“-ში დაიბეჭდა სარედაქციო წერილი „შავი ორშაბათი“. ამ წერილში ყვენობა განხილულია მისი ავტარგინაობის მიხედვით. დავმობილია მასში, რაც ცრუმორწმუნეობის ნაყოფია და „ცხოვრების სიტუეტეს ძირეულად ეწინააღმდეგება“ და წინ არის წამოწეული ის, რაც ხელს გვიწყობს „შევიგნოთ ხალხის წარსული და აწმყო, იმის ავი და კარგი. იმის წადილი და საჭიროება.“ სწორედ „ყვენობის“ ამ საისტორიო მნიშვნელობით აიხსნება, რომ ილია ჭავჭავაძე ზრუნავდა ამ დიდ სახალხო სანახაობრივ ჩვეულებას სწორი მიმართულება მისცემოდა და გამოყენებული ყოფილიყო ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლის საშუალებად.

შემკრებლობითი მუშაობის ასეთი გეზით წარმართვამაც თავისი მნიშვნელოვანი ნაყოფი გამოილო და ხალხური წეს-ჩვეულების შესასწავლად ბევრი რამ საინტერესო და საგულისხმო იქნა მოპოვებული, მაგრამ თანამიმდევრულ, სწორ მეცნიერულ ნიადაგზე დაყენებული საველე-ეთნოგრაფიული მუშაობის გაშლის შეუძლებლობა მნიშვნელოვნად ზღუდავდა განმავითადობელ კვლევა-ძიებას.

განსაკუთრებით ვადიდა და მნიშვნელოვანი შეიქმნა ქართული პეტრის ხალხური საწყისების შესწავლაში ეთნოგრაფ-კვლევართა წვლილი მას შემდეგ, რაც, საბჭოთა ეპოქაში მეცნიერული შემოქმედების მძლავრი აღმავლობის პირობებში, აკად. გიორგი ჩიტაიას მეთაურობით ეთნოგრაფიის ქართული მეცნიერული სკოლა ჩამოყალიბდა და მისმა საველე-შემკრებლობითმა და სამეცნიერო-კვლევითმა მიღწევებმა საქვეყნო აღიარება დაიმსახურეს.

ამ წერილში მინდა შევეხო ქართული ეთნოგრაფიული სკოლის მოწინავე წარმომადგენლის პროფ. ვერა ბარდაველიძის ღვაწლს და ამაგს, რითაც დი-



დად დავალებულია ქართული ხალხური დრამის და სანახაობრივი კულტურის შესწავლა.

წარმოვიდგინო ვერა ბარდაველიძის—სახელოვანი მეცნიერის გამუდმებული, თავუღბელი შემმართველი შრომის ნაყოფს—მრავალტომულს, რაც ნათელი აზროვნებით, ხასიათის საარაკო სიმტკიცით, შეუპოვარი მიზანსწრაფვით არის აღბეჭდილი — და ყველა ჩვენთაგანის გულში უღრმესი პატივისცემა და დიდი მადლიერების გრძნობა აღიძვრის ამ სამავალითო მოღვაწე ქართველი ქალისადმი.

ქვეითად თუ ცხენით ვერა ბარდაველიძეს შემოვლილი აქვს მთელი საქართველო. მას შესწავლილი აქვს ზემო და ქვემო სვანეთი, რაჭა და ლეჩხუმი, თუშ-ფშავ-ზევსურეთი, ხევი და მთიულეთი და კავკასიონის ქედგადაღმა კალთებიც, სადაც კი ხალხის ზნე-ჩვეულებას, წეს-ადათს, გაართობა-სანახაობას ძველთაძველი სულიერი ცხოვრების, მსოფლმხედველობის ნაშთ-ანარეკლი შემოუნახავს. ამასთანავე, ვერა ბარდაველიძემ, მეცნიერული შრომის უნარიანმა ორგანიზატორმა და შთამბავონებელმა პედაგოგმა, ადგილებზე გატაცებით მომუშავე კორესპონდენტებიც გაიჩინა და მოწაფეებიც აღზარდა, რომელთაც მხარი აუბეს თავიანთ მასწავლებელს ფართოდ გაშლილ შემკრებლობით მუშაობაში. ვ. ბარდაველიძის მიერ თითოეული წეს-ჩვეულება მთელი თავისი ნაირსახეობით იქნა გამოვლენილი. კვლევა-ძიების ასეთი სიღრმით და ფართო წვდომით წარმართვა ახალ მიგნებათა, მნიშვნელოვან მონაპოვართა და აღმოჩენათა საწინდრად იქცა.

ვერა ბარდაველიძის დამსახურებაა, რომ დღეს მოგვეპოვება მეცნიერულად შესწავლილი უმდიდრესი მასალა და განზოგადებული შრომები ქართული ხალხური კალენდრის დასადგენად. თუ რაოდენ საგულისხმოა ამ მხრივ ვ. ბარდაველიძის შრომა, ამას მოწმობს მრავალი ახალი მიგნების შემოცველი სვანური წლიური ციკლის დღეობათა სისტემატური აღწერილობა, რომლის პირველი ტომი სათაურით „ხალხურ სვანურ დღეობათა კალენდარი, ახალწლის ციკლი“ ჯერ კიდევ 1939 წელს გამოქვეყნდა. სვანურ ხალხურ დღეობათა ახალწლის ციკლის აღწერილობა უძვირფასესი მასალაა მოპოვებული მურყვამობის (განაყოფიერებისა და შეილერების ღვთაების სადიდებელი მისტერიის) წარმომავლობის გასარკვევად (გვ. გვ. 11, 37, 101 და ა. შ.), გაბაასებათა ხალხური დრამატული ჟანრის საწყისი ფორმების წარმოსახვისათვის განსაკუთრებით საგულისხმოა მეკვლისა და მასპინძლის საწესო კითხვა-მიგების ტექსტები და ხელის (ხის) სახლში შეტანის წეს-სანახაობა (გვ. 127, 137, 148 და ა. შ.), მიგნებული და დაფიქსირებულია უძველეს საწყის ფორმაში შემორჩენილი კარდაკარ შემოვლითი წესსახიობა.

ვერა ბარდაველიძემ დაწვრილებით და გულდასმით შეისწავლა სვანური გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, ქართულად და რუსულად გამოაქვეყნა მონოგრაფიული ნაშრომი ხალხური სახვითი ხელოვნების შესახებ (1953, 1956 წწ.). ეს გამოკვლევა არა მარტო ქართული ეთნოგრაფიის შენაძენია, არამედ გარკვეული წვლილი და ახალი სიტყვაა ხელოვნების გენეზისის კვლევა-ძიებისათვის, რამდენადაც სვანური საწესო ნახატების კონკრეტული მაგალითებით მინიშნებულია ხალხური სახვითი ხელოვნების წარმოქმნის ძირითად საფეხურებზე, იმისაგან განსხვავებით, რაც დღემდე იყო ცნობილი.

ივანე ჯავახიშვილმა გამოიკვლია ასტრალურ ღვთაებათა ქართული განთქონი, რაც განეკუთვნება ქრისტიანობამდელი რელიგიის გვიანდელ საფეხურს. წარმართული ქართული პანთეონის განვითარების ორი ადრინდელი საფეხური გამოავლინა და ამოხსნა ვერა ბარდაველიძემ აღმოსავლეთ საქართველოს მიწიანეთის ეთნოგრაფიული მასალების ყოველმხრივი შესწავლის საფუძველზე. ვერა ბარდაველიძის ხანგრძლივი შემოქმედების ამ მონაპოვარს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ეძლევა ქართული ტომების სულიერი ცხოვრების გასათვალისწინებლად. მეცნიერებიც არაერთხელ მიმართავენ ვ. ბარდაველიძის შრომებს, როდესაც წარსულის გადმონაშთად შემორჩენილ წეს-ადათებს თუ მხატვრული სახეობების, არქეოლოგიის მიერ მოპოვებული ნივთიერი ძეგლების თუ ძველ დამწერლობით მოწმობათა მნიშვნელობის გარკვევა-დაზუსტება არის საჭირო.

ვ. ბარდაველიძის შრომებმა ბევრი რამ შესძინეს ქართული დრამის ხალხური საწყისების კვლევა-ძიებას. ჩვენ მხოლოდ რამოდენიმეზე მივუთითებთ. ვერა ბარდაველიძემ მზის ღვთაება ბარბარის სადიდებელ წეს-ჩვეულებაში მთელი რიგი ისეთი რიტუალური სცენები გამოავლინა, რომელთაც უაღრესი მნიშვნელობა აქვთ ქართულ სანახაობა-გასართობებში მისნული ცეკვებისა და ჭადოქრულ საწყისო ქმედობათა წამოსახენად. ერთი ამთავანია იმერთში „ქათმის ფერხვის“ საწყისო რიტუალი, რასაც ქათმის მიერ კვერცხის დების და წიწილების გამოჩეკის ინსცენირების ხასიათი აქვს (ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ), თბილისი, 1941, გვ. 35, 36). მეკვლევარი არ კმაყოფილდება სათანადო აღწერილობათა შოყვანიტ და საკითხის ღრმად შესწავლის საფუძველზე დაასკვნის: „...იმერელი მეკვლე ბავშვები კრუნისა და წიწილების მსგავს მოქმედებას ამჟღავნებენ იმისთვის, რომ ამ უკანასკნელების მსგავსივე მოქმედება გამოიწვიონ, ე. ი. მიმბაძველობითი მაგის საშუალებით ქათმები ააქრუნონ, კრუნებს წიწილები კარგად გამოაჩეკინონ და წიწილები გაამრავლონ“ (იქვე, გვ. 41). მიმბაძველობითი მაგის საშუალებით ფრინველებისა და ცხოველების წარმომსახველობის საკიროებამ წარმოშვა ნიღბების კეთების ხელობა და ამ ნიღბებში ქმედობა-თამაშობის ხერხები და ოსტატობა, რამაც დასაბამი შეუქმნა გარდასახვის კულტურას და სახილველის—თეატრის წარმოქმნას.

სვანეთის, რაჭისა და ლეჩხუმის წეს-ჩვეულებათა შესწავლიტ ვ. ბარდაველიძემ გაარკვია, რომ ქართველ ტომებს თავის წარმართულ პანთეონში „მუშა ხარის გამჩენი“ და მფარველი ღვთაებაც ჰყავდატ, რომლის დღესასწაულად ბოსლობა ითვლებოდა და თვით „ბოსელი“ ქართველი ტომებისა და თემებისათვის საერთო სახელი იყო შინაური ცხოველების განაყოფიერებისა და გამრავლების ღვთაებისა. ვ. ბარდაველიძემ მიაკვლია ბოსლობის რიტუალურ სცენას, რაც აღამიანთა ცხოველებად გარდასახვის ხელოვნების საწყისი ფორმების გაქვავებულ გადმონაშთს წარმოადგენს ხალხურ წეს-ჩვეულებაში (ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწყისო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბილისი, 1953, გვ. 93 და შემდ.; Бардавелидзе В. В., Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен., Тбилиси, 1957, стр. 178—179). ვ. ბარდაველიძემ ისიც გაარკვია, რომ დღეობა ბოსლობაში ასახული ღვთაება თავდაპირველად ხარი იქნებოდა. ხარის კულტან დაკავშირებით, ვ. ბარდაველიძემ შეისწავლა სვანური დღესასწაული „უფლიშიერი“,

და მეგრული „კურული“, რაც კვირადღეობით იმართებოდა, სოფლის განაპირას; საგანგებოდ ნაპატივებ და გაწირვებილ ბუღას მოედნის შუა ადგილას და მაგრებულ პალოზე მიამაძნენ. ორი მამაკაცი შეუდგებოდა მის გალიზიანებას, როდესაც ბულა გალიზიანდებოდა, მას აუშვებდნენ და ერთ-ერთ მამაკაცი მასთან შერკინებას იწყებდა. გაურბოდა რა გახლებულ კუროს რქენას, მამაკაცი ცდილობდა დაემორჩილებინა პირუტყვი, შეეკრა და მიწაზე წაექცია (Бардавелидзе В. В., Древнейшие религиозные верования... стр. 200).

ტორეადროობის კვალი ძველ ქართულ თქმულებებშიაც არის მიკვლეული იოსებ მეგრელიძის მიერ (ი. მეგრელიძე, ტორეადროობის კვალი საქართველოში, ურბ. „საბჭოთა ხელოვნება“, 1959, № 1). ვ. ბარდაველიძე „კურულის“ უახლოეს ანალოგიებს მართებულად ხედავს კრეტა-მიკენის კულტურაში, სადაც დიდად იყო განვითარებული ხართან თამაშობის სცენები. აგრძელებს რა ამ ანალოგიების ძიებას ვილგამეშის ეპოსის და ესპანელი ტორეადროების ხაზით, მკვლევარი დასძენს: რომ ეს პარალელები შემთხვევითი არ უნდა იყოსო.

ვ. ბარდაველიძე ხალხის წეს-ჩვეულებებს შეისწავლის ამოძწურავად, მის განვითარებაში, ყოველ მოვლენაში ის აგნებს და არკვევს ადრინდელი და შემდგომი განვითარებით შექმნილ ფენებს. ამას მოწმობს ვ. ბარდაველიძის მიერ საბავშვო თამაშობათა შორის მზის ქალ-ღვთაების, ბარბარის შავბნელ ძალთა ნიშხა-ნიშხასთან (გველეშაბთან) ბრძოლის ამსახველი მისტიკის გადმონაშთის მიკვლევა და მისი შინაარსის და მნიშვნელობის გარკვევა. ვ. ბარდაველიძის დასკვნით: „...ქართული საბავშვო თამაშობა ნიშხა-ნიშხა ასახავს კოსმიურ-მითოლოგიურ სცენას მნათობი მზისა და შავ-ბნელი ძალის გველეშაპის დაუცხრომელი ბრძოლისას. ეს კოსმიურ-მითოლოგიური სიუჟეტი ხალხს შეეძლო შეექმნა უძველეს წარმოდგენებთან დაკავშირებით დღე-ღამის და ბუნებრივი სეზონების ცვლის გამომხატველ ნათელი და შავ-ბნელი, კეთილი და ავი ძალების ქიდილის შესახებ“ (ბარდაველიძე ვ., ქართული უძველესი სარწმუნოებების ისტორიიდან, ღვთაება ბარბარ-ბაბარ, თბილისი, 1941, გვ. 111). აღსანიშნავია ისიც, რომ ამით ახალი მასალა იქნა მოპოვებული იმის დასადასტურებლად, რომ რუსთაველის ასტრალური სახეები (მაგ., „შე ვეშაპსა დაებნელა“... და სხვ.) ქართულ ხალხურ წარმოდგენებში პოულობენ თავის სათავეს. ჩვენი ყურადღება, ამ შემთხვევაში, იმანაც მიიქცია, რომ თამაშის წყობასაც შენარჩუნებული აქვს საფერხულო შესრულების ნიშნები: მოთამაშეთა ორ მწყობრად გაყოფა, ურთიერთის პირდაპირ დამწყობება, თითოეულ მწყობრში საკუთარი მთქმელის (ბარბალუკა და ნიშხა-ნიშხა) ყოლა. რაფიელ ერისთავმა აღწერა ფერხული—„ა, ნიშანი, მოგვე ქალო“ (ერისთავი რ., ქართული ხალხური პოეზია, ურბ. „კრებული“, 1872, წ. VII, გვ. 14). ეს ფერხული ქალის მოტაცებას წარმოადგენს და მოგვაგონებს „ნიშხა-ნიშხას“. რ. ერისთავის მიერ აღწერილ ფერხულს, ეტყობა, ადრინდელი მნიშვნელობა დაუკარგავს და საყოფაცხოვრებო, საქორწილო კომედიად ქცეულა, მაგრამ შეუნახავს თავისი ადრინდელი საფერხულო წყობა. საბავშვო თამაშობაში საფერხულო წყობიდან ბევრი რამ დაკარგულია, მაგრამ სამაგიეროდ მასში უფრო თვალნათლივ შინახულია ადრინდელი მითოლოგიური სიუჟეტის გადმონაშთი.

ქართული დრამის ხალხური საწყისების კვლევა-ძიების თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა ვ. ბარდაველიძის ნარკვევი ქართული დიონისუ-

რი ღვთაების აგუნა-ანგურას შესახებ („ძეგლის მეგობარი“, 1968, კვ. მე-  
თექვსმეტე, გვ. 12—14; ბარდაველიძე ვ., სიციცხლისა და სიუხვის ხე ქართვე-  
ლთა სარწმუნოებაში. იხ. საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები, 1968, გვ. 44—46). ვ. ბარდაველიძე დღემდე უცნობ სრულიად ახალ მასალას გვაწოდებს  
რაქა-ლეჩხუმის სინამდვილიდან. მელვინეობის და მევენახეობის მფარველი  
ღვთაების აგუნას სადიდებელ შეძახილებში მოხსენებული „ბახუს“ შესახებ  
ვ. ბარდაველიძე შენიშნავს: „შეიძლება ბახუად მართლაც ბახუსი იფულისხმე-  
ბოდეს, ხოლო აგუნა მევენახეობა-მელვინეობის მფარველი ქართული ღვთა-  
ება იყოს“ (იხ. იქვე, გვ. 13, 64). თუ რამდენად საინტერესოა წეს-ჩვეულე-  
ბაში შემორჩენილი „აგუნა-ანგურას“ კულტის გადმონაშთი ეს იქიდანაც ჩანს,  
რომ პროფ. ი. მეგრელიძე ამ საკითხზე წინათ გამოქვეყნებული მასალის და  
ძველი დასკვნების ხელახალი ინტერპრეტაციის და ახლად მოპოვებული მასა-  
ლის საფუძველზე იმ დებულებას ავითარებს, რომ ქართველებს კი არ გად-  
მოუღიათ ბერძნებისაგან ბახუი (ბახუსი)—ბახუს და აგუნას კულტი, არამედ,  
პირიქით—ბერძნებმა გადაიღეს იგი დასავლელი ქართველი ტომებისაგან—კოლ-  
ხებისაგან (J. Megreliдзе, Sur l'e origine du culte de Dyonisos et du mot vin.  
Revue de kartvelologie, vol. XIX—XX, N 48—49, Paris, 1965, p. 109—111).

თუ მითითებულ ნარკვევებში გამოქვეყნებულ მასალასა და დასკვნებს,  
იმასაც დავუმატებთ, რაც არქეოლოგიური გათხრებითაც იქნა მოპოვებული და  
რამაც ევ. პრიდიკის, სარა ბარნაველის, რ. რამიშვილის და სხვათა ნარკვევებ-  
ში ჰპოვა ასახვა (კამეია სვანეთიდან სუროს ფოთლებით თავშემკული მამაკა-  
ციისა, ბორისთვლიანი ბეჭედი, რომლის ქვაზე ბახ-დიონისეს ტრიუმფი უნდა იყოს  
გამოხატული, ბიჭვინთის არქეოლოგიური მონაპოვარიდან დიონისეს ქანდაკე-  
ბა და სხვ.), ნათელი გახდება, თუ რაოდენ მნიშვნელოვანია მსოფლიო კულ-  
ტურის განვითარებაში ქართველი ხალხის წვლილის გათვალისწინებისათვის,  
მევენახეობისა და მელვინეობის წეს-ჩვეულების კვლევა-ძიებით ვ. ბარდავე-  
ლიძის მიერ მიღებული დასკვნები.

მაღე ხელთ გვექნება ვ. ბარდაველიძის კაპიტალური ნაშრომი, რაც გაზ-  
ზრახულია გამოიცეს სამ ტომად, პირველი ორი ტომი ეძღვნება საქართველოს  
აღმოსავლეთ მთიანეთის (ფშავ-ხევსურეთის, მთათლშეთის, ხევის და მთიუ-  
ლეთ-გულამაყარის) ძეგლების პუბლიკაციას (ამ ძეგლების აღწერას, მათ ფიქ-  
საციას ტოპოგრაფიულად, არქიტექტურულად, ფოტოგრაფიულად) და ძეგლე-  
ბის ფუნქციასთან დაკავშირებულ საცნობარო მასალას. ამ მასალას დაერთვის  
ძეგლის გაგებისათვის საჭირო კომენტარები და შედარებითი განხილვის შედე-  
გად მიღებული წინასწარი დასკვნები. მესამე ტომი დაეთმობა გამოკვლევას.

საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების 60 წლის-  
თავისადმი მიძღვნილ სამეცნიერო სესიაზე ვერა ბარდაველიძემ წაიკითხა მოხ-  
სენება, რაც მისი ამ კაპიტალური შრომის ძირითად დებულებებს შეიცავდა.  
მოხსენება (რასაც თან ახლდა შესწავლილი ძეგლების ეკრანზე ჩვენება) იმდენ-  
ად საყურადღებო აღმოჩნდა, რომ იგი შემდეგ სპეციალურად მოისმინა სა-  
ქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმმა. ამ მოხსენების მოსმენი-  
თაც აშკარა იყო რომ საქართველოს აღმოსავლეთ მთიანეთის არქიტექტურუ-  
ლი ძეგლების გამოკვლევას აღმოჩენის მნიშვნელობა აქვს ქრისტიანობამდელი  
ქართული ხელოვნების სათავეების, მისი განვითარების წარმოსახვისათვის. მოხ-  
სენებამ ისიც ნათლყო, რომ მთელ რიგ სანახაობრივ ტერმინებს ნათელი



ეფინება და გასაგები ხდება ვერა ბარდაველიძის ამ ნაშრომით მიღებული და-  
კენების შუქზე.

დიდი მადლიერების გრძნობით აღვნიშნავთ იმ დიდ წვლილს, რაც ვერა  
ბარდაველიძემ გაიღო ქართული დრამის ხალხური საწყისების წამოყალიბებაში  
და დარწმუნებული ვართ, რომ მეცნიერულ სკოლად ჩამოყალიბებული ქარ-  
თული ეთნოგრაფია კვლავაც ახალი მიგნება-მიკვლევებით გაამდიდრებს ალო-  
რძინებულ ქართულ საბჭოთა მეცნიერებას.



პროფ. ძრისტიან კიკვიციანი და რიხვაძე

### სახსრმწარო

ღრმა და გულწრფელი სინანულით ვტოვებ ქართულ მიწას. ასეთსავე სინანულს განვიცდი, რომ მონაწილეობა ვერ მივიღე ქალბატონი ბარდაველიძის პატივსაცემად გამართულ ზეიმში. მე ამ კვირის ბოლოს უცილობლად პარიზში უნდა ჩავიდე, მაგრამ ამავე ღრის ზეიმზე დასწრება ძალიან მინდოდა. ძველი ჩინელი მწერლის, სი-იეუ-ვის წიგნის პერსონაჟს, მოგზაურ მაიმუნს მაგიური ძალა გააჩნდა: თმას შეიჭრიდა და ორად გაიყოფოდა. სამწუხაროდ მე არ გამაჩნია ასეთი უნარი და სწორედ ამან გადამაწყვეტინა მეთხოვა ჩემი მეგობრის, ირაკლისათვის, წაეკითხა ეს სადღეგრძელო ჩემი სახელით. იმედი მაქვს ეს პროზა სწორი ქართულით უფრო მოიგებს და დაჯაბნის ჩემთვის ხელმისაწვდომ რუსულს.

ნუ გეშინიათ, მე არ მინდა ბევრი რამ დაეუმატო უკვე ნათქვამს თქვენ მიერ, რადგან ვიცი, რომ შესანიშნავი ღვინითა და კერძებით დატვირთული ქართული სუფრა გელოდებთ. გამოძახილი ჩემი ზოტბისა ქალბატონ ბარდაველიძისადმი მსურს რომ საფრანგეთში გაისმას. მაგრამ, ვფიქრობთ, რომ ერთი საღამო არ იქნება ამისათვის საკმარისი. მე მინც მინდა მოკრძალებულად გამოვხატო ჩემი აღფრთოვანება მრავლისმომიმენი და ჭეშმარიტად ამდღორძინებელი შრომისადმი, რომელიც ქალბატონმა ბარდაველიძემ იტვირთა საქართველოს მთებში თუ საკუთარ შრომებზე გათენებულ დამეგობში. ეს ღვაწლი დაიწყო იმ დღიდან, როცა იგი, შემეცნების ქალურ დემონის ძალით ატაცებული შეუდგა ძველისძველი, აკრძალული სამლოცველოების კარიბჭეების გადაღახვას და გრძელდება ახლაც, როცა მისმა ახალგაზრდულმა მგზნებარებამ გააოცა ყველა და მათ შორის მეც. მისი ცხოვრება ბრწყინვალე მაგალითია საკუთარი მრწამსის ძიებისა, რომლის სისხლხორცეული ნაწილია საქართველოს წარსული, ქართული წესი და ზნე.

ამასთანავე, ვისარგებლებ სიტყვის უფლებით და მადლობას გადავუხდი ყველას, ვინც მიმიღო საქართველოში თქვენთვის ჩვეული იშვიათი ზრდილობით, სტუმართმოყვარეობით და დიდსულოვნებით. ყოველივე ამის შესახებ მე მრავალჯერ მსმენოდა, მაგრამ შორიდან ვერასოდეს წარმოვიდგენდი ქართული სულის ჭეშმარიტ არისტოკრატიულობას, ამ სიტყვის ბერძნული მნიშვნელობით. ამ თვისებას ვხვდებოდი ყოველ ნაბიჯზე: მთიელთან თუ ქალაქელთან, მეცნიერთან თუ გლეხკაცთან. ვჰამდი თქვენს პურს, ესეამდი თქვენს ღვინოს და ვუსმენდი თქვენი მთების ქარს და ახლა ვიწყებ საქართველოს შეც-

ნობას. ვიმედოვნებ, რომ ეს ჯერი პირველი პურობისა არ იქნება უკანასკნე-  
ლი. შორეული საფრანგეთიდან ავწევ თასს ქალბატონი ბარდაველიძის სადღე-  
გრძელებლად, რათა უხვი იყოს ქართული მეცნიერება და მუდამ ცოცხლობდეს.  
დეს თქვენს მოდგმაში პირველღირსება კაცური გულისა, რაიც თავისივე  
მეცნიერებათა მეცნიერება.

ქ. თბილისი.  
30 ოქტომბერი 1969 წ.

პლინისტური ხანის საკულტო ხასიათის არქეოლოგიური  
მასალა სოფ. ხოვლედან

ხოვლე იმ მცირერიცხოვან არქეოლოგიურ კომპლექსთა რიცხვს ეკუთვნის, სადაც ადამიანთა საცხოვრებელ, სამეურნეო და საკულტო ნაგებობათა და სამარხეული ნაშთები ერთ მთლიანობაშია წარმოდგენილი. ეს რთული არქეოლოგიური ძეგლი გამოავლინა 1954—1961 წლებში კასპის რ-ნის სოფ. ხოვლეში ჩატარებულმა არქეოლოგიურმა ძიებამ აკად. ნ. ბერძენიშვილის ხელმძღვანელობით. ხოვლეგორასა და მის ირგვლივ ტერიტორიაზე გამოვლენილი ძეგლები—სამოსახლო გორა, ნასოფლარი, სამაროვანი და კერამიკული საწარმო ძვ. წ. XV—IV სს. ქრონოლოგიურ ჩარჩოში ექცევა. ძველ სამოსახლოზე ცხოვრების შეწყვეტის თარიღად ძვ. წ. IV ს. მიღებული<sup>1</sup>.

ხოვლეს სამოსახლო ბორცვიდან სამხრეთ-დასავლეთით 500—600 მ დაშორებულ მინდორზე, ადგილ ღუბეში წარმოებულმა გათხრებმა დ. ხახუტაიშვილის ხელმძღვანელობით, გამოავლინა ძველი „სახელოსნო უბანი“. აქ აღმოჩენილი არქეოლოგიური მასალის ქვედა ქრონოლოგიური ზღვარი ძვ. წ. IX—VIII საუკუნეა, ხოლო სიცოცხლის კვალი ძვ. წ. IV ს-ში ქრება<sup>2</sup>.

1960 წელს „სახელოსნო უბნის“ სამხრეთ ნაწილში დაზვერვითი გათხრების დროს აღმოჩნდა ძელურა ნაგებობის შელესილობის დამწვარი ნაშთებისა და ნახშირ-ნაცრის სქელი შრე. არქეოლოგიური გათხრის შედეგად გამოვლინდა ქვის კედლისა და თიხით შელესილი ძელური ნაგებობის ნანგრევები. ამ უკანასკნელის სამხრეთ ნაწილში აღმოჩნდა იატაკში ჩადგმული თხელკედლიანი, დაკბილულსარტყლებიანი ქვევრი. ანალოგიური ქვევრები დადასტურებუ-

\* იმეძღება შემოკლებით. წაიკითხე იქნა მოხსენებლად 1961 წ. 27/IX ასპირანტთა და ახალგაზრდა მეცნიერ მუშაეთა XII სამეცნიერო კონფერენციაზე. იხ. მუშაობის გეგმა და მოხსენებთა შემოკლ. ტექსტები, თბ., 1961, 353—354.

<sup>1</sup> გ. ე. ბ. ი. შვილი, ოთხი წლის მუშაობის შედეგები ხოვლე-გორაზე (1954—57 წწ.), (ხელნაწერი), 34; დ. ხახუტაიშვილი, ქართული მონათმფლობელური ქალაქის წარმოქმნა ახალი არქ. აღმოჩენების სინათლეზე, ისტორიის ინსტ. შრ., ნაკვ. 1, 1960, 194; დ. მუსხელიანი, ხოვლეგორის განათხარი არქეოლოგიური მასალა, წყაროთმცოდნეობისა და ისტორიული გეოგრაფიის განყოფილების II სამეცნიერო სესია, მუშაობის გეგმა და მოხსენებთა ანოტაციები, თბ., 1964, 5—8.

<sup>2</sup> დ. ხახუტაიშვილი, ხოვლეს მოსახლეობის „სახელოსნო უბნის“ გათხრების შედეგები (ხელნაწერი), 15.

ლია სამთავროს, არმაზისხევის, უფლისციხის ძველ და ახალ წელთაღრიცხვით მიჯნის მასალებში<sup>3</sup>.

თხით შეღესილი ძეღური ნაგებობის ნანგრევებს ემჩნეოდა ნაწილის კვალი. ბათქაშები გაწითლებული და შემურულა რყო. ქვევრსა და ბათქაშებთან ნაგებობის კედელს შორის, 30 სმ X 40 სმ ფართობზე 40 სმ სიმაღლის დამწვარ ფენაში, აღმოჩნდა ნაცარ-ნახშირსა და დამწვარ ბათქაშებში უწყესრიგოდ არეული ნივთები. მათი ნაწილი ატარებდა ცეცხლში ყოფნის კვალს, ნაწილს კი ეს არ ემჩნეოდა. შემდეგში ეს აზრი ლაბორატორიულმა ანალიზმა დაადასტურა.

დამწვარ ფენაში აღმოჩენილ ნივთებს შორის აღსანიშნავია ოქროს სალტე\* (ტაბ. I, სურ. 1). მისი წრებანის სიგრძე 8,2 სმ-ია, დიამეტრი—3,2 სმ, სიგანე—1,5—2 სმ, სალტის ბოლოები ერთმანეთს დაშორებულია 1,4 სმ-ით. მის კიდეებზე ორი სამანკველ ნახვრეტია. სალტეს ირგვლივ შემოუყვება წნევით ამოტვიფრული წერტილოვანი სარტყელი, რომლის შიგნით, დამუშავების ასეთივე წესით, შექმნილია საკმაოდ რთული კომპოზიცია. მის ცენტრში მოთავსებულია ხის სტილიზებული გამოსახულება, რომლის ორივე მხარეს ერთნაირად გამოსახული თითო მნათობია განლაგებული. მათი ცენტრები სალტის ზედაპირზე ამოხურცული დისკოებია, რომელთაგან ხუთ-ხუთი სხივი გამოდის. ხის მარჯვნივ მოთავსებული მნათობი მეორესთან შედარებით ოდნავ ღიძია. შესაბამისად გრძელია სხივებიც. ამასთან, მისი სხივები გადაკდობილია ცენტრალური ხის ტოტებსა და მნათობის მეორე მხარეს მოთავსებულ „ხის“ ტოტებზე. ორივე მნათობის მეორე მხარეს სიმეტრიულად განლაგებულია წყვილ-წყვილა ხე ან თევზიფხური ორნამენტით შესრულებული ორ-ორი სვეტი. ცენტრალური ხისაგან განსხვავებით, მათ ძირითადი ღერო არა აქვთ. კომპოზიციასთან შეგულები ხაზებით გამოყოფილია ორი ჯგარი. მარჯვნივ მოთავსებული ჯგარი სწორია, მარცხნივ მოთავსებული კი — ირიბი. (ტაბ. IV, 1).

იქვე აღმოჩნდა: — ვერცხლისაგან კვერვით დამზადებული აღამიანის ხელისა და ფეხის სტილიზებული გამოსახულებანი. მათი სიგრძე 6,5 სმ-ია. ორივე ფიგურა გახვრეტილია. (ტაბ. IV, 2).

— ვერცხლის თხელი ფირფიტები. ისინი იმავე წესითაა ორნამენტარებული, როგორც ოქროს სალტე. მათ შორის გამოირჩევა ფირფიტა, რომელაც ხარის თავისა და რქების სტილიზებული გამოსახულების შთაბეჭდილებას სტოვებს. მას ცენტრალურ ნაწილზე გაკეთებული აქვს ორი ნახვრეტი. შესაძლოა მანკველებისათვის. მეორე ფირფიტა მოგვაგონებს ცხოველის მოხრილ კიდურს, რომელსაც ირგვლივ შემოუყვება წერტილოვანი სარტყელი. მის შეეწრობულ ნაწილზე რაკალია მოხაზული, რომლის შიგნით ხაზებია გავლებული. ეს ნაწილი თათის ან ჩლიქის შთაბეჭდილებას სტოვებს. ფირფიტას გაკეთებული აქვს

<sup>3</sup> ა. ა. ფაქიძე, გ. გობეჯიშვილი, ა. კალანდაძე, გ. ლომთათიძე, მცხეთა. 1, თბ., 1955, 167, 168, სურ. 34; გ. ლომთათიძე, საქ. მოსახლეობის სოციალური და კულტურული დახასიათებისათვის. ახ. წ. 1—111 სს. ისტორიის ინსტ, შრო, ტ. 1, 1955, 357,

\* ელამტრუმის სალტე

სამანქველ ნახვრეტი. სხვა ფირფიტები ისეა დამტვრეული, რომ ძნელია მათ ფორმაზე საუბარი. მათ ეტყობათ სამანქველ ნახვრეტები. შესაძლოა, ისინი წარმოადგენენ რომელიმე ცხოველის გამოსახულების ნაწილებს. აქვე უნდა აღინიშნოს ორნამენტირებულია. აქ ვხვდებით წერტილოვან ჩარჩოებს, ზიგზაგებს, ლელებს და სხვ. (ტაბ. I, სურ. 2; ტაბ. V).

თუ მართალია ჩვენი ვარაუდი, რომ ფირფიტების მეტი ნაწილის სახით ჩვენ საქმე გვაქვს ცხოველის (ხარის) გამოსახულებასთან, მაშინ გამოვა, რომ მისი სხეული დაფარულია ასტრალური სიმბოლოების შემცველი რთული ორნამენტული სისტემით.

აქვე აღმოჩნდა მძივები და მძივსაკიდები. მათი საერთო რაოდენობა 305 ცალია. (ტაბ. II, სურ. 1). მძივები დამზადებულია მინერალებისაგან, პასტი-სა, მინისებური პასტისა და მინისაგან. ერთი ძვლის მძივა და ერთი ცლოკოინა. მძივების უმრავლესობა (მინისებური პასტის ცილინდრული ფორმის, მინის კასრისებური, საწონის ფორმის, მინის მოჭრული და სხვა მძივები) დამოწმებულია ძვ. წ. II—I ახ. წ. 1 სს. არქეოლოგიურ კომპლექსებში (სამთავრო, სავურამო, კლდეეთი, ურბნისი, ღები, ბორი, დილომი, ზემო ავქალა, გარნისი, ტანაისი, სიმფეროპოლი)<sup>4</sup>, ხოლო ნაწილი (სარდიონის უხეშად დამუშავებული ბრტყელ-მრგვალი მძივები, პასტისა და მინის მძივსაკიდთა ზოგი ფორმა) გაცილებით არჩაული იერის მატარებელია.

დამწვარ ფენაშივე აღმოჩნდა ბრინჯაოს სხვადასხვა ფორმისა და ზომის 32 ზარაკა. (ტაბ. II, სურ. 2). ზარაკები შემდეგი ფორმისაა: 1) კონუსისებური (გვერდგახსნილი და გვერდგაუხსნელი, ენაინი და უენო), 2) რკოს თავის ფორმის, 3) ნახევარსფეროს ფორმის, რკინის გრძელი ენით. ზარაკთა უმრავლესობა პარალელს პოულობს ძვ. წ. II—I—ახ. წ. 1 სს. მასალებში (წალკა, სამთავრო, უფლისციხე, ურბნისი, დილომი, კლდეეთი, გარნისი, მინგჩაური, დურა-ევროპოს), ხოლო ზოგი უფრო არჩაულის შთაბეჭდილებას ტოვებს.

ძელური ნაგებობის ნანგრევებში აღმოჩენილი საგნები გვინდა განვიხილოთ ქართული ეთნოგრაფიული მონაცემების შუქზე.

ნივთების მოპოვების თავისებური პირობები, ძვლების ნაშთების არარსებობა, გამორიცხავს მათ მიჩნევას სამარხეულ ინვენტარად. გარკვეული სიუჟეტით შემკული ოქროს სალტის, ბრინჯაოს ზარაკების, ვერცხლის ფირფიტათა ნატეხების, ვერცხლისა და ბრინჯაოს საკიდთა, მძივების ბათქაშებში ერთად აღმოჩენა გვაგარაუდებინებს, რომ საქმე უნდა გვქონდეს საკულტო დანიშნულების ნივთებთან (თუ კომპლექსთან) და, შესაძლოა, საკულტო ნაგებობის ნაშთებთან.

<sup>4</sup> საქ. მუზ. არქ. მასალის კატალოგი, II, 1955, 51, ტაბ. XXX—7; გ. ლომთათიძე, კლდეეთის სამაროვანი, თბ., 1957; ს. მავალაძე, 1920—1924 წწ. საქართველოში აღმოჩენილი ნეკროპოლების დათარიღებისათვის, საქ. მუზ. მოამბე, ტ. IV, 1928, 170; სამთავროს ქვევრსამარხების მასალის თარიღი მოგვაწოდა ა. კალანდამეშ, ხოლო ბრინჯისა და ღების მძივების შესახებ ცნობა მოგვაწოდა გ. გობეჯიშვილმა; Б. А. Куфтин, Арх. раскопки в Триалети, 1941, 220; Шульц, Мавзолей Неаполя Скифского, 1958, 81, ტაბ. XXII; Т. П. Книпович, Танаис, 1949, 42, 44—45; Б. Н. Аракелян, Гарни, II, 1957, 81—83; The Excavation of Dura—Europos, ed. by M. Rostovzeff, II, 1946, 45, ტაბ. X, XIV.



ბათქაშებში აღმოჩენილი საგნები უნდა ეკუთვნოდეს ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დამოწმებული ერთ-ერთი ძველი ტიპის რელიგიურ-რიტუალურ დროშას—შტანდარტს (ბორაყს).

ქართული დროშები საფუძვლიანადაა შესწავლილი, როგორც ისტორიული, ისე ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით<sup>5</sup>.

დროშის მნიშვნელობა ძველ საქართველოში ძალიან დიდი და მრავალგვარი იყო: იგი იყო ძალაუფლების გამოხატველი, ჯარის ნაწილებისა და სარდლების განმასხვავებელი ნიშანი, ზეიმთა მონაწილე და საკულტო საგანი<sup>6</sup>.

ამჟამად ჩვენ გვაინტერესებს დროშა—როგორც საკულტო საგანი. ქართველ მთიელთა რელიგიურ რწმენაში ღვთაებასთან ერთად დროშას ცენტრალური ადგილი ეკავა. იგი სათემო სალოცავთა წმიდათაწმიდა საგანი იყო, რომელთანაც მისვლა ღვთისმსახურების მეთაურისა და მკადრეს (მედროშის) გარდა არავის არ შეეძლო. დიდ სათემო ზეიმებში დროშა გამოჰქონდათ დარბაზიდან (ან ბეღლიდან) და ამაგრებდნენ დროშით საბრძან კოშკზე. სამსხვერპლო ზეარაკთა დაკვლა, როგორც წესი, დროშასთან ხდებოდა. დროშასთან—ღვთაების უდიდეს სიმბოლოსთან აკავშირებდა მთიელი თავისი ცხოვრების მნიშვნელოვან მომენტებს. ოჯახის თავს დამტყდარი დიდი უბედურების ანდა განსაკუთრებული ბედნიერების დროს, დროშა ასახიერებდა ღვთაებას<sup>7</sup>.

პროფ. ვ. ბარდაველიძემ თავის გამოკვლევებში ქართველი ტომების წარმართული სარწმუნოების შესახებ დაამტკიცა, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს ქართველი მთიელების დროშა გენეტიკურად დაკავშირებული იყო ღვთაების სადგომთან—საკულტო ხესთან, რომელიც თავის მხრით წარმომდინარეობდა ტოტემური ხიდან<sup>8</sup>, ხოლო ასტრალური რელიგიის განვითარების მაღალ საფეხურზე იგი დაკავშირებულია სოლარულ კულტთან და წარმოადგენს სიციცხლისა და ნაყოფიერების ხეს, რომელიც ხარობს დიდი ღედის—ნანას და მის „შვილთა“ სამეფოში<sup>9</sup>. დროშა შემკული იყო ასტრალური ნიშნებით, ქალღმერთ მზე-ქალის ატრიბუტებით—ზარბით, შუბითა და ბურთულით, რომლებიც გააზრებულია როგორც ზეციური ხმის, ელვისა და სხივისანი მზის სიმბოლოები<sup>10</sup>.

ეთნოგრაფ ლ. ბოჭორიშვილს დროშის პირვანდელ შესაძლებელ სახელწოდებად ხატი მიიჩნდა. მისი აზრით, კერპად მიჩნეული დროშის ხატში და საერთოდ საგნად გამოკვეთილ ყოველგვარ ხატში ჯვარღვთაების ძალაა ჩაქსოვილი, რეალური ჯვარი ციური ჯვრის გამოხატულებაა<sup>11</sup>.

ცნობილია, რომ აკად. ნ. მარს ჯვარი და ხატი დაჰყავდა ხისა (მეგრ. ჯა) და ძელის ფუძისეულ მნიშვნელობამდე. მისივე აზრით, ხე და ძელი თავდა-

5 ს. ბარნაველი, ქართული დროშები, 1953, თბ; ლ. ბოჭორიშვილი, ხევსურული „ჯვარი“, მას., საქ. ეთნოგრაფიისათვის, 1961; В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957.

6 ს. ბარნაველი, დასახ. ნაშრ., 1.

7 В. Бардавелидзе, Древнейшие..., 59—61.

8 В. Бардавелидзе, Древнейшие..., 246.

9 იქვე, 105.

10 იქვე, 62.

11 ლ. ბოჭორიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 89.

პირველად აღნიშნავდა საკულტო ხეს<sup>12</sup>. აქედან გამომდინარე, შესაძლებელია მიგვაჩნია, რომ საკულტო დროშის ძველ სახელწოდებად ჯვარიც ყოფილიყო.

ჯვარი წარმოადგენს საზოგადოების განვითარების ადრეკლასტურ ეტაპს<sup>13</sup>. თეონის ვარსკვლავებში განსახიერებულ ადგილობრივ ღვთაებებში მათგან ერთ-ერთი ყველაზე უფრო გავრცელებულ ფორმას. ამასთან, ჯვრის ნიშანი წარმოდგენილი იყო ნანას კულტში, რომელიც მზის თაყვანისცემას უკავშირდება. სვანებთან და სხვა ქართველ ტომებთან იგი დაკავშირებული იყო მეორე დიდი ღვთაების, ზეცის მბრძანებლის—ფუსნაბუასდის თაყვანისცემასთან<sup>14</sup>.

ზემოთ მოტანილი მსჯელობა დროშის გენეზისისა და მასთან დაკავშირებული ასტრალური ნიშნების შესახებ, საშუალებას გვაძლევს, რომ ძეღური ნაგებობის ნაშთებში აღმოჩენილი ოქროს რგოლი წარმოვიდგინოთ საკულტო დროშის — ბოაყის სალტედ. ამის სასარგებლოდვე ლაპარაკობს სალტეზე გაკეთებული სამანველე ნახვრეტები; სალტეს კომპოზიციის ცენტრში მოთავსებული ზე—სიცოცხლისა და ნაყოფიერების ხეს უნდა გამოსახავდეს<sup>14</sup>. რაც შეეხება ხის ორივე მხარეს მოთავსებულ მნათობებს, შესაძლოა, მათგან ერთი მზეს, მეორე—მთვარეს გამოხატავდეს. ასეთ შესაძლებლობას ხელს ვერ შეუშლის ის გარემოება, რომ ორივე მნათობი ერთნაირად არის გამოსახული. აკად. ი. ჯავახიშვილი წერდა: „...ეს სიტყვა (მზე—ჯ. გ.) თავდაპირველად მართო მზის სახელი კი არა, არამედ მნათობის ზოგადი ცნების გამომხატველი იყო და ამიტომ მთვარის აღსანიშნავად შეიძლება ნახმარი ყოფილიყო... მზის სახელი თავდაპირველად მართლაც მნათობის თვისების ზოგადი აღმნიშვნელი სიტყვა, ე. ი. მიმღეობა ან ზედსართავი სახელი უნდა ყოფილიყო და მხოლოდ შემდგომში ქართულში მზის აღმნიშვნელ ტერმინად იქცა“<sup>15</sup>.

მასასადამე, თუ გარკვეულ დროს ქართული ენა არ არჩევდა მზისა და მთვარის გამომხატველ ტერმინებს და მათ ზოგადად მნათობის სახელით აღნიშნავდა, შესაძლოა, რომ ჩვენ წინაპრებს მათი გრაფიკული გამოსახვის დროს ერთი და იმავე პირობითი ნიშნისათვის მიემართათ.

მთვარისა და მზის ერთნაირი ნიშნებით გამოსახვა ქართულმა ეთნოგრაფიულმა სინამდვილემაც შემოინახა. სვანურ მასალებში დადასტურებულია, რომ ლამის დიდი მნათობის მთვარის სახელზე შეწირული კვერი—ლა წღაშ—ლემზირი ფორმით ემსგავსებოდა ქალ-ბაბარისადმი შეწირულ კვერს, სვანუ-

12 В. В. Бардавелидзе, Земельные владения древнегрузинских святилищ, Сов. этн., № 1, 1949, 98.

13 В. Бардавелидзе, Древнейшие..., 255—256.

14 ნაყოფიერების ხის მოტივი დადასტურებულია ქართულ არქეოლოგიასა და ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში და საფუძვლიანად არის შესწავლილი (გ. ჩიტაია, ვ. ბარდაველიძე). სიცოცხლის ხის მოტივი არაა უცხო ზოგადეგორას უძველესი პერიოდის მასალებისათვის. 1961 წ. თხემის ჩრდ. ნაწილში IV საამშენებლო ფენის კედლის ნაშთებში აღმოჩნდა თიხის საბეჭდი ფირფიტა. მისი ერთი მხარე უკავია ხის გამოსახულებას, რომელიც ჩაჭრილი ხაზებითაა შესრულებული. ხის გამოსახულება მოთავსებულია ოთხკუთხედიან ჩარჩოში და აქვს ზემოთ აწვერილი, ორივე მხარეს სიმეტრიულად განლაგებული 4-4 ტოტი (ტაბ. III).

15 ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, 1, 1951, 129—130.

რი საწესო მხატვრობაც მზის სხივებსა და მთვარის ნიშნაც ერთნაირი ნიშ-  
ნით გადმოსცემდა: ნაპირზე მოკლე ხაზებით შემოვლებული წრეხაზით<sup>16</sup>.  
სალტის კიდებზე გამოსახული ჯვრები ასტრალურ ღვთაებათა სიმბოლო-  
ლოებს უნდა წარმოადგენდეს. შესაძლოა ისინი ვარსკვლავთა სიმბოლოები  
იყოს. ჯვრის გამოსახულება ფართოდ იყო გავრცელებული წარმართულ სა-  
ქართველოში. ამ აზრს ჩვენში წარმოებულნი არქეოლოგიური გათხრები ადას-  
ტურებენ.

დროშის ბუნზე ჯვრისა და ასტრალურ ნიშანთა გამოსახვის ტრადიცია  
გვიან დრომდე შემოინახა. მაგალითისათვის შეიძლება დავასახელოთ მჭადი-  
ჯვრის დროშა, რომლის ბუნზე დაკრელებულია ჯვარი და ასტრალური (შესა-  
ძლოა მზის) გამოსახულება<sup>17</sup>.

თუ ოქროს სალტეზე გამოსახულ ჯვრებს ვარსკვლავთა გამოსახულებად  
მივიჩნევთ, მაშინ სალტეზე გამოსახული გვექნება წმინდა ანთროპომორფულ  
ღვთაებათა პანთეონი, რომლის წევრები ციურ მნათობთაგან მხოლოდ მთვა-  
რეს, მზეს და ვარსკვლავებს განსახიერებდნენ. ეს პანთეონი საკმაოდ მარტვე  
ცას ასახავდა, ცას, რომელიც საზოგადოებას კულტურულ-დეოლოგიური გან-  
ვითარების შედარებით დაბალ საფეხურს შეესაბამებოდა და უძველესი კლავ-  
სობრივი საზოგადოების ზედნაშენს წარმოადგენდა<sup>18</sup>.

რაც შეეხება ბრინჯაოს ზარაკებს, ისინი ადვილად იკავებენ დროშაზე ად-  
გილს, როგორც საკულტო დროშის მნიშვნელოვანი ატრიბუტი. ზარაკებიანი  
არქეოლოგიური კომპლექსების რელიგიურ-რიტუალური დანიშნულების საგ-  
ნებად გააზრების ცდა არაერთგზის ყოფილა.

ძეღური ნაგებობის ნაშთებში აღმოჩენილი ვერცხლის ფირფიტების ნატე-  
ხები ჩვენ მიგვაჩინა ასტრალური ნიშნებით დაფარული ხარის გამოსახულების  
ნაწილებად. ხარის გამოსახულება მიმაგრებული უნდა ყოფილიყო დროშის  
(ბორაყის) თავზე. რამდენადაც შემორჩენილი ნატეხები გვაძლევს მსჯელობის  
საშუალებას, ცხოველის ტანი უნდა ყოფილიყო განლაგებული პროფილში,  
ხოლო თავი—პირდაპირ. ხარის ფიგურის ამდაგვარად გადმოცემა დამახასიათე-  
ბელია ამ პერიოდის ბრინჯაოს ქართული ბალთებისათვის<sup>19</sup>.

ხარის კულტი ქართველ ტომებში ერთ-ერთი ყველაზე უძველესი და გავ-  
რცელებულია. ამას ადასტურებს არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მასალა.  
ხარის კულტი თავის საფუძველში ნაყოფიერების კულტთან მიდის.

პროფ. ვ. ბარდაველიძემ თავის რიგ ნაშრომში, არქეოლოგიურ და ეთნო-  
გრაფიულ მასალაზე დაყრდნობით, დაადგინა ქართველ ტომებში ხარის კულტის  
ფართო გავრცელება და განვითარების სხვადასხვა საფეხური. თავდაპირველად  
ხარი განაყოფიერებისა და გამრავლების მფარველ ცხოველური სახის ღვთაებას  
განსახიერებდა. რელიგიის განვითარების უფრო გვიანდელ საფეხურზე მას  
ეთაყვნებიან არა თავისთავად, არამედ როგორც ასტრალურ-ანთროპომორფულ  
ღვთაებათა საყვარელ და მათდამი მიძღვნილ ცხოველს. ხარი ამ ეტაპზე მათ

16 ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, 1953, 89—90.

17 ს. ზარნაველი, ქართული დროშები, ტაბ. XXVI.

18 შეად. ვ. ბარდაველიძე. ქართველი ტომების ასტრალურ ღვთაებათა პანთეონის განვითარების ერთი საფეხურთაგანი, მას. საქ. ეთნოგრაფიისათვის, XI, 1960, 154, 156.

19 შ. აშირაძე, ქართული ხელოვნების ისტორია, 1, 1944, 95.

ატრიბუტს წარმოადგენს. ამასთან, გარკვეულია, რომ დიდი ღმერთის თაყვანისცემა გენეტიკურად ხარისა და მზის კულტების შერწყმის ნიშანზე განვიტარდა<sup>20</sup>.

ზემოთქმულის შემდეგ დასაშვებად მიგვაჩნია, რომ ასტრალური ნიშნებით შემკულმა ხარის ფიგურამ თავისი ადგილი დიკავოს საკულტო-რიტუალური დანაშნულების ბორაყზე. შესაძლოა, იგი „ნაწილიან“ ანუ „უვალთან“ ღვთაების მიერ ნიშანდებულ ცხოველს განასახიერებდა სიმბოლურად.

ამვე კომპლექსში შედის ვერცხლისაგან კვერვით დამზადებული ხელისა და ფეხის სტილიზებული გამოსახულებანი. ისინი საკიდების შთაბეჭდილებას სტოვებენ და უნდა წარმოადგენდნენ ხატისა თუ დროშისადმი შეწირული ადამიანის იმიტირებულ ნაწილებს.

რაც შეეხება კომპლექსში აღმოჩენილ მძივებს, ისინიც უნდა ეკუთვნოდნენ რიტუალურ დროშას. დადგენილია, რომ საკულტო დროშაში ერთ-ერთ მთავარ სიმბოლურ ატრიბუტად სხივოსანი მზის გამოსახვა მიჩნეული. ჩვენ მიერ ნაპარადღევ დროშაში, სხივოსანი მზე ოქროს სალტებზე გამოსახული მნათობის გარდა, წარმოდგენილი უნდა ყოფილიყო მძივთა სხმულით. მძივები დამოწმებულია ზევსურულ საბავშვო დღეობაში გამოყენებულ დროშაზე<sup>21</sup>.

ინტერესს მოკლებული არაა, რომ ქართული საქორწინო გვირგვინი შუშის მძივებით არის შემკული და გააზრებულია, როგორც სხივოსანი მზის სიმბოლური გამოსახულება<sup>22</sup>.

ჩვენი აზრით, შესაძლებელია ძელური ნაგებობის ნანგრევებში აღმოჩენილი ნივთების უმეტესი ნაწილის ერთ მთლიან რიტუალურ კომპლექსად — დროშის (შტანდარტის) შემადგენელ ნაწილებად წარმოდგენა. კომპლექსის ასეთი გააზრებით იხსნება სხვადასხვა დროის ნივთთა ერთად თავმოყრის ფაქტი. საკულტო ხასიათის საგნები ყველაზე კონსერვატული ბუნებისაა. საცხებით დასაშვებია, რომ მძივები და ზარაკები საუკუნეთა მანძილზე ემატებოდა დროშის აკაზმულობას. ამასთან, exvoto თავისი „წმინდა“ ბუნების გამო საუკუნეთა განმავლობაში ხელშეუხებელია.

აღმოჩენილი მასალის მიხედვით, ზოგლეს დროშის ზედა ქრონოლოგიური არსებობა ძველ და ახალ წელთაღრიცხვათა მიჯნით განისაზღვრება. როგორი იყო ქვედა ქრონოლოგიური ზღვარი, ძნელი სათქმელია. სარდონის უხეშად დამუშავებული მძივებისა და ზოგი სხვა ნივთის თარიღი საქმაოდ ქვემოთ ეშვება. რაც შეეხება ოქროს სალტეს, იგი კლასობრივ ურთიერთობათა აღრეული საფეხურის შესატყვისად გამოიყურება. თუმცა მასზე მოცემული სიუჟეტური გამოსახულების ერთგვარი სქემატიზმი და მცენარეული საწყისის სიუხვე შესაძლოა არ გამორიცხავდეს მის შექმნას ზედა ქრონოლოგიური ზღვარის (წელთაღრიცხვათა მიჯნა) მახლობლად და აღრე შექმნილი ასტრალური სქემის მოგვიანო ასახვას.

ყურადღება გვინდა შევაჩეროთ საკულტო კომპლექსის ახლოს აღმოჩენილ ქვევრზე. შეიძლება მისი „საზედაზე“ ქვევრად გააზრება. მეღვინეობა-

<sup>20</sup> В. Бардавелидзе, Древнейшие...; В. Бардавелидзе, Главное божество древн. груз. пантеона Гмерти, Вопросы этн. Кавказа, 1952, 305 и далее.

<sup>21</sup> ლ. ბოჭორიშვილი, დასახ. ნაშრ., 88.

<sup>22</sup> ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბაბარ-ბაბარ), 1941, 76.



მევენახეობის კულტურა იმდენად ღრმად გაჯდა ქართველი ხალხის ყოფაში, რომ მისი ცალკეული ელემენტები, მათ შორის შრომის იარაღები, პრაქტიკული გამოყენების გვერდით, იქცნენ თაყვანისცემის საგნებად. ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დამოწმებულია მარნისა და ცალკეული შვენიერების სალოცავ ობიექტებად მიჩნევის შემთხვევები<sup>23</sup>. ამიტომ, სავსებით სწორია მიერია საკულტო კომპლექსის შემცველი ნაგებობის ნანგრევთა გვერდით ქვევრის ნაშთების აღმოჩენა.

რაც შეეხება ძეღურ ნაგებობას, იგი „ხატის“ („ჯვარის“) ნაგებობის ნაშთი უნდა იყოს, მაგრამ ნანგრევების უკიდურესი ფრაგმენტულობის გამო, ძნელია თქმა სახელდობრ კომპლექსის რომელი ნაწილისაა<sup>24</sup>.

ძვ. წ. I ათასწლეულის შუა ხანებისათვის ხოვლე წარმოადგენდა მსხვილ სამოსახლოს, რომელსაც ჰქონდა თავისი სახელოსნო უბანი და ციხე, მის გარშემო გაშლილი მოსახლეობით. ასეთი სამოსახლო თავის შემდგომ განვითარებაში ქალაქად იქცევა<sup>25</sup>. სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ხოვლეს ძველი მოსახლეობა ძვ. წ. IV ს. სამხედრო თავდასხმის მსხვერპლი გახდა. ხოვლეს ძველი სამოსახლოს არსებობის შეწყვეტა, სამხედრო კატასტროფის გარდა, განაპირობა იმ პერიოდის ქართლში მომხდარმა სოციალურ-ეკონომიურმა ძვრებმა. ხოვლე შეუფერებელი აღმოჩნდა იმ როლისათვის, რომელსაც ადრეკლასობრივი ქართლის საზოგადოება და მისი მეურნეობა ქალაქს აკუთვნებდა. ამიტომ ახალ სამეურნეო და პოლიტიკურ ერთეულში მისთვის ადგილი არ აღმოჩნდა<sup>26</sup>.

გ. ცქიტოშვილის თვალსაზრისით, შესაძლოა, ხოვლეგორაზე ცხოვრების შეწყვეტის ერთი მიზეზი ვეძიოთ მევენახეობის შემდგომ განვითარებაში, რამდენადაც ხოვლეგორა არ მდებარეობდა სავენახე მიწებში<sup>27</sup>.

ძვ. წ. IV ს-ის შემდეგ ხოვლეგორასა და მის ირვცლო მდებარე სამოსახლოზე სიცოცხლის კვალი არ ჩანს. ძველი „სახელოსნო უბნის“ ტერიტორია ძვ. წ. II—I სს. გამოყენებულია სასაფლაოდ. ხოვლეგორაზე შეწყვეტილი ცხოვრება ინაცვლებს მის სამხერთ-დასავლეთით—ხევხმელსა და კვართასაკენ, სადაც ძვ. და ახალ წელთაღრიცხვათა მიჯნისათვის გვაქვს საკულტო-რიტუალური დროშის შემცველი და, შესაძლოა, საკულტო ნაგებობის ნაშთები, ხოლო შემდეგში, შუა და გვიანფეოდალური სოფლის მატერიალური კულტურის ძეგლები (ეკლესიები, კოშკი, საცხოვრებელ ნაგებობათა ნაშთები).

<sup>23</sup> საკითხის გარშემო ვრცლად იხ. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные...; Н. С. Топурия. Из истории мат. культуры груз. народа (автореферат).

<sup>24</sup> ასეთი ვარაუდის დაშვებას გვიკარნახებს ძეღური ნაგებობის ნაშთებში exvoto-ს დიდი რაოდენობით და დროშის ნაწილების აღმოჩენა. ასეთი დაშვების შესაძლებლობას ხელს ვერ შეუშლის ის გარემოება, რომ გვიანი „ხატის“ („ჯვარის“) ნაგებობანი და ჩვენამდე მოღწეული ქრისტიანული ეკლესიები ქვითაა ნაგები. ქვის უძველესი „ხატის“ შენობების გვერდით, ალბათ, ხით ნაშენი იქნებოდა. ამას უნდა უბამდეს მხარს მატიანის ცნობა ქართლში პირველი ქრისტიანული ეკლესიის ხით აშენების შესახებ (ქ. ც., I, 112). აგრეთვე ოსების მთავარი სალოცავის რქომ-ძუარის ძეღური ნაგებობისა და სვანეთში ეკლესიებზე ძეღური მინაშენების „ლამარის“ და „ლაღბაშის“ არსებობის ფაქტი.

<sup>25</sup> დ. ხახუტაიშვილი, დასახ. ნაშრ., ისტ. ინსტ. შრ., V, ნაკვ. I, 194.

<sup>26</sup> იქვე, 194—195.

<sup>27</sup> გ. ცქიტოშვილი, ხოვლეგორელთა საშინაო ყოფა და მეურნეობა. წყაროთმცოდნეობისა და ისტ. გეოგრაფიის განვ. II სამეცნ. სესია, მუშაობის გეგმა და მოხს. ანოტაციები, თბ., 1964, 11.



საკულტო-რიტუალური დროშის აღმოჩენის ფაქტი გვევარაუდებინებს ჩვენს მიწურულისათვის ამ ტერიტორიაზე სასოფლო თემის არსებობას. ძველ და ახალ წელთაღრიცხვათა მიჯნისათვის „დუბეში“ აღმოჩენილი საკულტო შტანდარტის მფლობელი და ხოვლეგორის უძველესი მტკიცებულება კულტურულ-ეთნიკურად ერთგვაროვანია. ამაზე მიუთითებს საწინამართლო ტრადიციის მსგავსება (თიხით შეღესილი მსგავსი ძეგლური შენობები) და რელიგიურ ატრიბუტთა იდენტურობა (სიცოცხლის ხისა და ციურ მნათობთა მოტივი).

P. S. 1963 წელს ქსნის ხეობას სოფ. გავაზის წმ. ბარბარეს ეკლესიის ნანგრევებში ვიპოვეთ ვერცხლით შექმნილი ხის ბორაყი. იგი ორი ნაწილისაგან შედგება — ტარისა და საკუთრივ ჯვრისაგან. ტარის ქვედა ნაწილს შემორტყმული აქვს ისეთივე წერტილ-წნეხოვანი ტექნიკით შესრულებული სალტე, როგორც ხოვლური ბორაყის სალტეა. გავაზური სალტე ხის ტარზე მიმაგრებულია რკინის მანქვლებით. ხოვლური სალტის დიამეტრია 3,2 სმ, გავაზურისა—3,4 სმ. ტარი ბოლოვდება 9 სმ დიამეტრის მქონე სფეროთი. მასზე მიმაგრებულია გრძელი მასრა, რომელზეც წრიულ ხაზებს შორის შემდეგი წარწერაა ამოკვეთილი: „გავაკეთეთ ჩვენ ბუთხუზებმა და კაჭიურებმა ეს წმინდა ბარბარის ხატი. გაკეთდა გიორგი ნეფის დროს. დასრულდა ამ ხატის გაკეთება მაისის შვიდს ქქს უბე (1798 წ.). შა(ა)ქედინეს ათმა კომბლმა ბუ(თხუზ)მა, ოთხმა კომბლმა კაჭიურმა“. რაც შეეხება საკუთრივ ჯვარს, მისი ქვედა მკლავი განიერი სალტითაა შემოჭედილი, ხოლო ზედა და გვერდით მკლავებზე სტილიზებული სიცოცხლის ხეა გამოხატული. ჯვრის მეორე მხარეს წარწერაა ამოკვეთილი: „ქ. ეს ბოვრაყის თავი შევწიერე წმინდა ბარბარეს ბუთხუზმა გიორგიმ და ივანემ და ბერმა და გაბრიელ“.

როგორც ვხედავთ, აშკარაა სტილისტური და იკონოგრაფიული შეხვედრები, როგორც ელინისტური ხანის, ასევე XVIII ს-ის მიწურულის ორ ქართულ ბორაყს შორის.

### 3. ჩიბაია

## სამი ინსიგნია (წარჩინების ნიშანი) ამიერკავკასიიდან

### 1. ხევისბერის ყავარჯენი

საქართველოს მთიანეთის საკულტო ნაგებობებში ხშირად გვინახავს ყავარჯენები, რომლებსაც ხევისბერები იყენებენ საკულტო დღესასწაულების დროს და თან ატარებენ საღვთისმსახურო ცერემონიების შესრულებისას. ყავარჯენები განკუთვნილია უმთავრესად თავხევისბერისათვის და მისი ძალაუფლების ნიშანია, მისი სახელოს ემბლემაა.

სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში ხევისბერის უფლება-მოვალეობანი კარგადაა გარკვეული და ამდენად გასაკვირი არ არის, რომ მისი ძალაუფლების აღმნიშვნელი ემბლემაც უნდა არსებებულყო. ლიტერატურაში აგრეთვე ისიცაა გარკვეული, რომ ხევისბერის ფუნქციაში შედიოდა როგორც საერო, ისევე სასულიერო სამსახური. მისი ძალაუფლების ნიშანს შეადგენდა ყავარჯენთან ერთად ყელსადები და საომარი ღროშა, რომლითაც იგი მხედრობას წინ მიუძღვებოდა. ამ ინსიგნიებიდან ამჟამად ჩვენ მხოლოდ ხევისბერის ყავარჯენზე ანუ კვერთხზე ვაჩერებთ მკითხველის ყურადღებას.

სოფ. მუქუს ხატში დაცული ყავარჯენი შედგება ტარისა და ხელნასაგან. მისი ტარი დამზადებულია წიფლის ხისგან, ხოლო ხელნა—თელისაგან. ყავარჯენის ფორმა და ზომა ნაჩვენებია სურათზე. საყურადღებოა, რომ ამ ყავარჯენს ხელნასა და ტარის შეერთების ადგილზე მიკრული აქვს ვერცხლის ფირფიტა, რომელზედაც გამოსახულია ყვავილზე დამხობილი მზის დისკო. ტარზე მოთავსებულია ქართული წარწერა, რომელიც იკითხება ასე: ელო ლ(უკას) ას(ულ) გორგოშვილისაგან. ელო გორგოშვილი გვარი და სახელია იმ პირისა რომელსაც ეს ყავარჯენი შეუწირავს ხატისათვის.

ამგვარი ყავარჯენები მთიულეთის სხვა ხატებში ბევრი ყოფილა. ერთ-ერთი ასეთი ყავარჯენი ჭვარში, ოღონდ ვერცხლისა და სევადის ორნამენტით შემკული, დამოწმებული აქვს 1929 წელს პროფ. ვ. ბარდაველიძეს<sup>1</sup>.

კიდევ უფრო ადრე ყავარჯენები უნახავს ფშავსა და ხევსურეთის სალოცავებში მკვლევარს პ. უვაროვას, ოღონდ სხვადასხვა ფორმის სახელურით.

იგი წერს, რომ: «жезл или аварджени (უნდა იყოს каварджени) состоит из высокого древка увенчанного серебрянной рукояткой или верхушкой».

<sup>1</sup> ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, საქ. აღმოსავლეთ მთიანეთის საკულტო ძეგლები, ტ. I, თბილისი, 1972.

3. უვაროვა იმასაც ამოწმებს, რომ ხევისურულ ყვარაჯნებს ზევისბერებმა იყენებენ საეკლესიო დღეებში და გამოაქვთ ასეთ შემთხვევებში დროებ/თან ერთად. ამას გარდა პ. უვაროვა წერს, რომ ეს ყვარაჯნები, ურფიქრად მოგვაგონებს ეპისკოპოსების კვერთხს. ხოლო მეორე მხრით — სწორედ ბრინჯაოს კვერთხებს, რომლებიც აღმოჩენილია ყობანსა და მრავალ სკივთურ ყორღანულ სამარხში<sup>3</sup>.

ლექსიკოგრაფი საბა ორბელიანი სიტყვა ყვარაჯენს განმარტავს ასე: „ჯოხი თავჯვარელი, გინა მოკავებული ეპისკოპოთ საპყრობი“<sup>4</sup>.

## 2. ერისთავის კვერთხი ზემო სვანეთიდან

ზემო სვანეთის, უშგულის თემის სოფ. მურყმელის წმ. ბარბარეს სახელობის ეკლესიაში, ერთ-ერთ სკივრში, ექვთიმე თაყაიშვილმა 1910 წელს აღმოაჩინა ვერცხლის „სკიპტრა—ლახტი“, დიდი რომისებური შემკულობით (ინ. ტაბ. I, II). ამავე ყუთში, იმავე მკვლევარმა იპოვა „მეორე უფრო დიდი და უფრო ლამაზი ვერცხლის სკიპტრა — ლახტი, მისი სახელური იკლიანტური ხაზებით არის შემკული, ხოლო მსხვილი თავი, ბურთი, ცხოველთა თავების სახეებით“.

იგივე მკვლევარი შენიშნავს, რომ „ეს ორი ნივთი, პირველად ჩვენი ექსპედიციის მიერ აღმოჩენილი, ფრიალ საყურადღებოა. ფორმით ესენი ლახტს მოგვაგონებენ, მაგრამ რეალურად საომარი იარაღები ვერ იქნებიან. ამგვარი ნივთი უნდა ყოფილიყო ემბლემა ერისთავთა ხელისუფლებისა, მათი სკიპტრა. ამ ნივთებს სახელისუფლო ნიშნებად მიიჩნევენ აკად. გ. ჩუბინაშვილიც<sup>5</sup>. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ მკვლევრები არ ცდებიან ამ ნივთების დანიშნულების განსაზღვრაში.

ამის საბუთს იძლევა ის გარემოება, რომ ერისთაობა, როგორც სამოხელეო ინსტიტუტი, სულ მცირე მეთერთმეტე საუკუნიდან ჩანს სვანეთში, როგორც ცნობილია, სვანეთის ერთისთავებად გვევლინებიან ვარდანისძენი, რომლებიც მოხსენიებიან როგორც „სუანთა ერისთავი, მეჭურჭლეთა უხუცესი“. ასევე ცნობილია, რომ ეს სახელო თამარ მეფის დროიდან გადადიოდა ამ გვარში თაობიდან თაობაზე<sup>6</sup>.

კიდევ მეტის თქმაც შეიძლება. საქმე იმაშია, რომ ინსიგნია დაზნადებული უნდა იყოს სვანეთშივე, სადაც, როგორც ეს კარგად აქვს გამოკვლეული

2 Пр. Уварова, Археологические исследования на Кавказе, Материалы по археологии Кавказа, т. X, стр. 131.

3 Пр. Уварова, стр. 131, უვაროვა ამასთან დაკავშირებით წერს: ეს სკივრული კვერთხები «по видимому вероятно были ничто иное как такие же знаки достоинства», იქვე.

4 ს. ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი, თბ., 1928. შტრ. ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, თბ., 1961.

5 ექვთ. თაყაიშვილი, არქეოლოგიური ექსპედიცია ლეჩხუმ-სვანეთში, 1910 წელს, პარიზი, 1937, გვ. 177.

6 კრებული „ექვთ. თაყაიშვილი“, ექვთ. თაყაიშვილი არქეოლოგი, თბ., 1966.

7 ექვთ. თაყაიშვილი, არქეოლოგიური ექსპედიცია ლეჩხუმ-სვანეთში, 1910, პარიზი, 1937, გვ. 25.



ექვთ. თაყაიშვილს. ოქრომჭედლობა X—XIV სს. მაღალ დონეზე იყო აყვანილი და იმავე ხანას უნდა ეკუთვნოდეს ზემოთ მოყვანილი ინსიგნიები. უკრძნუნული ზემოთ თქმულს დაესძინეთ, რომ ერისთავების ინსიგნია მოხსენიებულია მემფის კარის გარიგების უნიკალურ ძეგლში, რომელშიც დეტალურადაა აღწერილი საქართველოს სამეფო კარი და სამეფოს სამოხელეო ინსტიტუტები<sup>8</sup>.

### 8. ინსიგნია კელაბეკიდან

1893 წლის 21 იანვარს ბერლინის ანთროპოლოგიური საზოგადოების სხდომაზე, საზოგადოების თავმჯდომარემ პროფ. რ. ვირხოფმა სხდომას მოახსენა ვოლდემარ ბელკის ბარათი, რომელშიც ვ. ბელკი იტყობინებოდა იმ არქეოლოგიური გათხრების შესახებ, რომლებიც მან აწარმოვა უკანასკნელი ოთხი წლის განმავლობაში კელაბეკსა და მის მიდამოებში. ქიმიკოსი და ელექტროქიმიკოსი ვ. ბელკი მუშაობდა სიმენსის სპილენძის ქარხანაში (განჯის გუბერნია ამიერკავკასიაში). მან დავალება მიიღო ვირხოვისაგან, როდესაც იგი თბალისში იყო მებუთე არქეოლოგიურ ყრილობაზე, ეწარმოებინა სიძველეთა კვლევა-ძიება. თავის ბარათში ბელკი წერს: „Im Laufe der Zeit habe ich dort mehr als 300 der jüngeren Bronzezeit, bezw. der älteren Eisenzeit angehörende gräber freigelegt und ausgeräunt“<sup>9</sup>.

„ბოლო ხანებში აქ მე 300-ზე მეტი გვიან ბრინჯაოს და ადრე რკინის ხანის სამარხები ვიპოვე და გავწმინდე“.

იმ უამრავ ნივთებს შორის, რომლებიც W. Belk-მა აღმოაჩინა კელაბეკში, ზემოხსენებულ ბარათში იგი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს საგნების ერთ ჯგუფს, რომელთა შორის ჩვენთვის ამჟამად საინტერესო ინსიგნიაც მოიპოვება.

W. Belk-ის მიერ აღმოჩენილ ნივთებს შორის ყველაზე მეტად საინტერესო უთუოდ მაინც ის საგანია, რომელსაც Belk-ი Eommandostad-ს—ბელადის კვერთხს უწოდებს; იგი საინტერესოა როგორც თავისი ფორმით და ორნამენტებით, აგრეთვე განსაკუთრებით თავისი წარწერით, რომელიც ამ ნივთის თავს ამკობს.

ორი აზრიც კი არ შეიძლება ჰქონდეს ადამიანს იმის შესახებ, რომ წარწერა იეროგლიფურ-ხეთური ან როგორც ამას ამჟამად უწოდებენ იეროგლიფურ-მუსკურია. ინსიგნიის წარწერა 1899 წელს ამოიკითხა Hommel-მა. იგი ატყობინებდა ბერლინის ანთროპოლოგიურ საზოგადოებას შემდეგს: „1893 წლის Verhandlungen-ში ბატონი ბელკის მიერ იყო გამოქვეყნებული კელაბეკის პრეისტორიული სამარხიდან ბელადის კვერთხი (Commandostab). თუ ის წარწერა, რომელიც ვანის თასზე ჯერ კიდევ გაურკვეველია, ხეთურია თუ არა, ჩემთვის ეჭვიმუტანელია, რომ ბელკის კვერთხის წარწერა ხეთურია და იკითხება დაახლოებით ასე Tarku-dara-s, ე. ი. ლეთება თარხუ მეფეა“<sup>10</sup>. ფრ. ჰო

<sup>8</sup> ივ. სურგულაძე, ქართული სამართლის ძეგლები, თბილისი, 1970.  
<sup>9</sup> „Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft 1893, Berlin, 1894, გვ. 61 და შმდ.  
<sup>10</sup> იქვე, გვ. 667.

მელი ამასთანავე აღნიშნავდა, რომ სახელი თარხუნზო ანუ თარხუ—თარქუ  
გვხვდება ეტრუსკებში თარხონ, თარკინიუსისა და სხვა ფორმით. იგივე კვ. II  
ტორი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა კედაბეკში ინსიგნიის აღმოჩენას. იგივე კვ. II  
საშუაზაროდ, ეს დიდი მნიშვნელობის მქონე აღმოჩენა ყურადღების გარე-  
შე დარჩა შემდეგი დროის მკვლევარებისათვის. მათ შორის იმათთვისაც ვინც  
საგანგებოდ იეროგლიფურ-მუსკურ წარწერებს იკვლევდა.

დღეს, როდესაც ასე გამაზვილებულია ყურადღება მესხების საკითხზე, სა-  
ჭიროდ მივიჩნით გამოგვექვეყნებინა ეს მივიწყებული ძეგლი. სამეცნიერო  
ლატერატურაში გარკვეულია, რომ იეროგლიფურ-ხეთური კულტურის აყვავე-  
ბა ძვ. წ. 1150—700 წწ. მოდის.

აქვე უნებლიედ გვაგონდება სტრაბონის ცნობა, რომ კოლხეთი ცალკე სა-  
გამგეო ოლქებად (სკიპტუხიებად) ყოფილა დანაწილებული. ბუნებრივია, ოლ-  
ქების მმართველებს სკიპტრებიც (კვერთხი) ექნებოდათ მათი პატივის ნიშნად.  
(ტაბ. I, II).



ЭДВАРД ПЕТРАШЕК  
(Краков, Польша)


## УРБАНИЗАЦИЯ ГОРСКИХ ДЕРЕВЕНЬ В ПОЛЬШЕ

### 1. Исторические замечания.

Польские горцы проживают в западной части северных Карпат, представляющих собой самую крупную и главную горную цепь в Польше. Эти горы тянутся на протяжении свыше 300 километров вдоль границы между Польшей и Чехословакией, их ширина достигает 30—50 километров. Западная, более обширная часть польских Карпат имеет название Бескиды, восточная — Бещады<sup>1</sup>. К югу от Бескидов поднимается небольшой массив высоких скалистых гор — Татры, достигающий высоту немного выше 2500 м н. у. м.; у подножья этих гор находятся широкие лесные массивы и горные луга. Польше принадлежит только пятая часть Татр и прилегающая к ним небольшая территория в верхнем течении реки Дунаец (500—1000 м н. у. м.), так называемое Подгале. Бескиды и Бещады — это горы с пологими склонами, частично покрытыми хвойными лесами (главным образом — ель), в более высоких частях — лугами, в нижних — пашнями, достигающими высоты до 1000 м н. у. м. До этой высоты доходит также, в исключительных случаях, население. Вершины Бескидов невысоки, их высота составляет как правило 1000—1300 м н. у. м., самая же высокая точка — Бабья гора — достигает 1725 метров. Долины главных рек расположены на высоте 300—500 м н. у. м. Климат этих гор умеренно холодный, время вегетации продолжается обычно с конца апреля до половины октября, в долинах рек — немного дольше.

Польские Карпаты, прежде покрытые огромными, густыми лесами, были только в средние века (XIII—XV вв.) охвачены постоянным заселением, в более же высоких частях последние деревни были основаны только в XVII и XVIII веках. С севера, вдоль долин главных рек, прибывали сюда польские земледельцы, с востока же — вдоль карпатского хребта продвигалась постепенно на запад волна скотоводческого населения, прибывавшего с Балканского полуострова. Это население, жившее первоначально в кочевых условиях, должно было в новых, навязанных государством и феодалами условиях, а также вследствие сурового климата, перейти к оседлому образу жизни, ограничивая перегон скота только до летних периодов, на расположенные неподалеку горные пастбища. Это скотоводческое население, в количественном отношении — немногочисленное, преимущественно румынского, частично также и украинского происхождения, принесло с собой развитие на Балканском полуострове и в Семиградье скотоводческую культуру, связанную с разведением овец (прежде — также коз), и вместе с тем — своеобразную материальную культуру, фольклор и общественную организацию<sup>2</sup>.

С течением времени иммигранты-скотоводы слились с польским земледельческим населением (так, как на востоке с украинским насе-



лением), сохраняя однако ряд элементов прежней жизни и культуры, в том числе много румынских слов, главным образом связанных с скотоводством, а также фамилий. Таким образом, возникла крупная и дифференцированная этнографическая группа со своеобразной культурой и диалектом, так называемые — гурале. Гурале отличались объединением сельского хозяйства с развитым скотоводством и пастушеством (преимущественно — овцы). Внешне гурале характеризовались оригинальной, своеобразной одеждой, дифференцированной в зависимости от района, которую однако было легко определить. Мужской наряд состоял из узких брюк белого сукна, керпцев — рода неглубокой кожаной обуви, полушубка без рукавов, цухи (род суконной куртки) и неглубокой, черной суконной шляпы<sup>3</sup>.

В феодальный период часть горского населения, проживавшая в королевских поместьях, пользовалась сравнительной свободой и независимостью, тем более, что она не подлежала постоянным крепостным обязанностям. Против эксплуатации со стороны старост и шляхты гурале защищались, внося желобы в королевский суд, неоднократно — оказывая вооруженное сопротивление. В течение продолжительного времени, вплоть до 1-ой половины XIX века среди карпатских горцев (не только польских) развивался разбой, отличавшийся своеобразной идеологией борьбы против богатей и господ. Проживая вдалеке от городов, от барских усадеб и костелов, многие горцы долго еще сохраняли элементы языческих верований, между прочим — культ старых деревьев, елей (смреков)<sup>4</sup>. Еще в середине XIX столетия католическая вера в некоторых горных деревнях была очень поверхностной и слабой.

Несмотря на трудные условия жизни количество гуральского населения увеличивалось сравнительно быстро, и уже около середины XIX века некоторые горские районы были одними из самых густонаселенных в Польше. В связи с этим росло и количество пахотных земель (как правило, весьма низкого качества), конечно, за счет лесов и пастбищ, крестьянские же хозяйства подвергались постоянному раздроблению. В течение XIX столетия значительно сократилась горское пастушество: пастбищ становилось все меньше, выпасание скота в лесах запрещалось. Тем не менее, оно сохранилось в отдельных районах (особенно в Подгале) до настоящего времени, опираясь частично на традиционные образцы и традиционную организацию<sup>5</sup>. Нищета заставляла горцев отправляться за заработком в низинные, плодородные районы, в том числе и в Словакию и Венгрию. В некоторых местностях горцы находили работу и заработок при эксплуатации лесов и на небольших шахтах и металлургических заводах, свыше десятка которых находилось в XVIII и XIX вв. в Бескидах и Татрах. Гурале славилась также как умелые ремесленники. К концу XIX века развивалась трудовая эмиграция в поисках заработка за границей, между прочим — в Америку. На месте некоторое значение для гуральского населения имело развитие курортов и климатических местностей, начавшееся в последней четверти XIX века<sup>6</sup>. На фоне общей экономической отсталости Польши в капиталистический период карпатские территории были особенно отсталыми.

Традиционные черты быта и культуры гуральского населения подвергались различным изменениям и стали исчезать, начиная со второй половины XIX века, продолжая однако сохраняться еще в сороковые годы XX века с неослабляющей силой. Этому в некоторой мере способствовала заинтересованность гуралами и их культурой. На переломе XIX и XX вв. широкую популярность приобрело народное творчество подгалинских горцев, а так называемый закопянский стиль (от названия г. Закопане) на некоторое время стал символом польского стиля в архи-

текстуре. Укоренившаяся мода на прекрасные произведения гуральского искусства способствовала тому, что оно в живом состоянии сохранилось особенно в Подгале, до наших дней, несмотря на большое население и урбанизационного влияния.


За время существования Народной Польши в горских районах развивается промышленность, вследствие чего изменяется профессиональная структура местного населения, изменяются жизненные условия и в деревнях. Во многих деревнях количественный перевес имеет неземледельческое население, занятое в основном в промышленности и бытовом обслуживании. В результате такого положения традиционный образ жизни горцев, их культура невосвратимо уходят в прошлое.

## 2. Индустриализация Подгалья.

Расположенное к северу от Татр Подгале соединяется с обширной, плоской Новотаргской долиной, вместе с деревнями, расположенными на склонах Горцев и Бабьей горы, входя в состав Новотаргского района, насчитывающего в настоящее время около 160 тысяч жителей на поверхности 1809 км<sup>2</sup>. Вместе с выделенным городом Закопане, расположенным у подножья Татр, этот район считается центром и оплотом польской гуральщины. Около 1950 года этот район был одним из наиболее слабо индустриализованных в южной Польше. На десяти с лишним небольших предприятиях, перерабатывающих местное сырье (лесопильные заводы, каменоломни, гравийные карьеры), работало меньше 2000 человек. В поисках работы мужчины массовым образом отправлялись в Силезию и в Новую Гуту, девушки — в курортные местности Закопане и Рабка. В 1955 году вступил в строй первый крупный завод Подгалья, расположенный на западной окраине г. Новый Тарг: Новотаргский обувной завод «Подгале». В 1956 году число рабочих этого завода достигало 2.000 человек, в 1960—4.000, в 1969 — 7.000. Свыше 3/4 рабочего коллектива это жители нескольких десятков окрестных деревень, расположенных поблизости или на главных путях сообщения. Рабочий коллектив завода очень молод: по данным за 1968 год около 40% рабочих не исполнилось еще 24 года, 80% — 35 лет. Почти 60% коллектива — это женщины. Всего за 10 лет занятость в общественном хозяйстве района увеличилась вдвое — до 22.500 человек в 1966 г., в промышленности — почти в четыре раза. Профессиональная структура многих деревень подверглась коренным изменениям.

Выступило все более отчетливое деление новотаргского района на две основные части: сельскохозяйственную и промышленно-сельскохозяйственную, охватывающую большинство деревень в новотаргской долине и деревни, расположенные вдоль дороги север—юг. Различия между этими двумя частями района усугубляются тем, что ряд периферийных деревень, сельскохозяйственных, продолжительное время не было электрифицировано; электрификация некоторых деревень проводится в настоящее время. Занятость в промышленности составляет в отдельных деревнях индустриализованной зоны от 7 до 40% всего населения в производственном возрасте, процент наемных рабочих зачастую превышает 50%, как, например, в деревнях Людзьмеж, Ваксмуид. Замечается значительная профессиональная активизация женщин, в некоторых деревнях составляющих больше половины наемных рабочих, а в среднем — 30—40%. Вместе с этим наступили и радикальные изменения во внутренней жизни деревни, в отношениях между старшим и младшим поколениями, в общественном положении женщин, в образовании детей, профиле покупок, устройстве квартир и т. п.

## 3. Изменения в старейших деревнях Подгалья.



Последствия индустриализации Подгаля, особенно отчетливо выступающие в деревнях, расположенных неподалеку от г. Новый Тарг, представляем в большом сокращении на примере трех из старейших деревень новотаргской долины: Людзьмежа, Краушова и Длугополя, основанных еще в XIII веке; вначале это были сельскохозяйственные деревни, затем в них развилось и небольшое пастушеское хозяйство. Население Людзьмежа составляет свыше 1200, Краушова — 500, Длугополя — 510 жителей.

Сельское хозяйство. Аграрный строй сохранился в трех рассматриваемых деревнях, без каких-либо более значительных изменений со времени средневековья вплоть до XX века, продолжительнее и прочнее всего в Краушове. Эта, так называемая коллективная троепольная система, заключалась между прочим, в одновременном выполнении одинаковых полевых работ на каждой из нескольких пашен, на которые делились деревенские земли, всеми владельцами участков на этих пашнях<sup>7</sup>. Это были общая пахота, сев, уборка и т. д. Среди изменений, происшедших в области сельского хозяйства, следует первым делом отметить отход в Краушове от принципов коллективной троепольной системы, наступивший в течение нескольких лет после окончания немецкой оккупации. Процесс этот происходил стихийно. Ввиду того, что до участков, расположенных далеко от дороги, можно было добираться лишь только через поля соседей, было принято, что каждый может доехать до своего поля через поле соседа, лишь бы не вдоль одного («чтобы одному не нанести слишком большой вред»), а поперек полей, отгораживавших данный участок от дороги. Сохранился еще древний обычай пастись скот на пашнях после уборки урожая, хотя это сильно критикуется как «дикий выпас», только некоторым приносящий пользу, многим же — только ущерб, особенно тогда, когда скот выпасается на клеверных и озимых пашнях. До сенокоса, а даже до сбора урожая скот пребывает преимущественно в стойбищах, так как в Краушове большая часть пастбища была занята под гравийный карьер, в Людзьмеже пастбище было мелнировано и превращено в луга. Во всех деревнях выпас на полях был ограничен, между прочим вследствие более раннего проведения лушения. Разведение овец значительно сократилось уже несколько десятков лет назад.

Однако сельское хозяйство всех трех деревень продолжает оставаться в ограничивающих его развитие рамках, возникших в результате применения троепольной системы, вызвавшей особо сильное измельчение участков. Их ликвидация возможна только путем укрупнения, с которым иногда и поговаривают местные крестьяне и которое, по их же мнению, в теперешних условиях не провести, так как каждый хотел бы выиграть на качестве земли, а не потерпеть ущерб.

Структура хозяйства и земель в этих трех деревнях подверглась изменениям согласно с общим направлением изменений, издавна происходящих в деревнях Малопольши: уменьшение средней величины хозяйства и поступающему раздроблению полей, а также увеличению (до второй мировой войны) пашен за счет других сельскохозяйственных угодий. За последнюю четверть века деление земель опять подверглось серьезным изменениям, так как подгалянские деревни переключились, между прочим, на производство большего, чем прежде, количества кормов для скота и в результате возникновения рабочих приусадебных участков. В 1967 году в деревне Краушув было 180 га лугов и пастбищ, т. е. наполовину больше, чем в 1900 г. В деревнях громады Людзьмеж сохранился значительный перевес в возделывании овса, как, впрочем, и во всех деревнях Подгаля. Значительно сократилось возделывание



ячменя, когда-то довольно значительное. В Краушове поверхность пашен использовалась в 1969 году таким образом: овес — 130,73 га, картофель — 80,47 га, клевер — 30,30 га, рожь — 31,13 га.

За последние годы значительно увеличилось количество дебревых участков, принадлежащих лицам, работающим постоянно вне сельского хозяйства, главным образом — рабочим. Прежде всего это относится к дер. Людзьмеж. Большинство этих крохотных хозяйств формально еще не выделено и в официальных статистических данных не числится.

Краушов и Длугополе, где хозяйства по поверхности свыше 5 га составляют еще почти 45% всех хозяйств, считаются соседями богаче в сельскохозяйственном отношении, несмотря на бедность почв (перевес почв V и VI класса). От них значительно отличается деревня Людзьмеж, расположенная ближе к Новому Таргу, в которой преобладают хозяйства по поверхности до 2 га (42,3%), процент же хозяйств свыше 5 га достигает только 18%. Интерес к земле и к сельскому хозяйству проявляют сейчас в Людзьмеже и Краушове главным образом люди взрослые и пожилые. Иначе дело обстоит в более отдаленном от города Длугополе, в котором вне сельского хозяйства занят незначительный процент населения. Часть молодых рабочих совершенно бросает работу в сельском хозяйстве, несмотря на то, что продолжает жить в деревне. Это явление типично для сельскохозяйственно-рабочих деревень.

Общественно-профессиональная структура населения. Развитие промышленности в новотаргском районе, прежде же всего — комбината обувной промышленности, расположенного в непосредственном соседстве дер. Людзьмеж, вызвало коренные изменения в профессиональной структуре населения Людзьмежа и Краушова. Од-

	Людзьмеж			Краушов			Длугополе		
	муж.	жен.	всего	муж.	жен.	всего	муж.	жен.	всего
Наемные работники всего			380			112			45
Рабочие	190	113	303	66	33	99	25	14	40
В том числе работающие на обувной Фабрике	114	103	217	19	28	47	6	12	18
Служащие	29	48	77	1	12	13	—	5	5
В том числе на обувной Ф-ке	—	4	4	—	—	—	—	—	—
Пенсионеры	8	4	12	1	—	1	—	—	—
Ремесленники	8	1	9	2	—	2	7	—	7
Земельщики (мужчины)			108			78			112
В том числе: свыше 65 летние			17			18			23
% земледельцев среди мужчин в возрасте 18—65 лет			28,0			38,5			64,0
% наемных работников <sup>*)</sup> среди мужчин в возрасте 18—65 лет			62,0			42,0			18,0

нако, расположенное всего в четырех километрах отсюда Длугополе изменилось немного, так как отсутствие дороги, по которой могли бы ходить автобусы, делало невозможным ежедневный проезд на работу (7 км до фабрики). А вот главные данные о профессиональной структуре населения рассматриваемых трех деревень за 1966 год<sup>8</sup>:



Следует подчеркнуть, что значительная часть рабочих из дер. Краушув работает в гравийном карьере, расположенном на территории Людзьмежа и Краушова, в то время как рабочие из Людзьмежа работают на обувной фабрике и на различных предприятиях в Новом Тарге, в карьере же только около 20-ти человек. В Длугополе примерно половина мужчин, отмеченных как рабочие, работают временно на мелноретивных и дорожных работах. В Людзьмеже и Краушове почти вся молодежь учится в профессиональных и средних школах, затем поступает на работу в промышленности или в области обслуживания.

В Людзьмеже и Краушове все чаще встречаются супружества, в которых каждый из супругов работает вне сельского хозяйства. Различия в количестве таких супружеств в отдельных деревнях громады (сельсовета) прямо поразительны. Вот таблица, первый столбик которой (а) обозначает общее число работающих супружеств, второй столбик (б) — число супружеств, состоящих из рабочих, третий (в) — из служащих, четвертый (г) — супружества, в которых один из супругов (как правило — муж) рабочий, второй — служащий:

Людзьмеж				Краушов				Длугополе			
а	б	в	г	а	б	в	г	а	б	в	г
77	54	9	14	13	5	1	7	1	—	—	1

Так, супружества, состоящие из наемных работников вне сельского хозяйства составляли в Людзьмеже ровно 1/3 всего числа (230) супружеств, проживающих в этой деревне, в Краушове — почти 14% (из 98 супружеств), в Длугополе же всего 1% (из 100 супружеств).

В Людзьмеже и, в меньшей степени, в Краушове бросается в глаза большой процент женщин, занятых в трудовом процессе. Столь высокий процент наемных работников-женщин как в Людзьмеже (свыше 45% в возрасте 18—60 лет) и столь значительное число среди них замужних женщин (48%) можно найти лишь в немногих, наиболее урбанизованных подкраковских деревнях и в некоторых рабочих поселках, расположенных неподалеку от центров текстильной промышленности. Следует также обратить внимание на характерный перевес женщин среди служащих, выступающий, как правило, в пригородных деревнях и рабочих поселках. Почти каждая девушка, поступаая в настоящее время на работу, считает это основанием для самостоятельной жизни.

Как профессиональная структура населения, так и семейная структура в рассматриваемых деревнях значительно дифференцирована вследствие неодинакового влияния урбанизации и индустриализации. Меньше всего автохтонных супружеств, т. е. состоящих из уроженцев данной деревни, имеется в Людзьмеже — 39,5%, больше всего в Длугополе — 64%, в расположенном ближе к Людзьмежу Краушове — 54,3%. В Людзьмеже, лица, состоящие в браке или вдовы в 68,5% — местные уроженцы, в Краушове этот процент аналогичен (68,7%), в Длугополе же — 79,6%. В Людзьмеже, 180 человек, вступивших в брак с местными, родом из почти 60 местностей, в том числе из 25, находящихся за пределами новоторгского района или за границей. В Краушове 72 человека, вступившие в брак с местными, прибыли из около 26 местностей, в том числе из 8, расположенных за пределами новоторгского района или за границей, в Длугополе 49 человек родом из 18 местностей, расположенных за пределами района, два человека родились за границей<sup>10</sup>.

Во всех трех деревнях господствовал и продолжает господствовать обычай выдавать дочери замуж в другие деревни, жен — искать в других деревнях; чужие мужчины принимаются неохотно. Поэтому в Людзьмеже чужие мужчины составляют среди общего числа женатых почти ровно 25%, в то время, как женщины из других местностей — среди замужних женщин (и вдов) — 37,5%, в Краушове соответственно 26,5% и 36,5%; в Длугополе число чужих мужчин составляет всего 9%, в то время как чужие женщины составляют 30%. Впрочем, большинство «чужих» это жители нескольких ближайших деревень, причем необязательно деревень, принадлежащих к этому же церковному приходу, или расположенных в непосредственном соседстве. Больше всего супружеских связей существует между Краушovem и Людзьмежом, Длугополе сильнее связано в этом отношении с более отдаленными деревнями Старэ Быстрэ и Рогозьник. В каждой из деревень имеются довольно многочисленные группы однофамильцев, причем чаще всего выступает несколько фамилий, сходных с названиями некоторых нив (части земель деревни). Сознание родства между однофамильцами не существует, хотя сохраняется убеждение, что те, фамилии которых совпадают с названиями нив, по всей вероятности, происходят от общего предка, одного из первых жителей данной деревни.

Дом и квартира. Традиционное гуральское жилищное строительство было исключительно деревянным, здания строились из толстых бревен. Типичный для Подгаля жилой дом характеризовался значительным перевесом длины над шириной и стрельчатой гонтовой, драчонной или — в деревнях новотаргской долины — соломенной крышей. Расположенные посередине большие сени отделяли две избы: так называемую черную, кухонную (до XIX в. с открытым очагом) и белую, в которой стояли красиво застеленные кровати и ящики с праздничной одеждой. Стены как извне, так и изнутри, оставляли из сырого выглаженного дерева. В деревнях новотаргской долины, между прочим и в Людзьмеже, еще в последней четверти XIX столетия стали вводиться изменения в расположении домов и в строительном материале. Изменения в традиционном строительстве были направлены на сокращение поверхности сеней, вплоть до их полной ликвидации в пользу еще одной избы, т. е. кухни, или увеличения числа изб. Начиная с тридцатых годов XX в., все более популярным стал тип дома, по плану близкого к квадрату, с добавочными избами в мансарде. С того же времени дома строятся на высоких, каменных или бетонных фундаментах, с черепичной или этернитовой, в исключительных случаях — жестяной крышей. Почти все строящиеся в настоящее время дома состоят из 3—4 и даже 5—7 изб и сений-передней, все чаще дом снабжается ванной. Первые кирпичные дома стали строиться в Людзьмеже к концу XIX века, но лишь после 1950 года замечается их перевес, в настоящее же время строятся только кирпичные дома. Повсеместно стали также штукатурить и красить все избы. Только в старых домах продолжают оставаться чистые деревянные стены.

Однородная, гармоническая обстановка квартир встречается сравнительно редко. Качество, количество и расстановка мебели зависит от благосостояния и от индивидуальных вкусов хозяев. Традиционная гуральская мебель, или же сделанная под закопянский стиль, случается все реже. Распространена мебель фабричного производства, которая вводится и в старые дома. Заказывать мебель столярам трудно из-за недостатка подходящих материалов и значительной стоимости. Покупке фабричной мебели способствуют выгодные условия приобретения в рассрочку, причем в кредит главным образом покупают гарнитуры.

Прежде всего ценится мебель практическая, удобная. В более зажиточных домах на стенках появляются ковры и коврики, полы застилаются дорожками местного производства или же купленными, в исключительных случаях — коврами. На стенах висят, как правило, вышитые или печатные коврики, старые и новые иконы, дешевые картинки, иногда семейные снимки. В большинстве домов имеются радиоприемники, преимущественно находящиеся в кухне. Растет количество телевизоров. У большинства семей имеются стиральные машины, холодильники редки.

После того, как примерно 10 лет назад было запрещено деревянное строительство, в Людзьмеже, как и в большинстве подгальянских деревень, начался последний этап исчезновения строительства, основанного на традиционных образцах. Уже в настоящее время обстановка большинства домов в Людзьмеже ничем не напоминает обстановку прежних гуральских домов. Хотя каменные дома продолжают сохранять некоторое сходство с деревянными гуральскими домами более нового типа, но такие дома встречаются и за пределами гуральских территорий. Многие новые дома ничем не напоминают прежних гуральских домов. В старых деревянных домах обстановка изменится применительно к новым, городским образцам. Темпы изменений в строительстве и обстановке квартир в более отдаленных от городских и промышленных центров деревнях меньше, но направление этих изменений одинаково везде. Следует подчеркнуть, что в подвергающихся урбанизации деревнях Подгалья широко развернулась соседская помощь при постройке новых жилых домов, особенно между рабочими.

Надо добавить, что прежнее деревянное строительство находится под охраной, в нескольких же деревнях, расположенных у самого подножья Татр, продолжается строительство стильных, деревянных домов, преимущественно двух—или трех этажных, в несколько изб. Такие дома возводятся с расчетом на дачников.

Изменения в области культуры прямо поразительны, даже если сравнить положение в настоящее время с положением, существовавшим 25 лет назад. Размеры изменений, происшедших за последние двадцать лет особенно в дер. Людзьмеж, лучше всего отражаются в словах одной из жительниц этой деревни, записанных в 1966 году: «Еще после войны любой из наших назвал бы вас цепером<sup>11</sup>, а теперь мы уже сами стали цеперами. Если дело дальше пойдет таким образом, то гураль исчезнут совсем». И в самом деле, большая часть людзьмерской молодежи, а также людей среднего возраста приняла городской образ жизни и одежды. В речи многих, особенно служащих и молодежи, гуральские черты значительно сократились, но гуральский говор — хотя и смягченный влиянием школы — продолжает господствовать; именно этим жители рассматриваемых деревень, также и молодежь, отличаются от настоящих «цеперов».

В Краушове изменения не столь значительны, хотя тоже заметны; самые незначительные изменения произошли в культуре жителей Длугополя, все еще придерживающихся традиции и прежних обычаев, которые ближе к Новому Таргу уже исчезли. Местные мужчины одеваются и в настоящее время (1969) по-гуральски, между прочим — впуская брюки в башмаки, вместо пальто одеваются в куртки и полушубки, застегивающиеся под шейей блузы, женщины — даже молодые — носят обычно длинные платки. Совсем мало в Длугополе каменных домов, обставленных по-городскому, так как здесь очень мало рабочих, значительная же часть молодежи покидает деревню. Отсутствие электриче-

ства долго отрезывало Длугополе от возможности пользоваться радио и телевидением.

Глубокие изменения в быту и культуре древнейших подгальянских деревень, происходящие под влиянием все усиливающегося нажима общей культуры и в результате перехода коренных горцев на наемную работу в обобщественном хозяйстве, в промышленности, не нарушили однако самых прочных устоев прежнего аграрного строя. Расположенные на разных нивах и полях участки, принадлежащие одному хозяйству, требуют все еще много добавочного труда, но способствуют сохранению некоторых прежних форм общегития и соблюдению принципа взаимных услуг. Ликвидация остатков тронопольной системы и введение системы, основанной на рациональных принципах, соответствующих современным потребностям сможет наступить лишь тогда, когда произойдет полное деление населения на рабочих и земледельцев. В настоящее время совершается первый этап в формировании этого деления. Это находит, между прочим, свое отражение в выделении рабочих, участковых хозяйств, а также в новых формах строительства, исключительно каменного, все больше распространяющегося в урбанизованных подгальянских деревнях. Изменяется облик этих деревень, новые дома строятся далеко за пределами прежней застройки. Четкое определение рациональных рамок этого стихийного процесса развития деревни (путем планирования) должно помешать возникновению такого же хаоса, какой существует до настоящего времени в наследстве от прежней тронопольной системы. По всей вероятности, к концу текущего столетия расположенные в новотаргской долине древнейшие деревни Подгалья будут иметь совершенно иной пространственный и хозяйственный уклад, чем тот, который сохранился как наследство шести столетий.

4. Значение научно-исследовательских работ по изучению народной культуры в Карпатах.

Северные Карпаты представляют собой территорию, на которой сталкивались различные этнические группы и создавались новые. Особую роль в этом отношении сыграло пастушеское волошское население, внесшее свою оригинальную хозяйственную систему, основанную на козовом скотоводстве. В результате продолжительного процесса культурного обмена между этим населением и польским крестьянством возникла новая, молодая этническая группировка — польские гуралы. В результате аналогичных этнических процессов сформировались словацкие, моравские и украинские горцы. Быт и культура горцев северных Карпат имели много существенных сходств с бытом и культурой горцев Румынии и Семиградья, а даже Болгарии и Македонии. Карпаты, благодаря благоприятным естественным условиям, стали связывающим звеном между Балканским полуостровом и славянскими народами центральной Европы.

Народная культура Карпат представляет собой чрезвычайно интересный предмет научных исследований как благодаря своему богатству и многим общим чертам, так и вследствие того, что она является источником ценных данных по более общим вопросам, по теории поселения, миграции, столкновения различных культур, а также по теории исчезновения древних форм хозяйства и культуры в новых общественно-экономических условиях, равно как и по теории сохранения некоторых элементов древней культуры и образования новых форм быта и культуры<sup>12</sup>. По этим причинам народная культура Карпат, издавна привлекавшая внимание ученых в отдельных карпатских странах, стала предметом исследовательского сотрудничества ученых — сперва польских и словацких, а затем также венгерских, румынских, болгарских и украин-



ских. Была создана международная комиссия по изучению карпатской культуры, издающая с 1960 года бюллетень «Carpatica» и организующая периодические научные совещания. Результатом этого сотрудничества является координация научно-исследовательских работ, определение общих исследовательских тем, а также новые научные публикации в области не изученных до сих пор вопросов относительно как традиционной культуры, так и новейших изменений в жизни горцев, совершающихся под влиянием социалистической индустриализации и урбанизации.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1) Эти названия, албанского происхождения, были перенесены в северные Карпаты волошскими пастухами около XIII века. Ср.: K. Dobrowolski, Dwa studia nad powstaniem kultury ludowej w Karpatach Zachodnich, Kraków 1938.

2) Ср.: K. Dobrowolski, Migracje woloskie na ziemiach polskich, (в:) Pamiętnik V Pow. Zjazdu Historyków Polskich, Lwów, 1930; ero же: Die Haupttypen der Hirtenwanderungen in der Nordkarpaten vom 14 bis zum 20 Jahrhundert (в:) Viehzucht und Hirtenleben in Ostmitteleuropa, Budapest 1961.

3) Одежда польских горцев была описана в нескольких выпусках серии Atlas polskich strojów ludowych, издающейся Польским народоведческим обществом (Polskie Towarzystwo Ludoznawcze).

4) В 1759 году была срезана церковной миссией старая ель (смрек) неподалеку от деревни Закопане, являвшаяся предметом культа, молитв и жертвоприношений горцев. Жители многих деревень определялись в церковном докладе, как не знающие основных принципов веры. См.: K. Dobrowolski, Bemerkungen zu Forschungsmethoden über die Hirtenkultur in den Karpaten, (в:) Viehwirtschaft und Hirtenkultur, Hrsg L. Földes, Budapest 1919, стр. 217—218.

5) Ср.: Pasterstwo Tatr Polskich i Podhala, т. I—VIII, Wrocław—Warszawa—Kraków 1960—1970.

6) Самый крупный из них, Закопане, получило название зимней столицы Польши.

7) Ср.: K. Dobrowolski, Najstarsze osadnictwo Podhala, Lwów 1935. Основанные позже (XV—XVII вв.) деревни основаны на другом устройстве, так называемых лесных ланов. Во всех горских деревнях сохранилась частная собственность земли.

8) Подсчеты сделаны на основании домовых книг и данных, полученных в сельском совете в Людзьмеже.

9) Остальные мужчины — это ремесленники, пенсионеры, временные рабочие, временно прибывающие вне деревни (в армии, в разных школах и училищах), а также мужчины, работающие неизвестно в каких местах.

10) Семей принято считать каждую супружескую пару чету (независимо от количества детей), а также такие неполные семьи, в которых выступает по крайней мере один из родителей (напр. мать-вдова) и ребенок.

11) Цепер — ироническое название жителей низин, городов, не-горцев

12) Ср.: K. Dobrowolski, Uwagi o znaczeniu badan nad kultura ludowa w Karpatach Polnocnych, „Etnografia Polska“, т. V 1962, а также некоторые статьи в сборнике Viehwirtschaft und Hirtenkultur, Budapest 1969.



АНАСТАС ПРИМОВСКИ

## БИТОВИ ЧЕРТИ НА РОДОПСКИТЕ БЪЛГАРИ

Със завладяването на Родопската област от турците за векове се прекъсва развитието на славянската и българска култура на населението, което живее тук.

Помохамеданчването е едно от кай-важните политически събития в живота на родопското население. То дава отражение в развитието на понататъшната култура — материална и духовна, в живота на помохамеданчените българи.

Богат и разнообразен е родопският бит, пълен със старинни славянски форми и традиции. Тук ще посоча някои етнографски особености в живота на родопското население.

След завладяването на Родопската област от турците много от старите селища изчезнали, а нови се образували навътре в планината на скрити места. Други селища възникнали по-късно, главно през XVII и XVIII век, на мястото на юрушките летни колиби. Сегашните родопски селища са предимно събрани, но има и такива, които се състоят от отделни махали. Типични колибарски селища са Бабешките колиби (Разложко), пръснати на едно разстояние от 40 км. А и повечето селища на помохамеданчените българи са също колибарски, което се дължи на основното им препитание — земеделие и животновъдство. Изобщо родопските селища са в зависимост от поминъка на населението.

До неотдавна главен поминък на родопското население беше овцевъдството и примитивното земеделие. Многобройните стада на родопските кехай на пролет, по Гергьовден, се връщали от Беломорието, отпразнували традиционния и любим «прёдой». Овците изпълвали родните планини. Мандрите заработвали. А дойде ли «пòдзиме» (есен), стадата пак се подкарвали към «увона» — за зимна паша. Но родопчани не са само овцевъди и земеделци. Голяма част от тях са били и сръчни майстори, които кръстосвали надлъж и шир Родопската област, Беломорието, Мала Азия и островите, за да намерят пазар на своя труд и на своята стока. Абаджините са снабдявали населението с дрехи и шаяци, прочутите медникари от Устово — с медни съдове, а сръчните строители (дюлгери) оставили редки произведения на изкуството и майсторството: обществени огради, църкви и джамии, мостове и чешми, а в много беломорски и островни селища — скели, пристанища, водопроводи, църкви и др. Прочут майстор-строител е бил Уста Сава от Чепеларе. Името му и сега се тачи и помни от беломорското гръцко население.

Родопската къща е в тясна връзка с икономическите условия, с планинската местност и с обилния градивен материал — дърво и камък. Затова тя е голяма и просторна, но е без стопански двор, пор-

ди малкото равно място в планинския терен. Големината и устройството на родопския дом в различните селища и в различните моменти на стопанско развитие са били различни. По време на разцъфтяването на овцевъдството и абаджийството родопската къща е просторна, на 2 и 3 етаж, с много прозорци и обширни «потони» (салони), къшкови, мандери и др. Къщите на по-заможните занаятчии и търговци са били богато украсени с резба, еркери, мусандри, долапи, обковки и др. С новите условия на живот сега бързо се измени и видът на родопската къща. Но за голямо съжаление не се запази хубавата родопска архитектура от времето на възраждането.

Женската носия на българката в Родопска спада към сукмания тип — към гришката, или по-точно казано към типа на вълненика, тъй като сукманът е по-нова дреха, заместила до голяма степен вълненина след войните. Отначало вълненикът е бил без украса, а с развитието на абаджийството започва да се украсява с гайтан, отначало ръчно плетен, после фабричен, а още по-късно и със сърма. Неразделна част от родопския вълненик е и салтамарката, също богато украсена със сърма и гайтан по дългите ръкави и по краищата. Над вълненика (сукмана) се опасва тъмночервен или вишен пояс, дълъг 3—4 метра, а над него — тъй характерният миндил (престилка) с червени, зелени, жълти, портокалови ивици, които се пресичат и образуват квадратчета с различни цветове и големина на пресечните ивици — в зависимост от възрастта на жената. Младите носят «ален миндил», а възрастните и тя, които жалят, препасват «сляп миндил», с по-убити цветове: черен, червен, портокалов и др.

Когато говорим за женските носии от миналото, трябва да отбележим булчинското облекло — «дипло», което се носело от българките християнки до края на миналото столетие, особено до 1890 г. Тая носия се състои от дълга връхна дреха («дипло»), от тъмносиньо сукно, риза, фесче и ръченик от бяло копринено или ленено платно, дълъг около метър и половина, извезан и с дълги бели ресни, плитки от дълги нанизни сребърни монети, които стигали чак до петите. «Диплото» се носело от 3 до 9 месеца след венчавката. Тая булчинска носия е била голяма рядкост в Родопския край. Годици наред помохамеданчената българка носила чисто славянски, български дрехи: елечи, кафтани, дълги бели кърпи за прикутлене, известни с различни имена в разните родопски покрайнини: «тестемеле» («махрами») и пр. Тестемелите до освобождението били любими кърпи на родопчанката, а до неотдавна — и на помохамеданчените българки.

Тия старинни български дрехи българката мохамеданка е покривала с ориенталско черно фередже, когато излизала вън от къщи.

Мъжкото облекло на българина в Родопско, на християни и мохамедани, се атнася към чернодрешното. В зависимост от покрайнината и от занаятите в миналото то се подразделяло на разни видове — и по цвят, и по кройка, и по украса. Но общо взето то не се различава от носията на селянина в Южна България и от нейната характеристика.

Сръчността и умението на българката родопчанка, независимо от вярата, се вижда най-добре в домашната подредба и покъщнина и особено в тъканите. Важен и най-представителен дял са тъй наречените халища (покривки и завивки за спане и сядане), кичени халища, покрови, козиненици («постилаци») и в последните няколко години тъй наречените «родопски одеала», различни по предназначение и цвят, които възникнаха на основата на покровите. Възглавницата («бабул'е», «дел'ки», възланици и пр.) са важна родопска покъщнина. Те биват: ло-

мени, кичени, шаечени, и др. Не по-малко красиви са и родопските торби: пладиннарки, цадилки, деверски торби, черковни торби, торба бъкличарка, спундарска торба. Разнообразни са и родопските изучени кърпи («аглоци»), които биват различни по големина и цвят. Особено са изящни дъревските кърпи. «Тестемелите» («махрамите») са най-тънката и фина родопска памучна (или копринена) тъкан.

Не по-малък интерес представляват и задружните прояви в обществено-стопанските отношения: помощ при градене на къщи, при гледане на болни, при смърт, помощ при пожар, наводнения и други бедствия; семейно-правните отношения, посестримството, побратимяване и храненици; клетва за заграбена чужда земя в миналото; самосъд; много обичаи при годежа и сватбата; еснафските сдружени и районите на майсторите («юрни»); много обичаи във връзка със земеделието и животновъдството, като «прéдой» и др.; много други характерни черти на обичайното право на тия самобитни българи. В повечето родопски обичаи и в повечето обществени прояви се оглежда старинната славянска основа, която е здраво запазена.

Богата и разнообразна е и духовната култура на родопското българско население и на първо място художественото му творчество: песни, приказки, пословици и пр. Пак поради икономическите, природните, етнографските и религиозни особености на тия планинци народното творчество се обособило в някои отношения и придобило специфични черти, при все че е запазило общонационалния си характер. Най-значителен дял от родопското народно творчество е песента.

Всички тия ценности под напора на новото време и особено поради бързото стопанско-икономическо развитие чезнат бързо. Хубаво е, че една малка част от тая богата култура, градена от нашите прадеди българи в продължение на векове, е съхранена в изложбените зали на Етнографския музей — Смолян (кв. Райково). Наред с прекрасните битови тъкани и другите предмети, в които е проявена необикновена сръчност, тънък вкус и усет към красотата, се виждат и камшиците и кобурите на феодалите-насилници, дребействували най-жестоко над родопското население.

Вековната родопска култура крие големи ценности не само за проучване миналото на родопското население, но и за изясняване на много културни и битови черти и на целокупния ни народ, а оттам и на славянската общност и етнография. И всичко онова, което е ценно, хубаво и градивно, трябва да се запази и да се влее при изграждане на днешната наша социалистическа култура.

პროფ. ანასტას პრიმოვსკი

## როდოპის ბულგარლების ყოფა-ცხოვრების შესახებ

ანოტაცია

ანასტას პრიმოვსკი ბულგარეთის ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის თანამშრომელია. იგი რიგი წლების მანძილზე წარმატებით იკვლევს როდოპის მოსახლეობის ყოფასა და კულტურას. აქვს დაბეჭდილი ორი მონოგრაფია, მიძღვნილი როდოპის კულტურის პრობლემებისადმი. როდოპი ბულგარეთის მაღალმთიანეთის ზოლია, რომლის მოსახლეობის კულტურის შესწავლა მრავალმხრივ არის

საინტერესო და თანამედროვე ეთნოგრაფიაში ერთ-ერთი აქტუალური სა-  
კითხია.



ზემოდასახელებულ ნაშრომში ა. პრიმოვსკი უმთავრესად ეწეება ჩინეთის მოსახლეობის მეცხვარეობას, არკვევს ამ მეურნეობის ძირითად ელემენტებს. იკვლევს მასში გარედან შესულ ელემენტებს და აღგენს, რომ ამ მეურნეობის ტიპი ტრანს-ჰუმანსის სახეობისაა. აქვე განხილულია როდოპელების სხვა სა-ყოფაცხოვრებო მონაცემები.

---



VESNA ČULINOVIĆ-KONSTANTINOVIC  
(ZAGREB, YUGOSLAVIA)

## ABDUCTION OF THE BRIDE AND ITS VARIATIONS IN YUGOSLAVIA BASED ON THE EXAMPLE OF TRADITION IN POLJICA

Out of numerous ethnosocial phenomena the origin of which cannot be traced in written history, the abduction of a bride still exists among the population of Yugoslavia. It is possible to achieve a marriage by abduction, and therefore one can more or less consider it as a means of procuring a female conjugal partner. Abduction results from a certain cultural level and it has always been one of the means by which a marriage was achieved. Abduction existed even in Old Slav communities, and there are records of abduction at various stages in various societies, especially among the South-Slav tribes, even up to the present day. Our study will point out the elements of traditional social culture, where we understand by tradition the ability of a certain social milieu to preserve certain customs throughout all stages of development and to modify them according to the more developed features of their life. As we can see, that ability is dependant on the development changes, because customs and traditional social norms can only exist if they have an organic connection with the cultural context that created or accepted them. Therefore we can say that tradition shows a profile of a certain ethnosocial milieu.

Marriage, as such, has survived up to the present day and it has become one of the most important moments in a man's life. In the complex of marriage ceremonies we can find traditional elements of magical and social character. In this study, the marriage ceremony, which includes the abduction of a bride, will be considered with its social function.

The norms of marriage contain distinguishable characteristics that originate in a long process of economic and social classification. That is why we could reduce all forms of marriage to two archaic, basic forms: marriage achieved by ransom of a bride and by abduction of a bride. During the last two centuries in all forms of marriage achieved by ransom of a bride, a most important factor was the economic and proprietary situation of a family. Therefore well-off families tend to tie up with other equally rich families. Such weddings are rich in manifestations of customs. Traditional weddings with abduction of the bride exclude some elements that are necessary for a formal act (ransom of a bride). Marriage achieved by abduc-

tion of a bride or by its variations take place among families that are economically unequal. Some differences between those two main traditional weddings can be distinguished in the relationship between the interested parties (family, gens), the manner and time of taking a bride away, and a number of customary actions involved in the ceremony. The time of the wedding itself and the time and quantity of a dowry can vary as well. All those variations depend on the intensity and the form of a tradition.

The choice of a marriage partner in Yugoslavian peasant communities is the private affair of each family. Till recently this was decided by a closed tribal unit.

Motivation is one of the most important impulses in deciding by which customary fashion the bride will be brought; whether by agreement or by various ways of abduction. This moment in a wedding ceremony shows how strongly patriarchal life is preserved in a given peasant community. The tradition of abducting a bride, or variations of this tradition, is stronger if the norms of patriarchal life are stricter. Economic motivation became the strongest basis for choosing a marriage partner, already in pre-patriarchal times. Besides economic motivation there is a hereditary instinct of prolonging a 'gens'. General development of a society was accompanied by economic inequality. Therefore, there were always some groups that could satisfy the demands of the bride's kin and afford a marriage by proposal, namely by ransom. This tradition is but an exchange of property, where one certain value is compensated by another equivalent one. Of course, there must have been some groups that couldn't or would not meet the demands of the bride's kin. From the very beginning of social development there was, as we stated above, a motive for the tradition of abducting a bride.

In Yugoslavia we can find both forms of procuring a bride—ransom and various forms of abduction. These various forms that still exist with us are residues of patriarchal life, where a woman represented a value for the 'gens' (or clan).

As we know, various social, historical and other conditions changed—somewhat the form of behaviour and actions, so that we can easily find already in the distant past varied but basically similar forms of that type of institution.

Analyzing the material from Yugoslavia we can distinguish four main factors in the tradition of abduction of a bride. These factors are: the kin of a bridegroom, the bridegroom as a direct or indirect initiator, the kin of a bride, and a bride as the main goal. In a process of social development the part played by the kin is reduced on the bridegroom's behalf, and somewhat later the part played by both bride and bridegroom becomes more important. If we base the typology of an abduction on the above mentioned four factors, the extent of the free will of each appears explicitly.

At the same time we can distinguish between two characteristics in abduction: violence and agreement. These two characteristics interweave ac-

ording to the stage of development within each social unit. Violence always affects someone. In abduction it effects a bride and her kin, because violence was carried out by the bridegroom's kin.

Considering the form and characteristics of the action and a bride as the main factor, we can denote four major types of abduction in Yugoslavia:

1. Abduction of a bride by violence, and its forms; real abduction, abduction under agreement, and feigned abduction.

2. Disgracing a bride by kissing her publicly, tearing her clothes, etc., as a moral compulsion on a girl who then loses all possibilities of marrying another man.

3. Taking a bride away without violence, that is by agreement or without it, by cheating a bride (that is—giving her wrong information about a partner and his property), and finally the contemporary fashion of taking a bride away.

4. Various ways of a bride coming to the bridegroom's house: the bridegroom's moral compulsion on a girl to come to his house; the bride's coming to the groom's house as arranged by her parents; the bride's coming of her own free will in order to initiate the marriage.

The existence of abduction shows how strong tradition is among Balcanian ethnic groups.

Disturbed relations arising from abduction were solved till this century, within the directly interested parties (gens, „zadruga“—extended family). Everything was unfolded according to the norms of customary law, and later according to the juridical regulations. Since the fifth century the regulations of the Chalcedonian Council (A. D. 451) could be applied even to the Slavic immigrations. Well elaborated procedure against abductors can be found in the Law of St Stephen (King of Hungary and Croatia) from the 11<sup>th</sup> century. In the Statutes of Dalmatian towns there are some written records from the 14<sup>th</sup> century that explain the norms of old customary procedure against abductors. Among them the most valuable document is „Poljicki statut“ (Statut of Poljica). At the same time we can find some regulations against abduction in Serbia in „Povelja Stevana Prvovenčanog“ (norms of Stephen First Crowned). This was elaborated in the 14<sup>th</sup> century in the Law of the emperor Dushan Silni (Dushan the Strong). Other parts of Yugoslavia obtained their own written statutory regulations later on (Bosnia in Kanunnama of Sultan Suleiman from the 16<sup>th</sup> century, Macedonia and Monte Negro only in the 18<sup>th</sup> century). Regulations against abduction were in force till the recent Yugoslav Criminal Law.

These facts tell us about the time when some regions were entering stricter state—juridical forms of life. Owing to the changes of the social context, the elements of the custom underwent some changes too. The continuance of the old tradition largely depends on how conservative a social milieu is, and whether this milieu is capable of modifying it according to the new context.

Our research work shows that the cattle—breeders from the Dinaric Alps and Central—Balcanian regions had as a tradition the abduction of a

bride by violence. Variations of this tradition still exist in these parts since patriarchal and traditional life has been preserved there better than in other parts of Yugoslavia. Moreover the inhabitants of those parts took their tradition to other parts of the country where it had already disappeared. This was done in the course of immigration, and this transmission is still felt in slightly milder forms of custom. For the last hundred years abduction forms of taking a bride away can only be found among the cattle-breeders.

As a typical example of abduction and some particularities of that institution in Dalmatia we shall present the already mentioned statute of Poljica.

Historical events and political problems in Europe and the Balkans in the Middle Ages reflected themselves in the social institutions of these regions. These, together with the constant danger of Turks, caused a certain stagnation of folk culture in some parts of the Balkans. Yet some elements of tradition nevertheless survived in such unfavourable circumstances. That is why we can find the tradition of abduction by violence in Poljica and its vicinity till the 17<sup>th</sup> century, although the historical development of the seaside towns was more rapid than in rural regions inland.

Poljica, by its structure, does not fit in with the Dinaric background. Inhabitants of that small onetime republic, which is situated between the coast and the peaks of the Mosor mountains to the south of Split, are occupied in agriculture as their main form of production. Independence of the Republic of Poljica, which was never lost even in the period of Turkish and Venetian domination, was the reason for conserving traditional life and considerable autonomous development. As a result of this, the influence from the Dinaric neighbourhood and Dalmatian urban centers infiltrated very slowly.

Written records of „Poljički statut“ are based on very old customary rules. Some of these rules were operating much earlier than they were to be found in written documents (abduction of a bride by violence was added to the Statut only in 1605).

In the first half of our century there still occurred feigned abduction of a bride in Poljica, as the last form of that institution. The court archives attest to the fact that abduction in its archaic forms which existed in that area only a few centuries ago was on an equal footing with other marriage customs. Travel records, archives, oral reports and some traces in other customs prove that abduction was frequent even in the Dinaric context.

Because of the existence of the same institution among the cattle-breeders of the Dinaric Alps and the inhabitants of Poljica, who were agriculturists, we may state that different circumstances and productional structures can have identical elements and forms of traditional behaviour. The more the features of their patriarchal life coincide in time the more probable it is to find simultaneous development of various forms of that institution. The oldest form is abduction by force with the necessary presence of violence. Taking away a bride, as a special form of traditional behaviour, starts to take place only when a woman achieves a certain social and economic value in patriarchal life.



To begin with the bride's will was accepted only by the group of male members (of his or her) gens, when their aims corresponded to the bride's. The custom of taking away a bride involves the bride's consent to go to the groom's house in that fashion. Evidence of this can be found in the documents of Dalmatia of the 18<sup>th</sup> century. The documents also show that the parents forced children to accept the marriage partner previously chosen, according to their personal interests.

Regulations of the Act 113 of „Poljički statut“ refer to the abduction of a bride by force at the beginning of the 17<sup>th</sup> century. It is evident that the abduction was realized by the organized group of the bridegroom's kin and friends. At that time the bride's will was completely irrelevant. Public reaction was very influential and it is quite understandable for a society which hardly exceeded the limits of tribal life. Still the bride's will had some significance. It was mainly used in the courts to support the father's decision, or the decision of the chief of the „zadruga“. The „Poljički statut“ affirms that collective reactions to the act of abduction by force existed in the territory of the Dinaric Alps as well. Persecutors were male members of a „zadruga“ and the members of neighbouring families (regardless of whether they belonged to the same village community or not). Abductions were generally inter-village affairs. In the regulations of „Poljički statut“ it is stated that the whole „community“ (the inhabitants of a certain territory) have the right to take collective revenge on the abductors. It is, in fact, a legal formalisation of the old customary usage. Such traditional collective reaction shows that they are aware of their mutual interdependence within a social unity. In the even more remote past of Poljica the blood relationship was much more significant. However the integrity of social, economic and cultural life of that society remained well preserved. Therefore we can find already at the beginning of 17<sup>th</sup> century internal decision-making and execution of these decisions concerning all matters which interfered with their common interests. Abduction itself is one of the remaining exceptional institutions of onetime common social behaviour.

A precious piece of information from „Poljički statut“ (paragraph 113) exactly noted and territorially marked shows that abduction was considered as a serious offence when an „abducted“ („umaknuta“) girl had already been promised to another man. Up to present times it has been the case that for a betrothed girl there is no chance for her getting another bridegroom in Poljica. The abduction mentioned in the above document failed. The girl was given back to her parents, and the abductors were punished. But we could not learn from the document about the compensation that had to be given to the girl's family by the abductor for such disgrace and harm. In the times of customary law this was decided within a certain social unit but later when law and courts were established the legal procedure of punishment was developed. Introducing a new paragraph 113 in the rules already existing in „Poljički statut“, we learn that in the 16<sup>th</sup> century and at the beginning of 17<sup>th</sup> century, Poljica was just in the stage of transition to the written

norms of law. To demonstrate the fact that this transition was not an easy process but one usually accompanied by very strong reaction on the part of the male leading members of the social life we can mention the following incident. A notary of that time tore out the page, with the above mentioned paragraph, out of his book, and his successor during the second half of the 17<sup>th</sup> century again introduced a paragraph 113 with some notes about previous procedure.

Traditional, internal solutions to the problem which had been decided by the kin disappeared under the influence of the social—historical development of Poljica. „Poljicki statut“ shows the independence of that small territorial community, in the time of strong Venetian and Turkish domination on the Balcan peninsula. Inhabitants of Poljica and neighbouring Dinaric and Dalmatian regions maintained exogamy, which supported the usage of abduction. The Venetian republic (in the years 1574, 1578 and 1697) tried to suppress „the crime of abducting maidens and women“ in Poljica's surroundings. Some juridical documents of the Princes of Zadar can explain how often the influence of customary indigenous belief and more developed legal norms were interwoven.

According to the complaint made by the stepfather of Helen Gliubacich, it was found that in the year 1615 eight abductors, armed with all kind of guns, abducted a girl on her way home from Zadar. Helen, who was fifteen, was already promised to another man. But the abductor, in order to ensure the success of the abduction, lived with the girl for three days. As the girl had already been betrothed to another man, this act of force was considered as a grave insult to her family and it involved the bridegroom's revenge. Punishment for the abduction by violence of betrothed girls, in accordance with traditional customary law, was severe in the written law also.

In the 18<sup>th</sup> century there are more documents for procedures against the taking away of a bride than against abduction. Formally, the act of taking away a bride seems to have been done with the use of force, but it does not affect the girl. It only affects her kin in case of pursuit. The causes of such forms of tradition lay mainly in the economic inequality of genses, in belonging to a different gens or tribe, or ethnic and religious milieu. The procedures were based upon accusation by the girl's kin, but the court was already able to distinguish the truth according to the traditional opinion—that is taking away a bride and stipulated forms of this custom. The girl's statement in the court was decisive. If the girl agreed to marry the abductor, then according to the old customary rule the girl was put in some neutral house (usually in a convent) until the father of the family assented to that marriage. In the region of the Dinaric Alps it was the custom that the abductor put the girl in the house of some respected member of the community or in the priest's house till the wedding day. Doing so the chastity of this girl was saved, and the wedding ceremony in the bridegroom's house could be celebrated in customary fashion. Although a woman was respected

in patriarchal society, her own will was not of great value. She was often forced to marry the abductor because no other man would want her for a wife. Providing shelter for a girl in the house of his relatives or any other house of his friends, evidently shows how strongly they appreciated old moral rules within their social community. Collective reaction to abduction, which is elaborated and legalized in „Poljički statut“, points out the fact that even the members of gens that were not in a direct kinship relationship with the wronged party participated.

The abduction of a bride and its variations, together with marriage by proposal, in Poljica is a phenomenon of old Slav traditional culture, but its basis exceeds ethnic limits and it depends on the early stage of economic and social prepatriarchal development. Existence of this institution shows how very slow was progress in this region for a considerable period of time.

There are two main conditions that supported the tradition of abduction of a bride by force. These are: strictly patriarchal structure, and isolation of neighbours that did not belong to their closer social-economic union. Tradition is one of the factors that was favorable to the old social relations and social structure in Poljica. Collective life (zadrugas) was till our century the nucleus of social events, and families were mutually connected by the economic and historical imperatives of life and existence. For this reason traditional moral-juridical conception survived up to the time when there was highly developed urban life along the neighbouring sea shore.

Economic reasons caused the change of Poljica's traditional life in the 17<sup>th</sup> century. People established trade with towns in the vicinity. The changes were automatically accepted within social and family life. In the 17<sup>th</sup> century therefore abduction died out as an inadequate form. In the following period of time forms of abduction involving agreement slowly replaced traditional forms of abduction by violence. Some elements of this onetime customary unit adapted themselves to the new forms of wedding customs. Even in changed social custom structure they lose their onetime basic meaning and take on new roles in contemporary life although these elements cannot be explained by the contemporary population. Nowadays we can find the traces of the old institution in Poljica only in recollection and in the term „umicanje“, which includes the meaning of stealing or taking something without permission.

Abduction by violence as stated above was one of the last examples of this type of institution in Poljica during the 17<sup>th</sup> century. Somewhat later some forms of taking a bride away could still be found, but in contemporary society they do not exist. From the present situation and mentioned pieces of information we can conclude that the population of this small region in Dalmatia even nowadays keeps some traditional characteristics in social behaviour, and that modern ways of life were not accepted completely until the last decade.

Among the factors that show social-economic development, we have the right to include a customary tradition as a reliable indicator. According

to this qualitative trait the process of development of Poljica could be measured or the 17<sup>th</sup> century. In that development stage of a onetime agraphic population, Poljica loses its basis of archaic tradition and gains prerequisite conditions for further developing changes. In the course of historical processes, these always more intensely influence the ethnosocial characteristics of the people's life of this part of Yugoslavia.

ქ. ზაგრები

ვესნა ჩულინოვიჩ-კონსტანტინოვიჩი

საცოლის მოტაცება და მისი ნაირსახეობანი იუგოსლავიაში  
ძირითადად პოლესიის მაგალითის მიხედვით

ანოტაცია

ვესნა ჩულინოვიჩ-კონსტანტინოვიჩი ზაგრების უნივერსიტეტის ეთნოლოგიის კათედრის თანამშრომელია, დაცული აქვს ეთნოლოგიის კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხი.

ზემოხსენებულ ნაშრომში დახასიათებულია საცოლის მოტაცების ნაირსახის ვარიანტები იუგოსლავიაში — ხორვატებთან, სლავებთან და სხვ., მოტანილია შესაღარებელი მასალა სხვა ქვეყნებიდან, განხილულია საცოლის მოტაცების ასხნის ლიტერატურაში არსებული თეორიები. ახალი ლიტერატურის გამოყენებასთან ერთად ავტორი სარგებლობს ისტორიული წყაროებით. გამოყენებული მასალის ანალოზის საფუძველზე ნაშრომის ავტორი მოვლენის ასხნას სოციოლურ-ეკონომიურ პირობებში ეძებს.

#### LITERATURE:

1. V. Bogišić, Zbornik sadašnjih pravnih običaja u Južnih Slavena, I, Zagreb, 1874.
2. J. Cvijić, La Peninsule Balkanique, Paris, 1918.
3. V. Čulinović—Konstantinović, Otmica o tradicionalni oblik pribavljanja nevjeste kod naroda Jugoslavije, dissertation; The abduction of the bride as a traditional way of getting a bride among the people of Yugoslavia, dissertation, 1965, Philosophy faculty of Zagreb.
4. В. Даль, Толковый словарь живого великорусского языка, II, изд. — Том IV, Петербург—Москва, 1882—умыкать стр. 474.
5. A. Fortis, Viaggio in Dalmazia, Venezia, 1774; vol. I, p. 68
6. F. Ivanišević, Poljica, Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slaveno, IX/2., Zagreb, 1904, p. 224—326 ed. by Jugoslavenska akademija znanosci i unjetui, odbor za narodni život i običaje, Zagreb.
7. V. Jagić, Statuta Croantica, Monumenta historico—juridica Slavorum meridionali—um, pars I, II Statut Pojički p. III etc.
8. H. Jireček, Slovanské právo v Cechach a na Moravě, II, V Praze 1864, p. 225.
9. М. О. Косвен, — Очерки истории первобытной культуры, АН СССР, Москва, 1953, С—104—128 (119).
10. G. Lovrich, Osservazioni... sopra diversi pezzi del Viaggio in Dalmazia del signor Abate Alberto Fortis coll'aggiunta della vita di Sociviza, In Venezia MDCCCLXXVI (1776), § XVIII Amori, p. 138.



11. V. Mažuranić, Prinosi za hrvatski pravno-povijestni rječnik, JAZU, Zagreb, 1908—1922, p. 869—981.
  12. В. Макушев, Сказания иностранцев о Быть и правах славянъ, Санктпетербург, 1861, стр. III Быть семейный и общественный С—138 и д—
  13. A. Miletić, Naredbe i uprave biskupa... u. splitu, 1818, p. 9—15, 22, 117—119
  14. E. Westermarck, The history of human Marriage London—New York, 1891, Ch. XXIV—Summary.
  15. J. Wynns di Rosenberg. Die Morlackei, Breslau, 1790, p. 41—48.
  16. K. Zittel, Die Morlackei und ihre Bewohner, Osterreichische Revue. II, Wien, 1864a p. 241—242.
  17. Statements of the Archives in Zadar, Acts of „General Previdurs“ for Dalmati, Alvise Mocenigo (1697—1702) and the Duke of Zadar Lorenzo Sutian (1614—1615).
-

### კანაფის მეურნეობა სვანეთში

სვანეთი საქართველოს ერთ-ერთი იმ მხარეთაგანია, რომლის მკვიდრთა ყოფაში ძველთაგან მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა კანაფის კულტურა<sup>1</sup>. უადრესი წერილობითი ცნობები სვანეთის კანაფის კულტურის შესახებ მეცხრამეტე საუკუნის შუახანებს არ სცილდება. ჩვენს განკარგულებაში არსებული სვანეთის ისტორიისა და ეთნოგრაფიისადმი მიძღვნილ შრავალიცხოვან წერილებსა და ნარკვევებში გაბნეულია მონაცემები, რომლებიც მხოლოდ ზოგადად გვიხსიათებს კანაფს, როგორც შინამრეწველობის მნიშვნელოვან ნედლეულს, კანაფის მეურნეობის მასშტაბსა და მისი პროდუქციის თავისებურებას<sup>2</sup>.

კანაფის ტრადიციული მეურნეობა ბოლო დრომდე არ გამხდარა საგანგებო კვლევის საგანი<sup>3</sup>. წინამდებარე ნაშრომი სწორედ ამგვარი შესწავლის ცდას წარმოადგენს.

კანაფი ფართოდ გავრცელებული საბოჭკოე და საზეთე მცენარეა, სვანეთში იგი კულტურული ფორმითაა ცნობილი, მაგრამ საქართველოს სხვა კუთხეებში გარეული სახის კანაფიც ყოფილა, რასაც ერთი მხრივ მოწმობს ვახუშ-

1 დასავლეთ საქართველოში კანაფის კულტურის შესახებ აღრიხველი ისტორიის კვლევისათვის მნიშვნელოვანია სტრაბონის ცნობები, ბერძენი გეოგრაფი წერს: „(კოლხეთის) — ...ქვეყანაში ...ვარდა თავლისა (ეს მეტად მწარეა) ამუშავებენ ბლომად სესს, კანაფს, ცვილსა და ფისს“. თ. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი, სტრაბონის გეოგრაფია, თბილისი, 1957, 123—124.

სამეგრელოში კანაფის კულტურის შესახებ საყურადღებო ცნობებს ვხვდებით იოსებ ბარბაროს და ა. აღამერტის თხზულებებში, აგრეთვე იმავე პერიოდის რუსი და უცხოელი მოგზაურების შრომებში. ა. ჭ ყ ო ნ ი ა, იტალიელი მოგზაურები კავკასიაში, მოამბე, თბილისი, 1894, XV, 46; ა რ ქ ა ნ ჯ ე ლ ო ლ ა მ მ ბ ე რ ტ ი, სამეგრელოს აღწერა, თბილისი, 1938, 57, М. Полиевктов, Материалы по истории грузино-русских взаимоотношений 1615—1640, Тбилиси, 1937, 144—145.

2 М. Ковалевский, Закон и Обычай на Кавказе, I, М., 1890; Н. Д. Дмитриев, Из быта и нравов жителей вольной Сванетии, СМОМПК, вып. XXII, отд. II, 1897; В. Я. Тенцов, Сванетия, географический очерк, СМОМПК, X, 1890; Э. М. Калшвейт, Очерк сельского хозяйства Верхней Сванетии, ЦКОРГО, XXVI, т. I, 1911; მ. შ ე ს ე რ ი ძ ე, წერილი სვანეთიდან, „იერია“, 1901, № 6—7; ნ. ჩ ი მ ა კ ა ძ ე, „თავისუფალი სვანეთი“, ძველი საქართველო“, ტ. 11, თბ., 1913; ბეს. ყ ა ვ რ ი შ ვ ი ლ ი, სვანეთი, თბილისი, 1926, 520; ნ. კ ე ე ხ ო ე ლ ი, თოვლიან მთებში, თბილისი 1943, 90.

3 ვ. ჩ ა ხ ა შ ვ ი ლ ი თავის ნაშრომში, ქსოვილების დამზადების ისტორიიდან საქართველოში I სელი (საქართველოს მუზეუმის კოლექციების მიხედვით, მოამბე, ტ. 193, 1956.) და ლ. მოლოდინი მონოგრაფიაში, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან (ხალხური ზეთსახელი იარაღები, თბილისი, 1963), საქართველოში ხალხური ფეიქრობისა და ზეთის კულტურის ისტორიისთან დაკავშირებულ სხვა საკითხებთან ერთად სვანეთის კანაფის მეურნეობასაც შეეხებ.

ტისეული განმარტება, რომ იგი „უმუშაოდ მოდის“ და მეორე მხრივ, ი.ე. ჯავახიშვილის მიერ აღნიშნული ცნობა, სადაც ნათქვამია „კანაფი ველურად შავი ზღვის სანაპიროზე და შუაგულ საქართველოშიც იზრდებოდა“<sup>4</sup>.

კანაფი ერთწლიანი მცენარეა, რომლის ერთსახოვანი თესლიდან იღობენ ნაყოფი იზრდება, დედალი — დედლა, რომელიც ბოქოს მისაღება და მამალი—ქერკლა, რომლის თესლს საკვებად და ზეთის სახდელად იხმარებდა. ქერკლას ქერკლას თოჯინა დასამზადებლად იყენებენ, რადგან მანგარი ძაფი იცის.

კანაფი II ქანს თესვა ფეხგასულზე<sup>5</sup> იცოდნენ, ძველი სტილით აპრილის შუა რიცხვებიდან მაისის პირველ ნახევრამდე, ახალ მთვარეზე. რადგან მისი, როგორც სითბოს მოყვარული მცენარის უფრო ადრე დათესვა არ შეიძლებოდა. დადასტურებულია აგრეთვე კანაფის შემოდგომაზე თესვა.

კანაფი ითესებოდა სახლთან ახლოს მყუდრო და საგანგებოდ შემოზღუდულ ადგილზე, რომელსაც საქანაფე II ლალქანა ერქვა. საქანაფე იყო ლანჭულაშთან (ქვ. სვან.) II ლანგელაშთან (ზ. სვან.)—სანაკელესთან ახლოს და ნაჯოგებში, სადაც ბევრი ნაკელი გროვდებოდა. კანაფი ხშირად ბოსტანში, ღობის გაყოლებით ითესება<sup>7</sup>.

საკანაფე ადგილს ანაოყვრებდნენ სხვადასხვა ნაკელით (თხის, საქობლის, ცხენის) და ნაცრით. მთხობელის გადმოცემით, კანაფს გაფხვიერებული შავი მიწა ჭირდება: „საბოსტნე ლახანას რომ ვთესავთ, ისეთი მიწა უნდა კანაფსაც, ვაცრილივით უნდა იყოს სათესი ფართობი“<sup>8</sup>.

კანაფი ითესება მიწის პატარა მონაკვეთზე, დაახლოებით 20—30 კვ. მეტრ ფართობზე. წინათ მის ნათესებს მეტი ადგილი ეკავა 8—10 კვ. საყენი<sup>9</sup>, ე. ი. 40—45 კვ. მეტრი ფართობი. გადმოცემის მიხედვით, ძველად კანაფისათვის „დიდ მოსახლეებს ერთი ან ნახევარი ნალჯომი<sup>10</sup> მიწა ჰქონდათ დათმობილი“<sup>11</sup>.

4 ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, ტფილისი, 1930, 375.

სამეგრელოში ბოლო ხანებამდე არსებობდა ველური მცენარე ჭინჭარი, რომლის ქერკლე თოჯინათვის იყო გამოყენებული შდრ. ივ. ჯავახიშვილის დასახ. ნაშრ., 274.

5 „კანაფის“ ეტიმოლოგიური კვლევის შესახებ, ხილეთ: В. А. Баев, Историко-этимологический словарь осетинского языка, М.-Л., 1957.

6 გვიანი გაზაფხული, როდესაც თოვლი გამდნარია.

7 „საკანაფე“ კარმიდამოს აუცილებელი და მნიშვნელოვანი ნაწილი იყო. ნასყიდობის ჭაღალში საკანაფე სახლთან ერთად და დასახლებული და აღნიშნულია, მაგალითად, რომ ეცერის საზოგადოების სოფელ მაგარდელში მცხოვრებმა მილიანებმა მიიღეს ჭარსელანის და დაღუანისაგან „სამოსახლო ზის სახლი, თავის ეზოთი, საკანაფოთი, კალოთი და ერთი ცხვადში სახნავი მიწა, სახელდობრ, „სკეზენე დაბა“... საუკუნო საკუთრებაში. საბუთი დათარიღებულია 1885 წლის 17 თებერვლით და ეცერის მამასახლისის ამაზ გურჩიანის ხელწერა აქვს.

მესტიის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდი, 3.

8 სოფელი სვიფი (ცხუმარის თემი), მთხობელი კონსტანტინე გელას ძე ჯაჭვლიანი, 87 წლის. 1967 წლის სვანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, გვ. 2.

9 გ. ჩაჩაშვილის მასალების მიხედვით, სვანეთში, მდინარე ენგურის ვაღმა მიწების დიდი ნაწილი საკანაფე ყოფილა; ავტორის აღნიშნული აქვს ისიც, რომ ლალქანა სამეურნეო ტპონიმიკაში, სახნავ-სათესი ნაკეთოს აღმნიშვნელ ტერმინად დასტურდება. გ. ჩაჩაშვილი, ხალხური ფიქრობა სვანეთში, ხელნაწერი.

ასეთია სურათი ჩვენ ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვითაც.

10 ერთი ნალჯომი = 400 კვ. მეტრს.

11 შინამრეწველობის მასალები, ქსოვა, ლებვა, ხელსაჭმე, დასავლით საქართველო, ქვემო სვანეთი, M II.

საკანაფეს აპრილის დასაწყისში შეამზადებდნენ, კავით მოხზავდნენ ან დათოხნიდნენ. რადგან კანაფის წვრილი მარცვლები ბელტიან მიწაში ადვილად იკარგება და ვერ ხარობს, ხენის დროს ბელტებს დაშლიდნენ და ქეღუტით მოჰფორცხავდნენ. კანაფის თესვა გარკვეულ ცოდნას და დახელოვნებას მოითხოვს და. მთესველი ერთ ფაკან (ნახევარკილოიანი საწყაო) ან ერთ კარვა (სხვადასხვა ზომის, ძირითადად ერთიდან სამი კილოს ტევადობის საწყაო) საღ მარცვლებს შეარჩევდა, კანაფის თესლს — გიმზაშს ორ წილ მიწას გადაურევდა და თანაბრად თესავდა. მთესველი იმ ქუჩურქელში, რომელშიაც თესილი ეყარა, კვერცხს ჩადებდა (მიმსგავსებითი მაგიის პრინციპის თანახმად), რომ ღეროს კანი ისევე ადვილად გასცლოდა, როგორც კვერცხს.

კანაფის სუსტსა და ნაზ თესლს ამოსვლა რომ არ გაძნელებოდა, ღრმად არ თესავდნენ. იგი ითესებოდა როგორც ხშირად, ასევე მეჩხრად. თუ კანაფი ხშირად იყო დათესილი, დედალი—საბოჭკოე კანაფი ვითარდებოდა, ხოლო მეჩხრად დათესვის დროს—მამალი—სათესლე<sup>12</sup>. როდესაც კანაფის დათესვას დაამთავრებდნენ ღაჭად ირით მოფორცხავდნენ, ნათესის შუა ადგილას სწორ ან ჯვრის ფორმის მაღალ ჯოხს ვაკეთებდნენ. ამით მხვენულ-მთესველი მაღალი და კარგი მოსავლის მიღებას იბედებდა და ნათესს ავი თვალისაგან იცავდა.

კანაფი ითესება როგორც ცალკე, ასევე სიმინდის თესვის ან სიმინდის ამოწვერვის დროს. სიმინდის ყანაში კანაფს მაშინ თესავდნენ, როდესაც მხოლოდ კანაფის თესლი ჰქონდებოდა.

მეტრნის დაკვირვებით, კანაფი მაშინ ამოდის განსაკუთრებით სწრაფად, როდესაც მიწა სველია. ერთი კვირის შემდეგ ნათესში სარვევლებიც იზრდება, რომელიც დათავთავებამდე ხელით უნდა გამარგლონ. კანაფი მხოლოდ მაშინ ითოხნება, როდესაც ის სიმინდთან ერთადაა დათესილი.

მეტრნახევარი სიმაღლის კანაფს სქესი ემჩნევა, დედალს წვრილი, მაღალი და მოთეთრო ღერო აქვს, ტოტები—სუსტი და მეჩხერი, იზრდება მაღალი, აქვს თათისებრი ფოთლები, იყეებებს წვრილსა და ჩუტ ყვავილს. მამალი კანაფი ხშირი ტოტებით ხასიათდება, რომელიც დახუნძლულია ასევე წვრილყვავილებიანი „სანაყოფე ბიდირით“. მას მსხვილი და დაბალი ღერო აქვს, ზრდის დასასრულს კი—მუქი ფერის ბოჭკო და რუხი ფერის მარცვალი.

კანაფი საეგეტაციო პერიოდის ზანგრძლივობის მიხედვით სხვადასხვანაირია. დედალი კანაფი ადრე მწიფდება, მას აგვისტოს შემდეგ იღებენ, ხოლო მამალი კანაფი საგვიანო მცენარეა, რომელსაც გრძელი საეგეტაციო პერიოდი აქვს და დათავთავების შემდეგაც მინდვრად დიდხანს რჩება. ამას ხელს უწყობს ისიც, რომ გადამწიფების შემთხვევაში მარცვალი მაგრად ზის ბუდეში, არ ცვივა და მისი დაბნევის საშიშროება არ არის. დედალ კანაფთან შედარებით მამალი კანაფი მაგარია, სქელი კანი აქვს, დამუშავების დროს მის დაღობობას მეტი დრო სჭირდება. ამიტომ თოვლის მოსვლამდე იშვიათად იღებენ. დათოვლილ კანაფს ქერელი ადვილად ეცლება და მარცვალიც ბიდირიდან თავისუფლად გამოდის, ამის გამო ხშირად თოვლიანი კანაფი შიშვეთ ვასახმო-

<sup>12</sup> მამალ კანაფს ბიდირსაც ეძახიან, „ვიტყვიო ყანაში ბიდირი მაქვსო“, ვითხრა ნაკრამი მცხოვრებმა ისმაილ ზახშიშის ძე გვარამიანმა.



ბად. თუ თოვლი არ იყო, მაშინ კანაფს ყანაში წვიმის მოსვლამდე ტოვებდნენ, ხოლო დროულად აღებულ დედალ კანაფს მინდვრად დატოვება აღარ ესაჯიროებდა.

მწიფე კანაფს უმეტესად ფესვიანად იღებენ, რომელსაც ნაჯახივით იღებენ. მწიფე კანაფს უმეტესად ფესვიანად იღებენ, რომელსაც ნაჯახივით იღებენ. მწიფე კანაფს უმეტესად ფესვიანად იღებენ, რომელსაც ნაჯახივით იღებენ.

მწიფე კანაფს უმეტესად ფესვიანად იღებენ, რომელსაც ნაჯახივით იღებენ. მწიფე კანაფს უმეტესად ფესვიანად იღებენ, რომელსაც ნაჯახივით იღებენ. მწიფე კანაფს უმეტესად ფესვიანად იღებენ, რომელსაც ნაჯახივით იღებენ.

როდესაც კანაფი გახმებოდა, დაახლოებით ერთი კვირის შემდეგ, თავთავს მოაცილიდნენ, რისთვისაც იყენებდნენ ტაბიკის II წირს (ბზ.) II ლასმანის მავარად (ორ ტოლ ნაწილად) მოხრილ თხილის, არყის ან მუხის ხის ნედლ წყნელს. მარცვლის გამოკრეფა ასე ხდებოდა: ერთი თაველიან კანაფს დაიკავებდა, მეორე კი თაველს „წირხს“ შორის მოაქცევდა და გამოწვევდა<sup>15</sup>. გარდა აღნიშნულისა, თავთავებს ხელითაც კრეფდნენ და დანითაც, რომლის დროსაც ხელზე ცხვრის ან თხის ტყავისაგან შეკერილ ხელთათმანს შიმბერარ II შიმბერარს (ბქვ.) II ტვეტიბერს (ბზ.)<sup>16</sup> იცვამდნენ. გამოკრეფილ თავთავს გასახმობად ტელეფაზე გაფენდნენ და ხის კაქუტი II ლახაჩირით ან ფეხით ფშვნიდნენ (ლობურგინე<sup>17</sup>—„ფშვნა“, აბურგვინა—„ფშვნიდნენ“). თავთავს ზოგჯერ ერთმანეთისაკენ მოაქცევდნენ და არყის ხის ფინხისაგან გაკეთებული გრძელი ცოცხით — ლანგავით ცხვავდნენ; თავთავს გამოფშვნილი ხელითაც იცოდნენ, პირველად გამოფშვნილ კარგ მარცვლებს ცალკე ათავსებდნენ, თავთავებზე შერჩენილს კი ისევ ახმობდნენ; შემდეგ მარცვალს ორი დღე მზეზე ტოვებდნენ, ლათშათით ცხრილავდნენ და ანიავებდნენ, რომლის დროსაც კანაფის მარცვალი ერთი ჭურჭლიდან მეორეში ჩაიცლებოდა, ბიდირს ქარი წაიღებდა და რჩებოდათ კანიანი მარცვალი; როდესაც სუფთა თესლი ჭირდებოდა, მას გობზე —ჯარზე დაყრიან, ხელით აურევენ და გობს დააფერდებენ. მარცვალი დახრილი გობის ერთ ბოლოში დაგროვდება, ხოლო კანი გობის ზემო მხარეს რჩება.

აღსანიშნავია, რომ სათესლე თავთავს ცეცხლზე არ ახმობდნენ, მას ხელით

13 იქ სადაც მარცვალი დამწიფებას ვერ ასწრებდა, გოდორში ჩაყრიდნენ და შესახურებლად სამ დღეს დატოვებდნენ.

14 მზეზე გამშრალი კანაფი მტვრევალია, ადვილად იმსხვრევა. ამიტომ მას გადახურულში ახმობენ.

15 შტრ. ზორბლის საწვეტი შნაკი, გ. ჩიტაია, რაჭული სახენელი, ენიშის შოამბე, 1937, I; 5. ბრეგაძე, მთის მიწათმოქმედება დასავლეთ საქართველოში, თბილისი, 1969.

16 ტელეფა—სამი მხრიდან შემოზღუდული გადახურული სათავსო.

17 შტრ. სელის წარმოებისა და მასთან დაკავშირებული საქმიანობის აღმნიშვნელი სტრატონისეული ტერმინი „ლინურგია“. ვასახელებთ მ. ბერძენიშვილის—ქალაქ ფაზისის ისტორიისათვის — მიხედვით, 1969, 43.

ფშენიდან, ცხრილავდენ, ანიავებდენ და მშრალ ადგილას ტომარით ინახავდენ.

ქართულ ყოფაში ცნობილია, რომ კანაფის მარცვალი ერთ-ერთსავე ინახება, ხოლო შემდეგ მას მხოლოდ ზეთის მისაღებად იყენებენ (რანდგანსიძის ველე ზეთზე არ მოქმედებს).

კანაფის მნიშვნელობის თვალსაზრისით განსაკუთრებით საყურადღებოა კანაფის პროდუქტის მოხმარების საკითხი. ამიტომ ამ საკითხზეც შევჩერდებით.

როგორც აღვნიშნეთ, მამალი კანაფის ნაყოფისაგან საკვები და ზეთი მზადდებოდა. ზეთის მისაღებად ოდნავ მოხალულ თესლს როდინში (ბზ) II ქვიჯში (ბქვ.) II ჩუმაში (ქვ. სვან.) ლაყალ-ით (ხის ორხელმოსაკიდებელი სანაყი) ნაყავდენ (ტენცივი<sup>18</sup> თესლის სასრეს-საქნელ იარაღად ხელწის-ველისაც ასახელებს), საცერში (ბქვ.) || ძუჰერაში (ბზ.) გატრიდენ და მეორედ უფრო ღონიერად (ხშირად ნიორთან ერთად) დანაყავდენ<sup>19</sup>, დანაყილს ისევ გატრიდენ და გობზე თბილი წყლით მოშეღებდენ. ზოგჯერ თესლს არ ხალავდენ, დანაყავდენ მას ცხელი რკინით აურევდენ, რომ გამთბარ მარცვალს ზელვის დროს ზეთი გამოეშვა<sup>20</sup>. როდესაც ზეთის გამოხდა დიდი რაოდენობით ჰირდებოდათ, ზემოაღნიშნული წესით მომზადებულ ფქვილს კანაფის აფისაგან მოქსოვილ თხელ ტომარაში ჩაყრიდენ, თავს მოუკრავდენ და დიდხანს სრესდენ. ზოგი ტომარას თოკით ძელზე ჩამოკიდებდა და მას არყის ხის ორკაპა ჯოხს „წირხს“ გაუკეთებდა, რომელსაც ბოლოებს შეუკრავდა და დაატრიალებდა. როდესაც გრესის დროს „წირხი“ ბოლომდე ჩავიდოდა ზეთი გამოსული იყო და ქვევით დადგმულ ჭურჭელში ჩადიოდა<sup>21</sup>. ზეთის გამოხდის შემდეგ დარჩენილი ჩენჩო საკვებად ინმარებოდა.

კანაფის თესლი, რომელიც კვების მნიშვნელოვან პროდუქტს წარმოადგენდა საკულტო მნიშვნელობისაც იყო. დანაყილ და შეზავებულ კანაფის თესლს ცომის სართავად და შეჭამანდად ხმარობდენ. კანაფისგულიანი პურები დღესასწაულებზე, ქორწილში და მიცვალებულისათვის განკუთვნილ დღეებში ერთ-ერთი ძირითადი, ტრადიციული საკვები იყო და დიდი რაოდენობით ინმარებოდა. რიტუალური პური გიმბშარლუკენე, ლგგიმბშუქუთ, თესლის შეჭამანდი ქგნაშ, საწებელი მუჯორ და სხვ. დანაყილი თესლისაგან მზადდებოდა. თესლის საკულტო მნიშვნელობაზე უნდა იმუითებდეს ის ჩვეულება, რომელიც ლიფანლის დროს სრულდებოდა. ოჯახის უფროსი ქალი ბავშვებს საქმელად მოხალულ კანაფის თესლს დაურიგებდა და ეტყოდა „ნუ დააბნევთ კანაფს, რამდენი მარცვალიც დაგივარდებათ, ქრისტეს იმდენი ცრემლი ჩამოუვარდებათ“<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Тенцов, დასახ. ნაშრომი.

<sup>19</sup> მარცვალს ნიგრის ვარეშე ნაყავდენ მაშინ, როდესაც მისგან გამოხდილ ზეთს სამკურნალოდ და დღესასწაულებში ხმარობდენ.

<sup>20</sup> შტრ. საარაყე მასალის—ცომის (ვორაშ) ასადღებლად გახურებული ქვების გამოყენების წესი სვანეთში, მ. ჩართოლანი, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, თბილისი, 1961.

<sup>21</sup> ყურადღებას იპყრობს ორი ჯოხი, რომლითაც იწურებოდა შემთბარი კანაფის თესლი. „წირხი“ მსგავსია იმ სასოფლო-სამეურნეო იარაღისა, რომელიც შნაკის სახელით არის ცნობილი. შტრ. თავლის და სარჯის დაწურვა ტომრით, ორი ჯოხის შნაკო (გურია), შნაკის (სამეგრ.) საშუალებით. ალ. რობაქიძე, მეფუტყრეობის ისტორიისათვის, თბილისი, 1960, გვ. 100.

<sup>22</sup> მობრობელი ბენჩოში სოფელ დოლასუფში მცხოვრები ქეთევან კვიციანი, 56 წლის.

კანათის ზეთს იყენებდნენ მრავალმხრივ: საკვებში შერეულს, როგორც ცხიმოვან ნივთიერებას და ხალხურ მედიცინაში — დასაღვეად და მალამოდ.

მაგ., კანათის ზეთი ჩველი ბავშვის კუჭ-ნაწლავის შეკრულობის აღმდგომ საშუალება იყო<sup>23</sup>. იხმარებოდა შშობიარე ქალისათვის დასვენების ზეთით შეკრულობდნენ ზოგიერთ ქალურ დაავადებას. თაფლის, ღორის მუცლის ქონისა და ზეთისაგან შემზადებულ საჭმელს ლეგან-ეს ჩქენაკულ ბავშვებს და ქალებს აკმევენდნენ<sup>24</sup>.

ზეთით შემზადებულ მალამოს ხმარობდნენ სიღამწვრის და მუწუკების განსაკურნავად; ზეთი ყურის ტკივილის და ძვალ-სახსრით დაავადებულთა წამალი იყო.

საყურადღებოა კანათის ზეთის გამოყენება ქვის დამუშავების ტექნიკაში; ჩვენი მასალით ირკვევა, რომ წისკვილის და ქვის როდინების გულის ამოღება ზეთის საშუალებით ხდებოდა. ქვას გაუკეთებდნენ პატარა ღრმულს, დაასხამდნენ ზეთს, რომელიც გაეონავდა და ქვა ადვილი ამოსაკაფავი გახდებოდა<sup>25</sup>.

ყოფაში ზეთის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას გამოავლენს ზეთარის — (სტუმარ-მასპინძლობის) ჩვეულება, რომელიც ბოლო დრომდე იყო შემორჩენილი.

მაგ., ძველად სვანეთში მიდიარა ოჯახი შემოდგომის ერთ დღეს აირჩევა და ნათესავ-მოკეთებებს, მეზობლებს მოიწვევდა. გარდა მოწვეულებისა ზეთარის ვადამხდელთან მიდიოდა ყველა მსურველი. შეკრების მიზანი იყო სიმდიდრის—ხვებისა და ბარაქის ჩვენება. მოსულებს უმასპინძლდებოდნენ ყველანაირი საკლავით, რომელიც ვადმოცემის მიხედვით თორმეტ-თორმეტი უნდა ყოფილიყო (საკლავი ერთად უნდა დაეკლათ და სისხლი საგანგებოდ გაკეთებულ ორმოში ჩაედვარათ). ამ დღეს დარით უნდა ვადმოსულიყო ნათავადი არაყი და კანათის ზეთი, რომლის ქაშნიკი ყველას უნდა ვაეშინჯა. აღსანიშნავია ისიც, რომ ზეთწასმული რიტუალური პური—ლეშინი არ წარმოადგენდა აუცილებელ საჭმელს, რომლის გარეშე სუფრასთან კაცი არ დაჯდებოდა<sup>26</sup>.

23 შდრ. ლ. მ. ოლოდინი, ქართული ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიადნთბილისი, 1963, გვ. 60.

24 ქვემო სვანეთში ამ საკვებს ცილიონს ეძახდნენ და მას მხოლოდ რქენაკულ ქალებს აკმევენდნენ; შდრ. ალ. რობაქიძე, დასახ. ნაშრომი, 122; გ. ჩაბაშვილის მასალების მიხედვით ლეგან საყმაწვილოს წამალი იყო, რომელიც დამატებითი საკვების სახით ეძლეოდა ჩველ ბავშვს. ჩვენი მასალის მიხედვით კანათის ზეთისაგან დამზადებულ საყმაწვილოს წამალს ლეგან არ ერქვა.

25 მთხრობელი, ბეროში სოფელ დოლასუფში მცხოვრები ქეთევან კვიციანი 56 წლის, 1968 წლის სვანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურიდან.

26 მთხრობელი ბეროში, სოფელ დოლასუფში მცხოვრები რაქვენ ასლანის ძე ავალიანი. მისივე ვადმოცემით ზემო სვანეთში ზეთარ, ჩვენთვის ხელმისაწვდომი დროის ვანმავლობაში, რადენიმე ოჯახს ვადაუხდია: ლატალში—ესავ ივეჩიანს, ეცერში—ყარბ სუბელიანს, ადიში—ზურაბ და ასლან ავალიანებს, ცხუმარში—ვიორგი ქალდანს და სხვ.

თუმცა ეს ცნობა ზეთის მნიშვნელობაზე მიუთითებს, მაგრამ ყურადღებას იპყრობს ისიც, რომ სახელწოდება ზეთარ ამ დროისათვის ალბათ მარტო ზეთის აღმნიშვნელად არ იხმარებოდა, არამედ საერთოდ სიმდიდრის—სიმსუყის გამომზატველი იყო—რა მიზანსაც ეს დღესასწაული ემსახურებოდა.

სვანეთში ზეთი რელიგიურ რიტუალთა შესრულების დროს მოლო დროში<sup>27</sup> დე მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა. იგი დღესასწაულებში, დაბადება-გარდაცვალებისა და წინაპრის კულტთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებათა შესრულებაში ელემენტური იყო.

მაგ., მიცვალებულთა სულების გასტუმრების ცერემონიალის შესრულებისას ზეთს დიდი გამოყენება ჰქონდა.

საგულისხმოა ოჯახის უფროსის მიერ ნათქვამი შესანდობარი:

„შეგინდოთ, ქრისტე ღმერთს შევედრებოდეთ,

ქრისტეს სუფრა ვაშლილი იყოს,

ზეთით წვიმდეს, ბამბით თოვდეს

აქ არის თქვენი სულეთით<sup>28</sup>.

ამგვარად, სვანეთში ზეთის გამოყენების შესახებ არსებული მასალები უფლებას გვაძლევს ვთქვათ, რომ იგი საოჯახო მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად არ მზადდებოდა. როგორც სამართლიანად აღნიშნავს ლ. მოლოდინი ზეთი საქართველოში ცხიმს ვერ ცვლიდა<sup>28</sup>, იგი ერთჯერადი მოთხოვნილებისათვის იწარმოებოდა.

კანაფის მნიშვნელობა მისი ღეროს გამოყენებაშიც აისახა, მოუბრუნდეთ ეთნოგრაფიულ მასალას.

ქერელის მისაღებად ჩრდილში „ნოტიო ჰაერზე“ შენახულ კონებად შეკრულ კანაფს გახსნიან და დასალბობად გარეთ გამოფენენ. სისველე ხელს უწყობს კანის წებოვნების დაშლას, რომლის საშუალებითაც ქერელის ერთმანეთზე გადაბმა უფრო ადვილად ხდება: დალობილი კანაფი „აფარფავდება“, რომელსაც თავს გადაუტეხავენ ან ცერის ფრჩხილით ჩაჭრიან და ქერელს აძენძავენ, რის შემდეგ ღეროს ყოველი მხრიდან ქერელს ააცლიან, რასაც ქანალიტმე (ბზ) II ქანალიჯლი (ბქვ.) II ქანალიტმგრი (ქვ. სვან.) ჰქვია. დაძენძილ კანაფს ჰყავარად მოახვევენ და საჭიროების დროს თოქს დაგრეზენენ.

ეს საქმიანობა ძირითადად მაისის თვეში ხდება, რადგან მაისის წვიმას განსაკუთრებულ თვისებებს მიაწერენ და კანაფის დასალბობ კარგ საშუალებად მიიჩნევენ.

თოკი იგრჩებოდა როგორც მამალი, ასევე დედალი კანაფის ქერელისაგან. დედალი კანაფისაგან დამზადებული თოკი კარგ „ნახელავად“ იყო მიჩნეული და მეტად ფასობდა.

თოქს II თავის მეურნეობაში დიდი გამოყენება ჰქონდა. მარტო მარხილის გამართვისათვის 44 ლანტიში თოკი იყო საჭირო. მარხილს სიგანეზე 3 თოკი ჰჭირდება, თვითულის სიგრძე 8 ლანტიშია, სულ 24 ლანტიში, სიგრძეზე კი ორი ან ერთი ათლანტიშიანი თოკი იხმარება. სიგანეზე გასაკეთებელ თოქს

27 ვ. ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, VI, თბილისი, 1953, 276—278.

აღნიშნულ შესანდობარს მეტ-ნაკლებად შეესაბამება სვანეთში მიღებული გამოთქმა ზეთს კერხე—ზეთი წვიმს. მაისის წვიმა მიჩნეული იყო, როგორც ყოველგვარი სამეურნეო საქმიანობისათვის სასარგებლო წვიმა.

28 ლ. მოლოდინი, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, 1963, 25.



ლატაფ (ზსვან.) II ლუტფი (ქვ. სვან.) ჰქვია, სივრცეზე გასაქმებულს  
ლაკაჩ (ზსვ.) II ლეკი (ქვ. სვან.)<sup>29</sup>.

თოკი საჭირო იყო პირუტყვის დასაბმელად: ძროხა, ხარი, ცხენი და ნიღო  
ერთი წლის შემდეგ ზამთარში დაბმული უნდა ყოფილიყო. შედარებით უფრო  
წვრილად დაგრებილი თოკი ნესკორ იხმარებოდა სამგზავროდ პატარა სა-  
ბალნისათვის, კლდეზე ასასვლელად და ერთმანეთის გადასაყვანად<sup>30</sup>.

ღედალ კანაფს, რომელსაც მაგარი და კარგი ძაფის დასამზადებლად იყე-  
ნებდნენ, მკვიდრი ადგილი ეკავა საოჯახო ყოფაში. ღედალი კანაფი აბრეშუ-  
მივით ნაზი იყო, კარგი დასამუშავებელი — „სახელავი“ და მისგან ძირითა-  
დად ორი სახის ძაფი ირთებოდა<sup>31</sup>. ნეცინ ქიპ (ქვ. სვან.) II ნეწუღ ქიპ  
(ბქვ.) — კარგ ნახელავად მიჩნეული ყველაზე დაწმენდილი წვრილად დართუ-  
ლი ძაფი და მეგრე ქიპ — მსხვილი ძაფი.

მსხვილი ძაფისაგან მზადდებოდა უხეში ტილო, რომელიც ორი სახის იყო:  
მტკიცე და მეჩხერად ნაქსოვი. მეჩხერად მოქსოვილი ტილო იხმარებოდა მარ-  
ცვლის სარეცხი კურკლის ლახლა<sup>32</sup> (ბზ.) II ლაშყვადარ (ბქვ.) II  
საკის (ქვ. სვან.) „ამოსაპერანგებლად“. მტკიცე ტილოსაგან იკერებოდა მამა-  
კაცის შარვალი ქამე არშუილ (ბქვ.). რომელსაც განსაკუთრებით ხმა-  
რობდნენ ზაფხულში მკის დროს, მკაში სატარებელი წინსაფარი, მიცვალბუ-  
ლისათვის განკუთვნილი სუდარა — ფილ (ბქვ.) და ტომარა.

წვრილად დართული ძაფისაგან იქსოვებოდა რბილი ტილო, რომლისაგა-  
ნაც იკერებოდა: ნალისპირი, ზეწარი, დასაწოლი ნაბდის საპირე, პირსახო-  
ცი<sup>33</sup>, კურკლის ტილო — ლაკეცანწარ; ამავე ქსოვილისა იყო მამაკაცის  
პერანგი ფატან, შიგნითა ნიფხავი სგამე არშუილ<sup>34</sup> და ქალის საკა-  
ბე. სუფთა ტილო გამოკერებული ჰქონდა თავლისა და რძის საწურს — ლაწ-  
ვდაარ-ს და ხის მოწნულ საწყაობებს კვიდოლსა და ლალაშს.

ტანსაცმლის ქსოვილს შავად, მწვანედ და წითლად ღებავდნენ. მწვანე  
ფერს ქვემო სვანეთში წყლის პირზე გავრცელებული მცენარის დავე ლალ-  
ქანა-საგან ღებულობდნენ, შავს კი ნიგვზის კანისაგან ამზადებდნენ. იყე-  
რავდნენ მონაოქებულ და ბოლო განიერ კაბებს<sup>35</sup>. შავად შეღებილ ქსოვილს  
მიცვალბულის სუდარადაც ხმარობდნენ.

<sup>29</sup> „...პურის, ქერის და სხვა ახლო მანძილიდან მოსაზიდად საჭიროა სამი ბაწარი — თი-  
თო სამი „ქალ“ — მხარი, რომელიც მარხილს მხოლოდ სივრცეზე შემოეჭირება. ამ ბაწარს ემა-  
ხიან „ლუტფი“-ს. მეორე ბაწარი, რომელიც მარხილს სივრცეზე გადაეჭირება, უნდა იყოს უფ-  
რო გრძელი 4 ან 5 — ქალ და ემახიან „ლეკი“ — ცერზე. როდესაც შორი მანძილიდან ეზი-  
ლებიან, მაგ., თივას — მთიდან, მაშინ „ლუტფი უნდა იყოს 4 ან 5 სიმაგვისათვის. ლეკი კი  
მუდამ ერთია“. შინამრეწველობის მასალები ქსოვა, ღებვა, ხელსაქმე, დასავლელ საქართველო M II.

<sup>30</sup> ცნობა მომავლიდან ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატმა ალ. ჩარკვიანმა.

<sup>31</sup> წმინდა ძაფის მისაღებად საჭიროა პატარა თითისტარი „ჩერი“, რომელსაც ქვემოთ გა-  
ვთვებული აქვს ქვის მრგვალი „გრშტა“. ზოლო თუ რთვენი მსხვილ ძაფს, მაგ., „საკ“-ისა-  
თვის, რომელშიც მარცვლის ვარცხვა ხდება, მაშინ მალად თითისტარი „ლუშვერ“-ი იხმა-  
რება. შინამრეწველობის მასალები, ქვ. სვანეთი, ქსოვა ღებვა, ხელსაქმე M II.

<sup>32</sup> სვანეთში კანაფის სადა პირსახოცებია ცნობილი, გვხვდება აგრეთვე ფოჩიანი და ზო-  
ლიანი პირსახოცებიც. ზოლი ზოგჯერ ქსოვილის ფერისა ყოფილა, დადასტურებულია წითე-  
ლი განივზოლიანი პირსახოცებიც. გ. ჩაჩაშვილი, ორნამენტი სელის ქსოვილზე, თბილისი,  
1964.

<sup>33</sup> ტომარა და „ლახლა“ მამალი კანაფის ძაფისაგანაც მზადდებოდა.

<sup>34</sup> შდრ. მ. მუსხერაძის და ნ. ჩიმაკაძის დასახ. ნაშრომი.

<sup>35</sup> გ. ჩაჩაშვილი, ხალხური ფეიქრობა სვანეთში, ხელნაწერი.

შინამრეწველობის მასალებში კანაფის ქსოვილის შესახებ გითხურობთ... „დაგვერგვილი იყო, წყენის ნაწნავი გეგონებოდა კაცს. კისერი ჩაკეტილი ჰქონდათ იმისი ხეხვით, რომ გადაგეწია ვერ გადადრეკდი ისე უყრის/ვაჭმეშეხეღლი. ამისი კაბა და კაბის ზედა წელი თავისათ იცოდნენ. მახსრმს-„ჩტქსაქმლ-ლაზონს რომ ეცვა შენაღებავი იყო „წერის“ ფერათ (ნიგვზის კანით იყო დაწერილი)“<sup>36</sup>.

ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით, საოჯახო მეურნეობაში ძველთაგან ხმარებაში იყო ნაირი სახის კანაფის ძაფი.

კანაფის წვრილად დართული ძაფით — ნ ე ო ნ ი თ იკერებოდა ქალამანი. კანაფის მსხვილი ძაფი ლაბარი იხმარებოდა ქალამნის შესაკრავად. კანაფის სამტოტად დაგრებილ ძაფს ნ ე ს კ ო რ - ს II ლ ე ს კ ო რ - ს, რომელიც გამძნარ ცვილიში<sup>37</sup> იყო ამოვლებული, იყენებდნენ ბანდულების გასაბანდად და მ შ ვ ი ლ დ ი ს რ ი ს ლარისათვის. ამასთანავე, წვრილად დართული კანაფის ძაფისაგან იქსოვებოდა თევზის საჭერი ბ ა დ ე ლ ბ ა დ (სვან.). მსხვილი ძაფი კი განათებისათვის — სანთლის გულად იყო გამოყენებული.

საოჯახო ყოფაში კანაფის სამეურნეო ტანისშულების გამოვლენის საშუალებას ვეძიებთ აგრეთვე პ ა ს შ ვ ა რ ო ბ ი ს ჩვეულება.

ნათილებას—განცხადებ-ს<sup>38</sup> პასტიში<sup>39</sup> მოდიოდა თავის დედ-მამის ოჯახში ერთი ან რამდენიმე დღით (რადგან წესის მიხედვით არც ერთი ღვინი ქალიშვილს არ უნდა ასკდეს). წასვლის დროს გათხოვილ ქალიშვილს უნდა მიეღო სხვა საჩუქრებთან ერთად ორი-სამი კონა კანაფი. ქალიშვილის სიკვდილის შემდეგ ეს უფლება გადადიოდა ქმარსა და შვილებზე. ლ ა მ შ ო რ ი - ს<sup>40</sup> ამ საგალებულს გამოსაღებს ქ ა ნ ა ს ა ხ —კანაფის ბეგარა<sup>41</sup> ერქვა.

გარდა ზემოაღნიშნულისა განსაკუთრებული ინტერესის შემცველია რელიგიურ ყოფაში შემონახული კანაფის ლ ე ლ ტ ვ ი რ ა დ შეწირვის წესი. რადგან ამ ჩვეულებისათვის არავის ყურადღება არ მიუქცევია და ამის გამო სხვა მასალა არ მოგვეპოვება, იძულებული ვართ ჩვენი მასალით დავკმაყოფილდეთ.

ხალხში დაცული გადმოცემის თანახმად, სოფელ ნ ა შ ი ლ შ ი (ლატალის თემი, ზემო სვანეთი) კვანჭანების ერთ-ერთ საშუბს<sup>42</sup> აბრამშას საშვილიშვილოდ თარგნგზელის<sup>43</sup> მიერ კანაფის ბეგარა ჰქონია დადებული. ეს წეს-ჩვეულება შემდეგნაირად გადმოგვცეს.

აბრამშას წინაბარს—მღვდელს მარხვის დროს გამოცხადებია თარგნგზელი და შეუძახნია—ჩამოდი ჩემთანო; მღვდელს ღმერთი ვერ უყენია და უთქვამს

36 შინამრეწველობის მასალები, ქვემო სვანეთი, ქსოვა, ლებვა, ხელსაქმე, M<sub>1</sub>.

37 ი. ფ ა ლ ი ა ნ ი, სვანური სპორტული თამაშობანი, ხელნაწერი ინახება საქ. სსრ ფიზკულტურის ინსტიტუტში, ვასახელებ ალ. რომაქიძის დასახელებული ნაშრომის მიხედვით, 131.

38 განცხადებ (6 ინავ.) „განცხადება“, წყაღკურობევა.

39 პასტიში—სული გათხოვილი ქალი ოჯახისა და გვარისათვის.

40 ლამშორ—მამულეთი, გათხოვილი ქალისათვის მამის სახლი.

41 სოფელი ლაღრერი (ეცერის თემი), მთხრობელი მურზა ბათურისძე პავლიანი (98 წლის.) 1968 წლის სვანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურადან. შდრ. სეგი გულედანი, ძველი ადამ-ჩვეულებანი ზემო სვანეთში, ხელნაწერი ინახება მეცნიერების მხარეთმცოდნეობის მუზეუმში.

42 სამო.

43 მთავარანგელოზი—თარგნგზელი ეფიშვილების მომემბი და მფარველი ღვთაება იყო. მას აგრეთვე თავის ტყვილის საწინააღმდეგოდ ევედრებოდნენ. ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I, ახალიწლის ციკლი, ტფილისი, 1939, 65.

შენ თვითონ ამობრძანდიო. განაწყენებულ თარგნგზელს მღვდელის სამხუბი-სათვის საშვილიშვილოდ თავის ტკივილი გადაუწყვეტია. როდესაც მღვდელს გაუგვია, რომ სტუმარი თარგნგზელი იყო, მისულა მასთან და შეხვეწა მას პატიე ჩემი უმეტრებაო. თარგნგზელს უპატიებია, მაგრამ სამხუბი ლელტვერისაა<sup>44</sup> რით<sup>44</sup> დაუბერგია, და იმის შემდეგ აბრამშას სამხუბი, უფლიშის (ახალი კვირის) ახალი მთვარის პირველ ორშაბათს ლელტვერისაგან გაკეთებულ კანაფის გორგლებს წირავდა, რომელსაც კუკუ<sup>45</sup> ეწოდებოდა.

ამ შესაწირავის რეალური არსებობა დავამოწმეთ 1967—68 წელს სვანეთში მუშაობის დროს. გორგლები დღესაც ინახება ლატალში მთავარანგელოზის სახელობის ეკლესიაში.

მთავარანგელოზის სახელობის დღეობაზე, ორშაბათ დილით აბრამშას ოჯახში ყველა ადრე ადგებოდა, უფროსი მანდილოსანი ხოშაზურალ, ან მერბიელი-ლემზირებს გამოაცხობდა, რიტუალის მთავარი შემსრულებელი სახლის უფროსი კაცი — ხოშამარე ანუ ქორამაჩუ-ში კანაფს მსხვილად დართავდა და თავის სიგრძე ძადისაგან კუკუ-ს გააკეთებდა, თარგნგზელისათვის სამ დიდ სანთელს ჩამოქნიდა, ზედაშეს აიღებდა და დაილოცებოდა, ღმერთს დახმარებას შესთხოვდა. მერე 12 ლემზირს, ზედამე-სეს, სამსანთელს, კუკუ-ს და ნატუსუნ-ს<sup>46</sup> ლალაში ჩააწყობდა და სალოცავში წაიღებდა. უფროსი მამაკაცი ეკლესიაში ლოცვას წარმო-თქვამდა, სამსანთელს აანთებდა და იქ მყოფ მამაკაცებს ლემზირებით და არაყით გაუმასპინძლებოდა. შეწირული კანაფის გორგლებს ეკლესიაში ჩხაზე დაკიდებდა და საჭიროების დროს ხმარობდა (მისგან სანთლის გულს ამზადებდა), როგორც „მულტვერის“ ოჯახი, ასევე კვანჭიანების სხვა სამხუბის და სხვა გვარის ხალხი, რომელიც ამ ეკლესიაში ლოცულობდა. კუკუ-ს გამოყენება იმ სანთლისათვის, რომელიც მიცვალებულის სახელზე კეთდებოდა აკრძალული იყო.

როგორც ამ ლეგენდარული თხრობიდან ჩანს, აბრამშას სამხუბის წევრები განსაკუთრებულ ძალას მიაწერდნენ მრგვალი ფორმის კანაფის გორგალს—კუკუ-ს, რომელთა შეწირვით თარგნგზელის გული უნდა მოეგოთ და სამომ თავის ტკივილისაგან ეხსნათ.

რით უნდა აიხსნას ამ გრძელი და მრგვალად მოხვეული კანაფის მნიშვნელობა?

ამ კითხვაზე პასუხის მისაღებად უპირველეს ყოვლისა უნდა გავითვალისწინოთ კანაფთან და სელთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები და საწესო მოქმედებანი.

<sup>44</sup> ლეტვერ სანთელია, ლიტვერ სინათლის ანთებას ნიშნავს, ანთებას მუტვერ ჰქვია. ლელტვერის შემწირველი მულტვერია, აბრამშა მულტვერი იყო. ლანტვარალ-ი ჰქვია იმ ნივთს, რომელზედაც ანთებდნენ კვარს ლამტქარალ—საკეარეს ნიშნავს.

<sup>45</sup> კანაფს ლელტვერისათვის ოჯახის სუფთად ყოფნის დროს თესავდნენ, მისი მოვლა და მოსავლის აღება-დაბინავებაც მხოლოდ მაშინ შეიძლებოდა, როდესაც ოჯახში უწმინდური ქალი არ იყო. ლელტვერისათვის კანაფი ცალკე ინახებოდა, რომლის „გამოხდა“—ქერელის დაშუშავება და დართვა მამაკაცს ევალებოდა.

შტრ. ვ. ბარდაველიძე, სვან. ხალხურ დღეობათა კალენდარი, 1, ახალიწლის ციკლი, ტფილისი, 1939, 67.

<sup>46</sup> საკმეველი.

ანალოგიური წესის არსებობა მხოლოდ მეგრულ ხალხურ წარმართულ სკოლაში „კიანობა“ II „კეენობა“ დღეს არის დამოწმებული, სადაც ქალი „ლანდალ“ ამოხვეულ სელის ძაფს მიიტანდა, რომელსაც გამოჭრულობდნენ და აწვავდა და მისი ალის მიმართულების მიხედვით მისნობდა მომავალი წლის ავ-კარგზე და ხალხის ბედ-იბზალებზე<sup>47</sup>.

გასათვალისწინებელია ისიც, რომ სვანეთში ისევე, როგორც დასავლეთ საქართველოს სხვა კუთხეში მიცვალებულისათვის სელისა და კანაფის სუდარა იხმარებოდა. ზოგიერთი სვანური მასალის მიხედვით სუდარას თაფლის სანთელში ავლებდნენ, დ. მარგიალის ცნობით ეს წესი უშუალოდ იცოდნენ, რადგან იქ მიცვალებულს აკლდამაში ქურჭლის გარეშე მარხავდნენ<sup>48</sup>.

გურული მასალების მიხედვით, მიცვალებულის სულისათვის საჭირო იყო ცხედარის შინ მოქსოვილი სელის უხეშ ტილოში გახვევა<sup>49</sup>.

ი. გიულდენშტედტის ცნობით, იმერეთში მიცვალებულისათვის გასანთლული ტილო იხმარებოდა<sup>50</sup>.

ასე იყო ალბათ ძველად; ვანის, ქობულეთის და დაბლაგომის (V—IV—III საუკ. ძვ. წ.)<sup>51</sup> სამარხებში ნახული სელის ქსოვილის ნაშთები, შესაძლებელია აღნიშნულ ვითარებაზე მიუთითებდეს.

რელიგიის ისტორიაში ცნობილია, რომ მიწათმოქმედი ხალხი საკულტო ცერემონიალის შესრულების დროს მცენარეულის ძაფისაგან დამზადებულ ქსოვილს ატარებდა<sup>52</sup>.

ამ საკითხებს ეხმარება ჩვენს ეთნოგრაფიულ ყოფაში დაცული ჩვეულება სასულიერო პირთათვის სელისა და კანაფის საცვლებისა და ტანსაცმლის ტარების შესახებ<sup>53</sup>.

ჰეროდოტეს მიხედვით, ეგვიპტეში შალის ქსოვილში ჩაცმულები ტაძარში ვერ შევიდოდნენ და ვერც მიცვალებულს დამარხავდნენ შალის ტანსაცმლით (Herod., II, 81).

ანალოგიური ვითარება სხვა რელიგიებშიც შეინიშნება. ებრაელთა წარმოდგენით „...სარწმუნოების თვალსაზრისით სელის ქსოვილებს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. მღვდლებს ნება არ ჰქონდათ მატყლის ქსოვილის ჩაცმისა და სელის ქსოვილით იმოსებოდნენ“.

ძველ ებრაულ დაბადების ქართულ თარგმანებში სამოსელი სელისა არის მოხსენებული: მაგ., ლევიტელთა 16<sup>4</sup>-ში ნათქვამია: „სამოსელი სელისა გან-

47 ნ. რეხვიასვილი, ჯარობა სამეგრელოში, თედო სახოკიას კრებული, 1969, 137.

48 Д. Маргиани, Свания (некоторые черты быта). Сборник мат. для описания местностей и племен Кавказа, вып. X, Тифлис, 1890, 78; ც. ბუზარაშვილი, სვანი ქალის სამოსი, სვანეთის ეთნოგრაფიკა, შესწავლისათვის, 1970, 18—185.

49 Мамаладзе, Народные обычаи и поверья гурийцев. СМОМПК, II, 1893, 77. ა. წულაძე, ეთნოგრაფიული გურია, 1971, 170.

50 გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, ტომი პირველი, გერმანული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოცემა და გამოკლევა დაურთო გ. გელაშვილმა, თბ., 1962, 151.

51 საქართველოს არქეოლოგია, თბილისი, 1959, 248—249; Г. Лорткипанидзе, К истории древней Колхиды, 1970, Тбилиси, 50—51.

52 Г. Чурсин, Очерки по этнографии Кавказа, Тифлис, 1913, გვ. 14.

53 იმ დროს, როდესაც სვანი მანდილოსნები ფაბრიკულ ქსოვილით იმოსებოდნენ, აღსანიშნავია, რომ მონაზვნები კანაფის ქსოვილისაგან შეეკრიბო კაბას ატარებდნენ. შინამრეწველობის მასალები, ქსოვა, ლებვა, ხელსაქმე, დას. საქართველო, M<sub>11</sub>.





წმედილი შეიმოსოს და ნიფხავი სელისა იყოს სხეულსა მისსა და სარტყელ სელისაჲ შეირტყას და ვარშამანვი სელისა დაიბუროს“-ო<sup>54</sup>.

ზემო აღნიშნულთან ერთად მხედველობაში მისაღებია, რომ კანაფის კულტურა ლიან რიტუალურ პურს, კანაფის ზეთს, კანაფის ძაფის სანთელს და სურბებსაჲ საკულტო მნიშვნელობა ჰქონდა.

მოტანილი მასალების საფუძველზე ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ რელიგიურ წეს-ჩვეულებათა შესრულების დროს კანაფისა და მისი პროდუქტის ჭამისა და მოხმარების აუცილებლობა ალბათ ის რელიგიური აქტი იყო, რომელიც მცენარეულის ღვთაებასთან ზიარებას გულისხმობდა<sup>55</sup>.

საინტერესო ჩანს აფხაზეთში ნ. ჯანაშიას მიერ დამოწმებული სელის მოსავლის აღების შემდეგ სელის სულის „კვიკვინ“-ისადმი ქალის მიერ მრგვალი კვერების შეწირვის წესი<sup>56</sup>.

ყურადღებას იპყრობს ის გარემოება, რომ კვიკვინ II კუკუნის ეპითეტით, როგორც ჩანს წარმოდგენილია ღვთაებრივი არსება, რომლისადმი მიმართულ სარიტუალო წესების შესრულებით ადამიანი ცდილობდა მისი გულის მოგებას და დამორჩილებას.

ეპითეტი კუკუნ თავის აგებულებით სვანურ კუკუ-ს გავს. ეს ტერმინი კი სხვა არაფერია თუ არა სიმრგვალის აღმნიშვნელი ცნება, შდრ. მეგრული კვიკვი, სვანური კუკუ, აფხაზური კუკუნ; მასასადამე კუკუნ, კუკუ და კვიკვი შეიძლება ერთი და იმავე ცნების გამომხატველი იყოს. აღსანიშნავია, რომ ეს ორი (სვანურ-აფხაზური) სახელწოდება, არსებითად ერთი მოვლენის აღმნიშვნელი ტერმინის ორი სახესხვაობაა.

ისმის კითხვა, რატომ უნდა რქმეოდა კუკუნ-ს, ალბათ მცენარეულის მფარველ ღვთაებას მეგრულ კვიკვი-დან ნაწარმოები სახელი?

ამ ცნებათა ბუნების და გენეზისის დადგენა მხოლოდ მათთან დაკავშირებულ რწმენა-წარმოდგენათა საშუალებით შეუძლებელია. რადგან, როგორც სვანურ, ასევე აფხაზურ მასალაში კუკუნ-ის მითოლოგიური მხარე შედარებით წაშლილია, არც მართო ეთნოგრაფიულ და ეტიმოლოგიურ გააზრინებაზე დამყარება შეიძლება, რადგან აფხაზებსა და სვანებში მსგავსი ტერმინის არსებობა ტომობრივ-ენობრივი კუთვნილების საკითხსაც სვამს, უნდა გაირკვეს, არსებობს თუ არა მსგავსი სახელები ქართველებში და კავკასიის ხალხების ენებში. ეს კვლევა კი დღესდღეობით ჩვენი ცოდნისა და წინამდებარე ნაშრომის ჩარჩოებს ცილდება და მომავლის საქმეა.

როგორც ვხედავთ, კანაფს და მის ნაყოფს დიდი სამეურნეო და საკულტო მნიშვნელობა ჰქონდა.

სვანეთში ნატურალური მეურნეობის პირობებში კანაფის ნათესებს საკმაოდ დიდი ფართობი ეკავა და შინამოხმარების სავანს წარმოადგენდა; საკუთარ მოთხოვნილებას ვაღარჩენილი კანაფი კი ადგილობრივ ბაზარზე გაცვლის ან ყიდვა-გაყიდვის სავანი იყო. მაგ., აღიშის 6 სალოცავს კანაფის თესვა სოფ.

<sup>54</sup> ვასახელბ ივ. ჯავახიშვილის მიხედვით, მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის III—IV, 1962, 161.

<sup>55</sup> ვ. ბარდაველიძე, ქართ. უძვ. სარწ. ისტორიიდან, (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ), 1941, 100—102.

<sup>56</sup> Н. Джанашия, Абхазский культ и быт, XV, т. V, Вып. III, 1917, 160; ეთნოგრაფ შალვა ინალ-იფას ცნობით სელის „სულს“ კუკუნ-ი ჰქვია.

ლის მიწებზე აკრძალული ჰქონდა, ამიტომ ისინი კანაფს მეზობელი თემებ-  
დან ყიდულობდნენ ან ვაცკლის წესით იძენდნენ. ასევე მეზობელ თემში ყი-  
დულობდა ან ცვლიდა კანაფს მოუსავლიანი (დასეტყვილი) სოფელი

XV საუკუნეში, კანაფის მეურნეობას იმდენად განვითარებული და ფარ-  
თო ხასიათი ჰქონია, რომ მის ნაწარმზე გამოსაღებიც კი დაწესებულა.

XV საუკუნის მეორე მეოთხედით არის დათარიღებული საყმო გამოსა-  
ღების ის აქტი (იურიდიული დოკუმენტი), რომელსაც ანონიმი მწერალი და-  
წერილს უწოდებს და აზნაურ ჯაფარიძესა და გლეხ მუტვილიანს შორის საყ-  
მო გამოსაღებს ასახავს.

მოტანილი საბუთი ასეთია.

„დრო: მე-15 საუკუნის მეორე მეოთხედი მდივან-მწიგნობარი; ანონი-  
მი მწერალი, რომელსაც ეკუთვნის (აქტი № 22) (ქურდიანთა საქმის გამო).

„ღმერთისა დიდისა თავსდებობითა და შუგამდგომლობითა დაგიწერეთ  
ესე წიგნი ჩუენ მჯაფარიანმან ქედღისმ მუტვილიანსა და მის შვილებსა ამა  
პირსა ზედა, რომე ერთი ცხუვარი ბეგარა ერთი მგზავრობაა საჯამავიროს  
იყოს, ერთი ხამი<sup>57</sup>, სამი ნადობა, უკუნისამდე<sup>58</sup>.

უნდა ვიგულისხმოთ, რომ თუ სვანეთის ამ ნაწილში (ბალს ზემო სვანეთი,  
სადაც ბატონყმობა შედარებით სუსტად იყო განვითარებული) კანაფის ნაწარ-  
მი—ბამი გადასახადის ერთ-ერთ სახეობას შეადგენდა, ცხადია, რომ ბალსქვე-  
მო და ქვემო სვანეთში კანაფის ნაწარმზე გადასახადი უეჭველად იარსებებდა.

გვიან, XIX საუკ.-ის I ნახევრიდან სვანეთში კანაფის მეურნეობა ოჯახუ-  
რი წარმოების ფორმიდან თანდათან სსაქონლო ხასიათს ღებულობდა.

ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით ირკვევა, რომ XIX საუკ. მთელ  
მანძილზე, მეზობელ მხარეებთან სავაჭრო ურთიერთობის და ვაცკლა-გამოკე-  
ლის დროს, სვანეთი სხვა სახის შინამრეწველობის საგნებთან ერთად კანაფის  
ნაწარმსაც იყენებდა.

ჩვენ აქ არ გვკვირდება ყველა ცნობა მოვიტანოთ. თვალსაჩინოებისათვის  
შინამრეწველობის მასალას გავითვალისწინებთ, სადაც აღნიშნულია, რომ „ხო-  
ნის ბაზარზე მუდამ იყიდებოდა (სვანეთიდან ჩამოტანილი) კანაფის ნართის  
ქსოვილები: „პირსახოცები, „საწყლეები“, ტომრები და სხვა<sup>59</sup>. ამ სახით ვა-  
ჭონდათ კანაფი ცაგერის და სენაკის ბაზარზეც<sup>60</sup>.

მიუხედავად ზემოაღნიშნული ვითარებისა კანაფი და მისი პროდუქტი ძი-  
რითადად ნატურალური მეურნეობის ფარგლებში რჩებოდა. აღსანიშნავია,  
რომ ქვემო სვანეთი კანაფს საბატონო გადასახადის დასაფრავადაც აწარმო-  
ებდა<sup>61</sup>. დადიანის მიერ შეწირული გადასახადი — „დადიანა ბეგარ“ ლაშხე-

57 რა თქმა უნდა ტერმინი ხამი ძირითადად ბამის შინდართულ მსხვილ ქსოვილს გული-  
სხმობდა. მაგრამ რადგან სვანეთში ბამას კანაფი ცვლიდა, სავარაუდებელია, რომ აღნიშნუ-  
ლი ხამის გამოსაღები კანაფის ქსოვილის გამოსაღები იყოს.

58 პ. ი ნ გ ო რ ო ყ ვ ა, სვანეთის საისტორიო ძეგლები ნაკვეთი მეორე, ტექსტები, თბილისი  
1941, 16. ამ საბუთის შითხედებისათვის მაღლობას ვუღებთ ისტორიკოს გ. ვასიანს.

59 შინამრეწველობის მასალები, ქსოვა-ღებვა, ხელსაჭმე, დასავლეთ საქართველო, MII.

60 ჯ. რ უ ხ ა ძ ე, 1968 წლის სვანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური. რ. 1—2.

61 ლეჩხუმელთა ყოფაში დადასტურებულია კანაფის ნართის „კედ-ის“ გადასახადი. შინა-  
მრეწ. მასალები, ქსოვა-ღებვა, ხელსაჭმე, დასავ. საქართველო, MII; სამეგრელოში კანაფის  
თელი საგლები გამოსაღების ერთ-ერთი საგანი იყო. P. Эристов, О крестьянском  
сословии в Мингрелии, Кавказская старина, 1873, № 6.

თის თემისათვის გულისხმობდა: ხორცს, 10—15 კგ სანთელს, ზომით 4—5 მგწდ (მკლავ) სგურს (მოქსოვილ კანაფს)<sup>62</sup> და სხვ.

XIX საუკუნის ბოლოს კანაფის ტრადიციულმა მეურნეობამ სწრაფად დაიწყო ცვლილება განიცადა. მთაში საეპრო კაპიტალის შეჭრას<sup>63</sup> და მზარდობას ციის გაჩენას თანდათან კანაფის ნაწარმზე მოთხოვნილების დაქვეითება და კანაფის სათესი ფართობების შემცირება მოჰყვა. კანაფის კულტურამ სააღდღესოდ მხოლოდ აქა-იქ თუ შემოინახა თავი.

ასეთია სვანეთის კანაფის მეურნეობის ძირითადი თავისებურებანი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით.

სვანეთში კანაფის მოყვანის ხალხური წესები, კანაფის პროდუქტისა და ქერელის დამუშავება-გამოყენების მდიდარი ცოდნა-გამოცდილება, კანაფის, მისი ზეთისა და მარცვლის როლი რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებში კანაფის მეურნეობის ხანგრძლივ ტრადიციებზე და ხალხის ყოფაში მის დიდ მნიშვნელობაზე მეტყველებს.

<sup>62</sup> რ. ხარაძე, აღ. რობაქიძე, სვანეთის სოფელი ძველად, თბილისი, 1964, 79.

<sup>63</sup> И. Г. Антелава, Э. А. Орджоникидзе, Э. В. Хоштария, К вопросу о генезисе и развитии капитализма в сельском хозяйстве и промышленности Грузии, Тбилиси, 1967.

ლ. ბარბაქაძე

მეცნიერების ტერმინული მუხრანობის ზოგადი საკითხისათვის. II

სამეცნიერო ლიტერატურაში საქართველოს ტერმინული მუხრანობის გარშემო მეტად ძუნწი მასალა დაცული. ეთნოგრაფიული კვლევის ხაზით ამ ხარვეზს ავსებენ მ. გეგეშიძის ნაშრომები, სადაც მთელი ირიგაციის საკითხებთან დაკავშირებით ავტორი საგანგებოდ ჩერდება მუხრანობის აღნიშნული ფორმის ხასიათისა და მისი თავისებურებების შესწავლაზე<sup>1</sup>. ამ მონაცემებსა და ჩვენ მიერ მოპოვებულ ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაყრდნობით, სათანადო ლიტერატურის გათვალისწინებით, მიზნად ვისახავთ მეცნიერების ტერმინული მუხრანობის შესწავლის მაგალითზე გამოვავლინოთ ქართველი ხალხის საუკუნოვანი ცოდნა და ტრადიცია მუხრანობის კიდევ ერთ დარგში — ტერმინულ მეთოდოლოგიაში.

ტერმინული მუხრანობას მეცნიერების მრავალსაუკუნოვანი ისტორია აქვს. მიწათმოქმედების აღნიშნული ფორმა ადგილობრივი მოსახლეობისათვის, როგორც ირკვევა, უძველესი დროიდან ყოფილა ცნობილი. გეოგრაფიულ-სამეურნეო გარემოს თავისებურების, ტერმინების ტიპოლოგიის, აგების ტექნიკის, ნიადაგების ხარისხისა და სხვათა შესახებ ადრე გვქონდა საუბარი, ამიტომ მათზე აღარ შეეჩერდებით და სხვა რიგის საკითხებზე გავამახვილებთ ყურადღებას<sup>2</sup>.

ტერმინული მუხრანობაში გამოყენებული იყო მეცნიერება-მეცნიერებისათვის. ამ დარგებს მთელი მხარის სოფლის მუხრანობაში უძველესი დროიდან წამყვანი და მნიშვნელოვანი ადგილი ჰქონდა დამკვიდრებული.

ტერმინული ნაკვეთების ექსპლოატაციის საკითხში მორწყვას ერთ-ერთი გადამწყვეტი როლი ენიჭებოდა. სარწყავად გამოყენებული იყო მთის მდინარეები და წყარო-ნაკადულები, რომლებიც წყალუხვობით გამოირჩეოდნენ და რწყვის ერთადერთ რეალურ საშუალებას წარმოადგენდნენ. ტერმინების მორწყვა გარკვეულ წესრიგზე იყო დამყარებული „ტერმინების ნაკვეთის თავამდე მოყვანილ წყალს ტერმინების გასწვრივ, ფერდობზე გაკეთებულ სადინარში ჩაუშვებდნენ და ამ წყალს თანაბრად იყენებდნენ ცალკეული ტერმინების მოსარწყავად. მორწყვაში რიგის დაცვა ტერმინების ნაკვეთზე უკეთესად ხერხდებოდა, რადგან ტერმინების მორწყვა თანდათან წარმოებდა და წყალი ერთი ტერმინიდან მეორეზე შეჰყავდათ, როგორც კი პირველის მორწყვა დამთავრდებოდა“.

1 მ. გეგეშიძე, სარწყავი მიწათმოქმედება საქართველოში, თბ., 1962; მისივე, Орошение в Грузии, СЭ, 1965, № 5.

2 წინამდებარე წერილი გავრძელება სტატიის, რომელიც დაიბეჭდა კრებულში — „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“ (ტ. XV, თბ., 1970, გვ. 59—69) ამავე სათაურით.



ბოლა. ტერასებიან ფერდობზე მორწყვის წარმოება, სანაქედლოების გახსნა და დაკეტვა თვით ტერასების მეპატრონეების საქმე იყო<sup>3</sup>. მორწყვის წესები მტკიცედ იყო დაცონებული და წყალიც ლიმიტირებული თითოეული მორწყვით მარეგულირებისათვის.

მესხეთში ძველთაგანვე, საუკუნეების მანძილზე არსებობდა ირიგაციის ფართო და რთული სისტემა, რომელიც მეურნეობის მრავალი დარგის აღმოცენებისა და განვითარების საწინდარს წარმოადგენდა<sup>4</sup>. მას შემდეგ, რაც ეს მხარე ოკუპირებული აღმოჩნდა თურქ დამპყრობელთა მიერ, ბევრ სხვასთან ერთად ცვლილება განიცადა მორწყვის წესებშიც. იგდეს რა ხელთ მესხეთი, დამპყრობლებმა გააუქმეს ქვეყანაში ადრე არსებული კანონები, რაც ბუნებრივია ირიგაციის სისტემასაც შეეხო. ამან ზიანი მიაყენა სოფლის მეურნეობის მთელ რიგ დარგებს, რომელთაგან ბევრის არსებობისათვის მორწყვა აუცილებელი პირობა იყო. ამიტომ სამცხე-საათაბაგოს მეორედ აღწერისას ოსმალოებმა აღადგინეს ადრე არსებული მორწყვის წესები, რომელთა მიხედვით კვლავ მოხდა სარწყავი წყლებისა და რუების გადანაწილება. დამპყრობლები იძულებული იყვნენ ეცნოთ ადგილობრივი საირიგაციო სისტემის უპირატესობა თურქულთან შედარებით<sup>5</sup> და აღედგინათ იგი. მაგალითისათვის მოვიტანთ რამდენიმე ამონაწერს „გურჯისტანის ველაიეთის დიდი დავთრიდან“, რომელიც მესხეთის ველაიეთებისათვის იყო შედგენილი: — „ვინაიდან მცოდნე პირნი იუწყებიან, რომ მდ. ბორბალოდან მომდინარე წყალი, რომელიც სოფ. ორალიდან მოდის, ძველი დროიდან სოფ. ვალეს საზღვარზე მდებარე ადგილების, ვენახებისა და ბაღის სარწყავი წყალი იყო, ამიტომ ეს გარემოება განმარტებულის შესაბამისად ჩაიწერება ახალ დავთარში<sup>6</sup>. მაგრამ შდ. ბორბალო რწყავდა არა მარტო სოფ. ვალის მიწებს, არამედ სოფ. ქვემო და ზემო სხვილისის ბალ-ვენახებსა და მინდვრებს. ამიტომ დავთარში ამის შესახებ საგანგებოდ არის ნათქვამი „ვინაიდან მცოდნე პირნი იუწყებიან რომ მდ. ბორბალოდან მომდინარე წყლის მესამედი ძველი დროიდანვე ხსენებული სოფლის საზღვარზე მდებარე მიწების, ვენახების და ბაღის სარწყავი იყო, ამიტომ მათი მოწმობის საფუძველზე და განმარტებულის შესაბამისად ჩაიწერება ახალ დავთარში<sup>7</sup>. ასევე მდ. წყალთბილა, როგორც იმავე წყაროდან ირკვევა ერთი კვირის მანძილზე უნდა მიკუთვნებოდა სოფ. ზემო და ქვემო ნიორხებს, ხოლო 2 კვირის მანძილზე კი სოფ. ვალეს. სოფ. ორტომანიდან მომდინარე წყლით ირწყვებოდა სოფ. ირაქი, რომელიც უდის „ლივაში“ შედიოდა და ფართოდ მისდევდა მებაღეობას, და ა. შ.

3 მ. გეგეშიძე, სარწყავი მიწათმოქმედება საქართველოში, თბ., 1962, გვ. 95.

4 მესხეთის შესახებ, რომელიც თვითონ მოუხილავს, 1834 წელს დაუბნა დე მონპერე შემდეგს გადმოგვიცემს — „ძველ დროში მთელი ეს მხარე აყვავებული იყო, ხელოვნება და მეურნეობა ჩინებული ქონდა. თვით იმ კლდე-ღრეებში, სადაც კი ადამიანის ხელი უწყდოდა, გამოჭრილი იყო არხები, რომელთაც ახლაც განცვიფრებაში მოჰყავხართ. ეს ადგილები ღიდროვანის ქვის ზღუდეებით კიბე-კიბე იყვნენ შეჭრილი, როგორადც ენევეში და ნეშატელში და შემკულნი მრავლის ენახითა და ბაღით“ — დ. ბაქრაძე, ოსმალეთის საქართველო ანუ მესხეთი, „ივერია“, 1877, № 10, გვ. 8—9.

5 П. М. Жуковский, Земледельческая Турция, М.-Л., 1933, стр. 144—145.

6 გურჯისტანის ველაიეთის დიდი დავთარი, წ. 1, თბ., 1940, გვ. 39.

7 იქვე, გვ. 42.

აღნიშნულის მიუხედავად, უნდა ვიფიქროთ, რომ ახლად აღდგენილი წესების სათანადოდ დაცვა ვერ ხერხდებოდა. ასეული წლების მანძილზე შესაძლოა მთებიდან მომდინარე ნაკადულებს ცვლილება განეცადა, სრულ შენობებზე მთელი ან სულ გამშრალიყო, რაც ბუნებრივია საპირობებდა წარწერებისას, ახალი არხების გაყვანას, წყლის ახალი რესურსების გამონახვას. უთუოდ დადგა აუცილებლობა არსებული ირიგაციის სისტემის განახლებისა, გადახალისებისა, რაც არსებულ პირობებში ძნელად განსახორციელებელი იყო. ამავე დროს მესხეთში მევენახეობის გადაშენების ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი თვით თურქული ფეოდალიზმის რაობაშია საძიებელი. დამპყრობთა მიერ შემოღებული მიწისმფლობელობისა და მიწათსარგებლობის წესები ძირს უთხრიდა ისეთი შრომატევადი კულტურების მოვლა-პატრონობას, როგორცაა ვაზი. მევენახეობის დაქვეითება-მოსპობის მიზეზი ზამხედრო-ლენური სისტემიდან გამომდინარე მფლობელობის პირობით ხასიათშიც მდგომარეობდა. იგი არ იძლეოდა სოფლის მეურნეობის ისეთი დარგის განვითარების საშუალებას, რომელიც მრავალი წლის შრომას მოითხოვდა, რაშიც მელანდებდა თურქული მიწისმფლობელობის რეაქციული შინაარსის ერთ-ერთი დამახასიათებელი მოვლენა<sup>8</sup>. ამიტომ ოსმალთა ბატონობის უკანასკნელი პერიოდისათვის „მესხეთში ამ ძვირფასი კულტურიდან ნატამალიც კი აღარ დარჩა“<sup>9</sup>. აყვავებული მხარე გაზრდიდა და ძველის ნანგრევებად იქცა. დღემდე გულისტკივილს განიცდის აჭარის მეურნე—წყალი აღარ არის, უწყლობამ და ავბედობამ გაახშო ეს მიდამო, წყალი რომ მოგვეცენ ახლაც მოვეკიდებით მაგ საქმეს“-ო.<sup>10</sup>

მევენახეობა-მეღვინეობის მაღალ დონეზე არსებობის დამადასტურებლად მრავალადა შემორჩენილი დღევანდელი მესხეთის ტერიტორიაზე საწნახლები, ღვინის მარნები, ქვევრები, აღმოჩენილი ძველი ნასოფლარებისა თუ ნასახლარების გათხრის დროს. დიდ და მრავალფეროვან მასალას გვაწვდის ვარძიის მუზეუმ-ნაკრძალში აღმოჩენილი „სალხინო მარანი“ დარბაზითურთ. მარანი მოთავსებულია ორ დიდ სათავსოში, სადაც დღემდეა დაცული 13 ქვევრი სხვადასხვა ტევადობისა. ამავე კომპლექსის სხვადასხვა უბანზე აღმოჩენილია 25 მარანი, 185 ქვევრი,<sup>11</sup> ვაზის უძველესი ეგზემპლარები და სხვა, რაც ცხადია იმის მაჩვენებელია, რომ აჭარის მკვიდრნი მევენახეობასა და ღვინის დაყენებას იმთავითვე კარგად იცნობდნენ.

ამასვე მოწმობს მესხეთის ტერიტორიის მრავალ უბანზე ნანახი გაგარეულებული ვაზები — ასეთებია გუჯათა, ტოლოში, ბაგები, იღუშალა, ოშორა, წირა, უდე, ოხერა და სხვა. იგივე ითქმის მტკვრის ხეობის გასწვრივ მდებარე „გამოღმა ჭაჭკრის“ ბაღებზე. ეს ბაღები ძირითადად ხელოვნურ ტერასებზეა გაშენებული და ბევრი გაგარეულებული ვაზის ნახვაა აქ შესაძლებელი. ინტერესს იმსახურებს ჭაჭკრის ბაღებში შემორჩენილი საწნახელი, რომელიც დიდი ჭვის ლოდშია ამოკვეთილი, აქვეა ქვევრის ეგზემპლარები და მათი ნაშთები. არქეოლოგმა ო. დამბაშიძემ გაღმა ჭაჭკარში მიაქცია ყურადღება ტრონიშს—„ბაბილაურს“. მისი აზრით, აღნიშნული ტერმინი შესაძლოა უკავშირდებოდეს

8 ა. ავალიანი, მიწისმფლობელობის ფორმები აჭარაში, ბათუმი, 1960, გვ. 72.

9 გ. ტივაძე, სამცხე-საათაბაგო, „გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი ლავთრის“ მიხედვით თბ., 1946 გვ. 119.

10 სოფ. ხიზაბაერა, მამუკაშვილი კოსტა აგვისტინის ძე.

11 Гиви Гаприндашвили, Пещерный ансамбль Вардзиа, Тб., 1960, стр. 88.



ძველ ქართულში მილარი ვენახის აღმნიშვნელ სიტყვას — ბაბილონ<sup>12</sup>. ბევრია საწინახელი ამავე მიდამოში, კლდეში ნაკვეთი ნასოფლარის ტერიტორიაზეც, რაც მეურნეობის ამავე დარგის დაწინაურებას მიუთითებს. ვენახის ტურას უკავშირდება აგრეთვე გამოღმა ქაჭკარის შესახებ არსებული გადმოცემა — „გამოღმა ქაჭკარი და საბუხევეში (ქაჭკარის ხევის აღმოსავლეთითაა) ძველად ვენახები ჰქონდათ გაშენებული. ერთხელ ძლიერი წვიმა და კოხი მოსულა, დაუხეთქავს უკვე დაშლილი ყურძენი, დახეთქილი ყურძნის წვენი შეერთებია მოვარდნილ ლემას (ნიაღვარს), ის კი შეერთებია მდ. მტკვარსა და გაუწითლებია სულმოლად“<sup>13</sup>.

წარსულში ვენახების დიდი ფართობების არსებობაზე მიუთითებს, სხვა მასალასთან ერთად, მევენახეობა-მეღვინეობის ამსახველი ტოპონიმიკაც: სოფ. გურკელის აღმ. ფერდობს ეწოდება „ნავენახარი“. 1948 წ. ამ ფერდობზე ვენახის გაშენების დროს აღმოჩნდა მიწაში ჩამარხული ქვევრები ღვინის ნარჩენებით<sup>14</sup>.

სოფ. არალის (ადიგენის რ-ნი) დასავლეთ ფერდობს ეხლაც „ნახურევს“ უწოდებენ.

სოფ. მუსხის მარჯვენა ფერდობებს მუსხლები აშკამად „ტობურ ვენახებს“ უწოდებენ, თუმცა ოსმალთა ბატონობის პერიოდში რამდენიმე საუკუნე აქ ვენახი არ ყოფილა. ამავე რიგისაა ტოპონიმები — „ბებერი ვენახები“ და „მილახევის ვენახები“ ს. ტოლოშთან, „მარნის ყანები“, სოფ. მუსხთან, „მარნის ხევი“ სოფ. ანდრიაწმინდასთან და სხვ.

მესხეთში ვახის კულტურის სიძველესა და დიდ გავრცელებაზე მიუთითებს ამ კუთხისათვის პირველწყაროს მნიშვნელობის, XIII საუკუნის საკორპორაციო სამართლის ძველი „ვაჰანის ქვაბთა განგება“<sup>15</sup>. ტექსტიდან ვგებულობთ, რომ ვაჰანის მამათა მონასტრის მკვიდრთათვის განკუთვნილი საკვების რაციონში ერთ-ერთი ძირითადი ადგილი ღვინოს ეკირა, რომელიც სასულიერო რანგის შესატყვისად მეტ-ნაკლები რაოდენობით იყო განაწილებული. — „...რათა მიეცემოდეს მოძღუარსა რვაი გრივი პური, ოთხი წმიდაი და ოთხი ქრთილი და სამი საპალნე ღვინოი და იკონომოსსა ექუსი გრივი, სამი წმიდაი და სამი ქრთილი და ორი საპალნე ღვინოი... ხოლო უთავადესთა ძმათა... ამათ პური ორი გრივი წმიდაი და ერთი ქრთილი მიეცემოდის და თვითო საპალნე ღვინოი... ხოლო მწირთა, პური თვითთი გრივი წმიდაი და თვითთი ქრთილი და ღვინოი ოთხთა და ოთხთა თვითთი საპალნე“<sup>16</sup>. მოტანილი ტექსტი ნათლად მეტყველებს, რომ აღნიშნულ პერიოდში ვაჰანის მონასტერი, რომელიც მესხეთის გულში მდებარეობს, ნაქალაქევისა და წუნდის ტერასების ახლო მეზობლობაში, სათანადო რაოდენობის ვენახებს ფლობს და ღვინის დაყენებას აწარმოებს.

12 ო. ლამბაშიძე, მესხეთის ისტორიული გეოგრაფიისათვის (ბელნაწერი), გვ. 5.

13 თქმულება ჩაიწერა არქ. ო. ლამბაშიძემ სერგო ივანეს ძე თაქთაქიძისაგან (64 წ. სოფ. თოგვი).

14 შ. წიქვაძე, მევენახეობა-მეღვინეობის მდგომარეობა და განვითარების პერსპექტივები მესხეთში, თბ., 1958, გვ. 17.

15 ვაჰანის ქვაბთა განგება, გამოც. ლ. მუსხელიშვილის მიერ, თბ., 1936.

16 იქვე, გვ. 71.



„პური—კლდის, ლინო—ბოვასა,  
თევზი მომკითხე ტობასა,  
წითელი ვაშლი თუ ვინდა  
გალმა-გამოღმა წყორძასა“.

სოფელი ბოგა ამჟამად ნასოფლარია და ვაზის კულტურა მის მიდამოზე სრულებით გაშქარალა.

ტერასები და ვაზის ძველი, გაგარეულებული ჯიშები დიდი რაოდენობით გვხვდება ახალციხის, აწყურის, წინუბნის, გურკელის, კლდის, წონტევის, ანდრია-აშინდის, ოხერის, წყორძის, მუსხის, წრიოხის, მარდის, საფარის და აგარის მიდამოებში<sup>17</sup>.

თუ რამდენად მნიშვნელოვანი იყო მესხეთში ვაზის კულტურა და რამდენად დიდი ადგილი ეჭირა ქვეყნის სამეურნეო ყოფაში, ამის მასალებს უწვავდ გვაწვდის „გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთარი“, სადაც დაწვრილებით არის აღწუსებული ამა თუ იმ სოფელზე შეწერილი გადასახადები, მათი რაოდენობა და ხასიათი. „ვილაიეთის დავთრის“ ფურცლებზე იმდროინდელი დარაიონების მიხედვით აღნიშნულია ყველა სოფელი, სადაც მევენახეობას მისდევდნენ. ვენახები „ნაკვეთების“ სახით არის წარმოდგენილი. დაბეგრილია როგორც ვენახების „ნაკვეთები“ ახჩების მიხედვით, ასევე ყურძნის წვენი — შირა<sup>18</sup>.

მესხეთი, როგორც საქართველოს ისტორიულ-მატერიალური კულტურის ცენტრი მევენახეობისა და მეღვინეობის ფართოდ განვითარებასთან ერთად, ვაზის მთელი რიგი აბორიგენული ჯიშების კერად არის მიჩნეული. მათი უმეტესობა საუკუნეთა განმავლობაში შეგუებულია მაღალმთის კლიმატურ პირობებს. მიუხედავად იმისა, რომ ვაზი სითბომოყვარული მცენარეა, მესხური ჯიშები უფრო სიგრილეს არიან შეჩვეული და მაღლარების სახით შესანიშნავად მსსმოიარობენ<sup>19</sup>.

ეთნოგრაფიული მასალითა და მევენახეობის დარგში არსებული ლიტერატურული მონაცემების მოშველიებით, შემდეგი ვაზის ჯიშების დასახელების შესაძლებლობა იქმნება: თეთრ ყურძნიანი ჯიშები და ნ—სამარიობო (დაბლარი), ხარისთვალა თეთრი (მაღლარი), ცხენის ძუძუ თეთრი (მაღლარი) — მეტად გავრცელებულია მთელ ტერიტორიაზე; თეთრი ახალციხური (მაღლარი და დაბლარი), საფარულა (სახელი დაკარგულია, შერქმეულია პროფ. მ. რამიშვილის მიერ ნახვის ადგილის მიხედვით). თეთრი ბუდეშური (მაღლარი), გავრცელებულია ახალციხისა და ასპინძის რაიონებში დიდი რაოდენობით. როკეთულა — (დაბლარი. სახელი შერქმეულია შ. წიქვაძის მიერ), ჩიტისკვერცხა (სახელი შერქმეულია შ. წიქვაძის მიერ), ცხენის ძუა (მაღლარი, სახელი შერქმეულია შ. წიქვაძის მიერ), მესხური მწვანე (დაბლარი); შავყურძნიანი ჯიშები—შავი ბუდეშური (დაბლარი), საწური (მაღლარი), მესხური შავი (მაღლარი), შავი ასპინძურა (სახელი შერქმეულია პროფ. მ. რამი-

17 შ. წიქვაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 24.

18 ამაზე იხილეთ გ. ტივაძე, სამცხე-საათაბაგო „გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთრის მიხედვით“, „მნათობი“, 1946, გვ. 117—145.

19 მ. რამიშვილი, მევენახეობის განვითარება მესხეთში—საქართველოს სას. სამეურნეო ინსტ. შრომები, მე-14, თბ., 1943, გვ. 11.



შვილის მიერ), მესხური საფერე, ხარისთვალა შავი — ცნობილი მესხური ჯიშია, მალარების სახით გვხვდება ასპინძის რაიონში, სოფ. აწყურის ბაღებში და მისი ტანის სიმახო 70 სმ-ს აღემატება. ცხენის ძვა შავი იშვიათი ვერტიკული რია. კლერტმაგარა — მალარია. დადასტურდა აქამდე უცნობი კლერტმაგარაში — ძველ-შავი. ესეც უძველეს ჯიშებს განეკუთვნება, სპეციალურ ლიტერატურაში არ არის მოხსენიებული. მესხური ვაზის ჯიშების უმრავლესობა მოკლე სპეცტაკაციო პერიოდით ხასიათდება (140—150 დღე) და ყურძენი სრულ მომწიფებას სექტემბრის მეორე ნახევარში ამთავრებს. გარდა ამისა ფესვთა მძლავრი სისტემა და ძლიერი საასიმილაციო ორგანოები ახანგრძლივებენ ვაზის სიცოცხლეს<sup>20</sup>.

როგორც აღვნიშნავდით, მესხეთში გავრცელებული იყო როგორც დაბლარი, ასევე მალარი ვაზი, მაგრამ ეს უკანასკნელი გაცილებით ქარბობდა დაბლარს. დაბლარ ვენახს უწოდებდნენ „ფენის ვაზს“, მალარს კი — ბარა ვენახს (ზმირად მას ზეივანსაც უწოდებენ). მალარი ვენახი იმართებოდა მსხმოიარე ბაღის ნაკვეთზე, მის მეზობლობაში, ან ცალკე, სადაც ნაკლებმოსავლიან ან უნაყოფო ხეებს რგავდნენ<sup>21</sup>. გათვალისწინებული იყო ის გარემოება, რომ ხეივნისათვის ადრე თუ გვიან საჭირო იქნებოდა ხის გახმობა და ამიტომ ნაყოფის მომცემ ხეს ამისათვის არ მოაციდნენ. საამისოდ განკუთვნილი იყო სპეციალური ჯიშები<sup>22</sup>.

დაბლარი ვაზი ტერასებზე შემდეგნაირად იყო განლაგებული — ვაზს ჩააწყენდნენ და გამოაყოფინებდნენ რქას დარიჯის კედელში. ტოტები მოეფინებოდა კედელზე და ზედ დაშლიდებოდა ყურძენი ისე, რომ სარო — კიგო არ სჭირდებოდა, კედელზე გაიშლებოდა ნაყოფი და თითქმის მთლიანად ფარავდა მას.

ყურადღებას იმსახურებს ჩვენ მიერ სოფ. ხიზაბაერაში ჩაწერილი გადმოცემა მთხრობელთა ჯგუფისაგან<sup>23</sup> — მამა-პაპის გადმოცემით, წინათ სოფელში ერთ გლესს შავი კამეჩები დაუქარავს, დაბინდების მერე მთელი დამე უძებნია და ვერ უპოვია. დღით ისევ შესდგამია ძებნას, და უნახავს, რომ ის კამეჩები შესულან ხიზაბაერის „საქვებში“, ერთ კედელთან ჩაწოლილან და მშვიდად იცოხნებიან. საქვის კედლები ისე შავად ყოფილა დაფარული მსხმოიარე ყურძნის მტევნებით, რომ პატრონს ამ შავ ფონზე თავისი საქონელი ვერ გამოურჩევია სიბნელეში.

სპეციალისტების მიერ საქართველო ვაზისა და მისი ფორმათაწარმოქმნის კერადაა მიჩნეული მსოფლიოში<sup>24</sup>. საქართველოში ვაზი ან დაბლარად არის

20 შ. წიკვაძე, დასახ. ნაშრომი გვ. 30.

21 ნ. კეცხოველი აღნიშნავს, რომ მესხური ტერასები სამიარუსიან ბაღ-ვენახ-ბოსტანს წარმოადგენს — ბაღი, ვენახი — დაბლარი და ხეზე გაშვებული, ვაზებს შორის ფართობი კი გამოყენებულია მწვანლის მოსაყვანად — ნ. კეცხოველი, კულტურულ მცენარეთა ზონები საქართველოში, თბ., 1957, გვ. 182. ვინდა აღვნიშნოთ, რომ ტერასების მებაღეობის რაიონში ჩვენ ვერსად ვერ დავამოწმეთ ხილის ბაღი და ბოსტანი ერთ ნაკვეთზე, რასაც ვრცლდებიან ამჟამადაც კი, ხილის გაფუჭების მიზეზით.

22 ხეზე აყვანილი ვაზის შესახებ საინტერესო ცნობებს გვაწვდიან ბერძენი ავტორები კათოი, «Земледелие», М.-Л., 1950, стр. 28, 29... Варрон, Катон, Колумелла, Плиний, О сельском хозяйстве, М., 1957, стр. 109, 111, 205, 206, 207, 208..

23 გოგალაძე სტეფანე იაკობის ძე, 80 წ.; პაპაშვილი ბაგრატ ფერემის ძე, 69 წ.; კელაშვილი ლაზარე სიმონის ძე, 86 წ.; ლეიშვილი გიორგი პეტრეს ძე, 71 წ. (საველე დღიური №9, 1968 წელი).

24 Н. И. Вавилов, Избранные труды, II, М.-Л., 1960, стр. 348.

დაყენებული და ასარულია, ან მალლარად ხეზეა გაშვებული და ხეივანადაა გაყვანილი. ასევე ყოფილა ძველადაც, რადგან საქართველოს ჰაერის პირობების გამო ვაზის გაშენების მხოლოდ ასეთი წესია შესაძლებელი. ჩვენ ქვეყნის ადნინული წესის მაგვარად მიწაზე გართხმული, დაწვენილი ვაზის ტერატიონ ველოს არც ერთ კუთხეში არ მოწმდება. მაგრამ სომხეთში, ერევნის სანახებში „არც მალლარი მოიპოვება, არც ასარული ვაზი, და ნაყოფი უსაყრდნობოდ დაბალ ბუჩქად აქეთ გაშვებული, რის გამო მტყენიანი ტოტები მიწაზეა გართხმული“<sup>25</sup>. ივ. ჭავჭავაძის აზრით, უძველეს საქართველოში, რომლის ტერიტორიას მტკვარსა და არაქსს შორის მდებარე მთელი მიწა-წყალიც ეკუთვნოდა, მიწაზე გართხმული ვაზის მოშენების წესიც უნდა ჰქონოდათ, რადგან ბუნებრივი პირობების წყალობით იმ ადგილს უმთავრესად ასეთი მევენახეობაა შესაძლებელი. ამის გამო იმ დროს ქართულში ამის შესაფერი ტერმინიც უნდა ყოფილიყო. რომელიც ამჟამად დავიწყებულია და ძეგლებში არა ჩანს<sup>26</sup>. კულტურულ-ისტორიული თვალსაზრისით ეს საკითხი ინტერესს იმსახურებს. ვარაუდის სახით შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ჩვენი მასალა რამდენადმე ეხმარება ადნინულ მოსაზრებას. ხომ არ შეიძლება მესხეთში დადასტურებული, მიწაზე გაწოლილი და ტერასების კედლებზე ჩაკიდებული ვენახის სახეობა მივიჩნიოთ ზემოთ აღნიშნული გართხმულ ვენახის პროტოტიპად, ქართულ ენაში შემორჩენილი უძველესი ტერმინი „ფეხის ვაზი“ კი იყოს სწორედ ამგვარი ვენახის აღნიშვნელი.

როგორც მიუთითებდით, ტერასებზე გარდა ვენახისა გაშენებული იყო ხილის ბაღები. ბაღის გაშენება ამ საქმისათვის განკუთვნილ ცოდნასა და გამოცდილებას ითხოვდა. მნიშვნელოვან პირობას წარმოადგენდა ნიადაგის საბაღედ მომზადება: თუ ვარგისი ნიადაგი არ იქნებოდა შექმნილი, ნერგი არ იხარებდა, უღონო, სუსტი ხე იქნებოდა. თავდაპირველად ითხრებოდა ორმო არანაკლებ 50—60 სმ სიღრმისა. ორმოში ჩაყრიდნენ მიწასთან ერთად ვანზაყებულ ნაყელს და ისე ჩარგავდნენ ხეს. ნაყელი, კარგად უნდა ყოფილიყო „დამწყარი“ მზეზე, ახალი აენებდა. ნაყელის შეტანა ხდებოდა აგრეთვე მაშინ, როდესაც ხე გაიზრდებოდა და მიწა კითხოლობდა გამდიდრებას. საბაღე ნაკვეთი მუდმივად, დროის განსაზღვრულ მონაკვეთებში ირწყვებოდა. მებაღისათვის ცნობილი იყო ამა თუ იმ ნაკვეთისათვის საჭირო წყლის რაოდენობა. მორწყვა უმეტეს წილად ღამით და საღამოს საათებში წარმოებდა.

ორმო ითხრებოდა შედარებით ღრმა, თუ სანამყენე ნერგები უნდა ჩაერგათ. ახლად ჩარგულ ხეს გარშემო „ხის რქიებს“ (20 — 25 სმ-ის სიგრძის ხის ჯოხები) გაუკეთებდნენ, რომ ახლოს საქონელი ვერ მისულიყო და მორწყავდნენ. პირველად ძალიან უხვად რწყავდნენ—„წყალს უსხავთ ვიდრე დაიჭიროს ხემ, ხშირ-ხშირად უსხავთ, რო დიჭერს მერე თავ-თავის დროს მორწყებენ, როცა დრო ექნება“<sup>27</sup>. მცნობის წესი ვაშლისა, მსხლისა და თუთისა ერთნაირი იცოდნენ.

ყველა ხილს ჰქონდა კრეფის განსაზღვრული ვადა. ამ თვალსაზრისით კურკოვანი ხილის მომწიფების ვადის გამოცნობა გაადვილებული იყო მათი

25 ვ. ჭავჭავაძის წიგნი, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, წ. 11, გვ. 311.

26 იქვე.

27 მთხრობელი შუშაბერიძე სანდრო ალექსანდრეს ძე, სოფ. ვარგაი.

ნაყოფის გარეგნობისა და გემოს მიხედვით. შედარებით სიძნელეს წარმოადგენდა ვაშლი და მსხალი, რომელიც თავის მხრივ იყოფოდა საზაფხულურ და საზამთრო ჯიშებად. ადგილობრივ მეურნეთა ყველა ღონისძიება იქით იყო მიმართული, რომ სიზუსტით ყოფილიყო დაცული კრეფის ვადები და კონკრეტული შემთხვევისათვის (ჟარბი ნალექები, გვალვა) კლიმატური პირობების ცვალებადობის შესატყვისად დროულად დაეინაწიებინათ ხილულელი. ასე, მაგალითად, გვალვიან წელიწადს კრეფას ადრე იწყებდნენ, ზამთრის ხილს კი გვიან შემოდგომამდე ტოვებდნენ.

ინტერესს იმსახურებს ხილის საკრეფი ინვენტარი. ვაშლისა და მსხლის საკრეფად გამოიყენებოდა სპეციალური კიბე, გრძელი მორი, დაახლოებით 3 მეტრამდე სიგრძისა. იგი ერთი ბოლოთი ჩამაგრებულია ხის სქელ კუნძში, რომელიც მას უძრავს ხდის. მორზე გარდიგარდმო 15—20 სმ დაშორებით დაკრულია მოკლე ფიცრის ნაჭრები, რომლებიც ასრულებენ საფეხურების მაგივრობას. კიბე მიდგმულია ხესთან ისეთი კუთხით, რომ შესაძლებელი იყოს მკრეფავისათვის მასზე არბენა.

ფართოდ იყო გამოყენებული ხილის საკრეფი მოწყობილობა, ე. წ. საპარავი, რომელიც წარმოადგენს ხის გრძელ ტარზე წამოცმულ ოვალური ფორმის ხის დისკოს, რომელშიც ჩარქობილია პატარ-პატარა ჩხირები და შემოქსოვილია წნელით. ამ საკრეფით ხდება ნაყოფის მოწყვეტა, რის შემდეგაც ის ვარდება კალათში. ხილის შესაგროვებლად და გადასატანად გამოიყენებოდა როგორც მოწული კალათები, ასევე გიდელი—კონუსის ფორმის მქონე კალათი. იგი ნაპირებზე ჩაბმული თოკით ჩამოკიდებულია ხეზე და გავსებისას იმავე თოკით ძირს უშვებენ. აღსანიშნავია აგრეთვე საქაჯავი — თუთის წვეწავის გამოსაწერი სპეციალური მოწყობილობა, რომელსაც დიდი გამოყენება ჰქონდა მეხილეობაში.

ხილიდან ტერასებზე მისდევდნენ უმთავრესად ვაშლის მოშენებას, ჰქონდათ მრავალი საუკეთესო ჯიშის მსხალი, ქლიავი, ღონისძი, ალუბალი, თუთა და სხვა. ვაშლი და მსხალი აქ განსაკუთრებით შესანიშნავი ხარისხისა იცოდა და დიდი რაოდენობით გადიოდა ბაზარზე<sup>28</sup>. განთქმული იყო ე. წ. უდის მსხალი, რომელიც საქართველოში არსებულ საუკეთესო მსხლის ჯიშებს უწევდა მეტოქეობას.

აქაური ხილი გამოირჩეოდა არა მარტო ხარისხით, არამედ ჯიშების მრავალფეროვნებითაც; გეგესკის მონაცემების მიხედვით, ვაშლი და მსხალი 35-მდე ჯიშისა ჰქონიათ<sup>29</sup>. ვაშლის ჯიშებიდან გამოირჩეოდა—სობა, ყარაფილა, შაქარვამლა, აჭარულა, ფაშა, შალამა, ბიავაშლი, სამეფო; მსხლის ჯიშებიდან—კვირისთავა, თაერისული, ნანა მსხალი, ყაბაღარამული, ბულარამული და სხვ.

დიდი გამოყენება და გავრცელება ჰქონდა მოსახლეობაში ხილისაგან შემზადებულ სხვადასხვა ტკბილეულს. განთქმული იყო თუთის ბაჭმანი — თუთის ნაყოფისაგან გამოხარშული თაფლისმაგვარი წვენი, რომელიც სანუკვარი საკვები იყო მოსახლეობისათვის. მრავლად ამზადებდნენ თუთისა და კანკურის

<sup>28</sup> სააქციზო სამმართველოს 1909 წ. ცნობით ახალციხის მაზრიდან სხვადასხვა ბაზარზე 200 ათასი ფუტი ხილი იყო გატანილი — ШГИА Грузинской ССР, ф. 370, д. 989, л. 14.

<sup>29</sup> В. Геевский, Очерк садоводства в Ахалцихском уезде, Сборник Кавк. общ. сел.-ск. хоз., вып., II, 1879 г.

წვენიდან ტკბილ კვერებს, ჩირებს. ქლიავისაგან ხარშავდნენ ხილუფისაგ-  
ვარ საკვებს — ფელვერდას.

ტერასული მეურნეობის ძირითადი დარგების—მევენახეობის, დეკორატიული  
ლოზის უძველეს, მაღალ კულტურაზე მეტყველებენ საუკუნეების განმავლობაზე  
ხალხში შემონახული და დაცული ზილის მოვლა-პატრონობის, მოსავლის აღე-  
ბისა და შენახვის წესები, რომლებიც დღესაც არ კარგავენ თავის პრაქტიკულ  
მნიშვნელობას და ბევრი სასარგებლო დაკვირვების შესაძლებლობას ქმნიან.

საკვლევ რაიონში ყურადღებას იმსახურებს ადგილობრივი მეურნეობისა-  
თვის დამახასიათებელი თავისებურება, რომელიც ბუნებრივ-სამეურნეო თვალ-  
საზრისით იჩენს თავს მესხეთში და, ჩვენი აზრით, არ არის ინტერესმოკლებუ-  
ლი. სოფლების დიდი ნაწილი, რომლებიც ვაზის მწარმოებლად არის მოხსენე-  
ბული წყაროებსა და ლიტერატურულ ძეგლებში, თავისი გეოგრაფიული და  
კლიმატური გარემოთი არ განეკუთვნება ამ კულტურისათვის ხელსაყრელი  
პირობების მქონე რაიონებს. ამ სოფლებისათვის ვაზის კულტურის წარმოება  
დაკავშირებული იყო იმ გარემოებასთან, რომ სოფელს, რომლის მდებარეობა  
არ ქმნიდა საშუალებას ვაზის ინტენსიური მოვლა-მოშენებისათვის, ხეობების  
ძირში, კლიმატურად ისეთ ზოლში, სადაც საკმარისი მზე და სიმშრალეა, გა-  
შენებული ჰქონდათ ბაღ-ვენახები, რომლებიც ამ მხარეს აყვავებული ბაღნარის  
სახეს აღლევდა. მაგალითად, თუ სოფ. საროს ან ანდრია-წმინდას სოფლის  
გარშემო, მის ახლოს არა აქვს სავენახე ადგილები, რადგან მაღალი მდებარე-  
ობა უჭირავს, სამაგიეროდ ქვევით, შედარებით დაბლობში მათ აქვთ შესანიშ-  
ნავი ვენახები და ბაღები, რომლებიც ტერასებზეა გაშენებული, სოფლის კუთ-  
ვნილებაა და მის სახელს ატარებს. ასეთი ვზითაა წარმომოხილი სახელები—  
საროს, თოკის, ვარგავის, ხიზაბავრას, ჭობარეთის და სხვა ბაღები, რომლების-  
განაც სოფელი ათეულზე მეტი კილომეტრითაა მოშორებული და კლიმატურ-  
რადაც შედარებით ცოც სარტყელს განეკუთვნება<sup>30</sup>.

ამავე რიგს, მიეკუთვნება დღეისათვის მესხეთის ტერიტორიაზე დარჩენი-  
ლი სოფლები ოშორა, ზველი, როკეთი, დაღეში, აფნია, ვარგავი, თოკი და  
სხვა, რომლებიც ამ ადგილობრივი თავისებურების აშკარა მაგალითს წარმო-  
ადგენენ დღესაც. დასახელებული სოფლები თავის დროზე ყურძნის ძირითად  
მწარმოებლად ითვლებოდნენ და გადასახადიც დიდი რაოდენობით ჰქონდათ  
შეწერილი. ყოველივე აღნიშნული მესხეთისათვის თავისებურებას რომ ავ-  
ლენს მისი მრავალი სოფლის მაგალითზე, დღესაც თავს იჩენს მებაღეობაში და  
ამ მოვლენაზე დაკვირვების რეალურ საშუალებას ქმნის.

ამ მოვლენას ახსნა მოექმნება იმ გარემოებაში, რომელიც უშუალოდ  
უკავშირდება ვერტიკალური ზონალობის ფაქტორს და მკაფიოდ არის გამოხა-  
ტული აღნიშნული ტერიტორიის მაგალითზე. როგორც პროფ. გ. ჩიტაია აღნი-  
შნავს, „სამეურნეო თვალსაზრისით თუ მაჩვენებლად ავიღებთ ვაზსა და დვი-  
ნოს, დაეინახავთ, რომ ბარში ვაზიც ხარობს და ღვინოსაც აყენებენ, ხოლო  
მთაში არც ვაზი ხარობს და არც ტკბილი აქვთ...“<sup>31</sup>. ამ მაგალითის და-  
მამოწმებელი ჩვენ მიერ დასახელებული სოფლები „ბარად“ კი არა,  
არამედ უფრო „მთად“ შეიძლება ჩაითვალოს. ამდენად, თუ ზონა-

<sup>30</sup> აღნიშნულ გარემოებას მესხეთისათვის ადასტურებს ნ. კეცხოველი—ნ. კეცხოველი, ი.  
დასახ. ნაშრომი, გვ. 182—183.

<sup>31</sup> გ. ჩიტაია, ქართული ეთნოგრაფიული ატლასი, საქ. სსრ მეცნ. აკად. საზოგ. მეცნ. განყ.  
შეკრები, თბ., 1960, გვ. 210.



ლობის თვალსაზრისით შედარებით დაბალი სარტყელი, მაგ., პირველი ზოლი, თავისი ნიადაგობრივი და კლიმატური პირობებით ხელს უწყობს არა მარტო მემინდვრეობისა და მებაღეობის, არამედ მევენახეობის განვითარებასაც, შედარებით მაღალ ზოლში მდებარე სარტყელი ძირითადად მევენახეობისათვის ქმნის ხელსაყრელ პირობებს და მცირე გამოთავისით ითვისებისწინებს მებაღეობას. არსებული ვერტიკალური ზონალობის ვითარებაში მევენახეობის განვითარების საშუალებას ქმნიდა პირველი ზონა და ნაწილობრივ—მეორე, მაშინ როდესაც ვენახის მფლობელი სოფლები ხშირად მეორე ზონის უკიდურეს საზღვარზე, და მესამე ზოლში მდებარეობდა (II ზოლი — 100-დან 1500-მ მდე ზ. დ., ხოლო მესამე—1500-დან 2000 მ-მდე ზ. დ.). ასეთ ვითარებაში, სოფლის კუთვნილი ბალ-ვენახები სოფლის გარშემო, მის ტერიტორიაზე კი არ იყო გაშენებული, არამედ ქვევით, ხეობის ძირში, მის გასწვრივ მდებარე ბორცვებსა და ფერდობებზე იყო შეფენილი და ამდენად სოფელსაც დაშორებული. სოფ. საროს, კობარეთის, ზველის და სხვათა უხუცეს მკვიდრთა გადმოცემით, ქვევრები ზევით—სოფელში ჰქონიათ და საწნახელი კი—ქვევით, ბაღებში. დაწურული ტყბილი ტყეებით უზიდიათ და ღვინოს უკვე ადგილზე აყენებდნენ. ჩვენ, 1968 წელს სოფ. ტოლოშიდან 2 კმ დაშორებით, „მილახევის ვენახებში“, სადაც აშკარად კოლმეურნეობის ბალ-ბოსტანია გაშენებული, მტკვრის ნაპირას, დეკომუნაციის ნახევრად წყალში ჩახრამული უზარმაზარი ქვის საწნახელი, რომელშიაც 4—5 კაცი თავისუფლად იმობრავებს. (იმის გამო, რომ გარემო მთლიანად დაფარულია ლერწმის მაღალი ნაზარდით, მისი ფოტო-ფიქსირება გაჭირდა). ამის მიხედვითაც შეიძლება ვიჭინოთ წარმოდგენა, თუ როგორი მასშტაბებით უნდა წარმოებულყო ყურძნის წვევის დამზადება და მისი ექსპლოატაცია ამ კუთხეში.

ზემოაღნიშნული გარემოება ძირითადად მევენახეობის ტერასულ ფორმებს უკავშირებდა და მესხეთისათვის ამ სახის მიწათმოქმედების მატარებელი რაიონებისათვისაა დამახასიათებელი.

ადგილობრივი მიწათმოქმედების ეს თავისებურება ლოკალურ ხასიათს ატარებს და განსხვავდება, მაგალითად, იმავე აჭარის სამეურნეო ყოფის მაჩვენებელი მომენტისაგან, როდესაც დაბაქნებული სახნავი ფართობი და ბალი ხშირად შედის კარმიდამოს კომპლექსში ან მის ახლოს მდებარეობს. ასევე სხვა სურათი გვაქვს ქართლში.

ამავე დროს აჭარის ეთნოგრაფიულ ყოფაში დამოწმებული ტერასები გამოიყენება მიწათმოქმედების მრავალი დარგის საწარმოებლად, სადაც „მცირე ტერასები ზეხილს უკავია, მოზრდილი ნაკვეთები სახნავ-სათესს წარმოადგენს, ხოლო ზოგიერთზე მეურნეობის შერეული ფორმა შეიმჩნევა“<sup>32</sup>, მაშინ, როდესაც მესხეთში ტერასები უკავშირდება მხოლოდ მებაღეობა-მევენახეობას და სრულებით არ მოიცავს მემინდვრეობას. წლების მანძილზე (1961—1970) აღნიშნულ რაიონში წარმოებული ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების საფუძველზე, აღნიშნულ საკითხზე ყურადღების განსაკუთრებული გამახვილების შედეგად ნათელი ხდება, რომ ტერასირებული ნაკვეთების გამოყენებას მემინდვრეობისათვის არავითარი რეალური საჭიროება არ განაპირობებდა. ადგილობრივ მეურნეს საკმაო რაოდენობით გააჩნდა სახნავ-სათესი მიწები, რომ-

32 დ. ჩიჭავაძე, ნიადაგის დაცვის ბალხური საშუალებანი აჭარაში, კრებული „აჭარის მოსახლეობის სამეურნეო ყოფა და კულტურა“, ბათუმი, 1943.

ლებიც თავისი მდებარეობითა და ხარისხით საუკეთესო პირობებს ქმნიდა ტერეფული კულტურებისათვის. ამ ფართობებს მიეკუთვნება ახალციხის ქვაბულის მიწები და ზონალურად მეორე და მესამე სარტყელში განლაგებული ტარაღების აბსოლუტური უმრავლესობა. ყოველივე ეს გასათვალისწინებელია როდესაც საუბარია მესხეთის მიწათმოქმედების ხასიათზე, მის სპეციფიკურ მხარეებზე. ტერასული მეურნეობა აქ ძირითადად უკავშირდება მეურნეობის ორ დარგს—მევენახეობასა და მებაღეობას. მესხეთის მიწა-წყალზე არსებული ტერასები ამ ორი დარგის განვითარებასა და აყვავებას ემსახურება საუკუნეების მანძილზე.

რაც შეეხება ტერასების ხნოვანებისა და დათარიღების საკითხს, ამის განხილვას აქ არ შევეუდგებით. ამჯერად მხოლოდ იმის აღნიშვნა გვინდა, რომ ბოლო ხანებში ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრებები იმის შესახებ, რომ ტერასები შუა საუკუნეებში აღმოცენდა<sup>33</sup> დასაბუთებული არ ჩანს და მას ვერც გავიზიარებთ.

ამჟამად ინტენსიურად წარმოებს მესხური ტერასების აღდგენა, რაც ადგილობრივ მოსახლეობას დიდ ეროვნულ საქმედ დაუსახავს.

---

<sup>33</sup> რ. პეტრიაშვილი, მესხეთის ხელოვნური ტერასების კულტურული ნიღაგების შესახებ. საქ. სსრ მეცნ. აკად. მოამბე, L № 2, 1968 წ. გვ. 467, მ. გ ა გ ო შ ი ძ ე, საფეხურისებრი ტერასების დაპროექტება, თბ., 1965 გვ., 12.

### 3. ჩაჩახვილი

## ოჯახური საფიქრო წარმომავასთან დაკავშირებული ზოგიერთი უძველესი რწმენა-წარმოდგენის შესახებ საქართველოში

ქართველი ხალხის უძველეს რწმენა-წარმოდგენებში ფეიქრობასა და მასთან დაკავშირებულ შრომის პროცესებს გარკვეული ადგილი უკავია. ამ შეხედულებებში ჩვენ პირველ ყოვლისა გვაინტერესებს ის სოციალ-ეკონომიური მოტივები, რომელთა საფუძველზეც შემუშავებულია ეს წარმოდგენები. აღსანიშნავია, რომ არ რწმენა-წარმოდგენების მატარებლები საქართველოში ძველად უმთავრესად თვითონ მრთველი და მქსოველი ქალები იყვნენ. ოჯახური საფეიქრო წარმოება ისტორიულად ქალის შრომაზე იყო დამყარებული და ეს სპეციფიკა ნიშანდობლივად იყო ასახული რიგ რელიგიურ შეხედულებებში, სადაც არა მარტო რთვა და ქსოვაა ქალის საქმედ მიჩნეული, არამედ ქალის სხვადასხვა ხელსაქმის (მათ შორის ფეიქრობის) უძველესი მფარველებიც ქალღვთაებათა სახით არიან წარმოდგენილი.

ფეიქრობასთან დაკავშირებული ხალხური რწმენა-წარმოდგენები დუალისტური ხასიათისაა, მასში წარმოდგენილია როგორც კეთილი პერსონაჟები, ისე ღელმონური ძალები. კეთილი პერსონაჟები გვევლინებიან რთვისა და ქსოვის ხელსაქმის მფარველებად, ხოლო ღელმონური ძალები (ჯადოქრები, მისნები, როკაპები) ამ ხელობას იყენებენ ადამიანის საზიანოდ. ამ კეთილი და ღელმონური ძალების კიდილისას ბოროტის დასაძლევად მრთველი და მქსოველი მიმართავს სხვადასხვა წესს, მაგიურ მოქმედებას, შელოცვას, აღკვეთას, შესაწირავს. ასეთი დუალისტური შეხედულება ფეიქრობაზე უნდა ასახავდეს საფეიქრო შრომის თავისუფალ და იძულებით ხასიათს სხვადასხვა ისტორიულ ეპოქაში. მაშინ როცა ფეიქრის შრომა თავისუფალი იყო ის უმალეს ხელოვნებად იყო წარმოდგენილი, და საზოგადოებაში დიდი პატივისცემით სარგებლობდა. იმ დროს ფეიქრობა ჯერ კიდევ მიწათმოქმედებასთან იყო შერწყმული და ოჯახურ მეურნეობასთან იყო დაკავშირებული. სწორედ ამ საფეხურს შეესაბამება რელიგიური წარმოდგენა ნაყოფიერების ქალღვთაებისა და ფეიქრობის მფარველი ქალღვთაების შესახებ. მიწათმოქმედებიდან ხელოსნობის გამოყოფის შემდეგ ადრეკლასობრივ საზოგადოებაში თავისუფალ შრომასთან ერთად ფეიქრობაში ადგილი აქვს იძულებითი შრომის გამოყენებას და ამიტომაც ახლა უკვე ფეიქრობა „ღვთაებრივ“ ხელობად კი აღარ ითვლება, არამედ ჩაგრულთა და ღარიბთა ხვედრად. ამიტომაც დაუკავშირა რელიგიურმა წარმოდგენამ იგი ღელმონურ ძალებს, რომლებიც თითქმის რთვისა და ქსოვას ადამიანის „საწვალებლად“, მის „საზიანოდ“ იყენებდნენ.



ერთ-ერთი უძველესი მოტივი, რომელიც ფეიქრობასთან დაკავშირებული  
ძველ ქართულ რწმენა-წარმოდგენებში იყო შემონახული, ნაყოფიერებაც უფლებს  
ას ასახავს. ნაყოფიერების მოტივთან ერთად, ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებში  
ში ყურადღებას იქცევენ ფეიქრობის მფარველი ღვთაებები, რომელთა პა-  
რაღლელები ქართულ-კავკასიურ და წინააზიური ეთნიკური სამყაროს გარდა  
მსოფლიოს მრავალ ხალხშია დამოწმებული. ქართულ ღვთაებათა პანთეონში  
ფეიქრობის მფარველი ღვთაება ცალკე პერსონაჟის სახით არაა ფიქსირებული.  
მაგრამ რიგი მონაცემები მიუთითებენ, რომ ასეთი პერსონაჟი ოდესღაც უნ-  
და არსებულებოდა, თუ ცალკე ღვთაების სახით არაა—ნაყოფიერების ქალღვთაე-  
ბასთან შერწყმული სახით მაინც. ამის ნაკვალევი, ჩვენი აზრით, ჩანს ხარება  
დღეს რთვისა და ქსოვის აღკვეთაში. პირველყოფილისა აღსანიშნავია, რომ ხა-  
რება ქრისტიანული დღესასწაულია, რომელიც ღვთისმშობლის მარიამის სხე-  
ულში ქრისტეს ჩასახვასთანაა დაკავშირებული. ამდენად, ამ დღეს რთვა-ქსო-  
ვის აკრძალვა ნიშანდობლივად მიუთითებს იმაზე, რომ მორწმუნეთა წარმოდ-  
გენით მარიამს რაღაც კავშირი ჰქონია რთვისა და ქსოვასთან და საერთოდ ფე-  
იქრობასთან. ეს რომ მართლაც ასეა, რომ მორწმუნეთა წარმოდგენით ღვთის-  
მშობელი მარიამი მფარველობდა ფეიქრობას, ამაზე კარგად მიუთითებს ფე-  
იქრობასთან დაკავშირებული გურული და მოხევური შელოცვის ტექსტები.  
გურიამში აბრეშუმის ჭიის ავი თვალისაგან დაცვას ღვთისმშობელს—მარიამს  
შესთხოვდნენ. შელოცვის ტექსტში ნათქვამია: „იჯდა დედა მარიამ კარსა სა-  
მოთხისასა, ქსოვდა ქსელსა ძეწაურისასა. მოვიდა ქალი იგი საში-  
ნელი და კაცი იგი საშინელი, ამიშალა ქელი ჩემი, წამიხდინა მხარი ჩემი. იმა-  
სა ტირის, იმასა ჩივის, იმასა ყრის ცრემლსა მარგალიტისასა, იმასა იგლეჯს  
თმასა ვიშრისასა, იმასა იგლეჯს ლოყასა ლალისასა. მოვიდა ქრისტე, ჰკითხა:  
„რას სტირი დედაო მარიამ? გაიღე რკალი, დასწვი, დასდაგე თვალი და ყური,  
ავი თვალისას თვალი დაუფსე“<sup>1</sup>.

იგივე პერსონაჟია წარმოდგენილი მოხევურ ვარიანტშიც.

პროფ. ს. შაკალათიას ჩაწერილი აქვს მოხვევებში ავი თვალის საწინა-  
აღმდეგო შელოცვა, რომლის ტექსტში ნათქვამია: „შაუხთები ქრისტეს დე-  
დას მარიამს, ტოლს დაუწყებე ძეძვეულსა, იმას ჩამოუყრი ბრაწე-  
ულსა, კოკას წაუქცევ ვერცხლისასა, წყალს დაუღვრი ვარდისასა“<sup>2</sup>. ამავე  
შელოცვის სხვა ვარიანტში ნათქვამია: „ჩამაიარა ჩაჯი თუჯით დედაკაცმა,  
თოლინჯიანმა, კუდიანჯლიანმა ტოლი დამიხცია ძოწეულისა, ტანი  
წამიქცია ალისა, წამიქცია ოქროს ქსელი, წყალი დამიღვარა ვარ-  
დისა“<sup>3</sup>.

იგივე ღვთისმშობელი მარიამი ჩანს რთვისა და ქსოვის მფარველ ღვთაე-  
ბად რაჭის მთიანეთში, სადაც მისი სახელობის სალოცავს ნართს სწირავდნენ,  
ასე, მაგალითად, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფი-  
ლებების საინვენტარო ჩანაწერის მიხედვით (10—26/18), სოფ. ღებში ოჯახის

<sup>1</sup> Т. Мамаладзе, Народные обычаи и поверья гурийцев, СМОМПК, т. XVIII, Тифлис, 1893, ч. II, стр. 11, იბრეთში ნ. აბესაძის მიერ ჩაწერილ ანალოგიურ ტექსტშიც მარიამია უფლის კვართის მქსოველი. ნ. აბესაძე, შეაბრეშუმებთა საქარ-  
თველოში, გვ. 58.

<sup>2</sup> ს. შაკალათია, ხევი, 1934, გვ. 203.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 204.



წევრის ავადმყოფობის შემთხვევაში მარიამის სახელობის სამლოცველო კომპლ. „დედა ღვთისას“ შესთხოვნენ—ამდენ და ამდენ ტოლ \* ბამბის ძაფს შემოვაკლებთ, ოღონდ ავადმყოფი მოგვიჩაჩინეთ\*.

თუ თითისტარზე დახვეული ნართი აღთქმულზე მეტი გამოვიდოდა, ნარჩენს სამლოცველოს კედელში მოათავსებდნენ (ამ სალოცავისადმი შეწირული ერთ-ერთი ასეთი საგე თითისტარი საქართველოს მუზეუმში 1926 წელსაა ჩამოტანილი).

როგორც მოტანილი ტექსტებიდან ჩანს მორწმუნეთა წარმოდგენით გუბრიაში ღვთისმშობელი მარიამი ითვლებოდა არა მარტო აბრეშუმის მფარველ ღვთაებად, არამედ საუკეთესო მქსოველადაც, რომელიც სამოთხის კარზე მჯდარა და „ქსოვდა ქსელსა“ ძოწვეულისასა. ამ დროს მოსულა „ქალი იგი საშინელი და კაცი იგი საშინელი“ და ქსელი აუშლია\*\*.

\* ანალოგიური ჩვენები „ფითლის დახვევის“ სახელწოდებით. საქართველოს სხვა კუთხეებშიაცაა დამოწმებული (ზევი, მთიულეთ-გუდამაყარი, მესხეთ-ჯავახეთი და სხვ.). ასე, მაგ., როცა მთიულის ოჯახში ვინმე ავად გახდებოდა იტყოდნენ, ალბათ ხატმა დაამიზნაო. „დამიზნებელი“ ხატის გამოსაცნობად თითისტარზე ნართს ან ფითლის დახვევდნენ და თან ხატებს ასახელებდნენ. თუ ზაქათას წმ. გიორგის ხატის ხსენებაზე ფითლი თავისი გადმოიხსენებოდა, ეს იმის ნიშანი იყო, რომ ავადმყოფი ამ ხატის მიერ ყოფილა „ადმიზნებული“ და მას შესაწირავს მიართვედნენ ხატის სახელზე. ხატს ირგვლივ მსხვილად დართული ბამბის ძაფს— პატრუქს შემოახვევდნენ 4, 6, 8, წვერად ან, იმდენს, რამდენსაც ფითლის დახვევისას დათქვამდნენ. თითქმის ასეთივე წესით ოღონდ სხვა „საწირავით“ ხდებოდა ამ რიტუალის შესრულება მესხეთ-ჯავახეთში (შდრ. ს. მაკალათია, მესხეთ-ჯავახეთი, თბილისი, 1938, გვ. 112). ნართის „შეწირვა“ „მდილის უქმესაც“ ცოდნიათ. მდილს ადმ. საქართველოს მთიელები ჩრჩილს უწოდებდნენ, რომელსაც დიდი ზიანი მოქონდა მათთვის მდილი ღრდნიდა და ანადგურებდა მატყლის ქსოვილებსა და ტანსაცმელს და ამ ნიადაგზე უნდა იყოს წარმოშობილი მდილის უქმე, რომელიც გახაფხულზე, ყველიერის ორშაბათს იყო დაწესებული. ამ დღეს ოჯახის დიასახლისი დილაადრიან ადგებოდა. უბრაოდ მატყლიდან რამდენიმე მხარ ძაფს დაართამდა, თითისტარზე დაახვევდა, შეულოცავდა და კედლის ნიშნში შედებდა. მორწმუნეთა წარმოდგენით მდილი ამ ნართს დაეხვეოდა და მატყლის ნაწარმს ოჯახში აღარ გაეკარებოდა. გუდამაყარში ამ უქმეს კირკილას უქმს ეძახდნენ. ამავე სახელწოდებითაა დამოწმებული ეს ჩვენებზე ფშავშიც (შდრ. ც. ბეზარაშვილი, მასალები ფშაველი ქალის ჩაცმულობის შესწავლისათვის, კრებული— საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები, თბილისი, 1964, გვ. 27).

\*\* ამის საწინააღმდეგოდ უნდა იყოს შიმარტული ქართველ მთიელებში დამოწმებული ჯვრის გამოსახულებანი სართავ-საქსოვ იარაღებზე (საბრელები, კვირისტავები, ჯარები, ბეჭები, ცხმლები, სავარცხლები და სხვ.). ხეცსურეთის მაგალითზე დადგინილია, რომ ჯვრის სიმბოლია ქართველ მთიელებში დაკავშირებული იყო უძველესი რელიგიური მსოფლმხედველობასთან, რომელიც ძველი აღმოსავლური დუალიზმისა და დემონოლოგიის ელემენტებით იყო გაღწეული: ხეცსურს ჯვარი გამოკავდა ყველა იმ ადგილზე, სადაც ბოროტი ძალის სამყოფელი ეგულებოდა (ე. ბარდაველიძე და გ. ჩიტიანი, ქართული ხალხური ორნამენტი 1, ხეცსურული, თბილისი, 1939, გვ. 15). ალბათ ამით აისხნება ჯვრის გამოსახულებანი ნამეტურ ისეთ საფეოქრო იარაღებზე, რომლებიც თითისტრის ბრუნვასთან, ნართის გრუნვასთან და ქსელის მიბეჭვასთანაა დაკავშირებული. თავის მხრივ ჯვრის გამოსახულებანი ერთ-ერთი უძველესი შოტავია, რომელსაც ფართო ვაერცლებდა ჰქონდა კავკასიის, ძველი აღმოსავლეთისა და ევროპის ხალხთა ხელოვნებაში და ცნობილია ჯერ კიდევ ელენოთერი ხანის ადრემიწათმოქმედთა კულტურაში. (Б. А. Рыбаков, Мифология и космогония земледельцев неолита. Советская Археология №№ 1—2, М. 1965; И. К. Сургуладзе, Астральная символика в грузинском народном орнаменте. Автореферат, Тбилиси, 1967).



შელოცვის მოხვედრის ვარიანტშიც მარიამი ძოწეულის ტოლსა ქსოვს. ამ დროს „კუდიან“ დედაკაცს ჩამოუვლია, „ოქროს ქსელი“ წაუქცევს, უქცევს ლიც დაუხვევია, ხოლო იმერულ ვარიანტში კი ბოროტი ძალები მაწინააღმდეგებენ უსვენებენ მარიამს, როცა ის „უფლის საპერანგეს“ ანუ ქრისტეს კვართს ქსოვდა.

ეს მონაცემები აშკარად მეტყველებენ იმაზე, რომ ქალის ხელსაქმობას, კერძოდ ფეიქრობას ძველ საქართველოში თავისი მფარველი ღვთაება ყოლია. სწორედ ასეთ ღვთაებადაა საგულგებელი ზემომოტანილ ტექსტებში მოხსენებული მარიამი, რომელიც საოჯახო ფეიქრობის მფარველ, რომელიც უფრო ძველ, რელიგიურ პერსონაჟს უნდა ასახიერებდეს\*. ასეთ ძველ პერსონაჟს უნდა წარმოადგენდეს ქრისტიანული მარიამის სვანური ორეული, ნაყოფიერების უძველესი ქალღვთაება ლამარია, რომლის ერთ-ერთი სალოცავი ქვემო სვანეთში სოფ. ჯახუნდერში, სივანის უბანში ფილო ონიანის ეზოში ყოფილა გამართული. გადმოცემის მიხედვით, ერთ დღეს ონიანის ქალს ეზოში საქსოვი ჰქონია გამართული და შალი უქსოვია, შუადღისას მქსოველს საქონელი გაურეკავს საძოვარზე. როცა ეზოდან გასულა შარაზე საქსოვის ჯახა-ჯუხი შემოსმენია და გზიდან დაუძახნია „ბავშვებო საქსოვი არ ამიშალოთ, ჩემს მოსვლამდე არ მიეკართოთ“. როცა შინ დაბრუნებულა საქსოვთან უცხო ქალი დაუნახავს, რომელიც იმ წუთშივე გამქრალა და საქსოვზე კი ახლად ნაქსოვი ერთი კითხი ოქროს ქსოვილი დაუტოვებია. სოფელს უთქვია, ამას ლამარიას მეტი ვინ მოქსოვდაო, და როგორც ღვთის ნახელავი ეს ოქროსქსოვილი ქსლიდან ამოუჭრიათ და ლამარიას სალოცავის კედელში დაუმალავთ. ერთ-ერთ მოსახლეს უცდია ამ კედლის დანგრევა და ოქროსქსოვილის ნახვა, მაგრამ ლამარიას ეს უწყენია და მისი ოჯახი დაუქცევია. (ეს გადმოცემა მარიამ ონიანის ოჯახში ჩავიწერეთ, რომელმაც თავის ეზოში გვიჩვენა კიდევ ლამარიას სალოცავის ნანგრევები).

ამ გადმოცემიდან ჩანს, რომ ხალხური წარმოდგენით ქალღვთაება ლამარია იყო არა მარტო ფეიქრობის მფარველი, არამედ ოქროსქსოვილის ჩინებულ მოქსოველიც.

პროფ. ვერა ბარდაველიძემ დაადგინა, რომ „ქრისტიანული ღვთისმშობლის ანუ წმინდა მარიამისა თუ სვანური ლამარიას სახელით ქართველი ტომების ერთნაირად აღიარებულ სინამდვილეში ბოლო დრომდე შემონახული იყო მნათობი მზის, ნაყოფიერებისა და პურეულის მფარველი ქალღვთაების კულტის

\* ქრისტიანულ ლიტერატურაში მარიამ ღვთისმშობლის პერსონაჟი IV საუკუნიდანაა ცნობილი. თავის მხრივ წმინდა მარიამის კულტი ძველი ეგვიპტური ნაყოფიერების ქალღვთაების ისიდას კულტის გავლენითაა შექმნილი, С. А. Токарев, Религия в истории народов мира, Москва, 1964, стр. 475). ნაყოფიერების ძველ ღვთაებასთან ხელისნობის მფარველი უფრო გვიანდელი ღვთაების შერწყმის მაგალითი უნდა გვქონდეს წარმოდგენილი აგრეთვე მევენახეობის ძველი ღვთაების აგუნას პერსონაჟშიც, რომელსაც ნ. აბესაძის დაკვირვებით უფრო გვიან უნდა დაპატებოდა აბრეშუმთან დაკავშირებული მონაცემები (ნ. აბესაძე, მეაბრეშუმეობა საქართველოსში, გვ. 63; აგუნას შეს. ობ. В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1957, стр. 73—74; ვერა ბარდაველიძე, აგუნა—ანგურა, ძველის მეგობარი № 16, თბილისი 1968, გვ. 12—14).

გადმონაშთები<sup>4</sup>. მასვე ზემო საენეთში ლამარიასთან დაკავშირებით ერთი მეტად საყურადღებო ფაქტი აქვს დამოწმებული. ერთ-ერთი ხალხური გადმოცემით, მესტიის თემის სეტის წმინდა გიორგის ეკლესიისადმი შეწირულობა დათაწმიდა დროშა ლე მ-ი სწორედ ნაყოფიერების უძველეს ქალღმერთზეა ლამარიას გადაუცია სვანებისათვის საკუთარი ხელით<sup>5</sup>.

სვანები რომ ლამარიას ფეიქრობისა და მისი ნაწარმის მფარველად თვლიდნენ ამაზე ისიც უნდა მიუთითებდეს, რომ უშგულელთა დამორჩილების ამოცდაში დაღუპული ფუთა დაღმექელიანისა და დევთგერ მურზაყულაშვილის ჩოხები ტროფეის სახით სვანებს სწორედ უშგულის ლამარიას (ღვთისმშობლის) სახელობის ეკლესიისთვის შეუწირავთ, სადაც ინახებოდა კიდევ 1936 წლამდე, ვიდრე ის მესტიის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმში არ გადმოიტანეს.

ყურადღებამ იპყრობს ის გარემოება, რომ ხალხური წარმოდგენით ფეიქრობის მფარველი ეს ქალღმერთები უბრალო მომაცდავთა სამოსტეს კი არა ქსოვდნენ, არამედ ღვთისშვილებისა და ღმერთებისათვის განკუთვნილ ქსოვილებს (მოხევეურ ვარიანტში ღვთისშობელი მარიამი ჩვეულებრივ 1 ტოლს კი არა ქსოვდა, არამედ „ოქროს ქსელს“, ისევე როგორც მისი სვანური ორეული ლამარია „ოქროქსოვილს“, ხოლო იმერულ ვარიანტში კი ქრისტეს კვართს).

მართალია, სვანური და მოხევეური მონაცემებიდან არ ჩანს ვისთვის ქსოვდნენ ოქროქსოვილებს ეს ქალღმერთები. მაგრამ შეიძლება ამ კითხვაზე პასუხი ხევსურთა ძველს სარწმუნოებრივ შეხედულებებში ვიპოვოთ. მორწმუნე ხევსურის წარმოდგენით „ოქროქსოვილი“ ხატის (ღვთისშვილის) სამოსელი ყოფილა. პროფ. ვ. ბარდაველიძეს ერთ-ერთ გამოკვლევაში მოტანილი აქვს ა. ოჩიაურის მიერ ჩაწერილი ერთი ხევსურული ლეგენდა, რომელშიც ზეთისშვილთა სამოსლად „ოქრო-ქსოვილი“ მოხსენებული<sup>6</sup>.

თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ხევსურეთში ღვთისშვილთა მიწიერ გასახიერებას წარმოადგენდნენ ხატები, რომელთა მონა-მორჩილებაში იყოფებოდნენ ხევსურული თემები, თავიანთი თეოკრატიული მმართველობისა და ადრეკლასობრივი საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი სხვა ინსტიტუტებით, მაშინ სავსებით გასაგები იქნება ხევსურთა წარმოდგენა იმაზე, რომ ღვთისშვილებს ჩვეულებრივი ხევსურული ტალავარი კი არ ეცვათ, არამედ ოქროქსოვილის სამოსელი. ეს შეხედულება სავსებით უპასუხებს ადრეკლასობრივი საზოგადოების ღვთაებათა პანთეონში ღვთისშვილების პრივილეგირებულ მდგომარეობას<sup>7</sup>, რაც სხვასთან ერთად მათ ჩაცმულობაშიც, კერძოდ ოქროქსოვილის სამოსელშიც უნდა ეპოვა ერთ-ერთი კონკრეტული გამოხატულება.

მეორე მხრით ყველა ამ გადმოცემაში ირაციონალურად ასახულია „ამქვეყნიური ამბები“, კერძოდ კი ოქროქსოვილების დამზადების ტრადიცია ფეოდალურსა და ადრეკლასობრივ საქართველოში. ოქროქსოვილების წარმოების შესახებ აღმოსავლეთ საქართველოში XIII ს. ცნობილი მოგზაური მარკო პო-

<sup>4</sup> ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიული ხელოვნების ნიმუშები, თბილისი, 1953, გვ. 85.

<sup>5</sup> В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные... გვ. 44.

<sup>6</sup> ვ. ბარდაველიძე, სვანური საგალობელი ბარბაღ-დოლაში. „ენიკი“-ს მოამბე, ტ. V—VI, თბილისი, 1940, გვ. 555.

<sup>7</sup> В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования... стр. 33—35.

ლო ამბობდა: ქალაქები და ციხე-სიმაგრეები აქ ბლომადაა. ბევრი მოპყვით არ  
რეშუმეც, ქსოვენ აქ აბრეშუმსა და ოქროქსოვილებს. ასეთ ლამაზ ნახელავს  
სხვაგან ვერსად შეხვდები<sup>8</sup>. სვანური გადმოცემა ქალღვთაება ლამარისს<sup>9</sup>  
ოქროქსოვილის ქსოვაზე იმ მხრივაც არის ნიშანდობლივი, რომ სვანეთში<sup>10</sup>  
მოჩენილია მე-X საუკუნით დათარიღებული ოქროქსოვილის ნაშთები, რომ-  
ლებსაც სპეცილისტები მასალის, საღებავებისა და ჭრელის მიხედვით ბიზან-  
ტიურ ქსოვილებს უახლოვებენ. ეს ქსოვილები 1926 წ. გამოფენილი ყოფილა  
მოსკოვის ისტორიული მუზეუმის ექსპოზიციაში და ეხლაც მის ფონდებში  
უნდა ინახებოდეს<sup>9</sup>. უფრო აღრინდელი ანტიკური ხანის ოქროქსოვილთა ნაშ-  
თები კი ცნობილია არშაზისხევის I—II სს. სამარხებიდან.

ფეიქრობის მფარველი ღვთაების პერსონაჟი საქართველოში ძველ აფხა-  
ზურ რწმენა-წარმოდგენებშიცაა წარმოდგენილი. ამ მხრივ უნიკალური ფაქ-  
ტიური მასალა აქვს ფიქსირებული ეთნოგრაფ ნ. ჯანაშიას. ავტორის ცნობით  
აბუქის აფხაზების ღვთაებათა პანთეონში საპატიო ადგილი ეკავა ფეიქრობის  
ღვთაებას ერიშ ანუ ერიშ-ქანს, რომელსაც ქსოვის წინ მსხვერპლს  
სწირავდნენ<sup>10</sup>. ფეიქრობის ამ საერთო ღვთაების გარდა, იმავე აფხაზურ ძველ  
რწმენა-წარმოდგენებში გარკვეული ადგილი ეკავათ ბამბის, აბრეშუმისა და  
სელის სულებს. განსაკუთრებით საყურადღებოა ის, რომ ნ. ჯანაშიას მიერ და-  
მოწმებული ეთნოგრაფიული მასალა შეიცავს კონკრეტულ მონაცემებს საქარ-  
თველოში უძველესი საფეიქრო მცენარეული კულტურის სელის მფარველი  
ქალღმერთის „ქეიქინას“ შესახებ, რომელიც აფხაზებს „სელის სელის“ სა-  
ხით ჰყოლიათ წარმოდგენილი, და რომელსაც უსისხლო შესაწირავს სწირავ-  
დნენ და მოსავლის ბარაქიანობას შესთხოვდნენ. ფეიქრობის საერთო ღვთაე-  
ბას „ერიშ“ ანუ „ერიშ-ქან“-ს ქსოვის წინ ევედრებოდნენ არ წაეხდინა  
მათთვის ნაქსოვი, არ აეშალა ქსელი და ხელი მოემართა ქსოვაში, რისთვისაც  
მას ნაქსოვი ტილოს გარკვეულ ნაწილს სწირავდნენ<sup>11</sup>.

მართალია, აფხაზური ერიშ-ის მნიშვნელობა მთლად ნათელი არაა, მაგრამ  
აღსანიშნავია, რომ ზოგ თურქულ ენაში ერიშ ქსელს ეწოდება. ასეთი  
მნიშვნელობით ეს ტერმინი დამოწმებული აქვს აზერბაიჯანში (ურუმებში)  
ეთნოგრაფ კ. კარაკაშლის<sup>12</sup>. იგივე ტერმინი (ერიშ) იმავე მნიშვნელობით  
(ქსელი) დამოწმებული აქვს ყირგიზებში ეთნოგრაფ მ. აიტბაევს<sup>13</sup>. არ არის გა-  
მორიცხული, რომ ეს ტერმინი აფხაზურში თურქულიდან არის შესული. კი-  
დეც უფრო საინტერესო ჩანს იმავე ტერმინის მეორე ვარიანტი „ერიშ-ქან“,  
რომლის მეორე ნაწილი (ქან) სვანურში კანაფს და აფხაზურში სელს (ა-ჭუნჯ)<sup>14</sup>

<sup>8</sup> Марко Поло, Путешествие, Ленинград, 1940, стр. 19.

<sup>9</sup> В. Клейн, Путеводитель по выставке тканей VII—XIX в. Собрания Музея, Москва, 1926, стр. 11.

<sup>10</sup> Н. С. Джанашиа, Статьи по этнографии Абхазии, Сухуми, 1960, стр. 61—62.

<sup>11</sup> Ш. Инал-Ипа, Абхазы, Народы Кавказа, т. II, Москва, 1962, стр. 411.

<sup>12</sup> К. Т. Каракашлы, Материальная культура азербайджанцев, Баку, 1964, стр. 197, 203.

<sup>13</sup> М. Айтбаев, Историко-этнографический очерк Северной Киргизии, ч. I, стр. 240, ხელნაწერი, შდრ. Киргизско-русский словарь, 1940, стр. 231.

<sup>14</sup> ბ. ჯანაშია, აფხაზურ-ქართული ლექსიკონი, თბილისი, 1954.



აღნიშნავს, და სიტყვასიტყვით კანაფის ქსელს, სელის ქსელს  
ნიშნავს. თუ სელის კულტურულ-ისტორიულ მნიშვნელობას გავითვალისწი-  
ნებთ დასავლეთ საქართველოს ამ რაიონისათვის, მაშინ სრულებითაც კი  
მოულოდნელი მისი მონაწილეობა ფეიქრობის მფარველი ქალღვთაებრს  
წოდებაში. ანალოგიური მოვლენა სელის ღვთაების აფხაზურ სახელშიცაა (ქვი-  
ქვინუ) სავარაუდებელი. როგორც ვნახეთ, ეს ღვთაებები აფხაზურ რწმენა-  
წარმოდგენებში იმავე ფუნქციას ასრულებდნენ, როგორსაც ქართულში ქრის-  
ტიანული ღვთისმშობელი მარიამი, რომლის პერსონაჟშიც ნაყოფიერების ძვე-  
ლი ქალღვთაება ლამარიაა შერწყმული. ანალოგიურ მოვლენასთან უნდა  
გვქონდეს საქმე ჩერქეზულ რწმენა-წარმოდგენებშიც. ასე, მაგალითად, ზოგი-  
ერთი ავტორი ჩერქეზებში მეფუტკრეობის ქალღვთაებად მიიჩნევს მე რ ი ე მ ს,  
რომლის სახელსაც ქრისტიანულ მარიამს უკავშირებს<sup>15</sup>.

ანალოგიური რამ ოსურ მონაცემებშიც დასტურდება. ეთნოგრაფი ა. მა-  
პონეტოვი ოსების უძველესი რელიგიური შეხედულებების მიმოხილვისას აღ-  
ნიშნავს, რომ ოსების ძველ ღვთაებათა პანთეონში მნიშვნელოვანი ადგილი  
ქორწინების და შობიარობის მფარველ ქალღვთაებას ეკავა. წარმართულ  
ღვთაებათა სახელების ქრისტიანული სახელებით შეცვლის პროცესში ნაყო-  
ფიერების ძველმა ღვთაებამ მიიღო „მად მაირემის“ სახელწოდება. მკვლევარი  
აღნიშნავს, რომ წმიდა მარიამი ოსებში ცოლქმრული სიამბეცილობისა და ნა-  
ყოფიერების მფარველად ითვლება, ამიტომაც მას ლოცვა-ვედრებით მიმარ-  
თავენ და მსხვერპლს წირავენ ყოველი შობიარობის შემდეგო. ოსების საო-  
ჯახო წეს-ჩვეულებებში მარიამს მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა და მისი სალო-  
ცაებები ყოველი სოფლის მახლობლად იყო გამართული<sup>16</sup>.

ანალოგიური ღვთაება აღმოსავლეთ სლავთა ძველ პანთეონში მოკოშის  
სახელწოდებითაა ცნობილი. მოკოში მფარველობდა ქალის ხელსაქმეს,  
რთავსა და ქსოვას. ჩრდილო რუსეთის ზოგ ოლქში დღემდე ყოფილა შემონა-  
ხული წარმოდგენა ფეიქრობის ამ ქალღვთაებაზე<sup>17</sup>. ესტონეთში წმ. კატერინა  
(კატრი) ითვლებოდა საქონლისა და ქალის ხელსაქმის მფარველ ღვთაებად. ამ  
ღვთაებისადმი მიძღვნილ დღეობაზე არ შეიძლება მისი მატყლის დართვა, რად-  
გან ამას შეეძლო ცხვრისთვის ზიანის მიყენება. სამაგიეროდ ამ დღეს ცხვარს  
პარსადენენ<sup>18</sup>. გერმანიის რიგ რაიონში ხალხური წარმოდგენა სელს ქალის  
თმასთან აიგივებდა. ბაღენში ამ წარმოდგენის საფუძველზე სელის მფარველ  
ღვთაებად ითვლებოდა წმ. მაგდალინა, რომელსაც გრძელი თმები ჰქონია. ეო-  
ლოგოდსკის გუბერნიისაში ქალები ერთმანეთს თავსაფარს თავიდან ხდიდნენ და  
თმებს ექაჩებოდნენ სელი რომ მაღალი მოსულიყო<sup>19</sup>.

15 С. А. Токарев, Религия в истории народов Мира., стр. 163. შტრ. ა. რობა-  
ქიძე, მეფუტკრეობის ისტორიისათვის, თბილისი, 1960, გვ. 192. მკვლევარი არ გამორიც-  
ხავს ამავე ეთნიკურ ვარეგოში ფუტკრის საგანგებო მფარველის არსებობას, რომელიც მარი-  
ამისავე განსხვავებული ფორმით მერვის სახით ყოფილა შემონახული.

16 А. Х. Магомедов, Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе. 1963,  
стр. 480.

17 С. А. Токарев, Религия... стр. 184.

18 С. А. Токарев, Этнография народов СССР, Москва, 1959, стр. 124.

19 Н. И. Гаген-тора, Магическое значение волос и головного убора в свадеб-  
ных обрядах Восточной Европы, Советская этнография № 5—6, Ленинград, 1933,  
стр. 81.

ძველი სამყაროს ცივილიზაციებში ფეიქრობა ითვლებოდა ღვთაებრივ ხელობად და მის გამოგონებლად ღმერთებს თვლიდნენ. ძველბერძენების ხელოსნობის მრავალფეროვან დარგებს შორის ფეიქრობას უმეტესად ლოგენბად მიიჩნევდნენ და მის გამოგონებას ქალღვთაება ათინას მიაწერდნენ. ბერძნულ მითოლოგიაში ათინა იყო ბერძენთა უზენაესი ღვთაების ზევსის თავიდა და მისი უსაყვარლესი ასული<sup>20</sup>. იგი საფეიქრო ხელოვნების უბადლო ვადოქრად ითვლებოდა, მისი მჭობნე არავინ ყოფილა მოკვდავთა და უკვდავთა შორის<sup>21</sup>. ათინას ნამზადი ქსოვილებით თვით უზენაესი ღვთაებები იმოსებოდნენ. ზევსის მეუღლე, უძლიერესი ქალღმერთი ჰერა ათინას ხელით ნაქსოვ „დიდებულ ტანსაცმელში“ ყოფილა გამოწყობილი<sup>22</sup>. ჰეფესტის მიერ გამოქრწილ და დედამიწაზე მოვლენილი უმშვენიერესი ასულისათვის თითონ ათინას მოუქსოვია შესანიშნავი ტანისამოსი<sup>23</sup>. არგონავტების ლეგენდის მიხედვითაც იასონის „დიდებული მგწამული სამოსელი“ თითონ ათინას ხელით ყოფილა მოქსოვილი<sup>24</sup>.

ფეიქრობის ქალღვთაება ძველ ეგვიპტეშიცაა დამოწმებული. გვიანი ხანის ეგვიპტეში (I ათასწლეული ძვ. წ.) განვითარების მაღალ დონეს მიაღწია ფეიქრობამ. წარმოიშვა ფეიქრობის სპეციალური ცენტრები (შემფისი). ფეიქრები და მრთველები გავრთიანებული იყვნენ ცეხებისმავარ საგანგებო ჯგუფებში; რაც მთავარია, არსებობდა საფეიქრო საქმის ქალღმერთის ტაიტის სპეციალური კულტი, ხოლო ფეიქრობის შუა ეგვიპტური ღმერთი „ხეჯ-ხეტეპ“-ის სახელწოდებით ყოფილა ცნობილი<sup>25</sup>. ფეიქრობის ეგვიპტურ ღვთაებებს თავისი წინამორბედი მოებოვებოდა ძველი აღმოსავლეთის ცივილიზაციის შემქმნელი სხვა ხალხების რწმენა-წარმოდგენებში.

ცნობილია, რომ ძველი აღმოსავლეთის იმ ცივილიზაციებში, სადაც დაწინაურებული იყო გუთნის მიწათმოქმედება და მწყემსური მესაქონლეობა, ხელოსნობის სპეციალიზაცია საკმაოდ შორს იყო წასული. ეს გარემოება ასახული იყო მათ მითოლოგიაშიც. ასე, მაგალითად, ხელოსნობის მფარველ სხვა ღვთაებებთან ერთად მათ რელიგიურ პანთეონში საპატიო ადგილი ეკავა ფეიქრობის მფარველ ღვთაებას, რომელიც მდებრობითი სქესის სახითაც იყო წარმოდგენილი. ფეიქრობის ღვთაებებს შორის დღეისათვის ყველაზე უძველესი ჩანს შუმერული ქალღვთაება „უტტუ“, რომელიც მოხსენებულია უფსკრულის ღვთაებისადმი—ენკისადმი მიძღვნილ ძვ. წ. III ათასწ. დათარიღებულ პოემა-მითში. ამ ღვთაებას შუმერულ ღმერთებს „შორის მესამე ადგილი ეკავა. მითის თანახმად ენკი გამოირჩეოდა თავისი სიბრძნით, გონებაშახვილობით, დიდი შემოქმედებითი უნარით. ის ქმნიდა კულტურის ელემენტებსა და მათ ღვთაებებს მიუჩენდა. მას მიეწერება მდინარეების ტიგროსისა და ეფრატის წყლით ავსება და მათში თევზების მოშენება. ის ანაწილებს ფუნქციებს

20 Н. А. Кун, Легенды и мифы древней Греции, Москва, 1955, стр. 21.

21 იქვე, გვ. 45.

22 იქვე, გვ. 31.

23 იქვე, გვ. 95.

24 იქვე, გვ. 218.

25 А. И. Авдиев, История Древнего Востока, Москва, 1953, гв. 97. 6. ზიბერის შნიშნით ძველ ეგვიპტეში საფეიქრო დარგებს მამაკაცები უხსდნენ, მაშინ როცა ქალები საზოგადოებრივ საქმებს ვანაგებდნენ, Н. И. Зибер, Очерки первобытной экономической культуры, стр. 266.

გუთნის, უღელის, მინდვრებისა და მცენარეთა შორის. შემდეგ ის ქმნის თოხს და აგურის ყალიბს, სააღმშენებლო ხელსაწყო „გუგუსს“, აგებს საძირკველს, აშენებს საცხოვრებელ სახლებს. ამის შემდეგ ის ქმნის მცენარეებსა და ცხოველებს დაბლობში. დასასრულს ენკი „ქმნის ნართს“, აუმჯობესებს ხელსაქმეს“ და მიანდობს მას ფეიქრობის ქალღვთაებას უტტუს<sup>26</sup>. იმავე შიშში მოხსენებულია ოქროს თითისტარი<sup>27</sup>, რომელსაც დაუფლებია ომისა და სიყვარულის ქალღვთაება, ინანის და ნინშუგი.

განხილული მასალის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ ფეიქრობასთან დაკავშირებული დუალისტური რწმენა-წარმოდგენები წარმოების ამ დარგის ევოლუციის ორ საფეხურს შეესაბამება. პირველ საფეხურს (როცა ის თავისუფალ შრომაზე იყო დამყარებული) უნდა შეესაბამებოდეს რწმენა-წარმოდგენები ნაყოფიერებისა და ბარაქიანობის მომნიჭებელ ღვთაებათა და მათ შორის რთვისა და ქსოვის მფარველ ღვთაებებზე, ხოლო მეორე საფეხურზე, როცა ხელოსნობა მიწათმოქმედებას გამოეყო და ფეიქრობაში არათავისუფალთა შრომა იქნა გამოყენებული, მითოლოგიისა და რწმენა-წარმოდგენებში ეს ხელობა დაუკავშირდა ბოროტ ძალებს, პირველ რიგში ჯადოქრებს, ალქაჯებს, როკაებს, რომლებიც მტრობდნენ მრთველებსა და მქსოველებს და ხელს უშლიან მათ რთვასა და ქსოვაში. ამის საფუძველზე უნდა იყოს შემუშავებული წარმოდგენა იმაზე, რომ ქსოვის დროს წმ. მარიამს სწორედ ეს ბოროტი ძალები—როკაები და ალქაჯები აუშლიდნენ ხოლმე ოქროსა და ძოწეულს ქსელს, რომ რთვა და ქსოვა მოგონილია ბოროტი ძალების მიერ ადამიანის საწვალეზლად<sup>28</sup>. ძველი აღმოსავლეთის მთელ რიგ სახელმწიფოში ფეიქრობა ხელოსნობის ყველაზე დაბალ რანგად იყო მიჩნეული, ხოლო ფეიქრები კი—საზოგადოების ყველაზე დაბალ ფენად. ასეთივე შეხედულება იყო გავრცელებული ფეიქრობაზე ანტიკურ საბერძნეთში, იტალიაში და შუა საუკუნეების გერმანიაში, რაც სავსებით შეესაბამება კლასობრივ საზოგადოებაში ფეიქართა დაბალ სოციალურ მდგომარეობას<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Сэмюэл Н. Крамер, История начинается в Шумере. Москва, 1965, стр. 116—120.

<sup>27</sup> იქვე, გვ. 121.

<sup>28</sup> ამასთან დაკავშირებით ცნობილი სომეხი ეთნოგრაფი ს. ლისიციანი წერდა: «Ковроткачество — очень кропотливая и тяжелая работа. По местному — Нагорный Карабах сказанию, этому искусству научил человека не добрый дух, черт, увлекая его красотою производства, чтобы извести его» (С. Д. Лисициан, Очерки этнографии до-революционной Армении, Кавказский Этнографический сборник, I, Москва, 1955, стр. 191).

<sup>29</sup> Н. Зибер, Очерки первобытной экономической культуры, стр. 431, 440, 442, 445.

ბ. ჯალაღანიძე

### ცხენის ოგაფა

ცხენის ოგაფა ასე უწოდებენ სამეგრელოში სახენელის ისეთ სახეობას, რომელიც ჩვეულებრივი მეგრული ოგაფისაგან იმით განსხვავდება, რომ მის გამწევე ძალად გამოყენებულია ცხენი, ხოლო ამის შესაბამისად ოგაფის კონსტრუქციული შედგენილობაც გარკვეული სახით არის წარმოდგენილი. ცხენის ოგაფას იყენებდნენ, როგორც სახენელი ისე მიწის გასაფხვიერებელი დანიშნულებით.

სოფ. ზენჯვარში ჩვენ მიერ აიზომა ჩონთო აქბარდიას ცხენის ოგაფა, რომელიც, როგორც ჩონთომ გადმოგვცა, ჯერ კიდევ იყო ხმარებაში, ხან ჩაის პლანტაციებში იყენებდნენ, ხან კი სასიმინდე ყანის მოსახნავად.

ოგაფა შედგება: ოგაფისა, ჩაფლასა, ერქვანის, დანდლების და კინახონასაგან.

დანდლები ორი სწორად ვათლილი ხის ტოტია, რომელთა სიგრძე 227 სმ-ია, სისქით  $8 \times 4$  სმ, თავში წვრილდება, ბოლოში შესაბამისად მსხვილდება, სადაც ერთიმეორისაგან 24 სმ დაშორებულ მანძილზე ამოჭრილი აქვს ორი ნაჩვრეტი. ამ ნაჩვრეტებში გატარებულია ორი თამასა, რომელიც გატარებულია ოგაფის თავში. ოგაფა და ორი დანდალი ორი თამასით არის შეკრულ-გახეშოლი ისე, რომ დანდლებს შორის 45 სმ მანძილი რჩება. ოგაფა  $90^\circ$  მოხრილი და ფიციარით ვათლილი ზეა, რომელიც ერთი თავით ჩაფლამია ჩადგმული. ჩაფლადან ოგაფას მოხრილობის ზურგამდე 30 სმ-ია. ოგაფას მოხრილობის გარე კუთხიდან ცხვირამდე მანძილი 90 სმ-ია, მისი სისქე  $13 \times 5$  სმ-ია. ჩაფლა სოლისებურად გამოთლილი ხის ნაჭერია, რომელსაც ზედაპირი ბრტყლად აქვს წათლილი, ხოლო ძირის მხარე მოგლუვებულ-მოკვევრცხილია. ჩაფლას სიგრძეა 55 სმ, სიგანე—23 სმ, უდიდესი სისქე—12 სმ. ჩაფლას შუაში ამოჭრილია ოგაფასი და ერქვანის ჩასადგმელი ნაჩვრეტი ზომით  $20 \times 5$  სმ. ჩაფლას წვერი უეწიროვდება როგორც სიგანეში, ისე სიმაღლეში  $10 \times 2$  სმ ზომამდე, რაზედაც სახნისი-კინახონა იყო დაგებული. ჩაფლას ნაჩვრეტიდან კინახონამდე 24 სმ-ია, ხოლო ნაჩვრეტიდან უკანა კიდემდე 9 სმ. ოგაფას კინა ზონა ფორმით ტოლფერდა სამკუთხედიანია, რომლის სიგრძე 16 სმ-ია. ფრთებთან, სიგანე—18 სმ, სამუშაო პირის სიგრძე—12 სმ, რომლითაც კბილაზეა დაგებული ასეთი სახნისი საუკუნის დასაწყისში ადგილობრივ მჭედლებს 50 კამიკად უმზადებიათ.

ცხენის ოგაფას გააჩნდა ცხენის გასაბმელი მოწყობილობა, რომელიც ოგალური წრიული უღლის სახით იყო შედგენილი. უღელს შიგნიდან ტყავის სარჩულე ჰქონდა გამოკერებული, რომლის ქვეშაც თხის ბეწვს ან ქეჩას უდებდნენ, რომ წვევის დროს ცხენს მოხერხებულად ემოძრავა. უღელს ორივე მხარეზე



მიმაგრებული ჰქონდა რკინის რგოლები ან მაგარი თასით ბალები, რომლებსაშუალებითაც სახენელის დანდღებს მიამამდნენ ხოლმე.

ცხენის წვევაზე მომუშავე სახენელი ჩვენ მიერ დაფიქსირებული და აღწერილი იქნა ყაზბეგის რაიონში (1958 წ.)<sup>1</sup>, შემდეგ წლებში იღუშეთის სოფ. ლაფანანთკარში. ეთნოგრაფ კ. კახიანის ცნობით „წყალტუბოს რაიონში ცხენით ხვნა მამა-პაბიდან მოდენილა“.

მაგრამ, საერთოდ, მაინც ჩანს, რომ ცხენის წვევაზე მომუშავე სახენელი საქართველოს სინამდვილეში ფართოდ არ იყო გავრცელებული. ისტორიული მონაცემები ამის თაობაზე არაფერს გვაუწყებენ. სამეგრელოში შეკრებილი მასალა თითქოს ამ სახენელის სიძველეზე უნდა მეტყველებდეს, რადგან თვით სახენელის ფორმა ისე კარგად არის შემუშავებული და ჩამოყალიბებული, რომ მას ახალი წარმოქმნის კვალი არ ეტყობა.

დასავლეთ საქართველოს ისტორიული საბუთების შესწავლის საფუძველზე ლ. მუსხელიშვილი მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ XVI საუკუნის დასავლეთ საქართველოში მიწის დამუშავების საქმეში ცხენი ყოფილა გამოყენებული. ამ მოსაზრებას იგი ამყარებს ფერასთის ნუსხაზე და საქუთათლოს დავთარში მოხსენებულ ბეგარის ერთ-ერთ სახეობაზე, რომელსაც „მსახურებაი ცხენითა“ ან „ცხენით სამსახური“ ეწოდებოდა<sup>2</sup>.

ცხენის სახენელი XVIII საუკუნის საქართველოში საკმაოდ ცნობილი მოქმედი იარაღი უნდა ყოფილიყო. XIX საუკუნის I ნახევრის ქართველმა რომანტიკოსმა პოეტმა ალექსანდრე ჰავჭავაძემ ერთ თავის ლექსში, რომელსაც „გუთნისდედა“ ეწოდება აღამიანის ფიზიკური დაუძლეულება შეადარა სახენელის ტარებით ხანგამოვლილი მოღლილი ცხენის მდგომარეობას.

„შვიდობით, ხოდაბუნო მშენიერო და კარგო,  
ამას იქით ველარ გნახვ, ასე უნდა დაკარგო,  
ცხენი დამხანტებია დრო მრავალ გამოვლილი,  
გღია თაფჩამოგდებით ჩუთის წევით მოღლილი“<sup>3</sup>,

აღ. ჰავჭავაძე ასეთ შედარებას ლექსში არ მოიტანდა, რომ მისი დროისათვის ცხენის წვევაზე მოქმედი ჩუთი, კავი თუ ოგაფა ცნობილი არა ყოფილიყო. აღ. ჰავჭავაძისათვის სამეგრელო ახლობელი იყო და ეგებეს ეს შედარება სულაც სამეგრელოს სინამდვილიდან აქვს აღებული.

ცხენის ოგაფათი მუშაობისათვის გარდა უღელი გამწვევი ძალისა საქიროა ორი კაცი. ერთი ცხენს მიუძღოდა წინ, ხელში ცხენის აღვირი ეჭირა და მიმართულებას აძლევდა, ხოლო მეორეს სახენელი იარაღი ეჭირა.

სახენელში ძირითადად სატრანსპორტო დანიშნულების ცხენს აბამდნენ.

ბოლო წლებში სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოითქვა აზრი, რომ სახენელში ცხენის წვევის ძალის გამოყენება თითქოს დაკავშირებული უნდა იყოს ნიადაგურ პირობებთან. სახელდობრ გ. გრომოვი და იუ. ნოვიკოვი ჟურნალ «Советская Этнография-ში» გამოქვეყნებულ წერილში აღნიშნავენ, რომ «При-

<sup>1</sup> Г. Д ж а л а б а д з е, Мохевское горное пахотное орудие, САНГССР, т. XXIX, № 1, 1962.

<sup>2</sup> ლ. მუსხელიშვილი, დასავლეთ საქართველოს გლეხობის სოც. ეკონომიური კატეგორიები, ენიმკის შრომებ, V—VI, 1940, გვ. 292.

<sup>3</sup> აღ. ჰავჭავაძე, თხზულებანი, ი. გრიშაშვილის რედაქციით, 1940, გვ. 130.

8. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XVI—XVII

ловой силы меняет условия пахоты. Лошадь в отличие от буйвола и волов развивает меньшее тяговое усилие постоянного действия, но способна на мощные рывки и быстрые остановки, что значительно улучшает согласованность движений двух основных рабочих сил в процессе пахоты силы животного и силы человека. По этому лошадь, как тяговое животное стала применяться в тех районах, где поля были сильно засорены, корнями, камнями, где размеры полей были небольшими и требовались частые повороты во время пахоты»<sup>4</sup>.

ამ მოსახრებას თუ დაეუფრებთ, მაშინ ცხენის გამწევე ძალად გამოყენების მაგალითები ყველა ქვეყნის მემინდვრებაში უნდა გვექებნა. მათ შორის საქართველოს პირობებში, სადაც საახოო სისტემა ბოლო დრომდე იყო ძალაში, ბოლო მთის რაიონები მოკლე ვიწრო დაფერდებული, ქვიანი, გაბალახებული და კლდელორდიანია. უნდა დავმატოს ისიც, რომ ძველად საქართველოში მთის მოსახლეობაში ცხენი ყველა ოჯახს გააჩნდა. მიუხედავად ამისა საქართველოში ცხენის გამწევე ძალად გამოყენება სახენელში მინც იშვიათ მოვლენას წარმოადგენდა.

ცხენის გამოყენებას სახენელში მხოლოდ ნიადაგები ვერ განაპირობებდა. ნიადაგის მაჩვენებლებთან ერთად უთუოდ გარკვეულ როლს თამაშობდნენ რიგი სხვა ფაქტორები: ეთნიკური გარემო, ტრადიცია, მეურნეობის ხასიათი.

როგორც ვიცით, ოგაფას ტიპის სახენელი გავრცელებულია აგრეთვე გურიაში, სადაც მეგრული ოგაფას ანალოგიურად მას ჩაის რიგთაშორის სახენელად იყენებენ. გურიაშიც ოგაფას მხარი გადაუჭრეს, შიგ ცხენი შეაბეს და ახალ სამეურნეო კულტურას ძველი სამეურნეო იარაღი მოურგეს. ხის სახენელი საერთოდ ადვილი დასამორჩილებელია და სამუშაოდ გამყალი. ამ გარემოებამ, როგორც ჩანს, მეგრულ ოგაფას სამეურნეო დანიშნულებით გამოყენება გაუხანგრძლივა.

4 Г. Громов, Ю. Ф. Новиков, Некоторые вопросы агроэтнографических исследований. СЭ. № 1, 1967, стр. 91.

ლ. ზრუშიძე

ლვინო „ხვანჭპარის“ ისტორიისათვის

ჯერ კიდევ ჰომეროსისთვის ყოფილა ცნობილი კოლხური, ალისფრად მოელვარე, ტკბილი, სურნელოვანი ღვინოები<sup>1</sup>. ეს დახასიათება თანამედროვე „ხვანჭპარის“ მოგვაგონებს. კოლხური ღვინოების წარმოებაში, ალბათ, რაჭა-საქ თავისი წილი ედო, მით უმეტეს ღვინის ხარისხის მიხედვით რაჭა-ლენჩხუმს დასაღწეულ საქართველოში ბირველი ადგილი უჭირავს<sup>2</sup>. მაგრამ მნიშვნელოვანი წერილობითი ცნობები რაჭის ღვინოების შესახებ საკმაოდ გვიანდელ პერიოდს—მე-19 ს. 60-იან წლებს განეკუთვნება.

გუსტავ რადე ქებით იხსენიებს ს. ბუგეულის ღვინოს<sup>3</sup>. „ღროების“ კორესპონდენტი წერს, რომ რაჭაში „ნიადაგი საზოგადოდ ნაყოფიერია, რადგან აქ კარგად უვლიან ყანებს და ვენახებს. პური და ღვინო უფრო კარგი ქვემო რაჭაში იცის და მართლაც ეს თავ. ყიფიანების ღვინო ბევრად მიემსგავსება კარგს კახურ ღვინოს. რაც მიეწერება, როგორც ზემოთ ხსენებული სოფლების ნიადაგს, აგრეთვე, ვენახის განსაკუთრებულ თავ. ყიფიანების მოვლას“<sup>4</sup>.

„კავკასიის მეღვინეობის ნარკვევში“ (1875 წ.) საგანგებოდ აღნიშნულია: „რაჭისა და იმერეთის ღვინოები ატარებენ სახელწოდებას წარმოების ადგილის ანდა მწარმოებლის გვარის მიხედვით. მთელს რაჭაში ყველაზე საუკეთესოა ყიფიანის წითელი ღვინო წარმოებული თავად ყიფიანების მიერ ს. ტოლასა და ხვანჭპარაში. ის მუქი, შავი ფერისაა, მავარი და მწკლარტე გემოსია. ღვინდება ნახევარი წლის შემდეგ, დიდხანს ინახება და ადვილად არ ფუჭდება. იყიდება ქუთაისის ბაზარზე. წარმოების ადგილას ვედრო 2 მანეთი ღირს. ყიფიანის ღვინოს ძირითადად ალექსანდრეულისაგან აყენებენ. ს. ხიშუსა და წესში—რცხილასაგან, ხოლო ბუგეულში შავი კაბისტონისაგან ამზადებენ ღვინოებს, რომლებიც ღირსებით ყიფიანის ღვინოს უახლოვდება“<sup>5</sup>.

რაჭის მეღვინეობა-მეღვინეობის მკვლევარის ე. დანდლოვის მონაცემებით „ხვანჭპარის საზოგადოების ღვინოები თავად ყიფიანების მამულებიდან საუკეთესოდ ითვლება არა მარტო მაზრაში, არამედ გუბერნიაშიც. სხვა ღვინოებისაგან ისინი გამოირჩევიან თავისებური არომატით, სინაზით და სასიამოვნო გემოთი. ყოველივე ამის გამო სპეციალისტები მათ ბურგუნდიულ ღვინოებს ადარებენ. მაზრაში აქებენ აგრეთვე ჯიშ „რცხილასაგან“ დაყენებულ

<sup>1</sup> К. Г а и, Экскурсия в Накалакеви, ИКОИМАО, вып. II, Тиф. 1907, стр. 2.

<sup>2</sup> ზ. ბ. რ. ი. ძე, ქართული ღვინოები, თბ., 1961, გვ. 48.

<sup>3</sup> Г. Н. Р а д д е, Путешествие в мингр. альп. ЗКОИРТО, VII, 1866, стр. 44.

<sup>4</sup> ღროება, № 23, 1868.

<sup>5</sup> ССК, 111, 1875, გვ. 217.

ლენოს, რომელიც ფერით და სიმაგრით ტოლს არ უდებს ხვანჭკარულს, მგვ-  
რამ თავისი სიუხეშით და სიმაგრით განსხვავდება. თეთრი ღვინოებიდან საუ-  
კეთესოდ ითვლება „მწვანის“, „თეთრას“ და „თეთრი კაბისტონის“ ღვინოები<sup>6</sup>.

ამრიგად, მოტანილი ცნობებიდან ირკვევა, რომ პირველი ადგილი რაჭის  
ღვინოებს შორის თავიდანვე „ყიფიანის ღვინოს“ ეჭირა.

საბჭოთა მეცნიერთაგან რაჭის ღვინოების ერთ-ერთი პირველი მკვლევარი  
პროფ. კ. მოდებაძე იყო. მან 1929 წელს გამოსცა ნაშრომი: „რაჭული ღვინის  
„ხვანჭკარას“ დაუღუღლებლობის მიზეზი, მისი ტიპის ჩამოყალიბება და ღირსე-  
ბის გაუმჯობესების შესაძლებლობა“<sup>7</sup>. იგივე გამოკვლევა მცირეოდენი ცვლი-  
ლებებით 1946 წელსაც გამოქვეყნდა<sup>8</sup>. ავტორმა შესწავლა „ხვანჭკარის“ და-  
ყენების ადგილობრივი წესი, რომელიც, მისი აზრით, ძმებმა ყიფიანებმა შეი-  
მუშავეს, მკვლევარის მტკიცებით „ყიფიანის ღვინოს“ დაყენების ერთ-ერთი ძი-  
რითადი პირობა ბოლომდე დაუღუღლებლობაა, რაც ფარღალა მარანში ტემ-  
პერატურის ძლიერი მერყეობის შედეგად ხორციელდება. მეცნიერი იძლევა  
პასტიროზაციის მეთოდზე დაყრდნობულ „ხვანჭკარის“ ტექნოლოგიის საკუთარ  
სქემას. თავისი მონაცემები პროფ. კ. მოდებაძემ 1940-იან წლებში საქართვე-  
ლოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის დავალებით საბოლოოდ ჩამოყალიბა და  
მის მიერ შემუშავებული ტექნოლოგია საფუძვლად დაედო „ხვანჭკარის“ წარ-  
მოებას<sup>9</sup>. აღსანიშნავია, რომ ყველა ქართული ნახევრადტკბილი ღვინო „ხვან-  
ჭკარის“ ტექნოლოგიური პრინციპების მიხედვით მზადდება.

ღვინო „ხვანჭკარის“ შემდგომი შესწავლა წინ არსებითად აღარ წასულა.  
ყველა მკვლევარი (გ. ბერიძე, ვ. დემეტრაძე, გ. გერასიმოვი, შ. ავალიანი, და  
სხვ.) ძირითადად პროფ. კ. მოდებაძის მონაცემებს ეყრდნობა.

შეეცდებით გავარკვიოთ, რა წვლილი მიუძღვის ყიფიანებს ღვინო „ხვან-  
ჭკარის“ შექმნაში და არის თუ არა დაუღუღლებლობა ამ ღვინის ჩამოყალიბების  
ერთ-ერთი უმთავრესი პირობა.

ყიფიანები რაჭის ცნობილი თავადები იყვნენ. მათ საბრძანებელს „საყი-  
ფიანო“ ერქვა და რიონის მარჯვენა სანაპიროზე, მდ. ასქსა და რიკულას შო-  
რის მდებარეობდა. „საყიფიანოში“ შემდეგი სოფლები შედიოდა: პირველი  
ტოლა, მეორე ტოლა, ხვანჭკარა, პატარა ჩორჯო, დიდი ჩორჯო, ბოსტანა და  
ღვიარა. გარდა ამისა, ხვანჭკარელ ყიფიანებს ბუგეულის ხიდთან მდებარე ჭა-  
ლები ეკუთვნოდათ, სადაც ბუგეულის ცნობილი „იარმურკობა“ იმართებოდა.

ყიფიანთა გვარი ხვანჭკარიდან არის წარმოშობილი<sup>10</sup>. იქ ისინი აზნაურები  
იყვნენ<sup>11</sup>, მაგრამ იმერეთის მეფის ხელისუფლების შესუსტების გამო ძალაუფ-  
ლება დაუკარგავთ და იმერეთსა და ქართლში გადასახლებულან<sup>12</sup>. ხვანჭკარელ

6 Е. Дандуров, Виноградство и виноделие в Рачинском уезде, ССВВК, III, Тиф., 1898, стр. 62.

7 ექსპერიმენტალური აგრონომიული ინსტიტუტის შიამზე, № 1, თბილისი, 1929.

8 კ. მოდებაძე, ღვინო „ხვანჭკარა“ და მისი ტიპის ჩამოყალიბება-გაუმჯობესების შე-  
საძლებლობანი, სას.-სამეურ. ინსტ. შრ., ტ. 25, 1946.

9 კ. მოდებაძე, მეღვინეობა, თბ., 1948.

10 ს. ხუნდაძე, დიმიტრი ყიფიანი, (მონოგრაფია) თბ., 1936, გვ. 17.

11 Д. З. Бакрадзе, Сванетия, ЗКОИРГО, VI, 1864, стр. 47.

12 შ. დუმბაძე, დას. საქართველო XIX ს. პირველ ნახევარში, თბ., 1957., გვ. 118.





ყოფიანებში შემონახულია გადმოცემა მათი წინაპრის სვანეთიდან გადმოსახლების შესახებ. ყოფიანი წინ უძღოდა თურმე ოცდაათკაციან რაზმს, რაზმელები წინამძღოლთან ძმადმეფიცული ქარბაძეები ყოფილან. ყოფიანი თავისი რაზმით რაჭის ერისთავს ხლებია და თავშესაფარი უთხოვია. ამ დროს იმერეთის მეფისაგან ცნობა მოსულა მტერი შემომესია და ჯარი მომაველეთო. ყოფიანს ერისთავისთვის მიუმართავს ათი კაცი მომამატე და საომრად ჩემი რაზმით წავალო. ერისთავს ხიზანის თხოვნა დააუცმაყოფილებია. როცა იმერეთის მეფეს ასეთი მცირე რაზმი უხილავს, გაბრაზებულა:

— თქვენს ბატონს ხომ არ ეგონა ქორწილში ვპატიეხდითო.

— აუგი ომის შემდეგ ვთქვათო — შეჰკადრა თურმე პასუხად ყოფიანმა. მართლაც ბრძოლაში მეფეს ყოფიანის რაზმის წყალობით გაუმარჯვნია. მბრძანებელს ჯილდოდ თავადობა და სამფლობელო უბოძებია.

თქმულების მეორე უფრო გავრცელებული ვარიანტი სისხლისმამიძებელთაგან დევნილი ოთხი ძმა ყოფიანი სვანეთიდან რაჭას გაქცეულა. ერთი ძმა მეორე ტოლას დასახლებულა, მეორე—ხვანჭკარას, მესამე—ჩორჯოს, ხოლო მეოთხე—ჰყვიშს თუ ეოშხას. აღნიშნულ სოფლებში ყოფიანები დღესაც ცხოვრობენ. ამათგან თავადობა ხვანჭკარელ და ტოლელ ყოფიანებს მიუღიათ. შემონახულია თქმულება მათ გათავადებაზე: ხვანჭკარაში მეფეს უნახავს ახალგაზრდა ყოფიანი, რომელსაც ხელმწიფის საპატივცემლოდ გამართულ ყაბახსა და ჯირითში დიდი სიმარჯვე და სიჩაუქე გამოუჩენია. მეფე, მეტადრე, მშვილდოსნობით მოუხიბლავს. ცალფეხს აიკაუჭებდა თურმე და ისარს ისე სტყორცნიდა. ციდან ფრინველს აგდებდა, კაცს წამწამს წყვეტდა—

— რა გიბოძო? — ჰკითხა მბრძანებელმა.

— მეტს არას ვთხოვ, ციხე მომეციო.

გულუხვმა მეფემ ხვანჭკარის ციხე, მდ. ასკისა და რიეულას შორის მდებარე მიწა-წყალი, სვანეთის საზღვრამდე, უბოძა და თავადობაც დაუმტკიცა. ასე შეიქმნა საყოფიანო, რაჭის ერთ-ერთი პატარა სათავადო.

თქმულებაში ნიშანდობლივია ის გარემოება, რომ ბედგალიმებული ვაჟაკი ციხეს ითხოვს. ციხე მაშინ არა მართო თავდაცვის საშუალება იყო, არამედ ძალაუფლების სიმბოლოც. როგორც ვხედავთ, მეფე მიუხედა შორსმჭვრეტელ ყოფიანს. თავადთა ინსტიტუტი საქართველოში მე-15 ს. ყალიბდება, ე. ი. თქმულებაში მოცემული ამბავი ამ საუკუნეზე ადრე არ შეიძლება მომზდარიყო. ამგვარად, ხვანჭკარელი და ტოლელი ყოფიანების გათავადება მე 15 ს. შემდგომ არის სავარაუდო.

ყოფიანები რაჭაში როდის ჩამოესახლნენ, ჩვენთვის გაურკვეველია. აღსანიშნავია „საცაგერლოს გამოსავლის დავთარი“ (მე-16 ს. II ნახ.), სადაც იხსენიება ბუღია და ელყან ყოფიანები<sup>13</sup>. ვფიქრობთ, ისინი რაჭაში, სახელდობრ, ხვანჭკარაში მცხოვრები ყოფიანები უნდა იყვნენ, უფრო ელყანი, რომელსაც „ნემსიწვერიძე კაცია, მისი შვილი და მისი ძმისწულეები“ ცაგერელისათვის მიუყიდა. ხვანჭკარელ ყოფიანებზე უნდა იყოს ლაპარაკი მე-19 ს დასაწყისის ერთ საბუთში: „1812 წ. გიორგი ყოფიანი აძლევს თავის გლეხს მღვდელ ივანე სურგაძეს (ალბათ სურგულაძეს—ლ. ფ.) წიგნს, მასხედ, რომ იგი გაწყრა მის

13 ს. კაკაბაძე, საცაგერლოს გამოსავლის დავთარი, თბ., 1914, გვ. 11—12.

ბიძა ნინიაზე და გადასცა ის გულოხსარ ყიფიანს, ხოლო მისი მამულის ნაწილი მან მისგან (sic) საჩუქრად მიიღო<sup>14</sup>.

ჩვენს ხელთ არსებული ძველი საბუთები ყიფიანთა ტექნოლოგიურ მოვლას ვაწილობის შესახებ არავეთარ ცნობას არ გვძენს. ადგილობრივ ლეგენდებში სახელის დაკავშირება უფრო გვიანდელი მოვლენაა.

მე-19 ს. 70-იანი წლებისათვის „ყიფიანის ღვინო“ უკვე ცნობილია. მის შესახებ პრესაში ხშირად წერენ, ღვეუსტაქიაზე პარიზშიც გაუგზავნიან<sup>15</sup>. ხოლო ქაიხოსრო ყიფიანს ისიც კი მოუხერხებია, რომ თავისი მამულის ღვინო კავკასიის მეფისნაცვალს ეგემნა<sup>16</sup>.

ადგილზე მუშაობის დროს ხვანჭკარელ და ტოლელ ყიფიანთა შესახებ წერილობითი საბუთები ვერ მოვიპოვეთ. ისინი რევოლუციის პირველ წლებში მოსალოდნელი რეპრესიების შიშით გაუნადგურებიათ.

მსოცენადი მთხრობლები მეღვინეობით დაინტერესებულ ყიფიანთაგან კონსტანტინეს და ქაიხოსროს ასახელებენ. კონსტანტინეს ს. მეორე ტოლაში ქვით ნაგები კარვად მოწყობილი მარანი ჰქონია. შესაძლოა ეს კონსტანტინე იყოს ავტორი 1873 წელს „ღროებაში“ გამოქვეყნებული ერთი შესანიშნავი კორესპონდენციისა, სადაც მშვენიერად არის გამოხატული მშობლიური კუთხის უსაზღვრო სიყვარული და გულისტკივილი მცხოვრებთა სიღარიბეზე<sup>17</sup>. საფიქრებელია, რომ კონსტანტინე ქაიხოსროსთან ერთად ადგილობრივი ღვინის სახელის მოხვეჭის ერთ-ერთი პიონერთაგანია.

ქელიშის მონასტერში ექვთიმე თაყაიშვილს უნახავს „ვერცხლის სანაწილე 1895 წელს შემოწირული თავად ქაიხოსრო ოტიას-ძე ყიფიანის მიერ“<sup>18</sup>. ეს სწორედ ხვანჭკარული ღვინის მოამაგე ქაიხოსროა. კონსტანტინეს და ქაიხოსროს შემდეგ ადგილობრივი ღვინის დიდი ქომაგები ლუარსაბ ლუარსაბის ძე და დიმიტრი ალექსანდრეს ძე ყიფიანები იყვნენ, რომლებიც მსხვილ მამულებს რევოლუციამდე ინარჩუნებენ. „ყიფიანების მეურნეობა ერთ-ერთი პირველი კაპიტალისტური მეურნეობა იყო რაჭაში. მათი წარმოების პროდუქტის (ღვინის) ნაწილი ბაზრისთვის მზადდებოდა—წერს მკვლევარი ა. ბენდინიშვილი<sup>19</sup>.

მამასადამე, ხვანჭკარისა და ტოლის ყიფიანთაგან გამოირჩეოდნენ კონსტანტინე, ქაიხოსრო, ლუარსაბ და დიმიტრი ყიფიანები, რომლებიც დაინტერესებულნი იყვნენ ადგილობრივი ღვინის წარმოებით და მარკის ჩამოყალიბებით. მაგრამ მათ უფრო კომერციული ინტერესები ამოძრავებდათ, ვიდრე—ტექნოლოგიური. მოხუც მთხრობელთა მტკიცებით ყიფიანებს არავეთარ

<sup>14</sup> Д. П. Пурцеладзе, Грузинские церковные гуджари (грамоты), Тиф., 1881, стр. 119.

<sup>15</sup> М. Баллас, Историко-статистический очерк виноделия в России (Кавказ и Крым), СПб, 1877, стр. 26.

<sup>16</sup> М. Баллас, იქვე.

<sup>17</sup> ღროება, № 24, 1873, გვ. 1—2.

<sup>18</sup> ექვ. თაყაიშვილი, არქეოლოგიური მოგზაურობა რაჭაში, თბ., 1963 გვ. 77. ქუთაისის სახელმწიფო მუზეუმში ინახება „შილა ასათიანისაგან წარმოდგენილი დიდი თხის დოქი მოხუქურთმებული. აქვს მხედრული წარწერა: „აზნაური კაცია ყიფიანი“ (იხ. კატალოგი). ვფიქრობთ, ხვანჭკარელ და ტოლელ ყიფიანებთან ამ ექსპონატს არავეთარი კავშირი არ უნდა ჰქონდეს.

<sup>19</sup> ა. ბენდინიშვილი, რაჭის ბაზრის სოფელი 1900-იან წწ. (ს. წესი), თბ., 1952, გვ. 56—7.

ცვლილება არ შეუტანიათ ღვინის დაყენების ხალხურ წესებში. ამ გარემოებებზე პ. ძიუბენკოცი უთითებს<sup>20</sup>. სხვათა შორის, მეტად საგულისხმოა 1950 წელს ხვანჭკარაში ჩაწერილი ერთი ფაქტი: „ქაიხოსრო ყიფიანმა ხორგოს თავი დაუდებია რიტა მოკრფილი ყურძენი გაატარა მასზე და ბიზბილები ქვემოთ ჩაეცვლებოდა. მაგრამ ღვინო გამევიდა მეტი ნაკლები, ფოცხი თუ მწიფეა სიმწარეს არ აძლევს“<sup>21</sup>. როგორც ჩანს ქაიხოსრო ყიფიანს მისი თანამოგვარის აგრონომ პ. ყიფიანის „ივერიაში“ გამოქვეყნებული რჩევა დასაწერი ყურძენისათვის კვლავტის გამოცლის აუცილებლობის შესახებ<sup>22</sup>, გაუზიარებია, მაგრამ ამ ცდას სასურველი შედეგი არ მოჰყოლია. ყიფიანთა მიერ სხვა გაუმჯობესებული ტექნოლოგიური ცდა არც წერილობით და არც ზეპირი გადმოცემით არ დასტურდება. მაგრამ ისმის კითხვა: მაშინ რატომ გახდა ხვანჭკარის მიკრორაიონის ღვინო მათი გვართ ცნობილი?

ფიქრობთ, ქაიხოსრო და კონსტანტინე ყიფიანებმა პირველად მიაქციეს ყურადღება ღვინის „საძველოდ“ დაყენების ადგილობრივ წესს. ისინი მიხვდნენ ხალხში დამკვიდრებული ტექნოლოგიის ცოდნის მაღალ ღირსებას და კომერციული მიზნებისათვის გამოიყენეს. პირველად მათ შესძლეს ფართო მასშტაბით გაეტანათ და ქუთაისის ბაზარზე გაეყიდათ რაჭული ღვინო. ღვინის გასაღებისათვის საჭირო იყო რეკლამა, რაც უპირველეს ყოვლისა ღვინისათვის გვარის მიკუთვნებაში გამოიხატა. სხვათა შორის „ყიფიანის ღვინო“ „ხვანჭკარის“ ერთადერთი ძველი სახელწოდება არ არის. ე. დანდუროვს საგულისხმო ტერმინი აქვს—„საყიფიანოს ღვინო“<sup>23</sup>.

„ყიფიანის ღვინოს“ ადგილობრივი მცხოვრებნი „ალექსანდრეულს“ („ალექსანდროულს“) ეძახიან, რადგან მას ძირითადად, ადგილობრივი ვაზის ჯიშში ალექსანდრეული იძლევა, ამიტომ ეს უძველესი სახელწოდება უნდა იყოს. ამასთანავე ლიტერატურაში „ყიფიანის ღვინის“ ნაცვლად „ალექსანდრეული“ ხშირად იხსენიება<sup>24</sup>.

1915 წელს თბილისში კერესელიძის სტამბაშია დაბეჭდილი მევენახეთა საზოგადოების „ალექსანდრეულის“ წესდება<sup>25</sup>. საზოგადოების მიზანი იყო ხვანჭკარისა და სვირის ღვინობით ვაჭრობა, წვერთა შორის „სატექნიკო დარგებისა, ვაზის უკეთესი ჯიშების“ გავრცელება. საზოგადოებას წიგნებისა და ჟურნალების გამოცემა ვანუზრახავს, მაგრამ როგორც ჩანს, ეს სურვილი წესდების ფარგლებს არ გაშორებია. ჩვენთვის აქ საინტერესოა მხოლოდ ის ფაქტი, რომ საზოგადოებამ სახელად აირჩია ხვანჭკარის მიკრორაიონის ღვინის ძველი — ხალხური სახელწოდება „ალექსანდრეული“ და ამით „ყიფიანის ღვინის“ მესვეურებს დაუპირისპირდა.

20 П. В. Дзюбенко. Виноделие на Кавказе, Тиф., 1886, стр. 5—6.

21 რაჭის 1950 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები, ისტ. ინსტ. ეთნ. ვანყ. არქ.

22 რაჭის 1950 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები, ისტ. ინსტ. ეთნ. ვანყ. არქ.

23 ССВВК, III, стр. 39.

24 ახალგაზრდა ქართველი მოგზაურის შთაბეჭდილებანი, კვალი, № 49—51—2, 1894.

Кн. К. Чиджавадзе, Виноградарство и виноделие Лечх. и Рачин. уездов, КСГС, № 482, 1903.

ბრანტი, მეურნეობა რაჭაში, სახალხო გაზეთი, № 521, 1912.

25 მევენახეთა საზოგადოება „ალექსანდრეული“, წესდება, თბ., 1915.

საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ „ციფიანის ღვინოს“<sup>25</sup> „ჯან-  
ჭკარა“ ეწოდა და ამჟამად ამ სახელით არის ცნობილი. 1926—32 წლებში ღვი-  
ნით ვაჭრობას ეწეოდა „საქართველოს მევენახეობა-მელღინეობის“<sup>26</sup> კაპიტალიზმის  
ჟული კავშირი „საქართველოს ღვინო“<sup>26</sup>. „საქართველოს ღვინოს“<sup>26</sup> აღვილებზე  
ჰქონდა ღვინის შემსყიდველი ორგანიზაციები. ერთ-ერთი მათგანი იყო „ხვანჭ-  
კარის კოოპერაციული ამხანაგობა“, რომელიც 1926 წლის დასაწყისში დაარს-  
და<sup>27</sup>.

ამხანაგობა ღვინის შესყიდვას ძირითადად ყოფილ საციფიანოს სოფლებში  
აწარმოებდა. ღვინო რაჭის ფარგლებს გარეთ „ხვანჭკარის“ სახელწოდებით გა-  
დიოდა. და ასე შეიძინა „ციფიანის ღვინომ“ ახალი სახელი.

ვფიქრობთ, აჯობებდა ამ ღვინოსათვის დაკვეთებუნი ძველი სახელწოდება  
„ალექსანდრეული“, ეს მით უფრო სასურველია, რომ ხვანჭკარის გარდა  
მის შექმნასა და წარმოებაში სხვა სოფლებს ნაკლები წვლილი არ მიუძღვის.

„ალექსანდრეულის“ საერთაშორისო აღიარებაში სათანადო ღვაწლი აქვთ  
ღვინით მოვაჭრეებს ნესტორ ტარიელის ძე წერეთელს და ვარლამ სარდიონის  
ძე პაპუაშვილს. ისინი ლუარსაბ და დიმიტრი ყიფიანების სამსახურში იყვნენ  
და ხელმძღვანელობდნენ ქუთაისში მოქმედ სავაჭრო ფირმას, რომელიც 1897  
წლიდან არსებობდა<sup>28</sup>. ფირმა ყიფიანთა მამულების და საციფიანოს გლეხთა  
ღვინოების რეალიზაციას აწარმოებდა. ქუთაისის სარდაფში (თბილისის  
ქ. № 25) ხდებოდა ნამგზავი ღვინოების დასვენება, დახარისხება, საჭიროე-  
ბის შემთხვევაში ევროპული წესით გაწმენდასაც მიმართავდნენ. შემდეგ ას-  
ხამდნენ სათანადო ეტიკეტებით გაფორმებულ ბოთლებში და ყიდიდნენ.

მიმდინარე საუკუნის ათიანი წლებისათვის ეს სავაჭრო ორგანიზაცია უკვე  
საკმაოდ პოპულარულია. ჩვენ ხელთ არის ნ. წერეთლისა და ვ. პაპუაშვილის  
შეკვეთით რუსულ ენაზე დაბეჭდილი განცხადება, მიმართული „ციფიანის  
ღვინის“ ფალსიფიკაციის წინააღმდეგ. განცხადებიდან ირკვევა, რომ ფირმას,  
ჩრდილო კავკასიის ქალაქ მაიკოპში თავისი ფილიალი ჰქონია, ხოლო ბათუმში  
ჩამოსხმული „ციფიანის ღვინო“ ყალბიაო. ვინ იყვნენ გამყალბებლები, განცხა-  
დებიდან არ ჩანს. ზეპირი გადმოცემით წერეთელსა და პაპუაშვილს შემდეგ  
თვითონვე გაუხსნიათ ბათუმში სარდაფი, საიდანაც „ციფიანის ღვინოს“ რუსე-  
თსა და საზღვარგარეთ გზავნიდნენ.

„ციფიანის ღვინოს“ სახელი ერთბაშად არ მოუხვეჭია. როგორც მ. ბალა-  
სის ცნობიდან ჩანს, პარიზში გაგზავნილ კანონის ჯილდო ვერ დაუმსახურებია,  
მაგრამ მესვეურებს გული არ გასტეხიათ. 1900 წელს ბათუმის პირველ სასოფ-  
ლო-სამეურნეო გამოფენაზე რაკიდან წარდგენილ იქნა „თ. ლ. ყიფიანის,  
თ. ქაიხ. ყიფიანის და მ. გიორგობიანის განთქმული ალექსანდრეულის ჯიშის  
ღვინოები“<sup>29</sup>, ამათგან მოწონება ხვდა ლუარსაბ ყიფიანის ღვინოს, რომელმაც  
მედალი მიიღო წარწერით „სანაქებო“. ეს არის „ციფიანის ღვინოს“ პირველი,  
ჩვენთვის ცნობილი, ოფიციალური ჯილდო.

26 საქ. სსრ სახელმწიფო ცენტრალური ისტორიული არქივი, ფ. 147. საქმე №1.

27 იქვე, გვ. 1.

28 საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ბურჟუაზიული პერიოდის განყოფილების დოკუ-  
მენტთა ფონდი, კოლექტ. (10—65) (1—4).

29 აბ. წულაძე, ბათუმის სამეურნეო გამოფენა, ივერია, № 228, 1900.



1907 წელს ლუარსაბ და დიმიტრი ყიფიანების მამულის ღვინო ნ. წერეთელმა და ვ. პაპუაშვილმა გაგზავნეს ბელგიის ქალაქ ოსტენდში საერთაშორისო გამოფენაზე. ქაშინის უმაღლესი შეფასება, მედალი „დიდი ჯილდო“<sup>30</sup> ენიჭა, აგრეთვე გადაეცა სამახსოვრო ეტონი ბელგიის მეფის ლეობრტ<sup>31</sup> გამოსახულებით<sup>30</sup>. სასურველი რეკლამა მოპოვებულ იქნა, „ყიფიანის ღვინის“ ეტიკეტზე განხდა ოთხი მეტად საჭირო ნიშანი: შუაში „დიდი ჯილდო“, მარცხნივ ბათუმის მედლის და ოსტენდში მიღებული ეტონის წინაპირი და მარჯვნივ ამ უკანასკნელთა მეორე მხარის გამოსახულებანი<sup>31</sup>. მიღებული ჯილდოებით „ყიფიანის ღვინოდ“ გადანათლულმა „ალექსანდრეულმა“ საერთაშორისო აღიარება პპოვა.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ, ვფიქრობთ, ყიფიანთა დეაწლი ნათელია. მათ დროულად ისარგებლეს ქართულ ღვინოზე მოთხოვნილების ზრდით, ღვინის დაყენების ადგილობრივ, ხალხურ წესთა შორის ამოარჩიეს ყველაზე საუკეთესო და ხვანჭკარულ ალექსანდრეულს სახელი გაუთქვეს.

ახლა შევეჩებთ მეორე საკითხს, არის თუ არა ბოლომდე დაუდუღებლობა „ალექსანდრეულს“ დაყენების ერთ-ერთი ძირითადი პირობა. თუ ვავითვალისწინებთ, რომ „ხვანჭკარა“ ხალხური ტექნოლოგიიდან ამომდინარე უძველესი ნახევრადტკბილი ღვინოა, მაშინ აღნიშნულ საკითხს მეტად პრინციპული მნიშვნელობა ენიჭება.

ჯერ კიდევ პროფ. კ. მოღებაძემ აღიარა: „უნდა ითქვას, რომ გარკვეული და ნათლად ჩამოყალიბებული ტიპი „ყიფიანის ღვინო“, ანუ როგორც ეხლა მას უწოდებენ „ხვანჭკარა“, ჯერ წინეთაც არ არსებობდა, ხოლო უკანასკნელ წლებში სრულიად დაეკარგა მას ის რაოდენადმე დამახასიათებელი თვისებაც, რომლითაც განსხვავდებოდა იგი ჩვეულებრივი დაუდუღარი სუფრის ღვინისაგან და უახლოვდებოდა ტკბილი ღვინოების ტიპს<sup>32</sup>. პროფ. კ. მოღებაძის ეს მოსაზრება დღესაც ძალაში რჩება. მაგრამ ნუთუ მართლა არ არსებობდა „ყიფიანის ღვინის“ ანუ „ალექსანდრეულის“ ნათლად ჩამოყალიბებული ტიპი“? ამ კითხვაზე დადებითად უნდა ვუპასუხოთ, არსებობდა. ეს იყო ე. წ. „ძველი ღვინო“. რამდენი ცოდნა, რამდენი გამოცდილებაა საჭირო ამ ხანგრძლივად შესანახი, მალახარისხოვანი პროდუქციის მისაღებად. მეურნე ყოველმხრივ ცდილობს დუღილი ნორმალურად წარმართოს და თუ ამას ვერ აღწევს ღვინოს დასაძველებლად არ ინახავს. ცნობილია, რომ როცა მაქარში ალკოჰოლი 15 გრადუსს მიაღწევს. დუღილი წყდება და დარჩენილი შაქარი ბუნებრივი სახით ინახება. სწორედ ამ პრინციპზე იყო აგებული, ოღონდ ემპირიულად „ძველი ღვინის“ დაყენების წესი. სწორედ ალექსანდრეულისა და მუჭურეთულის მა-

<sup>30</sup> მედალი და ეტონი დაჯილდოების დიპლომთან ერთად, თითქმის 60 წელი ინახებოდა ნესტორ წერეთლის ქვრივ ოლღა ვასილის ასულ ვარდანაშვილ—წერეთელთან. აღნიშნულ ნივთებზე სანახევროდ საკუთრების უფლება ჰქონდათ ვარლამ პაპუაშვილის მემკვიდრეებსაც. პედაგოგმა ნინო ვარლამის ასულმა პაპუაშვილმა ჯერ ფოტოპირები მოგვარწოდა, ხოლო შემდეგ თვით ნივთების მუზეუმზე გადაცემისათვის მოამზადა ნიდაგი. 1965 წლის ივლისში ნესტორ წერეთლისა და ვარლამ პაპუაშვილის შთამომავლებმა აკად. ს. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმს უსასყიდლოდ გადასცეს მედალი „დიდი ჯილდო“, დიპლომი, ეტონი და რამდენიმე საინტერესო დოკუმენტი. მათი საქციელი კეთილშობილური და მისაძაძია.

<sup>31</sup> ეტიკეტზე არის ინიციალები ლ. ლ. ლუარსაბ ლუარსაბის-ძე და დ. ა. დიმიტრი ალექსანდრეს-ძე.

<sup>32</sup> ექსპერიმენტალური აგრონომიული ინსტიტუტის მოამბე, გვ. 77.

ღალმა შაქრიანობამ, რაჭველი გლეხის ღრმა დაკვირვების უნარმა და გამორჩეული დილემამ შექმნა ისტორიულად ცნობილი „ალექსანდრეულის“ შესახებ ლეგენდა. მაღალ ალკოჰოლიანობასთან ერთად ეს სასმელი საუცხოო გემოს, სუნიან ვერდოვან ბუკეტს, დახვეწილ სუნულს და ხალას ფერს ინარჩუნებდა. აღნიშნული ნაგებობა, რომ „მუჭურეთულის 1940 წლის მოსავლის ღვინო, საქარის საცდელ სადგურში დაყენებული, ხასიათდება: კარგი შეფერვით, გამჭვირვალობით, სუნულის სინაზით, ჰარმონიული გემოთი და სუფთა არომატით, იმისდა მიუხედავად, რომ მისი ალკოჰოლიანობა 15%-ს აღწევდა“<sup>33</sup>. მასადაამე, ალექსანდრეულის და მუჭურეთულის შესაძლებლობანი დაუშრეტელია. ამგვარად, „ხვანჭკარის“ ტიპი დღელინაკლულობამ კი არ წარმოშვა, არამედ სავანებოდ შერჩეული ნედლეულის განსაკუთრებული სიფრთხილით დამუშავებამ და ტკბილის ბოლომდე დადღეობამ. ამასთანავე, აქვე უნდა გავითვალისწინოთ, რომ მაღალალკოჰოლიანი, ნახევრადტკბილი ღვინის მდგრადობას და დაძველებას ღია მარნის პირობებში, გულმოდგინე მოვლით აღწევდნენ. მაგრამ ყოველწლიურად არ მოდიოდა მაღალხარისხოვანი მოსავალი, არადა „გემოტკბილ“ ღვინოზე მოთხოვნილება იმთავითვე დიდი იყო, ამიტომ მეურნე უნდა ცდილიყო ღვინოში შაქარი შეენარჩუნებინა, რასაც ტკბილის ბოლომდე დაუდღეებლობით აღწევდა. საწინახელში მღელვარე დღელის ადრე შეწყვეტდა, ღვინოს „ღია ცის ქვეშ“ მოთავსებულ ჭურებში ჩაასხამდა და „მოგუდავდა“. ასეთი ღვინო სიტკბოთი ალექსანდრეულს გავდა, მაგრამ დასაძველებლად არ გამოდგებოდა, ეს იცოდა მეურნემ და მალე ასადებდა.

„ძველი ღვინის“ მასალა ყოველთვის ცოტა იყო, ხოლო ბოლომდე დაუდღეური ღვინო ბევრი, ამიტომ ერთი შეხედვით ისე ჩანს, თითქოს სწორედ დაუდღეებლობაა ნახევრადტკბილი ღვინის დაყენების წინაპირობა. მაგრამ არ უნდა დაგავიწყდეს, რომ თვითონ ღვინის ტიპი, სწორედ იმ ცოტამ და საუკეთესომ შექმნა.

ამგვარად, „სამარკო“ ღვინოების ისტორია ალექსანდრე ჭავჭავაძის და ყიფიანების მოღვაწეობის დროიდან არ უნდა დავიწყოთ. შეიძლება ითქვას, რომ „სამარკო“ ღვინომასალის სამამულო წარმოება ისეთივე ძველია, როგორც ქართული მვერნახეობა-მეღვინეობა.<sup>34</sup>

პროფ. კ. მოღვებაძე სამართლიანად შენიშნავს, რომ ყიფიანის ღვინოს „უქანასენელ წლებში სრულიად დაეკარგა... ის რაოდენადმე დამახასიათებელი თვისებაც, რომლითაც განსხვავდებოდა იგი ჩვეულებრივი დაუდღეური სუფრის ღვინისაგან და უახლოვდებოდა ტკბილი ღვინოების ტიპს“. დასაძინა, რომ ეს პროცესი ახლაც გრძელდება. მოსახლეობა ღვინის დაყენების მამაპაპურ ტრადიციებს თანდათან ივიწყებს. „ძველი ღვინო“ მხოლოდ მოხუცების მოგონებადღა დარჩა. ახლა არაეინ არჩევს თირ, „მზიგულ“ ადგილზე მოყვანილ, გადაშფიფებულ-გადამჭკნარ ალექსანდრეულისა და მუჭურეთულის ყურძენს. არაეინ ითვალისწინებს ვაზის ასაკს, გაბატივების დროს, საწინახელში

33 საქართველოს ამპელოგრაფია, გვ. 230.

34 მეტად უსაფუძვლო და შეუწყნარებელია ასეთი განცხადება: „კულტურული მვერნახეობის ფუძემდებლად საქართველოში ითვლება გარსევან ჭავჭავაძე, ერეკლე მეორის ელჩი რუსეთში. („წინანდალი“, 1962). მეღვინეობის მსოფლიო კონგრესისადმი მიძღვნილ გამოცემაში მაინც არ უნდა ავიოთ ცნებები „კულტურული“ და „ვერობული“. სამწუხაროდ მსგავსი განცხადებები პრესაში დღესაც შეორდება.

დაწურვისა და დადუღების თავისებურებებს, საძველოდ განკუთვნილი ღვინო მოვლას და სხვ. ამასთანავე ძველებური მარნები და ინვენტარიც გაქრობი-  
გზაზეა. ყოველივე ესაა მიზეზი, რომ ქებულ „ალექსანდრეულს“ საქარცხენ-  
ნოდ გაყალბებული სასმელი ცვლის, მაგრამ ადგილობრივი ღვინის დირექტორს  
სახელმწიფო იცავს. ხვანჭკარის, კრებალის და ამბროლაურის ღვინის პირვე-  
ლადი ქარხნები „ხვანჭკარის“ სამაგალითო ღვინო-მასალას უშვებენ. ოღონდ  
აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ პასტერიზაციის შედეგად მიღებული პროდუქტი  
ის აღარ არის, რასაც უწინ „ალექსანდრეული“ ერქვა. სპეციალისტთა მტკი-  
ცებით პასტერიზაცია უარყოფითად მოქმედებს ნახევრადტკბილი ღვინოების  
გემურ თვისებებზე<sup>35</sup>. ამ ღვინოთა სრულყოფილი ტექნოლოგიის შექმნისათვის  
ძიება გრძელდება. ხომ არ აჯობებდა, ვთქვათ, ხვანჭკარის ღვინის ქარხანასთან  
შეგვექმნა ძველებური მარანი და იქ გვეწარმოებინა ხალხური წესით „ძველი  
ღვინოს“ დაყენება. ასეთი მარნის მოწყობით გადავარჩინთ ნახევრადტკბილი  
ღვინის დაყენების უძველეს ტრადიციას, თან მეცნიერული ძიებისათვის კარგ  
ლაბორატორია-მუზეუმს მივიღებთ. ვიმედოვნებთ, სათანადო ინსტანციები ამ  
წინადადებით დაინტერესდებიან.

ამჟამად რაჭის ღვინოებიდან ყველაზე უფრო ცნობილი და პოპულარუ-  
ლია „ხვანჭკარა“ (№ 20). 1955 წელს ქ. ლიუბლიანაში (იუგოსლავია) ღვინოე-  
ბის საერთაშორისო დეგუსტაციაზე მან ვერცხლის მედალი მიიღო. 1958 წელს  
მოსკოვში სასოფლო-სამეურნეო გამოფენაზე საკავშირო დეგუსტაციის დროს  
კვლევერცხლის მედალი მიენიჭა, ხოლო 1965 წელს თბილისში საერთაშორისო  
დეგუსტაციაზე—ოქროს მედალი დაიმსახურა. ხვანჭკარამ 1966 წელს  
უნგრეთში ბუდაპეშტის საერთაშორისო დეგუსტაციაზედაც მიიღო ოქროს მე-  
დალი.

სხვა ადგილობრივი ღვინოებიდან აღსანიშნავია „რაქული თეთრა“ (№ 26),  
რომლის ტექნოლოგიის შემუშავებაში დიდი ღვაწლი მიუძღვის ვ. კანდელაკს.

„ალექსანდრეულის“ შემდეგ რაჭაში ძველად სახელმწიფევილი იყო შავი  
კაბისტონისა და რცხილის ღვინოები. შავი კაბისტონისაგან საუკეთესო ღვინოს  
ამზადებდნენ ბუგეულში და ზემო რაჭის ზოგიერთ სოფელში (ხურუთი, ღარი).  
რცხილა მოჰყავდათ ამბროლაურის, საღმელის და წესის მიდამოებში. სოკოვან  
დაავადებათა და ფილოქსერის გავრცელების შემდეგ შავი კაბისტონისა და  
რცხილის ჯიშები დაზარალდნენ და თითქმის მოისპნენ. მათ გადაშენებაში დი-  
დი როლი უნდა ეთამაშა აგრეთვე ალექსანდრეულის კონკურენციასაც.

თეთრ ღვინოთაგან რაჭაში მოწონება ჰქონდა მწვანის, თეთრას, თეთრი  
კაბისტონის, მცვიანის და თბილულის ღვინოებს. მაგრამ ისინი ისე მცირე რა-  
ოდენობით მზადდებოდა, რომ ბაზრამდე ვერ აღწევდა. აქედან გამომდინარე,  
რაჭის ღვინოებიდან მხოლოდ „ალექსანდრეულმა“ შესძლო ჯერ ქუთაისის  
ბაზარზე გასვლა, ხოლო შემდეგ საერთაშორისო ავტორიტეტის მოხვეჭა.

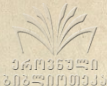
35 ი. ფიქრიშვილი, ქართული ღვინო—№ 22, „ქინძმარული“, მებაღეობისა და  
მევენახეობა-მელენიგობის ინსტიტუტის შრომები, ტ. II, 1957.

36 მევენახეობა-მელენიგობის ინსტიტუტის შრომები, ტ. I, 1949, გვ. 296.

Л. А. ПРУИДЗЕ

## К ИСТОРИИ ВИНА «ХВАНЧКАРА»

Резюме



В селе Хванчкара, на территории исторического «Сакипиано», способами выработанными в народе, издревле изготовляли вина под названием «алексandreули».

Живущие в селах Хванчкара и Тола князя Кипиани, первые обратили внимание на местный способ технологии вина. Они осознали высокое достоинство народного эмпирического знания и использовали его для своих коммерческих целей в 70-х годах прошлого столетия.

Для сбыта продукции необходима была реклама, что, в первую очередь, выразилось в присвоении вину названия Кипиани. «Вино Кипиани» посылалось на местную и международную дегустации, где оно получило высокие награды и успешно реализовалось на рынках Грузии и России. Вывозили его и за границу.

После установления в Грузии Советской власти, вино Кипиани было присвоено название села Хванчкара. Ныне «Хванчкара» является одним из лучших натуральных, полусладких вин.

---



ლ. სუმბაძე

## ქართული მარნის ხუროთმოძღვრება

დანამდვილებით შეიძლება ითქვას, რომ მსოფლიოში არ არსებობს სხვა ქვეყანა, სადაც სვამდნენ ისეთ მშენიერ ღვინოს, როგორსაც საქართველოში.

### შარღენი

მარანი ღვინის სახლია ან სათავსო, რომელშიაც ხდება ღვინის დაყენება და შენახვა. პირველად ეს ტერმინი 864 წელს გადაწერილ „სინურ მრავალთაში“ გვხვდება. მ. ჯანაშვილის აზრით „მარანი“ — (და)მარხვა ზმნიდან წარმოდგება. აკად. ნ. ბერძენიშვილს და ზოგ სხვა მეცნიერთ მიაჩნიათ რომ „მარანი“ — მარ-ების მოსათავსებელი ადგილია, მარ-ი კი ძველ ქართულში ჭურჭელს (საწყაოს) ეწოდებოდა. ამავე ძირისაგან წარმოქმნილად ითვლება სიტყვა სამარე (საფლავი)<sup>1</sup>.

ამიერკავკასია, კერძოდ ძველი იბერია და კოლხიდა, სწავლულებს მიაჩნიათ კულტურული ვაზის (ვენახის) წარმოქმნისა და უძველესი მეღვინეობის განვითარების ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს კერად.

ივ. ჯავახიშვილის მიხედვით ვენახი უნდა ღვენახისაგან იყოს წარმომდგარი, ე. ი. ეს ცნება თავდაპირველად ღვინის ხის, აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო ისე, როგორც ვაზის გერმანული სახელი Weinstock<sup>2</sup>. ქართული მარანი, როგორც ხუროთმოძღვრული ობიექტი ქართლ-კახეთშია ჩასახული და განვითარებული. ხის ცალკე ნაგებობანი დასავლეთ საქართველოს ზოგიერთ მაღლობ რაიონშიც გვხვდება, მაგრამ მათს გეგმასა და გარეგნობაში არაფერი სპეციფიკური არ შეიმჩნევა.

აღმოსავლეთ საქართველოში მარანი თავისი მნიშვნელობით მეორე ობიექტია გლენის კარმიდამოსი, საცხოვრებელი სახლის შემდეგ; მისმა დაგეგმარებამ და ხუროთმოძღვრულმა ფორმებმა შეინარჩუნა ღრმა ხალხური ტრადიციების კვალი, მასთანაა დაკავშირებული რელიგიურ წეს-ჩვეულებათა მთელი რიგი, რომელიც შემონახულია როგორც გადმონაშთი წარმართობის უძველესი დროიდან<sup>3</sup>. ვაზი საქართველოში დაბლობ და მთისწინა რაიონებში ხარობს. ვახუშტი ბავრატონი მთისა და ბარის საზღვრებს სწორედ ვაზის კულტურის გავრცელების მიხედვით სახავს, რომლის საზღვარიც დღეს თითქმის

1 ა. ბოზოჩაძე, მევენახეობა და მეღვინეობა ძველ საქართველოში, თბ., 1963, გვ. 150—156.

2 „მასალები საქ. ეკონომიური ისტორიისათვის“, წ. 1, თბ., 1964, გვ. 81.

3 В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957, стр. 71—81.

1400 მეტრს აღწევს ზღვის დონიდან<sup>4</sup>. ჩვენს მიწა-წყალზე განვითარებული მკვეწიანებისა და მელვინეობის არსებობა არქეოლოგიური მასალებს მიხედვით ჯერ კიდევ გვიანი ბრინჯაოსა და ადრეული რკინის ხანაში (XII ს. დასაწყისი) დასტურდება. ამ დროიდან ჩნდება ბრინჯაოს, შემდეგ კი რკინის ნამგლისებური დანები, განკუთვნილი მკვეწიანებისათვის (ბ. კუფტინი, ა. აფაქიძე). ეს იარაღი სწორედ კახეთში, ძველთაგანვე მკვეწიანების განთქმულ მხარეში იყო აღმოჩენილი უფლისციხის გათხრისას კი მოპოვებულია ყურძნის წიპწეში, რომელთაც ძვ. წ. X საუკუნით ათარილებენ (დ. ხახუტიაშვილი).

ძვ. წ. VI საუკუნიდან საქართველოს ახლანდელ ტერიტორიაზე ჩნდება ე. წ. „ქვევრ-სამარხები“ (ქვევრების გამოყენება მიცვალებულთა ჩასასვენებლად) ამ წეს-ჩვეულების ფართო გავრცელება მიგვიჩინებს ანტიკურ საქართველოში მელვინეობის განვითარების მაღალ დონეზე<sup>5</sup>.

გვიანანტიკური პერიოდის არქეოლოგიურ ძეგლებში: პიტიაშხების, სასახლის კომპლექსში (არმაზისხევი) და ურბნისში აღმოჩენილია ღვინის შესანახი სპეციალური სათავსები.

ადრე შუასაუკუნეებიდან დაწყებული, მარნები მეტად ფართო გავრცელებას პოულობს როგორც ქალაქებში, ისე სამონასტრო კომპლექსებში. საწინეხელი აღმოჩნდა პალესტინის V საუკუნის ქართულ მონასტერში, რომელიც იტალიელმა სწავლულმა ვ. კორბომ გათხარა. აქვე იყო აღმოჩენილი მოზაიკით შესრულებული უძველესი ქართული წარწერები<sup>6</sup>.

ნიკორწმინდის იადგარი (1071—1080 წწ.). მნიშვნელოვან მასალებს შეიცავს ქართული მარნების ისტორიისათვის<sup>7</sup>.

ამ დოკუმენტის მიხედვით ირკვევა, რომ მარანი, როგორც ცალკე ნაგებობა, ფართოდ იყო გავრცელებული შუა საუკუნეების სამონასტრო მეურნეობაში. მარანს (შენობას) სასაწინეხლოსაც ეძახდნენ („ზნაუკას შევქმენ სასაწინეხლოსა ქვეთყარი“, გვ. 28). მარანი შენდებოდა როგორც ქვეთყარის, ისე ხისა, („სასაწინახლო ქვეთყარი“, გვ. 28; „მარანი მუხისა“, გვ. 33).

ყურძნის დასაწურად გამოიყენებოდა როგორც საწინეხელი, ძირითადად ხისა, რომელშიაც დაწურვა ფეხებით ხდებოდა, ისე წნეხი (პრესი) ალბათ ბერკეტისა. „...შევქმენ... შიგან ყურძნისა საწინეხი ბ და შეშისა საწინეხელი ა“. (გვ. 28), რაკი ამ ტექსტში მინიშნებულია საწინეხლის მასალა (ხე). ცხადია, რომ იგი შეიძლებოდა ყოფილიყო ქვეთყარისა. ქვევრები დაფლული იყო ნაგებობის შიგნით, უკეთ შიგნითაც („და დავჟვალ მარანსა შინა კური ბ“, გვ. 28. და დავჟვალ შიგან კური ი, გვ. 33).

ქვევრებისა და ვენახის დიდ ღირებულებაზე შუა საუკუნეებში მიგვიჩინებს ბაგრატ კურაპალატის სამართლის (XI ს.) ერთი მუხლი, რომლის მიხედვითაც ძმათა გაყრისას უფროსმა „საუხუცესოდ“ შეიძლება მიიღოს: „თავი სახლი“ (მთავარი საცხოვრებელი ნაგებობა). „ერთი ვენახი“ ან „უფროსნი კურნი“<sup>8</sup>.

4 «Народы Кавказа», 11, М., 1962, стр. 242.

5 „საქართველოს არქეოლოგია“, თბ., სახ. უნივერსიტეტი, 1959, გვ. 296.

6 გ. წერეთელი, უძველესი ქართული წარწერები პალესტინიდან, თბ., 1960, ტაბ. I, 11.

7 ქართული სამართლის ძეგლები, 111, გამოსცა ი. დოლიძემ, თბ., 1970, გვ. 27—34.

8 ი. დოლიძე, ძველი ქართული სამართალი, თბ., 1953, გვ. 341.

„მევენახეობა-მეღვინეობის განსაკუთრებული მნიშვნელობა საქართველოში ეკონომიური კეთილდღეობისათვის ძველი საქართველოს მეზობლებმაც და მეტოქეებმაც კარგად იცოდნენ და სწორედ ამიტომაც, რომ თემურლენგმა XIV ს. დამლევს და შემდეგ XVII საუკუნის დამდეგს შაჰ-აბაზმა ლაშქარს საქართველოში ვენახების გაკაფვა-ამოგდება უბრძანეს“<sup>9</sup>.

მარნის ძირითადი დანიშნულება—ყურძნის დაწურვა, ღვინის დაყენება და შენახვაა. ღვინო საქართველოში ფეხით იწურებოდა. საწნახელი იყო ხისა, ხშირად ერთი მთლიანი მარისაგან გამოთლილი და ქვითყირისა, რომელიც ჩვეულებრივად მარნის უკან კედელზე იყო მიშენებული. ეს უკანასკნელი ხშირად ორ დამოუკიდებელ ნაკვეთურად იყოფოდა თეთრი და შავი (საფერავი, ყურძნისათვის). ჩაშენებულ საწნახელს წინ აქვს 1,5—2 მ სიგანის საგოდრე ბაქანი, რომელიც იატაკიდან 30—60 სმ არის შემალღებული.

ღვინის დასაყენებელი და შესანახი ქურები ან ქვევრები საქართველოში მთლიანად მიწაშია ჩასმული. მათი ტევადობა ზოგჯერ 800 ლექალი-ტრამდე აღწევს<sup>10</sup>. გამოწურული ტკბილი ჩადუღაბებული კერამიკული მილსადენის საშუალებით საწნახლის ფსკერიდან საგოდრე ბაქნის ნაპირამდე მოდის. აქედან ხის ღარის (ან ღარების) დახმარებით ტკბილი თვითღვინებით ქვევრის პირამდე მიჰყავთ. ტკბილის გადასხმის შესაძლებლობას, საწნახლიდან უშუალოდ ქვევრებში, სიმალღეთა სხვაობა უზრუნველყოფს იატაკიდან შემალღებული საწნახლის ფსკერისა და ქვევრის პირს შორის.

საწნახლის ძირში დარჩენილ ჭაჭას მთლიანად (ან მის ნაწილს) ქვევრებში ჩაყრიან და ტოვებენ შიგ მაჭრის დადუღებად, რის შემდეგაც ღვინოს გადაიღებენ სხვა ქვევრში. დარჩენილი ჭაჭა გამოიყენება ყოველდღიურად სახმარი ღვინის გამოსაწურად (საქაჯავის—პრესის საშუალებით), ან არყის გამოსახდელად.

ჭაჭის დასაწინები პრესები (საქაჯავები) ძირითადად ორი ტიპისა გვხვდება: ო წინარიან-ტვირთიანი და ხრახნიან-ტვირთიანი. პრესის მეორე ტიპი ძველთაგანვე გამოყენებას ძირითადად ზეთსახლეებში პოულობდა<sup>11</sup>. მარნებში ალბათ უმთავრესად პორტატივული პრესები იხმარებოდა. ზოგიერთი მათგანი ბორბლებზედაც კი იყო შემდგარი (იხ. ტაბ. 14), უფრო ხშირად კი ჭაჭას არყის გამოსახდელად იყენებდნენ.

ქართულ ხალხურ ხუროთმოძღვრებაში სამი ტიპის მარანი გვხვდება: 1. დამოუკიდებელი ნაგებობის სახით. 2. სახლის ცალკე სათავსოს სახით, რომელიც საცხოვრებლის გვერდით ან მის უკან მდებარეობს და 3. ციხე-სახლის ან აივნისანი სახლის პირველი ან ნახევარსარდაფის სართულის სახით.

<sup>9</sup> ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, წიგნი მეორე, თბ., 1934, გვ. 604.

<sup>10</sup> ჭური საბას მიხედვით „ეცთაგან ჭურჭელია: ქვევრი, ყვიზარი, ჭოცო, ხალანი, ღერგი, ლავინი, ლავინდარი და მისთანანი“... ძველ ქართულ მწერლობაში იგი იხმარებოდა ბერძ. პითოსის; ლათ. პუტეუსის და სომხ. კარასის შესატყვისად (ივ. ჯავახიშვილი, იქვე, 1964, გვ. 46).

<sup>11</sup> ა. ლეკიაშვილი, ქართული ხალხური ღვინის წნეხები, „მისალები საქ. ეთნოგრაფიისათვის“ XII—XIII, თბ., 1963, გვ. III; „Народы Кавказа“, II, М., 1962, стр. 246.

ამ წერილში განხილულია ძირითადად ქართლში და კახეთში შენახული და აზომილი მარნები. ყველაზე ძველი აქ წარმოდგენილ ობიექტებს შორის ციხე-სახლებში მოწყობილი მარნებია. საცხოვრებელი კოშკის ეს ტიპი განსაკუთრებულ გავრცელებას აღმოსავლეთ საქართველოში XVII—XVIII სს. პერიოდში უღობს.

ტაბ. 1-ზე წარმოდგენილია მარანიანი ციხე-სახლის კახური ტიპი რუისპირიდან (თელავის რაიონი).  $7 \times 10$  მ ზომის სათავსო წყვილი თალით გაყოფილია ორ არათანაბარ ნაწილად, უფრო მცირე უკავია საწნახელს, დიდში კი ჩაყრილია ქვევრები. მარნის კედლებშია, ისევე როგორც დანარჩენ სათავსოებში დაყოლებულია სათოფურები, თაროები.

ტაბ. 2-ზე სეფაშვილების საგვარეულო ციხე-სახლში (ყვარელში) მარანი გარეთაა მოთავსებული, კოშკის გვერდით. ნანგრევების მიხედვით ირკვევა, რომ გადახურვის ქვეშ მხოლოდ საწნახელი და საგოდრე ბაქანი იყო. ქვევრები ჩაყრილი იყო ციხის კედლებით გამაგრებულ ეზოში. ზღუდის ერთ-ერთ ქვაზე ამოკვეთილია სამახსოვრო წარწერა. „ქ. დღესა თიბათის 18-ში 1847 გაჩნდა ხორველა დამიწერია იაგორ ბახუტოვი“. ცხადია რომ ეს ტექსტი შემდეგი მინაწერია და არაფერი აქვს საერთო ციხე-მარნის შენების თარიღთან.

ლ. იაშვილის მარანი ს. ხაშში (საგარეჯოს რ-ნი, ტაბ. 3). ემსგავსება ციხე-სახლს, მაგრამ მთავარი ამ შენობაში მარანია. სხვენის სათავსო, როგორც ჩანს, შიშინაობის დროს გამოყენებული იყო დროებით საცხოვრებლად.

წაგრძელებული ფორმის მარანი ( $8,5 \times 5,0$  მ) ორნაწილადი ქვითკირის საწნახელი მიშენებულია უკანა კედელზე, საწნახელის წინ სათავსოს გრძივ ღერძზე აღმართულია დედაბოძი დანიკბული ბალიშით. მზიდავი კონსტრუქციის ამ სისტემაში თავხის მსუბუქი შეზნექილობით ძნელი არ არის გამოცნოს კაცმა დარბაზის ბოძ-ბალავრის სისტემა.

მისი მომცრო ზომები გვარწმუნებენ, რომ არც დედაბოძის გამოყენება და არც ასეთი გრძელი ბალიში (თითქმის 3,5 მ.), ისევე როგორც თავხის შეზნექილობა („კურვატურა“), არაა გამოწვეული კონსტრუქციული აუცილებლობით: იმავე მალის მქონე დანარჩენ კოჭებს, რომლებიც თითქმის ისევე არიან დატვირთულები—შულაღებში საყრდენები არ გააჩნიათ.

საინტერესოა ამ ნაგებობის ფასადი XVII—XVIII საუკუნისათვის ტიპიური კარიბჭით, რომელიც დამთავრებულია სამკუთხოვანი კბილანებით, შემჯულია „ჩაქლეული“ რომბებითა და ჯვრით შუაში. ფასადის ეს პატარა ფრავ-შენტი ოსტატურადაა გამოყვანილი (ბრტყელი, კვადრატული ფორმის) აგურის წყობაში. ამ ხერხით ხშირად ამკობდნენ ეკლესიებს და სამრეკლოებს გვიანი შუასაუკუნეების ქართველი მშენებლები; საინტერესოა სათოფურის მოწყობა კარის დასაცავად. ამ შენობის შესასვლელის გაფორმება დიდ მსგავსებას იჩენს მარტყოფის ერთ ციხე-სახლთან, რომელსაც XVIII საუკ. მეორე ნახევრით ათარიღებენ<sup>12</sup>.

მეტად საინტერესო ციხე-სახლებია შერჩენილი შიგნით კახეთის სოფლებში: ახმეტაში, რუისპირში, ზემოხოდამენში. 1784 წლის სამშენებლო წარწე-

12 პ. ზაქარაია, კახეთის საფორტიფიკაციო ნაგებობანი, თბ., 1962, გვ. 158.



რაში ეს უკანასკნელი მოხსენებულია როგორც „მარანი ციხით“, რაც ამ ნაგებობაში მარნის წამყვან მნიშვნელობაზე მიგვიბრუნებს<sup>13</sup>.

ტაბ. 4, 5 და 6-ზე წარმოდგენილია ს. ხაშმის კედლე სამი მარანი.

პირველი მათგანი (ტაბ. 4), რომლის გადახურვამაც ჩვენს მთლიან მოაღწია, აგებული უნდა იყოს XVIII საუკ. მეორე ნახევარში. თავდაპირველად იგი ბანიანი იყო, არ იყო გათვალისწინებული აქტიური თავდაცვისათვის. სწორკუთხოვანი ფორმის გეგმა (5,85×10,75 მ) გადაწყვეტილია ისევე, როგორც წინა ობიექტი; ისეთივეა ინტერიერიც. წინა კედელში დატოვებული აქვს კარი და მომცრო ბუხარი, უკანა კედლის გასწვრივ კი მოთავსებულია ორგანყოფილებიანი საწინახელი საგოდრე ბაქნით და დედაბოძით სათავსოს ღერძზე. მარანი ნათდებოდა მომცრო თაღოვანი საარკმლებით, რომლებიც გრძივ კედელშია დაყოლებული 1,8 მ სიმაღლეზე იატაკიდან. გადახურვის კოჭები სუფთადაა გათლილი და აქვთ შესამჩნევი შეხვეტილობა, მიწური ბანისათვის ნაპირებისაკენ ქანობის მისაღმად („ბანი რომ ზურგის იყოს“). მარნის სამკაულს შეადგენს შეისრული თაღით დამთავრებული კარის ღიობი ჩაწერილი სწორკუთხოვან ჩარჩოში. ეს უკანასკნელი მთავრდება სამკუთხოვანი კბილანებით ნაწყობ ორზოლიანი დეგარდანიტ. მუხისქუსლიანი კარის ფრთები გამოთლილია მთლიანი ხისაგან. მარნის ბანზე შემდეგში ორფერდა სახურავი დაუშენებიათ. ამაზე მიგვიბრუნებს უკანა კედელზე დაშენებული შებლი კედელში დატანებული განჯინები გვიჩვენებენ, რომ სხვენი გამოყენებული ყოფილა წლის მოსავლის შესანახად. მაღლა ასასვლელად სახურავში ერდო ყოფილა დაყოლებული. ამ მარნის ერთი გატეხილი ქვევრის პირზე ამოტიფრულია ოსტატის წარწერა: „იოანე თედიაშვილი ქესუეთ“. წარწერის ბოლო ჩვენ ვერ გავშიფრეთ.

მარნების ერთ-ერთ შესანიშნავ ნიმუშს წარმოადგენს აგრეთვე მასხარაშვილის მარანი (ტაბ. 5-ზე), რომელიც ახლა კოლმეურნეობას ეკუთვნის. გარედან საგრძნობი გადაკეთების მიუხედავად, ჩანს, რომ თავზე სდგმია მეორე, ფეიქრობთ, საცხოვრებელი სართული წინგამოწეული აივნით. მას იგივე ტრადიციული გეგმა აქვს სიმეტრიის გრძივი ღერძით. პროპორციებით უფრო ერთნახევარ კვადრატს უახლოვდება (6,25×8,70). საწინახელი ჩვეულებრივადაა გადაწყვეტილი, მხოლოდ დედაბოძი შესანიშნავად პროფილირებული ბალიშით საწინახელზე კი არაა მიდგმული, არამედ აღმართულია საგოდრე ბაქნის წინა კედელზე; მისი ასეთი მდებარეობა სავსებით გამართლებულია კონსტრუქციული მოსაზრებებით, რადგან თავხეს აქ ორივე მხრიდან გადახურვის სუფთად გათლილი კოჭები ეყრდნობა. ბუხარი აქაც შესასვლელის გვერდითაა; გრძივ კედლეებში სიმეტრიულად დაყოლებულია სამ-სამი განჯინა ოთხკუთხედი ფორმისა. ამ მარანში შესანიშნავადაა მოპირკეთებული ქვევრის პირებიც (ავურის რადიალური წყობით შემოსალტული), სიმეტრიულია გეგმაში ქვევრების განლაგებაც.

ხატიაშვილის მარანიც (ტაბ. № 6) თავდაპირველად ბანიანი უნდა ყოფილიყო. მისი გეგმის გადაწყვეტა, შინაგანი სივრცის ორგანიზაცია ტიპურია, მაგრამ კომპოზიციურ გადაწყვეტაში ერთი თავისებურება აქვს: შესავალი კარი გრძივი ღერძიდან გადატანილია გვერდის კედელში და ამგვარად

<sup>13</sup> პ. ზაქარაია. ციტ. გვ. 176; ლ. რჩულიშვილი, „მდენი“ № 2, თბ., 1967 წ. 83, 276.

აღქმა შინაგანი სივრცისა წინააღმდეგობაშია მის ტრადიციულ კომპლექსურ აღნაგობასთან. გვერდის (გრძელ) კედელშივეა მოთავსებული ბუნაჩი; გარდა-ღებულაა ორგანოფილებიანი საწნახლის გეგმაც. სამაგიეროდ შესანიშნავა-დაა გადაწყვეტილი დედაბოძი ღამიზად დანიკბული თავით, შემკულია ~~ქუჩა~~ <sup>შინაგანი</sup> თმის ტრადიციული მოტივებით.

გადახურვის კონსტრუქციის თავდაპირველი სტრუქტურა დარბაზულის მსგავსია, თუმცა ერდო-გვირგვინის არსებობა აქაც არაა უდავო: ბუნრის გვერდით მას გასანათებელი სარკმელი აქვს დაყოლებული. ყურადღებას იპყრობს თავებების დიდი შეზნეჭილობა მიწური ბანისათვის „ზურგის“ მისაცე-მად.

ამ მარანში საინტერესოა ის გარემოებაც, რომ დედაბოძის უკანა სივრცის გადახურვას ქანობი უკანა მხარისაყენ აქვს მიცემული, როგორც ეს ქართლ-კახეთის დარბაზებში კეთდება. გადახურვის ასეთი გადაწყვეტისათვის დედა-ბოძის არსებობა არა მხოლოდ მხატვრულად, არამედ კონსტრუქციულ-ტექ-ტონიკურადაც გამართლებულია. დროთა განმავლობაში მარანისათვის დაუშე-ნებათვის სხვენის საართული ორფერდინი სახურავით, რომლის საყვავეც კახე-თისათვის დამახასიათებელ, ე. წ. მარწუხებზეა დაყრდნობილი.

მარანს ორივე მხრიდან ახლა მიშენებული აქვს შენობები. მისი ფსადის შესახებ წარმოდგენას გვაძლევს აგურით ამოყვანილი, ტრადიციულად გაფორ-მებული შესასვლელი და კედლის ტიპური „კახური წყობა“.

ტაბ. 7—10-ზე წარმოდგენილია ორი კახური მარანი, რომლებიც აგებულია ძველქართული დარბაზული საცხოვრებლის გვერდით და საცხოვრებლის განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენს.

პირველი მათგანი (ტაბ. 7, 8) სოფ. მარტყოფიდანაა, მეორე კი (ტაბ. 9—10)—უჯარმიდან, რომელიც გაშენებულია ვახტანგ გორგასალის მიერ აგებულ, ამავე სახელწოდების ციხე-ქალაქის შორიანხლოს.

შესამჩნევია, რომ ეს ორივე მარანი, თუმცა ინარჩუნებს ზემოგანხილუ-ლი მარანების შინაგანი სივრცის გააზრების პრინციპს, მაგრამ მაინც სხვაგვარადაა გადაწყვეტილი: სათავსოს გრძივ ღერძზე აქ თითო კი არა—ორ-ორი დედაბოძი დგას, ისევე როგორც მათ მომიჯნავე დარბაზებში.

სათავსოს სიღრმის დანაწევრება სამ მაღალ, ცენტრის, ე. ი. იმ ადგილის გამოვლენა, სადაც დარბაზის შემთხვევაში კერაა განთავსებული (მას ზე-მოთ აღმართული გვირგვინით)—მარნებში არაა მთლად გამართლებული. მშე-ნებლებმა რომ ინტერიერის ცენტრი უკანა მალიდან შუა მალში შეგნებულად გადმოიტანეს, ჩანს იქიდან, რომ ორივე მარანი თავის დროზე სახურავის (ბა-ნის) ცენტრში მოთავსებულ ერდოდან ნათღებოდა. აქედან გამომდინარე, ცენტრისკენაა მიმართული ორივე დედაბოძის პირზე ამოკვეთილი ჯვრის გა-მოსახლელება მარტყოფის მარანში.

მარანი ყარაღაჯში (ტაბ. 11). სოფელში, რომელიც ცნობილი გახ-და თავისი უნიკალური, თორმეტწახნაგოვანი გვირგვინით გადახურული დარ-ბაზის წყალობით, გეგმის გადაწყვეტით ემსგავსება მარტყოფის მარანს, ე. ი. ესეც ორბოძიანია დარბაზივით (გადახურვის სამი მალით) და შესასვლელი გრძივ ღერძზე აქვს დაყოლებული. ყურადღებას იპყრობს ღამიზად პროფი-ლირებული დედაბოძ-ბალიშის სისტემა, რომლის დამუშავებაშიც გამოყენებუ-ლია ზემონახსენები დარბაზის დედაბოძის ჩუქურთმის მოტივები და დარბა-

ზულადვე გადაწყვეტილი უკანა კედელი (თაროს კედელი) შიგ ჩატანებული თაღებიტა და ქილებით. ჩუქურთმით შემკული (უკანა) დედაბოძი და საერთოდ ინტერიერის მეტისმეტად დარბაზული გააზრება საფუძველს გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ ეს მარანი თავდაპირველად გვირგვინით იყო გადახურული კან დელაკის მარანი ერთ აწმინდაში (ტაბ. 11). იგი გადახურავდა ჩვენამდე მოღწეული და არ წარმოადგენს კარმიდამოს ობიექტს. იგი მდებარეობს სოფლის ბოლოს, ვენახში<sup>14</sup>. შენობა ქვეთკირისაა; ფლეთილი ქვითა და ქართული აგურით აგებული მისი ფორმა თითქმის კვადრატულია (6,25×5,20 მ). შესასვლელი კარის მოწინააღმდეგე კედელზე მიშენებულია ორგანყოფილებიანი საწნახელი წინ ვიწრო საგოდრე ბაქნით. კედლებში დაყოფილებულია: ორიარუსიანი, ლამაზად გაფორმებული თაღიანი განჯინები, ტრადიციული, სამკუთხად ნაშეერი აგურის სარტყლით სწორკუთხოვანი ჩარჩოს ზემოთ, ქოთნები წვრილმანის შესანახად და ვიწრო სარკმელ-სათოფურები. კარის კედლის შუაში დატანებულია ნახევარწრიული გეგმის ბუხარი. უნდა ვიფიქროთ, რომ აქაც გადახურვისათვის გამოყენებული იყო დედაბოძი, რომელიც საწნახლის წინ უნდა მდგარიყო. გადახურვის კოჭები წინა და უკანა კედელზე და თავზე უნდა ყოფილიყო დაყრდნობილი. პატრონის სიტყვიტ კარების ბალავარზე გველემაბი იყო გამოხატული. თავისი ხუროთმოძღვრული გადაწყვეტიტ ეს მარანი ერთ-ერთი საუკეთესო ობიექტია მსგავსი დანიშნულების ნაგებობათა შორის.

გ წონ დელის მარანი მუხრანში (ტაბ. 12) საგრძნობლად უხვევს ტრადიციულ გადაწყვეტას და იძლევა განსხვავებულ შინაგან სივრცეს. მოგვიანებით მასზე სახლია მიშენებული, რის შედეგადაც თავდაპირველი კარი ამოშენებულია და მის მაგიერ გვერდის კედელში განჯინა კარვად გადაკეთებული. ამ მარნის კომპოზიციის ღერძი მიმართულია განჯინად. ქვეთკირის მთლიანი საწნახელი გრძელი კედლის გასწვრივია აგებული და უკავია შუა ადგილი: მის აქეთ-იქით, სიმეტრიულად ჩაშენებულია გუმბათისებურად გადახურული კამერები მარცვლელის შესანახად. ეს კამერები მარანთან დაბალი და ვიწრო ლიობებით არიან დაკავშირებული, რომლებშიც კაცი ძლივს შეძვრება. საწნახლის წინა კედელზე, შუაში დგას დედაბოძი; მის ბალიშზე დაყრდნობილია დიდი შეზნექილობის მქონე თავზე, რომელზედაც ორივე მხრიდან განივი კოჭებია დაყრდნობილი. მათ ზემოდან ჰერება (წვრილი ძელაკები) მიჯრით დაწყობილი, რომლის ზემოთაც გამართულია მიწურბანიანი სახურავი. მარანი ნათდებოდა ოთხი სარკმლიტ, რომელთაგანაც ორი სიმეტრიულადაა მთავარი ღერძის მიმართ გაჭრილი საწნახლის უკანა კედელში. საინტერესოა კედელში დატანებული თახჩა ქვევრიდან ამოღებული წყლის გადასადვრვლად, რომლის ფსკერშიაც გარეთ გამოყვანილი თიხის მილია ჩადღობებული. პატრონის სიტყვიტ ეს მარანი აშენებულია ორასი წლის წინათ. იმის დამტკიცება თუ რამდენად სწორია ეს ცნობა, ისევე ძნელია, როგორც მისი უარყოფა.

ხუცი შვილის მარანი ახალქალაქში (ტაბ. 13), რომელსაც ბანიანი გადახურვა დღემდე ჰქონდა შერჩენილი, თავისი გეგმარებით არაფრით

14 მარან-საწნახლების ვენახში აშენება ძველადაც ყოფილა გავრცელებული. XV საუკ. ერთ შეწირულების წიგნში ნახსენებია ვენახი „საწნახლითა წალმულითა“, ე. ი. წალმით გადახურული მარან-საწნახელი (ივ. ჯავახიშვილი, მასალები საქ. ეკონომ. ისტორიისათვის, წიგნი 1, თბ. 1964, გვ. 36).

გამოირჩევა კახური მარნებისაგან. ორგანოფილებიან საწნახელს აქაც წინააღმდეგობა  
საგორდრე ბაქანი აქვს დატანებული, თუმცა საგრძნობლად დაბალი ამის გამო  
ტკბილის გამოსადენი მილის პირი დატანებულია საწნახლის წინააღმდეგობის  
არა საგორდრე ბაქნის შემადგენლობაში, როგორც ეს ზემოაღწერილ საწნახელში  
გვეკონდა. დედაბომის გადაწყვეტაც საგრძნობლად უხვევს ტრადიციულ ფორ-  
მებს და მისი ბალიში კი თვით თავზეშია გამოთლილი. ესეც ტრადიციული  
ფორმის საინტერესო ვადმონაშთია, თავდაპირველი განიერული კონსტრუქ-  
ციის თავისებური რემინისკენცია. მეტად საინტერესოა კარის მოწყობილობა  
რომლის ქუსლებიც ფიცარში კი არაა გამოყვანილი, არამედ რკინისაა. რკინი-  
სავეა კარგად მოზრდილი გასაღებები კარის საკეტი მოწყობილობისა. წინათ  
თუ კარი უმეტეს შემთხვევაში მხოლოდ შიგნიდან იცეტებოდა, შემდგომში  
ვითარებამ აუცილებელი გახდა მისი გარედან დაკეტვაც. ჩვენი აზრით, ეს  
მარანი გასული საუკუნის ბოლოზე ადრე არ უნდა იყოს ამენებული.

განხილული ნიმუშები ქართული მარნებისა, უპირველეს ყოვლისა, გვარწ-  
მუნებენ იმაში, რომ მიუხედავად ამ ნაგებობის სამეურნეო დანიშნულებისა მისი  
არქიტექტურულ-მხატვრული გადაწყვეტა თითქმის ამათვე დონეს აღწევს, რა  
დონეზედაც მუშავდებოდა სახლსამყოფის ზუროთმოძღვრება.

როგორც გვემის, ისევე მთელი შინაგანი სათავსოს კომპოზიცია ზუსტად  
ესატყვისება საუკუნეებში გამოიმუშავებულ და დახვეწილ ტექნოლოგიურ პრო-  
ცესს ღვინის დაყენებისა.

საწნახლის ფსკერის საკმაოდ შემადლებული განთავსებისა და ქვევრე-  
ბის მთლიანად მიწაში ჩასმის წყალობით იქმნება დონეთა სხვაობა, რისი  
წყალობითაც ტკბილი საწნახელიდან უშუალოდ ქვევრებში შეიძლება ჩაისხას.  
ქვევრების მიწაში მოთავსებით უზრუნველყოფილია ღვინის შენახვის ერთი  
მთავარი პირობაც: ტემპერატურის მუდმივობა. საწნახლის გაყოფა ორ ნაწი-  
ლად საშუალებას იძლევა ორი ხარისხის ყურძენი ერთდროულად გადამუშავ-  
დეს.

უფრო ძველი მარნები შენდებოდა თავდაცვის მოთხოვნილებათა გათვალ-  
ისწინებით; მათ სქელ კედლებში ხშირად სათოფურები იყო დაყოლებული.

საფიქრებელია, რომ ქვევრების მთლიანად მიწაში ჩასმის ერთ-ერთი  
უპირატესობა კიდევ იმაში მდგომარეობდა, რომ ისინი დამალული იყო. გი-  
ულდენშტედტი, აღწერს რა ქართლ-კახურ მარნებს აღნიშნავს: ქვევრის დახუ-  
რვის შემდეგ „მიწას ისე ასწორებენ, რომ ვერც კი გაიგებთ დამალული განძის  
შესახებო.“ მისივე სიტყვით, ქართველები ღვინის გარდა „ამ მარანში ფლავ-  
ონდენ აკრეთვე თავიანთ ხორბლისა და ხილის მარაგს“. მის დროს ქართლ-კა-  
ხეთში ქვითყირის საწნახლები ყოფილა გავრცელებული „აგურის რიყის ქვი-  
თა და კირით ნაგები ნებისმიერი (სხვადასხვა) ტევადობის რეზერვუარები“<sup>15</sup>.

ნიადაგის პირობები ზოგჯერ არ იძლეოდა ქვევრების მთლიანად მიწაში  
ჩადგმის საშუალებას. გურია-სამეგრელოში ამის გამო არჩევდნენ სამკვარად  
ჩადგმულ ქვევრებს: თავდაბალს (ნიადაგის პირამდე ჩასმულს), თავ-  
მაღალს—მიწის პირს 2—3 გოჯით ამოცილებულს, და ბოროცილიანს,  
რომლის პირიც მიწის ზევით 12 გოჯის სიმაღლეზე იყო.<sup>16</sup> მათგან ყველაზე მალ-

<sup>15</sup> ვიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, თბ., 1962, გვ. 253. ბოლო ციტატის  
თარგმანი შესწორებულია ჩვენ მიერ.

<sup>16</sup> ივ. ჯავახიშვილი, მასალები საქ. ეკონომ. ისტორიისათვის, თბ., 1964, გვ. 53.



ლად იატაკიდან (დაახ. 40. სმ) ჩადგმულიც კი საშუალებას იძლევა ტკბილ  
საწინახელიდან თვითდინებით ქვევრში ჩავიდეს.

დიდი ზომის კურის შესატანად, რომელსაც ჩასასვლელ ეწოდებოდა (რადგან მათ გასარეცხად შიგ ჩასვლა იყო საჭირო), მარანს ზოგ-  
ჯერ წინიდან ფართოთაღოვანი ლიობი ჰქონდა დატოვებული. იგი ამომწებულ-  
ლი იყო ერთი პირი აგურით (ტალახის გამოყენებით), რომლის დაშლა-  
აღდგენაც არ წარმოადგენდა დიდ სიმძნელს. ასეა აშენებული ი. დავითაშვი-  
ლის მარანი სოფ. ფაშინაში (კასპის რ-ნი).

ქვევრების სარეცხად ბევრი წყალია საჭირო (ზოგ ქვევრში ორი მრეცხა-  
ვიც კი ჩადის). ამიტომ ზოგ მარანში მილებით, ან რუს საშუალებით შიგ წყა-  
ლია შეყვანილი. ქვევრის პირის მოპირკეთება აგურით აადვილებდა სარეცხ-  
ლის მოხდას, ზღუდავდა ქვევრზე დასაყრელი მიწის ზედაპირის ფართობს.

ყამირისაგან უფრო მეტი ოზოლიაციის მიზნით, ქვევრის ზედაპირს ხშირად  
ქვითკირით მოპირკეთებდნენ (10—25 სმ სისქით). მიაჩნიათ, რომ ქვევრის ამ-  
გვარი მოპირკეთება, რომელმაც გავრცელება XI საუკუნიდან პპოვა, აძლი-  
ერებს მათ სენსომოდგრადობას<sup>17</sup>.

ძველთაგან ფართოდ გავრცელებული ჰქავის წნეხების ხასიათი მოწმობს  
კავკასიის ხალხთა კულტურულ კავშირს ანტიკურ სამყაროსთან. ბერძნულ-რო-  
მაული წარმოშობის მსგავსი პრესები თითქმის დღევანდლამდეა ხმარებაში სა-  
ბერძნეთში, იტალიაში, ალპებსა და ანლო აღმოსავლეთში<sup>18</sup>. ამგვარი პრესი  
(ოწინარიანი და ოწინარიან-ხრახნიანი) აღწერილი აქვს ვიტრუვიუსს  
თავის „ათ წიგნში ხუროთმოძღვრების შესახებ“<sup>19</sup>. უფრო დაწვრილებით მათ-  
ზე (ცალკე ნაწილების ლათინური სახელწოდებების მითითებით) მოთხრობი-  
ლია დანეილე ბარბაროს კომენტარებში<sup>20</sup>.

ინგლისელი მეცნიერის ა. ლუკასის მიხედვით, ფეხებით ყურძნის დაწურ-  
ვა მიღებული იყო ჯერ კიდევ ძველ ეგვიპტეში.

დაწურვის ეს წესი დღემდე შემონახულია საფრანგეთში, ესპანეთში და  
იძლევა უკეთეს შედეგებს, ვიდრე მექანიკური პრესი. საწნეხი პრესის აღმნი-  
შენელი იეროგლიფი ეგვიპტეში გამოიყენებოდა ჯერ კიდევ პირველი დინას-  
ტიის დროიდან<sup>21</sup>.

პრესები საქართველოში, ყოველ შემთხვევაში უახლოეს წარსულში, გა-  
მოიყენებოდა მეორადი დაწურვისათვის, ჰქავის დასაწნეხად. ოწინარიან-ჰახრა-  
კიანი (ხრახნილიანი) საწნეხი წისქვილის ქვით (ილ. ბახტაძე) ან წბერი კვი-  
რისტავით (ვუკ. ბერიძე) ფართოდ იყო გავრცელებული ძველად რაჭა-იმერე-  
თში<sup>22</sup>.

საქართველოში გავრცელებულ საწნახლებს შორის ყველაზე ძველად ხის  
საწნახელი (ნავი) უნდა მივიჩნიოთ, რომელშიც პირველი მეღვინენი არა მხო-

17 ბოხოჩაძე, ციტ., გვ. 141.

18 მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XII—XIII, თბ., 1963, გვ. 111—125.

19 Витрувий, Десять книг о зодчестве, перевод Ф. А. Петровского, М., 1936, VI, 6, 3.

20 Даниэле Барбаро, Комментарий к десяти книгам об архитектуре Витрувия, М., 1938, стр. 423.

21 А. Лукас, Материалы и ремесленные производства древнего Египта, пер. с англ. М., 1958, стр. 55.

22 ივ. ჯავახიშვილი, ციტ., 1964, გვ. 39.

ლოდ დაწურავდნენ ყურძენს, არამედ ღვინოსაც აყენებდნენ, მის დაღვრებაზე დატოვებით. ეს წესი ღვინის დაყენებისა საქართველოს ზოგ რაიონში თითქმის დღემდეა შემორჩენილი.

რაკალეჩხუში მთლიან ხეში ამოჭრილ საწნახელს (იგი ცაცხვისაა) ღვინოსა) ჩაჭრილას ანუ ხორგოს ეძახდნენ (ივ. ჯავახიშვილი, ციტ., 1964, გვ. 39).

საწნახლის განვითარების შემდეგი საფეხურები დაფიქსირებულია ანტიკური დროის კლდეში ნაკვეთ უფლისციხეში. იგი წარმოადგენს იატაკში ჩაჭრილ ორ ოთხკუთხა ავაზანს, რომელთა შორის ერთი (საკუთრივ საწნახელი) უფრო დიდია (დაახ.  $2,40 \times 3,0$  მ)  $0,5$  მ სიღრმისა, მეორე კი ტბილის ჩასაყენებელი—მომტრო  $0,95 \times 1,20$  მ ზომისა,  $1,0$  მ სიღრმით. მათ შორის ამოკვეთილია ტბილსაწრეტი ღარი. ეს საწნახლები ემსგავსება აღრევილისტური პერიოდის ყირიმის (ტირიტაკის, მირმეკის, პანტიკაპის) საწნახლებს, კლდეში ნაკვეთ უმარტივეს პალესტინურ საწნახლებს და თარიღდებიან ძვ. წ. IV—III საუკუნეებით<sup>23</sup>.

შუასაუკუნეების ქართული საწნახლები ანტიკურისაგან განსხვავდებიან ძირითადად იმით, რომ მათ აქვთ დამატებითი მოწყობილობა ქაჭის დასაპრესად და ხშირად არ გააჩნიათ „ჩაშენებული“ (მუღმივი) ტბილის დასაგროვებელი. ამ უკანასკნელის მაგებობას სპეციალური კერამიკული ქურჭელი თაღარი ეწევა, რომელსაც ტბილსადენ მილს უდგამდნენ ქვეშ<sup>24</sup>.

მსგავსი საწნახლები მრავლადაა შემორჩენილი უფლისციხეში, ვარძიაში, ჭაჭკარში და სხვა. საწნახლის ზემოთ კედელში აქ ამოკვეთილია ბერკეტის თავის ჩასამაგრებელი ღრმული. მსგავსი საწნახლები უბრალო ბერკეტის პრესით მხოლოდ ქვითვირისაგან აგებული და კირის ხსნარით შეღესილი მრავლადაა აღმოჩენილი არქეოლოგების მიერ შუასაუკუნეების ქართლის საცხოვრებელ კომპლექსებში. პალესტინაში აღმოჩენილი ქართული მონასტრის საწნახელი (V ს.) ჩვენს სწავლულებს მიაჩნიათ გარდამავალ ტიპად ანტიკურიდან საშუალო საუკუნეების დროინდელ ფორმებამდე.

ზემოგანხილულ გლეხურ მარნებში საწნახელი ღებულობს განვითარებულ სახეს, იზრდება მისი მოცულობა, ჩნდება ორგანოფილებიანი საწნახლები, რომელთაც წინ უშენდებთ შემალღებული ბაქანი გოდრების დასადგმელად და მათ ჩასაცლელად საწნახელში. იქმნება შესაძლებლობა ტბილის თვითღინებით ჩასხმისა საწნახლიდან უშუალოდ ქვევრებში, ხდება უნიფიკაცია საწნახლის ელემენტებისა. ტექნოლოგიური პროცესის დაზუსტების საფუძველზე ყალიბდება მთელი მარნის სრულყოფილი არქიტექტურულ-გეგმარებითი ტიპი.

ნიშანდობლივია, რომ მარნებში გაქრა „ჩაშენებული“ პრესი ქაჭის დასაწნახად, შუასაუკუნეების მარნებისათვის დამახასიათებელი ერთ-ერთი ძირითადი მოწყობილობა. როგორც ჩანს, ქაჭას უფრო მეტად არყის გამოსახდელად იყენებდნენ.

გასაგები მიზეზების გამო ამიერკავკასიის ხალხებში მეღვინეობამ ფართო გავრცელება საქართველოსა და სომხეთში ჰპოვა. სომხური მარნები საფუძველად

23 დ. ხახუტაიშვილი, უფლისციხე, თბ., 1964, გვ. 66, 104.

24 ა. ბობოჩაძე, ციტ., გვ. 81—114.



ლიანად პირველად შეისწავლა არქიტ. დოქტორმა ო. ხალპახჩიანმა<sup>25</sup>.  
 ყურძნის ვადაშეშავების ტექნოლოგიის მსგავსებასთან ერთად საქარუველოვსა და სომხეთში არის მთელი რიგი ვანსგავებანიც, რომლებმაც განაბერილებს იმ  
 ორ მეზობელ ქვეყანაში მარნების განსხვავებული არქიტექტურულ-გეგმარებ-  
 ბითი სტრუქტურა.

სომხურ მარნებში დასაწურავი ბაქანი (არაკასტი) იატაკშია ოდნავ ჩაღრ-  
 მავებული, საიდანაც გამოწურული ტკბილი ჩაღიოდა მიწაში ღრმად ჩადგმულ  
 თალარაში. მარანში ჩამწკრივებული საღვინე ქვევრები ნახევრად იყო იატაკში  
 ჩადგმული ან მთლად მიწის ზემოთ იდგა. ტკბილს ქვევრებში ხელჩაფებით  
 ასხამდნენ<sup>26</sup>.

არაკასტისა და ქვევრების ასეთი ურთიერთმდებარეობისას არა აუცილე-  
 ბელი საწნახელისა და ქვევრების უშუალო ურთიერთკავშირი, რამაც განსა-  
 ზღვრა ქართული მარნების არა მხოლოდ დაგეგმარება, არამედ მისი განსა-  
 კუთრებული მოცულობით-სივრცითი აღნაგობაც.

მარნის უძველეს ტიპად (მას შემდეგ, რაც იგი დამოუკიდებელ სათავსოდ  
 იქცა) წაგრძელებული ფორმის მიწურბანიანი ნაგებობა უნდა ჩაითვალოს, ორი  
 ან უფრო ხშირად ერთი დედაბოძით, გრძივ ღერძზე და ქვეითკირის საწნახლით  
 უკანა კედლის გასწვრივ. უფრო ძველ და მცირე ტევადობის ობიექტებში  
 ქვეითკირის საწნახელს ალბათ ხის ნავი ცვლიდა. მარანი ხშირად დარბაზის  
 გვერდზე იყო მიშენებული (როგორც მარტყოფში, უჯარმაში და სხვ.) და მისი  
 ხუროთმოძღვრება იმავე მხატვრული კონცეპციით იყო გადაწყვეტილი, რო-  
 გორც ძირითადი სახლ-სამყოფი. მარნის შინაგანი სივრცის ორგანიზაციაში  
 წამყვანი ადგილი შემალლებულ საწნახელსა და მის კედელზე მიდგმულ დედა-  
 ბოძს უჭირავს. ინტერიერი ავებულია მარნის სიმეტრიის გრძივ ღერძზე, რო-  
 მელიც შესასვლელს საწნახლის შუა წერტილთან (დედაბოძთან) აერთებს.

გვხვდება მსგავსი სიღრმიითი ინტერიერის ორი ტიპი: ორბოძიანი (სამმა-  
 ლიანი) და ერთბოძიანი (ორმალიანი). საყრდენები აქ გადაწყვეტილია ისე რო-  
 გორც დარბაზის (ან ბანიანი სახლის) დედაბოძი. ისინი სწორკუთხოვანი კვე-  
 თისაა, ზემოთკენ ფართოვდებიან, მთავრდებიან დანიკებული (ზოგჯერ მოჩუ-  
 ქურთმებული) ბალიშით. თავზე და ბალიშში, როგორც წესი, მშვილდისებურად  
 ზემოთაა შეზნექილი.

მარნის უკანა კედლის მხატვრული გადაწყვეტა შემალლებული საწნახ-  
 ლით ბევრ რამეში გვაგონებს დარბაზის უკანა კედლის კომპოზიციას, რომელ-  
 ზედაც თაღოვანი თარო-კედელია მიშენებული<sup>27</sup>.

ორმალიანი (ერთბოძიანი) მარნები, ნათღებოდა ვიწრო სარკმლების (სა-  
 თოფურების) საშუალებით. სამმალიანები (ორი დედაბოძით) კი — უმეტესად  
 ბანში დატოვებული ერთი მათგანი (ტაბ. 11), როგორც ჩანს, დარბა-  
 ზული საცხოვრებლის წამყვანი ხუროთმოძღვრულ-მხატვრული ელემენტის,  
 გვირგვინის საშუალებით ნათღებოდა. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ამიერკავკასიაში  
 ოდესღაც ფართოდ გავრცელებული გადახურვის ამ ტრადიციულ ფორმას მარ-

<sup>25</sup> О. Х. Халпахчян, Сельскохозяйственные сооружения Армении, «Архитек-  
 турное наследство», № 13, М., стр. 67—84.

<sup>26</sup> ო. ხალპახჩიანი, ცატ., გვ. 68.

<sup>27</sup> გ. ჩუბინაშვილი, ქართლის დარბაზი (დარბაზი დიღომში და სხვა), თბ., 1926;  
 Л. Сумбадзе, Грузинские дарбазы, Тб., 1960, таб. 4, 21—23.



ნების ხუროთმოძღვრებაში ვერ უნდა ებოვა ფართო გავრცელებული იქნება აქ არასოდეს არ გვხვდება ღია კერა, რომელმაც გარკვეულად განაწესებულა ვადახურვის ამ ფორმის განვითარება. საერთოდ, ზემოთ ამოჭრილი ერდო, მარნის განათებისათვის ნაკლებმოსახერხებელი ფორმაა, ვიდრე კედელში გაჭრილი სარკმლები, რადგან მასში შეიძლება ჩამოვიდეს წვიმა, მზის სხივები. მარანში ცეცხლი იშვიათად ინთება. მიუხედავად ამისა, თითქმის ყველა მარანს კედელში ბუხარი აქვს დაყოლებული. მზის სითბო მიეწეა მარნისათვის, რადგან მას შეუძლია დაარღვიოს ღვინისათვის სასურველი ტემპერატურული რეჟიმი. ჭერ კიდევე ვიტრუვიუსი მიუთითებდა, რომ სინათლე საღვინე სათავსოში უნდა ჩრდილოეთიდან შემოდისოდეს, რადგან მზის ზემოქმედებით ღვინო სიმაგრეს კარგავსო (VI, 6, 2). ჩვეულებრივ; სიღრმეში წაგრძელებულ მარანებში დარბაზული გვირგვინი არ შეიძლებოდა გამოეყენებიათ აგრეთვე, როგორც ვადახურვის კონსტრუქცია.

რუმინელმა სწავლულებმა პ. პეტრესკუმ და, ნ. მირონესკუმ გორისა (gorj) და ჩრდილოეთ ოლტენიის რაიონებში აღმოაჩინეს ხის პატარა ჭარველოური საღვინე ნაგებობანი (Weinkeller) კვადრატული გეგმისა, რომლებიც ვადახურულია ვიტრუვიუსის კოლხური სახლის ტიპის (II, 1, 4) პარალელური წყობის ოთხკუთხოვანი გვირგვინით. მორების ერთ-მანეთზე დაწყობით აგებული წაკვეთილი პირამიდის კონსტრუქცია ზემოდან დაბურვილია წალმით (ვაზის ანასხლავი ყლორტებით)<sup>28</sup>.

ამ ვადახურვის კონსტრუქციას, ავტორები, მიუთითებენ რა ჩვენს ერთ ნაშრომზე<sup>29</sup>, ავიგებენ დარბაზის ვადახურვის უძველეს ფორმასთან, რომელიც ფართოდ იყო გავრცელებული ძველ მსოფლიოში. მათ მიაჩნიათ, რომ იმდენად, რამდენადც ვადახურვის აღნაგობა უშუალოდაა დაკავშირებული ცენტრალურ კერასთან—ოლტენიის ღვინის სახლებშიც ვადახურვის სახით შემორჩენილია უძველესი საცხოვრებლის სტრუქტურა, შუაში კერით და საკვამურ (საშუქვ) ერდოთი მის ზემოთ.

გამოდიან რა ჩვენი გამოკვლევებიდან, მათ მიაჩნიათ, რომ ვადახურვის ეს უმარტივესი ფორმა ძველი სამყაროს ამ რაიონში შეიძლება დამოუკიდებლად გაჩენილიყო<sup>30</sup>. პრინციპში მართებულ ამ დასკვნას საჭიროდ მიგვაჩნია დაეუმატოთ, რომ ვადახურვის ამ ფორმის კავშირი ცენტრალური კერის არსებობასთან არ არის აუცილებელი. რუსეთის, უკრაინისა და ჩრდილოეთ ევროპის სხვა ქვეყნების გვირგვინულ კარვულ ვადახურვებს, ხის ხუროთმოძღვრებაში თავის დროზე ესოდენ ფართოდ გავრცელებულს, საშუქვ (საკვამლე) ერდოები არ გააჩნდათ<sup>31</sup>.

ამგვარად, მარნის შინაგანი სივრცის გადაწყვეტაში, თუმცა გამოიყენება დარბაზის მთელი რიგი მხატვრულ-კომპოზიციური ხერხებისა, მაგრამ მისი ინ-

<sup>28</sup> P. Petrescu, N. Mironescu, Spērifische Bauten des Weinbaugebietes von Gorj, Rev. Roum. Hist. art, tome 6, Bucarest, 1969, გვ. 281—325.

<sup>29</sup> Л. Сумбадзе, Дарбази — древнейший тип грузинского народного жилища и его место в истории архитектуры, Доклад на VII международном конгрессе антропол. и этнографических наук в Москве, Тб., 1964.

<sup>30</sup> P. Petrescu, N. Mironescu, ციტ. გვ. 306.

<sup>31</sup> Вычатые покрытия в русском деревянном зодчестве, «Архит. Наследство», № 10, М., 1958, стр. 59—72.





ტერიერის დომინირული ელემენტი—გვირგვინი თითქმის არ გვხვდება. ეს არის შენელოვანი გარემოება და აგრეთვე თავშეკავებული გადაწყვეტა უფროსად ფორმებისა, ჩუქურთმის ტუნწი გამოყენება, ლაპარაკობს იმაზე, თუ როგორ უნდა კარგად არჩევდნენ ხალხური ხუროთმოძღვრების დიდოსტატები მთავარსა (წამყვანსა) და მეორეხარისხოვანს საცხოვრებელ კომპლექსში. მარნის ინტერიერის გადაწყვეტას ისინი საოცარი ალღოთი და დიდი ტაქტით უქვემდებარებდნენ დარბაზის მდიდრულ ხუროთმოძღვრულ-სივრცითს გააზრდვას.

ციხეს-სახლის პირველ სართულში მოთავსებული მარნების ინტერიერის გადაწყვეტაში გამოიყენება აგრეთვე იგივე მხატვრული ხერხები, რომელთა საფუძველზედაც აგებულია ამ ტიპის სახლის ძირითადი საცხოვრებელი სათავსები. აქაც როგორც წინა ტიპში მარნებისა, იგი უფრო მარტივადაა გადაწყვეტილი.

მარნის შემდგომი სახე სხვენითა და კრამიტის ორფერდა სახურავით თითქმის მთლიანად ინარჩუნებს პირველი ტიპის (ბანიანი) მარნის შინაგან სტრუქტურას. იცვლება მხოლოდ გადახურვის აღნაგობა. მარნის გადახურვის კოქები ამ შემთხვევაში უკვე შენობის გრძივი ღერძის გასწვრივ კი არ ეწყობა, არამედ შენობის სივანეზეა დალაგებული, მის გრძივ კედლებზე, თავისა და დედბოძის გარეშე. ამასთან დაკავშირებით ეწიროვდება მისი სივანეც.

გასული საუკუნის მეორე ნახევრიდან დაწყებული, ბევრ ბანიან მარანს კრამიტის ორფერდა სახურავი წარმოადგენს. ამ სახლი ტიპის მარნების ხუროთმოძღვრებაში წმირად იყენებენ დარბაზის ხუროთმოძღვრების მხატვრულ ხერხებს, რაც ზოგჯერ ეწინააღმდეგება კონსტრუქციის ლოგიკას. ასე მაგ., საყრდენი (დედაბოძის სახით) იდგმება მხოლოდ ერთი კოქის ქვეშ (საწინახლის წინა კედლის სობრტყეში), სხვენის გადახურვის კოქები შეზნეილებია (როგორც ბანურ გადახურვაში იყო), მიუხედავად ორფერდა სახურავის არსებობისა. ეს გარემოება მიგვითითებს მხატვრული ტრადიციების შემვიდრეობითობაზე ხალხურ ხუროთმოძღვრებაში და არ ამცირებს შენებელი ოსტატების ღირსებას. ზოგიერთ დორიულ ტაძრებში (აკრაგანტში და სხვა) ტრიგლიფები, რომლებიც ოდესღაც კოქების ტორსოებს წარმოადგენდნენ და მათ შუალედებში ჩადგმული მეტოპები ერთი ქვიდან იყო გამოთლილი. მეტყველი პლასტიკური ფორმები ხუროთმოძღვრებაში ბევრად უფრო დიდხანს ცოცხლობენ, ვიდრე ის კონსტრუქციები, რომლებშიაც ეს ფორმებია ჩასახლები<sup>22</sup>.

ერთნახევარ-ორსართულიანი სახლის ტიპის მასობრივ გავრცელებასთან ერთად, რაც ქართლ-კახეთის სოფლებში წარსული საუკუნის მეორე ნახევრიდან დაიწყო, მარანი, როგორც კარმიდამოს დამოუკიდებელი ობიექტი თითქმის ქრება. იგი იკავებს ორსართულიანი სახლის ქვედა (ზოგჯერ ნახევარსართავის) სართულს. ასეთი მარანია მოწყობილი სოფელ წილკანში პირველად აგებულ, ორსართულიან, კრამიტით დახურულ სახლში, ყვარელში, მარჯანი-შვილის სახლში და სხვა; ასე აშენებს თავის საცხოვრებელს კახელი მევენახე დღესაც. მარნის ინტერიერი კარგავს თავის, საუკუნეების მანძილზე გამოუმუშავებულ აღნაგობას. ამ სახლებში პირველ პლანზე გარე ხუროთმოძღვრება გამოდის, მისი ხის მოჩუქურთმებული აივანი, მაშინ როდესაც საცხოვრებლის წინა

32 В. Михайлов, Витрувий и Эллада, Москва, 1967, გვ. 210—212.

ტიპებში, ისტორიული პირობებისა და სახლის აღნაგობის თავისებურების გამო, მის გარეგნობას გაცილებით ნაკლები ყურადღება ექცეოდა. ქართული მარნების შესწავლის შედეგად ცხადი ხდება, რომ ნაქვეყნის ნივთიანების სათავსოს ხუროთმოძღვრულ — მხატვრულ გადაწყვეტას მშენებელი დიდ ყურადღებას აქცევდა. როგორ შეიძლება ეს აეხსნათ? რატომ გახდა მარანი — ეს სამეურნეო სათავსო ქართველი გლეხის განსაკუთრებული მზრუნველობის საგნად?

საქმე იმაში ვახლავთ, რომ მარანი საქართველოში მხოლოდ ღვინის და სამზადებლად და შესანახად როდი გამოიყენება. აქად. გ. ჩიტაიას აზრით, „მარანს ქართველი ტომების ყველა მონაცემების მიხედვით, ქრისტიანობაზე ადრინდელ სარწმუნოებასთან აქვს კავშირი და მის კომპლექსში შედის... მარანიც თავისი ორნამენტებით და სხვადასხვა სახეებით ნაყოფიერების სიმბოლოს გამომხატველი იყო; იგი ქართული წარმართული ქორწილის კომპლექსში შედიოდა და ქორწილის წესების შესრულებაში მონაწილეობდა“<sup>33</sup>.

ამას გარდა ქართული მარანი იყო მამაკაცთა (მხოლოდ მამაკაცთა) მცირე წრისათვის ინტიმური შეხვედრისა და დროს გასატარებელი ადგილიც. აქ აუხდიდნენ ქვეყრის თავს ყველაზე ახლობელ, სანუკვარ სტუმარს თუ არ გააჩნდათ ნაღიმის დრო, ან სანამ ნამდვილი ღვინი დაიწყებოდა; უმასპინძლებოდნენ ცივი საჭმლით, ბოსტნეულითა და ხილით, იქვეე დამტვრეული კაკლით. ალბათ ამ გარემოებამ გამოიწვია ქართული მარნის კედელში ბუხრის დატანებაც. სომხურ მარნებში ბუხარი არსადა ჩანს.

გასაგებია, რომ ასეთ ვითარებაში მარნის სილამაზეს ენიჭება არანაკლები მნიშვნელობა, ვიდრე მის მოხერხებულობას. ღვინის დაყენება-შენახვის ტექნოლოგიის განვითარებამ მართო გეგმის ფუნქციური გადაწყვეტა როდი უზრუნველყო; ამ ტექნოლოგიის სრულყოფისა და წინაპრობედთა მხატვრული მიღწევების საფუძველზე ხალხურმა ოსტატებმა გამოიმუშავეს მარნის ისეთი ხუროთმოძღვრება, რომელიც ერთნაირად კარგად პასუხობდა თავისი დროის როგორც ფუნქციურ, ისე ესთეტიკურ მოთხოვნილებებს.

ქართლ-კახური მარნების ხუროთმოძღვრულ-მხატვრული გადაწყვეტა, ჩვენს მიწა-წყალზე ჩასახული და საუკუნეების მანძილზე სრულყოფილებამდე მიყვანილი, მნიშვნელოვანი წვლილია ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრების საგანძურში.

<sup>33</sup> Prof. I. L. Myres, A modern „kernos“ vessel from Tiflis, Man February, 1937, London, N 30, With Plate B. (რეცენზია). — ენის, ისტორიისა და მატერ. კულტ. ინსტ. პოპმე, ტ. 1, თბ., 1937, გვ. 309.

## 8. ხაზარაძე

### თუშური ხის ჭურჭელი

ჭურჭლის ისტორიის შესწავლას, როგორც აკად. ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, უდარესად დიდი მნიშვნელობა აქვს. „იგი საინტერესოა როგორც ტექნიკის, ისევე მხატვრული შესრულებისა და კულტურის განვითარების თვალსაზრისით“<sup>1</sup>.

ქართული ჭურჭლის მრავალფეროვან სახეობებს შორის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი ხის ჭურჭელს უკავია. იგი გამოირჩევა ფორმების სიუხვით, დამზადების ტექნიკის მრავალფეროვნებით და ფუნქციის ნაირსახეობით, რომელსაც ხალხში დაუნჯებელი მდიდარი ტერმინოლოგია შეესიტყვება. ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, შეიძლება ითქვას, რომ ხის ჭურჭლის სახეობები დღემდე მეტ-ნაკლებად აღმოსავლეთ საქართველოს მთამ შემოგვინახა, თუმცა ამა თუ იმ კუთხეში მისი გავრცელების სხვადასხვა დონე შეინიშნება. ხის ჭურჭელი მდიდრად იყო წარმოდგენილი ხევსურეთის, ფშავისა და თუშეთის საოჯახო თუ სამეურნეო ყოფაში. ხოლო აღმოსავლეთ საქართველოს დანარჩენ კუთხეებში — „მთიულეთ-გუდამაყარსა და ხევში — ხის ჭურჭული უფრო ნაკლებად გვხვდება.

თუშური ხის ჭურჭელი თავისი აღნაგობით და დამზადების ტექნიკით ზოგადქართული ხის ჭურჭლის სახეობებს მიეკუთვნება, თუმცა იგი კუთხური თავისებურებითაც ხასიათდება.

წინამდებარე ნაშრომის მიზანია თუშური ჭურჭლის ძირითად სახეობათა წარმოჩენა და მისი ზოგიერთი თავისებურების გამოვლენა.

თუშური ხის ჭურჭლის შესახებ ზოგად ცნობებს ეპოელობთ მ. მაჩაბლი-სა და ს. მაკალათიას ნაშრომებში<sup>2</sup>. სპეციალური ეთნოგრაფიული ხასიათის ლიტერატურიდან აღსანიშნავია გ. გასიტაშვილის ნაშრომი „ხის დამუშავების ხალხური წესები თუშეთში“, სადაც ავტორი ხის დამუშავების ცალკეული დარგების განხილვისას განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს ხის ჭურჭელს<sup>3</sup>. საკითხის შესწავლისათვის მნიშვნელოვანია აგრეთვე გ. ბოკორიძის მა-

<sup>1</sup> ივ. ჯავახიშვილი, მასალები საქართველოს მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, ნაკ. II, თბ., 1965, გვ. 41.

<sup>2</sup> М. Мацабелა, Экономический быт государственных крестьян Тифлисского уезда Тифлисской губернии, МИЭБГКЗК, т. V, Тиф., 1887; ს. მაკალათია, თუშეთი, თბილისი, 1934.

<sup>3</sup> თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბილისი, 1967.

სალები, რომელიც საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივშია დაცული.

თუშეთში, ისე როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში უძველესი კლის აღმნიშვნელი ზოგადი ტერმინია „ბუნავა“.

თუშური ხის ჭურჭლის სახეობების კლასიფიკაცია ფუნქციის მიხედვით შემდეგნაირად წარმოგვიდგება. I—რძის პროდუქტების შენახვა-დამზადებასთან დაკავშირებული ჭურჭელი—საწველელი—ღურკი და კასრი, სადღვებელი—ჩხუტი-ბრუნელი, საერბოე ღურკი, საკალტია კიშტე, საკარაქე ჯამი, საერბოე ბაზუნა, ქოჯო—რძის საწურავი, საკალტია ლასტი. II—მარცვლეულის დამზადება-შენახვასთან დაკავშირებული ჭურჭელი—ცხავი, ცხრილი, რიკი, კოდი, ქუმელის საცხეველი, გოდორი. III — ფქვილის შესანახი და ცომეულის სახელი ჭურჭელი—ხონი, კოდი, იჯავა, ქრიჯი. IV—კერძისათვის განკუთვნილი ჭურჭელი. ამ ჯგუფში შეიძლება გამოიყოს შემდეგი ქვეჯგუფები: 1. საფაფე ჯამი, სხვადასხვა სიდიდისა და დანიშნულების ხონჩები (ხინკლის ამოსაყრელი, ქუმელის ჩასაწყობი და სხვა), ტაბაკი, ტაპყურა, ტომოტი, სამარილე—ტაგანი (ცილინდრული და ოთხკუთხედი), ნავრის სანაყი/სანვირია, 2. სხვადასხვა სიდიდისა და დანიშნულების კოვზები (მრგვალპირიანი, ხეიწის საქმელი, ფაფის საქმელი, ერბოს ამოსაღები, საკარაქე და სხვა); ქაფქირი, ფოცხიჯა, ქიტი (ღოს მოსარევი, რძის შესახვრები, ქიტი გრძელტარაიანი, რომელიც ჩავეს<sup>4</sup> საქმელად გამოიყენებოდა); კოჩხო (ღოს მოსათბობელი, სამემცხვარეო, კალტის ამოსაღები და სხვ.). V — სასმისები — სირჩა//ჩირჩა, ბარძიმი. VI — ლუდის ხარშვასთან დაკავშირებული ჭურჭელი — სალუდე ქვაბი, ჩხუტი, საწლდე, ქაფქირი, ნავი, ტარკოში, კოდი, საწურავი, კოჩხო, VII — ხილის მოსაყრეფი ჭურჭელი — ხოკერი<sup>5</sup>.

თუშეთში ხის ჭურჭლის დასამზადებლად იყენებდნენ ცაცხვს, არყს, თელას, ვერხვს. აქ ჩამოთვლილი ხის ჯიშებიდან ჭურჭლის სხვადასხვა სახეობათა დასამზადებლად გარკვეული ჯიშები გამოიყენებოდა. მაგ., ცაცხვისაგან მზადდებოდა კოდი, სადღვებელი. თელასაგან — ხონი, ხონჩა, ტაბაკი, ნეკერი. ჩხლისაგან — კოვზები, არყისაგან — კოჩხო, ქიტი, ფოცხიჯა და სხვა. ხის ჯიშების ასეთი დიფერენციაცია ჭურჭლის ამა თუ იმ სახეობის დასამზადებლად იმით აიხსნებოდა, რომ ყველა ხე გარკვეული თავისებურებებით გამოირჩევა და ხელოსანი ამ თავისებურებების გათვალისწინებით ამზადებდა მისთვის საჭირო ჭურჭლის სახეობას. ხის ჯიშების თავისებურებების გათვალისწინებით ამზადებდნენ აგრეთვე ავეჯს<sup>6</sup>, ტრანსპორტის ნაწილებს<sup>7</sup> და სხვა.

ხის ჯიშების თავისებურებათა გათვალისწინება ჭურჭლის დამზადებისას შემდეგს გულისხმობს: 1) ჭურჭლის დამზადებისას ძირითადად განმსაზღვრელია

4 გ. ბ. ო. რ. ი. ძ. ხის ჭურჭელი, თუშეთი, მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და წერილი ხელოსნობის ისტორიისათვის.

5 ჩავე—ერთგვარი ბალახია, მოხარული იქმება. 6. უ. თ. უ. რ. ა. ი. ძ. თუშური კილო, 1960.

6 გ. გასიტაშვილი, თუშური ხის ჭურჭლის განსხვავებულ კლასიფიკაციას იძლევა, ჭურჭელს იგი აჯგუფებს ფორმისა და მასალის მიხედვით. იხ. „ხის დამუშავების ხალხური წესები თუშეთში“, თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1967.

7 ლ. ბ. დ. უ. კ. ი. ძ. ქართული ხალხური ავეჯი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით) სადისერტაციო ნაშრომი, თბილისი, 1967, გვ. 25.

8 მ. გ. გ. შ. ი. ძ. ქართული ხალხური ტრანსპორტი, თბ., 1956, გვ. 59.



ხის გემო, რადგან ჭურჭელი თავისი ფუნქციით პროდუქტების დამზადება-მზანახვასთან არის დაკავშირებული. ამის მიხედვით არჩევენ „ტკბილსა“ და „მწარე“ ხეებს. პირველს მიეკუთვნება ცაცხვი, თელა; ვერხვს და ფუქსს<sup>9</sup> მწარეს<sup>11</sup> გემო აქვთ. 2) ხის ჭიშებს არჩევენ სიმაგრის მიხედვით, მაგ., მუჩას<sup>12</sup> მუჩავეს<sup>13</sup> ლი დასამუშავებლად მაგარი ხეებია; ცაცხვი, არყი—რბილია. რბილია „ბოშია“ ვერხვიც. ასევე დიფერენცირებული იყო „გამოჩახული“ და „ამოსათხრელი“ ჭურჭლის დასამზადებლად განკუთვნილი ხის ჭიშები. მაგ., გამოჩახული ჭურჭლისათვის კარგ ჭიშად ითვლებოდა თელა, რომელიც ჩარხზე კარგად იწმინდება. ასევე არჩევენდნენ საჭრელებლად გამოსადეგ ხის ჭიშებს. ამისათვის საუკეთესოდ ცაცხვს მიიჩნევენდნენ. ლ. ბედუკიძის მასალების მიხედვითაც ცაცხვის მერქანი საუკეთესოა ორნამენტის ამოსაკვეთად. მესამე თავისებურებად ჩვენ შემდეგი გარემოებაც მიგვაჩნია: თუშეთში დიდი ზომის ჭურჭლის (ლუღის გასაწურავი ნაეი, საარაყე გეჯა) დასამზადებლად საჭირო ხის ჭიშები არ მოიპოვებოდა, ამიტომ იძულებული იყვნენ ამ მიზნისათვის სამშენებლო ფიჭვი გამოეყენებინათ; ფიჭვის ხე კი, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, „მწარე“ ხის ჭიშებს მიეკუთვნება, მაგრამ ხელოსანი აქაც გამოსავალს პოულობდა, ახლად გამოთლილ ნაეს გამოხარშავდა. ეს კი შემდეგს გულისხმობდა: ნაეში ჩაასხამდნენ გამოხდილი არყის ცხელ სითხეს—ბუზალოყს, ან მწარე ბალახის—შუპყას ძირების ნახარშს და რამდენიმე ხანს შიგ გააჩერებდნენ. ეს სითხე მწარე სუნსა და გემოს აცლიდა ნაეს. გუდამაყარში სამტრიაანი ან ოთხტრიაანი გრძელტრიაანი ფაფის მოსარევი ჯობის—ფუცხის დასამზადებლად გამოიყენებოდა რცხილა, თხილი, საუკეთესოდ ითვლებოდა იელის—მთიულურად ია-ლაის—ტოტი, მისი ბუნებრივი ფორმების გამო. მაგრამ იელი მწარე გემოსაა, რისთვისაც ჭერქს აცლიან და ნალვერდალში დებენ გამოსატუსავად, რის შემდეგ მას „შნამი“ გამოეცლება<sup>10</sup>.

ხის ჭიშებს ფერთაც განასხვავებენ. „ვერხვს თეთრი ფერი აქვს, თელა—„მოწითალო“ ფერისაა, ცაცხვი „მოთეთრო“ ფერისაა და სხვა.

ჭურჭლისათვის საჭირო სამასალე ხეს არჩევენდნენ ადგილმდებარეობის მიხედვითაც. მზის პირზე გაზრდილი ხის ჭიშები დასამუშავებლად კარგია, „გამოსულია“ და მსუბუქია. ჩრდილში გაზრდილი ხე კი „დაქანცულია“—შენიშნავენ მთხრობლები. მზის მხარის ხეების ზემოთ აღნიშნულ თვისებებზე მიუთითებს ვიტრუვიუსი<sup>11</sup>.

გარკვეული ჭურჭლის სახეობის დამზადებისას მთელი მეურნე ხის ბუნებრივ ფორმებსაც იყენებდა. ქართული ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, ჭურჭლის დასამზადებლად სწორ უტოტო ხეს არჩევენდნენ, თუმცა ზოგიერთი ჭურჭლის (მაგ., კოდი, ჩხუტ-ბრუნელი, კასრი და სხვა) დასამზადებლად საჭირო იყო ფულუროიანი—„ღრუ“ ხე. გურული მასალების მიხედვით საწინა-ხლისათვის საგანგებოდ ეძებდნენ „ღრუიან“ ხეს, რადგან დასამუშავებლად ადვილი იყო<sup>12</sup>. „ღრუ“ ხეს ხელოსანი ორი ნიშნით არჩევს: პირველი — თუ

<sup>9</sup> ლ. ბედუკიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 21.

<sup>10</sup> მ. ხაზარაძე, მთიულეთ-გუდამაყარის მასალები, 1969.

<sup>11</sup> Витрувий, Десять книг об архитектуре, перевод Петровского, М., МСМ წახ. XXXVI.1. კ. 2, 1967, გვ. 60.

<sup>12</sup> მ. გეგეუშიძე, მეღვინეობის ხის იარაღ-ჭურჭელი დასავლეთ საქართველოდან, საქ. სახ. მეზღვის მოამბე, XIX—B, თბ. 1956, გვ. 130.

ხეს ტოტი აქვს მოჭრილი, იმ ადგილიდან წყალი ჩადის და ხის შიდა გვერდს ალბობს, და მეორე — „ღრუ“ ხეს ცულის ყუის შემოკერითაც არჩევენ — მას „ფუყე“ ხმა აქვს.

ასევე ითვალისწინებდა ხელოსანი ჭურჭლის დამზადებისას ხეს ახსნის სხვადასხვა ხის ჯიში სხვადასხვა ასაკში შეიძლებოდა დამუშავებულიყო. მაგ., ცაცხვისათვის კარგ ასაკად ითვლება 30—50 წელი. წიფელისათვის—70—80, ხოლო არყისათვის—40 წელი<sup>13</sup>. ხის წლოვანების გარკვევა ხალხში ძველთაგანვე იყო ცნობილი. როგორც მთხრობელი ფილო ანდრიას ძე ბაშინურიძე გადმოგვცემს, — „ხეს ნაქსოვი აქვს, რომ ხერხავ ზედ თავისი წლოვანება აწერია, ფიჭვის უფრო ეტყობა წლოვანება, ის სიმაღლეზე თან მისდევს. ფიჭვის წვერი იმდენი მიდის წელიწადში, რომ გამოსთვლო სწორედ მისი წლოვანებაა“. სპეციალური ლიტერატურის მიხედვით ყველაზე გავრცელებული ხერხი ხის ასაკის დადგენისა წლიური შრეებია, რომელიც გადაჭრილ ხეს „ცილიდან გულამდე“ დაყვება. წლიური შრეები ზოგიერთ ჯიშში მკვეთრდაა შესამჩნევი (მაგ., წიწვიან ჯიშებში), ზოგიერთი—სუსტად<sup>14</sup>. თუშეთში ფიჭვის ახალგაზრდა ტყეს „მარნა“ ჰქვია, წიფლის ტყეს—„შიშელა“. არყის ახალგაზრდა ტყეს—„წოწკს“ უწოდებენ.

თუშეთში ჭურჭლისათვის საჭირო ხეს წლის გარკვეულ დროს კრიდნენ, შემოდგომით და ზამთარში, ვიდრე ხეს წყალი — „მოწი“<sup>15</sup> ჩაუდგება. მთაში ხეს წვენი მაის-ივნისში აქვს, ბარში კი—თებერვალში. ამ დროს მოჭრილი ხისაგან დამზადებული ჭურჭელი მაგარია, არ სკდება. ხალხური დაკვირვებით ზამთრისა და შემოდგომის პერიოდში მოჭრილი ხის მექანიკური თვისებები უფრო მყარია, ვიდრე ზაფხულში მოჭრილი ხისა. ამასვე ადასტურებს ვიტრუვიუსი თავისი წიგნის მე-9 თავში. იგი წერს: „ტყე უნდა მოიჭრას შემოდგომაზე და ზამთარში, რადგან ამ დროს ხეები ფესვებიდან იღებენ სიმადრეს, რომელსაც ხარჯავენ გაზაფხულზე და ზაფხულში<sup>16</sup>, ხის მერქნისაგან ჭურჭლის დამზადებისას საუკეთესო მასალად ითვლება მშრალი, „დაბურებული“ ხე. „დაბურებული“ ხის ჭურჭელი საუკეთესო და კარგია. ოჯახში საიმედო, გამძლე საციქველია<sup>17</sup>. მშრალი ხის ამ თვისებებზე მიუთითებს დანიელე ბარბარო თავის კომენტარებში<sup>18</sup>. ხის ქერქისაგან დასამზადებელი ჭურჭლისათვის საჭირო მასალას ხელოსანი გაზაფხულზე იმარაგებს, როდესაც ხეში წვენი მოძრაობს. ამ დროს ქერქი ადვილად სძვრება.

13 ლ. ბედუკიძე, თუშეთის ავეჯი, თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1967, გვ. 125.

14 ა. აბაშიძე, გ. შაცაბერიძე, საღურგლო-საავეჯო საქმე, თბ., 1963, გვ. 14; იხ. მ. გეგეშიძე, ხალხური ტრანსპორტი, თბ., 1956, გვ. 59; მისივე, მეღვინეობის ხის იარაღ-ჭურჭელი დასავლეთ საქართველოდან, საქ. სახ. მუზეუმის შობაზე, ტ. 19—B, 1956, გვ. 140; გ. ვასიტაშვილი, ხის დამუშავების ხალხური წესები, თბ., 1962, გვ. 23; ლ. ბედუკიძე, ხალხური ავეჯი, საქ. ეთნოგრაფიის საკითხები, თბ., 1964, გვ. 9; ი. ადამია, ქართული ხე-როთმომღერება, თბ., 1956, გვ. 77; ჯ. სონღულაშვილი, მასალები ქართველი ხალხის ყოფისა და კულტურის ისტორიისათვის, თბ., 1964, გვ. 80.

15 შდრ. საბა ორბელიანი „მოწო“ ხის ლაპოს წყალი, „ლაპო“ ხის ქერქი წყლიანი, რა შესძრეს—ქართული ლექსიკონი, 1928.

16 Витрувий, დასახ. ნაშრომი, გვ. 55.

17 ჯ. სონღულაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 80.

18 Даниеле Барбаро, Комментарий к Витрувию, М., МСМ, XXXVII, გვ. 80.

ბის მოჭრის პროცესი მთვარის პერიოდებთანაცაა დაკავშირებული. თუ-  
ში ხელოსანი ჭურჭლისათვის საჭირო მასალას აუცილებლად ძველ მთვარე-  
ზე მოჭრიდა. „ახალ მთვარეზე წვენი აქვს ხეს ჩამდგარი და მამინ ტია უჩნ-  
დება — ვადმოგვემენ მთხრობლები, და ამიტომ ჭურჭლისათვის საჭირო მასალას  
სალას 15 დღის მთვარეზე მოჭრიდნენ. ეს წესი საქართველოს თითქმის ყველა  
კუთხეში დასტურდება.

ხეს ქართული ცულით ჭრიდნენ. ცული იზმარებოდა ხის ქერქის გასახ-  
დელადაც<sup>19</sup>. პირველად ხეს ცულს დაარტყამდნენ იმ მხრიდან, საითაც ხე უნ-  
და წაქეულოყო; შემდეგ მოპირდაპირე გვერდის ჭრას დაიწყებდნენ. ხეს მი-  
წაზე არ წაქეუვდნენ, „პატარა ხეებზე დავაქეუვდით, რომ ნიადაგზე არ და-  
ცემულიყო და არ დამსკარაყო“. მოჭრილ ხეს ტოტებს აჭრიან, რასაც თუშე-  
თში „გასხეპას“. „გატოტვას“ ეძახიან, ხევსურეთში — „გაფავვას“, „გაფოცხ-  
ვას“; ქერქის გაცლას თუშეთში „გაქურცნა“<sup>20</sup>, „გაქერქვა“ ჰქვია შემდეგ ხეს  
დამორავენ და ასე გამოაქვთ ტყიდან ხარებით.

ხშირად მოჭრილი ხე ტყეში ერთი წელი რჩებოდა. ასეთ შემთხვევაში ხეს  
„ქორთუკებზე“ (ხის პატარა ნაჭრები) დადებდნენ, რათა ჰაერს ყოველმხრივ  
ემოძრაე და ამავე დროს იგი არ გამრუდებულიყო უსწორ-მასწორო ნიადაგ-  
ზე დებისაგან. „სახლში მოტანილ საფიცრე მასალას „ქორბეღელად“ დააწყობ-  
დნენ. ასე დაწყობილ ფიცრებს შორის ხის ტოტები იყო გადებული, რომ  
ფიცრები არ გამრუდებულიყო“<sup>20</sup>.

სამასალედ მოჭრილი ხის დასკდომისა და დაკიანების თავიდან ასაცილე-  
ბლად ტყეში ხეს ტოტებს ვააცილდნენ და გადაჭრილ ადგილზე საქონლის  
პატივს წაუსვამდნენ. ამავე მიზნით საქონლის პატივში სახენელის ქუსლებსაც  
დებდნენ. აღნიშნული გარემოება დამოწმებული აქვს მ. გეგეშიძეს ხალხური  
ტრანსპორტის ნაწილების დამზადების აღწერისას<sup>21</sup>. დაღესტანში ხის ზოგი-  
ერთ ჯიშს, კერძოდ მუხას გაქერქავდნენ და გარკვეული პერიოდის მანძილზე  
საქონლის პატივში ჩადებდნენ<sup>22</sup>. ფშავში გაქერქილ ხეს საქონლის დამწვარი  
„ნაგვის“ ბოლში ატარებდნენ, რაც ჭიისაგან ხის დაცვის საუკეთესო საშუალე-  
ბად იყო მიჩნეული. ხევსურებს ამავე მიზნით სცოდნიათ მოჭრილი ხის საქონ-  
ლის ახალი ნაკელით გაგლესა<sup>23</sup>.

დამორილი ხე ტყიდან შემდეგნაირად მოჰქონდათ; მორს გახერცდნენ,  
ჩანგალს ჩასვამდნენ ამ ადგილში და მას ჯაჭვს გამოაბამდნენ, რომელსაც  
ულელზე ამაგრებდნენ. ტყიდან ხის გამოტანა გარკვეულ სიძნელეებთან იყო  
დაკავშირებული. ხის გამოტანისას, მისი სიდიდის და ოდენობის მიხედვით,  
გარკვეული რაოდენობის მუშახელი იყო საჭირო. ასეთ შემთხვევაში ფართოდ  
იყო გავრცელებული ურთიერთდახმარება. ურთიერთდახმარებისათვის კარგად  
უმასპინძლებოდნენ და მას თუშეთში „ოჩხარას“ ეძახდნენ. „ოჩხარას“ პარა-

19 გ. გასიტაშვილი, ხის დამუშავების ხალხური წესები თუშეთში, თუშეთის ეთნო-  
გრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1967, გვ. 91.

20 ლ. ბედუქიძე, თუშური ავეჯი, გვ. 132.

21 მ. გეგეშიძე, ქართული ხალხური ტრანსპორტი, თბ., 1956, გვ. 59.

22 მ. ხაზარაძე, ქიზიყის, საინგილოსა და დაღესტნის 1961 წლის ეთნოგრაფიული  
ექსპედიციის მასალები, ხელნაწერი.

23 ლ. ბედუქიძე, ქართული ხალხური ავეჯი, საქ. ეთნოგრაფიის საკითხები, თბ.,  
1964, გვ. 12.

ლელური ტერმინია „მოძახილი“, რომელიც გ. გასიტაშვილს მხოლოდ ერთი სოფლის (კონთიოს) ფარგლებში აქვს დამოწმებული<sup>24</sup>. ხეესურეთსა და ფრე-ში შრომის ორგანიზაციის ამ ფორმას „მელნაცვალი“, „მესესხე“ ან „მომათ შეყრა“ ეწოდება, მთიულეთ-გუდამაყარში—„დანაცვლებით მიშველვა“<sup>25</sup> და კვეთილი მუშა“, კახეთში—„ნაცვალგარდა“, ქართლში—„ულამნ“, დასავლეთ საქართველოში — „ნალი“ და „მეშველი“<sup>25</sup> და სხვ.

ვიდრე უშუალოდ თუშეთში გავრცელებული ხის ქურჭლის სახეობების განხილვაზე გადავიდოდეთ, უფრო მეტი თვალსაჩინოებისათვის მოვიტანო ამ კუთხეში გავრცელებული ქურჭლის სახეობების ცხრილს:

I—რძის პროდუქტების დამზადება-შენახვასთან დაკავშირებული ქურჭელი

საწველელი—დურკი, კასრი  
სადღვებელი—ჩხუტ-ბრუნელი  
გომრულად ბაკანი—კარაქისათვის  
საკარაქე ჯამი  
საერბოე ბახუნა  
კოჩხო რძის გადასაღები  
ქოჯო—რძის საწურავეი  
საკალტია კიშტე  
საკალტია ლასტი  
საკალტე ხონჩა

II—მარცვლეულის დამზადება-შენახვასთან დაკავშირებული ქურჭელი

ცხვი  
ცხრილი  
რიჭი  
კოდი  
ქუმელის საცხველი  
გოდორი

III—ფქვილის შესანახი და ცომეულის სახელი ქურჭელი

ხონი  
კოდი

იჯაგა  
ქრიჭი  
ხუფი  
ტომოტი

IV—კრძისათვის განკუთვნილი ქურჭელი

საფაფე ჯამი  
ხონჩები (ხინკლის ამოსაყრელი, ქუმელის ჩასაწყობი),  
ტაბაკი  
ტაყურა  
სამარილე—ტავანი  
ნივრის სანაყი II სანივრია,  
კოვზი-მრგვალიბრიანი  
ხაფიწის საქმელი  
ფაფის საქმელი  
ერბოს ამოსაღები  
საკარაქე  
ქაფქირი  
ფოცხიკა  
ქიტი—დოს მოსარევი,  
რძის შესახვრები  
ქიტი გრძელტარიანი  
კოჩხო

V—სასმისები

სორჩა II ჩირჩა  
ბარძიმი

<sup>24</sup> გ. გასიტაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 116.

<sup>25</sup> წ. რუხაძე, საცხოვრებელი ნაგებობანი კახეთში, მას. საქ. ეთნოგრაფიისათვის, ტ. X, თბ., 1959 წ., გვ. 48, მ. გეგეშიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 133; თ. თოფურია, ახალი საცხოვრებელი ნაგებობანი გორის რაიონში, მას. საქ. ეთნოგრაფიისათვის, ტ. X, თბ., 1959, გვ. 70; ნ. ბრეგაძე, მთის მიწათმოქმედება დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1969, გვ. 211.





VI—ლუდის ხარშეასთან და- კოდი  
კავშირებული ქურქელი საწურავი  
საღუდე ქვაბი კონხო

ჩხუტი  
საწლე  
ქაფქირი  
ნავი  
ტარკოში

VII — კენკრეულის საკრეფი  
ქურქელი  
ბოკერი

როგორც ზემომოტანილი ცხრილიდან ჩანს, თუშეთში ქურქლის სახეობების მრავალფეროვნება დასტურდება რძის მეურნეობასთან და კერძის დამზადებასთან, კერძოდ, ხორცის პროდუქტების დამზადებასთან დაკავშირებით. თუ გავითვალისწინებთ ამ კუთხის მეურნეობის ტრადიციულ დარგებს (მეცხვარეობა, მსხვილფეხა მესაქონლეობა) ქურქლის ასეთი მრავალფეროვნებაც გასაგები გახდება.

განვიხილოთ ამ ჯგუფებში შემავალი ქურქლის ზოგიერთი სახეობა. **სადღვებელი—ჩხუტ-ბრუნელი.** რძის პროდუქტების დამზადებასთან დაკავშირებულ მატერიალური კულტურის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ელემენტს წარმოადგენს სადღვებელი, რომელსაც თუშეთში ჩხუტ-ბრუნელი ეწოდება<sup>26</sup>.

აღნიშნული სადღვებლის დღეისათვის ყოფაში არსებობა ჩვენ მიერ დამოწმებულია მათეთუშეთის თითქმის ყველა სოფელში. ჩხუტ-ბრუნელი დაცულია აგრეთვე საქ. სახ. მუზეუმის ხის ფონდის კოლექციაში № 270—32, <sup>38</sup> რომელიც გომეწრის ხეობის სოფელ დოჭუში არის შექმნილი.

ჩხუტ-ბრუნელი შედგება ორი ნაწილისაგან: ჩხუტი, რომელიც წარმოადგენს მთლიანი ხისაგან გამოთლილ ძირჩადგმულ ცილინდრულ ქურქულს და რძის სადღვები ჯოხისაგან — ბრუნელი//ბირნელა, რომელსაც ბოლოში ხის ჯვარი ან ფირფიტები აქვს დამაგრებული.

ჩხუტ-ბრუნელი საქართველოში გავრცელებული სადღვებლის მეორე სახესთან—გარაასთან შედარებით მცირე მოცულობისაა<sup>27</sup>. იგი უში რძის შესადღვები ქურქელია. ჩხუტი „მცირე რაოდენობის მასალის შემძლეა, მაშინ, როდესაც ვარია — დიდი რაოდენობის ნაღებს გადაამუშავებს და ბევრ კარაქს დაამზადებს. იგი დიდი მასშტაბის მესაქონლეობისთვისაა განკუთვნილი“<sup>28</sup>.

ჩვენ მიერ თუშეთში დამოწმებული ჩხუტ-ბრუნელის საშუალო ზომებია: სიმაღლე—77,5 სმ, დიამეტრი—27 სმ, სახურავის ზომა—32×30; ბრუნელის სიგრძე—104 სმ, ჯვარი—19×19 სმ.

<sup>26</sup> საკითხის ირგვლივ იხ. ვ. ბოჭორიძე, თუშური ქურქელი, M<sup>1</sup> მასალები საქ. შინამრეწველობისა და წერილი ხელოსნობის ისტორიისათვის; გ. ჩიტაია, ხეცურული „ვარია“ (ხელნაწერი); ს. მაკალათია, „თუშეთი“; მ. მაკალათია, მსხვილფეხა მესაქონლეობა თუშეთში, თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1967; ვ. შამილაძე, ალბური მესაქონლეობა საქართველოში, თბ., 1969; გ. ვასიტაშვილი, ხის დამუშავების ხალხური წესები თუშეთში, თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1967.

<sup>27</sup> მთხრობელთა გადმოცემით ძველად ჩხუტ-ბრუნელი დიდი მოცულობისა იყო. „საარაყე კოდში ვდღვებდით რძეს“—გადმოგვცემენ ისინი.

<sup>28</sup> გ. ჩიტაია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 27.

ჩხუტ-ბრუნელის დასამზადებლად ხელოსანი „ღრუ“ ხეს არჩევდა. ჩხუტი უმეტესად ცაცხვისაგან კეთდებოდა, თუმცა ზოგი მთხრობლის გადმოკრებით ჩხუტის დასამზადებლად არყის ხე „უკეთესი იყო, რადგან იგი მავარი და კარაქიც კარგი ილღვიბება“. ჩხუტ-ბრუნელს ამზადებდნენ როგორც მთაწმინდაში<sup>29</sup> თის სოფლებში, ისე ბარში—ლეჩუტის ტყეებში<sup>30</sup>.

ხელოსანი შერჩეულ ხეს ცულით მოჭრიდა, ტოტებს გააცილიდა—„გასხე-პავდა“. მორს ზომამზე გადაჭრიდა და ჭერკოთი გულს გამოთხრიდა—„გაყრი-და“. გულგამოღებულ ჩხუტს ძირს ჩაუსვამდა—„დამსკერავდა“. ჩხუტის საძირე წინასწარ იყო დამზადებული და გამხმარი. ცაცხვის ხეს ფიცრებად დაჭრიდნენ და გააშრობდნენ ნელ ცეცხლზე ან ჩრდილში.

გულგამოთხრილ ჩხუტს საწარბავით შემოჭრიდნენ—„შემოუწარბავდნენ“ ძირის ჩასასმელ ადგილს, რომელსაც „ბითაოს“ უწოდებენ, ხევესურეთში კი—„სალღესთეს“, საძირეს დაახლოებით ერთი სანტიმეტრის სისქეზე ამოიღებდნენ და შიგ გამოზადებულ ძირს ქვემოდან ჩასვამდნენ. გამოზადებულ ჩხუტს ბარში ქოაში ქერზე გადებულ ბოძებზე აშრობდნენ, მთაში კი—საჩხეში. გაშრობის პროცესში მას ატრიალებდნენ დღეში ორჯერ, რომ თანაბრად გაშრო-ლიყო. მეტი სიმაგრისათვის ჩხუტს გარუდან ძირზე ნედლი თხილის სალტე—„ყაყატო“ უყეთებდა, ყაყატო გაშრობისას უფრო ძლიერად უჭერს ძირს და გამოირიცხულია სითხის გამოყოფის შესაძლებლობა.

ჩხუტის გაშრობის შემთხვევაში ალწერილი წესის მსგავსია პროფ. მ. გეგეშიძის მიერ აღწერილი ურმის ერთ-ერთი ნაწილის—სოლის გაშრობა. მას ჩვეუ-ლებრივ სათონეში აწყობენ, სადაც იბოლებდა და დროთა განმავლობაში ხმება<sup>31</sup>. ზღუდუკიძის მასალებით ფშავში სავეჯე ფიცარს „სალღეზე“ წლამდე ტო-ვებდნენ, „ბოლოში“ გამოდიოდა. ხევესურეთში კი მას „ასაყარზე“ აწყობდ-ნენ<sup>32</sup>. ნოღაელები და ყალმუხები დამზადებულ ქურჭელს ცხელ ნაცარში აშ-რობდნენ<sup>33</sup>. ბერძნები როგორც ხის მასალის, ისე დამზადებული ქურჭლის გასაშრობად საქონლის პატივს, იყენებენ<sup>34</sup>.

ბრუნელი ცაცხვის ან არყისაა. მის ტარს ჩხუტის შესაბამის ზომამზე გათ-ლიან, ბოლოში ნაჯახით დაათხუთხუთებდნენ, რათა ბრუნელის თბეებში ჩაჯ-დეს. შემდეგ ბრუნელის „თბეებს“ გათლიან, შუაში სატეხით ამოიღებენ ტა-რის ჩასასმელ ადგილს. თბეებზე ყაყატოს შემოაკრავენ<sup>34</sup>.

ჩხუტი ძირის მხარეს უფრო განიერია, ზემოთ კი ცოტა ვიწრო. მისი ასე-თი ფორმა თუში მეურნის ხანგრძლივი პრაქტიკული გამოცდილებით არის შექმნილი. დიდი ფართობი დღეების პროცესს აადვილებდა—მდღეებავი ნაყ-

<sup>29</sup> თუშეთში კოდისათვის საჭირო ცაცხვის ხე იშვიათად მოიძებნება. ამისათვის თუში ხელოსნები ჩადიოდნენ ბარში (ჯახეთში) და ლეჩუტის ტყეებში ამზადებდნენ კოდებს. ბარ-ში ხელოსნები ოქტობრის ბოლოს მიდიოდნენ და მარტის დამლევამდე რჩებოდნენ. კოდთან ერთად სხვა საჭირო ქურჭელსაც ამზადებდნენ.

<sup>30</sup> მ. გეგეშიძე, ქართული ხალხური ტრანსპორტი, თბ., 1956, გვ. 63.

<sup>31</sup> ლ. ზედუკიძე, ქართული ხალხური ავეჯი, საქ. ეთნოგრაფიის საკითხები, თბ., 1964, გვ. 12.

<sup>32</sup> Марграф, Очерк кустарных промыслов Северного Кавказа с описанием техники производства, М., 1882, გვ. 257.

<sup>33</sup> Эллинистическая техника, Сборник статей, М.—Л., 1948, გვ. 42.

<sup>34</sup> გ. ვისიტაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 99.

ლებ ძალას ხარჯავდა, ვიწრო პირი კი არ აძლევდა ჩხუტიდან რძის ვაღში-  
სმის საშუალებას. დღევანდელი ჩხუტი ბრუნელის ზევიდან ქვევით მოძრაობით  
ხდება.

ჩხუტ-ბრუნელის ტიპის სადღვებელი დამოწმებულია ხევსურეთში<sup>35</sup>—  
მა-ხევში, ყუიკას სახელწოდებით<sup>36</sup>, არხოტში მას „ჩასარევაი“ ეწოდება<sup>36</sup>,  
ფშავში, აჭარაში<sup>37</sup>. ჩხუტისმაგვარი სადღვებელი ლაზებშიც მოწმდება<sup>38</sup>.

ჩრდილო კავკასიაში ჩხუტ-ბრუნელი გავრცელებულია ბალყარეთში,  
აღიღეში<sup>39</sup>, ჩრდილო და სამხრეთ ოსეთში<sup>40</sup>.

ჩხუტ-ბრუნელის მსგავსი სადღვებელი გავრცელებული ყოფილა სკვითე-  
ბთანაც. ჰეროდოტეს ცნობით, რომელიც აღწერს სკვითების მიერ კუმისისა-  
გან კარაქის დამზადების წესს (რძეს ასხამენ ღრმა ჭურჭელში, გარშემო მოა-  
თავსებენ ბრმა მონებს და უბრძანებენ შედღებონ რძე)<sup>41</sup>; აკად. გ. ჩიტაია ას-  
კენის, რომ ზემოაღწერილი სადღვებელი ჩხუტ-ბრუნელის ტიპისა უნდა იყოს,  
რადგან დღვების ასეთი წესი ვარის ფუნქციის მიხედვით გამოირიცხულია<sup>42</sup>.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ჩხუტ-ბრუნელი სადღვებლის უძველეს სა-  
ხედ ითვლება. გერმანელი მეცნიერი ბენო მარტინი, რომელმაც სადღვებლე-  
ბის განვითარების ისტორიას კაპიტალური ნაშრომი მიუძღვნა, ამ სადღვებელს  
მიწათმოქმედ ხალხებს მიაკუთვნებს და ტერმინ kirne-ს უწოდებს. მის  
წარმოშობას სათქვეფს უკავშირებს და ასკენის, რომ პირველი ფორმა სადღ-  
ვებლისა სათქვეფიანი უნდა ყოფილიყო, ხოლო მისი უმარტივესი ფორმა იყო  
ჯამისებური ჭურჭელი, რომელშიც რძეს ხელით ან კოვზით დღვებავდნენ  
და რომელიც მცირე მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად საკმარისს მო-  
წყობილობას წარმოადგენდა. ხოლო მოთხოვნილების ზრდასთან ერთად იგი  
თანდათან შეიცვალა სათქვეფისებური მოწყობილობით და აქედან წარმოიშვა  
ევროპული სადღვებელი kirne<sup>43</sup>. საყურადღებოა, რომ კარაქის ხელით შედ-  
ღვების წესი ძველად აჭარაშიც ყოფილა ფართოდ გავრცელებული. გარკვე-

35 ყუიკა—ქისტური სახელწოდება (ყუიკ), ბრუნელი (ბირნ). ა. ჰინკრული, ხევ-  
სურელის თავისებურებანი, თბ., 1960, გვ. 269.

36 „M“ შ. მ. ხევსურეთი, ს. კილა, არხოტი.

37 ვ. შამილაძე, ალბური მესაქონლეობა საქართველოში, თბ., 1969, გვ. 144.

38 აარანს შემდეგნაირად აკეთებენ. აჭილ რძეს ჩაასხამენ „დერგულაში“ (ეს კოკაა წინ-  
დაწინ მიკუთვნილი დოს გასაქებლად) მას ზევიდან ახურავს სქელი ფიცრის ნაჭერი, რო-  
მელიც შუაში გახვრეტილია, გარდა ამისა არის გრძელი ჯობი დაახლოებით 70—80 სმ, რო-  
მელსაც ბოლოზე წამოკმული აქვს ისევ მრგვალი ფიცრის ნაჭერი, ამ ჯობს ვაუყრიან კოკას  
სახურავზე და ურტყამენ ზევიდან—ქვევით, ერთი საათის შემდეგ რძეს დაადგება კარაქი, კა-  
რაქს ამოიღებენ და დანარჩენს კი აარანი ეწოდება. გაყრილ ჯობს ონხვავლე ეწოდება. ალი  
თან-თ-ო-ლ-ო, ისტორიული და ეთნოგრაფიული ნარკვევები ლაზთა (ქანთა) ყოფა-ცხოვ-  
რებიდან, 1939, MI 24. გვ. 79.

39 Народы Кавказа, т. I, გვ. 287.

40 Магомедов, Культура и быт осетинского крестьянства, в прошлом и на-  
стоящем (историко-этнографическое исследование), Орджоникидзе, 1962, სადსურტაციო  
ნაშრომი, გვ. 85. Гаглоева, Скотоводство в прошлом у Осетин, მასალები საქართველოს  
ეთნოგრაფიისათვის, XII—XIII, თბ., 1963, გვ. 277.

41 Геродот, История в девяти книгах, т. I, М., 1885, გვ. 298.

42 გ. ჩიტაია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 26.

43 В. Martiny, Kirne und Cibre, Ein Beitragkulturgeschichte besonders zur  
Geschichte Milchwirtschaft, Berlin, 1895, გვ. 26.

ული რაოდენობის ნაღებს ხელგობზე იღებდნენ და ხელით ან ზოგჯერ ცი-  
ცხვით ურევდნენ<sup>44</sup>.

რაც შეეხება თვით ტერმინ „ჩხუტს“, ამასთან დაკავშირებით საჭიროა აღ-  
ვნიშნოთ გ. ვასიტაშვილის მოსაზრება, რომელიც ვარაუდობს, რომ ტერმინი  
„ჩხუტი“ საქონლის ძროხის ან ცხვრის ცურთან მიდის და იქნებ იგი თავდა-  
პირველად ხის სარქვეის აღმნიშვნელი იყო, ხოლო მომდევნო პერიოდში იგი  
რძის შესადღვები ქურჭლის ზოგად სახელად იქცა (ხევსურეთში ცურს „ჩხუ-  
ნისა“ „საჩხუნავსაც“ უწოდებენ, თუშეთში კი ცხვრის ჯიქანის ჩამოწურვას  
„ჩამოჩხენტვას“ ეძახიან)<sup>45</sup>.

ლ. ბედუქიძის გამოკვლევით, ტმოშტი დგამ-ქურჭლის შერწყმულ ფუნქ-  
ციას ასრულებდა<sup>46</sup>.

III ჯგუფის ქურჭლებიდან აღსანიშნავია „ქალის“ დასაზღელი მირგველარ  
(მრგვალი) ქურჭელი—ტმოშტი. იგი თელის ხისაგან მზადდებოდა. „ხეს ცულით  
ცოტას დაამურგვლებდნენ“. ზოწით გულს ამოთხრიდნენ—„ამოაქინდნენ“. გარ-  
ედან დანით შემოასწორებდნენ. ტმოშტს ზემოდან თავისივე მოყვანილობის  
სახურავი ახურავს. ტმოშტი სამფეხიანია. მასზე ქუმლს მოზელდნენ, ირვლივ  
შემოლაგებდნენ და შუაზე ხაჭოს ხაჭიწს ჩადებდნენ.

ტმოშტი, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული ქუმელის — ყვას მოსაზღელად  
იხმარებოდა. თუშეთში ქუმელი საქმლის ძირითადი სახეობაა. ის იხმარება  
როგორც ოჯახში, ისე მწყემსობაში. მზადდებოდა მოხალული ქერისაგან.  
ფქვილს ამოიღებენ, გაცირან, წყალს დაასხამენ და ხელით მოზელენ. მოზე-  
ლილ ძალს თუში ყვას უწოდებს. ძალის დამზადების წესი ძველი ჩანს და უნ-  
და წარმოადგენდეს ძირითადად მესაქონლე ხალხის პირველად პურეულ საქ-  
ვებს<sup>47</sup>. აქედან გამომდინარე ამ პურეულის დასამზადებელი ქურჭელიც ძველი  
უნდა იყოს და ამავე დროს თუშეთისათვის ლოკალური.

თუშეთში დამზადებული, ე. წ. „წვრილი“ ქურჭლის (ჭიტი, კოვზი, კოჩხო)  
გამოხარშვა სცოდნით სიმავრისათვის. ამისათვის ქურჭელს ადუღებულ წყალ-  
ში ან შრატში ერთი საათით მოათავსებდნენ. ამას გარდა, ზის ქურჭლის დასა-  
ცავად, მისთვის სილამაზისა და ლაზათის მისაცემად იცოდნენ თხის ან ძროხის  
ქონით გაბოხვა.

ხის ქურჭელს, ისე როგორც საოჯახო დანიშნულების ყველა ნივთს გარ-  
კვეული ადგილი ჰქონდა მიჩნეული სახლში. „წვრილი“ ბუნაგი თაროში ეწ-  
ყო, დიდი—ციდობანზე. ბუნაგი და ავეჯის გარკვეული სახეობა თუშურ სახლ-  
ში სადიაცოს მხარეს იდგა და მის კუთვნილებას შეადგენდა.

ხის ქურჭლის დიდი ნაწილი, როგორც ირკვევა, თუშეთში ადგილობრივ  
მზადდებოდა, ხოლო ნაწილი—ბარში. ქურჭლის გარკვეულ სახეობას, ე. წ. „და-  
საძირავ“ ქურჭელს (კოლი, ჩხუტი, კასრი) ხელოსანი—„შინა კაცი“ ამზადებდა,  
რომელიც ხელობას მამა-პაპისაგან სწავლობდა. კოვზის, ჭიტის, ჯამის დამ-  
ზადება კი თითქმის ყველა მამაკაცს შეეძლო. ხელოსანს თავისი მეურნეობა

44 ე. შამილაძე. დასახ. ნაშრომი, გვ. 145.

45 გ. ვასიტაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 101.

46 ლ. ბედუქიძე, თუშური ავეჯი, თუშეთის ეთნოგრაფიული წესშავლისათვის, თბ.,  
1967, გვ. 138.

47 ნ. ჯიქია, თუშური საქმელები, თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1967,  
გვ. 224.



ჰქონდა და ჭურჭლის დამზადებას ზამთრობით, სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოებიდან თავისუფალ დროს მისდევდა. მიუხედავად ამისა, თუშ ხელოსნებს შორის ერთგვარი სპეციალიზაცია მაინც შეიმჩნეოდა ჭურჭლის დამზადებას საქმეში. შესაძლებელი ხდება ჭურჭლის სხვადასხვა სახეობათა დამზადების ცენტრების გამოყოფაც. მაგ., ჩვენი მასალების მიხედვით სოფ. დიკლოში ამზადებდნენ ჩხუტს, კასრს, კოდს (ხელოსანი ბეწუნაიძე ხაპრო); სოფ. სისოში ამზადებდნენ ხონჩებს, ჯამებს (ხელოსანი მიხო ჯამრულიძე), სოფ. კოკლათაში—კოდს, კასრს (ხელოსანი ფილო ბაშინურიძე). მსგავსი მაგალითების მოტანა კიდევ შეიძლებოდა, მაგრამ, ვფიქრობთ, მოყვანილიც საკმარისი უნდა იყოს ზემოთქმულის დასადასტურებლად.

ხელოსნები დაკვეთით ამზადებდნენ ჭურჭელს და გარდა თავისი სოფლებისა, ახლომახლო სოფლებში მცხოვრებთაც აკმაყოფილებდნენ თავიანთი ნახელავით.

ხელოსნის შრომის ანაზღაურება ხდებოდა ნატურით და ფულით. ნატურის სახეობა: მარცვლეული, ერბო, ცხვარი, მატყლი და ყველი.

ნატურის რაოდენობა დასამზადებელი ჭურჭლის ოდენობით განისაზღვრებოდა. მაგ., კოდი მარცვალზე აესებაზე იცვლებოდა; კოდი 200 ლიტრის ტევადობისა=ერთი ცხვარი=15 კილო მატყლი. სადღვებელი—36 ლიტრის ტევადობისა=5 კგ ერბო, ან მატყლი.

მიუხედავად იმისა, რომ თუშეთში ხის ჭურჭლის ყველა სახეობა მზადდებოდა, იგი მაინც შემოჰქონდათ მეზობელი კუთხეებიდან. როგორც ჩვენი მასალებიდან ირკვევა, იგი შემოჰქონდათ ჩალმის ხეობაში დაღესტნელ დიდოელებს, პირიქითში—ქისტებს, გომეწარში—ქისტებსა და ლეკებს. დაღესტნელების მიერ შემოტანილი ჭურჭელი უმეტესად ჩარჩხე იყო დამზადებული, ხოლო ქისტებს კი უმთავრესად კოდები შემოჰქონდათ.

ზემოთ აღნიშნულის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ თუშეთის მოსახლეობის ყოფაში ხის დამუშავება-გამოყენებას ფართო ადგილი ეჭირა.

ირკვევა, რომ საუკუნეების მანძილზე ხალხს შეუქმუშავებია ხის ჯიშებისა და მათი საწარმოო გამოყენების დიფერენცირებული ცოდნა, შეფარდებული ბუნებრივ გარემოსა და მეურნეობის დარგებთან.

დადგენილია, ხის ჭურჭლის მრავალფეროვნება, მდიდარი ტერმინოლოგია და გამოყენების განსხვავებული ხასიათი, რაც მეურნეობის თავისებურებებით არის შეპირობებული.

ხის ჭურჭლის დამზადებაში შეიმჩნევა ერთგვარი სპეციალიზაცია და დგინდება ხის ჭურჭლის დამზადების ცენტრების არსებობა.

ხის მოხელეთა საქმიანობას, უმთავრესად სასოფლო-სამეურნეო სეზონისაგან თავისუფალი დრო ეთმობოდა და მისგან მიღებული შემოსავალი არსებობის დამატებით წყაროს წარმოადგენდა.

6. აბსაძე

ქ. გორის ხელოსანთა ამბარი

როგორც ცნობილია, ქ. გორი ძველთაგანვე შიდა ქართლის ცენტრს წარმოადგენდა. ანტიკური ხანის გორი, უფლისციხე და კასპი ქმნიდნენ ქალაქური დასახლების ერთიან კომპლექსს<sup>1</sup>. დ. ხახუტაიშვილის აზრით, ადრეელისტიური ხანიდან გორი ქალაქური ტიპის დასახლება უნდა იყოს<sup>2</sup>.

პირველი ცნობა, სადაც გორი იხსენიება, შემოუნახავს XII ს. ისტორიკოსს ჯუანშერს. ამ ცნობის საფუძველზე ირკვევა, რომ გორი XII ს. რეალურად არსებული გეოგრაფიული პუნქტია, რომელიც საკმაოდ გამაგრებულ ციხე-სიმაგრედ ითვლება, სადაც სახელმწიფო ქონების დაცვა შეიძლება<sup>3</sup>. ვახუშტის აზრით, უცნობია თუ ვინ დაარსა ეს ქალაქი<sup>4</sup>. დ. გვრიტიშვილის ცნობით, გორი თავდაპირველად უნდა ყოფილიყო ციხე-ქალაქი, გაშენებული იქ, სადაც დღეს ციხეა<sup>5</sup>.

ქ. გორი ძველიდანვე არა მარტო სავაჭრო გზათა შესაყარი იყო, არამედ იგი სამხედრო თავდაცვის უდიდეს ციტადელსაც წარმოადგენდა<sup>6</sup>. სომეხი ისტორიკოსის მათეოს ურჰაელის ცნობით, დავით აღმაშენებელს ხელახლა აუშენებია გორი. მასვე ვაჭრობის განვითარებისათვის სომეხები დაუსახლებია აქ<sup>7</sup>. ამის შემდეგ გორი ყოველთვის იყო საქართველოს ძირითადი თემის—შიდა ქართლის ცენტრი<sup>8</sup>. ასე, მაგ., XVI ს. ჩამოყალიბებულ ზემო ქართლის სადროშოს ცენტრს სწორედ გორი წარმოადგენდა<sup>9</sup>. XVIII ს. ქალაქი ციხის ირგვლივ არსებულ ფერდობზე იყო შეფენილი და ირგვლივ ქვიტიკის კედელი ჰქონდა შემორტყმული. საქართველოს რუსეთთან შეერთების შემდეგ გორი სამაზრო ქალაქად იქცა<sup>10</sup>.

გორში შეგროვებული ეთნოგრაფიული მასალა კარგად წარმოგვიდგენს მას, როგორც ხელოსნობის ერთ-ერთ ძირითად ცენტრს. ქართლში, შეკრებილი

1 Г. Меликишвили, К истории древней Грузии, Тбилиси, 1959, გვ. 499.

2 დ. ხახუტაიშვილი, იბერიის ქალაქთა ისტორიის საკითხები, თბილისი, 1966, 33-102.

3 დ. გვრიტიშვილი, გორის ისტორია, თბილისი, 1954, გვ. 6.

4 იქვე, გვ. 73.

5 იქვე.

6 იქვე.

7 Г. Бухникашвили, г. Гори, ქ. გორის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის არქივი, № 413, გვ. 4.

8 დ. გვრიტიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 16.

9 იქვე გვ. 71—72.

10 იქვე, გვ. 22.

მასალის მიხედვით გორში ხელოსანთა შემდეგი ამქარი იყო ცნობილი: ხარაზების, სარაჯების, დაბალების, მექალამანეების, მჭედლების, ოქრომჭედლების, მექვაბეების, ნალბანდების, ხაბაზების, დალაქების, მღებრების, მეთუხუცების, ქვისმთლელების, კალატოზების, ღურგლების (მეაქენები, ხუროები), მენტურკლების (მეაგურე, მეკრაბიტე), ჭონების, მკუბრაების, მეეტლების, მეღროგების, ზინკლების, დერციკების<sup>11</sup>. ვაჭრულ ამქართაგან გორისათვის მთხრობელები ასახელებენ მიციტნების, ბაყლებისა და მეწვრილმანეების ამქარს.

ზემოაღნიშნულ ამქართაგან მთხრობელები უპირატესობას სიდიდის მხრივ ხარაზებისას აკუთვნებენ. ჩვენ მიერ შეკრებილი მასალიდან ცხადი ხდება, რომ ხარაზობა ქალაქური ხელოსნობის ძირითადი, წამყვანი დარგი იყო. ხარაზთა სიმრავლე განსაზღვრავს ქალაქის ხელოსნობის დონეს<sup>12</sup>. მათ ძირითად საქმიანობას, როგორც ქიზიყში, ასევე გორში, ფეხსამოსის—ჩუსტების (ბავშვის, დედაკაცისა და მამაკაცის) კერა შეადგენდა. ისინი აწარმოებდნენ მამაკაცის „გამოყვანილ“ ფეხსამოსს, ე. წ. „ადელხანოვის ჩუსტებს“. გარდა ამისა, იყვრებოდა გულამოდებული ჩუსტებიც, რომელთა ძირითად მომხმარებელ მასას ქალები შეადგენდნენ. ხარაზი ჩექმას არ კერავდა, ეს მეწვლის საქმიანობას შეადგენდა, მაგრამ ჩექმის „დაკეცვას“ კი ხარაზები ასრულებდნენ.

80 წლის ხარაზის გიორგი სოლომონის ძე მაისურაძის ცნობით, „ჩექმას ჩვენ არა ვკერავდით, დავაეციებდით ხარაზს, 5 მან. ღირდა დაკეცვა. გამოყვანილში ცხელ წყალს ჩავასხამდით, სამ დღეს დავტოვებდით, ამოვიღებდით და უკვე დაკეცილი იყო“. 67 წლის ხარაზის ანტონ ლაზარეს ძე ოქრობირიძის ცნობით, გორში ხარაზთა 145 დუქანი იყო. ამავე წყაროს მიხედვით, ხარაზი კვირაში 160 წყვილ ჩუსტს ჰკერავდა. ხარაზთა სახელოსნოში, მთხრობელთა ცნობით, ხუთი კაცი იყო—ორი ამხანაგი თავისი ქარგლითა და ერთი შეგირდით სამზე ნაკლები ერთ სახელოსნოში არ იქნებოდა, ან სამი შეგირდი და ოთხი მუშა (ქარგალი). მაგრამ ისეთი სახელოსნოებიც იყო, სადაც ერთ ისტატთან 14—15—20 ქარგალი მუშაობდა.

ხარაზები ამუშავებდნენ დაბახანის ტყავს. შეკრებილი მასალით დაბლობა გორში ისე კარგად არ იყო წარმოდგენილი, როგორც, მაგალითად, ქიზიყსა და თელავში, მაგრამ მაინც არსებობდა ორი-სამი დაბახანა. საყურადღებოა ის გარემოება, რომ გორში სწორედ თელავიდან მოსულ დაბლებს (თეიმურაზოვი და მალალოვი) ვხვდებით.

დაბლები ყასბებისაგან ყიდულობდნენ ტყავს. საძირედ კამეჩის და ხარის, საძირედ—ზბოს, ცხვრისა და თხის ტყავი გამოიყენებოდა. ცხვრის ტყავი—მეშა, თხის ტყავი—სამოგვე. ერთი წლის ხბოს ქოსალა ეწოდება. მთხრობელთა ცნობით, ქოსალა უმაგრესი ტყავია ხარაზობაში.

ტყავის დამუშავება, როგორც ცნობილია, დაბახანაში წარმოებდა. გორში ეს უკანასკნელი დამბარეულში ეწყობოდა, სადაც მრავალი წყარო მოედინებოდა. დაბალ ილია დავითის ძე წაქაძის (78 წლის) ცნობით, საძირე და სა-

<sup>11</sup> შტრ. Н. Державин, Следы древнегрузинских цеховых организаций по данным современной этнографии. Язык и литература, т. I, 1926, 33, 283.

<sup>12</sup> თბილისში 300-ზე მეტი ხარაზი იყო, ქუთაისში — ამდენზე, გორში უფრო ნაკლები იყო; შტრ. ი. გ რ ი შ ა შ ვ ი ლ ი, თბილისელი ხელოსნები, ხარაზებისათვის, М II (მინამრეწველობის მასალები), № 29 (ინახება ივ.ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილებაში არქივში).



ძირე თითო-თითო თვე მზადდებოდა, მეშის დამზადებაზე ნაკლები დრო იხარჯებოდა.

თითო თაღარში კამეჩის ხუთ ტყავს ათავსებდნენ. დაბახანაში ჯერ კინეზოლოგიის ინსტიტუტის დარი 100 მიანც იქნებოდა, ხუთ ტყავს ორი ვედრო ჭატო, ორი ვედრო სიმინდის ფქვილი და 10 ვედრო წყალი ჰქირდებოდა. სიმინდის ფქვილი და ჭატო თბილ წყალში იხსნებოდა<sup>13</sup>.

სამი დღე ტყავი აუზში უნდა დამბალიყო შემხმარი სისხლის მოსაშორებლად. დამბალ ტყავს ლეშისაგან „დემურით“ (საფხეკი დანა) წმენდნენ, ერთი დღე ცივ წყალში ათავსებდნენ. შემდეგ ჭატოსა და სიმინდის ფქვილის ხსნარში ჩადებდნენ, რაშიც ტყავი „მეავედებოდა“, „ბალანი ცვიოდა“. ორი კვირის განმავლობაში ტყავი ორჯერ უნდა დამუშავებულიყო ჭატოსა და ფქვილის ხსნარში. მას ყოველ დღე ესპირობებოდა „დახელება“. შემდეგ ხდებოდა მისი თაღარიდან ამოღება და ვარაჩოზე ბეწვის გაცლა. ამას მთხრობელები თუ ქლამიშს უწოდებენ. შემდეგ ტყავს „ქარხნის“ იატაკზე დაალაგებდნენ დასაწურად, როცა კარგად დაიწურებოდა, მარილს მოაყრიდნენ უწყლოდ. ერთ თაღარს 1 ვედრო მარილი უნდოდა. მარილში ტყავი სამი დღე იქნებოდა. ამას ნამაქოი ეწოდებოდა. მთხრობელთა ცნობით, მარილს სიმინდის ფქვილისა და ჭატოს წვენი გამოჰყავდა. მარილში ტყავის გადბრუნებას შორი ერქვა. შემდეგ კვლავ ხდებოდა ტყავის თაღრიდან ამოყრა, „ქარხნის“ იატაკზე დალაგება, ბალნის ფხეკა ვარაჩოზე. ეს ოპერაცია დაბლებში ჰარის სახელწოდებითაა ცნობილი. მას მოსდევდა ტყავის დამუშავება თრიმლით. ხუთ ტყავს ორი ვედრო თრიმლი და 10 ვედრო წყალი სჭირდებოდა. ეს იყო პირველი შორი ორსამასათიანი. ამის შემდეგ ტყავს ამოიღებდნენ, დაბახანის იატაკზე დაალაგებდნენ დასაწურად. დაწურულს შემდეგ ვარაჩოზე ჩამოკიდებდნენ და დემურით ფხეკდნენ. პირველ შორს მეორე, მას მესამე, მესამეს მეოთხე და მეოთხეს მეხუთე შორი მოჰყავებოდა. ამავე დროს ყოველი შორის განმეორებისას ხდებოდა თრიმლის რაოდენობის (1 ვედროთი) მატება და მასში ტყავის დატოვების განაგრძლივება (ერთი დღით). ყოველი ოპერაციის შემდეგ ხდებოდა ტყავის ამოღება თაღარიდან, მისი იატაკზე დაწურვა და ვარაჩოზე ფხეკა. ბოლო მეხუთე შორს 1—2 საათიანი შემდეგ ტყავს „ლატენებზე“ ფენენ გასაშრობად, მზეზე გაფენას ერიდებიან, რომ ტყავი არ დასკდეს. გამშრალ ტყავს ჭილობით წმენდნენ. წყალი არ უნდა შეჰყვეს ტყავს, თორემ დაობდება, გადმოგვეცემენ მთხრობელები.

საპირე ამგვარადვე მზადდება, მაგრამ ის ჯერ კირით უნდა დამუშავდეს. ამ პროცესს მთხრობელები აგდანას უწოდებენ. თაღარში თხის ან ცხვრის ასს ტყავს ერთად დამუშავებენ 20 ვედრო კირით და 50 ვედრო წყლით. კირით ტყავის დამუშავება ორი კვირის მანძილზე ხდება. მას მოსდევს ბალნის გაცლა მიზანით, ამას—ტყავის დამუშავება ისევ კირით, შემდეგ კი—ჭატოთი (50 თხის ტყავს 5 ვედრო ჭატო და 30 ვედრო წყალი უნდა). მთხრობელთა გადმოცემით, ჭატო აღნობს მას, კირი გამოჰყავს. ამ პროცესს თხის თილოვი ეწოდება. ჭატოს შემდეგ ტყავს თრიმლით დამუშავებენ. პირველი პირი თრიმლით 50 ტყავს სამი ვედრო თრიმლი და 10 ვედრო წყალი სჭირდება. აქაც

<sup>13</sup> შტრ. ი. ნ ა ნ ო ბ ა შ ვ ი ლ ი, ტყავის დამუშავების ისტორიიდან, „მეცნიერება და ტექნიკა“, 1957, № 10.



ოთხჯერ ხდება თრიმლში დამუშავება მისი რაოდენობის მომატებით. წყლის  
ოდენობა უცვლელია. თრიმლს მარჯვნივ დამუშავება მოსდევს. შემდეგ ტყავს  
ათავსებენ ძველი თრიმლის წყალში 1—2 საათით. შემდეგ გაჟენენ <sup>განსვენებენ</sup> <sup>საქონელს</sup>  
რობად. მშრალს ფხევენ ქილობით, მას შუფრის კეთება ეწოდება <sup>შენიშვნა</sup>  
რეს თხის ან ძროხის ქონით აპრიალებენ (ერთ ტყავს 2 გირვანქა ქონი სჭირ-  
დება) ფიშალის (ჯებრის გამხმარი ტყავი) შემწობით. ქონი იმდენი უნდა  
წიესვას, რომ ტყავი „გაძლეს“, მაგრამ არ უნდა გაიყინოს მასზე. წინააღმდეგ  
შემთხვევაში ტყავს ცივ წყალში ალბობენ და შემდეგ შემთბარ ძველი თრი-  
მლის წვენი სამჯერ „ამუშავებენ“. ასე დამზადებულ ტყავს შემდეგ ღებავენ  
„რუსულ ძაღაში“ ან „ლეკისაში“ (მიწა). ტყავს სათითაოდ ღებავენ ფიშალით,  
მერე ცივ წყალში ავლებენ და თოკზე ჩრდილში გაჟენენ, მზე არ უნდა მოხვ-  
დეს, თორემ კარგად არ შეიღებება.

დაბალ ილო დავითის ძე წაჭაძის ცნობით, ერთ ოსტატს ერთი ქარგალი და  
ორი შეგირდი ჰყავდა.

მექალმანეებს ცალკე ამქარი ჰქონდათ გორში. მაგრამ შეგირდის  
დალოცვას ისინი ხარაზებთან აწარმოებდნენ საღვთოზე, ვინაიდან მათ საკუ-  
თარი ბაირალი არ გააჩნდათ. მექალამნე შაქრო გორჯის ძე ყურელის (73 წ.)  
ცნობით, გორში მექალამნეებს 30 დუქანი ჰქონდათ. დაბლებისაგან განსხვავე-  
ბით მექალამნეები თითონ ამუშავებდნენ ტყავს ხის კასრებში. თითო ასეთ  
კასრში ხარის ან კამეჩის 5—6 ტყავი ჩალაგდებოდა (თუ დიდი ტყავი იყო—  
3—4, თუ პატარა—8—9). კირი ერთი-ორი ვედრო მოუნდებოდა. ტყავს ყოველ  
დღეს სჭირდებოდა გადაბრუნება; შემდეგ ამოიღებდნენ, ჩამოკიდებდნენ და  
ბალანს გააცლიდნენ, წყალში გაავლებდნენ, ქილობზე გაშლიდნენ და შაბმა-  
რილს მოაყრიდნენ იმ ვარაუდით, რომ ერთ წილ შაბზე ორი წილი მარილი  
მოსულიყო (მაგ., 5 გირვანქა შაბზე—10 გირვანქა მარილი). მარილიანს ჩა-  
მოკიდებდნენ, დაჰიმავდნენ და მზეზე გაახმობდნენ. გამხმარ ტყავს შოლტე-  
ბად დაჭრიდნენ საქალამნედ. ტყავის თხელ ნაწილს—ფერდსა და მუცელს  
თასმად გრეხდნენ და იმით კერავდნენ ქალამანს. საქალამნე კალაპოტი ხარა-  
ზულისაგან განსხვავებული იყო (მისი ნაწილებია: ხვლი, ფეხის სოლი, კა-  
ლაპოტში ჩასადები). ხვედა იხმარებოდა ქალამანის სადგისით გახვრეტისას,  
ტყავის გასასწორებლად. მთხრობელთა ცნობით, ნეკერჩხლის ხის სარტყამი  
ხვედა სხვა იყო, რცხილის ხის გასასწორებელი ხვედა—სხვა. მექალამანის სად-  
გისი და დაზვა ხარაზულისაგან განსხვავებული, უფრო პატარა იყო. თითბრის  
მუშტა ტყავის გასასწორებელია, ჭევიჩი ბალნის მოსაწორებელი დანა,  
ტყავის გასაჭრელი დანა—სხვა.

იკერებოდა უფრო ე. წ. ქართული ქალამანი. შაქრო ყურელის  
ცნობით, ქართული ქალამანის კალაპოტი მამაკაცისაა. ქალამანის მორგება ფეხზე  
ხდებოდა. ამიტომ არსებობდა დიდი და პატარა კალაპოტი. მექალამნე თითონ  
მოარგებდა მას შემკვეთს. ქალის ქალამანი, შაქრო ყურელის ცნობით, იშვი-  
ათად იკერებოდა. მას უფრო ოსის ქალები ხმარობდნენ მთაში. შედარებით  
იხელი იყო კახური—ე. წ. ჩუსტური ქალამანის დამზადება. მას ერთი-ორი  
თუ კერავდა გორში. ამ უკანასკნელს ტყავიც მეტი ესაჭიროებოდა. მაგ., თუ,  
ჩვეულებრივ, გარკვეული რაოდენობის ტყავისაგან წყვილი კახური ქალამანი  
იჭრებოდა, ქართული სამი ცალი გამოვიდოდა. შაქრო ყურელის ცნობით, სში-  
რად ქალამანი ჩექმის ყელისაგანაც იკერებოდა. მექალამნეები გორში კათო-

ლიკების („ფრანგის“) ეკლუსიასთან ისხდნენ. შეკრებილი მასალის მიხედვით, თითო ოსტატს ორი-სამი შეგირდი და ამდენივე ქარგალი ჰყავდა.

მკვდელთა ამქარში<sup>14</sup> ერთიანდებოდნენ საკუთრივ ქვეყნების ნალბანდები, ოქრომკვდლები, მეთუნეუქები, მექვაბეები და სხვა მკვდლები რაჭ მიხეილის ძე იასამანოვის 70 წ. ცნობით, მკვდლებთან ამქარში შემოდინდნენ აგრეთვე მეფაიტონეები ანუ, როგორც მოხრობელები უწოდებენ, „კარეტნიკები“ და ხის ბორბლების მკეთებელი — „კალსნიკები“. ერთ სახელოსნოში შრომის ფართო დანაწილებაზე მიუთითებს ის გარემოება, რომ ეტლს—ფაიტონს, ბაგრატ იასამანოვის თქმით, ექვსი ოსტატი აკეთებდა. ჯერ დურგალი შეამზადებდა ეტლის ხის ნაწილებს, შემდეგ მკვდელი დააქედებდა მას, მღებავი შეღებავდა, გადამკვრელი ტყავს გადააკრავდა, დამვერცხლავი ლითონის ნაწილებს დაამუშავებდა. ამათ გარდა, აღნიშნულ ამქარში ფაიტონის ფარების გამკეთებელიც შემოდინდა.

რაც შეეხება მკვდელს, ის ამზადებდა ნამგალს, ცულს, ბარს, თოხს, სახნისს-საკვეთელს. კარგი ნამგალი, მკვდელთა ცნობით, კეთდება რკინა-ფოლადით, მარტო ფოლადი უფარგისია, „ყრუ არის“, გადმოგვეცემს მკვდელი კოლა სოლომონის ძე მაზანაშვილი (87 წ. მეჯვრისხევი). მისივე ცნობით, კარგი იყო ოსმალეთის ფოლადი, რომელსაც „ტაღანი“ უნდა მომატებოდა. კოლა მაზანაშვილის გადმოცემით, მეჯვრისხევისა და გორში მის მსგავს ნამგალს ვერავინ აკეთებდა. ნამგალს 100 გრ ფოლადი და 1/2 კგ რკინა უნდოდა, ქართულ ცულს—1/2 კგ რკინა და 100—200 გრ ფოლადი, ნაჯახს—200 გრ ფოლადი და 1 კგ რკინა. ეს ნაჯახი დურგლისათვის მზადდებოდა. საკვეთელს „პირში“ უნდოდა ფოლადი, ვინაიდან იგი პირით თხრის, სახნისი მიწას აბრუნებს. სახნისს-საკვეთელს ორივეს 16 ვირვანქა რკინა ესაჭიროებოდა. მკვდელი აკეთებდა ურმის თვლებს, შემოსაქედებელი რკინის საღტეხსაც; ჰქონდა ქართულ და რუსულ ნალებს, ლურსმანსაც. თოხსაც პირზე უნდა ფოლადი, ბარი რკინისაა. ორი კაცი დღეში სამ ბარს გააკეთებდა, გადმოგვეცემს კოლა მაზანაშვილი, მაგრამ არა სისტემატურად, ვინაიდან მეტად შრომატევადი სამუშაო იყო. სამკვდლოში სამი ხელოსანი მიანიც უნდა ყოფილიყო. შეგირდი ქურას უბერავდა, ოსტატი რკინის დუღილს თვალს ადევნებდა, ხოლო ქარგალი ან ამზანავი ქურიდან გამოღებულ გავარავარებულ ლითონს სქედდა. მარწუხი რკინისაგან მზადდებოდა, დურგლის ხელეჩო—ფოლადისაგან, ხოლო ორივე ხელით სახმარი ხელეჩო—რკინისა, პირზე სჭირდებოდა მას მხოლოდ ფოლადი. მეჯვრისხევი კეთდებოდა ორხელა (სახენელი), რომლის მომხმარებელი ოსები იყვნენ. ბაგრატ იასამანოვის ცნობით, ნამგალს, წალღს, ცულს ერთი ფასი ჰქონდა, ბარი ნაკლები ღირდა. ერთ სახელოსნოში, მისივე ცნობით, 8 შეგირდიც შეიძლება ყოფილიყო.

ნალბანდები<sup>15</sup> ცალკე ამქარს არ ქმნიდნენ, ისინი მკვდლებთან ერთიანდებოდნენ, რაოდენობით 20-ს არ აღემატებოდნენ. ნალბანდის საქმიანობას საქონლის დაქედვა შეადგენდა, ნალს და ლურსმანს ძირითადად მკვდელი სჭრის, მაგრამ იშვიათ შემთხვევაში თვით ნალბანდიც ამზადებს მას. ქართული ნალი რკინის ფურცლისაგან იჭრება ცივად. რუსული ნალი კი ქურაზე იჭრება. ეს უკანასკნელი მუშა ცხენის დასაქედად გამოიყენებოდა, ქართული

14 შტრ. შინამრეწველობის მასალები, მკვდლობა, ზ/ქართლი, M. II, გვ. 1—29.

15 შტრ. შინამრეწველობის მასალები, ნალბანდობა ქართლში, მ/ს, MII, გვ. 27—28.

კი—საჯდომი ცხენისათვის. გორში უფრო ქართულზე იყო მოთხოვნა, რუსულ-  
ლი — „ფაიტონისა“ და სამხედრო ცხენისათვის იყო საჭირო. კამეჩის დასა-  
ქედად ერთ-ორლურსმნიანი ნალი იყო გამიზნული, სამოთხლურსმნიანი რისათვის,  
ცხენისათვის კი ექვს ლურსმნიან ნალს ხმარობდნენ. ნედლეულს—რკინას ძირითადად,  
თბილისში ყიდულობდა. იოსებ დავითის ძე გიგაურის (73 წ.) ცნობით,  
ნედლეულის საშოვნელად მამამისი ჭიათურას წასულა და იქიდან 100 ფუთი ძველი  
ნალი (ქვანახშირის დამტარებელი ცხენის) მოუტანია, რომელიც მას დაახლოებით  
15 წლამდე ჰყოფნია. მისივე ცნობით,  
რკინის შოვნა ახალციხეშიც შეიძლებოდა ცნობილი ვაჭრის გარმოიან-  
ციის მალაზიაში. საჭიროების შემთხვევაში, ნალბანდს შეეძლო ბარათი გავე-  
ზავნა მისთვის გარკვეული ნედლეულის რაოდენობის მოთხოვნის აღნიშვნით.  
ამ ვალს, მთხრობელთა ცნობით, ნალბანდები კალოობას რომ მორჩებოდნენ,  
შემდეგ ისტუმრებდნენ.

ყველაზე დიდი სამუშაო ნალბანდს სწორედ კალოობას ჰქონდა. „კარგი  
ქოროლისავით ლურჯა ცხენზე აქეთ-იქით დაედლიოდი“, გადმოგვცემს იოსებ  
გიგაური. საქონელი ნალბანდთან დასაქედად უფრო გაზაფხულზე, შემოდგო-  
მაზე და ზამთარში დაჰყავდათ, კალოობას თითონ მიდიოდა ის შემკვეთთან.  
კალოობას ხდებოდა ანგარიშსწორებაც. კალოდან კალომდე ნალბანდი ნისიად  
მუშაობდა. მთხრობელთა ცნობით, უღელი ხარის დაქედვა ფუთი ხორბალი ან  
ორი გირვანქა ერბო ღირდა, უღელი კამეჩისა — ფუთნახევარი; ცხენის და-  
ქედვა ხარის ფასი იყო. საქონელს წელიწადში 4—5 ჯერ ჰედავდნენ. თითო-  
ეულ ნალბანდს ტირიფონის ველზე 7—8 სოფელი ჰქონდა აღებული, ერთმა-  
ნეთს არ ეცდებოდნენ. მაგ., იოსებ გიგაურის მოქმედების სფეროში შემო-  
დიოდა შემდეგი სოფლები: ბერბუკი, სვენეთი, თორტიზა, ხელოუბანი, ახალ-  
სოფელი, უფლისციხე, გარეჯარი, ნაწრეტი. ხოლო ნალის მომჭრელი მჭედე-  
ლი გასამარჯელოს უღლობრივ იღებდა. უღელი ხარის მასალა—ნალი და  
ლურსმანი გამზადებული სამი აბაზი ან ათი შაური ღირდა. მთხრობელთა  
ცნობით, ათთო ოსტატთან ორი შევირდის არსებობის ფაქტი მოწმდება.

მეთუნეუქე<sup>16</sup> ამუშავენს როგორც შავი, ასევე თეთრი ფერის თუნუ-  
ქის ფურცელს. პირველისაგან კეთდება ლუმელი და სახურავი, მეორისაგან—  
სხვადასხვა სახის სანათები, ჩაიდნები, ჭრაქები, ვედროები. მეთუნეუქის ამბარ-  
ცუმ ზურაბის ძე მჭედლიშვილის (70 წ.), ცნობით, ექვს თვეს მუშაობდა მე-  
თუნუქე და წელიწადს ყოფნიდა შემოსავალი. თიბათვიდან იანგრამდე იყო მა-  
თი სამუშაო სეზონი. ერთი ფურცელი თუნუქისაგან კეთდებოდა ვედრო და  
ორი ჩაიდანი. დღეში მეთუნეუქეს შეეძლო 5 ვედროს დაშადება, ან ოთხი ჩა-  
იდანის. თეთრი თუნუქის ერთი ფურცლიდან 10 ცალი ჭრაქი შხადდებოდა.  
ყველაზე დიდი მოთხოვნა ჩაიდნებსა და „სამოვარებზე“ იყო. მეთუნეუქეები ბა-  
ზარში მუშაობდნენ და იქვე ყიდდნენ თავიანთ საქონელს. აღნიშნული საქო-  
ნელი ადგილობრივ იყიდებოდა, მაგრამ ხელოსნებს ის დღეობებზეც გაჰქონ-  
დათ გასაყიდად.

კალატოზები და „მხატვრები“ (მღებავები) ერთ ამქარს ქმნიდნენ.  
ღურგლები ცალკე იყვნენ. კალატოზების სამუშაოს კედლების ამოყვანა, საბ-  
ლის ამენება შეადგენდა, ღურგალი ხის მასალას აკეთებდა. კალატოზის სამუ-

16 შდრ. შინამარცველობის მასალები, ზემო ქართლი, მჭედლობა, გვ.  
29—31.

შაო სეზონური იყო. სანდრო ნიკოლოზის ძე ოქრობირიძის (80 წ.) ცნობით, კალატოზი აპრილიდან გიორგობის თვემდე მუშაობდა. ღურგალი კი ზამთრობითაც მუშაობდა. კალატოზები, ჩვეულებრივ, ძველი ბაზრის ბუდეებს მის ბალთან იკრიბებოდნენ და მსურველს იქ შეეძლო მათი დაჭრა. მუშაო მორიგებაზე იყო—ნარდად ან დღიურად. დღიურად კალატოზი 1 მან., ღურგალი—ათი შაური ღირდა. კალატოზს მუშაობისას მუშა უნდა დახმარებოდა. ის კირს აურევდა, წყალს და აგურს მოიტანდა. კარგი მუშა დღიურად ექვსი შაური, ორი აბაზი ღირდა. სანდრო ნიკოლოზის ძე ოქრობირიძის (80 წ.) ცნობით, ორსართულიანი სახლის აშენებას ორი ოთახით და მარნით კალატოზი 15 დღეს მონადრომებდა. მათ სამუშაო ძირითადად ქალაქში ჰქონდათ. მაგრამ სოფლებშიაც (სვენეთი, ხიდისთავი, კარალეთი, ქატნისი) დადიოდნენ. მთხრობელთა ცნობით, კალატოზებისათვის ნარდად მუშაობა უფრო ხელსაყრელი იყო, როცა სურდათ, მაშინ გავილოდნენ სამუშაოდ, პატრონი თავზე არ ადგათ.

ღურგლებს ცალკე ამქარი ჰქონდათ, მათი რიცხვი დაახლოებით ასს შეადგენდა. ღურგალი ძირითადად სახლის სამუშაოებს — კარს, ფანჯარას, ლამფას, იატაკს აკეთებდა, მევეცხე—მაგიდას, კარადას, აკვანსაც ამზადებდა. ხშირად ის ჩარხზე მუშაობდა. დღიურად ღურგალი თავისი შეგირდით 2 მან. ღირდა. ალექსი ესტატეს ძე ელიოზიშვილის (77 წ.) ცნობით, ნარდად მუშაობა ნაჭრობით იყო (კარის გაკეთება 6 მან., ფანჯრის—4 მან., საყენი იატაკის—1—2 მან. ღირდა). ღურგალი წაიყვანდა ქარხანაში შემკვეთს და საქონელს აყიდვინებდა. ხის მასალას ამუშავებდნენ ხახუტაიშვილები, არჩვაძეები, ჩხლაძეები. მათ ბორჯომიდან, ცხინვალიდან, ატენიდან მოჰქონდათ მასალა ტივებით. ოცი ხე ერთი ტივი იყო. ერთი სახლის დამთავრებას სამი ოსტატი თავისი შეგირდით სამ თვეს მოუნდებოდა.

ქვის მთელელებსაც ცალკე ამქარი ჰქონდათ გორში. ისინი კალატოზებთან უფრო იხდიდნენ საღვთოს. გაბო ალექსანდრეს ძე ბანდალოვას (80 წ.) ცნობით, ქვისმთელი ამზადებდა გელაზის ქვებს. დიდი ქვა ოთხმოცდაათი-ასფუთიანი იყო, პატარა — სამოცი-ოთხმოცფუთიანი. გელაზის ქვები ყარაბაღიდან მოჰქონდათ, საქაჯავისათვის კი—ატენიდან. ეს უკანასკნელი ოთხკუთხა ფორმისა იყო, ზომით 1 მ×1 მ-ის 30 თუმანი ღირდა. ქვისმთელი პატარა ხელსაფქვავეებს, წყლის წისქვილების ქვებსაც ამზადებდა. მაგრამ მის ძირითად სამუშაოს მიხედვით საფლავის ქვების გამოთლა შეადგენდა<sup>17</sup>. გაბო ბანდალოვის ცნობით, საფლავის ქვა (წითელი) გორიჯრიდან, წითელქალაქიდან მოჰქონდათ. იქ, ადგილზე მას კლდით კვეთდნენ და ურმით ჩამოჰქონდათ, 2 მან. ღირდა ჩამოტანა. ერთი დიდი ქვიდან (სიგრძე—1—1/2 მ; სიგანე — 15 სმ, სიმაღლე—30 სმ) ბავშვის 5—6 საფლავის ქვა გამოიჭებოდა. ქვაზე იხატებოდა თავდახურული ქალი (1 მან. ღირდა მისი გამოკვეთა).

<sup>17</sup> შტრ. შინამარეწველობის მასალები, საფლავის ქვების გათლა (ს. არახეთი—მთიულეთი) გვ. 8—40 (M II, № 26); ვ. ბარდაველიძე, ივრის ფშავლებში, ენიშკის მოამბე, XI, თბ., 1941; ლ. ბოჭორიშვილი, ქვემო ქართლის ისტორ. ეთნოგრაფიიდან, საფლავის ძეგლები, მასალები საქ. ეთნოგრაფიისათვის, ტ. VIII, 1956; ს. ბედუქაძე, ქვის დამუშავება მთიულეთში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. V, 1951.



მარმარილოს სიძვირის გამო მხოლოდ წარწერისათვის ხმარობდნენ. მაგ. კაცს ჩოხიანს ხატავდნენ, ულვაშიანს, მასრებს მხოლოდ ოსებს უკეთებდნენ. ხელოსანს თავისი ხელობის აღმნიშვნელ რაიმე საგანს გამოუსახავდნენ<sup>18</sup>. მაგ., დერციკს — მაკრატელს, ან ნახევარადლიანს; ხარაზს—სადღვსს<sup>19</sup>; სათლელს, მუშტას; მკედელს—ჩაქუჩს, კალატოზს—ჭაფჩასა და ჩაქუჩს; ღურგალს—ქუსტარას (შალაშინს) დაუხატავდნენ. გაბო ბანდალოვის ცნობით, საფლავის ქვის გაკეთება 6 მან. ღირდა, ბავშვისა—3 მან., ბალიშის ქვათითო—2 მან. საფლავის ერთი ქვა 30—50 ფუთიანი იყო. ერთი კვირა უნდოდა მის მოხატვას, მეორე კვირა—წარწერის გაკეთებას. ბავშვის საფლავის ქვის გათლას ორი—სამი დღე მოუნდებოდა. გარდა საფლავის ქვისა, კეთდებოდა აგრეთვე ძეგლიც, რაც უფრო ძვირი (8—10 თუმანი) ფასობდა. მოჭრის გარდა, მის გაკეთებას ორი კვირა სჭირდებოდა. ქვა სამოცფუთიანი იყო, ხან ერთი, ხან ორი მოტანა იქნებოდა. ქვისგათლის გარდა, გაბო ბანდალოვი სხვა ხელობასაც მისდევდა. კანაფს, თოკებს გრებდა, აბურებს ამზადებდა<sup>18</sup>. ამისათვის ის ნედლეულს—ბეწვს დაბლებისაგან ყიდულობდა, ფუთს—მანეთად. ღორის, თხის, კამეჩის ბლანს ცხენის ძუას გაურევდა, გაწეკლავდა და საგრებ ჩარხზე დაგრებდა. ზაფხულში ის უმთავრესად საფლავის ქვებს ამზადებდა. ეს სამუშაოები მას აღდგომიდან ამდღემამდე უნდა მოეთავებინა, ან მარიამობას, ამ დროს იყო ხოლმე, მისი გადმოცემით, საფლავის ქვების კურთხევა. ზამთარში ის აბურებს გრებდა, ატენში, ოსებში დადიოდა თხის ბლანისათვის, სანახევროდ უგრებდა მათ. თბილისში ორთაქალის ჯაგრისების დამზადებელ სარეწში იძენდა ხოლმე ჯაგრისის ანაბარცხს და იმასაც გაურევდა საგრების ნედლეულში.

გორი, როგორც ცნობილია, წარმოადგენდა აგრეთვე, კერამიკული წარმოების ცენტრს<sup>19</sup>. მიხა ლევანის ძე ნადირაძის (72 წ.) ცნობით, გორში 93 მეჭურჭლე იყო, მეაგურე, მეკრამიტე. მეჭურჭლე აკეთებდა ჯამებს, საღვინეს (დიდსა და პატარას), ქილას, ტოლჩას, საწველელს, ბადიას, ქვაბ-ქოთანს მოკალულს, მურაბისა და წნილის ქოთნებს, საპურეს, ცომის ქილებს. ხელოსანმა თუ სრული ხელობა იცოდა, მაშინ აკეთებდა კრამიტსა და თონესაც. მთხრობელთა ცნობით, თხა გორშივე ითხრებოდა. ტურქული კეთდებოდა წითელი და ჩინური. ხაბაზის თონე დიდი იყო, გამოწვამდე იჭრებოდა სამ ნაწილად. ერთ ქურაში ჩაეიდოდა 1000 ჯამი, 800 ქილა, 500 საღვინე, საწველელი, ტოლჩა. მის გაკეთებას მეჭურჭლე ერთი თვე უნდებოდა. ნესტორ ისაკის ძე ტატულაშვილის (85 წ.) ცნობით, ჩავარდნილი იყო მეჭურჭლის ხელობა და იმიტომ ვაკონინდათ სოფლებში ტურქული გასაყიდად. თვით გორში ბევრი მეჭურჭლე იყო. ზოგჯერ ერთ ქურაში 10 თონე ჩაეიდოდა და წვრილი ტურქული, ან 20 თონე მარტო. თონეს ხელოსანი ერთ კვირას უნდებოდა, გახმობას ორი—სამი კვირა სჭირდებოდა. ერთ ქურაში ორი საპალნე ტურქული გამოიწვოდა (ერთი საპალნე—25 კოკა, 8 ჯამი), ერთ კოკაში 8 ჯამი; კოკაში ორი კოკურა (4 ლიტრა, 8 ჰიქილა) ლიტრა—ორლიტრიანი, ჩარეკა—ერთლიტრიანი, კოკურა—ექვსლიტრიანი, კოკა—თორმეტ-ცამეტლიტრიანი, ქილა—თორმეტ-ცამეტლიტრიანი, ჩარეკიანი ლიტრიანიც კეთდებოდა, ქვაბიც

<sup>18</sup> შტრ. შინამრეწველობის მასალები, M 11, № 26, გვ. 10—12.

<sup>19</sup> შტრ. ს. ბედუქაძე, კერამიკა (წითელი თხის ტურქული), თბილისი, 1964, მისივე, მოკლეული კერამიკა, თბილისი, 1964.

და ქოთანიც. ქოთანი ცეცხლზე იხმარება, ქვაბი—ღუმელზე, თონგში ჩარღმება. ჰიჭილა ორ კვერცხზე იცვლებოდა, ჩარქვა შაური ღირდა, კოკურა—  
ორი შაური, კოკა—აბაზი, თონე—2 მან. 50 კაპ. ხუთ მანეთში ურმის პატრონისა იყო. ჭურჭელი პურზეც იცვლებოდა, რწყევანზე სწყვიტოქაქაქა

დერციკები თუმცა ბევრნი არ იყვნენ (სულ 20-ს შეადგენდნენ), მაგრამ მიიწვია ცალკე ამქარს ქმნიდნენ. ისინი დაბლების მსგავსად მრავლად იყვნენ თელავიდან მოსულნი. დერციკი კერავდა ახალუხს, მოკლესა და ნაოქიანს, გრძელს—ჩაქებიანს. ის იკერებოდა ფაბრიკული ნაჭრისაგან—„ლასტიკისაგან“, რომელსაც თბილისში ვაჭრები ყიდდნენ. შეკერვა ახალუხისა 2 მან. ღირდა, შეკერილი 3 მან. იყიდებოდა. კერავდნენ გლეხის განიერსა და აკრეთვე ყარაჩოღელის შარვალს. ეს უკანასკნელი იკერებოდა ხუნძახის, კარატის, ბოგოზის შალისაგან, დაღესტნიდან მოდიოდა. კალატოზები და საერთოდ ხელოსნებზე დერციკებისაგან იძენდნენ ტანსაცმელს. შეგირდის დასალოცი ქაშარიც მათთან იყიდებოდა, ან ქირავდებოდა.

იკერებოდა ქართული ჩოხა, ჩერქეზული ორჩაქიანი ანუ თავადური. იმერული შალი ქუთაისიდან მოდიოდა. ქართულ ჩოხას მასრები არა ჰქონდა, ის ჩაქიანიც იყო და ნაოქიანიც. ჩაფარიში ეღებოდა ნაოქს შიგნიდან და „ზეით“ იყო ამოხვეული. იმერული და ლეკური შალისაგან იკერებოდა ყაბალახიც. საქუდე შალი შოლტებად შეკრული მოჰქონდათ ლეკებს. სწორ გულიანი ახალუხი რვა-თორმეტჩაქიანი იყო. ხელოსანი იკერავდა გამოყვანილს, ვაჭარი სწორგულიანს. იმერულ ჩოხას საკვეცი აქვს.

შეკრებილი მასალის მიხედვით, გორში ამქარის გარეშე იყვნენ შემდეგი დარგის ხელოსნები: შუშის მკრედელები (ხუროებს უწოდებენ ადგილობრივ. ისინი ამქრობას დურგლებთან და ყავრის გამბდლებთან ერთად იხდიდნენ), კურტნიანი მუშები, მეჭუდეები, მეღროგეები, მეკონდიტრები, მეთევზეები, მეთორმლეები, მენახშირეები და სხვ.

გორში შეკრებილი მასალის მიხედვით ცხადი ხდება, რომ წვრილ წარმოებაში ჩაბმული იყვნენ არა მარტო ხელოსნები, არამედ ქალებიც, ოჯახის დიასახლისები. ისინი ბაზაზებისათვის, მეწვრილმანეებისათვის აწარმოებდნენ ლეჩაქის დაბასმვას და გარეცხვას. სამი შაური ღირდა ლეჩაქის გარეცხვა, დაბასმვა უფრო ძვირი, ათ შაურამდე. ერთხელ დაბასმული ლეჩაქი, მთხრობელთა ცნობით, ხმარებაში ორი წელი იქნებოდა. დაბასმვის ფასი ორნამენტის გამოყვანის სირთულეზე იყო დამოკიდებული. ყურძნის გამოყვანა ყველაზე ძვირი ღირდა. დღეში ხელოსანს შეეძლო ხუთის გარეცხვა, დაბასმვით კი მხოლოდ ორი ლეჩაქის დაბასმვას თუ შესძლებდა. გარდა ამისა, ქალები, ნუშო ივანეს ასულ მღებრიშვილის (85 წ.) ცნობით, კავებსაც ამზადებდნენ (ოთხი აბაზი ღირდა კავის გაკეთება). დალაქისაგან ყიდულობდნენ თმებს. დალაქი, გარდა იმისა, რომ თმებს პარსავდა თავსაც აბანიებდა მუშტარს, გბილის ამოღებასა და წურბლის დასმაშიც დიდად განსწავლულად ითვლებოდა. დალაქის გაკეთება ათი თუმანი ღირდა. რაც შეეხება, ე. წ. შეგირდ-ოსტატობას ქალთა წრეში, კრაკერვის სწავლებას ანბანთან ერთად, მას ნაკლებად ვადასტურებთ ქ. გორში, ვინაიდან აქ არსებული პროფესორები ხელსაქმის დარგში უკვე საკმაო რაოდენობით უშვებდნენ საჭირო დარგის ხელოსნებს.

ქ. გორში შეკრებილი მასალა კარგად წარმოგვიდგენს აგრეთვე ქალაქში ვაჭრული ამქრის არსებობას. კაპიტალიზმის განვითარება XIX ს. მეორე ნახევარში ხელს უწყობდა საქართველოს ქალაქებში ვაჭრული ელემენტების სწრაფ დაწინაურებას.

შევგროვილი მასალით დასტურდება სირაჯების, მიკიტნების, ალაფების, ბაზაზების, ბაყლების, მეწერილიმანების და სხვ. ამქარი. გიორგი ნიკოლოზის ძე ბერიშვილის ცნობით (76 წ.), გორში 140 სამიკიტნო იყო. მიკიტნები ვაჭრობდნენ ღვინითა და არყით.

ბ ა ზ რ ო ბ ა. როგორც აღვნიშნავდით, ქ. გორი ძველთაგანვე წარმოადგენდა შიდა ქართლის არა მარტო პოლიტიკურ, არამედ ვაჭრობა-ხელოსნობის ცენტრსაც, ამდენად გორში დამზადებული საქონელი გორშივე იყიდებოდა. საყურადღებოა ის გარემოება, რომ დასავლეთ საქართველოდან ვაჭრები გორში მოდიოდნენ საქონლის შესაძენად. მაგ., გიორგი ნიკოლოზის ძე ბერიშვილის (71 წ.) ცნობით, ხარაზული პროდუქციის შესაძენად ვაჭრები შვედლიძეები და ხმალაძეები მოდიოდნენ ქუთაისიდან, ზესტაფონიდან, ჩხარადან, ჭიათურიდან, საჩხერადან. შაქრო გიორგის ძე ყურელის ცნობით, ვაჭრები ერთდროულად იძენდნენ 200 წყვილ ქალამანს. აღმოსავლეთ საქართველოდან—წაღვერი, ბორჯომი, დირბი, ცხინვალი და ჭავჭავი წარმოადგენილი გორის ბაზარზე. მიუხედავად ამისა, მაინც პრაქტიკაში იყო საქონლის გატანა დღეობაზე. ხარაზ გიორგი სოლომონის ძე მაისურაძის (80 წ.) ცნობით, დღეობაში მეტი (საქონელი) გადიოდა. დურგლების, მეავეჩეებისა და ნალბანდების გარდა, თითქმის ყველას ბაზარზე გაჰქონდა თავისი ნაწარმი გასაყიდად ამ შემთხვევაში გამოირჩეული იყო იმ ხელოსნის პროდუქტი, რომელიც უშუალოდ დამკვეთის გემოვნებისა და მოთხოვნილების მიხედვით მზადდებოდა (დაბალის, მეთუნეშის, ზოგჯერ მჭედლის და სხვ.). მაგრამ ეს უკანასკნელი გარემოება არც ცვლის საქმის არსებით მდგომარეობას, ხელოსნები აზნადობდნენ ნაწარმს არა მარტო დამკვეთისათვის, არამედ ბაზრისათვის. მამასადაძე, დასტურდება ხელოსნობიდან წერილ წარმოებაში გადასვლის საფეხური.

შეკრებილი მასალით დგინდება მრავალი დღეობის არსებობა ქართლში: გ ო რ ი ჯ ვ ა რ ო ბ ა — ტ ო ც შ ი 23 აპრილს, გ ო რ გ ო ბ ა — ს ა რ კ ე შ ი, მ ა ც ხ ო ვ რ ო ბ ა — დ უ შ ე თ ს ა და ვ ა ნ ა თ შ ი აპრილში, ს ა მ ე ბ ო ბ ა კ ა რ ბ შ ი აღდგომის მესამე დღეს, მ ა რ ი ა მ ო ბ ა — ს ვ ე ნ ე თ შ ი — აღდგომის შემდეგ, ა მ ა ლ ე ბ ა — ს უ რ ა მ შ ი, თ ო რ ტ ი ზ ა შ ი, ც ხ რ ა მ უ ხ ო ბ ა — ხ ა შ უ რ შ ი გაზაფხულის პირას, ფ ე რ ი ც ვ ა ლ ო ბ ა — რ უ ი ს შ ი აგვისტოში, კ ა ვ თ ო ბ ა — კ ა ვ თ ი ს ხ ე ვ შ ი 17 ივნისს, ე ს ტ ა ტ ო ბ ა — ე რ თ ა წ მ ი ნ დ ა შ ი 3 ოქტომბერს (აქ მოდიოდა კავთისხევი, თვალადი, წინარეხი, ახალციხე, ნოსტე). უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ქართლში ჩვენ ვერ ვამოწმებთ დღეობათა იმ სიმრავლეს, როგორც ქიზიყში დავადასტურებთ 1966 წ. (22 დღეობა), მაგრამ ქართლის სამი დღეობა — „უ ს ა ნ ე თ ო ბ ა“ — მე ჯ ვ რ ი ს ხ ე ვ შ ი (თბათვის 10-ს<sup>20</sup> „ზ ლ უ დ რ ო ბ ა“ — ც ხ ი ნ ვ ა ლ შ ი (ამალეების მეოთხე დღეზე) და „გ ე რ ი ს თ ო ბ ა“ — ა რ ბ ო შ ი (აგვისტოში) თავისი მასშტაბითა და ხანგრძლივობით (სამივე ეს დღეობა სამ კვირას მიმდინარეობდა) ყველა სხვა დღეობას აღემატებოდა.

20 შტრ. ქართლის III (1949 წ.) კომპლექსური ექსპედიციის ე. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძის საველე დღიური (დღეობა უსანეთობის აღწერა).

დღეობაზე წასვლის თადარიგს ხელოსნები წინასწარ იკერდნენ. საქონელი და კარები, ხშირად მოწნული ქოხები ურმით მოჰქონდათ. ეკლესიებთანაც იყო გამართული ქოხები, გზისპირას. თუ შორს მიდიოდნენ, ქაშვილში, წინააღმდეგობაში დაიბრუნებოდნენ სახლიდან. ორი-სამი ამხანაგი ერთ ურემს დაჰქონდათ. ხუთ მანეთად. მეურმეც თან მისდევდა დაშვილებულს. ეკლესიებთან საქონელს გამოჰყენდნენ, ყველა თავისი ადგილი ჰქონდა მიჩენილი. ხარახ გიორგი სოლომონის ძე მასისურაძის (80 წ.) ცნობით, ბაზრობაზე ერთი დღე ადგილი ათი შაური, სამი აბაზი, მანეთიც კი ღირდა. ანტონ ლაზარეს ძე ოქროპირიძის ცნობით (67 წ.), ბოლო ხანებში ადგილი 30 კაპ. ღირდა. ეს შემოსავალი ეკლესიას ეკუთვნოდა. ხარაზი და მექალამენე 100—200 წყვილ ჩუსტს, ქალამანს აჰქიდებდა სახედარს. დერციკი ყუთში ჩაალაგებდა ახალუხს, ჩოხას და სხე. ტანსაცმელს და ისე წაიღებდა ფარდაგადაფარებული ჩარდახიანი ურმით.

მთიდან (ოსეთიდან) მოდიოდა საქონელი — ცხვარი, თხა, ცხენი; ერბოკარაქი, მატყლი, ოსური შალი, სადღვებელი, ხის თაბახები, ლეკური შალი, თიხის ჭურჭელი — ახალქალაქიდან, ქვევრები — იმერეთიდან, გოდრები — ოსტეიდან, აკვანი — გორიდან, კილობი — კასპიდან, კავთისხევიდან, მეტეხიდან, ოსებიც ქსოვდნენ მას. ფარდაგებსაც წახავდით ბაზრობაზე — ცხრავერისას (ახალციხე).

სოფელი თავის ნათესაებს დაჰპატიებდა. დღეობაზე იმართებოდა დოღი, ქალის გასინჯვაც აქ ხდებოდა. ხელოსნები სანთელს იყიდოდნენ და წმინდანის სახელზე დაანთებდნენ. სხვა მხრივ ხელოსნები დღეობებში არ მონაწილეობდნენ. ნესტორ ისაკის ძე ტატულაშვილის (85 წ.) გადმოცემით, „ვისა ცალკოდა იქ (დღეობაზე ნ. ა.) სალოცავად, ჩვენ ჭურჭელი უნდა გავვეყიდა“. მისივე ცნობით, ერთხელ სურამში ამაღლებას 14 მეჭურჭლე შეხვედრია ერთმანეთს. ორღობესავით მოუწყვიათ მათ თავიანთი ურმები, 7 ურემი ერთ მხარეს გაჩერებულა, 7 — მეორე მხარეს.

ამქრის ორგანიზაცია. ყველა ხელოსანი ძირითადად, როგორც ზემოთაც აღვნიშნავდით, ამქარში იყო გაერთიანებული. ქართლის ხელოსანთა ამქრული ორგანიზაცია ძირითადად იმეორებს აღმოსავლეთ საქართველოს ქალაქების ხელოსანთა ორგანიზაციის სტრუქტურას (უსტაბაში, ასაყალო, იგი-თბაში; შეგირდი, ქარგალი, ოსტატი), მაგრამ სპეციფიკურობითაც ხასიათდება.

ოსტატად დალოცვილი ხელოსნები უსტაბაშიდ ჰქვიანსა და გამოცდილ ხელოსანს ირჩევდნენ. ის ამ თანამდებობაზე შეიძლება სიცოცხლის მთელ მანძილზე დარჩენილიყო, მაგრამ შეიძლება ის ერთ წელიწადშივე გადაეყენებინათ, გადმოგვემენ მთხრობელები. ყველაფერი მის მონდობაზე და უნარზე იყო დამოკიდებული. უსტაბაშის ძირითად მოვალეობას ხელოსანთა შორის სამართლის წარმოება შეადგენდა. იგი ამ საქმიანობას ასაყალონა და იგი-თბაშის შემწეობით უძღვებოდა. ასაყალო მისი უშუალო მოადგილე იყო, იგი-თბაში კი შეკრების მოვალეობას ასრულებდა; მის მოვალეობას შეადგენდა ამქრის გადაწყვეტილების უწყება ამქრის წევრებისადმი.

უსტაბაში მოუწოდებდა ხელოსნებს წესრიგისაკენ, სამგლოვიარო აუ სადღესასწაულო პროცესიაზე დასწრებას. თუ ხელოსანი რაიმეს დააშავებდა, უმთავრესად თუ თავის „მუშტარს“ აწყენინებდა, ან შეგირდობის ვადის გასვლამდე თავის ოსტატს მიატოვებდა და სხვასთან წავიდოდა, მაშინ უსტაბაში



„ამქარს შეკრავდა“<sup>21</sup> ორი-სამი კვირით, ან ერთი თვით, რაც დამნაშავესადრე ში ბოიკოტის გამოცხადებას უდრიდა. ხარაზ ანტონ ლაზარეს ძე ოქროპირიძის (67 წ.) ცნობით, შეკრულ ამქარში ასაყალოები (3 კაცი) მიხაკადარჩენის შემოატარებდნენ, ყველას უნდა აეღო თითო მარცვალი, რაც ბოიკოტის მოცხადებას ნიშნავდა. განსაზღვრული ვადის გასვლის შემდეგ ასაყალოები დადებულ სასაჯელს ხსნიდნენ, დაუვლიდნენ ამქარის ყველა წევრს და შეატყობინებდნენ, რომ დამნაშავეს სასაჯელი უკვე ახსნილი ჰქონდა. ხოლო ხარაზ გიორგი სოლომონის ძე მაისურაძის ცნობით, ხელოსნებს „ამქარს შეკვრას“ მიხაკადარჩენის დარიგებით აუწყებდნენ, იგიობაში ერთ მიხაკს დამნაშავეს ოსტატს მიუტანდა იმის ნიშნად, რომ მას ეს ხელოსანი გარკვეული ვადით თავისთან არ ემუშავებინა. დამნაშავე იძულებული იყო დროს ამ მონაკვეთში ან კალატოზთან ემუშავა უბრალო მუშად, ან სხვასთან მოენახა რაიმე სახის სამუშაო. ასევე, თუ შეგირდი თავის ოსტატს მიატოვებდა და სხვასთან გაიქცეოდა, მას აიძულებდნენ, რომ თავისი ოსტატისათვის მასზე დახარჯული თანხის საფასური გადაეხადა (ანტონ ლაზარეს ძე ოქროპირიძის ცნობა). თუ ხელოსანი უდიერად მოიქცეოდა, განსაკუთრებით საღეთოს დროს, მაშინ იგი ჯარიმდებოდა ფულით ან ღვინის გარკვეული ოდენობით.

უსტაბაში აწარმოებდა აგრეთვე შეგირდის ოსტატად კურთხევას, საღეთოს//ამქრობის ორგანიზაციას. ორი დღით აღრე უსტაბაში ამქარს შეკრებდა „ფსონის“ რაოდენობის განსაზღვრისათვის. უსტაბაშივე ანაწილებდა მან ხელოსნებზე. ვინც დასალოცი იყო, მათ სიას ცალკე ადგენდა, ისინი უფრო მეტს იხდიდნენ. ეს იყო, ე. წ. საოსტატო გადასახადი (3—5 თუმანი).

ცალკე ხაზინადარის არსებობა შეგროვილი თანხის სიდიდეზე იყო დამოკიდებული. ჯარიმების სახით შეგროვილი თანხა ძირითადად უსტაბაშის ხელთ იყო. თუ ხელოსანი რაიმეს დააშავებდა, აწყენინებდა მუშტარს, ან ამქრობას ცუდად მოექცეოდა, ის გარკვეული თანხით ჯარიმდებოდა. ასევე ისე ჯებოდა იგი, თუ მიცვალბულის დასაფლავებაზე არ გამოცხადდებოდა. მთხრობელთა ცნობით, მიცვალბულის „გასაპატიოსნებლად“ იცოდნენ ამქარის, განსაკუთრებით ხარაზების (სიმრავლის გამო) დაძახება, რისთვისაც მიცვალბულის პატრონი გარკვეულ თანხას გაიღებდა. ეს უკანასკნელი ამქარის წევრებს შორის ნაწილდებოდა და ძირითადად წვეულებას ხმარდებოდა. უსტაბაში ლითონის სპეციალურ ფირფიტებს ურიგებდა ამქარის წევრებს, რაც მათ წვეულებაში მონაწილეობის უფლებას აძლევდა. სამიკიტნოში შეკრებილ ამქარს უსტაბაში აღნიშნულ ფირფიტას ჩამოართმევდა. გამოუცხადებლობის შემთხვევაში ამქარის წევრი ფულის გარკვეული რაოდენობით ჯარიმდებოდა. ხოლო ამქარის წევრის გარდაცვალებისას ყველა ღუქანი იკეტებოდა; „კლიტის აღება ღუქნიდან არ შეიძლებოდა“, გადმოგვემს გიორგი მაისურაძე. უსტაბაშის ნებართვით მხოლოდ ორ ხელოსანს რჩებოდა ვაჭრობის უფლება, რისთვისაც ისინი ამქარის სასარგებლოდ 2—3 მან. იხდიდნენ. აღნიშნულ თანხას გაიღებდა ხელოსანი იმ შემთხვევაშიც, თუ ის იმ დღეს სრულებით ვერ ივაჭრებდა. ამ ჯარიმების საფუძველზე გროვდებოდა ამქარის ძირითადი საბრუნავი თანხა.

21 შტრ. ლ. ბოკორიშვილი, მასალები კახეთის ქალაქების ოქრომწებლობის შესახებ, მასალები საქ. ეთნოგრაფიისათვის, ტ. VIII, 1956, გვ. 158.

11. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XVI—XVII

ყოველ ამქარს თავისი ფირი და ბაირალი გააჩნდა. ასე, მაგ., ხარაბების ბაირალზე ელია იყო გამოსახული, ნემსი და სადგისი; მეთუნუქებისაზე ჩაქუჩი და თუნუქის საჭრელი მაკრატელი; ღურგლებისაზე — ნოტი; კალატოზებისაზე — დავით აღმაშენებელი; მჭედლებისაზე — ზინდანი (იგულისხმობს) და მარწუხი; მეჭურჭლეებისაზე — დამ და ევა, დერცოკებისაზე — მაკრატელი და ნახევარადლიანი.

რაც შეეხება ამქართა ფირის შესახებ გადმოცემებს, მათგან როგორც ქიზიყში, ასევე ქართლში ყველაზე პოპულარულია გადმოცემა ელიას თვალის დათხრის შესახებ. ეს ცნობილი ამბავია და მას აქ არ მოვიტანთ, გადმოცემით მხოლოდ ამ გადმოცემის დაბოლოებას, რომელიც ჩვენ ქიზიყში არ დაგვიმოწმებია. ეს არის ამბავი იმის შესახებ, თუ თვალდათხრალი ელია ანგელოზებმა როგორ აიტაცეს ზეცაში. მეორე ვარიანტის მიხედვით, თვალდათხრალი ელიას ანგელოზებშემული ეტლი გამოეცხადა და ზეცისაკენ გააქანა. ელიას თურმე თავისი შეგირდი დაედევნა შეკითხვით, თუ როგორ ერჩინა მას თავი ელიას გარეშე. ამის გაგონებაზე მას წინადაცა (ფეშტემალი) გადმოუგდია თავისი შეგირდისათვის და უთქვამს — ამის მადლმა და ძალმა გაცოცხლოსო<sup>22</sup>.

ხელოსნები საგანგებო ყურადღებას აქცევდნენ ბაირალს, ცდილობდნენ, რაც შეიძლება კარგად შეემკოთ ის. ამქრის საბრუნავი თანხის დიდი ნაწილი ბაირალის შექმნას ხმარდებოდა. გორშიაც ისევე როგორც ქიზიყში, მთხრობელთა ცნობით, ყველაზე კარგი ბაირალი ხარაზებს ჰქონდათ. ანტონ ოქროპირიძის გადმოცემით, გორელ ხარაზებს ბაირალი თბილისში გაუყუთებინებიათ სპეციალური შეკვეთით. ჩვეულებრივ, ამქრის დროშა უსტაბამის ღუქანში ინახებოდა.

თავისი ბაირალით გამოცხადდებოდა ხოლმე ამქარი ყოველგვარი ცერემონიალების (სადღესასწაულო თუ სამგლოვიაროს) დროს. მას წინ ყოველთვის უსტაბამი მიუძღვებოდა ხოლმე, უკან კი ზურნით მთელი ამქარი მოჰყვებოდა. ამქარში ძირითადად დაქირავებული ოსტატები — ქარგლები და შეგირდები ერთიანდებოდნენ.

შეგირდად ამქარში 8—10 წ. ბიჭებს იღებდნენ. შეგირდობის ვადად მთხრობელები 3—4 წელს ასახელებენ. ოსტატის მიერ შეგირდის აყვანის ხელშეკრულების სათანადო გაფორმება ხდებოდა შეგირდის მშობლებთან. თუ შეგირდი სოფლიდან იყო, მაშინ ის თავის ოსტატთან ცხოვრობდა, თუ არა, მაშინ ის თავის სახლიდან დადიოდა მასთან.

ხელობის შესწავლა, მთხრობელთა ცნობით, შეგირდის მონდომებაზე და უნარზეც იყო დამოკიდებული. ხშირად ის გაცილებით ადრე სწავლობდა ხელობას, მაგრამ ოსტატი მას სახლში ამუშავებდა, წყალს მოატანინებდა, იატაკებს დაარეცხინებდა და სხვ. „იმათი (ოსტატის — ნ. ა.) ხელობაც ის იყო, რომ მუქთად მემუშავა“.

ხშირად შეგირდი ხელობის შესწავლის შემდეგ ერთ წელს ნისიად ემსახურებოდა თავის ოსტატს, ვითომცა მასზე დახარჯული თანხის საფასურად. მაგრამ ვიდრე შეგირდი სწავლების მთელ კურსს არ გაივლიდა, ვიდრე ოსტატად არ დაილოცებოდა, ის თავის ხელოსანს ვერ მიატოვებდა. სანდრო ნი-

<sup>22</sup> შდრ. ქართლის III კომპლექსური ექსპედიციის ვ. ბარდაველიძის 1949 წ. საველე დღიური (გადმოცემა ელიაზე, ჩაწერილი ს. მეგრისხევში).

კოლოზის ძე ოქრობირძის ცნობით, დაულოცავი ხელოსანი „ფინაჩი“ დალოცილი შეგირდი რომ გაქცეულიყო, გადმოგვეცემს იგი, მაინც ფინაჩი იყო გაბო ბანდალოვის ცნობით, ხელოსანი თუ არ იყო დალოცილი, არ აშუშავდნენ. რაც შეეხება შეგირდისთვის გადაკვეთილ მცირე გასამრჯელოს „მეჭვრისხევი“ გირდანას“, ის ყოველ ამქარში არ დასტურდება. ამასთანავე, მთხრობელთა ცნობით, ის გარკვეული, დადგენილი თანხა არ არის. ხარაზი რომ ჩუსტებს გაყიდდა, გადმოგვეცემს ანტონ ოქრობირძე, იქიდან აჩუქებდა შეგირდს რაიმეს.

შეგირდი ხელობის შესწავლის შემდეგ ქარგალი ხდებოდა, რომელსაც გარკვეული ვადით ქარგლად უნდა ემუშავა და შემდეგ ილოცებოდა ოსტატად. „შეგირდი ვიყავი 3 წ. და 7 თვე, მერე ქარგალი—ექვსი თვე, მერე დავილოცე“, — გადმოგვეცემს მეჭვრისხეველი ნალბანი სანდრა ანდროს ძე ბერაშვილი, (72 წ.), მკედელ გიორგი ივანეს ძე პეტრიაშვილის (58 წ.) ცნობით, შეგირდს არაფრის უფლება არა აქვს, ქარგალი ნახევრად ოსტატია (მეჭვრისხევი). „შეგირდად ვიყავი სამი წელი, მერე ჯამაგირით ქარგალი, ქარგალი რომ ვიყავი, მერე დავლოცე“ — გადმოგვეცემს მეჭვრისხეველი კოლა სოლომონის ძე მაზანაშვილი (87 წ.). დაბად ილო დავითის ძე წაქაძის ცნობით, „ქარგალი მაშინ იყო, სამ წელაწეს რო გაათავებდა“.

შეგირდის კურთხევის თადარიგს უსტაბაში ასაყალოებთან ერთად აგვარებდა. როგორც ზემოთაც აღვნიშნავდით, დასალოც ხელოსანთა სიას ის ცალკე აღგენდა და მათ შესატან „საოსტატო“ გადასახალსაც განსაზღვრავდა.

შეგირდის დალოცვა მხოლოდ ამქრობას ხდებოდა. ეს წვეულება წელიწადში ერთხელ, უმთავრესად გაზაფხულზე იმართებოდა. მთხრობელთა ცნობით, აღდგომიდან ამდღებამდე იყო მისი ვადა. საღვთოს იხდიდა ყველა ამქარი. მისი გადაუხდელობა დიდი სირცხვილი იყო, ხოლო საღვთოს მდიდრული ორგანიზაცია—დიდი სახელი.

ამქრობა, ჩვეულებრივ, ქალაქგარეთ იმართებოდა. ამ მიზნისათვის განკუთვნილი საგანგებო, ე. წ. „სალხინო ბაღებს“ ვერც გორში ვამოწმებთ<sup>23</sup>. აქ ხელოსნები იყვე ქირაობდნენ კერძო მეპატრონეთა (სულხანას, ტერელიშას, ჯირკველასთან, შეგაანთან და ბაბილოანთან) ბაღებს, როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს სხვა ქალაქებში.

ბაღის პატრონები შეძლებული ვაჭრები (სულხანოვი, ამირალოვი) იყვნენ. მთხრობელთა გადმოცემით, ბალი ქირით იყო. ილო დავითის ძე წაქაძის ცნობით, ბაღის ქირა 10 მან. შეადგენდა.

ამქრობას, უსტაბაშის სახელოსნოსთან დიდიდანვე დროშა იყო გაშლილი. საღვთოს დაწყებამდე ნახევარი საათით ადრე ზურნას დაუკრავდნენ, ხალიჩებს გაშლიდნენ. მერე მთელი ამქარი თავისი ბაირალით ქალაქგარეთ გაემართებოდა.

წვეულება ორ-სამ დღეს გასტანდა ხოლმე. ბაირალიც ორ დღეს თან დაჰქონდათ, მესამე დღეს აღარ წაიღებდნენ. ხელოსანს თავისი ამხანაგიც შეეძლო წაეყვანა დღეობაში. საამისო თანხას ის ფსონის შეტანის დროს გაიღებდა.

<sup>23</sup> ი. ნ ა ნ ბ ა შ ვ ი ლ ი, საამქრო ნაგებობანი თელავში, საქ. მეცნ. აკადემიის შოამბე, ტ. 31. № 2, 1963, გვ. 511—513.

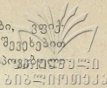
შეგროვილი ფულით ყიდულობდნენ საკლავს, 3—4 ცხვარს, ან დეკორაციას. ქათმებს, თევზს, ხიზილალას, ღვინოს და სხვ. საგანგებოდ აცხობენებდნენ ნაბაზებს პატარა (გირვანქიან) პურებს, იმაზე დაადებდნენ შილაღვას, ღვინოს, გლახებს, მუზობლებს დაურივებდნენ, ტუსალებს ციხეში შეუბრუნებდნენ.

ამქრობის (საღვთოს) მიმდინარეობის გორში ჩაწერილი მასალა განსხვავებულია აღმოსავლეთ საქართველოს სხვა ქალაქებში ჩაწერილი მასალისაგან. გიორგი მისურაძის ცნობით, ამქრობის დაწყებამდე დაიბარებდა უსტაბაში თავისთან დასალოცად გამზადებულ შეგირდებს და ეკითხებოდა მათ თავიანთი ოსტატისათვის განუყოფელი საჩუქრის შესახებ, რათა მერე ამქრობას საგანგებოდ ეუწყებინა ამის შესახებ. მისივე ცნობით, „თავზე ვინც დადგებოდა, ის პირველი ილოცებოდა, მას უსტაბაში დააყენებდა“. მთხრობელთა გადმოცემით, შეგირდის პირველად დალოცვა დიდად საპატიო იყო. ერთდროულად ილოცებოდა 18—20 შეგირდი. ანტონ ოქროპირიძის ცნობით, 138 შეგირდი დალოცილა მასთან ერთად. პირველად დალოცვა შეძლების საქმე იყო. აქ ერთმანეთს ეცილებოდნენ და ებრძოდნენ თვით შეგირდის ოსტატები. უსტაბაში მივიდოდა ოსტატებთან, შეეკითხებოდა, თუ ვის სურდა მისი შეგირდი პირველად დაელოცა და ამისათვის რამდენ საწყაო ღვინოს სთავაზობდა ის ამქარს. აქ იმართებოდა ოსტატების შეგიბრი და ვინც ღვინოს მეტ რაოდენობას შესთავაზებდა ამქარს, მისი შეგირდი დაილოცებოდა პირველად. დასალოც შეგირდებს ფეხთ უნდა გაეხადათ, იქვე ბღში გამდინარე არხში ხელფეხი უნდა დაეხანათ და შეეწმინდათ; მერე მათ რიგში დააყენებდნენ ისე, რომ მარცხენა ფეხი მარჯვენაზე უნდა დაეგათ, თავზე კი მარცხენა ხელი მარჯვენაზე უნდა გადაედოთ. იქვე სუფრა იყო გაშლილი, მღვდელი სუფრას აკურთხებდა. ვინაიდან ამქარში სომხებიც იყვნენ, ამიტომ სომეხ მღვდელსაც მოიწვევდნენ. ორივეს უნდა ეკურთხებინა სუფრა. მერე უსტაბაში მიუახლოვდებოდა დასალოცად გამზადებულ შეგირდებს და მათ ოსტატებს ეკითხებოდა იმის შესახებ, თუ როგორ ათავენდნენ ისინი შეგირობის ვადას, ბევრჯერ უწყენინებდათ თუ არა მათ თავიანთი ოსტატისათვის და სხვ. მთხრობელთა გადმოცემით, ოსტატის პასუხი განსაზღვრავდა გასაწნავი სილის სიმწვავეს. სანამ ყველა არ დაილოცებოდა, მანამ არ შეიძლებოდა ხელის ჩამოღება თავიდან. დალოცვა რომ ვათავდებოდა, უსტაბაში უბრძანებდა დალოცილებს დაჯდომას. მათზე ადრე დალოცილები მოემსახურებოდნენ მათ, ღვინოს უსხამდნენ, ექვსი ერთ რიგზე, მეორე ექვსი—მეორე რიგზე. როცა ახლად დალოცილები შეთვრებოდნენ, ახლა მათგან აირჩევდნენ მერქიფეხებს.

პირველი სადღეგრძელო უსტაბაშს ეკუთვნოდა, მაშინ მოიხსენიებდა ის თავიანთ ფირს, რამდენიმე ჭიქას შესვამდა და შემდეგ ორ თამადას ირჩევდა, ერთს—მაგიდის ერთ თავში, მეორეს—ბოლოში. ამქარის წვერთაგან ირჩევდნენ ხელოსნები საღვთოსათვის მზარეულს. შეგირდს თავისი ოსტატისათვის რაიმე საჩუქარი უნდა ეყიდა, ძირითადად ვერცხლელი (კოვზები, პატარა სასმისები და სხვ.). ასევე უნდა დაესაჩუქრებინა მას ოსტატის ცოლი ან ქალაქის ბაღდადით, ან სხვა რამით, ოსტატი თავის მხრივ, თუკი შეძლებდა, ერთ ხელ იარაღს აჩუქებდა მას.

დალოცვის შემდეგ ხელოსანი სრულყოფილიანი ხდებოდა და თუ მას სამისო თანხა გააჩნდა, სახელოსნოსაც გახსნიდა.





რაც შეეხება ქარგლის ინსტიტუტს, ქართლის მასალები, ვფიქრობთ, მის არსებობას ამქარში უფრო მყარ საფუძველს უქმნის<sup>24</sup>. შეეხებით მხოლოდ იმას, თუ რას გვაძლევს ახალს ამ საკითხზე ქართლში მოპოვებული მასალა.

ჯერ ერთი, ქართლის მასალაც იმეორებს იმას, რომ ქარგალი დაქირავებულს ნიშნავს. ეს იცის თითქმის ყველა მთხრობელმა, იმ ხელისაწმაც კი, რომლის ამქარი ამ ინსტიტუტის არსებობას ნაკლები კვალიფიკაციის გამო არ საჭიროებს. მაგ., ქვისმთლელ გამო ბანდალოვის ცნობით, მუშას რომ დაიქირავებ, ქარგალი ის არის. „ქარგალი არის დაქირავებით, ამგანავე—შეთანხმებით“. გადმოგვეცემს გიორგი ნიკოლოზის ძე ბერიშვილი (71 წ.). მეთუნეუქე ამბარქუმ ზურაბის ძე მჭედლიშვილის (70 წ.) ცნობით, ქარგალი იყო ხელოსანი დაქირავებით, თანხა არ ჰქონდა, რომ სახელოსნო გაეხსნა, მანეთანხევაირი ღირდა ქარგალი დღიურად. ან კიდევ—„ქარგალი არის დაქირავებით“ (მეკურქლე მინა ლევანის ძე ნადირაძე, 72 წ.). „ქარგალი დაქირავებითაა, ზოგი დალოცილია, ზოგი არა“ (დურგალი ალექსი ესტატეს ძე ელიოზიშვილი, 77 წ.). „ქარგალი ხელოსანი იყო დაქირავებული“ (მექალამნე შაქრო გიორგის ძე ყურელი, 73 წ.). „ქარგალი ის იყო, ვისაც ქარხანა არ ჰქონდა, მუშაობდა ოსტატად“ (მეკურქლე ნესტორ ისაკის ძე ტატულაშვილი, 85 წ.).

მეორე, შეგროვებული მასალა წარმოგვიდგენს ქარგალს, როგორც შეალედურ საფეხურს შეგირდობიდან ოსტატობისაკენ. „ქარგალს გათავებული აქვს ხელობა, შეგირდი სწავლობს“ (დერციკი ელიაზარ სოლომონის ძე ივანეშვილი, 80 წ.). „ქარგალი არის ნასწავლი, დალოცილი, ქარგალი მაშინ იყო, სამ წელიწადს რო გათავებდი“ (დაბალი ილო დავითის ძე წაქაძე, 78 წ.). „ხელობას რო ისწავლიდი, ქარგალი გახდებოდი, გაურიგდებოდი ოსტატს და იმუშავებდი. დალოცვა იმიტომ იყო საჭირო, რომ ხელოსნად იქნებოდი ჩათვლილი“ (დერციკი ისე ვანოს ძე მელაშვილი, 75 წ.). „სამი წელი ვიყავი შეგირდად, მერე ერთი წელი—ქარგლად, მერე დავილოცე“ (მეთუნეუქე ისაკ მიხეილის ძე ყაზაროვი, 83 წ.).

ამ ცნობებიდან ამკარად ჩანს, რომ შეგირდს ოსტატად გახდომამდე ქარგლობა უნდა გაეცლო. ამასვე ადასტურებს პროფ. ვ. ბარდაველიძე<sup>25</sup>. ეთნოგრაფი ლ. ბოქორიშვილი კახეთის ქალაქების ოქრომქედელთა ამქრული ორგანიზაციების შესწავლის შედეგად დაასკვნის, რომ ოქრომქედელთა პროფესიულ იერარქიაში, ძირითადად, სამი საფეხური შეიმჩნევა: ყველაზე მაღალ საფეხურზე ოსტატი დგას, მომდევნოზე—ქარგალი ანუ ნახევრად ოსტატი და სულ დაბალზე კი შეგირდი. შეგირდი სათანადო ცოდნის შექმნის შემდეგ, ქარგლად დამტყიდებოდა; ქარგალიც თავის მხრივ, გარკვეული გამოცდილების შექმნის შემდგომ ოსტატად იქცეოდა. მხოლოდ ოსტატი იყო სრულყოფილი ხელოსანი. მას უნდა ჰქონოდა საოსტატოდ განკუთვნილი საკუთარი ბეჭედი, შეგირდებიც მას უნდა აეყვანა და ქარგლებსაც მისი ხელმძღვანელობით უნდა ემუშავნათ<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> ქარგლის შესახებ 1960—61 და 1966 წწ. შეკრებილ მასალებზე აგებული ნაშრომი ცალკე იბეჭდება.

<sup>25</sup> ვ. ბარდაველიძე, ივრის ფშალებში, გვ. 153.

<sup>26</sup> ლ. ბოქორიშვილი, მასალები კახეთის ქალაქების ოქრომქედლობის შესახებ, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. VIII, 1956, გვ. 157.

ზემომოტანილი მასალების მიხედვით, ქარგლად ხელოსანი არის ხან ერთი წელი, ხან ექვსი თვე, ხან კი ორი—სამი წელი. შევირდს არ ეძლევა, ჩაშვრდ. „შევირდან“ ჯამავირი არ არის, ეს უფრო საჩუქარია, ის გადავფიქვრდ. არის, ოსტატს შეუძლია მისცეს ის თავის შევირდს, ან — არა. ქარგალს კი, ამ ცნობების საფუძველზე, უკვე ეძლევა გასამრჯელო, ვინაიდან მას სწავლების კურსი გავლილი აქვს, დალოცვა ესაჭიროება იმიტომ, რომ სრულფუნქციანი ხელოსანი გახდეს, თუ საშუალება არა აქვს საკუთარი სახელოსნოს გახსნის, სხვაგან წავა და სხვ. მაგრამ ყოველთვის ეს ასე არ არის. ამიტომ ვხვდებით როგორც დაულოცავ, ისე დალოცულ ქარგლებს, ქარგალს, რომელიც ოსტატია და ქარგალს, რომელიც სხვასთან მუშაობს დაქირავებით. დაქირავების მომენტი, ჩვენი აზრით, უნდა გაჩენილიყო უკვე იმ დროიდან, როდესაც შევირდი ვადის გასვლის შემდეგ ქარგალი ხდება, როდესაც ოსტატი მას გარკვეულ გასამრჯელოს უნიშნავს. ლ. ბოჭორიშვილის ცნობითაც, ოსტატი შევირდს ქარგლის ხარისხზე წარადგენდა და ხელფასსაც დაუნიშნავდა<sup>27</sup>.

დაქირავების ტენდენციის განვითარებას ისიც უწყობდა ხელს, რომ დასალოცად შევირდს საოსტატო უნდა გადაეხადა<sup>28</sup>. ამ თანხას ის სწორედ ამ გზით აგროვებდა. ამიტომ დაქირავების მომენტი არ გამოირიცხავს ქარგლის დამოუკიდებელი ინსტიტუტის არსებობას.

ეს მასალა, ვფიქრობთ, კიდევ უფრო ამაგრებს ჩვენ მიერ 1966 წ. ქიზიყის ხელოსანთა ამქრების შესწავლის შედეგად წამოჭრილი საკითხის მტკიცების შესაძლებლობას, რომ აღრეული ხანის ქარგალსა და XIX ს. ქარგლის ინსტიტუტს შორის გარდაუვალი ზღვარის დადება შეუძლებელია. ეს იგივე ინსტიტუტია, რომელმაც განვითარების გარკვეული გზა გაიარა და XIX ს. დაქირავებული მუშის სახე მიიღო. ამ ინსტიტუტის არსის გამოვლენაში, ვფიქრობთ, რეტროსპექტიული გზით მისი შესწავლა დიდად ვეცხმარება.

ხელოსნურ საქმიანობასთან დაკავშირებულ სხვა რელიგიური ხასიათის წეს-ჩვეულებათა შორის აღსანიშნავია შაბათ საღამოს სახელოსნოებში სამუშაო დაზღვის დანამკვა, მასზე სანთლების ანთება და ფირის მოხსენიება. მკედელ კოლა მაზანაშვილის ცნობით, ზინდანს (გრდემლს) იმისათვის ნამავდენენ, რომ გაციებულებიყ. შაბათ საღამოს ხელოსნები ფულს რომ დაარიგებდნენ, ცოტას დახლში ტოვებდნენ, რომ ბარაქა ყოფილიყო და ხელს სხვაგან არ გაპყლოდა. წმინდა საგნად ითვლებოდა ხარაზებში წინსაფარი (ფეშტემალი). წინსაფრით საპირფარეშოში შესვლა აკრძალული იყო. თუ ვინმე უმეტრებით დაარღვევდა ამ წესს, აბაზით ჯარიმდებოდა, განმეორებით — კი სამი აბაზით. აღდგომიდან ამაღლებამდე მკედლები არ მუშაობდნენ, წვიმისა და სეტყვის ეშინოდათ (მკედელ ბაგრატი მიხეილის ძე ისაიანოვის ცნობა).

27 ლ. ბოჭორიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 157.

28 ლ. ბოჭორიშვილის ცნობით ამქრობის დროს სრულდებოდა ოსტატად დალოცვა და ქარგლადაც დამტკიცება. ოსტატად დალოცვას სრულ დალოცვას ეძახოდნენ, ქარგლად ანუ ნახევარ ოსტატად დალოცვას კი იოლს ეტყოდნენ. ნახევრად დალოცვის დროს ხელოსანი ნახევარი დალოცვის ფულს იხდიდა. სრულ დალოცვას შედარებით რთული ცერემონიალის შესრულება სჭირდებოდა, იხ. ლ. ბოჭორიშვილი, დასახ. ნაშრ. გვ. 158. ჩვენ, სამწუხაროდ, ჭრჭერიობით ვერ ვამოწმებთ ამ ორი სხვადასხვა ხასიათის დალოცვის მომენტებს, რაც კიდევ უფრო მყარ საფუძველს უქმნის ამქარში ქარგლის არსებობას. ჩვენი მასალებით არ მოწმდება აგრეთვე ბაიჩახტარის სპეციალური ტანსაცმლის არსებობა.

ხელოსნური წარმოების თვალსაზრისით, გორში შეკრებილი მასალა გომოავლენს შემდეგ ფორმებს: ქართლის ქალაქებისათვის, ისევე როგორც გიზიის ქალაქებისათვის, წამყვანი იყო ტიპური ხელოსნური წარმოების წარმომადგენელი მოება შემკვეთისათვის. ხელოსნური ორგანიზაციის ყველაზე უფრო გავრცელებული ფორმაა ოსტატი ერთი შევირდით და ერთი ქარვლით. ხელოსანი აწარმოებს არა მარტო დამკვეთისათვის, არამედ ბაზრისათვისაც, საქონელი გააქვს დღეობებზე გასაყიდად, მაშასადამე, უკვე დასტურდება წვრილ წარმოებაში გადასვლა<sup>29</sup>. გარდა ამისა, ქ. გორში დასტურდება ისეთი სახელოსნოებიც, სადაც ერთ ოსტატთან 3—4 და ხშირად 10—15 ქარგალიც კი მუშაობს. ქარგალთა ასეთ დიდ რაოდენობას ხარაზებსა და დურგლებთან ვამოწმებთ. ქარგლის ასეთი დიდი რიცხვი იმაზე უნდა მიუთითებდეს, რომ ხელოსნურ წარმოებაში ფართოდ იკიდებს ფეხს დაქირავებული შრომის გამოყენება, რაც თავის მხრივ, კაპიტალისტური ურთიერთობის შექრის მაჩვენებელია.

<sup>29</sup> შტრ. ედ. ხოშტარია, შრეწველობის განვითარება და მუშათა კლასის ჩამოყალიბება XIX ს. საქართველოში, თბილისი, 1966, გვ. 91—92.

Л. А. ЧИБИРОВ

## О НЕКОТОРЫХ ПЕРЕЖИТКАХ ЗООЛАТРИИ У ОСЕТИН

Тотемические воззрения и связанные с ними обычаи сохранились в суевериях осетин в большей степени чем пережитки других форм древней религии.

В нартском эпосе есть упоминание об эпохе дородового общества, так называемого тотемического общества, когда общество делилось на небольшие производственные единицы, считавшие себя потомками какого-нибудь животного или растения, или какого-нибудь другого предмета — прародителя (тотема). Этой дородовой тотемической стадии общественной жизни, соответствовала и первоначальная форма семьи, которая запрещала лишь браки между родителями и детьми. Говоря об этой форме семьи, Маркс подчеркивал, что супружество брата и сестры считалось обычным явлением. Эта стадия общественного развития нашла свое отражение и в нартском эпосе. Так, например, герой эпоса Шатана и Урузмаг, сестра и брат и в то же время муж и жена. Однако как свидетельствуют сказания, такие браки уже не были характерными для нартского общества.

В основе тотемизма лежит идея родства человека и животных, растений, а иногда и неодушевленных предметов. В пережитках тотемизма у осетин преобладают (животный мир и) в первую очередь такие животные как медведь, волк, собака, олень и др.

**Медведь (арс).** Среди древних культов, сохранившихся в той или иной степени у многих народов мира, (в особенности у народов Сибири), следует отметить культ медведя.

Пережитки культа этого животного сохранились у осетин до недавнего времени и проявляются в особом отношении к медведю, выделении его среди прочих зверей, наличие у него души, признание его существом близким к человеку, во всевозможных поверьях и приметах. Существовало поверье, что медведь когда-то был человеком превратившийся затем в зверя. Отсюда некоторые фамилии не ели мясо медведя, считая себя его потомками. В Куртатинском ущелье имелось «Святылище медведя» (арсы дзуар). Надеясь медведя душой, считая его существом близким человеку, осетины признавали за ним способность понимать язык людей и всех животных, в том числе и змей<sup>1</sup>. Если притвориться мертвым, медведь не тронет<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Полевой материал 1969 г. Сел. Накрепа Джавского р-на ЮОАО. Инф. У а с и л Н а н н е в.

<sup>2</sup> Аналогично сказанному кеты, встретив медведя в лесу, уговаривали его не трогать их, уйти от них. (Е. А. Алексеевко, культ медведя у кетов, журн. СЭ, 1960, № 4, стр. 103).



В одной осетинской сказке рассказывается, как двое товарищей из-за правились в лес. В лесу, увидев приближающегося медведя, один из них полез на дерево. К другому, который притворился мертвым, пошел медведь, обнюхав его, и не тронув, пошел прочь. Когда увидели опасность взобравшийся на дерево слез и спрашивает своего товарища, о том, что говорил ему медведь на ухо.

У осетин сохранилось и упоминание о танце медведя, который имел очень широкое распространение у народов Сибири. Будто медведь когда-то был человеком, скажет вам даже теперь почти любой пожилой осетин. Об этом свидетельствуют следующие «доказательства». Как и у женщин — у него две груди. Лапа медведя сходна с ногой человека. В отличие от остальных диких животных он способен рожать только один-два детеныша. Как и люди, медведи не пожирают друг друга. У медведя много общего с человеком, потому что происхождение у него человеческое; человек чем-то обидел бога и тот его превратил в медведя (Когда медведь умирает он ставит свою лапу под голову, как это делает человек). Своих детенышей он кормит так же как и женщина (в сидячем положении, а не лежа как остальные звери). И мысли и движения — у него все человеческое. Полезность минеральных вод (суар) впервые обнаружил медведь<sup>3</sup>.

Когда умирает медведь то, как и человек, ложится лицом вверх и подобно людям кладет свои лапы на грудь крестообразно. Если охотник унесет медвежат, то их мать, горюя бьет своими передними лапами голову и рыдает так же как и люди. Точно также когда у медвежат убивают мать, то они рыдают и бьют свои головы<sup>4</sup>.

Медведю, в отличие от других зверей нельзя отказать и в определенных умственных способностях, сообразительности. Однажды медведю с двумя ее медвежатами понадобилось перейти вброд реку. Обоим забрать одновременно он не мог и вместе с тем боялся потерять кого-нибудь из них. С этой целью он закопал одного из них и с другим переправился через реку. На том берегу он закопал перенесенного медвежонка и затем переплыв реку, другого тоже доставил на тот берег. Если не задеть медведя, он никого не тронет. Он может даже «воспитать» ребенка, если к нему попадет. Воспитанного в семье медведя запрещается убивать.

Будучи по происхождению «близок» к человеку, люди с медведем живут дружно. «Когда Сослан умирал пришел к нему медведь. Рвет он шерсть на груди и горестно рычит, вспоминая благие дела Сослана. Сослан ему предложил полакомиться его мясом, на что медведь обиделся. Тогда Сослан ему: «Да наградит тебя бог таким счастьем, чтобы один только след твой подвергал людей в страх; в самое тяжелое время пять месяцев сможешь ты жить в берлоге без пищи»<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Полевой материал 1969 г. Инф. Уасил Наниев.

<sup>4</sup> Магомедов А. Х., Тотров В. К., «Некоторые вопросы, связанные с охотой», журн. «Мах дуг», 1964, № 11, стр. 90.

<sup>5</sup> Смерть Сослана. Сказание о иртских богатырях. М., 1960, стр. 169. С осетинскими материалами перекликается абхазские. Умирая или будучи раненым медведь ложится лицом вверх и складывает лапы крестообразно на груди. Если охотник унесет медвежат, медведь плачет так же как абхаз при большом несчастье. По мнению абхаз, медведь состоит в молочном родстве с человеком. Медведя вскормила женщина своей грудью (Г. Ф. Чурсин, Материалы по этнографии Абхазии, Сухуми, 1957, стр. 131—132). Такие же материалы можно привести из быта авар (Чиркев-



Исходя из сказанного, можно понять наличие Арсит 8 (букв. медведь) в Северной Осетии и Арсойтсе в Южной Осетии среди осетинских фамилий. Кроме того, по суевериям осетин, от медведя свое происхождение фамилия Хубиаевых. Хубиаевы и Арсиевы происхождение своего рода связывают с медведем, считая его своим покровителем, предком. Этим фамилиям было запрещено убивать медведя, есть его мясо, сквернословить о нем и т. д. Таким образом, вплоть до недавнего времени в быту осетин продолжало существовать вера в происхождение людей от животных-покровителей, которых они почитали и поэтому не убивали.

Почему дикие животные, и в особенности медведь внушали к себе такое уважение. Это объясняется прежде всего той опасностью и тем вредом, какую они причиняли людям. Если посадить на кол череп медведя и повесить его около дома, то злые чары против дома потеряют свою силу. Черепа медведей не выбрасывали и охотники после удачной охоты (их хранили каждый у себя дома). Чтобы злые силы не проникли в дом, достаточно прибить к косяку дверей медвежий зуб или ноготь. Кроме того, когти и зубы медведя, служа в качестве оберега, вешались на люльке ребенка. Аналогично сказанному медвежью лапу в качестве оберега авары вешали на пасаках, дидон в хлебах и конюшнях. Медвежьи когти хварашины прикрепляли к талисману, который вешался на лошадь для отвлечения дурного глаза. В случае, если речка помывала земельный участок абхаза, последний брал медвежий череп, привязывал к нему веревку, бросал в речку и тащил от того места, куда ударяли струи воды, к противоположному берегу, чтобы направить туда речные волны<sup>6</sup>.

Кульг медведя был известен народам почти во всех частях земного шара. Объясняя причину такого широкого распространения этого культа известный этнограф Н. Харузин писал: «Медведь как наиболее крупный представитель местной фауны должен был быть излюбленным тотемом, а его сила равно как и опасность, представляемая борьбой с ним помогла ему, не утрачивая зооморфных черт подняться в разряд национальных сверхъестественных существ, а культ его способствовала продержаться до наших дней»<sup>7</sup>.

**Волк (бирэгъ).** В поверьях осетин встречались следы почитания волка (как тотемного животного). Волк был общим для всех осетин тотемным животным, считался защитником людей от злых сил. В своих работах «Нартовский эпос», «Дохристианская религия алан», «Скифо-Сарматские изоглоссы», В. И. Абаев, на убедительных материалах устанавливает древнее наименование волка — Усерхоег, впоследствии замененное другим словом — бирэгъ (под действием табу). Следуя за этимологией в историко-сравнительном плане В. И. Абаев устанавливает, что «осетинское *wsergon* и римское *volcanus* являются производными от индоевропейского *vka* — волк. Видимо и у алан и у римлян культ бога огня и кузнечного дела был преемственно связан с тотемическим культом волка. Такая интерпретация находится в полном соответствии с реалиями. Известно, что эмблемой Рима служила волчи-

ский А., Аварские сказки, ССКГ, II стр. 16—24), грузин-имеретинцев (СМОМПК, в XIX, отд. II стр. 1—8) и других.

<sup>6</sup> Г. Ф. Чурсия, Амулеты и талисманы кавказских горцев. СМОМПК, вып. 46. Махачкала, 1929 г. стр. 203—204.

<sup>7</sup> Н. Харузин, Медвежья присяга и тотемическая основа культа медведя, 1899, стр. 71—73.

ца, кормящая близнецов Ромула и Рема. А в осетинском родоначальник нартов, отец близнецов Хсара и Хсартага зовется Усэрхсег, что значит этимологически волк»<sup>8</sup>. Сказание выше вскрывает глубинную скую подпочву индоевропейских верований о древнем культе

Наряду с медведем волк, как древнее тотемное животное, обладало магической силой предотвратить любые злые козни. Чтобы предохранить от чертей и других злых сил больного одевали в волчью шкуру. В качестве амулета аланы использовали волчьи зубы, зашитые в кожу; волчьи зубы привязывали к люльке, подвешивали к шее ребенка и т. д. Тотемно-культурное значение волка нашло свое отражение и в следующем древнем обычае осетин: во время судебного разбирательства о воровстве одним из сильнейших средств обнаружения виновного было — заставить подозреваемого перепрыгнуть через заженную волчью жилу.

Для закалки нарта Сослана купают в волчьем молоке. В опасное путешествие нарт Сослан шел одевшись в волчью шкуру. В сказании «Тотрадз и Сослан», могучий Тотрадз гибнет от рук Сослана, потому что его конь, возвращенный чертями («далимонами», не выдерживает вида волчьих шкур, в которые нарядился Сослан по наущению Сатаны. Аналогично сказанному, выходя утром из дома абхазы гладили волчью шкуру — считая что этим обеспечивают благополучие на весь день<sup>9</sup>.

Магической силой обладает и волчье молоко. В сказании «Рождение Сослана и его закалка» рассказывается о том, что Сослан становится неуязвимым после того, как выкупался в волчьем молоке. Наконец, неопровержимым доказательством наличия тотемического культа волка у осетин служит сохранившееся по настоящее время в Мамисонском ущелье Северной Осетии селения и фамилия Бирагътсе, что в буквальном смысле переводится — Волковы.

С течением времени в религиозном пантеоне осетин появляется властитель волков-божество Тутыр. Как свидетельствует народная память первоначально волк был неприютным зверем. Потом он попал в руки божества Афсати, а тот его передал Тутыру. Поэтому и сегодня волка называют Тутыри цуаннон (—собака Тутыр»). Подобно осетинам в глубококом прошлом волка грузины называли «Собака Георгия» (Св. Георгий — доброе божество)<sup>10</sup>.

В календаре осетинских народных праздников отведены специальные Тутыры бонтсе (дни Тутыр), а также Тутыры ахсесв (ночь Тутыр). Тутыры бонтсе продолжались семь дней и имели очень большую (грозную) магическую силу. В течение этих дней прекращались преследования кровников. В первый же день праздника против козней злых сил хозяйка нашивает крестики красной ниткой на правом плече рубахи каждого члена семьи. В эти же дни пастух накрывал ступку своей фуражкой и завязывал его поясом с явно магической целью: чтобы Тутыр так же держал завязанный пасти своих собак т. е. волков. В дни Тутыр старшие молились Тутыру, чтобы он уберегал их скотину от волков. Кроме того, в эти дни старались изготовить сельскохо-

<sup>8</sup> В. И. Абаев, Дохристианская религия алан, М., 1960, стр. 8.

<sup>9</sup> Г. Ф. Чурсин, Материалы по этнографии Абхазии, стр. 136.

<sup>10</sup> М. Я. Чиковани, Народный грузинский эпос о прикованном Прометее, М., 1966, стр. 41.

зыйственные орудия, ибо все что изготовлялось в праздник Тутыр, считалось предохраненным от злых сил и чертей<sup>11</sup>.

Осетинскому божеству Тутыр эквивалентен властитель сван — Мамбери. Он «связывал пасть волков, когда был дождливый день, и напротив напускал их на скотину сванов, если сваны заслуживали его гнева, существовали календарные дни запрета, в которые совершались магические действия, произносились заклинания и молитвы, преподносились волкам обрядовые хлебцы»<sup>12</sup>. Все эти действия осетины, сваны и другие народы совершали как для обезвреживания скота от зверей, так и для زادобрения зверей.

Осетины считали, что с волком тесно связаны колдуны, ведьмы; последние часто превращаются в образ волка и таким образом вредят людям<sup>13</sup>. Такое же представление о волке имели и другие народы. Так, например, абхазы верили, что «Волк как злейший враг человека находится в близких отношениях с ведьмами, колдуньями. Предполагают, что колдуньи и ведьмы совершают свои путешествия на волках»<sup>14</sup>.

**Собака. (куыз).** Народные суеверия осетин окружали собаку — первого животного прирученного человеком, религиозными почитаниями в определенном смысле этого слова. Собака — это прирученный и одомашненный волк<sup>15</sup>. Значение собаки как культового животного имеет стадийный характер и присущ многим народам. О культе собаки у осетин сохранившийся по настоящее время осетинская фамилия Саукуйтсе.

Собака как и лошадь — верный друг человека и помощник на охоте. О редкой по силе преданности собаки своему хозяину в народном творчестве осетин отведено много места. Она не оставит в беде своего хозяина в походе или на охоте; если с ним случится несчастье, собака не отойдет от него или же отправится в селение и приведет людей на помощь. Народные предания наделяют собаку отвагой, сообразительностью. «О лучшие из нартов — говорил в своем обращении нарт Батрадз, не удивляйтесь тому, что я скажу, но отваге и сообразительности в бою научился я у своей охотничьей собаки»<sup>16</sup>.

Первая собака у нартов называется Силам. Она — прородительница всех собак. Легенда о происхождении собаки Силам была связана с тотемическими представлениями предков осетин. Нарту Урузмагу надо было достать волчье молоко. Помог ему Силам, который загнал в загон целую стаю волков<sup>17</sup>. Сказания наделяют собаку и определенным чутьем; если она воеет, значит хозяину грозит какое-то несчастье и

<sup>11</sup> З. Д. Гаглоева, Земледельческие орудия у южных осетин. Известия ЮОНИИ, том VIII, стр. 221.

<sup>12</sup> В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1957, стр. 47, 48.

<sup>13</sup> Полевой материал 1969, инф. Уасил и Каплан Наниевы.

<sup>14</sup> Г. Ф. Чурсин, Материалы по этнографии Абхазии, стр. 136.

<sup>15</sup> Аргументированные доказательства о преемственности в развитии культа собаки от культа волка, См. в книге В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, 46—48 и др.

<sup>16</sup> Собрание нартов. Осетинские нартские сказания, Дзауджикау, 1948, стр. 315.

<sup>17</sup> Как рожден был Сослан и как его закалили, Сказания о нартских богатырях, стр. 113.



этим его предупреждает. Воет собака днем и роется под хозяйский дом, — тоже предвещает смерть одного из членов семейства<sup>18</sup>.

Вой собаки предвещает не только смерть хозяина, несчастье его семьи, но также какое-нибудь несчастье в селении. Народное сказание осетин и других народов (в частности абхаз, у которых также имелись вышеприведенные суеверия), свидетельствует о том, что собака обладает чутьем видеть души умерших, бродящие по земле и при виде их воет.

Осетины наделили собаку сверхестественной силой, верили будто лизанием она может «вернуть» и жизнь убитым. Аналогичные суеверия имели место в быту армян, абхаз, грузин и других народов. В армянских источниках зафиксированы предания, будто боги-собаки лизали труп владетеля Армении Арая, чтобы оживить ее<sup>19</sup>. Три дня и ночи собаки лизали поборника злых сил Аслана и вернули ему жизнь и зрение<sup>20</sup>. Чтобы освободить Амирана собака лизала железную цепь, которым тот был привязан к скале<sup>21</sup>.

Собака может оказать определенные услуги своему хозяину даже в загробном мире. Магическую силу имеют зубы, челюсть и шерсть собаки. В качестве талисмана используются собачья шерсть набитая в сафьян, собачьи зубы привязывают к колыбели младенца, чтобы предупредить его от злых сил и т. д. Подобные суеверия зафиксированы и в быту других народов<sup>22</sup>.

Приписывая собаке способность отгонять злые силы, осетины как и другие кавказцы<sup>23</sup>, особенно выделяли в этом отношении черную собаку. Даже одно имя собаки или же черной собаки было достаточно, чтобы спугнуть злые силы; последние не выносят даже одного имени черной собаки. Этим объясняется довольно распространенный в прошлом среди осетин имена Саукуудз — черный пес, Куудзог (собачий отродок) Серо и др. Эти имена встречаются и в настоящее время. Они давались детям, чтобы злые духи не трогали их, после того как в семье систематически умирали дети в младенческом возрасте.

<sup>18</sup> Б. Гатиев, Суеверия и предрасудки у осетин, ССКГ, вып. IX, Тифлис, 1876, отд. IV, стр. 81.

<sup>19</sup> История Армении, М. Хоренского, М., 1893, № 27.

<sup>20</sup> Н. Джанашия, Из религиозных верований абхазов. Христианский Восток, 1—IV, вып. I, СПб, 1915, стр. 81.

<sup>21</sup> В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, стр. 52—53.

<sup>22</sup> Армяне Гянджинского уезда над головой детей держали череп собаки, чтобы к детям не являлись домовые. Грузины в колыбель младенца иногда клали собачий зуб, т. к. он ускоряет прорезывание и рост зубов младенца. Женщины-узбечки носили на шее ухо большой степной собаки, чтобы отгонять злые силы, препятствующих ей забеременеть. При опухоли селезенки, армяне привязывают к боку больного левую лопатку собаки, отчего будто-бы становится легче (Г. Ф. Чурсин, Амулеты и талисманы Кавказских народов, стр. 209).

<sup>23</sup> Армяне верили, что черт не заходит в дом, в котором имеется черная собака. Они же верили, что черной собаки боится и холера, Г. Ф. Чурсин, Амулеты и талисманы кавказских народов, стр. 208—209.

Собака — одна из любимых и близких к нартам животных. Об этой близости свидетельствует перевоплощение нартов в образе собаки. Ударом плети в пса был обращен нарт Урузмаг. («Ну, а потом волшебной плетью был я в пса обращен и стала жизнь постыдной»). Посредством этой же волшебной плети Урузмаг обратил в дворовую собаку жену алдара, а его самого — в мулу<sup>24</sup>. В этом обряде перевоплощения, а также во множестве из выше приведенных примеров прослеживаются черты тотемических представлений, при которых в качестве тотемного животного выступает собака<sup>25</sup>. О широком распространении культа собаки среди кавказских народов говорит и то обстоятельство, что абхазы даже создали специальные божества Алышкитр<sup>26</sup>, который должен был заботиться о благополучии собак. Об отношении других кавказцев к культу собаки Г. Ф. Чурсин писал: «Ну у одного из кавказских народов правда, нет божества, которое представлялось бы образом собаки, но некоторые божества и представляются неизменно сопутствующими собаками, на подобие греческой Дианы. Так у мегрелов покровители диких зверей и охоты Месепи всегда ходят в сопровождении собаки»<sup>27</sup>.

**Олень (саг).** Народное творчество осетин возводит оленя в разряд тотемных животных.

Как показали исследователи, олень был тотемным животным скифов. «Названия оленя саг, — пишет Абаев, — возводятся к самоназванию скифов — сака, именовавших себя так, надо думать, что по своему тотемному животному оленю»<sup>28</sup>.

Оленям покровительствует и распоряжается ими божество Афсати, чьими стадами они считаются. Пожелать кому-нибудь чтобы он убил оленя — это одно из добрых пожеланий человеку. Афсати, будучи в близких отношениях с нартами, дарил им стада оленей в дни свадеб, пиршеств и т. д.

Олень любит людей, ничем их не обижает. По рассказам стариков, оленю будто-бы принадлежит следующее выражение: «Я жажду встречи с людьми, а они охотятся на меня». Судя по одной легенде человек «заимствовал» кое-что от оленя. Два оленя паслись рядом на тучном пастбище: один из них сорвал полный рот мха и отдал другому. Эту картину «наблюдал» какой-то осетин и распространил ее среди своего народа: сидя за праздничными столами осетины и по сей день угоща-

<sup>24</sup> Рассказ Урузмага, Нарты, Эпос осетинского народа. Москва, 1957, стр. 108—111.

<sup>25</sup> С тотемической идеей перевоплощения связывается один из обычаев древнейших племен Средней Азии — отдавать умерших на съедение собакам, Г. П. Снесарев, Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, стр. 117.

<sup>26</sup> Н. Джавашия, Из религиозных верований абхазов, стр. 81.

<sup>27</sup> Г. Ф. Чурсин, Культ собаки у кавказских народов, Бюллетень Кавказского историко-археологического института в Тифлисе, № 5, Ленинград, 1929, стр. 136.

<sup>28</sup> В. И. Абаев, Осетинский язык и фольклор, М., 1949, стр. 49.

ют друг друга кусками мяса, пирога (мсахай, мсехсердих) несмотря на то, что в этом не бывает необходимости<sup>29</sup>.

Вышеприведенные материалы о некоторых тотемных животных, хотя и являются неполными, но, бесспорно, свидетельствуют о широком распространении тотемических представлений среди осетинского рода в отдаленном историческом прошлом.

<sup>29</sup> Полевой материал 1969. Инф. Василий и Каплан Нагиевы.

ქ. პირაველი

„საწულესა“ და „მისამბარეოს“ წესები ხევესურეთში

„საწულე“ და „მისამბარეო“ სოციალურ-რელიგიური ხასიათის წესებია, რომლებიც ხევესურეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში გადმონაშთის სახითაა შემორჩენილი. და არა მარტო ხევესურეთის, არამედ ფშავეის მთათუშეთისა და მთიულეთ-გუდამაყრის ეთნოგრაფიულ ექსპედიციებში ჩვენ მიერ მოპოვებული მასალა ცხადყოფს, რომ ზემოაღნიშნულ წესებს უხვად მოეპოვებათ პარალელური აღმოსავლეთ საქართველოს მთის ამ კუთხეებში.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ცოტაა ისეთი ნაშრომი, რომელსაც ჯეროვანი ყურადღება დაეთმოს ამ წესებისათვის; სპეციალური შესწავლისა და კვლევის ობიექტადაც ისინი არასოდეს ყოფილან. დღეისათვის „საწულესა“ და „მისამბარეოს“ წესები საკითხების იმ რკალში ექცევიან, რომელსაც აღმოსავლეთ საქართველოს მთის საზოგადოებრივი წყობილების შესწავლა წამოჭრის და ამდენად ინტერესს არ არიან მოკლებულნი.

წინამდებარე წერილი ზემოაღნიშნული წესების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მხარის შესწავლის ცდას წარმოადგენს.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში და კერძოდ, ხევესურეთში გადმონაშთის სახით შემორჩენილი საყმოდ წოდებული სატაძრო გაერთიანება წარმოადგენდა ამა თუ იმ საკულტო ცენტრის—ჯვარის (II ხატის) გარშემო გაერთიანებულ სხვადასხვა სოციალურ დაჯგუფებას: მამას, სამოსს, გვარს, სოფელს, თემს, ხევს. საყმობები იმ ჯვართა სახელწოდებას ატარებდნენ, რომლის გარშემოც იყვნენ ისინი გაერთიანებული (მაგ., მთავარანგელოზის ჯვარის საყმო, პირქუშის ჯვარის საყმო და ა. შ.). საყმოს ყოველი წევრი ჯვარის ყმას წარმოადგენდა. ყმებიც ჯვარის სახელწოდებით აღინიშნებოდნენ (მაგ., მთავარანგელოზის ჯვარის ყმა, მთის ვეშაგის ჯვარის ყმა და ა. შ.)<sup>1</sup>.

ამა თუ იმ ჯვარისადმი ყმობის ქვეშ იგულისხმებოდა ამ ჯვარის მიმართ ყმათა სამსახური, ვალდებულებათა მთელი წყება. ჯვარის მიმართ სწორედ ეს ვალდებულებანი ელო საფუძვლად მსხვილ სათემო გაერთიანებებში ყმათა დაყოფას სამ კატეგორიად: უნჯნი ყმანი, ტახტის ყმანი, ყმა-გლეხები<sup>2</sup>.

„საწულე“ და „მისამბარეოს“ წესიც ვალდებულებათა ამ წყებაში შედის.

„საწულესა“ და „მისამბარეოს“ წესების შესრულება ჯვარში აუცილებელი იყო ყველა ხევესურეთისათვის განსაზღვრულ ასაკში. საყმოს ყოველი წევრი,

<sup>1</sup> ვ. ბარდაველიძე, ხევესურელი თემი, საქ. სსრ მეცნ. აკად. მოამბე, ტ. XII, №8, 1952.

<sup>2</sup> ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრომი.



თუ შეიძლება ასე ითქვას, „საწულეგადახდილ“ და „ჯვარში მიბარებულ“ მე-  
თემეს წარმოადგენდა.

ხეცსურული თემის მამრობითი სქესის წარმომადგენელი ტერმინით—წული, აქედან არის შემდეგ ნაწარმოები: საწულე, ახალწული, საწულადო და საწულედან ნაწარმოები ტერმინები: საწულეობა, სასაწულეო, მესაწულეე და ა. შ.

ახალწული ახალშექმნილ ვაჟიშვილს ეწოდება, საწულე—იმ წესს, რომელსაც ახალწულს უხდიან განსაზღვრულ ასაკში, საწულეობა—იმ დღეს, როდესაც საწულეს გადაუხდიან ახალწულს; ახალწულის მამას მესაწულეე ჰქვია; საკლავს, რომელსაც ჯვარში დაკლავენ საწულეობა დღეს, სასაწულეო ზღვენი ეწოდება; სანთელს, რომელსაც ანთებენ, საწულადო სანთელი, ხოლო საწულე-გადახდილ ახალწულს წულ-ყმა ეწოდება. აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ გარდა წულისა, ვაჟიშვილი ხევსურეთში აღინიშნება ტერმინითაც—შვილი. შვილიო, ხევსური ქალზე არ იტყვის. ის მხოლოდ და მხოლოდ ვაჟის აღნიშვნელი ტერმინია. მაგალითად, ქალები რომ ჰყავდეს ხევსურს და ვაჟი არა, იტყვიან: „ეჰ, ძალიან კაი კაცია, რომ ერთი შვილი ყავდესო“, ანდა ოჯახი რომ საკლავს კლავს ჯვარში, თუ ვაჟიშვილი ჰყავს, ხუცესი ასხენებს: „მამა-შვილების სამწყალობზოდ მოიხმარეო“, და თუ ვაჟი არა და ქალიშვილები კი ჰყავს, მამინ ხუცობაში მარტო მამის სახელს ასხენებს და შვილებს არ უმატებს, რადგან ქალს შვილად არ თვლიან<sup>3</sup>.

„საწულე“, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, აუცილებელი შესასრულებელი წესი იყო ყველა ხევსურისათვის. საწულეობის დღისათვის მესაწულეე წინასწარ ემზადება: საჯვარო ლუდის მასალაში თავის საკუთარ თითო-თითო საწყაფ ფორს და სვეს ჩაატანს; საწულეობა დღეს კი საჯვარო ლუდიდან მიიღებს ერთ ჩხუტ ლუდს, რათა საჭიროებისამებრ გამოიყენოს; გარდა ლუდისა, მესაწულეე ამზადებს სასაწულეო ზღვენს: ორი წლის მოზვერს ან ვერძს და საწულადო სანთელს, აცხობს ქაღებსა და პურებს<sup>4</sup>.

საწულეობა დღეს ყველა მესაწულეე ერთად წაიყვანს ჯვარში იმ წელს შემომატებულ ახალწულებს, დაახლოებით ერთი წლის ასაკისას. ჯვარში წაყვანის წინ ბავშვს ჰბანენ, სუფთა ტყაპუჭში ახვევენ.

ბავშვები ჯვარში გარკვეულ დრომდე ქალებთან არიან, რომლებიც „საქალებო ადგილზე“ სხედან, ჯვარისაგან მოშორებით. ხუცესი რომ ეპისწირვის წესს შეასრულებს ჯვარში და გარეთ გამოვა, ჯერ ქალებს დაამწყალობნებს: „გწყალობდასთ! მანდილოსნებო, მიქიელის დავლათი, საწაღმართოდ მაგი-არასთ, მშვიდობით შავინახნასთ, წულები გაგიზარდასთად მონდავები სხვა მაგასთ. ნუ შავანანასთ ზღენობა, ყმობა, მსახურობა“<sup>5</sup>.

ქალების დამწყალობნების შემდეგ მესაწულეები მიეყვანენ საკლავებს. ხუცესი ყოველ საკლავს ცალ-ცალკე „მოახსენებს“, რომელშიც თითოეული მესაწულე უნდა ასხენოს. მაგალითად, მესაწულე ბათიარას ასე მოიხსენიებს: „ღმერთმა ადიდას შენ ძალი, შენ სახელ-სამართალი, მიქიელ მთავარო ანგე-

3 აღ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი, ნაწ. I, (არხოტი), ხელნაწერი. დაცულია ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში, M<sub>1</sub><sup>1</sup>, რე. № 18, № 19.

4 ი ქ ვ ე.

5 ი ქ ვ ე.

ლოზო. შენა სამთავროდ, შენა გასამარჯოდ მიკმარი ეს სამსახური, პირის საბანი, შენის მეხვეწურისად ბათირისად. მაგათ თავისად ჯალაფობისად, საკონიდ საშველოდ, სახოიშნოდ მიკმარი შენდ საწულის უყრავად შენს წყალობას ნუ დააკლებ, გამარჯვებას შენსა, შენის გამჩენის ხთვისას<sup>6</sup>.

მეორე მესაწულეე წიქას კი ასე შეახვეწებს: „ღმერთმა აღიდას შენ ძალი, შენ სახელ-სამართალი, მიქიელ მთავარო ანგელოზო. შენა სამთავროდ, შენა გასამარჯოდ მიკმარი ეს სამსახური, პირის საბანი შენის მეხვეწურისად, მესაწულეისად წიქისად, საშველად, სახოიშნოდ მიკმარი, დალოცვილო, გეძახიან, გეხვეწებიან — შაიხვეწენი ღმერთი შენს ბატონობას გაუმარჯვებს<sup>7</sup>“.

ასე „მოახსენებს“ ყველა მესაწულეეს საკლავს ხუცესი ცალ-ცალკე. ამას რომ მოათავებს, შემდეგ ყველა საკლავს ერთად იხუცებს შემდეგნაირად: „ა—ა—ა, დიდება ღმერთსა, მადლი ღმერთსა! დიდება დღეს დღესინდელსა, ძალს ხთვისას, ძალს კვირისას! დიდებად, გამარჯვება შენდა მიქიელ მთავარო ანგელოზო. ღმერთმა გადიდას ამ სამსახურებზე, პირის საბანებზე, ღმერთმა გაძლიერას, ღმერთმა მაგცას ცამდინ სიმაღლე, ზღვამდინ სიმაგრე, შეველა, რგება, ხოიშნობა შენის მეხვეწურებისად მესაწულეებისად. გეძახან შენ მეხვეწურნი მესაწულეები, გეხვეწებიან — შაიხვეწიდი. რასაც მკარზედა, გულზე გაიძახებდანი, იმ მკარ-გულზე გაუგონიდი. რასაც წყალობას გეთხოვებოდანი, გამჩენს ღმერთს დაუთხოიდი<sup>8</sup>. ამ საერთო ხუცობის შემდეგ ხდება საკლავის ცალ-ცალკე „შესახელება“, რომლის დროსაც ახალწული მამას ჰყავს აყვანილი და ხუცესთან ახლოს დგას. ხუცესი „შესახელებულ“ საკლავს დაკლავს და სისხლს ბავშვს წაუსვამს გულსა და შუბლზე. მერე ბავშვს თვითონ აიყვანს და წაიყვანს სახარესკენ, სადაც დროშაა „დაბრძანებული“. აქ მიიყვანს რა წულს, დაიწერს სპირავარს, შეაგორებს სრულიად შიშველ ბავშვს დროშის ქვეშ და იტყვის: „დიდო მიქიელ მთავარო ანგელოზო, შენდ მათუბარებავ ე ახალწული (იტყვის ახალწულის სახელს, ვთქვათ ბათირას) ბათირა, შაიხვეწი, დალოცვილო, მიიბარე, გაზარდე, შენთ სახელიანთ ყმათაში გაური, გაზარდე, კისბედის კაც გამაიყვანი, ღმერთი შენს ბატონობას გაუმარჯვებს. მაგის დედა-მამათ მონდავი სხო მიეცი, წულითა, საწულითა შაიხვეწიდი კიდევ<sup>9</sup>, ანდა, ეტყვის: „შაიბარე, შაიხვეწე, შენს კაბის კალთას გაიხვიე, იყმი, იმსახურე, რომ გახდეს შენი მოსამსახურე“<sup>10</sup>.

ასე სათითაოდ ყველა ახალწულს შეაგორებს ხუცესი ჯვარის დროშის ქვეშ.

ხუცესის შემდეგ დასტურ-ხელოსნები და ხალხი დაამწყალობნებენ მესაწულეებს და მათ ქალებს: „წყალობა მიქიელისა, მანდილოსნებო, წყალობა! გიშველასთ დალოცვილმ, გიმეშველასთ, სიხარულად გაგიჟადასთ, კიდევ წუ“

6 ა. ოჩიაური, დასახ. ხელნაწერი, რვ. № 18, № 19.

7 იქვე.

8 იქვე.

9 ა. ოჩიაური, დასახ. ხელნაწ. რვ. № 18, № 19.

10 ტ. ერიაშვილი, სავლე ეთნოგრაფიული მასალები, ს. გუდანი, მოზრ. გ. კინკარაული, ხევისბერი, 1963 წ.



ლითა, საწულოთ შამაგვიხვეწნასთ<sup>11</sup>. ამის შემდეგ ქალები წავლენ შინ და ბავშვებსაც წაიყვანენ თან.

მესაწულები ჯვარში რჩებიან, დაკლულ საკლავებს ატყავენბეჭდისაგან<sup>12</sup>. ყველა მესაწულე ერთად მოხარშავს და ტაბლას დაუდგამს ხალხს. დისტურები პირველნი გატეხავენ პურს და ტაბლას დაულოცავენ მესაწულებს: „ღმერთო, გაუმარჯვი კელმწიფესა, კემწიფეო, შენ სწყალობდი შენს მეზღვნეებს მესაწულებს, დაადგ წალმ, შენი წყალობით შიანახენი“<sup>12</sup>.

შემდეგ იმართება ღვინის და სიმღერა. მღერაიან საგმირო სიმღერებს. ბოლოს, როცა მოილხენენ, წავლენ სახლებში მესაწულები. წასვლის წინ სოფელში გაგზავნიან ერთ საწლე ლუდს, ერთ-ერთი მესაწულის სახლში შეიკრიბებიან და აღდგომისღმინებენ ახალწულებს. ამით დამთავრდება საწულეობა<sup>13</sup>.

საწულეს ზემოაღნიშნული წესით ახიელის სასოფლო თემის მცხოვრებლები იხდიან. ცოტა ვანსხავებულად ასრულებენ მას ამლის სასოფლო თემში, თუმცა მთავარი ელემენტები, როგორცაა, მაგალითად, შიშველი ბავშვის დროშის ქვეშ შეგორება, საკლავის დაკვლა, ხუცობის ტექსტი, აქაც უცვლელი რჩება.

მეორე წესსაც, „მისამბარეოს“, დაახლოებით ერთი წლის ასაკის ბავშვის მიმართ ასრულებენ, მაგრამ აქ ასაკი ისე მკაცრად არაა ვანსაზღვრული, როგორც „საწულეს“ დროს, იგი მერყეობს ერთიდან შვიდ წლამდე. „მიბარება“ ჯვარში ვაჟისაც იციან და ქლისაც, თუმცა ამ წესის შესრულება ხევსურისათვის აუცილებელი არ არის. ბავშვის ჯვარში „მიბარება“ მხოლოდ მაშინ იციან, თუ ბავშვი ხშირად ტირის, ან ავადმყოფობს. მაშინ ოჯახში იტყვიან, რომ ალბათ „ჯვარის მიზეზი აქვს ვამოსული“ და ჯვარში უნდა მივებაროთო. მაგრამ სანამ წესს შესრულებდნენ, წინასწარ მკითხავს შეეკითხებიან. მკითხავი სანთელს დაახვევს, ანთებს, მოიხდის ქუდს და შეეხვეწება „ხთიშვილო“-სთხოვს „მადლს“, რომ „დაეშველნან ბეჩავ კორციელთ, მისცან კვალბა“. შემდეგ დაიწყებს მთქნარებას და დავარდება სკამზე, იწყებს ქადაგობას (ყვირილს ხატის პირით). რომელიმე ხატი („უფრო კი მამის სალოცავი, თავისი ჯვარი“—მ. ქობულოელი) გამოაცხადებს, რომ „ვერცხლის დილი მე მყავს აყვანილი და ჩემს კაბის კალთას ვაფარებო“. მშობლები ვახარებულნი ბრუნდებიან შინ<sup>14</sup>.

მკითხაობის შემდეგ, როცა გამოირკვევა, რომ ბავშვს ესა თუ ის ჯვარი „ამიზეზებს“ („უფრო კი მამის სალოცავი“), მშობლები იწყებენ სამზადისს. „მისამბარებლად“ საჭიროა „მისამბარეო ზღვენი“: ერთი ვერძი, ერთი ქინთი არაყი, სანთელი და პურები<sup>15</sup>.

ჯვარში წასვლის წინ ბავშვს დაბანენ და დღეობა დღეს მისამბარეო ზღვენით ჯვარის ხუცესს მიუყვანენ. ხუცესი ჯერ იხუცებს, მერე საკლავს დაკლავს და სისხლს ბავშვს წაუსვამს გულსა და შუბლზე, შემდეგ აიყვანს, მივა ჯვარის დროშასთან და იწყებს ხუცობას „დიდებულო მიქილო, შენ გვედარების (იტ-

<sup>11</sup> ალ. ოჩიაური, დასახ. ხელნაწერი, რვ. № 18, № 19.

<sup>12</sup> იქვე.

<sup>13</sup> ალ. ოჩიაური, დასახ. ხელნაწერი, რვ. № 18, № 19.

<sup>14</sup> მ. ქობულოელი, ხევსურის დაბადება და აღზრდა, რვ. № 1, „ჯვარში მიბარება“. ხელნაწერი, დაცულია ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში, № M1<sub>12</sub>.

<sup>15</sup> მ. ქობულოელი, ხევსურის დაბადება და აღზრდა, რვ. № 1, „ჯვარში მიბარება“. ხელნაწ. დაცულია ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქ. ეთნოგრ. განყოფილების არქივში, M1<sub>2</sub>.

ყვის ბავშვის სახელს), შიხვეწი, შენდ შამუგორებად შენ უშველი, შენ დაიფარი ველთაცა, შინაც, შენ გაზარდი, შენ გამაიყვანი კი კაცი, დედა-მამათ სარგებელი ქენ, დალოცვილო“<sup>16</sup>. ხუცობის დროს შიშველ ბავშვს განსაკუთრებით აგორებს დროშის ქვეშ. შემდეგ ხუცესი დედას და ნათესავეებს უწყალობს ნებს: „გწყალობდასთ, მანდილოსნებო, საწაღმართოდ მავიარასთ, მშვიდობით გამყოფნასთ, ბედი-დავლათ დაგაქმარასთ დალოცვილმ ორშავ ბატონმ“. დალოცვენ დასტურ-ქელოსნებიც: „წყალობა წაიღით, მანდილოსნებო, ორისავ ბატონისა. წაღმ გამაგყვასთ ორისავ ბატონის დავლათი. სიხარულად გაგვიადასთ ზღვნობა, ყმობა-მსახურობა“<sup>17</sup>.

ზემოთ მოცემული ამ ორი წესის აღწერილობიდან აშკარაა ერთის მეორისაღმე მსგავსება, რასაც განაპირობებენ მათი შემადგენელი საერთო ელემენტები: 1. „საწულეც“ და „მისამბარეოს“ წესიც, ორივე ჯვარში სრულდება; 2. ორივე წესისათვის დამახასიათებელია ერთი მეტად მნიშვნელოვანი საერთო მომენტი: შიშველი ბავშვის შეგორება ჯვარის დროშის ქვეშ; 3. „საწულეს“ წესის შესასრულებლად აუცილებელია „სასაწულეო ზღვენი“, ხოლო „მიბარების“ დროს—„მისამბარეო ზღვენი“, ორივე შემთხვევაში კი მოზვერი, ან ვერძი, ლუდი, არაყი, სანთელი, პური, ქაღები; 4. ორივე წესის ხუცობის ტექსტში გამოწმენბთ სიტყვა „ყმას“, 5. „საწულევადახდილიცა“ და „მიბარებულცი“, ორივე შემთხვევაში, ჯვარის ყმა ხდება.

„საწულესა“ და „მისამბარეოს“ წესებისათვის დამახასიათებელმა ამ საერთო ელემენტებმა თავდაპირველად გვაფიქრებინა, რომ ისინი სხვადასხვა სახელწოდების მქონე, ერთი და იგივე მიზანდასახულობის წესებია. მაგრამ ამ ერთი შეხედვით აბსოლუტურად მსგავს წესებს ჰქონდათ განსხვავებანიც: 1. „საწულეს“ წესს მხოლოდ ვაჟიშვილს უხდიდნენ, მაშინ, როდესაც „მისამბარეოს“ წესი ორივე სქესის ახალდაბადებულის მიმართ სრულდებოდა; 2. „საწულე“ აუცილებელი შესასრულებელი წესი იყო ყველა ხევსურისათვის, „ჯვარში მიბარება“ კი მხოლოდ „დამიზეზების“ შემდეგ ხდებოდა; 3. „საწულე“ ერთხელ და სამუდამოდ განსაზღვრულ და დადგენილ ჯვარში სრულდებოდა, „მისამბარებელს“ კი რომელიმე ჯვარი („უფრო კი მამის სალოცავი“) „დამიზეზებდა“; 4. საწულეს“ წესს ერთი წლის ასაკის ბავშვის მიმართ ასრულდებდნენ, მაშინ, როდესაც „მიბარებისათვის“ ასაკი მერყეობდა ერთიდან შვიდ წლამდე.

ამ განსხვავებათა გამო ჩვენთვის საინტერესო წესები შევისწავლეთ ხევსურულ გვარებსა და ჯვარებთან ურთიერთდამოკიდებულებაში. ავიღეთ ხევსურეთის ერთ-ერთი თემი, კერძოდ არხოტისა, რომლის შესახებაც უფრო მეტი და სრული ეთნოგრაფიული მასალა მოვეპოვებოდა.

არხოტის თემი სახევე გაერთიანების თემი იყო და, უპირველესად ყოვლისა, ხუთ სასოფლო თემს აერთიანებდა: ახიელის, ამლის, ჭიმლის, კვირწმინდისა და კალოთანასი.

ახიელის სასოფლო თემი მრავალგვარიანი მოსახლეობის თემი იყო. აქ ცხოვრობდნენ: ჯაბუშანური, ცისკარაული, ოჩიაური, ნაროზაული. გვარები, თავის მხრივ, შიგნით კიდევ იყოფოდნენ მამებად და სამშობადად.

<sup>16</sup> 2. ქობულთა, ხევსურის დაბლება და აღზრდა, რვ. № 1, „ჯვარში მიბარება“. ხელნაწ. დატულია ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში, M12.

<sup>17</sup> იქვე.



ამლის სასოფლო თემი ერთგვარიანი მოსახლეობით—წიკლაურების გვარით იყო დასახლებული, მაგრამ თავის მხრივ წიკლაურის გვარიც იყოფოდა რამოდენიმე საძმოდ.

ჭიმილის სასოფლო თემი, ისევე როგორც ახიელისა, მრავალგვარიანი სახლეობისა იყო. აქ ცხოვრობდნენ გაბუტურები, რომლებიც არ იყვნენ დაყოფილი, ვიგაურები და თეთრაულები, რომლებიც ორ მამად იყოფოდნენ.

რაც შეეხება კვირიწმილისა და კალოთანის სასოფლო თემების მოსახლეობას, ისინი დიდი ხნის წინათ არხოტიდან საცხოვრებლად გადასულან ს. კვერნაძელში და იქ აუშენებიათ არხოტის მთავარანგელოზის ჯვარის ნიში. მათ შესახებ შედარებით მცირე და ძუნწი ცნობები გვაქვს ხელთ. გარდა ამისა, ვფიქრობთ, რომ თემიდან გადასახლებულთა საკითხი ცალკე შესწავლის ღირსია და ამიტომ აქ მათზე არ შევჩერდებით.

როდესაც აღნიშნული წესები ამ გვარებთან დამოკიდებულებაში შევისწავლეთ, აღმოჩნდა შემდეგი: 1. ახიელის სასოფლო თემის ყველა გვარი „საწულეს“ წესს მთავარანგელოზის ჯვარში იხდიდა, 2. ამლის სასოფლო თემი „საწულეს“—რკენის (II პეტრე ნაღვრის პირის) ჯვარში; 3. ჭიმილის სასოფლო თემის ყველა გვარი „საწულეს“ წესს მიქიელ ჭიშველის ჯვარში იხდიდა.

მთავარანგელოზის, რკენისა და მიქიელ ჭიშველის ჯვარები ამ სასოფლო თემების (ე. ი. ახიელის, ამლისა და ჭიმილის თემების) საერთო სასოფლო სალოცაეები იყო<sup>18</sup>. თითოეული მათგანი თავის გარშემო აერთიანებდა რამოდენიმე სოციალურ დაჯგუფებას. მაგალითად, ახიელის სასოფლო თემი მიქიელ მთავარანგელოზის ჯვარის გარშემო იყო გაერთიანებული და ამ ჯვარის საყმოს წარმოადგენდა<sup>19</sup>.

მიქიელ მთავარანგელოზის ჯვარის საყმოს შიგნით შეიქმნა: ჯაჭველი ჭმელის გორის ჯვარის საყმო (ქვათარ-ოჩიაურნი); ვიორგი ჭმელის გორის ჯვარის საყმო (ცისკარაულ-ბადანი) და ჯაბუშანურნი, რომლებიც თვითონ მიქიელ მთავარანგელოზის ჯვარის მკვიდრი (უნჯი) ყმები იყვნენ<sup>20</sup>, აღნიშნულ საყმოს წევრები „საწულეს“ წესს მიქიელ მთავარანგელოზის ჯვარში იხდიდნენ, რითაც ამ ჯვარის ყმანი ხდებოდნენ.

რაც შეეხება „მისამბარეს“ წესს, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ბავშვის ჯვარში „მიბარება“ მხოლოდ დამიზნების შემდეგ ხდებოდა. ამ წესის შესრულების მიხედვით ასეთი დაჯგუფებები მივიღეთ. I ახიელის სასოფლო თემიდან: 1. ნაროზაულის გვარის ერთ-ერთი მამისა—ქვათარნის და ოჩიაურის გვარის ყოველ ახალდაბადებულ ბავშვს ჯაჭველი ჭმელის გორის ჯვარი „ამიზნებდა“; 2. ნაროზაულის გვარის ერთ-ერთი მამის—ჩაბაკურების ბავშვს—ვიორგი ჭმელის გორის ჯვარი; 3. ნაროზაულის გვარის ერთ-ერთი მამის—ბადანის და ცისკარაულის გვარის ბავშვს — მთის ვეშაგ წყაროსთავის ჯვარი; ჯაბუშანურის გვარის ბავშვს მთავარანგელოზის ჯვარი „დამიზნებდა“, მაგრამ მთხრობელთა გადმოცემით, ამ ჯვარში ბავშვს ვერავინ „მიბარებდა“. ჯაბუშ-

<sup>18</sup> В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные первованя и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1957.

<sup>19</sup> მიქიელ მთავარანგელოზის ჯვარი სრულიად არხოტის ჯვარიც იყო და, გარდა ახიელის სასოფლო თემისა, თავის გარშემო აერთიანებდა ამლის ჭიმილის, კალოთანისა და კვირიწმილის სასოფლო თემებსაც (В. Бардавелидзе, указ. труд).

<sup>20</sup> ალ. ოჩიაური, დასახ. ხელნაწერი.

ნურის გვარი მთის ვეშაგ წყაროსთაულის ჯვარში გადაიხდიდა „მისამბარეოს“ ამასთან დაკავშირებით, აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ხევსურული მისამბარეოს მიხედვით, მთის ვეშაგი მთავარანგელოზის ჯვარის „მომმედ“ ითვლებოდა. მისი საკუთარი დროშა არ ჰქონდა. დღეობის დღეს დროშა მთავარანგელოზის ჯვარიდან მიჰქონდათ. ჯაბუშანურის გვარის ბავშვს ხუცესი სწორედ ამ დროშის ქვეშ შეაგორებდა.

II. ამლის სასოფლო თემიდან: 1. წიკლაურის გვარის ერთ-ერთი მამის — ჭოლიკაურის ბავშვს იაქსარი „ამიზეზებდა“ და „მისამბარეოს“ წესს აქ ასრულებდნენ; 2. ქარჩათ-წიკლაურის გვარის ერთ-ერთი მამის — ბავშვს რკენის ჯვარი „დაამიზეზებდა“; 3. ბერდიშვილთა და ჩინგლანს — იაქსარ სვეტის ანგელოზი.

III. ჭიმლის სასოფლო თემიდან: 1. თეთრაულეების გვარის ბავშვს გიორგი კარის მეზობლის ჯვარი „ამიზეზებდა“; 2. გაბუურის გვარს — მიქიელ კარის მეზობელი.

ბავშვის ჯვარში „მისამბარეოს“ მიხედვით შედგენილი ეს დაჯგუფებები სასოფელთაშიდა საგვარო, სამამო და სამო თემებს წარმოადგენენ<sup>21</sup>. თითოეული ეს თემი იმ გვარის საყმოს, ხოლო თემის ყოველი წევრი, იმ ჯვარის უნჯ ყმას წარმოადგენდა, რომელიც ამ თემის ახალშემომატებულ წევრს — ახალბადებულს „ამიზეზებდა“.

ამგვარად: 1. „საწულეს“ წესს სასოფლო თემის მთავარ სალოცავში ასრულებდნენ, 2. „მისამბარეოს“ წესი სასოფელთაშიდა საგვარო, სამო და სამამო თემების სალოცავში სრულდება; 3. „საწულეს“ წესის შესრულებით მეთემე სასოფლო თემის მთავარი სალოცავის ყმა ხდება, 4. მისამბარეოს წესის შესრულება მეთემის უნჯ ყმობას ადასტურებს.

<sup>21</sup> В. В. Бардавелидзе, Древ. рел. вер. и обряд граф. иск. груз. пл., Тб., 1957.

З. И. ЯМПОЛЬСКИЙ

### О ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОМ *σηκός* (СВЯТИЛИЩЕ)

Среди основных смысловых значений древнегреческого *σηκός* имеются, на первый взгляд, несовместимые: «хлев», «стойло», с одной стороны, и — «святилище», «храм», — с другой стороны. Эти значения, могущие дать пищу для вульгарного атеизма, представляют некоторый интерес для научного религиоведения.

Исследования В. В. Бардавелидзе: «Опыт социологического изучения хевсурских верований»<sup>1</sup>, «Из истории древнейших верований Грузии»<sup>2</sup>, «Земельные владения древнегрузинских святилищ»<sup>3</sup>, «Хевсурская община»<sup>4</sup>, «Система управления хевсурской общины»<sup>5</sup>, «Главное божество древнегрузинского пантеона Гмерти»<sup>6</sup>, «Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен»<sup>7</sup> не оставляют сомнений в том, что, фиксируемые этнографией, архаические святилища (хаты, джвари, пиры, оджаги, сурпы, хачи, мазары и т. п.) исходно были (нерасчлененными) хозяйственно-религиозными очагами (местами) первобытных общин. Не исключено, что (после пещер-убежищ) такими местами были убежища — жилища (предшественники) типа азербайджанского карадама и грузинского дарбази, в которых (пережиточно) до нашего века одновременно жили люди и помещался скот. Это объясняет кажущуюся несовместимость значений древнегреческого *σηκός*, — слова, которое в свою очередь дает лингвистическое подтверждение того, что древнейшие святилища совпадали с местом, в котором одновременно жили люди и находился скот.

Выводы, сделанные В. В. Бардавелидзе на грузинском этнографическом материале и изложенные в названных ее работах, общезначимы. Эти выводы не только содействуют пониманию семантики древнегреческого *σηκός* и подтверждаются значениями этого слова. Выводы эти еще дают дополнительные основания для тезиса<sup>8</sup> о том, что древнейшие святилища были вещественными обличьями (фетишами) первых представлений о богах, что такие первые представления о богах неотделимы от места — убежища (первобытной общины), хронологически ниже которого стоял дорелигиозный предчеловек.

<sup>1</sup> Тифлис, 1932.

<sup>2</sup> Тифлис, 1941.

<sup>3</sup> «Советская этнография», 1949, № 1.

<sup>4</sup> «Сообщения Академии наук Грузинской ССР», т. XIII (1952), № 8.

<sup>5</sup> Там же, № 10.

<sup>6</sup> Сб. «Вопросы этнографии Кавказа», Тбилиси, 1952.

<sup>7</sup> Тбилиси, 1957.

<sup>8</sup> Ср. «Материалы по этнографии Грузии», том XIV (1968), стр. 151 — 152.

„Acta Archaeologica Carpathica“, t. IX, (1967), fasc. 2, p. 103.

Тезис об архаических святилищах (местах), как вещественных об-  
личьях (фетишах) первых представлений о богах, документирован ар-  
хеологически и этнографически и этот тезис отрицает измышления Теодора  
логор о прамонотеизме<sup>9</sup> и вариант их — гипотезу о преанимизме<sup>10</sup>. То-  
же тезис об архаических святилищах (местах) как вещественных об-  
личьях (фетишах) первых представлений о богах отрицает и такие,  
широко распространенные, гипотезы о процессе происхождения и фор-  
мировании понятия «бог» как анимизм<sup>11</sup> и аниматизм (религиозные  
олицетворения, религиозные антропоморфизации<sup>12</sup> и их разновидности<sup>13</sup>,  
ибо во всех этих гипотезах впервые представления о богах не связаны  
с определенным местом.

Тезис о том, что первые представления о богах прочно привязаны  
к месту тем более заслуживает внимания, что перечисленные гипотезы  
о происхождении и процессе формирования понятия «бог» были всего  
лишь «чистыми предположениями» — „pure conjecture“<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> P. W. Smudt, *Der Ursprung der gottesidee*, I, Münster, 1926, S. 488;  
H. Kühn, *Problem des Urmonotheismus*, Wiesbaden, 1950, S. 1645—1649.

<sup>10</sup> G. E. Swanson, *The birth of the gods*, Michigan press, 1960, p. 6—7; Sym-  
posium on new approaches to the study of religion, Pittsburg, 1964, p. 52.

<sup>11</sup> Ed. Tuloz, *Primitive culture*, I—II, N—I., 1950; W. R. Looff and W. H. Barts,  
*Animism revived*, „Psychol. bull“, Washingt., vol. II (1969, № 7, p. 1—9).

<sup>12</sup> А. Д. Сухов, *Философские проблемы происхождения религии*, Москва, 1967,  
ст. 126—136; A. De Waal Malefit, *Religion and culture*, N.—I., 1968, p. 13—53.

<sup>13</sup> H.—I. Schoeps, *Religionen. Wesen und geschichte*, gütersloh, 1964, S. 19—24;  
*gods and rituals*, N.—I., 1967.

<sup>14</sup> *Antropology of folk religion*, N.—I., 1960, p. 96.



## მ. შილაკაძე

### მუსიკალური ეთნოგრაფიის საბანი

მეცნიერების განვითარების თანამედროვე ეტაპზე მომიჯნავე დისციპლინების შედეგად მრავალი ახალი დარგი შეიქმნა. ანალოგიური მოვლენები შემჩნევა მუსიკის მეცნიერების სფეროშიც. ამას მოწმობს ის ტერმინები, რომლებიც უკანასკნელ ხანებში გახშირდა სპეციალურ ლიტერატურაში— „მუსიკალური ეთნოგრაფია“, „მუსიკალური არქეოლოგია“, „ეთნომუსიკოლოგია“, „ეთნომუსიკისმცოდნეობა“. ამ ახალ დისციპლინათა აღმნიშვნელ სახელწოდებებში აშკარად ჩანს ის, რომ თვითული მათგანი მომიჯნავე დაოგათა სინთეზის შედეგადაა წარმოქმნილი, მაგრამ სათანადო ლიტერატურაში ჯერ კიდევ გამოკვეთილად არ ჩანს მათი კვლევის საგანი, ამოცანები და მეთოდები<sup>1</sup>.

წინამდებარე სტატიის მიზანია გაარკვიოს ერთ-ერთი მათგანის, კერძოდ, მუსიკალური ეთნოგრაფიის რაობა, მისი საგანი.

საბჭოურ ენციკლოპედიებში მუსიკალური ეთნოგრაფია მუსიკალური ფოლკლორისტიკის მნიშვნელობით იხმარება: „მუსიკალური ეთნოგრაფია (მუსიკალური ფოლკლორისტიკა)—ხალხური მუსიკალური შემოქმედების შემსწავლელი სამეცნიერო დისციპლინა“<sup>2</sup>. იქვე მუსიკალური ეთნოგრაფია განმარტებულია როგორც მუსიკისმცოდნეობისა და ფოლკლორისტიკის დარგი, რომლის საგანსაც წარმოადგენს ხალხური სიმღერა, ხალხური საკრავიერი მუსიკა, ხალხური მუსიკალური ყოფა თავის ისტორიულ განვითარებაში. მოვლენათა ამ წრეს მუსიკალური ეთნოგრაფია (მუსიკალური ფოლკლორისტიკა) სწავლობს უშუალო დაკვირვებებისა და მეცნიერულად დასაბუთებული აღწერის, ხალხური მუსიკის ნიმუშების ჩანაწერების თეორიული ანალიზების, ჰანგებისა და სიტყვიერი ტექსტების გზით. მუსიკალური ეთნოგრაფიის ამოცანებია ისტორიული და ნაციონალური მხატვრული სტილის შესწავლა, ხალხური მუსიკალური ხელოვნების ცალკეული ნიმუშების შესწავლა იდეურ-ესთეტიკური, მუსიკალური სტილის და საკომპოზიციო თვალსაზრისით (ამ უკანასკნელში იგულისხმება მეთოდია, რიტმიკა, კილო, მრავალხმიანობა, საუნდო და ინსტრუმენტული ფაქტურა და სხვა), მისი ამოცანაა აგრეთვე ხალხური მუსიკის როლის გარკვევა სეზოგადობრივ ცხოვრებასა და ყოფაში, ყველა ფორმის განსაზღვრა ხალხურ პოეზიასთან, ცეკვებთან მიმართებაში, აგრეთვე კომპო-

<sup>1</sup> Р. Л. Садоков, Путешествие в глубь веков в поисках музыки. «Сов. этнография», 1968, № 1, стр. 148—149; Научная сессия посвященная полевым археологическим и этнографическим работам 1967 г., «Сов. этнография». 1968, № 5, стр. 139.

<sup>2</sup> Большая Советская Энциклопедия, изд., II, ст. «Музыкальная этнография»; Энциклопедический музыкальный словарь, М., 1959, ст. «Музыкальная этнография».

ზიტორთა შემოქმედებისა და ხალხური მუსიკის ურთიერთგავლენების გარკვევა<sup>3</sup>.

ამგვარად, მუსიკალური ეთნოგრაფია (მუსიკალური ფოლკლორის ეთნოგრაფია) სწავლობს ხალხურ მუსიკალურ შემოქმედებას და შედის მუსიკისმცოდნეობის სფეროში.

ჩვენ ვსვამთ კითხვას — რამდენად სწორია მუსიკალური ეთნოგრაფიის მუსიკალური ფოლკლორისტიკის სინონიმად ხმარება? თუ ჩვენ ეთნოგრაფიას და ფოლკლორისტიკას განვასხვავებთ ერთმანეთისაგან, უნდა განვასხვავოთ თუ არა მუსიკალური ფოლკლორისტიკა მუსიკალური ეთნოგრაფიისაგან?

ეთნოგრაფია არის მეცნიერება, რომელიც უშუალო დაკვირვების გზით სწავლობს ხალხთა კულტურასა და ყოფას, განსახლებასა და კულტურულ-ისტორიულ ურთიერთობებს ისტორიულ ასპექტში, მის ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში. ეთნოგრაფია დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ვადმონაშთების შესწავლას, ე. ი. ხალხთა თანამედროვე ცხოვრების იმ მოვლენების შესწავლას, რომლებიც წარმოიშენენ წინა ეპოქებში და შემოინახეს თავი დღესაც, თუმცა თავიანთი თავდაპირველი შინაარსი და მნიშვნელობა დაკარგული აქვთ<sup>4</sup>. ეთნოგრაფიის სპეციფიკური თავისებურებაა სამეცნიერო-კვლევითი მასალის შეკრება ცოცხალ სინამდვილეში უშუალო დაკვირვების გზით.

ფოლკლორისტიკა არის მეცნიერება ფოლკლორის—ხალხური პოეტური შემოქმედების, ხალხური სიტყვიერი ხელოვნების შესახებ. ეს უკანასკნელი შეისწავლება ხალხურ მუსიკალურ კულტურასთან ერთად ყოფის ისტორიულ თავისებურებებთან და ხალხის მსოფლმხედველობასთან კავშირში<sup>5</sup>. თავდაპირველად ფოლკლორი აღნიშნავდა სიძველეთა გარკვეულ სფეროს, კერძოდ, ძველ წეს-ჩვეულებებს, რწმენა-წარმოდგენებს. ბალადებს, ანდაზებს და სხვ. „შემდეგ კი ამ ტერმინის მნიშვნელობამ ევოლუცია განიცადა. შეიცვალა ფოლკლორის შესწავლის ასპექტები—არქეოლოგიური, ისტორიული, ფსიქოლოგიური, სოციოლოგიური, ეთნოგრაფიული, ლიტერატურისმცოდნეობის თვალსაზრისით. ტერმინის მნიშვნელობამ მოიცვა თითქმის მთელი სულიერი კულტურა და მატერიალური კულტურის ზოგიერთი სახეც, შემდეგ თანდათან დაიწყო ამ ტერმინის მნიშვნელობის ზოგიერთი დავიწროება“<sup>6</sup>. დასავლეთის ქვეყნებში დღესაც ცნება „ფოლკლორი“ მოიცავს არა მარტო ხალხურ პოეტურ შემოქმედებას, არამედ გამოყენებით ხელოვნებასაც, რწმენა-წარმოდგენებსა და წეს-ჩვეულებებს, ტრადიციული ხალხური კულტურის სხვა მხარეებსაც, ხალხის მთელ სულიერ ცხოვრებას<sup>7</sup>.

ფოლკლორი მთელი სულიერი კულტურის მნიშვნელობით ესმით ბუნებარეთში<sup>8</sup>, ჩეხოსლოვაკიაში, პოლონეთში, უნგრეთში, გდრ-სა და რუმინეთში<sup>9</sup>.

<sup>3</sup> БСЭ, ЭМС, ст. «Музыкальная этнография».

<sup>4</sup> БСЭ, ст. «Этнография».

<sup>5</sup> БСЭ, ст. «Фольклористика»; В. Е. Гусев, Эстетика фольклора, Ленинград, 1967, стр. 77.

<sup>6</sup> В. Е. Гусев, ук. раб., стр. 4, 3.

<sup>7</sup> Е. Мелетийский, О книге Дж. Коккьяры «История фольклористики в Европе», в кн.: Дж. Коккьяра, «История фольклористики в Европе», М., 1960, стр. 6; Е. В. Гиппиус, В. И. Чичеров, Советская фольклористика за 30 лет. «Сов. этнография», 1947, № 4, стр. 33.

<sup>8</sup> В. Е. Гусев, ук. раб., стр. 4.

<sup>9</sup> იქვე, 88-68.

ფოლკლორისტიკა მკვიდროდა დაკავშირებული სხვა დარგებთან, განსაკუთრებით კი ეთნოგრაფიასა და ლიტერატურისმცოდნეობასთან. განვითარების თანამედროვე ეტაპზე საბჭოური ფოლკლორისტიკისათვის დამახასიათებელი თეორიული პრობლემებისადმი ღრმა ინტერესი, მათი თეორიული განსჯის და დადგენისადმი შემოქმედების მოვლენების საფუძველზე და ფოლკლორული მოვლენების მატერიალისტური გაგების საფუძველზე<sup>10</sup>.

ფოლკლორისტიკა და ეთნოგრაფია წარმოადგენს დამოუკიდებელ დისციპლინებს, რომელთაც აქვთ თავისი საგანი და თავიანთი ამოცანები. ისინი ერთმანეთთან ახლო მდგომი დისციპლინებია და თითოეული მათგანი ფართოდ იყენებს მეორის მიღწევებს საკუთარი პრობლემების კვლევის დროს<sup>11</sup>.

ფოლკლორისა და ეთნოგრაფიის ურთიერთმიმართების საკითხები თანამედროვე ეტაპზე აქტუალური გახდა. სპეციალურ ლიტერატურაში ხაზგასმულია, რომ ფოლკლორისტიკის ძირითადი თავისებურება მდგომარეობს იმაში, რომ იგი ერთსა და იმავე დროს წარმოადგენს ფილოლოგიურ და ეთნოგრაფიულ მეცნიერებას, რამდენადაც თითოეული ფოლკლორული მოვლენა ყოველთვის, ერთსა და იმავე დროს წარმოადგენს ხალხური ყოფის ფაქტსაც და სიტყვიერი ხელოვნების ფაქტსაც. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თითოეული ფოლკლორული მოვლენა არის ყოფითიც და ესთეტიკურიც<sup>12</sup>, ამიტომ ფოლკლორისტიკაც უნდა იყოს ერთსა და იმავე დროს ფილოლოგიური და ეთნოგრაფიული მეცნიერება<sup>13</sup>.

ჩვენ საგანგებოდ შევჩერდით ეთნოგრაფიისა და ფოლკლორის ურთიერთმიმართებაზე, რათა უფრო ნათლად გვეჩვენებოდეს მუსიკალური ფოლკლორისა და ეთნოგრაფიის ურთიერთმიმართებაც, რომლის სინთეზსაც, როგორც ქვემოთ დავრწმუნდებით, მუსიკალური ეთნოგრაფია წარმოადგენს.

ცალკეული ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული პრობლემის გადაწყვეტაში მუსიკალური ფოლკლორის მნიშვნელობას უკანასკნელ წლებში მიექცა განსაკუთრებული ყურადღება<sup>14</sup>. დაიხვა საკითხი მუსიკისმცოდნეობის გამოყენების აუცილებლობის შესახებ ეთნოგრაფიის პრობლემების გადაწყვეტისას<sup>15</sup>, აგრეთვე მუსიკალური ფოლკლორისტიკის მონაცემების გამოყენების აუცილებლობაზე ეთნოგრაფიის სხვა პრობლემების კვლევაში.

მუსიკალური ფოლკლორი თავიდანვე შემოდიოდა ეთნოგრაფიის კვლევის სფეროში. აღსანიშნავია, რომ როგორც უცხოურ, ისევე რუსულ სპეცი-

10 Б. Н. Путилов, В. К. Соколова, Основные проблемы советской фольклористики, «Сов. этнография», 1964, № 4, стр. 23; В. Я. Пропп, Фольклор и действительность, «Русская литература», 1963, № 3, стр. 85.

11 В. Я. Пропп, Принципы классификации фольклорных жанров, «Сов. этнография» 1964, № 4, стр. 147—154; И. Земцовский, К спорам о жанрах. «Сов. музыка», 1968, № 7, стр. 104, № 107.

12 К. В. Чистов, Фольклор и этнография, «Сов. этнография», 1968, № 5, стр. 3—12.

13 იქვე, გვ. 9.

14 Научная конференция «Фольклор и этнография», «Сов. этнография», 1968, № 5, стр. 144.

15 Научная сессия посвященная полевым археологическим и этнографическим работам 1967 г., «Сов. этнография», 1968, № 5, стр. 139.

ალურ პერიოდულ გამოცემებში (Zeitschrift für Ethnologie, Этнографическое обозрение) სისტემატურად იბეჭდებოდა ხალხური მუსიკალური შემოქმედება სადმი მიდევნილი სტატიები. ეთნოგრაფიის ამ მხარეს, რომელმაც ხალხური მუსიკის საგანგებო კვლევით დასაბამი მიზნად, თავისი სპეციფიკის ხაზის გამოკვეთა „მუსიკალური ეთნოგრაფიის“ უწოდებდნენ<sup>16</sup>. „მუსიკალური ეთნოგრაფია“ „მუსიკალური ფოლკლორისტიკის“ მნიშვნელობით იხმარება ნ. ფინდეიზენის<sup>17</sup>, ა. ეიხგორნის<sup>18</sup> და XIX-ს. ბოლოსა და XX ს. დასაწყისში გამოქვეყნებულ სხვა ავტორთა ნაშრომებში<sup>19</sup>. მუსიკალური ეთნოგრაფია (მუსიკალური ფოლკლორისტიკა) დამოუკიდებელ სამეცნიერო დისციპლინად ჩამოყალიბდა XIX ს. ნახევარში<sup>20</sup>.

ხალხური მუსიკის შემსწავლელ მეცნიერებს ევროპის ქვეყნებში (ინგლისში, საფრანგეთში, იტალიაში, პოლონეთში, უნგრეთში, რუმინეთში) ეწოდება ეთნომუსიკოლოგია, გერმანიაში — Musikethnologie (თუმცა ზოგჯერ „მუსიკალური ფოლკლორისტიკაც“ იხმარება<sup>21</sup>).

ინგლისში ეთნომუსიკოლოგიაში იგულისხმება შედარებითი მუსიკისმცოდნეობა, რომელიც სწავლობს არაევროპელი ხალხების მუსიკას შედარებითი მეთოდით<sup>22</sup>.

გერმანიაში ზოგად ფოლკლორისტიკას შეესაბამება Volkskunde. მუსიკალური Volkskunde კი არის მეცნიერება, რომელიც სწავლობს ხალხურ სიმღერებს<sup>23</sup>. მუსიკალური ეთნოლოგია (Musikalische Ethnologie) არის მეცნიერება, რომელიც სწავლობს დაბალ სოციალურ-ეკონომიურ საფეხურზე მდგომი ხალხების მუსიკას<sup>24</sup>. ეს დაკავშირებულია, ცხადია, ეთნოლოგიის ტრადიციულ გაგებასთან (ეთნოლოგია სწავლობს პრიმიტიულ ხალხებს). მუსიკალური ეთნოლოგიის ანალოგიურ განმარტებას ვხვდებით მუსიკის ზოგად ენციკლოპე-

<sup>16</sup> Н. Янчук, Вступительная записка об изучении народной песни и музыки и о деятельности Московской Музыкально-этнографической комиссии, Труды Музыкально-этнографической комиссии, т. I, М., 1906, стр. 5.

<sup>17</sup> Г. Финдейзен, Программа для собирания материалов по музыкальной этнографии. в: Музыкальная этнография, Сборник статей под ред. Н. Ф. Финдейзена, Л.-д. 1926.

<sup>18</sup> А. Эйхгорн, Музыкально-этнографические материалы, в: Музыкальная фольклористика в Узбекистане, Ташкент, 1963.

<sup>19</sup> А. Н. Пилин, История русской этнографии, т. I, СПб, 1890; Ф. Павлов, Чуваши и их песенное и музыкальное творчество. Музыкально-этнографические очерки, Чебоксары, 1926.

<sup>20</sup> А. Маслов, Библиографический указатель книг и статей по музыкальной этнографии. в кн.: Труды музыкальной этнографической комиссии, тт., 1—2, М., 1906, 1911; Е. В. Гиллус, В. И. Чичеров, д.с.с. სტ.

<sup>21</sup> აქ შეიძლება დაგვესახელებინა დიდძალი ლიტერატურა, სადაც სათაურშივეა აღნიშნული სახელწოდება, მაგრამ დავკმაყოფილებით მხოლოდ ბიბლიოგრაფიული ხასიათის ნაშრომის მიზნით, სადაც ამ დარგში არსებული ლიტერატურაა დასახელებული ქვეყნების მიხედვით—Musikethnologische Jahresbibliographie Europas. Durch O. Elschek, E. Stockmann L. Mažak, 1969, 3, Bratislava.

<sup>22</sup> The collecting of folk music and other ethnomusicological Material. A manual for field workers Edited by Maud Korpeles, London, 1958.

<sup>23</sup> Jaap Kunst, Ethnomusicology. A study of its nature, its problems, methods and representative personalities to which is added a bibliography. The Hague, 1955.

<sup>24</sup> Horst Seeger, Musiklexikon, II, Leipzig, 1966, S. 194.



ლიაშიც: Musikalische Volkskunde არის მუსიკისმცოდნეობის დარგი, რომელიც სწავლობს ევროპის ხალხთა მუსიკას, ხოლო Musikalische Völkerkunde არაევროპელ ხალხთა მუსიკას<sup>25</sup>. Völkerkunde არის მეცნიერება, ე. წ. მუსიკისმცოდნეობის ტიპური ხალხთა შესახებ. Naturvölkerkunde არის ისტორიული დისციპლინა, რომელიც იკვლევს კაცობრიობის განვლილ სტადიებს. Musikethnologie გაგებულა როგორც მუსიკალური Naturvölkerkunde, ეთნოლოგიას კი უწოდებენ შედარებით ხალხთმცოდნეობას (Vergleichende Völkerkunde) სწავლობს კაცობრიობის კულტურული-ისტორიულ ურთიერთობას, განსხვავებით ეთნოგრაფიისაგან, რომელიც ცალკეულ კუთხეთა კულტურის აღწერს. მუსიკალური ხალხთმცოდნეობის მეთოდებია მასალის შეკრება (ჩაწერა-ფიჭაყა) და ცვლევამი შედარებითი მეთოდი.

ანალოგიურ განსაზღვრებებს ვხვდებით ცალკეულ ნაშრომებშიც, მაგ., ფ. ჰორბურგერის სტატიამი მუსიკალური ხალხთმცოდნეობა განმარტებულია როგორც მეცნიერების დარგი, რომელიც სწავლობს ხალხურ მუსიკას; იგი მოიცავს ხალხურ საკრავებსა და საკრავიერ მუსიკასაც, ხალხური სიმღერისა და ცეკვის მხოლოდ მუსიკალურ ასპექტს<sup>26</sup>.

„მუსიკალურმა ეთნოლოგიამ“ შეცვალა „შედარებითი მუსიკისმცოდნეობა“. მუსიკის ისტორიამ ისარგებლა ხალხთმცოდნეობის მეთოდებით. „მუსიკალური ხალხთმცოდნეობა“ არის ხალხთმცოდნეობასა და ეთნოლოგიას შორის მდებარე სფერო. მუსიკალური ხალხთმცოდნეობა მიმართავს იმ მუსიკალურ მოვლენებს, რომლებიც ძველია და პრიმიტიული, მაგრამ განიხილავს ისტორიულ ჭრილში, სწავლობს ურთიერთგავლენას, მუსიკალურ საკრავებსა და მუსიკის თეორიას<sup>27</sup>. მუსიკალური ხალხთმცოდნეობა სწავლობს პრიმიტიულ ხალხთა მუსიკას, როგორც თავისთავად მოვლენას და არა როგორც დასავლეთის მუსიკის ისტორიის ცოცხალ საბუთს. მუსიკალური ხალხთმცოდნეობა არაევროპელ ხალხთა მუსიკას განიხილავს არა რარიტეტული ცნობისმოყვარეობით, არამედ ნამდვილი მეცნიერული თვალსაზრისით — მრავალმხრივად და სხვადასხვა კუთხიდან.

ამგვარად, უკანასკნელ ხანებში გამოქვეყნებული ნაშრომებიდან ჩანს, რომ „მუსიკალური ხალხთმცოდნეობა“ ანუ „მუსიკალური ეთნოლოგია“ წარმოადგენს მუსიკისმცოდნეობის და ხალხთმცოდნეობის დარგს, რომელიც მუსიკის კვლევაში ეთნოლოგიის ან ხალხთმცოდნეობის მეთოდებით ხელმძღვანელობს.

საბჭოთა სპეციალურ ლიტერატურაში უკანასკნელ ხანებამდე მუსიკალური ეთნოგრაფია მუსიკალური ფოლკლორისტიკის სინონიმად იხმარებოდა. ამის განმტკიცებას ხელს უწყობს ის გარემოება, რომ მუსიკალურ-ფოლკლორისტიკულ ნაშრომებში გათვალისწინებულია ეთნოგრაფიული მასალაც<sup>28</sup>, მაგრამ საქმე ისაა, რომ აქ ეთნოგრაფიული ყოფა წარმოდგენილია როგორც ფონი და არა კვლევის ობიექტი (ამაში ვხედავთ მათ შორის განსხვავებას).

<sup>25</sup> Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Allgemeine Enzyklopädie der Musik. Kassel—Basel—London—New York, 1966, S. 49.

<sup>26</sup> F. Hoerburger, Musikalische Volkskunde, in: Studium Generale, Berlin, 1966, Heft 1, S. 49.

<sup>27</sup> F. Bose, Musikgeschichtliche Aspekte der Musikethnologie. in: Archiv für Musikwissenschaft. Wiesbaden, Heft 3, 1966; F. Bose, Musikalische Völkerkunde, Freiburg, 1953, S. 132.



მუსიკალური ეთნოგრაფია არის მუსიკის ისტორიის შემსწავლელი დისციპლინა, რომელიც სწავლობს ხალხურ მუსიკალურ შემოქმედებას მკვიდრო კავშირში, უშუალო დაკვირვების გზით (ეთნოგრაფიის მეთოდით) იგი სწავლობს მუსიკალურ ყოფას. მუსიკალური ეთნოგრაფიის გვერდით კი არსებობს მუსიკალური ფოლკლორისტიკა, რომელიც სწავლობს ხალხურ მუსიკალურ შემოქმედებას, როგორც მხატვრულ მოვლენას.

მუსიკალური ეთნოგრაფიასა და მუსიკალურ ფოლკლორისტიკას აქვთ კვლევის თითქმის ერთნაირი საგანი, საბოლოო მიზნებიც და ამოცანებიც დაახლოებით ერთი აქვთ, ამიტომ მათი მკვეთრად გამოიჯნავენ ძნელდება, მაგრამ გარკვეული ზღვარის გავლება მათ შორის მაინც შეიძლება.

მუსიკალური ეთნოგრაფია წარმოგვიდგება როგორც ეთნომუსიკისმცოდნეობის დარგი, რომელიც სწავლობს ხალხურ მუსიკალურ ყოფას, კულტურულ-ისტორიულ ურთიერთობებს ეთნოგრაფიის მეთოდით—ცოცხალ სინამდვილეზე უშუალო დაკვირვების გზით. მის გვერდით არსებობს მუსიკალური ფოლკლორისტიკა, რომელიც შეისწავლის ხალხურ მუსიკალურ შემოქმედებას როგორც მხატვრულ მოვლენას.

მუსიკალური ეთნოგრაფია და მუსიკალური ფოლკლორისტიკა უნდა მივიჩნიოთ ეთნომუსიკისმცოდნეობის ორ სხვადასხვა ასპექტად.

29 ამის ნათელ მაგალითს წარმოადგენს დიდი უნგრელი ფოლკლორისტი და კომპოზიტორი ბ. ბარტოკი. იგი მიუთითებდა, რომ ხალხური მუსიკა სოფლის ყოფის განუყოფელ ატრიბუტს წარმოადგენსო. (იხ. Б. Барток, Зачем и как собирать народную музыку, М., 1959, стр. 9—10; Ю. М. Соколов, Русский Фольклор, М., 1941, стр. 6.).

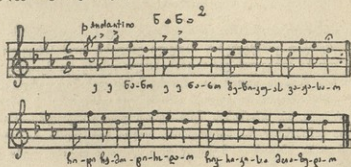
6. მაისურაძე

ხმსურული სიმღერების ფორმა

ხევსურული მუსიკალური შემოქმედება წარმოადგენს ქართული ხალხური მუსიკალური კულტურის ერთ-ერთ შემადგენელ ნაწილს. იგი შეიცავს ჰარმონიული და მელიოდური სტრუქტურების, ფორმის განვითარების მთელ რიგ საფეხურებს, რომლებსაც მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობათ საერთოდ ქართული ხალხური მუსიკის ისტორიის შესწავლაში, უძველესი დროიდან დღემდე. ამჟერად შევეხებით ფორმის საკითხს.

ხევსურული სიმღერების ფორმა წარმოადგენილია ფრაზის, მუსიკალური სტროფის, წინადადებისა და პერიოდის სახით<sup>1</sup>. ზოგ შემთხვევაში სიმღერების ფორმა მხოლოდ ფრაზით განისაზღვრება, ხოლო სხვა შემთხვევაში კი ფრაზები ერთიანდება მუსიკალურ სტროფში, ან უფრო დიდ ერთეულში—წინადადებაში. ფრაზების მუსიკალურ სტროფში გაერთიანება მჭიდრო კავშირშია მელიოდის თანმხლებ სიტყვიერ ტექსტთან. მაგალითისათვის განვიხილოთ აკვნის „ნანა“. იგი შედგება ფრაზებისაგან.

*p. Andantino* 5 • 5 • 2



ე ვ ნა-ნა ე ვ ნა-ნა ზე-ზე-ეს ვა-ვა-სა-ო

ჩი-ჩი ზე-მ-გი-ს-და-ო ჩე-სა-სა შა-ზე-და-ო

თითოეული ფრაზა მოიცავს ერთ ტაქტს, რომელსაც შეესაბამება ლექსის ერთი ნახევართაბი, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ იმ გარემოებას, რომ ყოველი შემდგომი ფრაზის დასაწყისში მოცემული ტონიკური ბგერა წინა ფრა-

<sup>1</sup> იხ. შ. ასლანიშვილი, ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერების შესახებ, 11, „ქართული (ფშავ-ხევსურული) ხალხური სიმღერა“, თბილისი, 1956; ნ. მაისურაძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მუსიკალური კულტურა და ხალხური საყოფაცხოვრებო ტრადიცია, 1, ხევსურული, კოლომბრივი აზროვნების საკითხი, თბილისი, 1967, გვ. 15—52. იხსენებ ივ. ჭავჭავაძის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში.

ტერმინ „სტროფს“ ხევსურული სიმღერების ფორმისათვის იყენებს პროფ. შ. ასლანიშვილი ზემოხსენებულ ნაშრომში.

<sup>2</sup> შ. შველიძე, იხ. ვრ. ჩხიკვაძე, ქართული ხალხური სიმღერა, 1. თბილისი, 1960, გვ. 6.

ზის დასასრულს წარმოადგენს, რის გამოც ფრაზები ერთ მოლიანობაში ერთიანდება<sup>1</sup>. ოთხჯერ განმეორებული ფრაზა შეესაბამება ლექსის ორ ტაქტს. მეორე ტაქტის დასასრულის შესაბამისად, სიმღერის მეოთხე ფრაზა შეესაბამება თავდება და აღნიშნულ ოთხ ფრაზას ერთ მუსიკალურ სტროფში აერთიანებს, რამდენადაც „ნანაში“ ფრაზების გაერთიანება ზდება არა მელოდის, არამედ სიტყვიერი ტექსტის ზეგავლენით, ამდენად მისი ფორმა განისაზღვრება მუსიკალური სტროფით.

განსხვავება მუსიკალურ სტროფსა და წინადადებას შორის ნათლად ჩანს ისევე ხევისრული აქენის „ნანას“ ერთ-ერთ ვარიანტში. აქ თითოეული ფრაზა ორი ტაქტისაგან შედგება და შეესაბამება ლექსის ერთ ტაქტს. ფრაზები ერთიანდება წინადადებაში: პირველი წინადადება მოიცავს ოთხ ფრაზას, ხოლო მეორე—სამს. საზოგადოდ, „ნანაში“ მოცემული ფრაზები პირველი ფრაზის ვა-

The musical score is presented on three staves. The first staff begins with a treble clef, a key signature of one flat (B-flat), and a 3/4 time signature. Above the staff, the dynamic marking 'p' (piano) and the tempo 'Adantino' are indicated. The second staff contains the title 'ნანა' in Georgian script. The notes are primarily quarter and eighth notes, often beamed together. Below the staves, there are rhythmic notations in Georgian script: '2 3 ნა-ნა ნა-ნა ნა-ნა მე-ნა ნა-ნა ნა-ნა ნა-ნა ნა-ნა' on the first line and 'ნა-ნა ნა-ნა ნა-ნა ნა-ნა ნა-ნა ნა-ნა ნა-ნა ნა-ნა ნა-ნა ნა-ნა' on the second line.

რირებულ განმეორებას წარმოადგენს, მაგრამ თუ წინადადებაში მოცემული ფრაზების მიხედვით ვიმსჯელებთ, ნათელი გახდება, რომ პირველი წინადადებას მეორე ფრაზა პირველის ვარიანტია, ხოლო მესამე და მეოთხე ფრაზები—მეორე ფრაზის. მსგავსი ვითარებაა მეორე წინადადებაშიც. გარდა ამისა, მოლიანად მეორე წინადადება პირველის ვარიანტულ განმეორებას წარმოადგენს, როგორც ირკვევა, აქ, ფრაზების შედარებით დიდ ერთეულში—წინადადებაში გაერთიანება განისაზღვრება მელოდით, ხოლო სიტყვიერი ტექსტი მელოდის ექვემდებარება. ამგვარად, მუსიკალური სტროფი თავისი აგებულებით განსხვავდება წინადადებისაგან.

ხშირად მუსიკალური სტროფი ემთხვევა ფრაზას. მაგალითად, „ძახილით ტირილში“, ყოველი ფრაზა თავდება ერთი და იგივე სიტყვიერი ტექსტით „სამშობარ ჩემო“, რომელიც მელოდისთან ერთად ქმნის მისამღერს. ეს უკანასკნელი კი მელოდის შემადგენელი ელემენტია და წარმოადგენს საკადანსო მიმოქცევას. თავის მხრივ, ზემოთ აღნიშნული სიტყვიერი ტექსტი აგრეთვე განსაზღვრავს ყოველი ფრაზის—მუსიკალური ნაგებობის დასრულებულ ხასიათს. ამ შემთხვევაში მუსიკალური სტროფი ემთხვევა ფრაზას.

1 აღნიშნული სიმღერის შესახებ იხ. ნ. შაიხუაძე, აღმოსავლეთ საქართველოს შოთსა და ბარის მუსიკალურ კულტურათა ურთიერთობის საკითხი, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის შობაზე, XV, № 3

2 მ. მშველიძე. იხ. გრ. ჩხიკვაძე, ქართული ხალხური სიმღერა, გვ. 7.





თ. მამალაძე

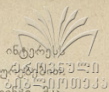
### სვანური საწმისო სიმღერების სტრუქტურა

უძველესი დროიდან მოკიდებული, სვანების სასიმღერო შემოქმედების მუდმივი და მყარი კავშირი ადამ-ჩვეულებებთან და საზოგადოებრივი ყოფის სხვადასხვა მხარეებთან, ხელს უწყობდა სხვადასხვა ქანრის სიმღერების ფორმირებას.

სვანური ხალხური სიმღერების მრავალფეროვნების შესახებ თავის სიმღერათა კრებულში ზ. ფალიაშვილი აღნიშნავს: „ჩვენ შეგვიძლია ნათლად წარმოვიდგინოთ, თუ რანაირი ხასიათი უნდა ჰქონდეს სვანების სიმღერებს: სვანი, ხან სალაშქრო სიმღერას ამბობს და მტერზე გამარჯვებული, თავის ღვთაებებს სამადლობელის უძღვნის, ან მოხდენილ ფერხულს დასძახებს, რომელსაც „შიშხაშ“ (ფერხული) ჰქვია და რომელსაც ერთმანეთს ხელჩაკიდებული, წრე შემოვლებით თავთავიანთი სოფლის მცხოვრებლები ასრულებენ, ხან ორ გუნდად დაყოფილები გამარჯვების ჰიმნს დაჰმღერიან, ან არა და მუხლმოყრილები მოიღებენ საღმრთოს კიდევ ოქროსა და ვერცხლის შესაწირავს, და ყველანი ერთ გუნდად წმ. გიორგის, ჯგრაგს, მთავარ ანგელოზთ („დიდება თარინგზელარს“), ღვთისმშობელს და სხვას შეჰლაღებენ. სამგლოვიარო სიმღერაში კი დასტირიან ძვირფასი ნათესავის სიკვდილს, ასე გასინჯეთ მიცვალებულის გამოსვენების დროსაც კი ხმაუწყობილი დიდებულის სამგლოვიარო მგზავრულს „ზარს“ ჰგოდებენ... ეს ზარი მიცვალებულის მუსიკალური დატირებაა, რომელშიც მოცემულია იმ პირის ღირსება“<sup>1</sup>. შემდეგ იგი აღწერს დასაფლავების ცერემონიას, რომლის დამსწრეც თვითონ ყოფილა. მოტანილი წერილის ნაწყვეტში ზაქარიას მოცემული აქვს ზოგიერთი სვანური სიმღერის დახასიათება, სადაც იგი გამოჰყოფს სალაშქრო სიმღერებს, ღვთაებებისადმი მიძღვნილ საგალობლებს—კვირიას, ჯგრაგს, მთავარ ანგელოზს, ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ საგალობლებს. აღწერს საწმისო სიმღერების შესრულების წესს და აგრეთვე გადმოგვცემს სიმღერების შესრულების ფორმების შესახებაც (ფერხული, მუხლმოდრეკილ ორგუნდოვანი, ანტიფონი და ასე შემდეგ).

ის მდიდარი მასალა, რომელსაც სვანური მუსიკალური ფოლკლორი იძლევა, ცხადყოფს, რომ მუსიკა, სიმღერა ძველთაგანვე სვანების რელიგიური და საზოგადოებრივი სისტემის განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენდა და ამიტომაც მათმა ხალხურმა მუსიკალურმა კულტურამ განვითარების გარკვეულ საფეხურსაც მიიღწია.

<sup>1</sup> ზ. ფალიაშვილი, ქართულ ხალხურ სიმღერათა კრებული, 1909 წ. წინასიტყვაობა, გვ. V—VI.



სვანების ეოკალური და ინსტრუმენტული შემოქმედება დიდ ინტერესს იწვევს თავისი განმასხვავებელი ფორმისა და სტილის თავისებურების, სვანეთის ბუნებისა და ყოფისაგან გამომდინარე მათი სიმღერების დინჯი, შკაცი და კომპაქტური ხმოვანება პირველი მოსმენისთანავე მსმენელის ყურადღებას იპყრობს.

სვანური ხალხური მუსიკალური შემოქმედების ძირითად თვისებას წარმოადგენს კოლექტიურ-გუნდური შესრულება. ეს არის მისი ბუნება და არსი.

როცა ვლაპარაკობთ სვანების მუსიკალური ფოლკლორის სპეციფიკაზე, განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს მისი სინთეზურობა—სიტყვის, მუსიკისა და მოძრაობის დაუნაწევრობა, ე. ი. მას შენარჩუნებული აქვს უძველესი ქართული სინკრეტული ხელოვნების ფორმა შესრულებისა, ამის გამო, როგორც ჩვენ ადრევე გვქონდა, აღნიშნული, სვანების, ისევე როგორც საქართველოს მთიანეთის სხვა მცხოვრებლების ხალხური სიმღერების ეპურული კლასიფიკაცია ძნელდება. თითქმის ყველა ხასიათის სიმღერის სავიზო-საისტორიო, საყოფაცხოვრებო, საღამო, სანადირო, საწესჩვეულებო თუ სხვა შესრულების ფორმა ერთი იყო — ფერხული (ორსართულა, სამსართულა, წრიული, მწკრივული) ყოველგვარი თავშეყრილობა, სახალხო დღესასწაული, საოჯახო დღეობები, რიგითი უქმე დღეები თუ სხვა მისთანანი, მათთან დაკავშირებული ყოველგვარი რელიგიური ქმედობა — ლოცვა, შეწირვა და სხვა, რიტუალური ცეკვისა და ფერხულის გარეშე იშვიათად ხდებოდა. ამ მასობრივი შემოქმედების დანიშნულებას წარმოადგენდა მთელი საზოგადოების (ან თემის), მფარველ არსებათა გულის მოგება. სიმღერებს ჰქონდათ უტილიტარული დანიშნულება. ისინი წარმოადგენენ გუნდურ-კოლექტიური მუზიციურობის სპეციფიკურ ფორმას. მაგრამ, შესრულების ეს ფორმა ითავსებდა სხვადასხვა სიმღერებსაც.

აქ საკითხი ისმება, რა ნიშნის მიხედვით შეგვიძლია ამა თუ იმ ეპურის გამოყოფა. ეპურის ცნებაში გულისხმობენ სიმღერების ან ლექსების ისეთ ჯგუფს, რომლებიც პირველ რიგში გავრთიანებული არიან თავისი შინაარსით და მუსიკალური გამომსახველობითი საშუალებებით<sup>2</sup>. ტერმინი „ეპური“ როგორც შ. ასლანიშვილი განმარტავს, „ერთი მხრივ განსაზღვრავს ნაწარმოების გარეგან ნიშნებს, ხოლო მეორე მხრივ—მის შინაგან შინაარს<sup>3</sup>. მაგრამ, როგორც ვიცით, სვანური სიმღერების ნიმუშები უმეტეს შემთხვევაში ავლენენ ერთ საერთო ნიშანს, ეს არის მისი სინკრეტული ფორმა—ფერხული. მუსიკალური ტექსტი, როგორც ჩვენ ამას ქვევით დავინახავთ, სტრუქტურის მხრივაც თითქმის ერთფეროვანი ჩანს. ასეთ შემთხვევაში, რა თქმა უნდა, გვეშველება სიტყვიერი ტექსტი და მოცემული სიმღერის დანიშნულება — მისი სოციალური

<sup>2</sup> შ. ასლანიშვილი, ნარკვევები, ქართ. ხალხ. სიმღერების შესახებ, I, თბილისი, 1954, გვ. 211

<sup>3</sup> იქვე.

ფუნქცია. აქ მთავარი ყურადღება უნდა მიექცეს აგრეთვე ნაწარმოებთა გარკვეული ჯგუფის საერთო იდეურ მსგავსებას, მუსიკალური გამომსახველობის ტიპური საშუალებისა და მათი პრინციპების ერთგვაროვნებას. <sup>ქანქანება</sup> სახეობების გაგებაში ჩვენთან ხშირად გაუგებრობასაც აქვს ადგილი. <sup>სახეობები</sup> ბი ამა თუ იმ სიმღერათა ჟანრის შიგნითა დაჯგუფებებს წარმოადგენენ, რომელნიც გაერთიანებული არიან იდეურ-მხატვრული მონაცემების მიხედვით და რომელნიც უკვე დანაწევრებას, ანუ დიფერენცირების საშუალებას აღარ იძლევიან. ჟანრი არის ის კონკრეტულ-ისტორიული მხატვრული ფორმა, რომელშიც რეალობებულობა ხალხური მუსიკალური შემოქმედების სხვადასხვა მეთოდი და სტილი. ვ. გუგუხევი ჟანრს განსაზღვრავს, როგორც ხალხთა მასების მიერ სინამდვილის მხატვრულად აღქმის ისტორიას<sup>4</sup>. ისე რომ, მკვლევარის ძირითადი მიზანი უნდა იყოს გამოიკვლიოს ჟანრის წარმოშობის პროცესი, მისი მხატვრული სათავეები და არსებობის საფუძველი.

უნდა ითქვას, რომ საზღვარი ცალკეულ ჟანრებს შორის ქართულ ხალხურ სიმღერებში ყოველთვის მკვეთრად არ არის ხოლმე გახაზული, განსაკუთრებით ეს შეიმჩნევა სვანური სიმღერების მიმართ. მაგალითად, „სვანური პოეზიის კრებულში“<sup>5</sup>, საყოფაცხოვრებო პოეზიაში შეტანილი „აღდგომა დღის სიმღერა“, „ადილასა“, „გონჯა“, „ზარი“, „ურბალ-ღრუბელს“, საწესო ზასიათისანი არიან.

სამონადირეო ჯგუფის სიმღერები, სრულიად არ არის ცალკე გამოყოფილი. აქაც სიმღერების დაჯგუფების დროს ვხვდავთ არასწორ კლასიფიკაციას, მაგ. „იავქალთაი“ შეტანილია ისტორიული ხასიათის სიმღერებში, მაშინ როდესაც ვიცით, რომ იგი სრულდებოდა მურყვამობის წეს-ჩვეულებასთან დაკავშირებული ფერხულის დროს. საყოფაცხოვრებო ჟანრის სიმღერებშია მოქცეული ყველა სამონადირეო-მითოლოგიური ხასიათის სიმღერები: „დალ“ „ბეთქლი“, „დალა“ „ჯოქას ხელღვაქალე“, „ამირანის ფერხული“, სვანური ტირილი, ზარი, „დემჩილი“ და სხვა, რაც ჩვენი აზრით, არ უნდა იყოს სწორი. სვანების საწესო-საკულტო სიმღერები თავისი გარკვეული დანიშნულებისა, შინაარსისა და შესრულების ფორმის მიხედვით შეიძლება ასე დაეჯგუფოთ:

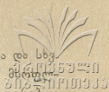
1. საგალობლები — გა, ლილე, კვირია, სადამი, ბარბალ-დოლაში, ზარი, დიდება თარინგზელარ, (რალივიტე—ქვ. სვანური), რიპო ანუ რიპა (ლაგუშე-დასაც ეძახიან).

2. შეიძლება ცალკე გამოვყოთ სიმღერების ის სახეობა, რომელიც სამონადირეო მეურნეობასთან არის დაკავშირებული და რომელსაც თავის დროს ალბათ შრომის მაგიის დანიშნულება ჰქონდა.

<sup>4</sup> В. В. Гусева, «Жанр является историей художественного познания действительности народными массами — т. е. историей художественных методов. Советская этнография, № 3, стр. 100.

<sup>5</sup> ა. შანიძე, ვ. თოფურია, მ. გუჯეჯიანი, სვანური პოეზია თბილისი, 1939.





3. საოჯახო-საწესო სიმღერები—ტირილები, საქორწილო სიმღერა და სხვ. ცნობილია, რომ იდეოლოგიური გადმონაშთი, როგორც ადამიანების მხედველობის ნაწილი, მათი განვითარების გარკვეულ საფეხურზე შედარებით ჩეტბანს შემოინახება, ვიდრე მისი წარმოშობი სოციალურ-ეკონომიური პირობები. ამიტომ ეს გადმონაშთები ამ კონკრეტული ქანრის განვლილი ისტორიული გზის გამოსარკვევადაც გვეხმარება. საკულტო და საწესჩვეულებო რიტუალებთან დაკავშირებული ზოგიერთი სიმღერა ადრინდელი რელიგიური ხასიათის მისტერიების ფრაგმენტებს წარმოადგენს, ისინი გადმონაშთის სახით არიან შემონახულნი სვანების ყოფაში (შეიძლება უკვე ტრადიციის სახით), რომელსაც უძველეს პერიოდში სამეურნეო წარმოების გადიდების ან განაყოფიერების დანიშნულება ჰქონდა (ივ. ჯავახიშვილი, ვ. ბარდაველიძე).

ასეთმა ხალხურმა სინახობებმა შემოგვინახეს მონადირეობასთან, მეაქონლეობასთან, მიწათმოქმედებასთან დაკავშირებული მისნური ცეკვები და მაგიური წეს-მოქმედების კვალი. მათ თანხლებ უძველეს სიმღერებში ვხვდებით იმ არქაულ ფორმებს და კილოს პარმონიულ სტრუქტურას, რაც ქართული სიმღერების ადრინდელი ეტაპისათვის არის დამახასიათებელი.

პირველ რიგში შევჩერდებით იმ სიმღერა-საგალობლებზე, რომლებიც მიეძღვნებათ სვანების პანთეონის მთავარ ღვთაებებს — კვირიას, ჯგრაგს, ლამარიას და სხვ. მათი შესრულების ყოფაცხოვრებითი წესის შესახებ მრავალი ცნობა გვაქვს როგორც ლიტერატურული, ისე ეთნოგრაფიული.

ეს საგალობლები ამჟამად ქორეოგრაფიული ნაწილის გარეშე სრულდებიან. მუხლებზე დაჩოქილნი, აღმოსავლეთისაკენ პირშებრუნებული, ქუდმოხდილი მამაკაცები მღერიან. ცნობების თანახმად, საგალობლების შესრულების უფლება, ძველად, მხოლოდ საზოგადოების გარკვეულ წევრებს ჰქონდათ.

კვირიას შესრულების წესი და დრო აღწერილი აქვს ბევრ ავტორს, რომლის შესახებაც აღნიშნულია, რომ სვანეთში არც ერთი რელიგიური დღესასწაული არ ტარდება: ისე რომ, იქ კვირიას საგალობელი არ შესრულებულა. თვით საგალობლის სახელწოდებაც საფუძველს იძლევა, რომ ეს სიმღერა-გალობა და შეძახილები სვანებმა შექმნეს ღვთაება კვირიას სადიდებლად. იგი სრულდებოდა „ბარბლა-შის“ დღესასწაულის დროს სოფ. ლაშთხევრში, როცა აქ ხალხი აგებდა თოვლის კოშკს (მუსი მურუყუამ-ეი). ლოცვა-შეწირულების შემდეგ იკრიბებოდნენ კოშკთან, გარს უვლიდნენ მას და თან „კვირიას“ გალობდნენ<sup>6</sup>.

სვანების ღვთაებათა პანთეონში კვირიას ეჭირა ერთი მთავარი ადგილი და მის გვერდით კი ჯგრაგს. კვირია იყო ხმელთ მოურავი, იგი მფარველობდა ადამიანს, განაგებდა სამართალს და იყო ნაყოფიერების ღვთაება. თუ რამ-

<sup>6</sup> ვ. ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ ღვთაებათა კალენდარი, თბილისი, 1939, კვ. 11.



დენად დიდი ძალა მიეწერებოდა სვანების ცხოვრებაში კვირიას, ამას ის ფაქტი ამტკიცებს, რომ „ადრეკილას“ რიტუალში, როგორც ივ. ჯავახიშვილი შენიშნავს, თავდაპირველად ამ დღეობის დღესასწაულის თაყვანსცემის ვარ ღვთაებად გვევლინება. „ადრეკილას“ ციკლის ძირითადი დანიშნულება, როგორც ვიცით იყო განაყოფიერების იდეა, კვირია, სრულდებოდა მესტიის მურყავამობის რიტუალის დროს, ხალხი სამჯერ შემოუვლიდა კვირიას და გალობდა „კვირია დიღამ მაცხვარს, სილოგვეშა გვილამ ლაღამს, კვირია ლად“.

ცნობილია, რომ კვირია საქართველოს სხვა კუთხეებშიც თაყვანისცემის საგანს წარმოადგენს (ხევსურეთი—ფშავი და სხვაგან). კვირიას საგლობელს ასრულებდნენ, როცა ბედნიერი მრავალშვილიანი მამაკაცი გარდაიცვლებოდა. კვირიას შესრულება დასაფლავების დროს დიდი პტივისცემის ნიშანი იყო გარდაცვლილისადმი. არსებობს სვანეთში საგლობელი, რომელსაც კვირიოლას უწოდებდნენ (ეცერში), მას უმთავრესად „ნშირის წვიმების“ შემთხვევაში ასრულებდნენ. ამ სიმღერით სამჯერ შემოუვლიდნენ ეკლესიას და თან შეწირულსაც მიართმევდნენ. მათ სჯეროდათ, რომ ამის შემდეგ აუცილებლად გამოიდარებდა.

მეორე ღვთაება, რომელსაც სვანების რწმენა-წარმოდგენებში დიდი ადგილი უჭირავს, არის ჯგრაგა—ეს ღვთაება შემდგომში, როგორც ცნობილია, წმ. გიორგიმ შესცვალა. ამის შესახებ ივ. ჯავახიშვილი სწერს, წმ. გიორგი (ჯგრაგა) მუდამ ადამიანზე ზრუნავს, და იმის ცდაშია, კაცს როგორმე სიკეთე უყოს. ჯგრაგის, როგორც წმ. გიორგი, მთელ საქართველოში ერთ-ერთი თაყვანსაცემი ღვთაებათაგანია, ამიტომ ჯგრაგის საგლობლის შესრულება აუცილებელი იყო რელიგიური დღესასწაულების დროს. ჯგრაგას მღეროდნენ „ლიმპარია“-ს დროს, ვ. ბარდაველიძის ცნობით იგი სრულდებოდა „პანტილობას“ (24 დეკემბერს). შობის წინა დღეს ოჯახში ვახშმის შემდეგ სიმღერები და ცეკვები იმართებოდა. პირველად ამ დღეს იტყოდნენ ჯგრაგის სიმღერას, რომელიც შემდეგ სიტყვებს შეიცავდა:

„დიდება ჯგრაგას—იპო,—იპა  
შენს ამარას შენი წყალობა არ დაგვიკარგო,  
შენ გვიშველე  
დიდება“<sup>7</sup>.

ამავე ავტორის ცნობით, ჯგრაგას იმღერებდნენ შობას. სოფ. კალაში ამ დღეს ერთმანეთს ეწვეოდნენ, ორი ყანწით მასპინძელს დალოცავდნენ და მესამეზე კი ჯგრაგას ახსენებდნენ და გალობდნენ მისთვის განკუთვნილ საგლობელს. ჯგრაგის საგლობელი ჩაწერილი აქვთ ზ. ფალაშვილს, დ. არაყიშვილს და შ. ასლანიშვილს. როგორც ამას ქვემოთ დავინახავთ, ჯგრაგის სტრუქტურა მუსიკალური აზროვნების თვალსაზრისით ძალიან ძველი ჩანს, რაც გვაპარაუდებინებს, რომ იგი წარმოშობილია ქრისტიანობამდელი პერიოდის უფრო ადრინდელ ხანაში. სვანური რიტუალური სიმღერებიდან, რომელიც ამჟამად დიდ იშვიათობას წარმოადგენს, არის საგლობელი „რიპო“. მეორეგვარად მისი სახელწოდება „ლაგუშედა“, ზოგჯერ რიპო-ლაგუშედასაც ეტყვიან, რიპა ნიშნავს გათენებას—განთიადს<sup>8</sup>. ალ. დავითიანის ცნობით, „რი-

7 ვ. ბარდაველიძე, სვ. დღეობათა კალენდარი, გვ. 54.

8 დ. არაყიშვილი, სვანურ სიმღერათა კრებული, გვ. 28.



პო“ უკეთ დაცულია უშვულის ხევაში, ამ ჰიმნს გალობდნენ როცა მოსახლეობა დამეს უთევდა ღვთისმშობლის ტაძარს, ალიონზე, გათენებისას, მკვირვებულ სვლის დროს უნდა ემღერათ ეს საგალობელი. რიპო ჩაწერილი აქვს [დ. შ. ა. შ. ა. შ.] სვილი. ამ საგალობლის ვარიანტები ჩავიწერეთ ჩვენც როგორც ზემო სვანეთის სოფლებში (ცხუმერი, მესტია), ისე ქვემო სვანეთში (ლენტეხი, ლაშხეთი და სხვ.), სიმღერისათვის დამახასიათებელია კვარტკინტაკორდები და კვარტებისა და სექტების პარალელური სვლები.

აქვე უნდა ვთქვათ საგალობელ ბარბალ-დოლაშის შესახებაც (რომელიც ზოგ შემთხვევაში ფერხულის წყობითაც სრულდებოდა).

„ბარბალ-დოლაშის“ შესრულების წესს და მისი ტექსტის ანალიზს იძლევა თავის საეცილოურ ნაშრომში ვ. ბარდაველიძე. ამ ნაშრომის მიხედვით, „ბარბალ დოლაში“ ძირითადად სრულდებოდა უშვულის თემში, გაზაფხულის ერთ-ერთ სვანურ ღღობაზე, რომელსაც სახელად „ლიქურეში“ ანუ „ლიქურაში“ ეწოდებოდა და რომელიც ქართველ ტომთა უძველესი შხის ქალღვთაება ბარბარეს სახელზე ყოფილა განკუთვნილი (მუსიკალური ტექსტი ამ საგალობლისა ჩაწერა და გამოიფრა შ. ასლანიშვილმა, ხოლო 1941 წელს ჩაწერა ავრთევე ვ. ახოზაძემ). ჩვენც გვქონდა შემთხვევა ამ საგალობლის რამდენიმე ვარიანტის ჩაწერისა, როგორც ზემო სვანეთში, ისე ქვემო სვანეთშიც. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ აღ. საქ. მთიანეთში, კერძოდ ხევაში არსებობს ფერხული „ბარბალე-ბარბალე“, რომელიც სრულდებოდა ორსართულიანი ფერხულის სახით.

აქვე უნდა მოვიხსენიოთ რიტუალური სიმღერა „სადამი“, რომელიც საქართველოს სხვა კუთხეების საქორწინო სიმღერების ფუნქციას შეესატყვისება, როგორც მაგ. „ჯვარის წინასა“, „ჯორული“, „იღღება“, „მაცრული“ და სხვ. („სადამი“ ჩაწერილი აქვთ დ. არაყიშვილსა და შ. ასლანიშვილს).

ყველაზე გრანდიოზულ და განსაკუთრებულ შთაბეჭდილებას სტოვებს სვანური სამგლოვიარო მეზაურული „ზარი“, რომელსაც მამაკაცების გუნდი ასრულებს. „მომღერლები ჩამწკრივდებიან რიგ-რიგად, მხრებზე გადაიდგდნენ ყავარჯენს, შეკვრენ დასაფლავების პროცესს და ორპირულად მღერიან ამ შესანიშნავ ჰიმნს, რომელიც თავისი მუსიკალური შინაარსით იმდენად დიდებულია და მასთანვე იმდენად თავზარდამცემი, რამდენადაც საუცხოვოა იგიო“ — წერს ზ. ფალიაშვილი.

ჩვენ არაფერს ვიტყვით ზოგი საგალობლის შესახებ. მათ შესახებ საქმარისად ბევრია დაწერილი ფოლკლორისტიკულ ლიტერატურაში. ასეთებია მაგ. „ცხავეკრისტეში“, „თარინჯულარს“, „გიორგონი“, „ქრისტევედ ზულვად“, „ელიარგრდე“ და სხვ. ამ სიმღერების საერთო დამახასიათებელია უტექსტობა. მათ შესახებ შეიძლება ვიმსჯელოთ მხოლოდ მათი ფუნქციისა და მუსიკალური მონაცემების მიხედვით.

საგალობლები თავისი დინჯი, ამალღებული ტონუსით და წმინდა ჰიმნური ხასიათით მდიდარ მასალას იძლევიან საქართველოში მრავალხმიანობის განვითარების ზოგი პრობლემატური საკითხის გარკვევისათვის, რაც გვაფიქრებინებს, რომ განვითარებული მრავალხმიანობა საქართველოში ჯერ კიდევ წარმართული დროიდან უნდა არსებულიყო. მივმართოთ ამ ჯგუფის სიმღერ-

3 ზ. ფალიაშვილი, ქართულ ხალხურ სიმღერათა კრებული, თბილისი, 1909, წი-ნასიტყვაობა, გვ. V—VI.

რების მუსიკალურ ანალიზს კილოების, ინტონაციური მხარის, მრავალმნიშვნელობის ფორმების, რიტმის, ფორმის, სიტყვიერი ტექსტისა და სხვა ელემენტების მიხედვით. თავიდანვე უნდა აღინიშნოს, რომ სვანური სიმღერებიც და სხვა ძოდ საწესო-საირიტუალო სიმღერების კილოები ანალოგიურია აღმოსავლეთ ზაქ. ხალხთა სიმღერებისა, რომელსაც საფუძვლად დიატონურ ბეგრათა რიგი უდევს საფუძვლად.

კილოს საფუძვლებს შორის ვხვდებით იგივე სექუნდურ-ფუნქციონალურ ურთიერთობას, ძირითად კილოებს წარმოადგენენ მიქსოლიდიური და ეოლიური კილოები (ეს კილოები ყველაზე დამახასიათებელია).

დ. არაყიშვილის ჩაწერილი — „ლაგუშედა“ ეოლიურ კილოშია (გვ. 135. № 8 1)<sup>10</sup>.

ზ. ფალაიშვილის ჩაწერილი — „ჭგრაგ“ ლა-ეოლიურ კილოშია (გვ. 139 — 78).

ზ. ფალაიშვილის ჩაწერილი — „ლილე“, ლა-ეოლიურ კილოშია (გვ. 136 — 137, № 82)

მ. ბალანჩივაძის ჩაწერილი — „ლილე“ ლა-მიქსოლიდიურში ხმოვანებს (გვ. 138 № 8).

ვლ. ახოზაძის ჩაწერილი — „კვირია“ სი-მიქსოლიდიურ კილოშია (გვ. 13).

შ. ასლანიშვილის ჩაწერილი — „კვირია“ სოლ-ეოლიურშია, გვ. 191. № 87, ბარბაღლოლაში — სოლ-ეოლიურშია № 88.

მაგრამ ამ სრულყოფილი კილოების გვერდით, სადაც ტონიკა და ფუნქციონალურად მასთან დაკავშირებული საფუძვლები ნათლად არიან გამოვლენილი, სვანურ საწესო სიმღერებში ვხვდებით კილოს ისეთ გამოვლენებებს, სადაც ტონიკა არ არის მყარი, (უმთავრესად სიმღერის დასაწყისში ან შუა ნაწილში), იგი მხოლოდ სიმღერის დასასრულს პოულობს ნამდვილ განმტკიცებას, ასეთ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ამორფულ მოვლენასთან, რომელიც გამოიხატება იმაში, რომ ყოველი სამხმოვანება თავის მეტრული და რიტმული საშუალებებით ადვილად იქცევა შოკლე ხნის განმავლობაში ტონიკურ კილოდ, ასეთ დროს ძირითადი კილოს გარდა სხვა კილოები, რომლებიც სიმღერებში ჩნდებიან, განუვითარებელი სახით არიან წარმოდგენილი<sup>11</sup>. მაგალითად, 1947 წლის მუსიკალური ფოლკლორის განყოფილების ექსპედიციის დროს ჩაწერილი „ჭგრაგაგ“-ს (რომელიც შ. ასლანიშვილის მიერ არის გამოფრული) პარმონიულ საფუძველს ფა-მიქსოლიდიური კილო წარმოადგენს, თუმცა აქ ვხვდებით დადაბლებულ ტერცისა და ლა-ბემოლს, რომელიც მი-ბემოლ მიქსოლიდურისავენ გადახრის ნიშნებს გვიჩვენებს, მაგრამ ამ მომენტს ვერ ავხსნივთ როგორც მოდულაციას, რადგან იგი ვერ იძლევა ტონიკურ მყარ ბეგრას და ჩქარა ისევ ფა-მიქსოლიდიურს უბრუნდება. ასეთივე სურათს ვხვდებით საგალო-

<sup>10</sup> ვლ. ახოზაძე, ხალხურ სიმღერათა კრებული, 1960, თბილისი.

<sup>11</sup> შ. ასლანიშვილი, ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერების შესახებ, წ. 1, თბ.



ბელ „კვირიაში“ (№ 87). სიმღერა სოლ-ეოლურშია, კილოს მონაცვლებას შეე-  
გრძნობთ 13—14 ტაქტებში და აქაც ერთი ტაქტის შემდეგ ისევ უბრუნდება  
თავის ძირითად ტონალობას. ასეთი შემთხვევები ბევრია, რაც საფუძველს უდევს  
ძღვეს აღვნიშნოთ, რომ ახალი კილოს ნიშნების გამოჩენა, უფრო სწორად  
რომ ვთქვათ, წინა კილოსათვის უცხო ბგერა არ ქმნის ახალ კილოს, ეს მხო-  
ლოდ ახალი კილოს ჩანასახია, ამიტომ აქ ვერ ვილაპარაკებთ კილოს მოდუ-  
ლიციის შესახებ. რა თქმა უნდა, კილოს ამგვარი განუვითარებელი ფორმა  
წარმოადგენს კილოს გამოყენების დაბალ საფეხურს, კილო ჯერ კიდევ  
მის ფორმირების პერიოდში იმყოფება, მაგრამ კილოებრივი აზროვნების ამ  
სტადიამ სვანურ სიმღერებს მაინც ერთგვარი კოლორიტობა მიანიჭა. ასეთ გა-  
ნუვითარებელ კილოებს ვხვდებით საგალობელ „დიდება თარგზელარს“, ფერ-  
ხულუბის ზოგ ნიმუშში, „ზარში“, „ქალსა ვისმე ერქვა შრუშანაო“, განვითარ-  
ების თვალსაზრისით ამ კატეგორიის კილოებს ვხვდებით ქართლ-კახურ სიმ-  
ღერებში, რომლებიც მიეკუთვნებიან კულტურის მეტად მაღალ საფეხურს. სვან-  
ურ სიმღერებში გამოყენებული კილოები, ტონიკისა და სხვა საფეხურებს  
შორის ნათლად გამომქლავებული ფუნქციონალური ურთიერთობა და ნაკ-  
ლებად გამომქლავებული კილოებრივი მონაცემები, რომელსაც სიმღერებში  
ვხვდებით, გამომდინარეობს არა ეპარული, არამედ მუსიკალური აზროვნების  
თავისებურებებისაგან. ე. ი. სვანების პარმონიის შეგრძნება უღრმეს შორეულ  
ხანას უნდა ეკუთვნოდეს და მის თანხლებ წეს-ჩვეულებებთან ერთად შესაძ-  
ლოა, წინაქრისტიანობამდელ მემკვიდრეობას წარმოადგენდეს.

ამ ეპარის სიმღერების ინტონაციური მხარე ხასიათდება სეკუნდური  
სელებით, აქედან გამომდინარეობს სიმღერების ის მშეიდი, მკაცრი მუსიკა-  
ლური მეტყველება და მელიოდის მოძრაობის ზომიერება, რითაც ემთხვევა  
ქართლ-კახური სიმღერების დარბაისლურ ხასიათს.

ცნობილია, რომ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ხალხი მრავალხმიანო-  
ბის სხვადასხვა ფორმას, ხარისხსა და მუსიკალური სტრუქტურის სხვადასხვა  
სტილს აცვლენს. ამის მიზეზს სამეურნეო თუ საზოგადოებრივი ყოფა-ცხოვრება  
და ხალხის კულტურის განვითარების საფეხური წარმოადგენს. სპეციალურ  
გამოკვლევებში (გრუბერი, ნადელი, შნაიდერი, არაყიშვილი) აღნიშ-  
ნულია, რომ საზოგადოებრივი ფორმაციის გარკვეულ საფეხურზე  
მრავალხმიანობა შეიძლება ყოფილიყო (ყოველ შემთხვევაში მრავ-  
ალხმიანობის დონე) და იგი მხოლოდ ხმების მონაწილეობით არ განისაზღვ-  
რება, არამედ მისი ხარისხობრივი მონაცემების, მათი ფორმების გამოვლინებო-  
სა და ხმათა ფუნქციების მიხედვით. მრავალხმიანობა მოცემულია სტიქიური  
სახითაც (რომლებსაც ვხვდებით სხვადასხვა ველურ ტომებში). ქართულ მუ-  
სიკალურ ფოლკლორში უხვად არის წარმოდგენილი სამხმიანი სიმღერების  
საფუძველზე ნათლად გამომქლავებული მათი თანმიმდევრული განვითარება  
რიცხობრივი სამხმიანობიდან თვისობრივ სამხმიანობაში გარდაქმნის პრო-  
ცესში<sup>12</sup>.

12 შ. ასლანიშვილი, დასახელებული ნაშრომი.



ჩვენ თუ შევადარებთ სკანურ ხალხურ სიმღერებს და კერძოდ, საწესო სიმღერებს სხვა კუთხის სიმღერებთან, მათ მეტი საერთო მოეპოვება კახურთან, ვინაიდან მათ საფუძველს წარმოადგენს პარმონიული ნაწილი. სკანური ხალხური სიმღერების პარმონიული ენა ემორჩილება იმ კანონზომიერებას, რაც მეტად არის გამოხატული იმავე ქართლ-კახურ სიმღერებში. მაგალითად, კილოს საფეხურები, რომლებიც მთავარ საფეხურებს წარმოადგენენ I—VII—VI—IV, ე. ი. კარგად შეიგრძნობა ტონიკა—დომინანტა—სუბდომინანტა. საკადანსო საქცევები I—VII—I, I—VI—VII—I, განსაკუთრებით აღსანიშნავია კვარტული შეხამება, როგორც ორხმიან წყობაში, ისე სამხმიანში, ეს ინტერვალი განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანია და სიმღერას თავისებურ ხასიათს ანიჭებს. მეორე მხრივ კი იგი პარმონიული აზროვნების სიძველის მაჟსტრულიც არის. ჩვენ ვიცით, რომ ინტერვალ კვარტას გადაწყვეტი მნიშვნელობა აქვს, აგრეთვე აკორდის აგებულებაში. ასევე ითქმის ინტერვალ კვინტაზე, რომელსაც დიდი მნიშვნელობა ეძლევა სამხმიანობის შექმნისას, იგი ჩნდება ბანის ზედნაშენით სამხმიან სიმღერებში. სვანური საწესო სიმღერების სამხმონებში, კვარტა წარმოადგენს როგორც აქტიურ, პარმონიული ელემენტის შემქმნელ ინტერვალს; სტრუქტურის მხრივ სვანურ სიმღერაში მელოდიური ხაზი ჩვეულებრივ მეორე ხმას ეკუთვნის (ე. ი. საშუალოს), რომელიც მეტად თავისუფალი მოძრაობისაა. იგი არ ემორჩილება მაღალს, ე. ი. პირველს და პირველ ხმასთან ქმნის სხვადასხვა ინტერვალურ თანაფარდობას სეკუნდიდან—კვინტამდე. ბანი შედარებით მოძრავი და აქტიურია, ვიდრე აღმ. საქ. სიმღერებში, თუმცა ფუნქციონალურად იგი მაინც პარმონიის მყარ საფუძველს იძლევა. ხშირად ვხვდებით სეკუნდურ მოძრაობებს, დამახასიათებელია აგრეთვე სამივე ხმის კომპლექსური მოძრაობა, მეტრო-რიტმული მხარე სვანურში გვხვდება სხვადასხვა ზომისა, რომლის მონაცვლეობაც ხდება რამდენიმე ტაქტის მანძილზე, ამასთან ტაქტის შიგნით ხშირია რიტმის სინკოპირება. სიმღერებში ხშირია შემთხვევა რამდენიმე მაჟორული სამხმიანობის თანამიმდევრობის, რაც მათი სტრუქტურულ თავისებურებაზე მიგვიჩივებს.

სვანური საგალობლების სიტყვიერი ტექსტები არც თუ ისე მდიდრად არის მოცემული. მათ არსებით ნიშანს მაინც მეტ შემთხვევაში უტექსტობა წარმოადგენს. გამოჩაქვსად შეიძლება ჩაეთვალოს „ბარბალ დოლაში“, „ლაგუშედა“, „ლილე“. რომლებიც თავისი ხასიათით ლოცვის ან ღვთაებათა განდიდებას წარმოადგენს, მათდამი მიმართების ასეთი ფორმები თითქმის ერთმანეთს ემსგავსებიან.

ფორმის მხრივ სვანური საგალობლები უახლოვდებიან სტროფულ ნაგებობას, სტროფული წყობა, მთელი სიმღერის მკვეთრი დანაწევრება მუხლებად, ნათლად ჩანს საგალობელ „ბარბალ დოლაში“, ლაგუშედა-ში ელიაღარდე-ში და სხვაგან.

მუხედავად მუხლებად დაყოფის ტენდენციისა, მთელი სიმღერა ერთ მთლიანობაშია მოცემული, ამ სიმღერებისათვის დამახასიათებელია გაბმული ბგერები, ფაქტურის კომპაქტობა, პარალელური სამხმიანობის სპეციფიკური ინტონირება, პარმონიული ინტერვალ-კვარტის ხმოვანება. ყოველივე ეს იძლევა შინაარსით ღრმა და ემოციურად მდიდარ ფორმას.

მოკლედ მოგახსენებთ იმ საწესიჩვეულებო სიმღერებზე, რომლებსაც სახალხო-რელიგიურ დღესასწაულებთან დაკავშირებით სვანები ასრულებდნენ

ფერხელის თანხლებით, რადგან ფერხელს, როგორც ზემოთ გვქონდა აღნიშნული, მიიჩნევდნენ როგორც კულტის ერთ-ერთი რელიგიური რიტუალის ნაწილად. ბირველ რიგში ასეთ სიმღერებს ეკუთვნიან სვანურ „მურყანა“<sup>1</sup> და „საქმისაჲს“<sup>2</sup> ჩვეულებებთან დაკავშირებული ფერხულები, რომლებსაც სამონადირეო სიმღერა-ფერხულები, როგორცაა, მაგ., „მონადირე ჩორლა“, „ბეთქან“ ანუ „ბეთქილყუცა“, „დაბლა“ „კოჯას ხელღვაჟაღ“, „ამიოინის ფერხული“ და სხვ. საფერხულო სიმღერები როგორც თავისი შინაარსით, ისე ქორეოგრაფიული ფორმით საკმაოდ მრავალფეროვნად და ფართოდ არის წარმოდგენილი. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ის რაც ჩვენ სიმღერა-სავალბობების მუსიკალურობაში საერთო დამახასიათებელ მხარეებზე ვთქვით სტრუქტურის, მრავალხმიანობის თუ ცალკეული ელემენტების შესახებ, საფერხულო სიმღერებშიაც იგივე სურათი შეიმჩნევა, მხოლოდ მათ განსხვავებულ ნიშნებს წარმოადგენს სტროფული (კუბლეტური) ორ-ოთხტაქტიანი მუსიკალური ფრაზა, მელიოდია ვიწრო ჩარჩოთა ჩაკეტილი, სადაც მელიოდია ტერციისა და კვარტის ფარგლებში ტრიალებს. ამ სიმღერებში შეიმჩნევა ფაქტურის სიმარტივე, მელიოდის მეტი ჩამონაკეთილობა, მარტივი მეტრული ზომა, სადაც უმეტესად გვხვდება 2/4, 3/4, 3/3 და რაც მთავარია (ქართლ-კახური შრომისა და ფერხულებისათვის) აგრეთვე სიმღერებისათვის დამახასიათებელი ბანის საერთო ტიპური მონახაზი Basso ostinato (მაგ., ამირანის ფერხული, № 52 ფერხული და სხვა). სიმღერის ანტიფონური შესრულება. სიმღერებში კილო — პარმონიული მხარე გამოკვეთილია, რაც შეეხება კადანსურ საქციევებს, ისინი ზემოთ განალიზებულ სიმღერების ანალოგიურ სურათს იძლევიან. ყველა ზემოთ თქმულის საფუძველზე შეგვიძლია დავაკვნათ, სიმღერების შინაარსისა და ფუნქციის მიხედვით მათში მეტად მკაფიოდ ვლინდება სვანების მსოფლმხედველობა და სამეურნეო ყოფის მხარეები, როგორც, მაგალითად, მონადირეობა, მესაქონლეობა და ბოლოს მიწათმოქმედება, რომელიც უდავოდ უძველესი წარმოშობისა არიან. მუსიკალური ტექსტი ავლენს ქართული სიმღერებისათვის განვითარების ადრინდელ ფორმას, სადაც მოცემულია ეგრეთწოდებული დიფუზური კილო. ინტერვალი კვარტისა და სიმღერების აკორდიკაში, ტრიქორდების დომინირება, სიმღერებში ტექსტის სიმცირე და პირიქით შექაზილების სიმრავლე, რომელთაც ალბათ თავის დროს ლოგიკური მნიშვნელობა ჰქონდა, ნებას იძლევა სვანური საწესო სიმღერები მივაკუთვნოთ ქართული სიმღერების განვითარების ადრეულ საფეხურს, სადაც ქართლ-კახური სიმღერების კილო, პარმონიული მხარე და სხვა მუსიკალური ელემენტი ზოგჯერ ჩანასახის სახით არის მოცემული, ზოგჯერ კი უფრო განვითარებული ჩანს.

სვანურ სიმღერებში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ეძლევა ინტერვალებს კვარტას და კვინტას. სწორედ ხმების გაორმაგებაც ამ ინტერვალებს ემთხვევა. დამახასიათებელია გამბული ბგერების სიჭარბე, პარალელური სვლები კვინტებისა და სექტიმისა, ხმების კომპლექსურობა და სამხმიანობის პერიოდული შეცვლა ორხმიანობით (აქ შეიძლება პარალელი გაავლოთ ქართლ-კახურ საწესო სიმღერებთან), სადაც აშკარად შეიმჩნევა ორხმიანობიდან—სამხმიანობაში გადასვლის საფეხურები.



ყველა ამ მონაცემებს ვხვდებით სხვა სახეობის (სხვა ჟანრის) სიმღერებში.  
მათ შორის განსხვავება არ შეიმჩნევა. ამათ ახსიათებს იგივე ~~საქმის~~ <sup>საქმის</sup> ~~სტილი~~ <sup>სტილი</sup> ~~საწყისი~~ <sup>საწყისი</sup> რიტმულ-მეტრული სტრუქტურა და შესრულების სტილი. ~~საწყისი~~ <sup>საწყისი</sup> ეს ერთად აღებული უძველესი დროის მემკვიდრეობაა, რომელიც მტკიცედ არის გამჭდარი სვანთა ფსიქიკაში. სვანური ხალხური სიმღერა თავისი წყობით, ჰარმონიული ენით, კადანსებით, კილოთი, საფეხურებრივი ურთიერთობით და, რაც მთავარია, ტრიქორდებით კვინტაში, (დ. არაყიშვილი) არის ღერძი ქართული ეროვნული მუსიკის.



Н. А. БРЕГАДЗЕ

## ВАХУШТИ БАГРАТИОНИ И ЭТНОГРАФИЯ ГРУЗИИ

С древнейших времен известны различные источники, отображающие этнографический быт грузинского народа. Интересные для этнографической науки сведения встречаются уже в древнегрузинских письменных источниках. Большинство дошедших до нас памятников древнейшей, развитой, оригинальной агнографической литературы (начиная с V в.) содержит разнообразный исторический и бытовой материал. Однако, при ознакомлении с ними становится ясным, что интересующие этнографа данные приводятся не с преднамеренной целью этнографического описания.

В первой половине же XVIII в. появляется весьма важный в этнографическом отношении труд грузинского ученого того времени, царевича Вахушти Багратиони — «Описание Царства грузинского» или «География Грузии», являющийся частью его большой работы — «История Грузии».

Плодотворной и многообразной была деятельность Вахушти. Он является не только известным историком, вооруженным для своего времени новыми и передовыми методами исследований<sup>1</sup>, но и первым грузинским географом и картографом, работами которого пользовались западноевропейские ученые<sup>2</sup>, а кроме того и этнографом, первым в грузинской историографии поставившим себе целью специальное описание и изучение элементов культуры и народного быта<sup>3</sup>.

В течение долгого времени география и этнография были нераздельны и их формирование в самостоятельные дисциплины, имеющие каждый свой объект и методы исследований, относится лишь ко II половине XIX в.<sup>4</sup> Следовательно, вполне естественно, что собранный Вахушти обильный материал, отображающий этнографический быт грузин и соседних кавказских народов, дается наряду с географическим опи-

<sup>1</sup> См. Джавахишвили И. А., Древнегрузинская историческая литература (Царевич Вахушти, стр. 328—351), Тб., 1945 (на грузинском языке); Габашвили В. Н., Вахушти в свете историографии XVII — XVIII вв.; Месхия Ш., Вахушти и древнегрузинская историческая литература, «Аналлы», Труды Института истории им. И. А. Джавахишвили, т. 1, Тб., 1947 (на груз. яз.).

<sup>2</sup> Маруашвили Л., Грузинские путешественники и географы XVIII в., Тб., 1954 (на груз. яз.); Беридзе В., Тбилиси XVIII в. по плану Вахушти, «Аналлы», 1947 (на груз. яз.).

<sup>3</sup> Читая Г. С., Этнографические исследования в Грузинской ССР, «Советская Этнография», 1948, № 4, 176—177; Габашвили В. Н., Вахушти Багратиони, Тб., 1960, (на груз. яз.), 97—98, 149.

<sup>4</sup> Брук С. И., Козлов В. И., Левин М. Г., О предмете и задачах этнографии, «Советская Этнография», 1963, № 1. 11—12.

санием страны и входит в раздел именуемый «География Грузии»<sup>5</sup>. В этой части труда встречаются данные как об этническом составе населения отдельных краев или ущелий, так и антропологический материал, указание на распространенные отрасли хозяйства, перенос культурных растений, возделываемых в тех или иных местностях, описание элементов материальной культуры, народных нравов и обычаев, картины социального быта.

Интересные для этнографии сведения встречаются и в других местах труда Вахушти Багратиони — «История Грузии»<sup>6</sup>. А составленный ученым атлас<sup>7</sup>, также как и опись<sup>8</sup> современного ему населения одной части Восточной Грузии, проведенная под его же руководством, содержит и данные об этническом составе населения.

Во вступительной части «Географии Грузии» Вахушти указывает, что он, в отличие от своих предшественников, в чьих трудах история представлена лишь тремя частями, поставил себе целью восполнить историю ее четвертой и немаловажной частью, «описанием местностей»<sup>9</sup>. Вследствие этого и была написана весьма интересная не только для географии, но и для этнографической науки работа — «Описание Царства грузинского».

Для воспитанного при царском дворе ученика католиков-миссионеров, а впоследствии эмигрировавшего в Россию ученого были доступны не только грузинские источники, он пользовался также и достижениями западноевропейской науки<sup>10</sup>. Но если Вахушти — историк порою пользовался в некоторой мере уже разработанным материалом и известными методами исследований, Вахушти-этнограф первым в грузинской этнографии дает интересный материал, который, главным образом, является продуктом его личных наблюдений. Привлекает внимание и многообразие используемых ученым источников, среди которых некоторые, как например, древняя настенная роспись, народные поговорки и др. являются отличными и в некоторых случаях единственными методологическими способами восстановления картины прошлого<sup>11</sup>. Кроме того, Вахушти, при описании этнографического быта различает друг от друга такие термины и понятия, как нрав («знэ») и обычай («чвелба») <sup>12</sup>.

Период деятельности Вахушти совпадает со временем, когда этнография завоевывает важное место в науке и привлекает особое внимание исследователей. В связи с новыми географическими открытиями расширяется научный горизонт и перед этнографами раскрывается обширная арена деятельности. Это обстоятельство способствовало развитию этнографической науки — вырабатывается значительный и весьма ценный для этнографических исследований сравнительный метод,

5. Вахушти, Описание Царства грузинского (География Грузии), Тб., 1941, (на груз. яз.).

6. Вахушти, История Грузии, ч. 1, Тифл., 1885 (на груз. яз.), Его же, История Грузии 1469—1800 гг., Тифл., 1913 (на груз. яз.).

7. Архив Востоковедов ЛОИНА АН СССР, Р4.

8. Вахушти и Гиви Туманишвили, Опись Сабараташвилло и Сомхити, составленная по приказу царя Вахтанга VI, Тб., 1907 (на груз. яз.).

9. Вахушти, Описание Царства грузинского, 3—4.

10. Джавахишвили И. А., указ. труд., 334.

11. Там же.

12. Читая Г. С. указ. труд., 177.

родоначальником которого принято считать французского миссионера I половины XVIII века, Жозефа-Франсуа Лафито<sup>13</sup>, а в России является программа сбора этнографических сведений (1734 г.)<sup>14</sup>. Однако, в связи с этим обстоятельством следует отметить, что труд грузинского ученого того же периода, Вахушти Багратиони, составлен по заранее разработанной программе, которая «довольно пространный и отнюдь не уступает лучшим программам этнографических описаний того времени»<sup>15</sup>. Кроме того, в «Описании Царства грузинского» уже встречается с применением сравнительного метода в этнографии. Вахушти не довольствуется одним лишь описанием этнографических явлений; для него не чуждо, что общественный быт изменчив со временем и поэтому он, как исследователь, ставит себе целью изучение последнего в его развитии<sup>16</sup>. Ученый в первом разделе «Географии Грузии» — «Нравы и обычаи Грузии» — прямо-таки указывает, что приступает к описанию как старинных, так и современных ему нравов, обычаев и обрядов<sup>17</sup>. Принимая во внимание пережиточные явления, ученый рассматривает вопросы в историческом разрезе и применяя сравнительный метод, различает и сопоставляет друг другу явления старого и нового быта, нравы и обычаи жителей горных и равнинных местностей, элементы самобытные и заимствованные.

В «Географии Грузии» Вахушти описывает отдельные районы, а в ряде случаев, микрорайоны, что дает возможность проследить картину этнографического быта не только страны в целом, но и ее отдельных частей. Основанный на подобном принципе описания, материал дает возможность восстановить картину расселения представителей различных этнических групп в занимаемые ими в то время области<sup>18</sup>. Кроме того, ономастический материал описи населения одной части Восточной Грузии, проведенной с участием Вахушти<sup>19</sup>, тоже является интересным источником для восстановления картины этнического состава населения того времени; а составленный ученым атлас, помимо чисто географического значения, интересен еще и тем, что тут с помощью условных знаков дается прямое указание пунктов, населенных осетинцами и татарами<sup>20</sup>.

Достоверность вышеуказанных данных Вахушти подтверждается как местным грузинским материалом (труды царевичей Иоанна, Давида и Баграта, исторические документы различного характера), так и данными, отображенными в рапортах, описаниях и трудах русских и западноевропейских чиновников, путешественников и исследователей того же времени (Языков, Броневский, Рейнегс, Гербер, Лерх, Поттоцкий, Гюльденштедт, Турнефор, Ферриер-Совбеф, аббат дела Порт и др.).

<sup>13</sup> Косвен М. О., Матриархат, М.—Л., 1948 г., стр. 39.

<sup>14</sup> Токарев С. А., История русской этнографии (Доктябрьский период), М., 1966, стр. 81—82.

<sup>15</sup> Читая Г. С., Указ, труд, 177.; см. также Габашвили В. Н., Вахушти Багратиони, 157—158.

<sup>16</sup> См. также Габашвили В. Н., Вахушти Багратиони, 95.

<sup>17</sup> Вахушти, Описание Царства грузинского, 12.

<sup>18</sup> Вахушти, Описание Царства грузинского, 34—39, 45, 48, 51, 54, 57, 58, 66, 68, 69, 74, 76, 80, 81, 83, 86, 107, 110—113, 115, 117—119, 124, 125, 129, 130, 153, 154, 156, 157.

<sup>19</sup> Вахушти и Гиви Туманишвили, указ. опись.

<sup>20</sup> См. Вахушти Багратиони, Географическое описание Грузии, изд. акад. М. Броссе, СПб., 1842 (на груз. и франц. языках). К изданию прилагается составленный Вахушти атлас (на французском языке).

Помимо вышесказанного, следует отметить, что Вахушти, как исследователь, дает не только материал, отображающий картину расселения представителей той или иной этнической группы, но вместе с тем старается разъяснить и указать время и причины переселения и обоснования представителей негрузинских этнических групп, занимаемой ими в изучаемый период территорию. С другой стороны, в его труде дается выяснение основных тенденций движения населения с гор в предгорья и равнины и обратно — из равнины в горы<sup>21</sup>.

Помимо указания на принадлежность жителей той или иной области к какой-либо этнической группе, Вахушти дает также и скудный, однако все-таки интересный материал об антропологических данных местного населения<sup>22</sup>. Причем, сравнивает обитателей отдельных районов и указывает на их внешнее сходство, чем, в некоторой степени, наряду с другими данными, облегчает заинтересованному вопросом читателю отнести их к одной и той же этнической группе.

В «Географии Грузии» встречаются сведения и об отраслях хозяйства, распространенных в тех или иных местностях. Грузия издревле известна как земледельческая страна. В период деятельности Вахушти тоже ведущей отраслью хозяйства для большинства населения являлось земледелие (полеводство, виноградарство, садоводство)<sup>23</sup>. Однако, помимо материала, указывающего в каких областях какие возделывались культуры<sup>24</sup>, в труде Вахушти дается весьма интересное наблюдение. Например, при анализе данных становится ясным, что ученый делит страну на две географические и ботанико-агронимические зоны: равнину и горную часть, а в основе этого деления лежит предел распространения определенных представителей флоры, в том числе и лозы<sup>25</sup>. В равнинах, по указанию автора, было распространено виноградарство<sup>26</sup>, а районы, где лоза не культивировалась, считались уже горными<sup>27</sup>. И хотя по указанию Вахушти, в высокогорных районах культура лозы не встречается, это обстоятельство не послужило помехой развитию там виноделия. От зоркого глаза ученого не ускользнул факт купли горцами в низменности виноградного сока и затем его переработки в вино<sup>28</sup>. Обычно же горцы для изготовления хмельных напитков — водки, пива, кваса — пользовались зерновыми культурами (пшеница, ячмень)<sup>29</sup>.

<sup>21</sup> Читая Г. С., указ. труд, 177.

<sup>22</sup> Вахушти, Описание Царства грузинского, 31, 38, 41, 51, 68, 69, 71, 74, 123, 133, 139, 141, 149, 170, 172.

<sup>23</sup> Там же, 29.

<sup>24</sup> Там же, 31, 34—46, 48, 49, 54—60, 62—65, 68—70, 72, 73—77, 79, 81, 82—84, 88, 89, 94—96, 100, 102, 103, 108, 111, 121, 122, 125, 129, 134, 136—138, 140—143, 145, 149, 160, 162—165, 170, 171, 175, 176.

<sup>25</sup> Джавалшвили И. А., Экономическая история Грузии, кн. 1, Тб., 1930 (на груз. яз.), 293—295.

<sup>26</sup> Вахушти, Описание Царства грузинского, 70, 72, 74, 75, 83, 88, 95, 96, 101, 107, 134, 136—138, 141, 145, 162, 164, 165, 170, 174.

<sup>27</sup> Там же, 44, 49, 66, 68, 71, 78, 84, 132, 139, 160. Вахушти является первым автором учения о зональности распространения растений. Он на 50—100 лет опередил других авторов, изучающих тот же вопрос. Но его работа стала известна науке лишь сто лет спустя (в 1842 г.). А к тому времени уже были опубликованы труды Вильденова, Гумбольдта и Де-Кандоля (см. Габашвили В. Н., Вахушти Багратиони, 155, 156).

<sup>28</sup> Вахушти, Описание Царства грузинского, 42, 66.

<sup>29</sup> Там же, 111.



Немаловажная роль отводилась в хозяйственной жизни населения Грузии, в особенности горцев, и скотоводству<sup>30</sup>. Последнее, со своей стороны, способствовало развитию молочного хозяйства и изготовлению молочных продуктов. При этом Вахушти особо отмечает изготавливаемый в Аджарии сыр, который долго хранится<sup>31</sup>.

Кроме того, животноводство (главным образом, мелкий скот) наряду с шелководством<sup>32</sup> и культурами хлопка<sup>33</sup>, льна<sup>34</sup>, конопля<sup>35</sup> способствовало развитию производства войлока, шерсти<sup>36</sup>, шелка, полотна<sup>37</sup>, ткачества<sup>38</sup> и искусства шитья<sup>39</sup>. Скотоводство давало сырьё и для кожевенного дела<sup>40</sup>.

В «Описании Царства грузинского» встречаются упоминания о пчеловодстве и высококачественном мёде<sup>41</sup>, а также о изобилии рыбы<sup>42</sup>, диких животных и дичи<sup>43</sup>, обуславливавшем рыболовство<sup>44</sup> и охоту<sup>45</sup>.

Природные богатства страны способствовали развитию как народной медицины (использование лечебных источников)<sup>46</sup>, так и разных ремесел (кузнечество<sup>47</sup>, плотничество<sup>48</sup> и др.), сыгравших немаловажную роль и в быту народа. Интересно, что данные Вахушти находят подтверждение и в исследованиях последующих времен. Например, добывание железа в Цедиси и основанное на нем кузнечное дело<sup>49</sup>, плотничество у лазов<sup>50</sup> и т. д. Именно развитое плотничество, вместе с местным богатым сырьевым материалом, способствовало в некоторых районах появлению в местной архитектуре деревянных построек. Вахушти упоминает и каменные постройки<sup>51</sup>.

По описаниям Вахушти дается возможность установить типы как жилых и хозяйственных, так и церковных построек. Встречается упоминание

30 Вахушти, Описание Царства грузинского, 30, 34, 37, 38, 45, 51, 55, 59, 60, 63, 68, 69, 73, 83; 84; 90; 102; 105; 108, 111, 129, 131, 146, 162, 164, 170, 171, 176.

31 Там же, 134.

32 Там же, 29, 34, 45, 48, 82, 88, 94, 96, 103, 111, 122, 136, 145, 163; 170; 176.

33 Там же, 29, 34, 40, 46, 48, 88, 103, 134, 136, 142, 145.

34 Там же, 29, 31, 34, 35, 38, 42, 68, 111.

35 Там же, 29, 34, 48, 111, 145.

36 Там же, 111.

37 Там же, 145.

38 Там же, 111, 145.

39 Там же, 111.

40 Там же, 111.

41 Там же, 35, 38, 45, 88, 109, 123, 131, 142, 146, 170.

42 Там же, 31, 33, 35, 43, 45, 56, 57, 66, 75, 88, 92, 102, 103, 109, 122, 123, 129, 131, 136, 137, 141, 142, 146, 147, 151, 154, 162—166, 170, 171, 174, 175.

43 Там же, 31, 33, 35, 43, 45, 56, 57, 66, 75, 88, 92, 102, 103, 109, 122, 123, 129, 131, 136, 137, 141, 142, 146, 147, 151, 154, 162—166, 170, 171, 174, 175.

44 Там же, 33.

45 Там же, 14—15, 18, 89.

46 Вахушти, Описание Царства грузинского, 39, 77, 94.

47 Там же, 109, 111.

48 Там же, 111, 134, 142.

49 Н. Б. Рехвиашвили, Кузнечное дело в Раче, Тб., 1953 (на груз. яз.).

50 Г. С. Читая, Мотивы древа жизни в лазском орнаменте. Известия ИЯИМК, т. X, Тб., 1941. (на груз. яз.).

51 Вахушти, Описание Царства грузинского, 40, 45, 47, 62, 84, 85, 111, 143.

вание грузинского «дарбази»<sup>52</sup> (о котором еще в I в. до н. э. писал Витрувий). В труде упомянуты почти все значительные памятники грузинской архитектуры<sup>53</sup>. Автор дает их классификацию и хронологические к ним объяснения. Эти последние способствуют установлению распространения определенного архитектурного типа для того или иного периода. Кроме того Вахушти отмечает факт заимствования архитектурных форм от других народов<sup>54</sup>.

Привлекают особое внимание описания таких элементов материальной культуры, как одежда и украшение, на которых в грузинской историографии Вахушти первым обратил внимание<sup>55</sup>. Вахушти дает интересный материал не только о современном ему, но и распространенном в прошлом грузинском платье. При этом он применил никем не использованный до того в грузинской историографии единственный правильный метод: для восстановления образа костюма предков, ученый использовал сохранившиеся в настенных росписях изображения<sup>56</sup> и постарался отобразить картину постепенного развития грузинской национальной одежды. Хотя тут же следует отметить, что основанное на этом методе описание, судя по сохранившейся живописи, содержит данные, главным образом, об одежде представителей высшего общества. Однако в описаниях современной ему одежды Вахушти касается в отдельности мужского и женского платьев, а также одежды представителей различных социальных сословий.

Наряду с вышеуказанным, автор описывая и сравнивая между собою наряды жителей различных частей Грузии (Картли, Кахети, Имерети, Месхети) дает возможность проследить существующие между ними сходства и различия. В ряде случаев указывается, что отдельные атрибуты наряда иностранного происхождения и что в некоторых местах грузины одеваются подобно туркам или грекам и т. д. По описаниям Вахушти дается также возможность узнать, из какого материала готовили одежду в Грузии того времени<sup>57</sup>.

Некоторые элементы грузинской одежды, упомянутые в труде Вахушти, засвидетельствованы еще и в 20-тых годах нашего столетия в Кахети<sup>58</sup>.

Привлекает внимание следующее наблюдение Вахушти: некоторые элементы наряда являлись украшением лишь замужних женщин. Учетывание подобных данных помогает в датировке некоторых памятников живописи.

Вахушти обращает внимание и на другие элементы материальной культуры. В «Истории Грузии» встречаем упоминание некоторых боевых орудий<sup>59</sup>, а в «Географии Грузии» дается перечисление как боевых, так и охотничьих орудий<sup>60</sup>.

<sup>52</sup> Там же, 23.

<sup>53</sup> Там же, 34—37, 39—44, 46—65, 67—85, 88—91, 93—102, 105, 111—114, 116, 118, 121, 124—133, 135—138, 140, 142, 143, 148—161, 166—169, 171, 174—176.

<sup>54</sup> Там же, 54, 74.

<sup>55</sup> И. А. Джавахишвили, Древнегрузинская историческая литература, 348.

<sup>56</sup> Там же, 349.

<sup>57</sup> Вахушти, Описание Царства грузинского, 32, 38, 109, 111, 123.

<sup>58</sup> Л. И. Бочоришвили, Кахетинская одежда, Аналы, 1947 г. (на груз. яз.).

<sup>59</sup> Вахушти, История Грузии, 44.

<sup>60</sup> Вахушти, Описание Царства грузинского, 14—15.

Интересны наблюдения Вахушти и над другими сторонами народного быта. При описании общественного быта он указывает на характерные различия и специфические атрибуты представителей различных ступеней социальной иерархии<sup>61</sup>. Кроме того, различает друг от друга районы с более или менее развитым, в социальном отношении, населением.

В «Описании Царства грузинского» дается материал о феодальном институте, чиновничьем аппарате, представителях власти. При этом Вахушти не ограничивается одним лишь описанием данных для какого-либо определенного периода, но различает в них старое и новое и в ряде случаев указывает даже на время их распространения<sup>62</sup>.

Вахушти обращает также внимание на значение права в общественной жизни. Причем, приемы т. н. «божьего суда» упоминает при описании старинных нравов и обычаев<sup>63</sup>. Это обсолютельство покажется естественным, если учтем, что система ордалий своим происхождением связана с ранней ступенью общественного развития<sup>64</sup>.

При описании семейного быта Вахушти фиксирует распространение у осетин левирата и многоженства. Последнее, по наблюдению автора, встречалось среди богачей, представителей высшего сословия, в то же самое время исповедывающих магометанство<sup>65</sup>. Однако Вахушти замечает не только распространенную среди осетин полигамию, но и эндогамию, имевшую место в прошлом Грузии при господстве языческой религии<sup>66</sup>.

Касаясь религии, Вахушти рассматривает вопрос в историческом разрезе. Указывает на распространение в древности язычества, сопровождающегося рядом праздников, описание которых дается в «Нравах и обычаях Грузии». Тут же отмечено, что древний обычай приносить в жертву идолам людей был заменен жертвоприношением животных. Пришедшую на смену язычеству, христианскую религию сопутствовали новые, христианские празднества, обычаи и обряды, при описании которых Вахушти справедливо отмечает, что они являются пережитками языческих времен<sup>67</sup>.

В описаниях Вахушти встречаются указания и на другие пережитки языческих времен в быту народа. Среди них привлекает внимание материал о т. н. «кадаги» (прорицатель), упоминание которого в указанном тут смысле впервые в грузинской историографии встречается именно у Вахушти<sup>68</sup>.

Распространение магометанства среди современного Вахушти грузинского населения южной части страны, по справедливому указанию исследователя, вызвано лишь принуждением со стороны завоевателей

61 Вахушти, Описание Царства грузинского, 14, 19. См. также С. Н. Джанашидзе, Труды, т. 2, Тб., 1952 г., (на груз. яз.), стр. 451.

62 Вахушти, Описание Царства грузинского, 16—20, 23—25.

63 Там же, 15.

64 И. С. Долдзе, Древнегрузинское право, Тб., 1953. (на груз. яз.), стр. 262.

65 Вахушти, Описание Царства грузинского, 110.

66 Там же 13. См. также Вахушти, История Грузии, ч. 1, 90.

67 Вахушти, Описание Царства Грузинского, 12—13, 18—19. См. также Джанашидзе и И. А., Древнегрузинская историческая литература, 348 и Габашвили В. Н., Вахушти Багратиони, 133.

68 Т. А. Очиаури, Из истории древнейших верований грузин, Тб., 1954 (на груз. яз.), стр. 7.

и безвыходным положением<sup>69</sup>. Данное ученым подобное объяснение рисует наглядную картину политического положения Грузии того времени.

Описывая нравы, Вахушти обращает внимание как на местное происхождение, так и на заимствованные, причем на распространение «смешанных» нравов. По его указанию, в древности грузины кушали сидя на стульях, а нынешней обычай — сидеть на коврах без стульев и кушать руками, также как и входить в церковь в головном уборе, является следствием влияния магометанских нравов<sup>70</sup>.

Обращает внимание Вахушти и на другие стороны народного быта. Например, обычай гостеприимства, обряды выполняемые во время свадьбы, коронавания нового царя, погребения и т. д.<sup>71</sup>, достоверность которых подтверждается данными как ранних, так и последующих времен<sup>72</sup>. Из вышесказанного привлекает особое внимание упоминание погребения на воздухе, древнейший вид погребения, обычай связанный с культом покойника<sup>73</sup>.

Интересен также подход Вахушти к вопросу об языке. Ученый отмечает вызванное жизненной необходимостью знание населением некоторых районов и другого языка<sup>74</sup>, а также наличие различных говоров и диалектов. Притом указывает на существование единого для всего населения литературного грузинского языка<sup>75</sup> и грузинской письменности<sup>76</sup>.

Труды Вахушти содержат богатый материал по топонимике и ономастике.

Из вышеприведенного краткого обзора явствует огромная заслуга Вахушти Багратиони перед грузинской историографией. Вахушти, крупный ученый, вооруженный передовыми методами своего времени, дает не только описания современных ему явлений, но и учитывает изменения, происходившие в этнографическом быту. Опираясь на данные различных источников, при описании народных нравов и обычаев, старается разъяснить причины их возникновения или происшедших в них перемен. При изучении современного ему быта старается выявить пережитки древних обычаев и тем самым восстановить картины прошлого. Тут же следует отметить, что хотя разработка метода пережитков обычно приписывается Эд. Тэйлору, а помимо того, известно, что двадцатью годами раньше работ Тэйлора почти те же взгляды о пережит-

<sup>69</sup> Вахушти, Описание царства грузинского, 129.

<sup>70</sup> Там же, 22—23. В грузинских источниках с XI в. наряду с ложкой встречается упоминание и вилки (См. В. Габашвили, Вахушти Багратиони, 100).

<sup>71</sup> Там же, 18; 195, 111.

<sup>72</sup> См. Кайхосро, Оманиани, Тифл., 1937 г., (на груз. яз.), 66, Фешанги, Шахнавазани (на груз. яз.), 112, 113, 115; Шота Руставели, Витязь в тигровой шкуре, Тб., 1938 г. (на груз. яз.), 14; М. Балаури и Н. Макалатия, Культ покойника в архотском обществе, МЭГ, т. 3, (на груз. яз.), 4, 10; Т. Сахokia, Культ покойника в Мегрелии, МЭГ, т. 3, (на груз. яз.), 165—171 и др.

<sup>73</sup> Г. Ниорадзе, Погребение покойника на воздухе. (Luftbestattung), Изв. ИЯИМК, т. 5—6, 1940 г. (на груз. яз.).

<sup>74</sup> Вахушти, Описание Царства грузинского, 131, 141.

<sup>75</sup> Там же, 105, 131, 140, 141, 170, 174, 176; Вахушти, История Грузии, 1469—1800 гг., 3—4. См. также Джавахишвили И. А., Древнегрузинская историческая литература, 338—339 и Габашвили В. Н., Вахушти Багратиони, 91—92.

<sup>76</sup> Вахушти, Описание Царства грузинского, 176. См. также Джавахишвили И. А., Древнегрузинская историческая литература, 339 и Габашвили В. Н., Вахушти Багратиони, 91—92.



каж развивал в своих трудах русский исследователь Кавелин<sup>78</sup>, однако задолго до упомянутых авторов Вахушти обратил внимание на пережиток. Таким образом, он описывает не только современный ему быт, но и рассматривает вопрос в историческом разрезе; различает как древние и современные, так и местные или заимствованные обычаи или элементы материальной культуры, сопоставляет друг другу данные быта жителей равнин и горцев.

В трудах Вахушти дается описание различных сторон этнографического быта. На большинство из встречающихся в его трудах данных Вахушти первым в грузинской историографии обратил внимание. Хотя в некоторых случаях описания кратки, однако это обстоятельство ничуть не умаляет значения и ценности его исследований. А достоверность его описаний подтверждается исследованиями последующих времен.

Вахушти справедливо занимает одно из важных мест в грузинской историографии. Его многосторонний труд — «Описание Царства грузинского» — и в наше время сохраняет значение богатейшего источника не только для географических, но и для этнографических исследований.

<sup>77</sup> Токарев С. А., указ. труд, 272—273.

### 3. გოზალიშვილი

#### ნოქალაქში (არქეოპოლისი) ბიზანტია-ირანის შრტიერობაში

ბიზანტიასა და ირანს შორის 502 წელს ატეხილი ომი, რომელიც თითქმის მთელი მეექვსე საუკუნის მანძილზე გაგრძელდა, წარმოდგენს მაშინდელი საერთაშორისო ურთიერთობის ახალ, თვალსაჩინო ეტაპს, რაც უშუალოდ გამომდინარეობდა რომის იმპერიის ცენტრის დასავლეთიდან აღმოსავლეთში გადმონაცვლებისა და ბიზანტია-ირანის ინტერესთა მსოფლიო სარბიელზე მძაფრი დაპირისპირებიდან.

330 წელს სატახტო ქალაქად რომის მაგიერ პატარა ბიზანტიონის აღიარება დიდმნიშვნელოვანი ფაქტი იყო არა მარტო რომის (ბიზანტიის) იმპერიის ცხოვრებისათვის, არამედ მთელი მაშინდელი მსოფლიოსთვის. „ეს ნაბიჯი საზოგადოებრივი და სახელმწიფოებრივი ცხოვრების მოვლენათა რთული კომპლექსის მიერ იყო მომზადებული და ნაკარნახევი. იმ მიზანდასახულობასთან და დანიშნულებასთან შეფარდებით, რაც შინა საზოგადოებრივ ცხოვრებასა და საზოგადოებრივ ურთიერთობასთან იყო შეზავებული“<sup>1</sup>. რომის სახელმწიფოს სასიცოცხლო ინტერესებისა და მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება ძველ (დასავლეთის) სარბიელზე შეუძლებელი აღმოჩნდა და იმპერიამ თავისი თვალი აღმოსავლეთს მიაპყრო. ახალი დედაქალაქის არჩევანში უკვე იყო ჩასახული იმპერიის მომავალი ექსპანსიის გეზი: აღმოსავლეთისაკენ ლტოლვა, იქ ძიება იმ საშუალებებისა, რომლებსაც იმპერიისათვის სიცოცხლის უნარი უნდა შეენარჩუნებინა. „იმპერიის ცენტრის აღმოსავლეთში გადატანა იმას ნიშნავდა, რომ იმპერიის სიცოცხლის მთავარი ძარღვი ამიერიდან აღმოსავლეთში ფეთქავდა“<sup>2</sup>.

მაგრამ აღმოსავლეთში ბიზანტიას დიდი მოქიშპე ჰყავდა ირანის სახელმწიფოს სახით.

ეს ორი სახელმწიფო ერთიმეორეს შეეჯახა აღმოსავლეთის სარბიელზე, სადაც მათი ინტერესები ერთიმეორეს მკვეთრად უპირისპირდებოდა. თვითეული მათგანის მისწრაფება მოწინააღმდეგის გზიდან ჩამოშორებისა, მსოფლიო ბატონობისათვის ბრძოლაში გადაიზარდა.

იმპერიათა შორის აღმოსავლეთში ატეხილი მძაფრი ბრძოლის ერთ ძირითადსა და მნიშვნელოვან პლაცდარმს იბერია-ლაზიკის ტერიტორია წარმოადგენდა, რაც შეპირობებული იყო იმ პოლიტიკური, ეკონომიური და სამხედრო-სტრატეგიული მნიშვნელობით, ამ მხარეებს რომ განეკუთვნებოდა მსოფლიო ბატონობისათვის ბრძოლაში. თათქმის მთელი მეექვსე საუკუნის

<sup>1</sup> გ. გოზალიშვილი, ბიზანტიასა და ირანს შორის ბრძოლა იბერია-ლაზიკისთვის VI საუკუნეში, თბილისის სახ. უნივერსიტეტის შრომები, ტ. XXVib, გვ. 96.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 96.



განმავლობაში დაუსრულებელი სისხლისმღვრელი ბრძოლები წარმოებს იბერიისა და ლაზიკის ტერიტორიაზე გასაბატონებლად, ამასთანავე, სუბიექტურ მოქმედებათა ცენტრსა და უმთავრეს მიზანს ლაზიკა და მისი ციხეყარაულობები წარმოადგენდა. ძველი საქართველოს დიდი სამხედრო-სტრატეგიული და პოლიტიკურ-ეკონომიური მნიშვნელობის შესახებ ჯერ ისევ ძველი წყაროები მოგვითხრობს.

VI საუკუნის ბიზანტიელი ისტორიკოსი პროკ. კესარიელი, სპარსეთის მეფის ხოსროს წინაშე ლაზთა ელჩების მიერ წარმოთქმულ სიტყვაში, შემდეგს გადმოგვცემს: „იმ სარგებლობის შესახებ, რომელიც გეჭნებათ თქვენ ლაზთაგან, თუ მათ თხოვნას შეიწყნარებთ<sup>3</sup>, ახლავე მოგახსენებთ: სპარსელთა ძალას თქვენ შეჰმატებთ უძველეს სამეფოს და მისი საშუალებით თქვენი ჰეგემონის ღირსება გადიდებული იქნება, ხოლო ჩვენი ქვეყნის გზით რომაელთა<sup>4</sup> ზღვას დაუკავშირდებით. აქ თუ ხომალდებს ააგებ, მეფევ, არავითარ სიძნელეს არ წარმოადგნს, რომ ბიზანტიონის პალატს მიიღწიო. გზაზე ხომ არავითარი წინააღმდეგობა არ შეგხვდება. უნდა დაუშუალოთ ისიც, რომ თქვენზე იქნება დამოკიდებული, რომ მოსაზღვრე ბარბაროსებმა ყოველ წელიწადს არბიონ რომაელთა მიწა-წყალი. ყოველ შემთხვევაში, თქვენ, ალბათ იცით, რომ ლაზთა ქვეყანა დღემდე კავკასიის მთების წინააღმდეგ საფარს წარმოადგენდა“.

ფრანგი ისტორიკოსის შ. დილის სიტყვით: „კავკასიონის კალთებზე ლაზებისა და იბერიელების მხარეების მოსახლეობა ხან ბაზილევსების ქვეშევრდომი იყო, ხან კი — სასანიდთა მფარველობაში. მაგრამ ყველა ეს პატარა-პატარა სახელმწიფოები, რომელთაგანაც ბევრნი, განსაკუთრებით კი ლაზიკა — წარმოადგენდნენ მნიშვნელოვან პოზიციებს სავაჭრო და სტრატეგიული თვალსაზრისით, — ამიტომაც სპარსელებიცა და რომაელებიც, რიგრიგობით ცდილობდნენ გაეგრძელებინათ იქ, ან ხელი შეეწყით თავისი პროტექტორატისათვის, რასაც თან სდევდა ომები“<sup>5</sup>.

ხოლო აკადემიკოს თ. უსპენსკის თქმით: „ადვილი მისახვედრია, რომ ამ მხარის (ლაზიკის) დაუფლება განიხილებოდა როგორც საშუალება პოლიტიკური და ეკონომიური გავლენისა კავკასიაში და შავი ზღვის სანაპიროზე. ამას გარდა, როგორც ლაზები, ისე იბერიელები იყვნენ ბუნებრივი დარაჯები კავკასიონზე გადმოსასვლელებისა და ამ თვალსაზრისით ძვირფასი მოკავშირეები იყვნენ იმ იმპერიისა, რომლის პოლიტიკურ გავლენასაც უპირატესობა ჰქონდა მოცემულ მომენტში“.

ძველი საქართველოს ტერიტორიაზე იმ ციხე-სიმაგრეთა შორის, რომელთა ირგვლივ ცხარე ბრძოლები იმართებოდა, თავისი მნიშვნელობით ერთი უპირველესთაგანი იყო ნოქალაქევი (არქეოპოლისი).

ამ სახელწოდების სოფელი მდებარეობს ქ. ცხაკაიასა და გეგეშკორს (ყოფ. ახალსენაკსა და მარტვილს) შორის — შუა გზაზე, მდ. ტუხურის ორივე მხარეზე. ძველი ქალაქი, როგორც არქეოლოგიური მონაცემებიდან ირკვევა,

3 ლაზები სთხოვდნენ ხოსროს დახმარებას ბიზანტიელების წინააღმდეგ.  
 4 შავი ზღვა.  
 5 პროკ. კესარიელი. სპარსელებთან ომი II, 15; ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგია II, თბილისი, 1965, გვ. 79—81.  
 6 Ш. Диль, Юстиниан и византийская цивилизация в VI в., გვ. 216—217.

ტეხურის მარცხენა მხარეზე უნდა ყოფილიყო გაშენებული, ისე რომ მოსახლეობა დაბლობ ნაწილში იყო, ხოლო ციხე-სიმაგრე დაბლობიდან ტეხურის ნაპირიდან იწყებოდა და ტეხურსა და უნაგირას მთას შორის მოქცეულ მალეობს მოიცავდა.

ამ პუნქტის ასეთი სახელწოდება — ნოქალაქევი, ძველი ქალაქი ჩვენთვის ცნობილია VI საუკ. ბიზანტიელ ისტორიკოსთა თხზულებიდან და დადასტურებულია ქართული წყაროებითაც.

რაკი ამ პუნქტს VI საუკუნეში დაკარგული აქვს უწინ იქ არსებული ქალაქის სახელწოდება, უნდა ვივარაუდოთ, რომ იქ ძველი ქალაქი ჯერ ისევ შორეულ წარსულში გამქრალა ისე, რომ მისმა სახელმა VI საუკუნემდე ვეღარ მოაღწია. თუ ვაგითვალისწინებთ, რომ გეოგრაფიული სახელწოდებანი, ჩვეულებრივ, დიდხანს ძლებს, უნდა ვიფიქროთ, რომ ნაქალაქევის აღგილას უწინ მდებარე ქალაქი ძალიან დიდი ხნის წინათ უნდა მოსპობილიყო, წინააღმდეგ შემთხვევაში, მისი სახელწოდება მოსახლეობაში უნდა შემონახულიყო, მით უმეტეს, რომ კოლხეთის-ლაზიკის-სამეგრელოს მოსახლეობა ნოქალაქევის მიმდგომ რაიონებში (და ალბათ, თვით ნოქალაქევიც) არასოდეს არ გამქრალა.

ნოქალაქევის ასეთა სიძველის მომენტი უსათუოდ ვათვალისწინებული უნდა გვეჩინდეს მის ტერიტორიაზე ვადარჩენილი არქეოლოგიური კომპლექსის შეფასებისა და დათარიღების საკითხის გარკვევის დროს, რაც ამ ციხე-სიმაგრის მნიშვნელობაზე მიუთითებს.

ამასთანავე, მეორე მხრივ, ანგარიშგასაწევია შემდეგი გარემოება.

ქართული საისტორიო წყაროები VIII საუკუნიდან არქეოპოლისს—ნოქალაქევს „ციხე-გოჯის“ სახელით იხსენიებენ.

როგორ მოხდა, რომ ეს სახელწოდება VI საუკუნეში არ მოჩანს და VIII ში კი თავს იჩინს?

საფიქრებელია, რომ ქართული წყაროების ავტორებმა, რომელთა განკარგულებაშიც იყო ცნობები როგორც არქეოპოლისის, ისე ციხე-გოჯის შესახებ, თვითონ გააიგივეს ეს ორივე სახელწოდება ერთი და იგივე პუნქტის აღსანიშნავად, წარმოიდგინეს რა, რომ მათი დროის ნაქალაქარი (არქეოპოლისი) ქუჯის მიერ აგებული ქალაქია. მაგრამ, თუ საქმის ვითარებას ისე წარმოვიდგენთ, რომ ეს სახელწოდება „ციხე-გოჯი“ მეექვსე საუკუნეში ადგილობრივ მოსახლეობაში ცოცხალი იყო, ხოლო ბიზანტიელმა მწერლებმა მას გვერდი აუარეს და ამჯობინეს იგი მხოლოდ ეპითეთით—„ძველი ქალაქი“ (არქეოპოლისი) მოეხსენებინათ, — ამითაც მნიშვნელოვანი მომენტი გვექნებოდა დადასტურებული: ნოქალაქევისა და ციხე-გოჯის იგივეობა, რასაც დიდი მნიშვნელობა აქვს ამ პუნქტში უძველეს დროს ქალაქის არსებობის დასადასტურებლად<sup>7</sup>.

რომ ციხე-გოჯის ქვეშ ნოქალაქევი ნაგულისხმები ამას ჯუანშერის ნიშანდობლივი ცნობა ადასტურებს. ჯუანშერი მოგვითხრობს მურვან ყრუზე,

7 ქუჯი ფარნაოზის თანამედროვეა. „ისტორიული ტრადიციით ქართლისიანი მეფობენ 302—162 წ.“ (იხ. ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსისა, თ. ლომოურისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, გვ. 214). ციხე-გოჯის გაშენებაც, შესაძლებელია, ამ ხანას განეუთვნებოდეს. ეს ვარაუდი სრულიადაც უსაფუძვლოდ არ მოჩანს ნოქალაქევის არქეოლოგიური ძეგლების ფონზე.





რომ მან „შემუსრნა ყოველნი ქალაქნი და სიმაგრენი ქვეყნისა ეგრისისანიც და ციხე იგი სამ-ზღუდე, რომელ არს ციხე გოჯი“<sup>8</sup>.

როგორც სავარაუდოა, ეს ის სამი ზღუდეა, რომლის შესახებ პროკოფი წერს: „სარიელი მოგვითხრობს და რომელიც დღესაც თვალსაჩინოდ არის გადარჩენილი ნოქალაქევეში, მდ. ტუხურის ნაპირიდან მიმავალი, ძველი ჭიშკრისა და კირილე შალამბერიძის ეზოს გავლით მთის ძირისაკენ რომ მიემართება.“

პროკ. კესარიელი, აგვიწერს რა ნოქალაქევის მდებარეობას, შემდეგს მოგვითხრობს: „არქეოპოლისი მდებარეობს ერთ მეტად ქუშ სერზე და მას ჩამოუდის მდინარე, რომელიც ქალაქის ზემოთ აღმართულ მთებიდან ჩამოდის“. ერთი კარი აქვს ქვემოთ, სერის ძირისაკენ რომ გადის; ის, მართალია, მიუწვდომელი არ არის, მაგრამ მისკენ რომ აღიხარ დაბლობის მხრით, ეს ადგილი სწორი არ არის. მეორე კარი კი ციცაბო ადგილას გადის და ის ძალიან ძნელი მისასვლელია: ამ კარის წინ ადგილი ბუჩქნარიანია კარგა დიდ მანძილზე, რადგან იქაურ მცხოვრებლებს სხვა წყალი არსაიდან აქვთ, ქალაქის მშენებლებს ორი კედელი აუგიათ იქ, სერიდან მდინარემდე, რათა მათ თავისუფლად შესსვლებოდათ მდინარის წყლის ამოტანა“<sup>9</sup>.

ქართულ საისტორიო წყაროებში, როგორც ვთქვით, ნოქალაქევი ჩვეულებრივ, გოჯის ციხედ არის მოხსენებული. ამასთანავე, იგი მიჩნეულია ძველ ციხე-ქალაქად.

ლეონტი მროველის გადმოცემით: „...მან, ქუჯი აღაშენა ციხე—გოჯი“<sup>10</sup>. ზოლო ვახუშტი წერს: „ამ სენაკს ზევით უნაგირას ძირში არს ნაქალაქევი. ციხე—გოჯად წოდებული. ეს აღაშენა ა მეფის ფარნაოზის ჟამს ქუჯიმ, ქალაქი და ციხე, და ამისი საერისთავო იყო სრულიად რიონის დასავლეთი სვანეთით. შემუსრა ყოუმ, არამედ იყო კვალად ქალაქი. აწ არს ციხე კვალად და სასახლე დადიანისა“<sup>11</sup>.

ლაზების მიერ ძველად გაშენებულად მიაჩნია ნოქალაქევი პროკ. კესარიელს. ლაპარაკობს რა ლაზთა მოსახლეობაზე, პროკოფი წერს: „ლაზთა სოფლები ხომ აქ ყველა მდებარეობს მდინარის აქეთა ნაპირას და ქალაქებიც მათ ძველითავე აქ აუშენებიათ, მათ შორის არის არქეოპოლისი, ძალიან გამაგრებული“<sup>12</sup>.

მაგრამ VI საუკუნეში ნოქალაქევი არა მხოლოდ თავისი მდებარეობით იზყრობდა ბიზანტიელთა ყურადღებას. ნოქალაქევი იმ დროისათვის მნიშვნელოვან მზამზარეულს ციხე-სიმაგრეს წარმოადგენდა, რომლის, მხოლოდ მცირე შეკეთების შემდეგ, სასარგებლოდ გამოყენება შეიძლებოდა.

რომ VI საუკუნისათვის ნოქალაქევი სწორედ ასეთ ობიექტს წარმოადგენდა, ამას ნათლად მოწმობს მის ტერიტორიაზე ამჟამად გადარჩენილი არქეოლოგიური კომპლექსი.

8 ქართლის ცხოვრება, ანაბედიფლისიეული ნუსხა, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, თბილისი, 1942, გვ. 179.  
 9 ეს მდინარე ტუხურია.  
 10 ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა, II, გვ. 188—189.  
 11 ქართლის ცხოვრება, ანაბედიფლისიეული ვარიანტი, გვ. 17.  
 12 აღწერა სამეფოსა საქართველოსა... გვ. 194.  
 13 ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა, II, 101.



ნოქალაქევის სიძველეთა შორის განირჩევა: ა. უძველესი ნაწილი; ბ. ბიზანტიური ხანისა და გ. გვიანდელი შუა საუკუნეების ნაშთები. ეს უკანასკნელი ამჯერად ჩვენთვის საინტერესო არ არის. ბიზანტიური ხანის ძეგლებს, — ნათლად მოწმობენ იმას, თუ ბიზანტიელთა და სპარსელთა (იარანელთა) ომიანობის დროს რა დიდი მნიშვნელობა ჰქონია ნოქალაქევის.

მაგრამ ჩვენ ყურადღებას, პირველყოვლისა, ძეგლების უძველესი ნაწილი იპყრობს.

ეს უძველესი ნაწილი წარმოდგენილია იმ დიდი, გრანდიოზული კედლით, რომელიც მდ. ტეხურის დაბლობში იწყება, მთისკენ მიემართება, ნოქალაქევის მთას ირგვლივ უფლის და იქ დიდი ციხით გვირგვინდება, ადგილობრივ „ჯიხას“ რომ უწოდებენ.

ეს კედელი აგებულია სუფთად თლილი ადგილობრივი ქვის მსხვილი კვადრებით, რომელთა სიგრძე 1 $\frac{1}{2}$ —3 მ-ში მერყეობს. კედლის სიმაღლე, როგორც წესი, ყველა მონაკვეთზე 5 მეტრს უდრის, სივანე კი — ორმეტრანახევარია. მთის მწვერვალი ქალაქის შიგნითა მხრივ, კვლავ ასეთივე კედლით არის შემოზღუდული, და ამგვარად, იქმნება აკროპოლისი, როგორც ამას ციხე-სიმაგრეთა მშენებლობის წესი მოითხოვდა<sup>14</sup>.

ამ დიდ კედელს მთელი სიგრძის მანძილზე, მდინარის პირიდან მთის მწვერვალამდე, ალაგ-ალაგ დატანებული აქვს კოშკები, რომლებიც სიმაგრესაც წარმოადგენდნენ და ზღუდის შიგნით ქალაქში შესასვლელსაც.

კოშკები რამდენიმე სართულიანი (ორი-სამი) ყოფილა, რაც იქ წარმოებულმა არქეოლოგიურმა გათხრებმაც დაადასტურა და რასაც ტეხურის პირას ამ კედლის დასაწყისში მდგომი კოშკი მოწმობს, რომელიც თავისი პირვანდელი სახით (თუმცა ზემო სართულის ჰერი ჩამონგრეული იყო) ჯერ კიდევ იდგა 1930 წელს და დღეს, სამწუხაროდ, მთლიანად მონგრეულია.

ნოქალაქევის ტერიტორიაზე დღემდე გადარჩენილია რამდენიმე მონუმენტური ძეგლი ძველი კედლის მასალითა და მისსავე სისტემაზე ნაგები, რომლებიც ჯერ სრულებით გამოუკვეციელია.

ჩვენამდე მოაღწია აგრეთვე ძველი კედლის დროინდელმა გვირაბმა, რომელიც მდ. ტეხურზე ჩადის და რომლის საშუალებითაც ქალაქის მცხოვრებნი წყლით მარავდებოდნენ. 1930 წ. გათხრების შედეგად აღდგენილი ეს გვირაბი ამჟამადაც უმნიშვნელოდ არის დაზიანებული და მისი სრული რესტავრაცია სულ ადვილია.

<sup>14</sup> თუ ვაიხსენებთ, რომ ამ კედლიდან ათიოდ მეტრის მოშორებით, მწვერვალის შიგნით მიმართულებით, ალბათ ბიზანტიურ ხანაში, აუცილთ სხვა უფრო მსუბუქი კედელი და ამით აკროპოლისი უფრო ვიწროდ შემოუფარგლავთ; რომ ამ ახალი კედლის აშენების დროს და შემდგომაც, ის პირველი კედელი ჯერ ისევ ფეხზე იდგა, მაგრამ თავის ფუნქციას ვეღარ ასრულებდა, მნიშვნელოვნად დაზიანების გამო და ამიტომ მოუხდათ ახალი ზღუდის აგება აკროპოლისისათვის; რომ ძველი კედელი იმ ადგილას დღესაც გადარჩენილია (ზოგ ადგილას საფუძვლიანად დაზიანებული, ზოგ ადგილას თავის პირვანდელი სახით) — შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ჟღანშერის ცნობაში ციხე-გოჯის საშლდლიანობის შესახებ, სწორედ ეს სამი კედელი იგულისხმება: ა. დაბლობის კედელი, მდ. ტეხურიდან რომ მიემართება; ბ. აკროპოლისის ძველი ასეთივე კედელი და გ. აკროპოლისის ახალი კედელი, რომელთაგანაც სამივე შედარებით ნაკლებ იყო დაზიანებული ჟღანშერის დროს.

თავი რომ დავანებოთ ამჟამად ძველი ნოქალაქევის აშენების ზუსტად დოკუმენტაციას, იმის გარკვეულად თქმა მაინც შეუძლებელია, რომ იგი ძველი ცენტრული წელთაღრიცხვის პირველი საუკუნეების მიჯნაზე პირველხარისხოვანი სიმაგრე იყო და ლაზიკის პოლიტიკური და ეკონომიური ცხოვრების ცენტრს წარმოადგენდა. ამიტომაც, ლაზიკაში ბიზანტიელთა მიზნების განხორციელებისათვის, ნოქალაქევი მეტად ხელსაყრელ პუნქტად იყო მიჩნეული, რის გამოც, ისინი ანახლებენ ქალაქის ციხე-სიმაგრეს.

ამ მიზნით, ბიზანტიელებს ნაწილობრივ შეუკეთებიათ ციხის ძველი დიდი კედელი, რომელიც დროთა განმავლობაში მნიშვნელოვნად დაზიანებულა, მაგრამ ეს კედელი ისეთი რთული ნაგებობის ტიპს წარმოადგენდა, რომ მისი მთლიანად აღდგენა რთულ სამუშაოსა და დიდძალ საშუალებებს მოითხოვდა, ამიტომ მის პარალელურად სხვა კედელი აუგიათ, ძველთან შედარებით ძალიან შესუბუქი და თხელი, თუმცა ძველზე უფრო მაღალი.

ბიზანტიელებს შეუკეთებიათ აგრეთვე ძველი ნაგებობანიც, როგორც, მაგ., „ჯიხა“; აკროპოლისი ახალი კედლის აგებით ვიწროდ შემოუფარგლავთ და მის შიგნით, იქ მუდმივ მყოფი ბიზანტიელი ჯარის გარნიზონისათვის, მცირე ზომის კალნაეიანი ბაზილიკის ტიპის ეკლესია აუგიათ<sup>15</sup>.

კარგად ესმოდათ რა ნოქალაქევის მნიშვნელობა, ბიზანტიელები ჩამსხდარიან მის ციხე-სიმაგრეში და ადგილობრივ მოსახლეობასთან ერთად, სასტიკ ბრძოლებს ეწევიან ირანელების წინააღმდეგ. აღნიშნულ ღონისძიებათა წყალობით, ნოქალაქევი ძლიერ სიმაგრედ გადაიქცა. სპარსელები ვერც კი ბედავენ ნოქალაქევის წინააღმდეგ ბრძოლას.

ერთი შემთხვევის გამო, პროკ. კესარიელი გადმოგვცემს, რომ სპარსელთა ჯარის უფროსმა მერმეროემ „...წაიყვანა ჯარი და მაშინვე გაემართა არქეოპოლისის წინააღმდეგ, იმ განზრახვით, რომ ალყა შემოეჭრათ მისთვის. ზღუდე რომ მოსინჯა და ვერაფერს გახდა, კვლავ გამობრუნდა“<sup>16</sup>.

მეორეჯერ, მერმეროეს მეთაურობით სპარსელების ლაზიკაში ლაშქრობასთან დაკავშირებით, პროკ. კესარიელი ამბობს, რომ მერმეროემ თავისი ჯარი: „წაიყვანა ერთი ქალაქის, არქეოპოლისის წინააღმდეგ, რომელიც არის მთავარი და უდიდესი ქალაქი ლაზების ქვეყანაში“<sup>17</sup>.

იმპერატორ იუსტინიანე პირველის ერთ ნოველაში წერია: „არქეოპოლისი და როდოპოლისი, უდიდესი და ძველი სიმაგრეები“<sup>18</sup>.

მოტანილი ცნობებით მტკიცდება, რომ ნოქალაქევი VI საუკუნეში დიდ ქალაქსა და ციხე-სიმაგრეს წარმოადგენს; ამასთანავე, იგი ლაზიკის მთავარი ქალაქია, მისი ცენტრია.

ნოქალაქევის ასეთი ღირსებებით იყო შეპირობებული მისი დიდი მნიშვნელობა VI საუკუნეში ბიზანტიასა და ირანს შორის ომიანობაში.

ს. ყაუხჩიშვილი წერს: „VI საუკუნეში არქეოპოლისის ციხეს უდიდესი სტრატეგიული მნიშვნელობა ჰქონდა. იმ დროს, როდესაც ირანელების საბოლოო მიზანი იყო შავი ზღვის ნაპირამდე ჩასვლა... რასაკვირველია, განსა-

15 ამ ეკლესიის სახურავზე 1930 წელს აღმოჩნდა ათზე მეტი ქვა, კატაპულტიდან გამოსროლილი, რაც იმას ადასტურებს, რომ აკროპოლისის ირგვლივ ყოფილა ბრძოლები.

16 პროკ. კესარიელი, გუთებთან ომი VIII, 16; ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგია II, გვ. 182.

17 პროკ. კესარიელი, იქვე, V III, 13; ს. ყაუხჩიშვილი, იქვე, გვ. 182, გვ. 183, 18 ს. ყაუხჩიშვილი, II, გვ. 35—36.

კუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა არქეოპოლისის სიმაგრეს, რომელიც საომარი ხაზის სიღრმეში მდებარეობდა<sup>19</sup>.

არანაკლებ ესმოდათ ნოქალაქევის მნიშვნელობა სპარსელებსაც. მისი მაც, როგორც კი ისინი ბიზანტიელებთან ბრძოლის დროს ლაზიკაში შეიჭრებოდნენ, თავიანთ უახლოეს ამოცანად ნოქალაქევის აღებას დაისახავდნენ ხოლმე. ბიზანტიასა და ირანს შორის VI საუკუნეში წარმოებული ხანგრძლივი სისხლისმღვრელი ომის დროს ნოქალაქევის გარშემო რამდენიმე მძიმე ბრძოლა იქნა გადახდილი.

როდესაც ლაზების მოწვევით 542 წელს ირანელთა ჯარი ლაზიკაში შეიჭრა, ბირველი ბრძოლები ქალაქსა და ციხე-სიმაგრე პეტოას შოთას ვიშარათა, მაგრამ რამდენიმე დღის შემდეგ ირანელთა ჯარის უფროსმა მერმეროემ თავისი ჯარი წაიყვანა, როგორც პროკ. კესარიელი გადმოგვცემს, ლაზიკის მთავარი და უდიდესი ქალაქის არქეოპოლისის წინააღმდეგ.

არქეოპოლისში მისასვლელად მერმეროესა და მის ჯარს დიდი სიძნელეების გადალახვა მოუხდათ. ირანელთა ჯარი, მცირე გამონაკლისის გარდა, ცხენოსნებისაგან შედგებოდა და თან მებრძოლი სპილოებიც მიჰყავდათ. ამ ჯარმა გაასწორა და სავლელი გახადა იბერიიდან კოლხეთში მიმავალი გზა, რომელიც პროკ. კესარიელის აღწერით: „...ყველგან დაქანებული ნაპრალებითა და ბუჩქნარიანი ნელსავალი ადგილებით იყო დასერილი და ისე დაფარული უღრანი ტყეებით, რომ მსუბუქად დატვირთულ კაცსაც კი გაუჭირდებოდა იქ გაეღა“<sup>20</sup>.

როდესაც მერმეროე თავისი ჯარით არქეოპოლისს მიუახლოვდა, სადაც ბიზანტიელთა ჯარი იყო გამაგრებული, მან გაიგო, რომ ბიზანტიელთა მთავარი ძალები მდ. ფაზისის შესართავთან დაბანაკებულიყვნენ. ვიდრე მერმეროე არქეოპოლის—ნოქალაქევის ზღუდესთან ბრძოლას დაიწყებდა, მან გადაწყვიტა ჯერ ბიზანტიელებს მდ. ფაზისთან შეებოდა, დაემარცხებინა ისინი, მერე ზურგიდან უშოზრად მყოფს შემოერტყა ალყა არქეოპოლისისათვის<sup>21</sup>. ირანელთა და ბიზანტიელთა ეს შეხვედრა არ მოხდა, რადგან შეშინებული ბიზანტიელები ფაზისის მეორე მხარეზე გადავიდნენ ნაგებით. მაშინ მერმეროე მთელი თავისი ჯარით ნოქალაქევეს მიადგა.

ამ დროისათვის ნოქალაქევის ციხეში მყოფი ბიზანტიელთა ჯარი სამი-ათასი კაცისაგან შედგებოდა.

ჩვენთვის უცნობია სპარსელთა ჯარის რაოდენობა, მაგრამ იგი საკმაოდ მრავალრიცხოვანი იყო. ამასთანავე, სპარსელებთან: „მოვიდნენ მოკავშირე ჰუნებიც, ე. წ. საბირების ტომისა, თორმეტი ათასი. მაგრამ მერმეროეს შეეშინდა, ვეი თუ ამ ბარბაროსებმა, ასე მრავალრიცხოვანი რომ არიან, რომელიმე ჩემი ბრძანების ურჩობა მოინდომონ და საზარელი რამ ჩაიდინონ სპარსელთა ჯარშიო, და მხოლოდ ოთხი ათასს დართო ნება მასთან ელაშქრათ, დანარჩენები კი დიდძალი ფულით დაასაჩუქრა და თავიანთ სამშობლოში გაისტუმრა“<sup>22</sup>.

19 ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგია, III, გვ. 318.

20 პროკ. კესარიელი, ვუთებთან ომი VIII, 13; ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგია, II, გვ. 182—183.

21 ს. ყაუხჩიშვილი, იქვე, გვ. 187.

22 პროკ. კესარიელი, იქვე, VIII, 13, ს. ყაუხჩიშვილი, II, გვ. 183.



გარდა ამისა, მერმეროეს ჯარში იყო დოლომიტელთა დაქირავებული ჯარი. დოლომიტები საუკეთესო მებრძოლები იყვნენ.

იმის გასათვალისწინებლად, თუ რა მძაფრი ხასიათი ჰქონდა ბოძოლესის ზანტიელებსა და სპარსელებს შორის, საერთოდ და კერძოდ, არქეოპოლის—ნოქალაქევისათვის—შეიძლება გავეცნოთ პროკ. კესარიელის მიერ გადმოცემულ ბრძოლის სურათს.

იგი მოგვითხრობს: „რადგან მერმეროე მოწადინებული იყო და ცდილობდა მთელი თავისი ძალით ჰკეეთებოდა აქ ზღუდეს, შემდგენიარად მოიქცა. პირველყოვლისა საბირებს უბრძანა გაეკეთებინათ კრიოს მანქანები კარგა ბლომად და ისეთები, რომელთა ტარებასაც შესძლებდნენ ჯარისკაცები მხრებზე. რადგან ჩვეულებრივი მანქანების მოტანას ვერავითარ შემთხვევაში ვერ შესძლებდა ის არქეოპოლისის ზღუდესთან, რომელიც მთის ძირში მდებარეობდა; მას კი სძენოდა, რაც რომაელთა მოკავშირე საბირებს მოემოქმედათ პეტრას ზღუდესთან ცოტა ხნის წინათ, მისდია გამომგონებელთა კვალს და სურდა გამოცდილება გამოეყენებინა. მათაც ბრძანება შეასრულეს. უმაღლეს ააგეს უამრავი კრიო, იმნაირადვე, როგორც—ზემოთქმულისა არ იყოს—ამის წინ აუგეს საბირებმა რომაელებს. შემდეგ ის გზავნის, ე. წ. დოლომიტებს ქალაქის დაქანებული ადგილისაკენ და ავალებს მათ მთელი თავიანთი ძალით შეავიწროონ იქ მყოფი მოწინააღმდეგეები. ეს დოლომიტები ბარბაროსები არიან, და სპარსეთის შიდა ადგილებში მოსახლეობენ, მაგრამ არასოდეს არ ყოფილან სპარსთა მეფის ქვეშევრდომები. ისინი ციცაბოსა და სრულიად მიუვალ მთებში დაფუძნებულან და ძველთაგანვე ვიდრე დღევანდლამდე თვით თავადობა შეუნარჩუნებიათ. ხოლო როგორც დაქირავებული ჯარისკაცები, ისინი მუდამ ლაშქრობდნენ სპარსელებთან ერთად მათი მტრების წინააღმდეგ. ისინი ყველანი ქვეითად იბრძვიან, თვითეული მათგანი ატარებს მახვილსა და ფარს და ხელში სამი ხელმუხი უჭირავს. ისინი მარდად ხტიან როგორც კლდეებსა და მთის მწვეკვრავლებზე, ისე ტრიალ მინდორზე. ამიტომაც მერმეროემ უბრძანა მათ იერიშის მიტანა. თვითონ კი მთელი დანარჩენი ჯარით წარუძღვა კრიოს მანქანებსა და სპილოებს და ქვემო კარისაკენ გაემართა. სპარსელებმა საბირებთან ერთად ხშირ-ხშირად დაუშინეს კედელს და ისრებით მტვერი აადინეს იქაურობას, ისე რომ ცოტადა აკლდათ კინალამ აიძულეს იქ მყოფი რომაელები დაეტოვებინათ კოშკები, ხოლო დოლომიტებმა კლდეებიდან შუბაკები დაუშინეს ზღუდის შიგნით და კიდევ უფრო მეტი ზარალი მიაყენეს პირდაპირ მყოფ მტერს. რომაელთა საქმეები ყველგან გაფუჭდა და საფრთხეში ჩავარდა. ისინი უკიდურეს გაჭირვებაში აღმოჩნდნენ.

მაშინ ოღონაქემ და ბაბამ<sup>23</sup>—სივთქაცე გამოიჩინეს, თუ ჯარისკაცთა გამოცდა უნდოდათ, თუ რამ საღმრთო ძალამ აამოძრავა ისინი—რამდენიმე ჯარისკაცი დაიბარეს და დაავალეს მათ კბილანებიდან მოეგერიებინათ მოიერიშენი, ხოლო დანარჩენი ჯარისკაცები შეკრიბეს და მიმართეს მათ მოკლე მოწოდებით... მათ გააღეს კარები და რბენით გაიყვანეს ჯარი, რამდენიმე ჯარისკაცი კი იქ დატოვეს შემდეგი მიზეზის გამო: წინა დღით ერთი ლაზი—ლაზებს შორის წარჩინებული,—რომელიც არქეოპოლისში ცხოვრობდა, მოღალატურად შეუთანხმდა მერმეროეს, რომ ის თავის საშობლო ქვეყანას გასცემდა. მერ-

<sup>23</sup> ოღონაქე და ბაბა არქეოპოლისში მდგომი ბიზანტიელი ჯარის უფროსები იყვნენ.

მეორემ დაავალა მას მხოლოდ შემდეგი სამსახური გაეწია სპარსელებსათვის, როდესაც ისინი აერისში მიიტანდნენ კედელზე, ჩუმაღ მიეცა ცეცხლი სადგომებისათვის, სადაც პური და სხვა სურსათი იყო მოთავსებული. ეს დაავალება მისცა მას, რადგან ფიქრობდა, რომ ორში ერთი მოხდებოდა: რაიმეც უნდა ცეცხლს მოუვლიდნენ და ამაში გართულნი შესაძლებლობას მისცემდნენ სპარსელებს ასულიყენენ ზღუდვზე, ან მოისურვებდნენ მოვირისე სპარსელების მოგერიებას და ამ სადგომებს უყურადღებოდ დასტოვებდნენ. ასეთნაირად რომ პური და დანარჩენი სურსათიც დაიწვებოდა, სპარსელები მოკლე ხანში ადვილად შესძლებდნენ ალყის შემორტყმით არქეოპოლისის აღებას. ამ მოსაზრებით მისცა მერმეროვმ ის დაავალება ლაზს. ისიც შეპირდა, რომ დაავალებას სისრულეში მოიყვანდა: როდესაც დაინახა, რომ შეტევა გაჩაღდა, ჩუმაღ წაუკიდა ცეცხლი იმ შენობებზე<sup>24</sup>, რომელებმა რომ დაინახეს უცებაარდნილი ალი, ციხეში დატოვებულმა რამდენიმე კაცმა იქ მიაშურა და დიდი წვალებით ჩაქრო ცეცხლი, რომელსაც ნაწილობრივ უკვე მიეყენებინა ზარალი, ყველა დანარჩენი კი, როგორც ვთქვე, მტრის წინააღმდეგ გაემართა. ესენი სპარსელებს უცებ დაესხნენ თავს, ამ მოულოდნელი თავდასხმით დაარეტიანეს ისინი და ბევრნი დახოცეს, ისე რომ ვერც შეებრძოლნენ და ხელის განძრევაც ვერ გაბედდეს მათ წინააღმდეგ. სპარსელები ხომ არასგზით არ მოელოდნენ, რომ მტერი, რომელიც მცირერიცხოვანი იყო, გამოვიდოდა ციხიდან და შეუტევედა მათ, ამიტომ ისინი ერთმანეთის შორისშორს იდგნენ როგორც საიერიშოდ, და უმწყობროდ იყვნენ. ზოგიერთებს კრიოს მანქანები ეჭირათ მხრებზე და უიარაღოდაც იყვნენ და ცხადია, ბრძოლისათვისაც მოუშზადებელნი; დანარჩენებს კი დღე დაქიმული მშვილდები ეჭირათ ხელში და ზედმომდგარ მტერს ვერავითარი ხერხით ვერ მოიგერიებდნენ. ასე ცელავდნენ რომელები და ელვდნენ სპარსელებს მარჯვნივ და მარცხნივ. ამ დროს მოხდა შემდეგი ამბავი: ერთი სპილო დაჭრილი, როგორც ზოგიერთები ამბობენ, თუ თავისთავად აბორგებული, — უთავებოლოდ შემოტრიალდა, ყალყზე შედგა, მასზე მჭდარნი გადმოყარა, სხვები კი დაქაქსა. ამის გამო, ბარბაროსებმა დაიწყეს უკან დახევა, რომელები კი უშიშრად დაედევნენ მათ და ვინც კი შეხვდებოდათ, ხოცავდნენ. ასე შემთხვა არევ-დარევა მიდთა ჯარს; ისინი, რომლებიც უკანა წყებაში იყვნენ დარაზმულნი, წინა წყების არევ-დარევა რომ დაინახეს, ვერ მიხვდნენ თუ რა მოხდა, შეშინდნენ და სრულიად უწყსრიგოდ იწყეს უკან დახევა. დოლომიტებსაც იგივე დაემართათ (ისინი ხომ მაღლობი ადგილებიდან იბრძოდნენ და ყველაფერს ხედავდნენ, რაც ხდებოდა) და სასირცხვოდ გამოიქცნენ.

ბარბაროსთაგან ოთხი ათასი კაცი დაიღუპა აქ. მათ შორის სამი სარდალი იყო; რომელებმა ხელთ იგდეს სპარსელთა ოთხი დროშა, რომელნიც მაშინვე მეფეს გაუგზავნეს ბიზანტიონში. გარდა ამისა, — როგორც ამბობენ, — დაიღუპა სპარსელთა ცხენები არანაკლებ ოცი ათასისა, არა იმ მიზეზით, რომ მოწინააღმდეგეთა მიერ იყვნენ დახოცილი ან დაჭრილი, არამედ მათ შორი გზა გამოიარეს, რომლის განმავლობაშიც ძალიან დაიღალნენ, თანაც, როდესაც

24 ეს ჩვეულებრივი სულმაბლური მოღალატური აქტი არ უნდა იყოს. როგორც 554 წ. ბიზანტიელთა მიერ ლაზიკის მეფის გუბაზის მკვლელობასთან დაკავშირებით ლაზთა სხალხო კრებაზე გამოიკრვა, ლაზიკაში საგარეო პოლიტიკური ორიენტაციის ორი გეზი არსებობდა: ბიზანტიური და სპარსული. ეს წარჩინებული ლაზი სპარსული ორიენტაციისა ყოფილა; ამით აიხსნება მისი საქციელი.

ლაზიკაში იყვნენ, საყვები არც თუ ისე საყოფად ჰქონდათ, და, ამრიგად შიშ-  
შილითა და დაავადებით შევიწროებულნი, მთლად დავარდნენ“<sup>25</sup>.

მეორე ბრძოლა არანაკლებ მკვეთრი სურათითა აქვს გადმოცემული<sup>26</sup> და  
თია სქოლასტიკოსს.

554 წელს ლაზეთში ლაშქრობს სპარსელთა ჯარის სარდალი ნახორავანი,  
რომელსაც თან სამოცი ათასი მებრძოლი ახლავს<sup>26</sup>. ნახორავანი ნესოსის<sup>27</sup> ცი-  
ხის ასაღებად მიემართებოდა, მაგრამ ეშინოდა ბიზანტიელთა იმ ჯარებისა რო-  
მელნიც ნოქალაქების ციხეში და მის მიდამოებში იყვნენ დაბანაკებულნი. მათ-  
გან ზურგის მხრით საფრთხის თავიდან ასაცილებლად, მან მათ წინააღმდეგ  
გავაზვნა თავისი ჯარის ყველაზე უფრო მამაცი და საუკეთესოდ მებრძოლი  
ნაწილი—დოლომნიტებისა<sup>28</sup>. ბიზანტიელებს თავის მხრივ არქეოპოლისის ირ-  
გვლივ დაბანაკებული ჰყავდათ საბირების ჰუნებში დაქირავებული ორი ათასი  
მებრძოლი. სწორედ მათ მოსასპობად გავაზვნა ნახორავანმა სამი ათასი დო-  
ლომნიტი და დაავალა: „სრულიად გაენადგურებინათ ისინი, რათა ზურგში ჩა-  
საფრებელი არ დარჩენილიყვნენ, როდესაც ის საომრად წავიდოდა“<sup>29</sup>.

დოლომნიტები საღამოს ვეშართნენ: „საბირების წინააღმდეგ. იმათ ამჯო-  
ბინეს მიინარეებს წასდგომოდნენ ზედ და ამნაირად უფრო ადვილად ამოეე-  
ლიტათ ისინი. ვფიქრობ არც გაუცრუვდებოდათ ეს იმედი, რომ ერთ შემ-  
თხვევას არ შეეყვანა ისინი შეცდომაში. ისინი რომ განზრახული საქმის შე-  
სასრულებლად მიდიოდნენ, მათ რაღაც შემთხვევით ერთი კოლხი შეხვდათ  
ბნელსა და უდაბურ ადგილას. მაშინვე სიხარულით ეცნენ მას და აიძულეს  
გზის მაჩვენებლად გაჰყოლოდა მათ საბირების წინააღმდეგ. იმანაც სიამოვნე-  
ბით იკისრა ეს დავალება და წარუძღვა მათ. მაგრამ როგორც კი მიადწია  
ხშირტიყან ადგილას, ნელ-ნელა ჩამოშორდა და მიიმალა. ასე გაუსხლტა ის თა-  
ვის თანამგზავრებს, დაწინაურდა და სირბილით მივიდა ჰუნებთან. რომ დაი-  
ნახა, რომ ისინი ყველანი უდარდელად განისვენებდნენ და ხვრინავდნენ, შეს-  
ძახა გულისმომკველელი და შემზარავი ხმით: „საცოდავებო, საცაა ამოწყდე-  
ბით“<sup>30</sup>, ძლიერ რომ გამოაღვიძა ისინი ამ ხმით, აცნობა მათ, საცაა მტერი მო-  
ვაო. ისინიც აურზაურით წამოდგნენ, იარაღი აისხეს, გავიდნენ სასიმაგრო  
თხრილის იქით და ჩასადრდნენ ორ ნაწილად გაყოფილნი. უმცველებოდ და-  
ტოვეს ბანაკში შესასვლელი გზა და აგრეთვე სოფლად არსებული ქოხები,  
შეშებისა და ქურჭებისაგან გაკეთებული.

დოლომნიტებმა ბევრი იხეტილეს, რადგან ამ ადგილებს არ იცნობდნენ,  
მაგრამ გათენებისას მინც მიადწიეს ჰუნების ბანაკს და გაბედულად შეიჭრნენ  
შიგ თავისდასაუბედუროდ; ყველანი შიგნით შევიდნენ; არავითარი ხმაური,  
კრინტი ხმა, რათა საბირებს არ შეეტყუთ და არ გაპლვიძებოდათ და რათა მა-  
თი საწოლებისა და კარავებისათვის ჩუმად დაეშინათ შუბები და მძინარენი

<sup>25</sup> პროკ. კ. კესარიელი. გუთებთან ომი, VIII, 14; ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა III, გვ. 188—194.

<sup>26</sup> აგათია, III, 17, VIII, 14; ს. ყაუხჩიშვილი III, გვ. 90.

<sup>27</sup> ს. ყაუხჩიშვილი მა დაღაგინა, რომ ნესოსი „არის დღევანდელი ისულა. თეკლასის სასოფლო საბჭოში, ტეხურის შესართავთან, იქვე, გვ. 98. შენ.

<sup>28</sup> ესენი პროკოპის მიერ ზემოთ მოხსენებული იგივე დოლომნიტები არიან.

<sup>29</sup> ს. ყაუხჩიშვილი, III, გვ. 91.

<sup>30</sup> ქეშმარიტად პატრიოტული საქციელია იმ ლაზის მხრივ, რომელიც ბიზანტიური ორი-  
ენტაციის მომხრეა. ეს თვედორე მღვდლის თავანწირვის ანალოგიურია.

ამოეკლიტათ. იმათ კიდევაც ეგონათ, რომ საქმე დააბოლოვეს, მაგრამ საბირჟი ორივე მხრით გამოემართნენ ჩასაფრებული ადგილებიდან, მოულოდნელად შეიჭრნენ და თავს დაესხნენ მათ.

ისინი ამ მოულოდნელმა ამბავმა ერთბაშად დააფრთხო, ჯერ კიდევ გაუტრუვედათ, აღარ იცოდნენ რა ექნათ, შემფოთდნენ. არც გაქცევა შეეძლოთ სწრაფად, რადგან პატარა სოფელში იყვნენ მომწყვდეული და ვერც ზედმიწევნით გაერკვიათ მტრის ძალა, რადგან ღამით წარმოებდა ეს ბრძოლა და ისიც ასეთი შიშით. ამიტომ მოხდა, რომ საბირჟებმა მრავლად დახოცეს, ისე რომ მათ არც კი უცდიათ თავდაცვა: შიგ ბანაკშივე რვაასი კაცი იქნა გაკლტილი. სხვებმა ძლივს მოახერხეს გასსლტომა და დაქსაქსულად დაეხეტებოდნენ, არ იცოდნენ სად წასულიყვნენ. იმათ რომ ეგონათ შორს გაეიქციეთო, კვლავ ერთსა და იმავე ადგილს უტრიალებდნენ გარშემო და მოწინააღმდეგეს წააწყდებოდნენ ხოლმე.

ასე ვრძელდებოდა მთელი ღამე. რომ ირიტრატა და დღემ შემონათა, დილიმნიტებმა—ვინც კი ცოცხალი გადარჩა—გააგნეს გზა და პირდაპირ სპარსელთა რაზმებისაკენ გაიქცნენ, საბირჟებიც მათ დაედევნენ. სტრატეგოსი ბაბა რომელიც კარგა ხანია მეთაურობდა კოლხების ქვეყანაში ჩამდგარ რომელებს, იმ ღამეს არქეოპოლისში ყოფილა და მას ყოველი მხრიდან ესმოდა ყვირილი და ხმაურობა. სანამ ბნელოდა და ძნელიც იყო იმის გარკვევა, თუ რა ხდებოდა, ისიც ხმა ამოუღებელივ იჭდა შიგნით მშვიდად, ხოლო მზე რომ მიანათა მთის მწვერვალებს, მან უტყუარად დაინახა, რაც ხდებოდა, სახელდობრ, რომ დილიმნიტები საბირჟებისაგან გარბოდნენ და მაშინვე თვითონაც გაექანა ქალაქიდან მთელი იმ ჯარით, რომელიც თან ჰყავდა, და კარგა ბლომდაც ამოკლიტა დილიმნიტები ისე რომ, მათგან ათასმა კაცმაც კი ძლივს მიადწია ნახორავანამდე<sup>31</sup>.

ბიზანტიელებსა და ირანელებს შორის ნოქალაქევთან დაკავშირებული ბრძოლის სხვა ეპიზოდებს თავი რომ დაეანებოთ, ერთი ბრძოლა მაინც უნდა მოვიხსენიოთ, რომელიც მართალია, უშუალოდ ნოქალაქევის გარშემო არ წარმოებს, მაგრამ ნოქალაქევის დასაცავად იყო განკუთვნილი და ბრძოლაც ნოქალაქევიში მყოფ ბიზანტიელთა ჯარის სარდლების ინიციატივითა და ხელმძღვანელობით წარმოებდა. ლაპარაკია იმ ბრძოლაზე, რომელიც ბიზანტიელებს ონოგურისის ციხის გამო მოუხდათ.

ონოგურისის ციხე ნოქალაქევის მახლობლად მდებარეობდა<sup>32</sup>.

ავათიას გადმოცემით: „სპარსელებს ჰქონდათ დაპყრობილი ონოგურისის ციხე, რომელიც მათ ჩამოეგლიჯათ არქეოპოლისის მიდამოებიდან“<sup>33</sup>.

რადგან ონოგურისში ჩამსხდარი სპარსელები დიდ საფრთხეს უქმნიდნენ ნოქალაქევს, ამიტომ ბიზანტიელები გადასწყვეტენ ნოქალაქევის დაბლობი-

<sup>31</sup> ავათია, III, 17; ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი, გეორგია, III, გვ. 93—95.

<sup>32</sup> ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი ონოგურისის ციხეს მდ. აბაშის ნაპირას ვარაუდობს. უფრო ადვილი წარმოსადგენია, რომ ეს ციხე მდებარეობდა გორაკზე, რომელიც ნოქალაქევიდან ორიოდე კილომეტრით არის დაშორებული და რომელსაც ადგილობრივ ონოგურის (უნავირას) მთას ეძახიან. ამ ციხის ნანგრევების ნაშთიც მოიპოვება. ეს მით უმეტეს სავარაუდოა, რომ ავათიას თქმით, ეს ციხე სპარსელებს არქეოპოლისის მიდამოებიდან ჩამოუღვევიათ.

<sup>33</sup> ავათია, IV, 9; ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი, III, გვ. 148.



დან მიიტანონ იერიში ონოგურისის ციხეზე და იქიდან სპარსელების განდევნით, გაათავისუფლონ ნოქალაქევი მტრის საფრთხისაგან.

ამ ეპიზოდს აგათია ასე გადმოგვცემს: „მარტინეს წაქეზებით რუჩველმეზღვენი მთელი თავისი ჯარით მიიტანეს იერიში ონოგურისში ჩამქდარი სპარსელებსი წინააღმდეგ... ამგვარად, რომელთა ჯარი ონოგურისის წინააღმდეგ გასალაშქრებლად ემზადებოდა... სტრატეგოსებიც და მთელი ჯარიც, რომელნიც არქეოპოლისის დაბლობში იყვნენ დაბანაკებულნი, ამზადებდნენ ე. წ. სალიონებს, დიდი ქვების სატყორცნელებს და სხვა ამგვარ იარაღებს, რათა თუ საჭირო იქნებოდა, ზღუდისთვის დაეშინათ...“

ამ დროს იუსტინეს<sup>34</sup> მეშუბეებმა დაიპირეს ერთი სპარსელი, რომელიც ციხისაკენ მიდიოდა. როდესაც ის ბანაკში მოიყვანეს, მაგრად სცემეს და აიძულეს სიმართლე ეთქვა თავისიანების განზრახვათა შესახებ. და მან, მართლაც, უამბო, რომ ნახორავანი უკვე იბერიისი იყო მოსული და რომ ის გამოგზავნა აქაური ჯარების გასამხნეველად, თვითონ სარდლიც მალე აქ გაჩნდებოდა. „მუხირისსა და კოტაისში დარაზმული სპარსელებიც მოვლენ მოკლე ხანში,— თქვა მან,— რომ შეეშველონ ონოგურისში მყოფ თვისტომთ; მათ გაიგეს, რომ თქვენ იმათ წინააღმდეგ ვალაშქრება განგიზრახავთ“. ეს რომ თქვა, რომელთა სარდლები მამინევე შეუღდნენ თათბირს შექმნილი მდგომარეობის შესახებ.“

ამ თათბირზე სწორი გეზი ვერ ამოიჩიეს სარდლებმა და როგორც აგათია ამბობს: „...გაიმარჯვა უფრო ცუდმა და მიზანშეუწონელმა აზრმა... მუხირისიდან მომავალთა წინააღმდეგ გაგზავნეს ცხენოსნები, არა უმეტეს ექვსასი კაცისა. მათ წინამძღოლობდნენ დაბრაგუა და უსიგარდე,—ორივე წარმოშობით ბარბაროსები, მაგრამ რომაული რაზმების მეთაურები, — დანარჩენები კი სტრატეგოსებთან ერთად ციხეს ეცნენ და მამინევე შეუღდნენ საქმეს. იმათ აამოძრავეს მანქანები და სცადეს ციხის კარების აღება, გარს შემოერტყნენ ზღუდეს და ყოველი მხრიდან დაუშინეს. სპარსელებიც გაიფანტნენ ციხის კბილანებზე და რამდენადაც შესაძლებელი იყო, იცავდნენ თავს შექმნილ პირობებში; ხშირ-ხშირადაც უშენდნენ მტერს ისრებს და გარედანაც იცვდნენ ციხეს. ზევიდან რაღაც ტილოები და წამოსასხამები გადმოჰკიდეს და ამით ისრების ძალას ასუსტებდნენ, რომლებიც მათ წინააღმდეგ მოდიოდა. ორივე მხრით მეტად გულმოდგინედ და მწვავედ იბრძოდნენ. და ეს უფრო ბრძოლას ჰგავდა, ვიდრე ალყას. ასე იყო ორივე მხრით აღევლება და საქმის დამტკიცება: ერთნი იბრძოდნენ საყუთარი სიცოცხლის გადასარჩენად და არა მცირედენ ხიფათს მისცემოდნენ, მეორენი კი—უფრო იმიტომ, რომ სცხვენოდათ, რახან მოვიდნენ, უშედეგოდ როგორ გაბრუნებულყვნენ ისე, რომ არც ეს ციხე აეღოთ და არც არქეოპოლისი გაენთავისუფლებინათ მტრის მეზობლობისაგან“<sup>35</sup>.

მერე განავრძობს აგათია: „დანარჩენი სპარსელები კი—დაახლოებით სამი ათასი კაცი, მამაცი ცხენოსანი,—დაიარაზმნენ და კუტაისისა და მუხირისიდან გამოსწიეს ონოგურისისაკენ. ისინი საკმაოდ უღარდელად მოდიოდნენ, სრულადაც არ ეგონათ, თუ მტერი შეხედებოდათ, მაგრამ უცბად დაბრაგუას და უსიგარდეს რაზმებს წააწყდნენ, რომელთაგანაც ისინიც მოულოდნელად დააფრთხეს

<sup>34</sup> ბიზანტიელთა ჯარის ერთი სარდალთაგანია.

<sup>35</sup> აგათია, III, 6; ს. ყ ა უ ხ ი შ ვ ი ლ ი, გეორგიკა III, გვ. 51—56.

და მაშინვე გააქციეს. ეს რომ გაიგეს ონოფურისის ალყის შემომორტყენელმა რომაელებმა, მაშინვე ედგნენ ციხეს უფრო გაბედულად, ჩამოგლოჯენ კედლებზე საფარად გადმოკიდებული ტილოები და არეულ-დარეულად გაიფხვინენ. ზღუდის სხვადასხვა ადგილას იმ ანგარიშით, რომ რადგან ციხის გვერდით მტერი ოტებულ იყო, და მაშასადამე, ხელის შემშლელი აღარავინ ჩანდა, ისინი სულ მალე მობარბედნენ იქაურობას. მაგრამ ციხეში მყოფი სპარსელები მალე მიხვდნენ, რომ რომაელთა მთელი ჯარი კი არ მისულყოფ, არამედ მხოლოდ მცირე ნაწილი, ისინიც მზვერავები უფრო ეგონებოდა ადამიანს, ვიდრე მეომრები. ამიტომ ისინი ერთბაშად მოტრიალდნენ და ყვირილითა და აურზაურით შეუტყეს რომაელებს, ამათაც საქმის ასეთ შეტრიალებას ვერ გაუძლეს, ზურგი უჩვენეს და სისწრაფით გამოიქცნენ. სპარსელები დაედევნენ მათ, ძალიან ახლოსაც მისდევდნენ და თითქმის ისე მოხდა, რომ ერთნი რომ ისწრაფოდნენ დაქერას, ხოლო მეორენი გაქცევას,—ორიენა, როგორც ოტებულნი, ისე დადევნებულნი, ერთმანეთში არეულნი, რომაელთა დანარჩენი ჯარების ადგილას აღმოჩნდნენ. ცხადია, ატყდა საშინელი ხმაური; ჯარს ალყაც გადაუვარდა ფიქრიდან და ისიც რომ იმედა ჰქონდა საცაა ციხეს ავილებთო—და სტრატეგოსებთან ერთად უკუიქცა, არც იმისათვის შეჩერდა ის, რომ გაერკვია, თუ რა მოხდა, ან რამდენნი არიან თითონ, რამდენი არის მოწინააღმდეგე. ისეთა სირბილით გარბოდნენ ისინი და ისე აფორიაქებულნი, როგორც საზარელი შიშით შეპყრობილნი. სპარსელებსაც მეტი სითამამე მიეცათ და უფრო მეტად დაედევნენ. როდესაც ციხეში დარჩენილი სპარსელები გამოვიდნენ და უცბად შეუერთდნენ დანარჩენებს, ისინიც დაედევნენ, რასაკვირველია, რომაელებს და მათი ოტება კიდევ უფრო გააცხოველეს. რომაელთა ცხენოსნები ყველანი უკუქცეულ იქნენ ისე, რომ სპარსელებს ისრების გასროლაც არ დასჭირვებიათ: იმათ მოჰკურცხლეს რა ძალაც ჰქონდათ. რაც შეეხება ქვეითი ჯარს, მრავალნი მოაწყვდეულ იქნენ ე. წ. კათარის წყლის ხიდზე<sup>36</sup> და დახოცილ იქნენ (ამ ხიდზე გავლა საერთოდ აუცილებელი იყო). რადგან ეს ხიდი ვიწრო იყო, ერთბაშად ბევრს გადასვლა არ შეეძლო და ერთიმეორეს ეჯახებოდნენ; ამის გამო, ზოგიერთი მათგანი მდინარის ტალღებში ჩავარდა, ზოგი კიდევ ხიდიდან გამოდევნეს და უკან რომ გაბრუნდნენ, მტერს ჩაუვარდნენ ხელში. ამრიგად, ყოველი მხრით უბედურება უბედურებას ემატებოდა, და იქნებ ყვე-

36 ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ის აზრით, კათარის წყალი უნდა იყოს მდ. აბაში (გორჯიკა, III, გვ. 61). ამ საკითხის გადაწყვეტა, თუ ავითია რომელ წყალზე ლაპარაკობს, დამოკიდებულია ონოფურისის ციხის მდებარეობის დადგენაზე, ეს კი, როგორც ზემოთ ითქვა, შესაძლებელია: ონოფურისი ნოქალაქებთან სრულიად ახლოს მდებარეობდა. ამას ავითიას სიტყვებიც მოწმობს, როდესაც ამბობს, რომ ონოფურისის ციხეზე საიერიშოდ მისული და მტრისაგან ოტებულნი ბიზანტიელთა ჯარი, აგრეთვე მათი მდევნელი სპარსელთა ჯარი ერთიმეორეში არეულნი აღმოჩნდნენ რომაელთა დანარჩენი ჯარების ადგილას. მასვე ცოტა ზემოთ ნათქვამი აქვს, რომ „სტრატეგოსებიცა და მთელი ჯარიც... არქეპოლისის დაბლობში იყვნენ დაბანაკებულნი“, ზემოხსენებულის საფუძველზე ირკვევა, რომ ჯარების აღრევა უშუალოდ ნოქალაქებთან მომხდარა და მდინარეც, რომელიც უნდა ხილით გაევილით, მხოლოდ ტეხური შეიძლება იყოს.

ავითიას მიერ მოხსენებული ამ წყლის სახელწოდებაც, რაც ბერძნულად სუფთას, ანკარას ნიშნავს, სავსებით შეეფერება მდ. ტეხურს, რომელიც, როგორც ცნობილია, მართლაც ანკარა და ნოქალაქევის მალალი ხიდიდან (რომლის საფუძველიც უძველესია) ნათლად მოჩანს როგორც მიდი. მოდიან თევზები ტეხურის წყალში.

ლანი დაღუპულიყვნენ ამ საერთო ორომტრიალში, რომ სტრატეგოს ბუნეს, მისიანები რომ ყვიროდნენ და ვაგლახობდნენ,—არ გაეთვალისწინებინა ხიფათის მთელი სიმძიმე, არ გაბრუნებულყო თავისი რაზმით და არ შეებოდა ბარბაროსებს, რათა ცოტათი შეენელებინა დევნა, ვიდრე რომაელებს. არ გადავიდოდნენ და ერთგვარ უშიშარ მდგომარეობაში არ აღმოჩნდებოდნენ, როგორც ყველა დანარჩენები. წინანდელს ბანაკში, რომელიც არქეოპოლისის მახლობლად იყო გაშლილი, მათგან აღარავინ დაბრუნებულან: შეშინებულებმა მას გვერდი აუარეს და რაც კი თან წამოედოთ საკმელი, და საერთოდ სურსათი და ძვირფასეულობა, ყველაფერი იქ დატოვეს, თვითონ კი სოფლებში უშველეს თავს, და მტერს მოაპოვებიეს არა მარტო ბრწყინვალე და საამაყო, არამედ—შემოსავლიანი გამარჯვებაც<sup>37</sup>.

ამგვარად, ვრწმუნდებით, რომ VI საუკუნეში ბიზანტიასა და ირანს შორის ლაზიკაში წარმოებულ იმის დროს მთავარი მნიშვნელობა ნოქალაქეც (არქეოპოლისს) ენიჭებოდა.

37 აგათია, III, 6. 7; ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგია, III. გვ. 53—56.

ა. კიკნძიძე

### ვის ეკუთვნის ბაგრატი კურაპალატის სამართლის სახელით ცნობილი სამართალი?

მეცნიერებაში დიდი ხანია წარმოებს დავა იმის შესახებ, თუ ვის უნდა ეკუთვნოდეს ბაგრატი კურაპალატის სამართალი, რომელიც ვახტანგ VI-ის კოდიკოში ბექა-აღბუღას სამართალს ახლავს. პირველად ბექა-აღბუღას სამართალზე დართული ეს სამართალი შეამჩნია ივ. ჯავახიშვილმა და მან კიდევაც დაბეჭდა ამის შესახებ გამოკვლევა 1909 წელს (იხ. აღმანახი „ერი“, 1909 წ. № 1). მკვლევარმა სამართლის ეს ძეგლი მიაკუთვნა XI საუკუნეს.

აღმოჩენილი სამართლის ძეგლის გამო ს. კაკაბაძე შეეცადა უკვე გაცემული დიდი საქმის გადაფასებას. 1912 წელს, თავის პატარა ნარკვევში— „სჯულმდებელი ბაგრატი კურაპალატი“—მან ასეთი განცხადება გააკეთა: „ამ სჯულმდებელის ბაგრატის სამართალი, რომელიც დ. ჩუბინოვის გამოცემით 77 მუხლს შეიცავს, ჯერ სრულიად შეუმჩნეველი იყო, ხოლო შემდეგ მისი შედგენა მიაკუთვნეს მე-11 საუკუნეს, მაგრამ როგორც გარეგანი სტილისა, ისე რეალური შინაარსის მიხედვით ყოველად შეუძლებელია ეს სამართალი ასე ადრინდელ დროს შეედგინოთ. ერთი შეხედვით ის წარმოადგენს შუასაუკუნეების ბოლოდროინდელ ნაწარმოებს“.

ამრიგად, ს. კაკაბაძემ უარყო ივ. ჯავახიშვილის დათარიღება, ხოლო თვით კი ოთხჯერ შეიცვალა აზრი ამ ძეგლზე. უარყო რა პირველად გამოთქმული აზრი ძეგლის დროინდელობის შესახებ, ბაგრატი კურაპალატად, რომელიც ცნობილი გახდა სამართლის შემდგენად ივ. ჯავახიშვილის გამოკვლევის შემდეგ, ს. კაკაბაძემ რაჭა-არჯვეთის XVI საუკუნის მფლობელი ბაგრატი გამოაცხადა (1912 წ.), მეორედ იგივე ბაგრატი XV საუკუნის ხელისუფლად აღიარა (1920 წ.), მესამედ ბაგრატი აფხაზეთ-იმერეთის მეფედ სცნო (1924 წ.), მეოთხედ ყველაფერი ეს უარყო და ბაგრატი კურაპალატი გამოაცხადა დიდი ალექსანდრე მეფის ძმად, რომელსაც სამართალი თითქოს 1420—1440 წლებში შეუდგენია (1924 წ.).

1928 წელს, თავის „ქართული სამართლის ისტორიის“ პირველ წიგნში, ივ. ჯავახიშვილი კვლავ შეეხო ბაგრატი კურაპალატის სამართლის ძეგლს და საფუძვლიანად დაარღვია ს. კაკაბაძის მტკიცებანი (იხ. მისი „ქართული სამართლის ისტორია“, წიგნი პირველი, გვ. 88—93).

ივ. ჯავახიშვილი ფეოდალური ქართული საზოგადოებრივი ვითარების შესანიშნავი ანალიზით მიუახლოვდა საკითხის გადაწყვეტას (იხ. მისი „ქართული სამართლის ისტორია“, 1, 1928 წ. გვ. 87). მაგრამ სამართლის დამდებ ბაგრატი კურაპალატის „მეფეთა-მეფობამ“, როგორცადაც ის მოხსენე-



ბულია ძეგლის შესავალში, გადაულახავი სიძნელეები შეუქმნა მას დასკვნისათვის და ძეგლი ბაგრატ III-ს მიეკუთვნა.

თუმცა არც ბაგრატ III იწოდება მეფეთა-მეფედ, მაგრამ ამაზე უკვე გვექმნება ლაპარაკი. ამ ბოლო დროს კვლავ განახლდა ძიება აღნიშნულ ძეგლის გარშემო. დაეყრდნენ რა მთლიანად ივ. ჯავახიშვილის დასაბუთებას, ქართული სამართლის ისტორიის ახალმა მკვლევარებმა ბაგრატ III ბაგრატ IV-ით შეცვალეს. სამართლის ეს ძეგლი, ე. ი. ბაგრატ კურაპალატის სამართალი „ოპიზართა სიგელის ავტორს—ბაგრატ IV-ს უნდა ეკუთვნოდესო“,—წერს ივ. სურგულაძე (იხ. მისი „საქართველოს სახელმწიფოს და სამართლის ისტორიისათვის“, თბილისი, 1952 წ. გვ. 87). ისიდ. დოლიძემ ჩათვალა რა ოპიზის სიგელი ბაგრატ IV-ის ორიგინალურ ნაწარმოებად, მოახდინა ამ სიგელისა და ბაგრატ კურაპალატის სამართლის შესავლის შედარება (იხ. მისი „ძველი ქართული სამართალი“, თბ., 1953 წ., გვ. 57).

როგორც პირველ, ისე მეორე შემთხვევაში მეფის დარბაზის კარზე მოწვეულნი არიან საეკლესიო და საერო ხელისუფლების წარმომადგენელნი. ისიდორე დოლიძე თვლის, რომ ბაგრატ კურაპალატის სამართლის შესავალი ემთხვევა ოპიზის სიგელის შესავალს და ამიტომ ორთავე, როგორც სიგელი, ისე სამართალი, ერთი კაცის დაწერილი უნდა იყოს. ის წერს: „სჯულმდებლობაში მონაწილე თანაბარი სოციალური და უფლებრივი მდგომარეობის მქონე წარმომადგენელთა ასეთი ერთნაირი თანმიმდევრობით მოხსენიება ორივე ძეგლის წინასიტყვაობაში, საფუძველს გვაძლევს, რომ სჯულმდებელი ბაგრატ კურაპალატი ოპიზართა სიგელის ავტორი ბაგრატ IV უნდა იყოს“ (დასახ. შრომა, გვ. 57).

ვიღრე ამ დასკვნას შეეხებოდეთ, მოვიტანოთ პროფ. ი. დოლიძის მიერ აღიარებული ურთიერთდამთხვევი ადგილები ორთავე ძეგლიდან.

ოპიზის სიგელი: „მოვიდეს ჩუენ წინაშე ქუთათის სახლსა სამკვიდრებელსა ჩუენსა, ესე მამანი ოპიზარნი და მოიყვანეს მიჯნაძორელთა ხატნი წმიდათა მოციქულთა პეტრესი და პავლესი... შევეკრიბე კარსა დარბაზისა ჩუენისასა მღვდელთ მოძღვარნი, ერისთავთ ერისთავნი, ერისთავნი და ყოველთა ქვეთა ზემოთა და ქუთათა აზნაურნი, მეცნიერნი საბჭოთა საქმეთანი“. ბაგრატ კურაპალატის სამართლის შესავალი:

„სახელითა ღმრთისაჲსა დაიწყების საღმრთოჲსა გაჩენილი, და გასაჩენი, პირველად დავითიან ბაგრატ კურაპალატისა და აღმშენებელთა მეფეთ მეფეთა ბრძანებითა და მერმე ებისკოპოსთა, დიდებულთა და აზნაურთა და ჰქუიან კაცთა მეფეთა წინაშე ერთბამად გაჩენილი განგებითა ღმრთისაჲსა“.

მკითხველი ადვილად დინახავს, რომ არავითარ დამთხვევას აქ ადგილი არ აქვს, ჩვენ განგებ ზაზგასმულად წარმოვადგინეთ ის ადგილები, სადაც ისიდ. დოლიძეს „თანაბარი სოციალური და უფლებრივი მდგომარეობის მქონე წარმომადგენელთა ერთნაირი თანმიმდევრობით მოხსენიება“ დაუნახავს. არც საქართველოს და არც ერთი სხვა ქვეყნის ისტორიამ არ იცის ფეოდალურ იერარქიაში თანმიმდევრობის დარღვევა. ყველგან, ყველა ისტორიულ საბუთსა და ძეგლში ჯერ მღვდელთ მოძღვარნი თუ ეპისკოპოსნი უნდა მოეხსენებიათ

და შემდეგ დიდებულნი—იგივე ერისთავნი და მათ შემდეგ—აზნაურნი, მაგრამ ჯერ ისევ ავტორს მოუხსენიოთ: „ბაგრატ IV-ს, როგორც ცნობილია, ლოიალური დამოკიდებულება ჰქონდა სასულიერო ხელისუფლებასთან და ეკლესიის საქმეების მოსაგვარებლად მოიწვია გიორგი მთაწმინდელის (გვ. 155) ი. დოლიძე უსწორებს ივ. ჯავახიშვილს, რომელმაც ხსენებული სამართლის დამდგენად ბაგრატ III მიიჩნია. ავტორი წერს: „რაც შეეხება ბაგრატ III-ს, ...მისი მმართველობის ბუნებას არ შეეფერება სამართლის წიგნის 102 მუხლში აღიარებული პრინციპები: „მეორე მეფე ეპისკოპოზი არს“. ბაგრატ III-ს დროს სამღვდლოება არ სარგებლობდა ასეთი მაღალი უფლებრივი მდგომარეობით. სახელმწიფოს მხოლოდ ერთი მეფე ყავდა და ეპისკოპოსი მეორე მეფე არ იყო... მეფეს შეეძლო დაეპატიმრებინა და დაესაჯა უმაღლესი სამღვდლოების წარმომადგენლები“ (დასახ. შრ. გვ. 54—55).

ახლა შევუდგეთ ი. დოლიძის მთელი ამ არგუმენტაციის განხილვას. უკვე აღვნიშნეთ, თუ რამდენად შეუსაბამოა ოპიზის სიგელისა და ბაგრატ კურაპალატის სამართლის შესავლის შედარება. მაგრამ, რადგან ავტორს ოპიზის სიგელი ბაგრატ IV-ის ორიგინალურ ნაწარმოებად მიაჩნია, ჩვენც აქედან დავიწყეთ.

1. ოპიზის სიგელი ისეთივე შედგენილობისაა, როგორც ყველა ქართველი მეფის მიერ საუკუნეების მანძილზე გაცემული სიგელები, რომლის დადებაში მეფესთან ერთად ყველა შემთხვევაში მონაწილეობდნენ საერო და საეკლესიო ხელისუფლების წარმომადგენლები. ასე, რომ ოპიზის სიგელი გამონაკლისს არ წარმოადგენს.

2. სიგელს ჰქონდა დადგენილი შვიდი ნაწილი: თავი — თხრობა ჰაკა — მოხსენებითურთ, განგებულება (ხუთი თავისი ნაწილით), ბრძანებულება, ბრალთგადამხდებლობა და კურთხევა, ხელრთულობა—სათვალაუვი კრულობითი და მარტივი მოწმობანი.

3. ამრიგად, სიგელს მეფე არ წერდა, რომ მის ორიგინალურ ნაწარმოებად ჩაგვეთვალა იგი, სიგელს წერდა რომელიმე მისი მწიგნობარი, რომელმაც საუკუნოვანი მაგალითებით იცოდა თუ როგორ უნდა შეედგინა საბუთი: ეს კარგად ჩანს თვით ბაგრატ IV-ის მიერ 1058 წელს შიო მღვიმის მონასტრისადმი ბოძებული სიგელით: „დაიწერა ბრძანებაი და სიგელი ესე ჩუენი ინდიქტიონსა მეფობისა ჩუენისასა კელითა ივანე მწიგნობრისა“ (თ. ჟორდანი, შიო-მღვიმის ისტ. საბუთები, გვ. 4). ან კიდევ: „დაიწერა ბრძანებაი და სიგელი ესე ჩუენი ინდიქტიონსა მეფობისა ჩუენისასა კელითა ივანე მონაზონისათა“ (სიგელი გიორგი მეორისა 1072 წელს შიო-მღვიმისადმი ბოძებული, იქვე, გვ. 12); შეიძლება კიდევ მოვიტანოთ გიორგი მეორის ერთი სიგელიც, მოძებული შიო-მღვიმისადმი 1082 წელს: „დაიწერა ბრძანებაი და სიგელი ესე ჩუენი ინდიქტიონსა მეფობისა ჩუენისასა მეათესა, კელითა მწიგნობრისა ჩუენისა მიქაელ კატარის ძისათა“ (იქვე, გვ. 14.).

ახლა ავიღოთ თვით ამ ხანაზე 180 წლით გვიანდელი სიგელი. „დაიწერა ბრძანებაი და სიგელი ესე ჩუენი კელითა მწიგნობრისა მიქაელ ეზეკიელის ძისათა (სიგელი მეფისა დავით IV, რუსუდანის ძისა, საქართვე. სიძველენი, II, გვ. 5). ბაგრატ IV-ის მიერ გაცემულ ოპიზის სიგელს

რომ ბოლო ნაწილი არ აკლდეს, აქაც მოხსენებული იქნებოდა სიგელის და-  
მწერი, მაგრამ ავიღოთ სხვა მაგალითები:

ა. „დაიწერა სიგელი და ბრძანებაი ესე ჩუენი კელითა კარის მწიგნობრისა აბრაჰამ ავგაროზისძისაითა“ (სიგელი გიორგი ბრწყინვალისა ივ. ჯავახიშვილისადმი 1335.). ბ. „დაიწერა კელითა კარის მწიგნობრისა ჩუენისა ქავთარისშვილის ბოციოსძისაითა“ (მეორე ასეთივე სიგელი, 1339).

გ. „დაიწერა ბრძანებაი და სიგელი ესე ჩუენი კელითა კარისა მწიგნობრისა მანგლელის ძისა ნიკოლოზისითა“ (დავით VII სიგელი, 1348 წ.). „დაიწერა ბრძანებაი და სიგელი ესე ჩუენი კელითა ფრიად საწყალობელისა მესტუმრისა და კარის მწიგნობრისა ჩუენისა კლიმი კაკლასძისაითა“ (ალექსანდრე მეფის სიგელი, 1440 წ.) (საქართველოს სიძველენი, II, გვ. 8—15.)

ამრიგად, სიგელებს მეფე არ წერდა. მათ ჰქონდათ შედგენილობის საერთო წესი და საერთო რედაქცია, რომელსაც იცავდა სიგელის დამწერი მწიგნობარი და არა მეფე. ასე რომ, ოპიზის სიგელი თავისი ნაწილებით ბაგრატ IV-ის ორიგინალური ნაწარმოები არ არის, რომ ის შევეუდართ უთარილო სამართლის ძეგლს და ამის მიხედვით გადავწყვიტოთ, რომ უქანასკნელიც ბაგრატ IV-ეს ეკუთვნის. ყველა სიგელში და სამართლის ყველა ძეგლში შეიძლება მოხსენებულ იყვნენ მღვდელთმოდგარნი, დიდებულნი, აზნაურნი და გამონაკლისს ბაგრატ IV-ის სიგელი არ წარმოადგენს.

რა თქმა უნდა, მეფეები უშუალოდ არც სამართლის წიგნებს წერდნენ.

4. სიგელის დადებაში მონაწილეობდნენ მღვდელთმოდგარნი არა მეფესთან ლოიალური დამოკიდებულების ძალით, არამედ ფეოდალური ქართული სახელმწიფო და სამოქალაქო სამართლის ძალით, რომლის თანახმად სიგელი, როგორც საბუთი, მხოლოდ მაშინ შეიძლება და მტკიცე და შეუზღვეველი ყოფილიყო, როცა მას მეფესთან ერთად კათალიკოსი ამტკიცებდა: „და თქუენ წმიდაო მეუფეო ქართლისა კათალიკოსო და წმინდანო მღვდელთმოდგარნო, უჯუარობითა და წყევით დაუმტკიცეთ“. — ვკითხულობთ ოპიზის სიგელში (საქ. სიძველენი, II, გვ. 5). „და თქუენ ქართლისა კათალიკოზო და ყოველნი მღრდელნი, (წყალობით დაუმტკიცეთ)“, გიორგი ბრწყინვალის მიერ ივ. ჯავახიშვილისადმი გაცემული სიგელი (საქ. სიძველენი, II, გვ. 9).

5. ბაგრატ IV მიმართავს კათალიკოსს: „და თქუენ წმინდაო მეუფეო“. მაშასადამე, „მეორე მეფე“ ეპისკოპოსი კი არ არის, როგორც ამას იხილ. დოლიძე „ამტკიცებს“, არამედ კათალიკოსია. კათალიკოსი ერთი იყო, ეპისკოპოსი კი — 35.

6. ათონის მონასტრის მონაზონი გიორგი მთაწმინდელი როდია ეპისკოპოსი, ე. ი. საეკლესიო ხელისუფალი. პირიქით, ბაგრატ IV-ემ ის მოიწვია საქართველოში საეკლესიო ხელისუფალთა — ეპისკოპოსთა მრუდე საკმეების სამხილებლად და გ. მთაწმინდელმა კიდევაც შეასრულა ეს დავალება. მაშასადამე, ბაგრატ IV ლოიალურ დამოკიდებულებაში კი არ იყო საეკლესიო ხელისუფლებასთან, არამედ ბრძოლას უცხადებდა მას.

7. მაგრამ არც მას და არც ბაგრატ III-ს ეპისკოპოსების დაპატიმრება არ შეეძლოთ.

ახლა ვგონებ გასაგებია, რომ ივ. ჯავახიშვილის შემდეგ ქართული სა-  
მართლის ისტორიის ახალმა მკვლევრებმა რიგ სხვა საკითხებთან ერთად საკულ-  
მდებელ ბაგრატ კურაპალატის ვინაობის საკითხი ოდნავაც წინ წაიწიეს.  
ძველი, რომელსაც ჩვენ ვიკვლევთ, არც ბაგრატ IV-ს ეკუთვნის და არც  
ბაგრატ III-ს. მათი ხელისუფლების დროს „მეორე მეფე“, რომელიც მო-  
ხსენებულია კურაპალატის სამართალში, ეპისკოპოსი კი არ არის, არამედ  
კათალიკოსია.

ახლა შევუდგეთ იმის გამოკვლევას, თუ ვინ არის სამართლის დამდები  
ბაგრატ კურაპალატი.

საქართველოს ისტორიამ იცის ერთი ბაგრატ კურაპალატი. ის არის  
აშოტ კურაპალატის (826) შვილი. არც ბაგრატ II და არც ბაგრატ IV კურა-  
პალატობიდან არ იწყებდნენ თავიანთ წოდებას, თუმცა ბიზანტიის კეისრისა-  
გან მათ ნაბოძები ჰქონდათ ეს წოდება.

„მეფე აფხაზთა, ქართველთა, რანთა და კახთა“...—ასე უწოდებდნენ თა-  
ვიანთ თავს ეს ხელისუფალნი.

როგორც ცნობილია, აშოტ კურაპალატის გარდაცვალების შემდეგ კუ-  
რაპალატის სამფლობელო—უმთავრესად—შავშეთ-კლარჯეთი არაბებისაგან  
ძალზე შევიწროებული აღმოჩნდა, მაგრამ, როცა აშოტის შვილები წამოი-  
ზარდნენ, ბიზანტიასთან კავშირში ენერგიულად შეუდგნენ მამისეული სამ-  
ფლობელის აღდგენას. ბიზანტიის კეისარმა კურაპალატობა შუათანა ძმას  
ბაგრატს უბოძა. წესით კი ეს პატივი უხუცეს ძმას აღარნასეს უნდა მიეღო,  
მაგრამ როგორც ივ. ჯავახიშვილმა თავის დროზე აღნიშნა, ამით კეისარს უნ-  
დოდა ძმები ერთმანეთისათვის გადაეკიდებია და თვით ზელი მოეთხოვა ძმათა  
ქიშპობით. გრ. ხანძელის ცხოვრების აღწერილი გ. მერჩული და ბაგრატიონთა  
მემბტიანე სუმბატი ერთხმად მოწმობენ, რომ აშოტის ძენი უხუცესი ადარნა-  
სე, შუათანა ბაგრატი და მრწემი გუარამი ერთმანეთთან სიყვარულით თანა-  
შშრომლობდნენ და რომ ძმები ბაგრატს ემორჩილებოდნენ, თუმცა ამ სიყვა-  
რულისა და მორჩილების პირობა, როგორც ჩანს, ის იყო, რომ ძმებს გამო-  
ყოფილი ჰქონდათ თავიანთი სამფლობელოები, რომელთა სრულ ბატონ-პატ-  
რონად ისინი ითვლებოდნენ. ქართული ისტორიული წყაროები მათ უწოდებს  
ხელმწიფეებს, ე. ი. სრული უფლების მქონე მფლობელებს.

ერთი ფრიად მნიშვნელოვანი პოლიტიკური მოვლენის გამო, რომელზედაც  
ქვემოთ ვეჭენება მსჯელობა, გ. მერჩული წერს: „უამსა მას ქელმწი-  
ფე იყო მამფალი გუარამ დიდი“. ეს არის IX საუკუნის 40—  
50 წლები, ბაგრატ კურაპალატის მმართველობის დრო, როცა მისი უმცროსი  
ძმა იწოდებოდა დიდ ხელისუფლად. ეს დიდი სახელი გუარამ მამფალმა იმი-  
თაც დაიმსახურა, რომ არაბებთან მედგარ ბრძოლაში მან გაათავისუფლა  
ჯავახეთი, თრიალეთი, ტაშირი, აბოცი, არტაანი და ყველა ეს ადგილი თავის  
სამფლობელოდ აქცია. ასე რომ, ბაგრატ კურაპალატის პირველობა ძმებს  
შორის არ არღვევდა თითოეული მათგანის ქელმწიფეებას საკუთარი სამფლო-  
ბელოს მიხედვით, საკმარისი იყო, რომელიმე მათგანის უფლება შელახული-  
ყო, რომ მას ძმათა შორის სისხლისღვრა გამოეწვია. როცა ავანტიურისტმა  
ლიპარიტ ბაღვაშმა თრიალეთში აავო კლდეკარის ციხე და იპატრონა დავით  
ბაგრატის ძე, ამას წინააღმდეგ ნასრ გუარამის ძე და მამის შელახული უფ-  
ლებისათვის ბრძოლა იმით დაამთავრა, რომ მოჰკლა თავისი ბიძაშვილი დავით



კურაპალატი. მემკვიდრე ამბობს, ამ საქმეში გუარამი უბრალო იყო, მაგრამ საგულისხმო აქ ის არის, რომ ძმა—ბიძაშვილთა შორის თანხმობას თუ სიყვარულს მხოლოდ თითოეული მათგანის შეუღლებელი კელმწიფეთა შიშით აღწევდა.

ნიკ. ბ. ი. ი. ი. ი. ი.

როგორც აღვნიშნეთ, მართალია, შუათანა ძმამ ბაგრატმა მიიღო კურაპალატობა, მაგრამ ამით დანარჩენი ორი ძმის მფლობელობა არ დარღვეულა „მადლითა ქრისტესითა განდიდნა მეფობა სამთა მათ ძმათა კელმწიფეთა... ხოლო ბაგრატ უმთავრესს ძმათა იყო სიბრძნითა“—ამბობს გ. მერჩული (ცხ. გრ. ხანძთ., გვ. კმ). ამ ცნობაში საოცარი სიზუსტით არის მოცემული ბაგრატ კურაპალატის მნიშვნელობა. სამთავე სრული უფლებების მქონე ანუ კელმწიფენი მეფობენ მესხეთში, რა თქმა უნდა, თავიანთი სამფლობელოების მიხედვით, მაგრამ მთავარი ძმათა შორის არის ბაგრატის. ის არის, მამასადამე, მეფეთა-მეფე. „გრ. ხანძთელის ცხოვრებაში“ ბაგრატ კურაპალატის მოღვაწეობასთან დაკავშირებით ნათქვამია: 1. კელმწიფენი მის ქაშისანი იყვნენ ძმანი, რაჟთამცა ბრძანეს და იხილნეს... შწნებულნი მონასტერნი და ყოველი კლარჯეთისა უდაბნონი“ (გვ. ლა), 2. „და რაჟამსა წარმოვიდეს შატბერდი კელმწიფენი იგი და ნეტარი გრიგოლი უძღვა მათ“. 3. „და მოიკითხეს კელმწიფეთა მათ“ (იქვე), 4. „სამთა მათ კელმწიფეთა აქუნდეს დიდი შესაწირავნი“, 5. „განკრდა გონება კელმწიფეთა მათ“, 6. „ხოლო წმიდათა მათ ფრიადითა ლოცვითა შექურნეს და აკურთხეს კელმწიფენი იგი და ჰრქუეს „ღმრთის მსახურნი მეფენო, კეშმარიტად გულნი თქუენი კელთა შინა ღმრთისათა არიან“ (გვ. ლა), 7. „რამეთუ მეფობისა სიმალესათანა გაქუს თქვენ ქრისტეს მიმსგავსებული სიმდაბლეს და მოღვაწეობაა წმინდისა ეკლესიათა“, 8. „ამისა შემდგომად მამისა გრიგოლისათეს ზრახვა ჰყვეს ეპისკოპოსისა მისთანა წმიდათა მამათა, რაჟთა დადგინონ გრიგოლ არქიმადრიტად ყოველთა კლარჯეთისა უდაბნოთა ზედა და მოაკსენეს კელმწიფეთა მათ“ (გვ. ლა.), 9. ხოლო კელმწიფეთა მათ მოილოცეს მიქანაშორთ, წყაროსთავი და ბარეთელთა და ადგილნი მათნი (იქვე). წარიყვანეს ნეტარი გრიგოლ და აღარნერსე კელმწიფემან ძემ თვისი“. აღარას ვიტყვი იმის შესახებ, რომ სამ ძმათა კელმწიფეთა მამა აშოტი ძეგლში მოხსენებულია მეფედ, „რომელიცა წყობით კელმწიფეთა დაიმორჩილებდა“ (გვ. ით).

ახლა მგონი სრული უფლება გვაქვს ვთქვათ, რომ სამართლის ძეგლში მოხსენებული მეფეთ-მეფე ბაგრატ კურაპალატი არის ბაგრატ აშოტის ძე. ხოლო საბოლოოდ ამას დამტკიცებულად ნუ მივიჩნევთ და განვავრცობთ. ბაგრატ კურაპალატის სამართლის შესავალში ნათქვამია: „სახელითა ღმრთისათა დაიწყების საღმრთოასა (სჯულსა) ვაჩენილი და ვასაჩენელი პირველად დავითიან ბაგრატ კურაპალატ და აღმშენებელთა მეფეთ-მეფეთა ბრძნებითა“. „აღმშენებელთა მეფეთ-მეფეთა“ ისევე უნდა გავიგოთ, როგორც აღმშენებელი მეფეთ-მეფე. მრავლობითი რიცხვის მაჩვენებელი „თა“ ძველ ქართულში არაიშვიათად აღნიშნავს მხოლოდით რიცხვს.

ახლა ვნახოთ, თუ როგორ იხსენიებს გიორგი მერჩული ბაგრატ კურაპალატს. როცა გრიგოლ ხანძთელმა ბაგრატ კურაპალატს მოახსენა ხანძთის აგარაკის შესახებ, „მამინ სიხარულითა უბრძანა ბაგრატ კურაპალატმან შწნება მისი და მისცა ყოველივე სახმარი საშწნებლად“ (ცხ-ბა გრ. ხანძთ. გვ. კმ, კთ). ბაგრატის ბრძანებით აშენეს აგრეთვე შატბერდის მონასტერი: „მამინ

უბრძანა ადგილნი მარჯუენი ავარაკად შატბერდისა და ყოველით რაადცა უკმ-  
და, მისცა მისთვის სრულიადი საშენებლად“.

იშხნის ეპისკოპოსს საბა იშხნელს ბაგრატ კურაპალატმა მეორედ ააშენებ-  
ბია მონასტერი იშხანს. მარტო ამ სამი დიდებული მონასტრის აშენებისათვის  
კმაროდა, რომ ბაგრატ კურაპალატი მის თანადროულობაში ცნობილი ყოფი-  
ლიყო აღშენებლად, გარდა იმისა, რომ ის იყო შემწე გრიგოლ ხანძთელისა და  
მის მოწაფეთა მიერ წარმართული სამონასტრო მშენებლობისა ყველგან. შემ-  
თხვევითი როდია გ. მერჩულის მიერ ბაგრატ კურაპალატის გარდაცვალების  
აღნიშვნა: „მას ეამსა გარდაიცვალა ღმრთის მსახური იგი ხელმწიფე, წმიდათა  
ეკლესიათა მამშენებელი და მონაგებთა შემწირველი და გლახაკთა მოღვაწე“  
(გვ. ლგ.). აქ ხომ პირდაპირ არის მითითებული ბაგრატ კურაპალატის აღმშე-  
ნებლობით მოღვაწეობაზე, რომ ის იყო აღმშენებელი. ხოლო გლახაკთა მოღ-  
ვაწეთ ივულისხმება კურაპალატის მიერ დადგენილი გლახაკთა ნაწილი, რომ-  
ლის თანახმად სახელმწიფოს შემოსავლის მეათედი გლახაკთა სასარგებლოდ უნ-  
და გაეღოთ. ამის შესახებ გრიგოლ ხანძთელი ამბობს: „გლახაკთა ნაწილი თქვენ  
მიერ განწესებულ არს“ (გვ. ლგ.). მიმართავს რა იგივე გრიგოლი ბაგრატ აშო-  
ტის ძე კურაპალატს, ეუბნება მას: „რამეთუ მეფობისა სიმამლესა თანა გაქვს  
თქვენ ქრისტესს მიმსგარებელით სიმდაბლშ და მოღუაწებაჲ წმიდათა ეკლესიათა  
და ნუგეშინის ცემაჲ გლახაკთა და ყოვლისა ერისა სამართლით  
განკითხვაჲ სიტყვისაჲბრ უფლისა. ვითარმედ „ნუ თუალებთ-  
მით სჯით, არამედ საშველი სამართალი [თ] საჯეთო“ (გვ. ლ. გ.). აქ ხომ პირდა-  
პირ არის მითითებული, რომ ბაგრატ კურაპალატის დროს მისივე ღონისძიებით  
შემოუღიათ კაცის განსჯა სამართლის ანუ კანონის საფუძველზე. განა ეს იმას  
არ მოწმობს, რომ ამ სამართლის დამდები ბაგრატია?! ცხადია, აქ სხვა არაფე-  
რია, თუ არა ის სამართალი, რომლის სადაურობას და შემდგენელის ვინაობას  
ჩვენ ვარკვევთ.

სამართლის ძეგლში მე-4 მუხლად (ვახტანგის კოდიკოს მიხედვით 102 მუხ-  
ლად) შეტანილია მეფესა და ეპისკოპოსს შორის ჩამოვარდნილი კონფლიქტის  
განსჯა. იქ ნათქვამია: „თუ მეფე ეპისკოპოსსა გაუწყურეს, — ვინა უსამართ-  
ლოდ, ვინდა სიმართლითა, — ჳელთა შეპყრობა არცა მაშინ მოკვდების, იმის-  
თვის რომე მეორე მეფე ეპისკოპოზი არის და ქრისტიანეთა სჯულისა დამამ-  
ტკიცებელი და რაადცა მეფესა სჯულისა საქმე აქვს, ეგრე შეიწყნარონ“.

ჩვენთვის აქ საინტერესო ის არის, რომ ეპისკოპოსი მეორე მეფედ არის  
მიჩნეული და კათალიკოსის ხსენებაც არ არის. ეს გარემოება ცხადად მოწ-  
მობს, რომ სამართლის დამდები გაერთიანებული საქართველოს მეფე არ არის  
და სამართალიც ჳევეყნის ერთ ნაწილს ეხება, მისი რამოდენიმე თემისათვის  
არის სავალდებულო. სხვაგვარად წარმოუდგენელიც არის, რადგან გაერთიან-  
ებული საქართველოს მეფე მხოლოდ კათალიკოსს აღიარებს მეორე მეფედ. მაგ.,  
ბაგრატ IV მის მიერ გაცემული სიგელის სიმტკიცისათვის მიმართავს კათალი-  
კოსს: „და თქვენ წმინდაო მეუფეო ქართლისა კათალიკოსო“ (საქართველოს  
სიძველენი II, გვ. 5).

საქართველოს ისტორიამ იცის ისეთი ხანა, როცა ჳევეყნის იდურო-პოლი-  
ტიკურ ცხოვრებაში გაღამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭებოდა მესხეთის უღაბ-  
ნოების ანუ მონასტერთა წინამძღვრებსა და საქართველოს ამავე მხარის ეპის-  
კოპოსებს. ეს არის IX საუკუნე, როცა არაბთა ხანგრძლივი ბატონობის შედე-

გად ქვეყნის პოლიტიკური და იდეოლოგიური ცენტრი მესხეთშია მოქცეული (ჩვენ აქ „მესხეთს“ ვხმარობთ მთელი სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს სინონიმად). ქართლი თავისი საკათალიკოსო ცენტრით—მცხეთით მესხეთზე ფიქციურად კიდებული. თუმცა დასავლეთ საქართველო არაბებისაგან მოსვენებული აღუზარა აფხაზთა მეფეებს საშუალება აქვთ თავისუფლად მოაწესრიგონ მაშინდელი იდეოლოგიური ცხოვრების ბურჯის — ეკლესიის საქმე, მაგრამ ისინი ამ მხრივ მესხეთიდან გამოვლიან დახმარებას და კლარჯეთის მონასტერთა არქიმანდრიტს გრ. ხანძთელს ევედრებიან თავიანთ საეკლესიო საქმეთა მოწესრიგებას.

ქართლის კათალიკოსის მესხეთის ეპისკოპოსები და მონასტერთა წინამძღვარნი ირჩევენ, უკეთ რომ ვთქვათ, საკათალიკოსო ტახტზე დასმენ ზოლმე. გ. მერჩულს ხანძთის განთქმული არქიმანდრიტის გრიგოლის ბიოგრაფიაში მოთხრობილი აქვს, თუ როგორ შესძლო გრიგოლ ხანძთელმა თავისი დიდი ავტორიტეტით ემოქმედნა და საკათალიკოსო ტახტზე აეყვანა თავისი მოწაფე არსენი.

არსენის მამას სამცხის დიდ აზნაურს მირიანს განუზრახავს თავისი შვილის კათალიკოსად გაყვანა. ამაზე ის გრ. ხანძთელს მოლაპარაკებია, როგორც ჩანს, დასტურიც მიუღია და ქართლის ეპისკოპოსების მონაწილეობის გარეშე „მძლავრ სამცხისა ერითა მშ თუნი დაადგინა კათალიკოზად თანადგომითა და კურთხევითა მცირედთა ეპისკოპოსთაჲთა“ (ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისა, გვ. მე). თუმცა არსენი, შემდეგ ქართლის კათალიკოზად წოდებული, შემკული ყოფილა თავისი თანამდებობისათვის საჭირო თვისებებით, ეს მოვლენა მაინც საკათალიკოსო პატივის დიდ დარღვევად მიუჩნევიათ და არსენის წინააღმდეგ აღმდგარა ეპისკოპოსთა უმრავლესობა და საერო ხელისუფლების წარმომადგენლები.

„უამსა მას,—წერს გ. მერჩული,—კელმწიფე იყო მამფალი გუარამ დიდა“, რომლის შემწეობით შეუკრებიან ჯავახეთს მესხეთის ეპისკოპოსები და მეუღდაზნოენი. კრებაზე პირველი სიტყვა წარმოუთქვამს გუარამ მამფალს და სასტიკად დაუგმია არსენის კათალიკოსად დადგენა. მას უთქვამს: „წმიდნო მამანო, ეპისკოპოსნო და მეუღდაზნოენო, იცით ყოველთა კანონი შჯულისა, რამეთუ არა ბრძანებს ეპისკოპოსისა და კათალიკოზის მძლავრებით დაჯდომასა“ (ცხ. გრ. ხნძ. გვ. მგ.). რაკი საერთო უკმაყოფილება აშკარა იყო, გურამ მამფალის სიტყვის შემდეგ, მით უმეტეს, კრებას უნდა უარეყო არსენის კათალიკოსობა, მაგრამ უცდიდნენ რას იტყოდა რომელიმე ყველაზე დიდი და გავლენიანი ეპისკოპოსი. ასეთი ყოფილა აწყურის ეპისკოპოსი დიდი ეფრემი, რომელსაც უთქვამს: „სადა მამაჲ გრიგოლი იყოს, მე მუნ არ ვიკადრებ სიტყუადო“. გრიგოლი კი არსენის მომხრე იყო და ფაქტიურად მისი კათალიკოსად დასმეული, რომელმაც ეფრემი გააფრთხილა წინააღმდეგ, რაკი ეფრემიც სხვა ეპისკოპოსებივით არსენის ეპისკოპოსობას უკანონობად თვლიდა. ახლა ყველა გრიგოლს უცდიდა და პირველ რიგში მამფალი ელოდა მისი აზრის გამოთქმას. გრიგოლმა სჯულის კანონს გვერდი აუქცია და პირდაპირ განაცხადა, არსენი ღვთის ნებით არის დადგენილი კათალიკოსადო (გვ. მზ).

ეს, რა თქმა უნდა, სრულიად უსაბუთო განცხადება იყო, რომელმაც მოთმინებიდან გამოიყვანა გუარამ მამფალი. მიუხედავად გრიგოლისადმი დიდი პატივისცემისა, გუარამმა განაცხადა: დიდი ხანია მამა გრიგოლი არ მინახავს, მაგრამ მესმოდა, რომ ბრძენთაგან დაუპყრობელი მისი სიბრძნე სიბერის გამო

შეიცვალა და ახლა ეს გაგონილი ამბავი საკუთარი თვალით ვიხილე (გვ. 26). მაგრამ გრიგოლმა ისეთი პასუხი გასცა გუარამ მამფალს, რომ მას სრულიად ააღებინა ხელი კათალიკოსის შესახებ მსჯელობაზე. ხანძთელმა მამფალს მითითებითა, რომ სწორედ შჯულის კანონი მიიჩნევს დაუშვებლად ერისკაცის ჩაქვეყნებას ჩვენს საქმეებში და თქვენი საქციელი „შჯულისა და მღვდელმამოძვართა შეურაცხება არისო“. ამის შემდეგ კელმწიფე მამფალს მხოლოდ ისლა დარჩენილია, ეთქვა: „თქუენგან ჯერ არს განსაგებელი თქუენი განგებით, აჲ თქუთ“—ო (იქვე). ამრიგად, კლარჯეთის უღაბნოთა არქიმანდრიტმა გაიმარჯვა „მას ეამსა კელმწიფე დიდ გუარამზე“, არსენი კათალიკოსად დარჩა.

ახლა ის ვიკითხოთ, რა შეემთხვა გუარამის უფროს ძმას ბაგრატ კურაპალატს.

როცა ბაგრატ კურაპალატს გრიგოლ ხანძთელმა მოახსენა იშხანის მნიშვნელობის შესახებ და ახსენა საბა იშხნელი, ბაგრატმა წერილი მისწერა საბას და თავისთან დიბარა, „ხოლო მივლინებულნი იგი მივიდეს და აუწყეს კურაპალატსა, ვითარმედ არა ჰნებავს მას კაცსა ღმრთისასა მოსვლაჲ აჲა“ (ცხ. გრ. ხანძთ. გვ. კთ—ლ.). მაშინ ფრიად განაწყენებულმა კურაპალატმა შესჩივლა გრ. ხანძთელს და სთხოვა მას მიეწერა წერილი იშხნელისათვის. გრიგოლს წერილთან ერთად ბაგრატმა ხელმეორედ გაუგზავნა წერილი იშხნელს. ამის შემდეგ იშხნელი მივიდა კურაპალატთან. კურაპალატმა იშხნელს საყვედურის კილოთი უთხრა: „ჯერ არს კელმწიფეთა მორჩილება. რაჲსათვის არა მოხუედ პირველსა მოწოდებასა?“

საბამ უპასუხა: „დიდებულო შეფეო, შენ ქუეყნისა კელმწიფე ხარ, ხოლო ქრისტე ზეცისა, ქუეყანისა და ქუესკნელისაჲ... ვერვის ეკელმწიფეების მონებაჲ ორთა უფალთაჲ, არამედ აჲ სიტყუთა ძმისა და მოძღურისა ჩუენისა გრიგოლისითა მოვედ წინაშე შენსა“ (იქვე, გვ. ლ.).

ამაზე მეტად შეუძლებელი იყო გამოჩენა ეკლესიის უპირატესობისა საერო ხელისუფლებისადმი. უბრალო ბერი მეფეს ეუბნება — შენ არ გემორჩილები და არც შენი სიტყვით მოვსულვარ აჲაო. მიუხედავად ამისა, ბაგრატ გრიგოლ ხანძთელთან და იშხნელთან ერთად გაემგზავრა იშხანს, მისი ბრძანებით იშხნის მონასტერი განაახლეს და საბა იშხნელიც მალე ეპისკოპოსი გახდა.

თუ კელმწიფეს, იმავე მეფეს, მაშინ უბრალო ბერიც არ ჰმორჩილებდა, თავი რომ დავანებოთ ეპისკოპოსს, რომელსაც თავი სულიერი, მარადიული ქვეყნის მეფის ვასალად მიაჩნდა, მით უმეტეს საპირო იყო, რომ კანონმდებელ მეფეს, ფაქტობრივად და იურიდიულად უმთავრესს ძმათა მეფობაში, მეფეთა მეფედ ჩათვალა თავი იმიტომაც, რომ ეპისკოპოსზე მალლა დაეყენებია თავი და თავისი უფლებების დასაკანონებლად ცალკე მუხლიც შეემუშავებია — „მეორე მეფე ეპისკოპოსი არისო“. ორი მხარე აქ მხედველობაში მისაღები: ერთი ის, რომ კანონმდებელს თავისი წოდებით უნდა გამოხატოს უპირატესობა და ცნობილ იქნეს ეპისკოპოს-მეფეების მეფედ და მეორე — თავისთავად მეფე, ძმებს შორის უმთავრესი, იგი მაინც მეფეთა მეფეა.

მომდევნო ხანის ამბები კიდევ უფრო ადასტურებენ ამ დასკვნის მთელ სიმართლეს. ბაგრატ III-ის მამა, გურგენი „ქართლის ცხოვრებაში“ იწოდება ქეფეთა მეფედ, არა იმიტომ, თითქოს ის ძლიერი ხელისუფალი ყოფილიყო, არამედ იმიტომ, რომ გურგენის ბიძაშვილები — ბაგრატიონთა საჯვარეულოს წარმომადგენლები თავიანთი სამფლობელოების მიხედვით კელმწიფეებად ანუ



მეფეებად ითვლებოდნენ. ბაგრატ III პირველი იყო, რომელმაც ვერ მოითმინა ეს მრავალი ხელმწიფე და ყველა დაიმორჩილა, ჩამოჰხანდა მათ მეფობა: „მოიყვანა კლარჯნი ხელმწიფენი სუმბატ და გურგენ, ძენი ბაგრატ არტანუჯლისანი თჳსნი მამის დისწულნი, დარბაზობად მის წინაშე ციხესა შინა ფანასკერტისასა და მუნ შეიპყრა ივინი და აღიზუნა ჭუტყანანი და ციხენი მათნი, რამეთუ ივინი პატიმარყუნა ციხესა შინა თმოგვისასა და მუნ გარდაიცვალა სუმბატ არტანუჯელი ქორონიკონსა სლა და აგრეთვე მასვე წელსა შინა გურგენიცა გარდაიცვალა. ხოლო შვილნი ამითნი წამოვიდეს კონსტანტინეპოლედ ძე სუმბატისა ბაგრატ და ძე გურგენისი დემეტრე ბასილი მეფის წინაშე და მათივე შვილნი კლარჯთა მეფეთანი რომელ დაშთეს ამათ ქვეყანასა, მოისრნეს ყოველნი სიკვდილითა პატიმრობასა შინა“ (სუმბატი, ქრონიკები, I. გვ. 150).

ბაგრატი იყო აფხაზთა მეფე და ქართველთა კურაპალატი, თუმცა კურაპალატობის სახელს ის არ ატარებდა და შემდეგ — „მეფე აფხაზთა, ქართველთა, რანთა და კახთა“. — აქედან გასაგებია, რომ მეფეთმეფობა არ უდგება ბაგრატ III-ს.

ამრიგად, დადასტურებულად შეიძლება ჩაითვალოს, რომ ბაგრატ კურაპალატი, რომლის სახელით არის შემონახული სამართლის ნაწყვეტი, ბექა-აღბულას სამართალთან ერთად, არის ბაგრატ აშოტის ძე (+876 წ.), რომელიც ეწეოდა სახელმწიფო მოღვაწეობას IX საუკუნეში. ამ დასკვნას კიდევ უფრო ის აძლიერებს, რომ საისტორიო წყაროების თანახმად სწორედ ეს ბაგრატი ყოფილა სამართლის მომქმედი.

ბაგრატ კურაპალატის სამართალი უშუალოდ მისდევს ბექა-აღბულას სამართალს და სამართლის კოდიფიკატორთა მოქმედების შედეგად ჩათვლილია მესხეთის მფლობელთა სამართლის ნაწილად, რომელიც შეიცავს 77 მუხლს. ეს გარემოება ფრიად დამახასიათებელია.

ბექა-აღბულას სამართალში მესხეთის მთავრის შემდეგ მაწყვერელი (აწყურის ეპისკოპოსი) ზის. იგი „მეორე მეფეა“ ამრიგად, ბაგრატ კურაპალატის სამართალი, სადაც „მეორე მეფე ეპისკოპოსია“, შესანიშნავად უდგება ბექა-აღბულას სამართალს.

თავის სამართლის შესავალში აღბულა ამბობს: — „აწყვერისა და საფარისა ვითა ძე ველთა ვგან ყოფილიყო, არცა დიდსა მეფესა მოეშალა და ჩვენც განადამცა ვგრევე დაეამტკიცეთ“. მაშასადამე, აქ პირდაპირ არის მითითებული, რომ მაწყვერელი და საფარელი, უძველესი სამართლის მიხედვით, როგორც ეპისკოპოსები, მეფისა თუ მთავრის შემდეგ მეორე ადგილს იჭერენ. რა არის ის „ძველთაგან“ დადგენილი სამართალი, თუ არა ის სამართალი, რომელიც IX საუკუნის ხელისუფალის ბაგრატ კურაპალატის სამართლის სახით მოხვედრითა ქართულ სამართალში ბექა-აღბულას სამართლის გაგრძელებად და მისგან განუყოფელად? ვავიხსენოთ აწყურის ეპისკოპოსის მნიშვნელობა IX საუკუნეში, ბაგრატ კურაპალატის დროს, და ჩვენთვის ნათელი გახდება აღბულას განმარტება.

როცა ბაგრატ კურაპალატის ძმის — „მას ყამსა დიდი ხელმწიფის“ — გურამ მამფალის თავმჯდომარეობით ირჩეოდა ქართლის კათალიკოსის დადგენის საქმე, მთელი კრება აწყურის ეპისკოპოსს — მაწყვერელს უცდიდა, თუ რას იტყოდა ის. მაშასადამე, მაწყვერელი მაშინ კურაპალატისა თუ მამფალის, ამ მეფეთა შემდეგ პირველი იყო თავისი ღირსებით.

ეს გარემოება შესანიშნავად უღებოდა ბექასა და ალბულას პოლიტიკურ მდგომარეობას, რომელნიც თავიანთ თავს სამართალში მესხეთის მიხედვით ხელწიფედ მიიჩნევენ, ხოლო ეპისკოპოს მოწვევრელს კარგად უნდა ეს კოსად.

შეიძლება ვიორგი ბრწყინვალეს შეეცვალა ეს იერარქია სამართალში, მაგრამ, როგორც ალბულა მოწმობს, მას უცვლელად დაუტოვებია იგი, როგორც ჩანს, იმ მოსაზრებით, რომ ბექას სამართალს მხოლოდ მესხეთის ფარგლებში ჰქონდა ძალა.

სრული სიციხადით, ჩანს, რომ ბექა-ალბულას დროს, ე. ი. XIII—XIV სს. კურაპალატის სამართლის დამდგენად ცნობილი ყოფილა შავშეთ-კლარჯეთის მთავარი ბაგრატ I კურაპალატი. ამ სამართლის მიმსგავსებით შეუღდენიათ ბექას და ალბულას თავიანთი სამართალი, რომელიც უაღრესად საერო ხასიათის არის, ხოლო ბაგრატ კურაპალატის სამართალი უპირატესად საეკლესიო წრეებს ეხება. სწორედ ამიტომ სამართლის კოდიფიკატორებს ეს ორი ძველი ერთიმეორის შესავსებად მიუჩნევიან და გასაგებია, თუ რატომ აღმოჩნდა ბაგრატ კურაპალატის სამართალი ბექა-ალბულას სამართლის ნაწილად და გავრძელებად.

პირველი კოდიფიკატორი, რა თქმა უნდა, ათაბაგი ალბულა უნდა ყოფილიყო, რომელმაც ისე, როგორც შემდეგ ვახტანგმა, საკუთარი სამართალი შეიმუშავა, მაგრამ ძველი სამართალიც, სწორედ ის ძველი, რომელიც ყველაზე მეტად უღებოდა ბექა-ალბულასაგან გაჩენილ სამართალს, ზედ დაუროთო უქანასკნელს. რა თქმა უნდა, ალბულას კოდიფიკაცია ვახტანგის კოდიფიკაციაზე მცირეა, მაგრამ პრინციპი აქ ერთი და იგივეა, დაცული ყოფილიყო ადრევე მომქმედი სამართალი, ერთი მხრივ, სამართლის კულტურის მნიშვნელობითაა!

არ შეიძლება ითქვას, რომ ყველა შემთხვევაში ბაგრატ კურაპალატის სამართალი ბექა-ალბულას სამართლის ნაწილად და მის გავრძელებად ითვლებოდა. უკვე ივ. ჯავახიშვილს აქვს მიკვლეული, რომ ბაგრატ კურაპალატის სამართალს ალბულას სამართლიდან გამოჰყოფდნენ XVII საუკუნეში, როგორც ამას ვახტანგის სამართლის წიგნის ერთი მინაწერი ამტკიცებს (იხ. ივ. ჯავახიშვილი, ქართ. სამართალ. ისტორია. I, გვ. 93). მაგრამ ფაქტია, რომ პროფ. დ. ჩუბინაშვილსაც, როცა 1846 წელს ის ალბულას სამართალს ბექა-ალბულად, შეუმჩნეველი დარჩა ბაგრატის სამართალი და ასე, მეტწილად, 900-იან წლებამდე ბაგრატის სამართალი ითვლებოდა ალბულას სამართლის ნაწილად.

როგორც აღნიშნული იყო, პირველად ბაგრატ კურაპალატის სამართალი შეამჩნია ივ. ჯავახიშვილმა და მან ეს ძველი ბაგრატ III-ის მიაკუთვნა. მანვე აღნიშნა შეუსაბამობანი სამართლის მუხლების აბსოლუტური უპირველესობისა XI საუკუნის საქართველოსათვის და, სრულიად სამართლიანად, სამართლის ამ ძველში კურაპალატის სამართლის ნაწყვეტი დაინახა. ივ. ჯავახიშვილის დაკვირვებით, 161 მუხლიდან ბექა-ალბულას სამართალზე დართული სამართლის მუხლებს სულ სხვა თვისება ახასიათებთ, საეკლესიო ელფერი

I ფიქრიშვილისეული ხელნაწერთი ალბულას სამართალია წარმოდგენილი და კოდიფიკაციის კვლიც არ ჩანს, მაგრამ ვახტანგის კოდიკოს მინაწერი მიუთითებს კოდიფიკაციას: „ბაგრატ კურაპალატის სამართალი ალბულადან, მუხლი 141“.

აქვთ და „კათალიკოსთა სამართლის წიგნის კანონებს ძალიან მიავგანან“. ამა-  
გამო ის. დილიძემ 161 მუხლიდან სამართლის ნაწილი ცალკე გამოჰყო და მას  
„კანონიკური სამართალი“ უწოდა. მაგრამ ეს სრულიად არ შევლეს ბაგრატი-  
კურაპალატის სამართლის დადგენის საქმეს.

საქმე ის არის, რომ უკვე 104 მუხლიდან სამართლის ძეგლში ისეთი მუხ-  
ლებია შეტანილი, რომელთა შინაარსი საერო ხელისუფლების ზომებს  
მოლინად არ უდგება და აშკარად აჩენს საეკლესიო სამართლის გავლენას.

105 მუხლში ვკითხულობთ: „თუ კაცმან ხუცისა ცოლი მოაყივნოს, გინა  
უზესთავსმან, გინა უქუდეღსმან, მისსა სახლსა სამოცი ათასი თეთრი სსუჲ  
ემატოს“.

ამრიგად, ხუცის ცოლის გაუპატიურებისათვის ესოდენ დიდი საზღაურია  
დანიშნული. „დაზარალებულის“ სისხლის ღირებულება (უეჭველად 60 ათას  
თეთრზე მეტი) + 60 ათასი თეთრი. ხოლო დიდებულის მოკვლისათვის XIII—  
XIV სს. ბექა-აღბუღას სამართლის მიხედვით, 40 ათასი თეთრია დადგენილი.

კიდევ უფრო საკვირველია ის, რომ დიდებულის მოკვლისათვის 40 ათა-  
სი თეთრია დადგენილი, ხოლო ეპისკოპოსის შეგინებისათვის დიდებულს  
მართებს ამდენივე თანხის — 40 ათასი თეთრის გადახდა (მუხლი 106). შეუძ-  
ლებელია, რომ ბაგრატი სამართალში დიდებულის სისხლი არ ყოფილიყო  
დადგენილი.

მასმასადამე, მოტანილი მაგალითებიც კმარა იმის დასამტკიცებლად, რომ  
ბაგრატი კურაპალატის სამართლად ბოლო დროს მითვლილი მუხლები ამ კა-  
ნონმდებელს არ ეკუთვნის, რომ აქ საქმე გვაქვს სხვადასხვა ძეგლების კონგ-  
ლომერატთან, თანაც ეს გასაოცარი სიჭრელე უცნობი კოდიფიკატორებისა  
თუ გადაშწერთა ნახელავად გამოიყურება.

მაგრამ სისხლის ღირებულების ოდენობა უეჭველად უდგება ბაგრატი  
კურაპალატის მიერ დადგენილ სისხლის საზღაურებს. სწორედ IX—X საუ-  
კუნეში ჩანს თეთრი ისე იაფი, როგორც ეს მღვდლის ცოლის შეურაცხყოფი-  
სათვის არის წარმოდგენილი.

როგორც ფაენელთა 890—913 წწ. სიგელიდან ჩანს, თეთრი IX—X საუ-  
კუნეში ფულის უმცირეს ერთეულად ითვლებოდა. ამ სიგელში მოხსენებუ-  
ლია წარსაცემი ოქრო-ვერცხლი, სტავრა, „შუიდი ნეძებარი, შუიდი მწევა-  
რი“ და ამის შემდეგ ვკითხულობთ: „თეთრისა, რალა ანგარიში უნდა კაბარ-  
ქითა გადაუწყეო“ (თ. ჟორდანიას, ისტორიული საბუთები შიომღვიმის მო-  
ნასტრისა, გვ. 2).

გამოდის, რომ „თეთრს“ არც თვლიდნენ, საწყაოთი გასცემდნენ. ეს გა-  
რემოება ფრიად დამახასიათებელია და ნათლად მოწმობს, რომ ბაგრატი კუ-  
რაპალატის სამართალში უმეტესად შენახულია კურაპალატის მიერ დადგენი-  
ლი სისხლის საზღაური. მაგრამ ნიველირება სისხლის საზღაურისა, როგორც  
ეს აშკარად იგრძნობა იმ მხრივ, რომ ხუცის ცოლის შეურაცხყოფისათვის უფ-  
რო მეტი საზღაურია დადგენილი, ვიდრე ეპისკოპოსის შეურაცხყოფისათვის,  
აშკარად მიუთითებს სამართლის ძეგლის შინაგან წინააღმდეგობებზე. ჩანს,  
რომ ბაგრატი სამართალში შეტანილია XVI—XVII საუკუნეებში შედგენილ

სამართალთა მუხლები. უკვე ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავდა, სამართლის ამ მუხლის 161—169 მუხლები კათალიკოსთა სამართლის მუხლებს წააგავსო<sup>2</sup>.

საერთოდ კი მთავარი მუხლები სამართლის ძეგლისა, რომელსაც ჩვენ ვინილავთ, გამოხატავს ეკლესიის დიდ უპირატესობას და აშკარად აჩვენებს იმ რატიკურაპალატის დროს, ე. ი. IX საუკუნის ფეოდალურ-საზოგადოებრივი და პოლიტიკური ვითარების ანარეკლს. მაშინ და შემდეგაც—X საუკუნეშიც დიდი ბრძოლა წარმოებდა საეკლესიო და სამონასტრო საკუთრების გაფართოებისა და დამრგვალებისათვის და ხშირი იყო შემთხვევა, როცა მესაკუთრე გლეხები ხელკეტებით დაიფრენდნენ ხოლმე ეკლესია-მონასტრის მშენებელ ბერებს (იხ. ბასილი ზარზნელი, „სერაპიონ ზარზნელის ცხოვრება“).

ეს მდგომარეობა, რა თქმა უნდა, არ გამოორიკხავდა ეკლესია-მონასტრების გატეხვას და გაძარცვას და ამას ადგილი ჰქონდა, რომლის აღსაკვეთად შემუშავებული უნდა ყოფილიყო კანონები და ეს ძეგლიდან აშკარად ჩანს: ასე რომ მუხლები ანუ კანონები 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115 შეიძლება ძირითადად ბაგრატ კურაპალატს მიეკუთვნოს.

მისვე უნდა ეკუთვნოდეს კანონები 153, 154, 155, 156, სადაც ლაპარაკია მამულის ხელშეუხებლობაზე და ძმათა და მამაშვილთა გაყოფილობაზე.

რედაქციულად შეეცვლილი და უშეტესად სრულიად გადაკეთებული ჩანს მუხლები 105—111, 116—152, 157—160.

მუხლები 130, 148, 149 შეეხება სისხლის ფასად გლეხების მიცემას. დანადვილებით შეიძლება ითქვას, რომ გლეხების სისხლის ფასად გაცემა გვიანდელი მოვლენაა, არა უადრეს XVI საუკუნისა. არც ბექასა და არც აღბუღას სამართალში მსგავსი არაფერია. გლეხი თეთრის ექვივალენტად შეიძლება ყოფილიყო ბატონყმურ საქართველოში, მაგრამ აქ საქმე ეხება არა პირადად კაცის ღირებულებას, არამედ მის საბატონო ვალდებულებებს, ე. ი. კანონის ძალით გლეხი ხელშეუხებელია ქონებით, თავისი სასლკარით, ოჯახით. იყიდება მხოლოდ მისი საშსაზური, რაც იმას ნიშნავს, რომ ერთ შემთხვევაში ის თავისი ბეგარებით ერთ პატრონს თუ ბატონს მიეთვლება, მეორე შემთხვევაში — მეორეს.

მართალია, IX საუკუნეში შეიძლებოდა მთელი სოფლის ყიდვა, ისე, როგორც აშოტ კურაპალატს უყიდნია გლეხებით დასახლებული სოფლები, მაგრამ გლეხის ყმობა მაშინ ისე შორს არ იყო წასული, რომ ვაერჩიათ „მკვიდრი ყმა“ ჩვეულებრივი მებეგრისაგან, საერთოდ გადასახდელი ფულის ექვივალენტად ყმის შრომა გამოეყენებიათ და რაც მთავარია, კანონმდებლობით თუნდაც IX—X საუკუნეში ეს დადასტურებულიყო.

მუხლი 130 შეეხება ქალის შეგინებას. ამ მუხლის თანახმად საპატიო მანდილოსნის შეგინების გამო შემგინებელს 12 გლეხი უნდა გადაეხადა. ცოტა არ იყოს, უცნაურია. თუ არა ეკლესიას, საერო ხელისუფლებას ასეთი მკაცრი სასჯელი რატომ უნდა გამოეტანა. კიდევ უფრო საყურადღებოა 148 მუხლი, სადაც ვკითხულობთ, თუ უსამართლოდ ბატონმა ყმა გაძარცვა, თორმეტი გლეხი დაუტრეოსო, მამასადამე, დაზარალებული ყმისთვის პატრონს თორმეტი გლეხი უნდა მიეცა. აქედან წარმოდგება გლეხის გლეხი, რაც უცხო არ არის ფეოდალური ქართული საზოგადოებისათვის და სწორედ ქართული სა-

<sup>2</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი პირველი, ტფილისი, 1928, გვ. 112—113.



მართლის ძეგლების შესწავლა ფრიად საჭირო იმათთვის, ვისაც ჰგონია, რომ გლების გლეხი თითქოს მარტო XIX საუკუნის საქართველომ იცის, მაგრამ ეს სხვათა შორის.

ჩვენთვის აქ არსებითია სამართლის მუხლების ოდინდელობის შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ უკვე ბაგრატ კურაპალატის დროს, XIX საუკუნეში, ყმა გლეხის ბეგარის მეტად სიმცირისა და ამ ნიადაგზე სიიფის გამო იყო დაწესებული სისხლის ასეთი სახალური, რომელიც დადგენილია სამართლის 130 და 148 მუხლებით. ამას ისიც გვაფიქრებინებს რომ ცალკე ყმის ყიდვა-გაყიდვა, მაშასადამე, მისი შეფასება XI საუკუნეში ჩვეულებრივია, რაც დასტურდება მეღმეტისადეკ კათალიკოსის სიგელით (1020 წ.). მცხეთის კათალიკოსს უყიდნია ყმები სპეციალურად რათა ეაჭრებად გამოეყენებია ისინი.

მაგრამ თვით XIII, XIV საუკუნის სამართლის ძეგლებში, როგორც აღვნიშნეთ, ყმა გლეხით სისხლის დაურევებაზე არაფერია ნათქვამი\*. დავით აღმაშენებლის, გიორგი III და თამარის დროს საკანონმდებლო ძეგლები რომ გადარჩენილი იყოს, მაშინ საკითხი ადვილად გადაწყვეტბოდა.

ჭერჯერობით კი აქ მოტანილი მუხლები 130, 148 და 149 საკუთრივ ბაგრატის სამართლის მუხლებად არ შეიძლება ჩაითვალოს.

\* პროფ. ი. დლიძეს მიაჩნია რომ ძველ საქართველოში გლეხი იყიდებოდა როგორც ნივთი თავისი ცოლით და შვილებით. ამის საბუთად მას მოაქვს ბექა მანდატურთ-უხუცესის სამართალი. იგი წერს: „ბექას სამართლის წიგნის მიხედვით გლეხი ყიდვა-გაყიდვის ობიექტია. ბატონს შეუძლია გაყიდოს და იყიდოს გლეხი თავისი სახლ-კარით და სახლობით: „საგლეხო ფუძე მიჰყოლია გინდა კაცრიელი გინდა უკაცური“ (ი. დლიძე, ძველი ქართული სამართალი, გვ. 15). ავტორის დასკვნა ემყარება ტერმინ „კაცრიელის“ არასწორ გაგებას. თითქოს ეს ნიშნავდეს ოჯახს თავისი წევრებით.

ნამდვილად „კაციელი“ კაცს — ადამიანს ძველ ქართულში სრულიად არ ნიშნავს და ამის შესანიშნავად მიწვეობს იგივე ბექას სამართლის მუხლი 54, სადაც ვკითხულობთ: „თუ კაცმან კაცისა მამული გააკაციოლოს რგვითა ანუ ნაგებითა“ ... მაშასადამე, მამულის გაკაციოლება ნიშნავს მიწის დამუშავებას, ხეხილის ან ვენახის გაშენებას, სამამულო მიწაზე რაიმე შენობის აგებას ან სამოსახლო შენებლობას.

რა შემთხვევაში ხდებოდა ერთისაგან მეორის მამულის გაშენება? იმ შემთხვევაში, როცა მამულის მკვიდრი ობოლი ან გარდახვეწილი იყო. ამას შეეხება და განმარტავს აქ მოტანილი ბექას სამართლის მუხლი 54.

ახლა მოვიტანოთ ის მუხლი (56), რომელიც პროფ. ი. დლიძემ ახსნა, როგორც გლეხისა და მისი მთელი ოჯახის გაყიდვის მაჩვენებელი. „თუ კაცმან კაცს საგლეხო ფუძე მიჰყიდოს, გინდა კაცრიელი, გინდა უკაცური, როცა მას დღესა მამსყიდველსა ხელთ არა აქვს, მის მეტს მსყიდველი მიღვენს არ ემართლებს და თუ მის ფუძისა მკვიდრი კაცი გარეთ წასულით მყოფი, შინა მამულსაზედა მივა თვისითა გელითა, როგორცა ზემოთ სწერია, რაგინდა ხანი დაეყოს, იგი არას ემართლებს მის წესითა გაჩენილსა მეტსა“.

აქედან სრულიად არ გამომდინარეობს ის, რომ გლეხი იყიდებოდა მისი ოჯახით. ეს მუხლი იმას ამბობს, რომ მითრეველი საგლეხო ფუძე შეიძებოდა გაყიდულიყო და ეს ფუძე შეიძლებოდა კაცრიელი ე. ი. გაშენებული ყოფილიყო (დამუშავებული ყანა, ბაღი, ვენახი, სამოსახლო) ან უკაცური ე. ი. ცარიელი მიწა. თუ ფუძიდან წასული გლეხი უკან დაბრუნდებოდა, მყიდველს მისთვის ფუძე უნდა დაებრუნებია და ფუძის გაკაციოლების შემთხვევაში, „როგორც ზემოთ სწერია“, ე. ი. როგორც ამას მუხლი 54 ამბობს, მამულის ფსის ნახევარი გადაეხადა ფუძეზე დაბრუნებულ გლეხს იმისათვის, ვისაც ეს მამული ეჭირა როგორც ადრე ნასყიდ.

გასაგებია, რომ აქ გლეხისა და მისი ოჯახის წევრების გაყიდვასთან არ გვაქვს საქმე და არც ერთი მუხლი ბექას სამართლისა ყმის გაყიდვას არ დასტურებს.

ბაგრატ კურაპალატის სამართლის გავლენა დიდი იყო. ამ ძეგლის მეშვე-  
ვით უდგენიათ სასისხლო სიგელები. თულასძეთა სასისხლო სიგლის პირი,  
რომლის დედანი ექვთ. თაყაიშვილმა დაათარიღა 1360—1395 წლებით, თავს  
აცხადებს ბაგრატ აშოტის ძე კურაპალატის მიერ გაცემულ სამართლის  
წერია: „მეფეთ-მეფემან, ძემან აშოტ კურაპალატისამან ბაგრატს“.

დედანს თავი აკლია თუ არა, იქაც ამასვე ამოვიკითხავდით. ექვთიმე თა-  
ყაიშვილს სიგლის პირი მიაჩნია ყალბად, ხოლო დედანი ნამდვილ საბუთად.  
ორივე ყალბია. მაგრამ ჩვენთვის აქ მთავარი ის არის, რომ ყალბისმქნელს  
სცოდნია, რომ ბაგრატ აშოტის ძე კურაპალატი ყოფილა მეფეთ-მეფე. უემ-  
ველია, ის იცნობდა ბაგრატ აშოტის ძე კურაპალატის სამართალს, როგორც  
ცალკე ძეგლს, რომელიც XIV საუკუნიდან მოპყვა სამართლის კოდიფიკა-  
ტორთა ხელში და მათ დრო და დრო გადაასხვაფერეს ეს ძეგლი.

მამასადამე, XIV საუკუნეში სცოდნიათ, რომ ბაგრატ კურაპალატის სა-  
მართალი ეკუთვნოდა ბაგრატ აშოტის ძე კურაპალატს. ცხადია, მაშინ ეს სა-  
მართალი ცალკე ძეგლად არსებობდა, სრულიად შეურყენელი, ხოლო შემ-  
დეგ ხანებში მან ვანიცადა არაერთგზისი გადაკეთება.

### დასკვნა

ბაგრატ კურაპალატის სახელით გვიან ქართულ სამართლის კრებულში  
შესული სამართალი ეკუთვნის IX საუკუნის სახელმწიფო მოღვაწეს ბაგრატ  
აშოტის ძე კურაპალატს. სამართლის ამ ძეგლს დრო და დრო განუსცდია  
ცვლილებები სამართლის კოდიფიკატორთა და ვადამწერთა ხელით ისე, რომ  
ის შეურთებიათ ბეჭადბუღას სამართლისათვის, მასთან ერთად კათალი-  
კონთა სამართლისა და ჩვენთვის ჭერ კიდევ უცნობ საეკლესიო სამართალთა  
ცალკე მუხლებით გადაუკეთებიათ თვით ბაგრატის სამართალი.

А. Я. КИКВИДЗЕ

### КОМУ ПРИНАДЛЕЖИТ ИЗВЕСТНЫЙ ПОД ИМЕНЕМ БАГРАТА КУРАПАЛАТА ПАМЯТНИК ГРУЗИНСКОГО ПРАВА?

#### Резюме

В грузинской исторической науке давно ведется изыскание о со-  
ставителе Права Курапалата, которое в кодексе царя Вахтанга продол-  
жает Право Беки и Агбуги и содержит 77 параграфов. Что это право  
представляет отдельный памятник, а не часть Права Беки-Агбуги, впер-  
вые заметил Ив. Джавахишвили, он же установил дату составления  
этого памятника, который должен был принадлежать царю Баграту III.

Это датирование (XI в.) было отвергнуто С. Какабадзе. Считая  
памятник гораздо поздним. Впоследствии С. Какабадзе составителем  
памятника объявил брата царя Александра Баграта Курапалата  
(1420—1440 гг.).

За последнее время опять возобновилась работа по изысканию со-  
ставления и составителя означенного памятника. И. Сургуладзе считает,

что автором Права Курапалата является «автор Грамоты опизарова». То же самое повторяет и другой юрист — И. Долидзе.

Существовали общие правила составления грамот. Последние писались не царями, а секретарями, которые соблюдали одинаковые ведающие документа, так, что по своей структуре и редакции царские грамоты не отличались друг от друга. Опизская грамота в этом отношении не составляет исключения. Она не оригинальное произведение царя Баграта, чтобы на этой основе могли бы сравнить ее с памятником права.

В свое время из поля зрения И. Джавахишвили и С. Какабадзе выпал прямой указатель на составителя Права Курапалата; это — Грамота туласдзевых. Изучение этой грамоты доказывает, что в XIV веке еще отдельно распространялось «право Баграта Курапалата» и что этот Курапалат был Баграт Ашотович Курапалат, властитель IX века. На основе Права Баграта Курапалата, спустя 4—5 столетий, как это видно из грамоты туласдзевых, составляли ложные грамоты, определяющие цену крови дворянских родов.

Имеются и другие основания, доказательства о принадлежности этого памятника Права Баграту Ашотовичу. По этому памятнику права второе место после царя занимает епископ, а не католикос. Следовательно, Право Курапалата содержит законы, касающиеся не всей Грузии, а одной ее части.

История Грузии знает такой период, когда решающее место в идейно-политической жизни страны занимают предводители монастырей Месхети и епископы этого края. Это — IX век, когда в силу арабского господства идейно-политический центр государственной жизни Грузии перемещен в Месхети. Каргли со своим центром католикосата становится в зависимости от Месхети. Хотя Западная Грузия, именуемая Царством Абхазети, может свободно урегулировать церковные дела, однако в этом отношении и оно систематически связано с Месхети и ожидает помощи последнего. При такой обстановке во главе Месхети стоят три брата: Баграт Курапалат, который продолжает власть отца Ашота, признанный византийским императором, главным наследником отца. Он владеет территорией Шавшети и Кларджети. Старший брат Адарнасе занимает Самцхе, а младший — Гуарам — Джавахети, Триалети, Ташири, Абоци и Артаани. По своим владениям эти братья современниками признаны государями, что и утверждается тогдашним грузинским государственным и гражданским правами. Но Баграт Курапалат считается старшим государем, т. е. царем-царей.

По историческим источникам этот Баграт является законодателем, который занимался составлением гражданского и уголовного права, он же был строителем монастырей, разносторонним государственным деятелем. Баграту Курапалату принадлежит закон учреждения государственной помощи немущим, в силу которого из ежегодного государственного дохода десятая доля была предназначена на помощь беднякам.

Именуемый в водной части Права Баграта Курапалата его составитель царем-царей, никто иной, как Баграт Ашотович Курапалат, государственный деятель IX века.

З. Д. ГАГЛОЕВА

### О СИСТЕМЕ РОДСТВА У ОСЕТИН

Впервые о системе родства подробно писал Л. Морган в своем труде «Древнее общество», а затем Ф. Энгельс в работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства». Они подчеркивали, что каждая система родства выражает фактические родственные отношения, существовавшие в семье во время образования системы. Формы семьи развиваются быстрее, чем система родства, которая лишь позднее фиксирует новые семейные отношения. «Семья, — говорит Морган, — активное начало; она никогда не стоит на месте, а переходит из низшей формы в высшую, по мере того, как общество развивается от низшей ступени к высшей. Напротив, системы родства пассивны; лишь через долгие промежутки времени они регистрируют прогресс, проделанный семьей и претерпевают радикальные изменения лишь тогда, когда радикально изменилась семья»<sup>1</sup>.

Различаются классификационные и описательные системы родства. Первая характерна для первобытно-общинного строя. При первобытно-общинном строе отношения между членами рода или племени выступали как отношения между родственниками. Здесь одним термином родства обозначалась широкая группа лиц, независимо от близости или отдаленности их родства к определенному лицу. Например: мои родные братья и сыновья братьев моего отца — все одинаково считались моими братьями и обозначались одним термином.

Известны две формы классификационных систем родства: турано-ганованская (названа Л. Морганом) и малайская или гавайская. По турано-ганованской системе строго обособлялись родственники по мужской и женской линии родства. Так, братья отца назывались иначе, чем братья матери, дети брата назывались также иначе, чем дети сестры и т. д. В этом следует видеть отражение родовой экзогамии, по которой в брак могли вступать лишь члены разных родов. Турано-ганованская система родства обнаружена исследователями у всех народов, живших в условиях первобытно-родового строя.

При малайской системе родства мужская и женская линии слиты вместе и различаются лишь поколения. При этой системе мужчина называл сына своего брата своим сыном, так как жена его брата являлась и его женой, точно также и сын его сестры его сын, так как его сестра является и его женой. Малайская система родства послужила Моргану основанием для предположения о существовании в далеком прошлом так называемой кровнородственной семьи — первой ступени семьи, в которой исключались взаимные супружеские права и обязан-

<sup>1</sup> Л. Морган, «Древнее общество», 1934, стр. 21.



ности между родителями и их детьми, и допускались между братьями и сестрами, родными, двоюродными и т. д.

Морган считал малайскую систему родства древнейшей, характерной для дородового периода. Против этого положения Morgana выступают ряд советских ученых, которые подчеркивают, что малайская система родства более поздняя форма, характерная для периода разложения первобытно-общинного строя, когда род и родовая экзогамия исчезают. Так, например, А. М. Золотарев посвятил специальную работу<sup>2</sup> рассмотрению вопроса о гавайской системе родства и связанной с нею проблеме кровнородственной семьи. В этой работе А. Золотарев подчеркивает, что с накоплением нового материала некоторые частные гипотезы Morgana были поколеблены или даже опровергнуты. К числу этих частных гипотез он относит гипотезу кровнородственной семьи. А. Золотарев высказывает мысль, что малайская система родства не является древнейшей системой родства, что ей предшествует турано-ганованская.

Это положение А. Золотарева разделяет и развивает дальше другой советский ученый — Д. А. Ольдерогге. Д. Ольдерогге критикует тех авторов, которые отстаивают буквально все положения Morgana, повторяя мнения, высказанные им 80—90 лет назад. Ольдерогге признает, что в случае изменения родовой организации, той или иной формы семьи или брачных обычаев видоизменяется терминология родства, исчезают старые родственные обозначения, необходимые при прежней системе и ставшие ненужными потом. Так, например, в русском языке дядя и тетка как с отцовской, так и с материнской стороны в настоящее время называются одинаково дядями и тетками, т. е. мы не различаем родственников по линии отца от родственников по линии матери ввиду отсутствия необходимости в этом в настоящее время. Однако еще несколько веков тому назад существовали особые термины — «стрый» для брата отца и «ус» для брата матери. Соответственно различались сестры отца от сестер матери, двоюродные братья обеих линий различались особыми терминами и т. д. Все это существовало тогда, когда в общественном строе славян большое значение имели пережитки родовых отношений и существовала большая патриархальная семья. Все эти названия исчезли или понемногу исчезают одновременно с исчезновением всех остатков феодального строя, при котором они еще долгое время сохранились. Капиталистические отношения полностью разрушили остатки патриархальных семей, а вместе с ними исчезли и соответствующие названия<sup>3</sup>. Ольдерогге приводит еще ряд примеров, подтверждающих его мысль, что турано-ганованская система, являющаяся типичной системой родства, отражающей родовую организацию с распадом последней видоизменяется, что появление малайских черт системы родства в результате упрощения турано-ганованской системы повсюду явилось следствием исчезновения рода, родовой экзогамии и появления новых форм семьи: большой патриархальной семьи.

А. Золотарев и Д. Ольдерогге отрицают существование кровнородственной семьи в истории развития семейно-брачных отношений и выдвигают тезис — малайская система родства является вторичным

<sup>2</sup> А. И. Золотарев, «К истории ранних форм группового брака». Ученые записки исторического факультета Московского областного пединститута, т. II, М., 1940, стр. 144—169.

<sup>3</sup> Д. А. Ольдерогге, Малайская система родства. Труды института этнографии, т. XIV, стр. 66.

и образовалась в результате упрощения турано-ганованской системы. Дискуссия по этому вопросу продолжается.

Заслуги Л. Моргана в разработке истории первобытно-общинного строя весьма велики. Он первый указал на то, что частная собственность с ее правами владения и наследования вместе с составной и моногамной семьей привело к появлению описательной системы родства. При этой системе одним термином обозначалось одно лицо, например, отец, мать, жена и т. д. Этими специальными терминами определяются только ближайшие родственники. Для более отдаленных степеней родства существуют составные термины, производные от основных, например: брат отца, двоюродный брат, внук брата и т. д.

Система родства, как показал Морган, довольно точно отражает изменения в общественном строе. Так туранская система родства находясь в противоречии с моногамией, была оставлена, а на ее место был введен описательный способ, что явилось показателем смены родового строя классовым.

Анализ осетинской терминологии родства показывает, что для осетин в XIX веке в основном была характерна описательная система родства. При этом номенклатура для обозначения родства ограничивается тесным кругом семьи. Специальные термины имеют следующие родственники: отец (фыд), мать (мад), сын (фырт), дочь (чызг), брат (афсымæр), в отдаленное время æрвад), сестра (хо, в отдаленное время хара). Остальные родственники обозначаются описательно через эти термины: дед по отцу — фыды-фыд (отец отца), дед по матери — мады фыд (отец матери), по матери — мады мад (мать матери), внук по сыну — фырты-фырт (сын сына), внук по дочери — чызджи фырт (сын дочери), внучка по сыну — фырты чызг (дочь сына), внучка по дочери чызгы-чызг (дочь дочери), дядя по отцу — фыды æфсымæр (брат отца) дядя по матери — мады афсымеар (брат матери), племянник по брату — афсымæрыфырт (сын брата), племянник по сестре — хойы лæппу или хæрæфырт (сын сестры), двоюродный брат по отцу — фыды æфсымæры лæппу, двоюродный брат по матери — мады æфсымæры лæппу. Слово фырт (сын) заменяется часто словом лæппу — мальчик.

Степени родства простираются далеко — насколько они держатся в памяти, при том не только по линии отцовского, но и по линии материнского родства.

Все перечисленные термины отражают родственные отношения в силу кровного родства. При этом одни из них показывают родство по крови, по прямой линии от отца к сыну, другие по боковым линиям — братьев, двоюродных, троюродных и т. д. Родство по прямой линии представляет собой отношение между двумя линиями, из которых одно произошло от другого. Родство же по боковой линии есть отношение между лицами, происшедшими от общего предка, а не непосредственно одно от другого.

Родственные отношения складываются и в силу свойства или брака, т. е. брачное родство. У осетин по свойству имелись специальные термины: снахе — зять, чындз — невестка, сноха; фæнууст — невестки в отношении друг к другу; ходыхъд — золовка; каис — дом, из которого взята жена; лымæн — дом, куда выдана замуж дочь; тну — деверь; хицау — свекр; æфсин — свекровь.

По своей этимологии основные термины родства у осетин восходят к древне иранским<sup>4</sup>, такие термины как: мать — мад, др. ир. мата, фыд — отец, фырт — сын, дочь — дыгъд сохранились только в хо-

<sup>4</sup> В. И. Абаев, Историко-этимологический словарь осетинского языка, М., 1953.

дыгъд — золовка др. иранское *duhda* — брат, осетинское *æрвæд* восходит к древнеиранскому *brata*, сестра — осетинское *хо*, хара (сохранилось в харафырт — сын сестры), *xwaræ* и др. иранское *hvañar*, что свидетельствует о том, что описательная система существовала в осетии в далеком прошлом.

Для осетинской системы родства характерна также классификационная система. В осетинском языке имеются термины, обозначающие широкую группу лиц. Так, например, термин *æрвæд* имеет значение не родного брата, а члена того же рода «родыча» (однофамилец). Для обозначения же понятия «родной брат» создано новообразование «*æфсымæр*», буквально единоутробный.

В осетинском языке *арвæд* не только родич, но и член более широкого родственного объединения — родового союза — братства — *æрвæдæлтæ*. Так, например, *æрвæдæд* называют друг друга и по сей день представители рода Гагловых, Габараевых, Ванеевых, Галавановых. Все они считают себя кровными родственниками, имевшими в прошлом общего предка. Брачные запреты распространялись на членов всех родов, входивших в одно и то же братство.

Осетинское *хо/xwaga* — сестра означало и теперь еще означает всех женщин моего рода, т. е. моей фамилии, осетинское «мады *хо*» — сестра матери — всех женщин рода моей матери, а *харафырт* — сын сестры всех представителей того рода, который произошел от женщины моего рода, *лыман* — родичи жены и др.

«Эти, на первый взгляд, многозначительные лингвистические факты, в действительности дают некоторую картину общественного развития. Они показывают, что род был первичной, а семья вторичной организацией, что древний род возник не как результат расширения кровнородственной семьи, а, наоборот, семья выделилась вторичным образом из древнего рода.

В полном согласии со сказанным мы находим в осетинском для рода старое слово «*мыккаг*», тогда как для семьи создано относительное новое слово *бинонтæ* от *бын* — наследуемое имущество. Последнее наименование указывает, что обособление семьи из древнего рода было связано с возникновением института частной собственности»<sup>5</sup>.

Пережитки первобытно-родового строя долго сохранялись в быту осетин, чем и объясняется то положение, что восприятие своего племени, как и чужих, было коллективное, т. е. коллектив мыслился как нечто первичное, а индивид — как нечто вторичное. Это хорошо прослеживается в осетинских этнических терминах. Так, например, все племя называется «*дыгур*», а отдельный представитель этого племени «*дыгурон*». Последний термин представляет вторичное образование от первого. *Ир—ирон* и т. д.

Коллективное собирательное значение имели также термины «*хадзар*», под которыми подразумевали не только дом, очаг, но и большую семью, согреваемую одним общим огнем. Для обозначения большой семьи или семейной общины употреблялся и составной термин «*æнæуæрст бинонтæ*» (неразделенная семья), но данный термин появился относительно поздно, когда уже семейная община распалась.

Для образования более широких родственных групп, образовавшихся в результате раздела семейной общины и объединивших разделившихся братьев и их потомство до третьего поколения сохранился

<sup>5</sup> В. И. Абаев, Указ. работа, стр. 261.

термин дыгка хæдзар — буквально второй дом. Более отдаленный родственный коллектив, охвативший до 7—9 поколений, именовался «ну артæй байуаргæ» — от одного огня разошедшиеся линии фыды-фырт — потомство одного отца.

Для уточнения близости родства употребляется слово хæрз — совсем близкий в смысле родной брат, хæрз æфсимæр, хæрз дыгка хæдзар — двоюродный брат.

Приведенные примеры из осетинской терминологии родства показывают, что для осетинской системы родства характерно не только описательная, но и классификационная система. В осетинском языке имеются термины, обозначающие широкую группу лиц «рвад», «хæрæффырт», «ну артæй байуаргæ» «ну фыды-фырт» и др.

Осетинская система родства четко различает родство по крови и родство по браку. В номенклатуре родство по браку различаются родственники зятя и невестки. Термин «каистæ» — родичи невестки, «лымæнтæ» — родичи зятя. Термины «каистæ» и «лымæнтæ» обозначают также не конкретно родного брата или сестру зятя, или невестки, а всех представителей их рода.

Пережитки первобытно-общинных отношений, прослеживаемые у осетин еще в XVII—XIX столетиях приводят к некоторого рода сочетание классификационной системы родства с описательной. Одни и те же термины обозначают как конкретное близкое родство, так и более отдаленное, неопределенное.

В осетинском языке нет терминов, обозначающих родственников по линии отца в отличие от родственников матери. Так, дядя и в одном и в другом случае называется описательно — «фыды фсымæр», «брат отца» и «мады-фсымæр», «брат матери». Нам не удалось проследить черты турано-ганованской системы родства в осетинской терминологии родства. Черты малайской системы обнаруживаются, но трудно сказать, объясняется ли то, что у осетин еще в период существования семейных общин мужчина называл сына своего брата своим сыном, т. е. общим сыном «нае лæппу» всей общины наличием кровнородственной семьи. Нам не удалось зафиксировать термины родства, отражающие существование у нас в отдаленном прошлом кровнородственной семьи. Даже в период создания осетинского нартского эпоса супружество брата и сестры осуждалось народом. Так в предании «Как Сатана стала женой Урузмага» говорится: не видя среди Нартов мужа, более достойного, чем Урузмаг, она решила сделать его своим супругом и обманом добилась своего. Переодевшись в платье жены Урузмага, Эльды, она провела с ним ночь. Эльда от ревности и огорчения испустила дух у дверей спальни. Урузмаг был в отчаянии: как он покажется на глаза Нартам, когда они узнают о его женитьбе на сестре. Сатана находит способ успокоить его. Она усаживает его верхом на осла задом наперед и предлагает ему в таком виде проехать несколько раз по улице. В первый раз странное поведение Урузмага вызывает общее удивление и насмешки. Во второй раз количество насмешек снижается. В третий — никто уже не обращает на Урузмага внимания. «То же самое, — говорит Сатана, — будет и с нашей женитьбой: посмеются и перестанут»<sup>6</sup>. Так брат и сестра становятся мужем и женой.

В осетинском фольклоре имеются предания, в которых виновники кровосмесительных браков строго наказываются.

<sup>6</sup> Осетинские нартские сказания, Дзауджикау, 1948, стр. 30.



Возможно дальнейшее изучение этнографии и фольклора осетин дадут нам какие-либо дополнительные материалы для выяснения терминологии родства, отражающую отношения, соответствующие кровнородственной семье, а пока что можно сказать, что для осетинской системы родства наиболее характерна описательная система родства, которая она сохранила и черты классификационной системы родства.

## 6. მანაბალი

### ქართლის საოჯახო ურთიერთობის ისტორიისათვის მზითვის შემადგენელი ელემენტები

#### მამული

მამული წარმოადგენდა მზითვის ერთ-ერთ შემადგენელ ელემენტს. ვინაიდან ფეოდალურ ხანაში ძირითადი საწარმოო საშუალება მიწა იყო. ამიტომ „მამულე მზითვთან“ დაკავშირებულმა საკითხმა მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკირა საოჯახო ყოფასა და სამართალში.

სანამ გადავიდოდეთ ამ საკითხის დაწვრილებით შესწავლაზე, ვფიქრობთ, ზედმეტი არ იქნება თუ შევაჩერებთ ჩვენს ყურადღებას, თვით ტერმინ „მამული“ და მასთან ახლო მდგომი სიტყვის „დედულის“ განხილვაზე.

უნდა აღინიშნოს, რომ „მამულისა“ და „დედულის“ საკითხის შესწავლას დიდი ყურადღება დაუთმო ივ. ჯავახიშვილმა და წერილობითი წყაროების შესწავლის საფუძველზე წამოაყენა მეტად მნიშვნელოვანი მოსაზრება.

ივ. ჯავახიშვილის განმარტებით, „მამული“ ჩვეულებრივი სიტყვაა. მამულისაგან არის წარმომდგარი და მამისაგან მეგვიდრეობით მიღებულ უძრავ საკუთრებას ჰნიშნავდა<sup>1</sup>.

საღმრთო წერილის ქართული თარგმანის შესწავლის შემდეგ მან დაინახა, რომ იმ დროს „მამული“ მხოლოდ მამის სამშობლოს, მამუელსა ჰნიშნავდა<sup>2</sup>, მეგვიდრეობითი საკუთრების აღმნიშვნელ ტერმინად კი უმთავრესად „სამკვიდრებელი“ იყო მიღებული<sup>3</sup>.

დედული საღმრთო წერილში საერთოდ არ არის მოხსენებული, მაგრამ VIII საუკუნის დამლეცს იოანე საბანის ძე მას დედისეულის მნიშვნელობით ხმარობს. ამავე ძეგლში ჩვენ ვხვდებით „მამულს“ ისევე მამისეულისა და მამაპაპეულის მნიშვნელობით<sup>4</sup>.

IX და X სს. ძეგლებში კი „მამული“ უკვე საგვარეულო, მეგვიდრეობით მიღებული საკუთრების აღმნიშვნელი ტერმინია და ეს მნიშვნელობა ამ ტერმინს საუკუნეთა განმავლობაში შერჩა.

XI—XII სს. „მამულის“ მნიშვნელობა უფრო გაფართოვდა და ზოგჯერ საოჯახო უძრავი საკუთრების აღმნიშვნელადაც გვხვდება: მართო მამისაგან

<sup>1</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი მეორე, ნაკვეთი მეორე, 1920, თბილისი, გვ. 388.

<sup>2</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი მეორე, ნაკვეთი მეორე, თბილისი, 1920, გვ. 388.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 391.

<sup>4</sup> ივ. ჯავახიშვილი, დსახ. ნაშრ., გვ. 389.

მემკვიდრეობით მიღებულ უძრავ ქონებას — კი არა, არამედ მზითვად მოყოლილსაც ჰგულისხმობდნენ ხოლმე<sup>5</sup>.

რაც შეეხება დედულს, ის IX საუკუნეში უკვე ნიშნავდა დედულს, ქართველთა მონაყოლ უძრავ ქონებას. გრიგოლ ხანძთელის ცხორებითგან ეს გარდაიხილება ცხადად ჩანს. იქ შემდეგია მოთხრობილი: „ზენონ შეილი იყო საჩინოადა ვისი-მე კაცისაა სამცხის... და ვითარცა აღესრულნეს შობელნი მისნი, მონაგები მათი დაუტევეს ზენონს და დასა მისსა, რომელიცა იყო სახლსა შინა მის თანა და ზენონ გულს ეტყოდა, რა მათამცა მამული და დედული, მონაგები დასა თვისსა დაუტევა ნებისამებრ მისისა<sup>6</sup>“.

დედული რომ დედის ნაშთით მიწა-ადგილს ეწოდებოდა და დედულულ ქონებას წარმოადგენდა, ეს ნათლად ჩანს 1250—1260 წლებში შედგენილ შიო მღვიმის მონასტრის სიგელიდან. „შენ ზოსიმეს დედულსა, ზითვად მოცემულსა ზედა სტეფანეთ მამულსაგან, რომელსა სამსახური არა რაა ზედაც, მისსა ნაცვლად სტეფანეს ძე გარდაიგდის... ჰაგრე მოცემული არს ესე მიწაა ზითვად. ამას მიწასა დედისა შენის ზითევსა ზედა შენ ზოსიმე და შენ-მან გამზარდელმან სახლკარი ააშენეთ და მოკიდებით ვენაჯი კარგიო“ (შიომღ. ისტ. საბ. 60)<sup>7</sup>.

როგორც ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, „დედული“ მართო ზითევისაგან არ შედგებოდა: მამის სახლითგან მოყოლილ ქონებას გარდა, დედულს შეიძლება ჰქონოს დროს შექმნილი „მონაგები“ —+ ც მიჰმატებოდა და მომავალი თაობისათვის „მამულის“ შემადგენელი ნაწილი გახდებოდა<sup>8</sup>.

შემდეგ საუკუნეებში „დედულმა და მამულმა“ მიწა-ადგილის მნიშვნელობა შეიძინა და იგი აღარ გულისხმობდა მხოლოდ მამისაგან ან დედ-მამისაგან მემკვიდრეობით მიღებულ უძრავ ქონებას. ამიტომაც მთელ რიგ საბუთებში იხსენებოდა „ნასყიდი მამული“. მაგალითად, 1773 წელს შედგენილ შეყრილობის წიგნში აღნიშნულია: „რაც პაპას ჩემს თავისი საუფროსოთი სახლის კაცებიდამ წილი გამოპყოლია სამკვიდრო, თუ ნასყიდობა და თუ მას უკანდელი შემატებული ყმა და მამული... იგივე აზრი იგულისხმება შემდეგი სიტყვებიდან: „შენი წილი ნასყიდი, თუ უსყიდი ყმა და მამული“ და აგრეთვე „ჩემი ნასყიდი თუ უსყიდი ყმა და მამული ღზინში თუ ქირში სამართ უნდა მოვიხმაროთ“<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 389.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 373.

<sup>7</sup> ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 375.

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 375.

<sup>9</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი პირველი, თბილისი, 1928, გვ. 154.

ანალოგიური მნიშვნელობით მამული მოხსენიებულია 1717 წლის შეყრილობის საბუთში. იხ. ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტ., წიგნი, I, გვ. 153.

მამულის იგივე მნიშვნელობა მოჩანს იოანე ბაგრატიონის შიერ შემდგარ კანონის პროექტში, სადაც აღნიშნულია: „იქოს უფროსი მამულებისა მცოდნე მიგნებისა. სოფლებისა და მთებისა, ტყისა და მინდვრების. იოანე ბაგრატიონი. სჯულდება ტექსტი გამოსაცემად მოაზრდა ივ. სურგულაძემ, გვ. 19, მუხლი 67, თბილისი, 1952.“

ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონით, „მამული არის უძრავი ქონება, მიწა-წყალი, რომელიც ვისმე საკუთრებას შეადგენს და მემკვიდრეობით გადაეცემა მაშინდელ შვილს. ტერმინი მამული: მამისაგან მემკვიდრეობით მიღებულ უძრავ საკუთრებას ნიშნავდა. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, არნ. ჩიქობავას საერთო რედაქციით, თბილისი, 1958.“

უნდა შევნიშნოთ, რომ „მამული“ და „მამულ-დედული“ თანამედროვე ყოფაშიც მიწა-წყლის მნიშვნელობით იხმარება. მეტწილად სახნავ სოფლის ან ბაღ-ვენახის მნიშვნელობით.

ეთნოგრაფიული მასალის შესწავლის შედეგად ირკვევა, რომ ქვეყანაში და კახეთში გლეხების უმრავლესობა განიცდიდა საკუთარი მამულის სიმცირეს და ამიტომ, „როგორც წესი, მამული, ზვარი და კარიც ვაჟის იყო და წილში ქალს არ ჩაუყენებდნენ“<sup>10</sup>. როგორც ჩანს, რევოლუციის წინა პერიოდში გლეხებს შორის ფეხი მოიკიდა მზითვევში მამულის მიცემის ფაქტმა, რასაც ადგილი ჰქონდა შემღებულ გლეხებს შორის. იყო ისეთი შემთხვევები, რომ გაუყრელ ოჯახში ობლად დარჩენილ ქალს (თუ მას ძმები არ ჰყავდა) ბიძა ფულის მაგიერ მამის წილიდან აძლევდა მამულს.

საინტერესოა ის, რომ აღნიშნულ პერიოდში მასიური ხასიათი მიიღო ქალის მიერ „ქრთამის“ ფულით მამულის შექმნის ფაქტმა.

უნდა შევნიშნოთ, რომ „დიდ ოჯახში“ ქალი იძულებული იყო თავისი მამული სხვისთვის მიეცა სანახევროდ. მის ქმარ-შვილს ამ მიწის დამუშავების უფლება არ ჰქონდა. მაგალითად, დიმიტრი მამაგულაშვილის გადმოცემით ირკვევა, რომ მის სიდედრს მზღლები ჰყავდა სახლში და ამიტომ ქმარი ვერ ამუშავებდა მის მამულს. ის თავისი ფულით ახენეცინებდა<sup>12</sup>.

ზოგჯერ ქალი საღალოდ აძლევდა სხვას თავის მამულს და შემოსავლის მესამედს თვითონ იღებდა. იყო ისეთი შემთხვევაც, რომ ქალის მამულს მისივე ძმები ამუშავებდნენ სანახევრო პირობით და შემოდგომით მოსავალი მიჰქონდათ დისთვის.

საინტერესოა ის ფაქტიც, რომ ხშირად მზღლის ცოლები ერთად ყიდულობდნენ სახნავ მიწას. მაშინ ოჯახის წევრები ამუშავებდნენ მას და მოსავალს თანაბრად ინაწილებდნენ, ან საერთოდ ოჯახში ხმარობდნენ. ოჯახის გაყრის დროს ეს მამული არ შედიოდა საერთო „სახალხო“ წილში, ის თვითონ ქალებს შორის თანაბრად იყოფოდა.

ხშირად ქალები თავისი ფულით ერთი ან რამდენიმე წლით გირაობდნენ მამულს. როგორც ირკვევა ამ მიწას პატრონი ამუშავებდა და დამგირავებელს ფულის სარგებელში აძლევდა მოსავლის ნახევარს.

ეთნოგრაფიული მასალით დგინდება, რომ იშვიათ შემთხვევაში, მაგრამ მაინც ყოფაში ადგილი ჰქონდა ისეთ ფაქტებსაც, როდესაც ქმრის ოჯახი ქალს საჩუქრად „პირისანახავში“ აძლევდა მიწის ნაკვეთს. მაგალითად: ინიანთკარში მცხოვრები ნატო გიორგის ასული ინაშვილის სიტყვებით ირკვევა, რომ „მის დას (რომელიც ბაზალეთში იყო გათხოვილი) ოჯახმა აჩუქა მამული. ის მამული იმისი სათავე იყო და სხვას ახენეცინებდა“<sup>13</sup>.

ქალები მეტწილად ყიდიდნენ თავიანთ ხორბალს და ფულს საჭიროებისამებრ ხმარობდნენ. იყიდიდნენ რამეს თავისთვის ან სარგებლით გაასესხებდნენ. ზოგჯერ გაზაფხულზე ქალები სესხად აძლევდნენ მეზობლებს ხორბალს

<sup>10</sup> ქვემო ქართლი. კოლა. დიმიტრი მიხეილის ძე ჰაბუკაძე, 72 წლის.

<sup>11</sup> ქრთამი — ნიშნობაზე ან ქორწილზე შაბაშის დროს შეგროვილი თანხა ან კიდევ მშობლების მიერ მიცემული ფული. რაც წარმოადგენდა ქალის საკუთრებას ქმრის ოჯახში.

<sup>12</sup> ახმეტა. დიმიტრი ქიტესას ძე მამაგულაშვილი, 93 წლის.

<sup>13</sup> დუშეთი, ინიანთკარი, ნატო გიორგის ასული ინაშვილი, 79 წლის.



და შემოდგომაზე 5 ფუთში ერთ ფუთს იღებდნენ „სარგებელს“. იყო ისეთი შემთხვევები, რომ ქალი „დაუთესადა“ მეზობელს (რომელსაც არ ჰქონდა სათესლე მარცვლეული) და შემოდგომაზე მოსავლის ნახევარს თათოსმანს აქვე უნდა შეენიშნოთ, რომ ქართლსა და კახეთში ქალებს ჰქონდათ ხაჭაპურისა და სხვა სახის ხაჭაპურების გოდრები და ამბრები მარცვლეულის შესანახად. ზოგიერთი ქალი თავისი სათაუნოთი ბელღებსაც კი აშენებდა საკუთარი ხორბლის შესანახად<sup>15</sup>.

რაც შეეხება საქართველოში ფეოდალებს შორის გავრცელებულ მზითვეში მამულის გატანების ჩვეულებას, ამ საკითხთან კავშირში საყურადღებო მასალა მოწმდება ყოფაში. მაგალითად, მარიამ ერისთავი (ელიოზიშვილის მეუღლე) გადმოგვცემს, რომ სოლომონ იმერეთის მეფემ თავისი ქალი დარო მიათხოვა აბაშიძეს, ხოლო მარიამი კი — ერისთავს. მთხრობლის გადმოცემით ირკვევა, რომ მისი მამის დიდება იყო სოლომონ მეფის „შვილიშვილი“ (ე. ი. დარო აბაშიძის ქალიშვილი) თამარ აბაშიძე. ის ცოლად ჰყავდა დიდ შალვა ქსნის ერისთავს. აბაშიძის ქალისათვის მიუკითხავთ მზითვეში ხაშურის მამულები მტკვრის მარჯვენა და მარცხენა სანაპიროზე და მთელი მოლითის ტყე. „ჩვენ ამით ვიყავით მდიდრები“, დასძენს მთხრობელი. შალვა ერისთავს ჰყავდა მხოლოდ სამი ქალიშვილი. ერთი მარიამი, ჰევქავაძის მეუღლე მანანა (მთხრობელის დიდება), ქსნის ერისთავის ალექსანდრეს მეუღლე, მესამე კი ახალგორის ერისთავის მეუღლე. როგორც ირკვევა, ჰევქავაძე და მისი მეუღლე აღრე გარდაცვლილან უემეკვიდრეოდ. მეორე დას კი დაჩინია ერთი ქალიშვილი, რომლის სიკვდილის შემდეგ მისი ერთადერთი ვაჟი იზრდებოდა პაპის — შალვა ერისთავის ოჯახში. ის დაღუპულა პირველი მსოფლიო ომის დროს. როგორც ჩანს ქალების მზითვი უკან დაუბრუნდათ მათ მშობლებს და შალვა ერისთავის მთელი ქონება ალექსანდრე ერისთავის ოჯახს დარჩა. ალექსანდრემ თავისი ქალი მიათხოვა რუს პოლკოვნიკს კაბინინს და მზითვეში მისცა „თბილისში სახლი და წისქვილი სანაპიროზე“. მთხრობელი გადმოგვცემს, რომ „ეს სახლი მილიონი ლირდა, გაქირავებული იყო და კარგი შემოსავალი ქონდა“. ოჯახის მთელი ქონება კი გადავიდა მისი ვაჟის კონსტანტინე ერისთავის (მთხრობელის მამის) ხელში. ისინი საკმაოდ შეძლებული ფეოდალები იყვნენ და, როგორც მთხრობელი გადმოგვცემს, მის დედას არაერთხელ უთქვამს: „ჩვენ მდიდრები მიტომ ვართ, რომ თამარი იყო სოლომონ მეფის შვილიშვილი“.

არანაკლებ საინტერესოა აგრეთვე ამავე მთხრობლის დედის ალექსანდრა წერეთლის გენეალოგია, რომელიც აგრეთვე იმერეთის მეფის შთამომავლობას წარმოადგენს.

როგორც მთხრობელი გადმოგვცემს, მისი დედა იყო იმერეთის მეფის დავითის შვილიშვილის — მზეხათუნას შვილიშვილი.

მზეხათუნას მზითვეებში ჰქონდა სასახლე და თვალუწვდენელი მამული როგორც წირქვალში, ისე საჩხერეში და აჯამეთის ტყე.

მზეხათუნა იყო სვიმონ წერეთლის მეუღლე და მათ ჰყავდათ ერთადერთი ვაჟი დავითი. როგორც ირკვევა დავითის ვაჟიშვილები იყვნენ გიორგი, სვიმონი და კონსტანტინე. ქალები კი — ნინო, ქეთევანი და ალექსანდრა (მთხრო-

<sup>14</sup> კოდა. შუშანა ალექსანდრეს ასული ბოჭიაშვილი, 76 წლის.  
<sup>15</sup> ქ. რუხაძე, ან. ლეკიაშვილი, ი. ჰუციანი, სოფელი აყრა, საოჯახო ყოფა და კულტურა, გვ. 2, თბილისი 1964.

ბლის დედა). ნინოსათვის, ჩოლოყაშვილის მეუღლისათვის შშობლებს მიუციათ აჯამეთის ტყე, ქეთევანისათვის (დადიანის ცოლისათვის)—მამული, ხოლო ალექსანდრასათვის კი—ათასი თუმანი, რადგან მის მეუღლეს 70 დღესტინა მამული ჰქონდა. საერთოდ — ამბობს მთხრობელი — მამულს აძლევდნენ იქნებულ თევში, ფული სად ჰქონდათ. ფული არ ჰქონდათ საზოგადოდ. დედაჩემს მისცეს იმიტომ, რომ ძალიან მდიდრები იყვნენ<sup>16</sup>.

მამულის მიცემის ფაქტი დასტურდება აგრეთვე ნინო გელოვანის შხითვის წიგნითაც. ამ საბუთის ბოლოს აღნიშნულია, რომ მას შეუძლია თავისი ყმა და მამული გაყიდოს, დააგირავოს და შხითევში მისცეს, ე. ი. ის არის მისი საკუთრება და მას შეუძლია, როგორც თავის „მამა-პაპით მკვიდრი ყმა-და მამული“ თავის სურვილისამებრ გამოიყენოს<sup>17</sup>. შხითვის მამული, რომ იყო „სათავნოს“ ბუნების ეს კარგად ჩანს ვახტანგ VI სამართლის ერთ-ერთი მუხლიდან, სადაც აღნიშნულია: „თუ თავისიანისგან მიცემული ან დანარჩომი ქონდეს ან სოფელი ან სხვა რამე იმით შეუძლია გამრავლება ასრე რომ უჩვენოს თავის ქმარსა, გასინჯოს და, აბა, მასუკან მოუმატოს ზითევსა მისსა, რა რიგათაც უნდოდეს გამრავლება, გაამრავლოს და გაცემადაც ქელი შესწევს“<sup>18</sup>.

შემომოყვანილი მასალა საშუალებას გვაძლევს დაეინახოთ, რომ ფეოდალის მეფის ოჯახთან დამოყვრების შედეგად, ფეოდალის ხელში გადადიოდა მამული, რაც შემდგომში მისი მემკვიდრეების საკუთრებას — სამკვიდრობელს წარმოადგენდა. ხშირად ამ მამულის ნაწილი თაობიდან თაობაზე შხითევში ეძლეოდა მათ შთამომავლობას. ეს კი თავისთავად გვაძლევს საშუალებას დავასკვნათ, რომ მამულის კერძო საკუთრებად ქცევის ერთ-ერთ საშუალებას მეფის ოჯახის მიერ მიცემული „სამამულე შხითევიც“ წარმოადგენდა.

წერილობითი წყაროების შესწავლის შედეგად ირკვევა, რომ ფეოდალ ქალს მამის ოჯახის მიერ მიცემული მამულის გარდა თავის საკუთრებაში ჰქონდა ქმრის ოჯახის მიერ ნაჩუქარი და აგრეთვე თავისი შეძენილი მამული. როგორც ჩანს, შეტწილად ქალი იძენდა მამულს. ყიდულობდა თავის შშობლების მიერ მიცემული ფულით ან თავისი მამულის შემოსავლით და მასაც „შხითვის მამული ეწოდებოდა“.

თავისი მამულიდან ფეოდალ ქალს შეეძლო ჰქონოდა, შემოსავალი როგორც პროდუქტის, ისე ფულადი სახით, მაგალითად, მარიამ ერისთავი აღნიშნავს: „მე შხითევში მომცეს სათივე სურამის ახლოს, იქიდან ყოველწლიურად 500 თუმანი მქონდა შემოსავალი“<sup>19</sup>. ასევე მარიამ თაქთაქიშვილს ჰქონდა ფულადი შემოსავალი რველის ტყეებიდან<sup>20</sup>.

როგორც წერილობითი წყაროებიდან<sup>21</sup> ირკვევა, ფეოდალი ქალის „სამამულე შხითევიც“ დიდ ოჯახში გამოყოფილი იყო „სასახლო“ ქონებიდან და

16 თბილისი, ქვეკეპიძის პროსპ. № 2, მარიამ კონსტანტინეს ასული ერისთავი. ელიოზიშვილის მეუღლე, 80 წლის.

17 ხელნაწერთა ინსტიტუტი ფონდი Ad №942.

18 სამართლის სომხური № 64, ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნთა კრებული, ტექსტი ვამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, თბილისი, 1963.

19 თბილისი, მარიამ (მანია) ერისთავი-ელიოზიშვილის, 80 წლის.

20 თბილისი, კონსტანტინე ელიზბარის-ძე მანაბელი.

21 ეთნოგრაფიულ ყოფაში ჩვენ ვერ შევძელით დავაედიგა ფეოდალებს შორის დიდი ოჯახის არსებობა. როგორც ჩანს, რუსეთთან შეერთების შემდეგ ოჯახების გაყარა ფეოდალებს შორის მასიური ხასიათი მიიღო.

მისი შემოსავალი მხოლოდ ქალს ეკუთვნოდა, რძლის მამული რომ გამოყოფილი იყო „სასახლო“ ქონებიდან ამის შესანიშნავ მაგალითს წარმოადგენს მე-18 საუკუნის დასაწყისში შედგენილი საბუთი:

„1712. ქ. ესე წიგნი მიგართვიტ ჩვენ გოსტამაბისი შვილმე <sup>ქ. ივანე</sup> ამილბაბარ და ყაფარბეგ თქვენ (ჩვენ) რძალს მდივანბეგოს ქალს ბატონ გუქას ასრე რომენ, მ(ამა)ჩვენს დასკირებოდა და იბაშერისათვის ღოლოვნას ერთი საკომლო მამული მიეყიდნა და მოურაობაც იმისთვის მიეცა. ახლა ჩვენის ნებით ჩვენ მოგახსენეთ და თქვენის ზითვით დაიხსენით თხუთმეტ თუმნათ, რომ თუთხმეტი თუმანი თეთრი მიეცით ამ წესით, რომენ როგორათაც იბაშერის წიგნში ეწეროს, იმ რიგათ თქვენთვის მოგვიცემია ის ერთი საკომლო მამულიცა და მოურაობაცა და რახან თქვენი თუთხმეტი თუმანი მოგცეთ სასახლოთ, ის მამული ისრეე სასახლოდ და საერთოთ დავდვათ. ვინ იცის თეთრი ვერ მოგცეთ, ის საკომლოცა და მოურაობაც, რაგვარადაც იბაშერს ქონდეს, იმ რიგათ თქვენთვის მოგვირთმევია, არც შენ თეთრის სარგებელი გვთხოო და რაც ჩვენ მამულის ქამასა და მოურაობას გეცილოთ“<sup>22</sup>. ყოფაში არსებულმა ამ წესმა თავის გამოხატულება სამართლის ნორმებშიც პოვა. ვახტანგ მეექვსეს სამართლის მიხედვით დგინდება, რომ ძმებს შორის „სათავისთავო“ ქონების წყაროს მით მიერ სათავისთაოდ ნასყიდო ან „მანდილოსანის მზითვებით“ ნაყიდი მამული წარმოადგენს, როგორც ირვევა ოჯახს არა აქვს სათავისთავო ქონების დახარჯვის უფლება. იმ შემთხვევაში თუ მანძ მოხდა ქალის მზითვის სასახლოდ დახარჯვა, ოჯახი ვალდებულია აუნაზღაუროს მას ყველაფერი<sup>23</sup>.

როგორც ირვევა, ოჯახის გაყრის შემთხვევაში „სამამულე მზითვეი“ წილში არ შედიოდა და ის ქალს რჩებოდა. ქალის სიყვდილის შემთხვევაში, (თუ მას შვილი არ ჰყავდა) მშობლებს „იურიდიული“ უფლება ჰქონდათ უკან მოეთხოვათ მამული, მაგრამ ასეთი ფაქტის დადასტურება ჩვენ ვერ შევძელით ყოფაში გლეხებს შორის. ფეოდალებს შორის კი ქალის მზითვები უბრუნდებოდა მის მშობლებს და ამ ოჯახის საგვარეულო მემკვიდრეობას უერთდებოდა. ამის დამადასტურებელია ჩვენ მიერ ზემოთ მოყვანილი ეთნოგრაფიული მასალა, რის მიხედვითაც ირვევა, რომ ქსნის ერისთავის ქალიშვილისა და შვილიშვილის გარდაცვალების შემდეგ მათი „მზითვის მამული“ ისევ უკან დაუბრუნდა მამა-პაპის ოჯახს.

როგორც ჩანს, გლეხები მეტწილად ვერ სარგებლობდნენ ამ უფლებებით, რადგან მათი ქონება იმდენად უმნიშვნელო იყო, რომ თითქმის არ აღემატებოდა მიცვალებულთან დაკავშირებით გაღებულ ხარჯებს<sup>24</sup>.

22 ე. თაყაიშვილი, საქართველოს სიძველენი, ტ. I, წიგნი I, თბილისი, 1920, გვ. 128.

23 იქნების, ზოგს ძმაში სათავისთაოდ ნასყიდობა იციან, ან მანდილოსანი თავისი მზითვით იყიდის რასმე მამულსა, ამისი ვასინჯვა უნდა. თუ სასახლოსა და მამულის გამოსაღებით არ ოჯახს ნასყიდი და წიგნში და სყიდვაში არას გარეულა, არას ემართლებიან, თუ არადა, საერთოდ უყიდნიათ და ერთი იქნების... მზითვეი თავთავის არის, თუ რამ სასახლოდ დახარჯულა, პასუხი უნდა მისცენ. ვახტანგ VI-ის სამართალი № 105-107, ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნთა კრებული. ტექსტი გამოსცა ი. დოლიძემ.

24 თუ დიაცი მოკვდეს (უშვილოდ), (მზითვეი) მისსა სამშობლოსა მართებს დაუკლებლად... გლეხთა ესე ქნან: ყოფილაცა, რამე, თუ დიაცი უშვილო მოკვდეს, მზითვეი ნახევარი ხელისა საურავად გაუშვან და ნახევარილა სამშობლოს მართებს. სამართალი აღბუღასი, 81-82 მუხლი, ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნითა კრებული, ტექსტი გამოსცა ი. დოლიძემ.



მზითვის შემადგენლობაში უძრავი ქონება ივარაუდება აგრეთვე VIII-IX საუკუნეში, ლიტერატურული წყაროების მიხედვით<sup>33</sup>.  
 მზითვეში მამულის მიცემის ტრადიცია სამეფო კარზე, ქვეყნის მთელ ნაწილში რების მიხედვით, დასტურდება V საუკუნეში.

აღნიშნული ფაქტის დასადაგენად შეიძლება გამოყენებულ იქნეს მემატინის ცნობა ვახტანგ გორგასალის შესახებ. როგორც ირკვევა ვახტანგ გორგასალს პირველად შეურთავს ცოლად სპარსეთის მეფის ასული ბალენდუხტი და სპარსეთის მეფეს მიუცია „სომხითი და ყოველნი მეფენი კავასიანი ზოთვად“<sup>34</sup>. პირველი ცოლის სიკვდილის შემდეგ ვახტანგ გორგასალმა შეირთო საბერძნეთის კეისრის ასული, და როგორც მემატინანე აღნიშნავს „ესსნეს ვახტანგს ბერძნისა ცოლისაგან სამ ძე და ორ ასულ, ხოლო ძესსა მისსა პირმშო,სა პირველისა ცოლისასა, დარჩი, მისცა ქალაქი ქერემისა და ნეკრესისა, და ქალაქი კამბეჩოვანისა, რომელ არს ხორანაბუჯი; და ყოველი ქვეყანა მტკუარსა აღმოსავლით“<sup>35</sup>.

სიკვდილის წინ მეფემ მოიხმო დარჩი და უთხრა: „შენ ხარ პირმშო შვილი ჩემი, შენდა მიმიცემია გვრგვინი მეფობისა ჩემისა, და ნაწილად ძმათა შენთა მიმიცემია ტასისკართან და წუნდითგან ვიდრე სომხითამდე, საბერძნეთამდე საზღვარი აფხაზეთისა, რომელი მოცემულ არს ეგრის-წყალსა და კლისურასა შუა; იგი თვთ ძმათა შენთა დედისა არს, იგი აქუნდეს მათ, და იყვნენ შენდა ერისთავად მორჩილებასა ქვეშე ნათესავისა შენისასა“<sup>36</sup>.

მართალია მემატინანეს მიერ მზითვეი მოხსენიებულია მხოლოდ პირველ ცოლთან დაკავშირებით, მაგრამ ამ ტექსტში მოყვანილი სიტყვები: „იგი თვთ ძმათა შენთა დედისა არს, იგი აქუნდეს მათ“ — გვაფიქრებინებს, რომ სწორედ ეს ადგილი „ტასისკართან და წუნდითგან ვიდრე სომხითამდე და საბერძნეთამდე, საზღვარი აფხაზეთისა, რომელი მოცემულ არს ეგრისის წყალსა და კლისურასა შუა“ უნდა წარმოადგენდეს საბერძნეთის მეფის ასულის მზითვეს<sup>37</sup>.

მზითვეში უძრავი ქონების მიცემა რომ უცხო არ არის იმ დროისათვის, ამას ის ფაქტიც ადასტურებს, რომ მემატინანე პირდაპირ ასახელებს ვ. გორგასალის პირველი მეუღლისთვის მზითვეში მიცემულ ტერიტორიას<sup>38</sup>. ჩვენი ვარაუდის სასარგებლოდ ლაპარაკობს ის ფაქტიც, რომ გორგასალმა ბერძენი ქალის კუთვნილი მხარე მისივე შვილებს დაუტოვა. ცდილობთ, რომ ვახტანგ გორგასალის ეს გადაწყვეტილება (შვილისათვის დედის მზითვეის მიცემა) არ უნდა იყოს შემთხვევითი და მისი ფესვები იმ ხანად არსებულ სამართლის ნორმებში უნდა ვეძიოთ. უნდა აღინიშნოს, რომ ქართული სამართლის ძეგლებში მოხსენიებულია: „იქნების, რომელ დედასა მათსა მოჰყვეს მზითვად მამული ანუ თეთრი და ნიეთი. და ოდეს მოკვდეს დედაკაცი იგი, ნიეთი ესე მოყოლილი არა არს საკუთარი მამისა ობოლთასა. და შეხვდების, რომელ კაცმან მან შეირთოს სხვა ცოლი და ბირებითა დედისა ნაცვლი“

<sup>33</sup> ც. ა. გ. გლ. ხაძთისა, გვ. იბ-იბ; ც. ა. ს. 36 ზრზმლა 41; (ივ. ჯავახიშვილი ქართული სამართლის ისტორია წიგნი მეორე, ნაკვეთი მეორე, გვ. 375, თბილისი, 1929 წელი.)

<sup>34</sup> ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილია ყველა ძირითადი ხელნაწერების მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბ., 1955, გვ. 158.

<sup>35</sup> ქართლის ცხოვრება, ტ. I, გვ. 199.

<sup>36</sup> იქვე, გვ. 203—204.

<sup>37</sup> ქართლის ცხოვრება, გვ. 203—204.

<sup>38</sup> იქვე, გვ. 158.



სათა მისცეს ზითევი იგი პირველისა ცოლისა სხვათა ძეთა, რომელიცა არს უჯერო და ამად არს მოსვენებული ზემოთე ვეჭილობა მშობელთა<sup>39</sup>.  
მართალია, სამართლის ეს ნორმა მოგვიანო პერიოდს ეკუთვნის, მაგრამ ამ რიგის მასალა დამოწმებულია ძველი აღმოსავლური წყაროებშიც<sup>40</sup>. ყოველივე ეს გვაძლევს საბაბს ვივარაუდოთ, რომ ქალის „სამამულე მზითევთან“ დაკავშირებული ზემოთ მოყვანილი სამართლის ნორმა უკვე არსებობდა მე-5 საუკუნეში. ეს კი თავისთავად იძლევა საშუალებას იმის დასადგენად, რომ ამ პერაოდში უკვე საკმაოდ განვითარებული უნდა ყოფილიყო „მზითვის ინსტიტუტი“.

ინტერესს მოკლებული არ უნდა იყოს ის ფაქტი, რომ სამეფო კარზე მზითევი უძრავი ქონების მიცემის ფაქტი დასტურდება თუბალეში VIII—VII საუკუნეებში. ძვ. წ. აღ. ასურულ წარწერებში აღნიშნულია, რომ Одно из табальских „княжеств“—Bit Buritiš подверг тяжелому разгрому Саргон II (722—705) Ассирийский царь говорит, что Амбариса табальского царя страны Bit—Buritiš, он посадил на престол своего отца Hulli... Саргон дал ему в жены свою дочь Ахтабашу и отдал в качестве приданного города и страны Hilakku<sup>41</sup>.

უფრო მოგვიანო ხანის ასურულ წარწერებში კი აღნიშნულია, რომ:

Магаллу, царь Табала, который не подчинился его предшественнику, покорился ему (Ассирийскому царю Ашшурбаннале (668—633) доставил свою дочь с большим приданным в его гарем и изъявил готовность в качестве дани доставлять Ассирии коней<sup>42</sup>.

ზემოთ მოყვანილი ცნობები საშუალებას გვაძლევს ვივარაუდოთ, რომ ქართულ ტომებში ჭერ კიდევ მე-8—7 საუკუნეებში ძვ. წ. აღ. (რომელიც ხასიათდება საზოგადოების ადრეკლასობრივი წყობილებით) სამეფო კარზე უკვე წესად იყო, როგორც მოძრავი ისე უძრავი ქონების მზითევი მიცემის წესი.

ახალი ბაბილონის დოკუმენტით ირკვევა, რომ დაახლოებით 521 წელს საშუალო წრის წარმომადგენელმა კალიბმა, რომელიც იყო წვრილი საქმოსანი, აგენტი ინდიან-მარდუესი სამუშაოზე და ეგიბის სახლში თავის ქალიშვილს მისცა კარგი მზითევი, რომლის შემადგენლობაში შედიოდა მიწა, მონები, ვერცხლი და თქრო<sup>43</sup>.

თუ მხედველობაში მივიღებთ აგრეთვე ჰამურაბის კანონებს<sup>44</sup>, სადაც

<sup>39</sup> სამართალი ბაბილონიის დავითისა, მუხლი № 11, ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო დ. ფურცელაძემ, გვ. 175, თბ., 1964.

<sup>40</sup> Если человек возьмет себе жену, и она родит ему детей, а затем эта женщина уйдет к судьбе и после смерти ее он возьмет себе другую женщину, и она также родит детей, то потом, когда отец уйдет к судьбе, дети не должны делиться по матерям; они должны взять приданое своих матерей и разделить достояние отцовского дома поровну. И. М. Дьяконов, Законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского царства, «Вестник древней истории», № 3, стр. 246—247, 1952.

<sup>41</sup> Г. А. Меликишивили, К истории древней Грузии, Тб., 1959, 73.

<sup>42</sup> იქვე.

<sup>43</sup> А. Белявский. К истории средних слоев Ново-Вавилонского общества. Семья Набайя. IV Сессия по древнему востоку 5—10 февраля 1968 г.

<sup>44</sup> იხ. მეფე ჰამურაბის კანონები მუხლი № 178, 179 და 150, თბ., სახ. უნივერსიტეტის გამომცემლობა. 1934 წ. ტექსტი თარგმნილია რუსულიდან ელ. აბაშიძე-რუსიას და ილ. რუსიას მიერ. პროფ. აღ. წერეთლის რედაქციით, წინასიტყვაობით და დამატებით.

დასტურდება მზითვეში მამულის, როგორც კერძო საკუთრებაში ისე მფლობელობის უფლებით მიცემის ფაქტი, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ადრე კლასობრივ საზოგადოებაში მამული კერძო საკუთრებაში შეიძლება ყოფილიყო, მაგრამ არა მარტო მეფის ასულს, არამედ ამა თუ იმ შეძლებულ პიროვნებას და მას ჰქონდა უფლება გაეჩუქებინა, გაეყიდა ან მზითვეში („კერძო ან მფლობელის“ უფლებით) მიეცა თავისი ქალისათვის.

ამრიგად, ზემოთ მოყვანილი მასალის საფუძველზე დგინდება, რომ სამამულე მზითვეი უძველესი დროიდან არის შესული მზითვის შემადგენლობაში და მას ხანგრძლივი ისტორია აქვს.

თუ საზოგადოების განვითარების რომელ საფეხურზე უნდა გაჩენილიყო მამულის მზითვეში მიცემის წესი, ან როგორ განიცდიდა ის ცვლილებას სხვადასხვა საზოგადოებრივ წყობილებაში საზოგადოების ახალი ფენის წარმოშობა-მოსპობასთან დაკავშირებით, როგორ იცვლებოდა ქალის, მისი მშობლებისა და ქმარ-შვილის უფლებები სამამულე მზითვისადმი და რა განაპირობებდა მათ — წარმოადგენს მეტად საინტერესო საკვლევ საკითხს და მისი შესწავლა მომავლის საქმედ მიგვაჩნია.

В. А. БДОЯН

## АРМЯНСКИЕ СОЛОНКИ С ФИГУРОЙ ЖЕНЩИНЫ, КАК КОНСПИРАЦИЯ СТАТУИ БОГИНИ АНА НИТ

В быту армянского народа до половины XX века фигурировали и были в обиходе солонки, изготавливаемые из шкур, шерсти, дерева и главным образом — глины; в них хранились запасы измельченной соли для кушаний и домашнего скота. Шкурными солонками служили обработанные козлиные мехи; из цветных шерстяных ниток вязали ковровые солонки, имеющие вид кулька или мешочка с квадратным корпусом и шейкой «*սղարակ*», похожими на человеческий корпус и шею; деревянная солонка походила на фигуру козла: по одной человеческой голове на шее и на тазу; один вид глиняной солонки тоже был козлоподобной: в головной части лепили женщину, которая вместе с козлом составляла один корпус (рис. 1). Были также глиняные солонки с женской фигурой, но головой барана, вернее, подразумевалась баранья голова, но больше походила на голову коровы (рис. 2). Однако ж, большинство солонок, изготавливаемых из глины, были женоподобными статуями, главным образом в виде бюстов. Они изображали как физические признаки, так и одеяния и украшения замужних женщин (рис. 11—12) и девушек; на них изображался ряд эмблем, имеющих понятие плодородия. Исключение составляли некоторые глиняные стилизованные солонки с символами гермофродитизма. Горлышки всех деревянных и глиняных солонок открывались на месте груди. А некоторые имели отверстия как на груди, так и в нижней части. Последние представляются более древними. В тех местах, где описанные виды солонок вышли из обихода, употреблялись обыкновенные горшки с крышками, иногда с одновременным отверстием и в грудной части, что являлось пережитком старого. Горлышки, открывающиеся на грудной части, снабжались затычками, изготовленными из ткани.

Во всех тех местах, где пастьба осуществлялась вдали от жилищ, употреблялись шкурные солонки или кошелки для соли, а в других частях — преимущественно глиняные солонки.

При всех обстоятельствах соль, как священная вещь, бережно хранилась в указанных сосудах и ставилась в видном месте в глхатуне (кухня) или нише. Стоящая в нише женоподобная солонка приобретала особое эстетическое значение. Мешочек с солью вешался на столбах, с амбаров, что также доставляло эстетическое удовольствие. На специфические особенности солонок впервые обратил пристальное внимание проф. Ст. Лисицян. Солонки, имеющие образ женщины, он склонен был свести к выражению культа женщины. В конце тридцатых годов Ст. Лисицян, привлекая наше внимание на сущность этих солонок, дал идею — собирать о них материалы у населения. С любовью приступив к этой работе мы тридцать лет непрерывно собирали по

всем областям исторической Армении скудные и обрывочные материалы. Накопив их достаточно, и роясь в них, мы пришли к убеждению, что армянские женоподобные солонки связаны с культом матери-божества — богини Анаһит. Эту нашу гипотезу частично подтверждает Ас. Мнацаканян<sup>1</sup>, К. Мелик-Пашаян<sup>2</sup> и Н. Авакян<sup>3</sup>.

Как бы не были правдоподобны наши догадки, они не удостоверялись материальными и письменными свидетельствами средневековья. Только после того, как был найден важный ключ, отнюдь еще не исследованный, нам удалось обосновать вышеуказанную точку зрения. Этим ключом была конспирация, с выявлением которой открылись широкие возможности для понимания всех новых и новых тайн, возникших вследствие вероотступничества. Сообразно с этим, из сменяющих одна другую религий, культ отверженного, вследствие гонения, принимает в новой религии конспиративную форму, как бы уходит в подполье, и люди для вида, почитая новую веру, вспоминают старую.

Понятие конспиративности сводится к тем явлениям, как пережиток-рудимент, метаморфоза, персонификация, зооморфизм и антропоморфизм. Однако конспирация ни с одним из них не отождествляется. Пережиток — рудимент бесспорное явление, дошедшее до нас издревле, в относительной солидарности или компромиссе с новым. Метаморфоза — это временное видоизменение почитаемого героя, бога и духа. Метаморфоза продолжительности не предполагает, ибо видоизменяющийся данные формы принимает временно и, быстро достигнув цели, возвращается затем к своему прежнему виду. Персонификация не есть конспирация, как кажется; так, например, **Ара Гехецик** олицетворял умирающую и воскресающую природу. Следовательно, олицетворение — обобщение явлений в одной единице, как очевидный для всех культ. Зооморфизм и антропоморфизм — уподобление некоторых явлений природы или предметов человеку или животному.

В религиях конспирации подвергается гонимый. Почитаемое божество, вследствие гонения, в понятиях верующих, как бы уходит в подполье, и во имя продления существования скрывается под покровом иных явлений. Но, в отличие от пережитка, конспирированный подготавливает быстрое и окончательное исчезновение своего наименования, так как уходит в другое явление и сливается с ним. Так, например, конспирированная богиня Анаһит в песнях пахаря носила имя Парав (Старуха). Парав же в этих песнях и в других местах утратила имя Анаһит и стала парав в нарицательном смысле. Анаһит скрывалась также и под именем Мариам (Марин). В имени Мариам долгое время конспиративно подразумевалась богиня Анаһит. Но в дальнейшем Анаһит вовсе была забыта, и весь ее культ перешел к Мариам.

Как увидим дальше, культ богини Анаһит по принципу конспирации раздробился, расщепился во множество предметов и явлений. Из них самой важной, заслуживающей внимания, явилась женоподобная солонка, как одна из оболочек Анаһит. Но солонка вначале не имела того вида, какой был известен в XIX веке. Она изжила следующие этапы развития, которые мы подразумеваем в приблизительных подсчетах.

<sup>1</sup> А. Ш. Мнацаканян, Армянское орнаментальное искусство, Ереван, 1955, стр. 288 (на арм. яз.).

<sup>2</sup> К. В. Мелик-Пашаян, Культ богини Анаһит, Ереван, 1963, стр. 144 (на арм. яз.).

<sup>3</sup> См. Историко-филологический журнал, Ереван, 1964, стр. 240 (на арм. яз.).



Первым этапом явился связанный с плодородием глиняный сосуд. Наряду с другими народами, армяне также вкладывали в глиняный сосуд понятие матки. В начале XX века в некоторых районах Армении еще бытовало верование в покровительство (неиспользованного, но обожженного) глиняного горшка родовым мукам женщины. В селе Сарнахбюр роды у женщины, названной «тпхот»<sup>4</sup>, происходили в зарытом в земле, заговоренном (при помощи железных изделий) глиняном горшке, дабы воображаемый злой дух — «тпхи», через этот горшок провалился бы в землю, а ребенок остался бы жив. Это понятие, связанное с глиняным горшком относится к далекому прошлому.

Второй этап — это период появления христианства, когда варварски уничтожались непрезойденные столпы армянских капищ, в том числе и металлические статуи и каменные идолы богини Анаһит. В результате этих гонений, по нашему твердому убеждению, и имело место еще более сильное освящение глиняных горшков в указанном смысле и конспиративное воплощение в нем соответствующих верований. Этому, безусловно, должно было последовать перенесение внешних признаков богини Анаһит на священную керамику, в новой стилизации. Этим новосозданный сосуд — статуя внешним видом должна была отличаться от старых статуй Анаһит. Процесс этого перехода, безусловно, длится долго. На месте горлышка сосуда возникает женская голова, а отверстие открывается на груди (рис. 12). Судя по сохранившимся ныне сведениям, кроме грудной части, открывается отверстие также и в нижней части корпуса. В обоих случаях они символизируют орган женского плодородия. На одной из солонок очевидны даже признаки наружных половых органов (рис. 3).

На солонках иногда встречаются эмблемы ктеиса: они представляют выпуклые треугольники, помещенные обычно на животе, между двух рук или вблизи них (рис. 10). На многих солонках имеются женские ожерелья, в середине которых также висит треугольник (рис. 12). В старину этот треугольник вешали на шею обрученной, как знак супружества.

Треугольник считался символом, равнозначным солонке, ибо, будучи символизацией женского начала, представлял покровительницу плодородия — богиню Анаһит. В пользу этого аспекта говорит символ Фригийской богини чувственной любви — Астарты. Он представлял треугольник, высеченный на камне близ ее храма, как эмблема оплодотворения, и девушки, отдаваясь перед этим камнем чужестранцам, приносили в жертву богине Астарте<sup>5</sup> свою невинность. Аналогичный обычай, по упоминаниям Страбона, как мы знаем, существовал и в храме богини Анаһит<sup>6</sup>.

Армянским солонкам были присущи явно выраженные женские груди (рис. 3, 10, 11, 12). Украшения одной из них и многочисленные груди

<sup>4</sup> Тпхот назывались женщины, родящие мертвых детей, или детей, проживающих недолго (несколько месяцев). Причина заключалась в том, что козлоподобные и человекоподобные злые духи, именуемые Тпхи, будто бы входили в матку женщины и вредили образованию плода.

<sup>5</sup> История религий, тайных религиозных обществ, обрядов и обычаев древнего мира, IV, второе издание, СПб, 1883, стр. 304; срав. А. Ш. Мнацаканян, «Армянское орнаментальное искусство», стр. 244; последний мотив треугольника в орнаментальном искусстве считает символами отца, матери и дитяти (см. там же, стр. 238—247).

<sup>6</sup> Strabonis Geographica, recognovit Augustus Meineke, Lipsiae, in Aedibus V. G. Teubneri MCMXXV 1925, II, стр. 740—749. (срав. Страбон, Перевод и комментарии Р. Ачаряна, Ереван, 1940, стр. 67—68, на арм. яз.).

(рис. 4) можно сопоставить с образом греческой богини Артемиды, что предполагает возможность существования таких же многогрудных статуй и у богини Анахит.

Перенесение орнаментировки, присущей статуям и ~~идолам Анахит~~ ~~и~~ ~~идолам~~ ~~Анахит~~, на вновь созданные сосуды — статуи осуществлялось ~~на~~ ~~ее~~ ~~месте~~, при помощи простого ручного женского труда. Для полной конспирации богини Анахит эта статуя-кумир должна была почитаться под другим именем, которого мы не знаем и которому должен был приписываться иной — христианский характер. Но в конце концов она должна была выступить под прикрытием богородицы Мариам (Марии), в какой-либо оболочке культ Анахит продолжает жить целые столетия. Нет сомнения, что к верованиям, связанным со статуей богини Анахит, должны были прибавиться отдельные нормы также и культа Мариам, этим уже углублялись между двумя разными культурами противоречия в умах людей.

**Третьим этапом** было забвение культа богини Анахит именно в этом двойственной борьбе и победа культа Мариам.

**В четвертом этапе** постепенно забывается также и Мариам, и глиняная статуя остается как священный сосуд для хранения священной соли. Так что, в конце 1930-ых годов, лишь в сел. Гямрез удостоверилось, что женоподобная солонка — «символ Матери богородицы», в которой хранится «брат хлеба» — соль.

Как в Армении, так и в соседних древнейших странах мы находим аналогии женоподобных солонок.

Среди обнаруженных при раскопках Армении вещей известны два таких образца: один — глиняная голова женщины с убором, найденная в Гарни (рис. 5). Б. Аракелян склонен думать, что это головка<sup>7</sup> солонки. Тождество между этой глиняной головкой и существующей ныне головкой бамбакашатской солонки (рис. 11) очевидно. Некоторое сходство с ней представляет также отделенная от посуды керамическая голова, раскопанная в Двине<sup>8</sup>. Как видно, последняя равным образом служила головкой солонки (рис. 6).

Сасунцы в Талине доньше сохранили изготовленные из глины большие кадки для муки и для зерна, которые не обжигаются, и в верхней своей части открыты как тоныр (арм. печь); а в самой нижней части имеются по одному отверстию, откуда достают муку и зерна. Склоны этих улей также уподоблены украшенной женской груди. На них выведены узоры в виде ожерелий, колий и крестов, в которых повторяются орнаментальные узоры, присущие солонкам.

Исходя из обычая необжигания кадок следует предполагать, что и солонки не всегда подвергались обжиганию, по причине которого от средневековья осталось нам очень мало следов.

Одним из парных экземпляров фигурных солонок, таящим в себе богиню плодородия, является обрядовый человекоподобный хлебец по имени **васил**, выпекаемый накануне нового года по одному на каждого из членов семьи, в соответствии с внешностью, присущей данному полу. Фигурный васил, предназначенный для женского пола имел ту же внешность (рис. 7), что и женоподобная солонка. Надо отметить, однако, что согласно поверью, если при выпечке чрево васила, следуемого получить женщине, выпучивалось, предсказывали ее оплодотворение в том же году.

<sup>7</sup> Б. Н. Аракелян, Гарни, I, Ереван, 1951, стр. 79—80, рис. 76.

<sup>8</sup> Археологический фонд Государственного исторического музея Армении, № 1617/374.

Не сомневаемся, что вазилы с указанным содержанием и внешними признаками были предпосылками оформления глиняных солонок. Сравнить с обрядовыми хлебцами Западной Грузии в образе мужчины и женщины, которые своей мифологической сущностью связаны с богиней возрождения природы и плодородия — Мать-Нана<sup>9</sup>.

Религиозное содержание солонок-статуй нашло отражение и в армянской миниатюре. Филолог Ас. Мнацаканян эмблемами проматери считает три миниатюры; из них одна явно отражает формирование зародыша у женщины (рис. 8)<sup>10</sup>, вторая представляет образ символа плода<sup>11</sup> и третья — родовые муки (рис. 9)<sup>12</sup>. Сущность этих миниатюр он сопоставил с женоподобными солонками и справедливо отождествил<sup>13</sup> их.

Зафиксированные в миниатюрах эти явления почти в точности сохранены на глиняных солонках. Наперед укажем, что, согласно установленному обычаю, шерстяные солонки считались необходимым атрибутом приданного<sup>14</sup> невесты; нет сомнения, что в прошлом частью приданного должна была служить также и глиняная солонка, более поздним символом которой служила крышка от глиняного горшка, которую во время смотрим из отцовского дома невесты, особым ритуалом, отправляли в дом свекрови. Отсюда явно следует, что приданное-солонка должна была служить молодой невесте символом обеспечения способности к оплодотворению через покровительство скрытой богини.

Следующей, как логическое продолжение первого, должна быть солонка, показывающая беременность женщины (рис. 10, сравнить с рис. 2). Затем следует изображение женщины, одержимой родовыми муками (рис. 11), и, наконец, солонка, изображающая женщину, держащую двойной сыновей (рис. 12). Во всех этих случаях зримо выступает скрытая покровительница плодородия — богиня Анаһит.

Культовый солонка с давних времен увязывался с культом соли. Солонку — меховую надо считать самой первобытной, связанной частично с возвеличением козла. Важное значение соли в кушаньях, скотоводстве, обработке кожи, обеззараживании и в других отраслях, ее дефицитность привели людей к поклонению соли. В связи с солонками важно отметить, что армяне с незапамятных времен имели обычай обсыпать поворожденного ребенка солью и держать в ней 24—40 часов. Это считалось национальным крещением, предшествовавшим христианскому. Соль обладает свойством закалить ребенка и приспособить его к окружающей среде, что древние приписывали богине плодородия. Солью «обмывались» — «очищались» роженицы, повивальные бабки и другие, ею обмывали также предметы, к которым прикасались первые (по существу дезинфицировали). Переносно «солью» называлась та часть нижнего белья, которая соприкасалась с ктесем или фаллусом. Соль преподносилась жертвенному животному как приношение, которым животное очищалось. По всей вероятности, это служило также литургиче-

<sup>9</sup> В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое греческое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1957, стр. 91—93 и табл. VIII, рис. 1.

<sup>10</sup> А. Ш. Мнацаканян, Армянское орнаментальное искусство, стр. 287—288, рис. 625 (1336 год).

<sup>11</sup> Там же, стр. 288, рис. 626 (XII в.).

<sup>12</sup> Там же, стр. 288, рис. 627 (1336 год).

<sup>13</sup> Там же, стр. 288.

<sup>14</sup> «Азагракан андес» (Этнографический журнал), кн. II, Тбилиси, 1897, стр. 133; кн. III, 1898, стр. 335; кн. IV, стр. 79 (на арм. яз.).

ским даром, воздаваемым богине Анахит. Отсюда и взаимосвязь между двумя различными покровителями детей—богоматерью и солью. Покровительница детей — соль в священном чреве конспирированной богини плодородия— вот основной смысл соли и солонки.

Эквиваленты армянских фигурных солонок, как было сказано, находились в керамическом искусстве и других древних народов. Черпая сведения у различных авторов о верованиях, связанных с глиняными сосудами, Д. Ж. Томсон удостоверяет, что у некоторых народов сосуд для воды считался символом женской матки: глиняный кувшин считался такой же женщиной, какой считается земля. По предположению некоторых авторов, южно-американские индейцы свой погребальный карас также считали маткой. В Кипре найдены неолитические глиняные сосуды, которые имели женские головы и груди. Женские головы в Передней Азии являлись специальным украшением<sup>15</sup>, присущим женоподобным кувшинам. О существовании кувшинов с женской головой у малоазиатских народов свидетельствует Готтенрот<sup>16</sup>, из таковых был этрусский кувшин<sup>17</sup>. А. Н. Бернштам исследовал глиняный сосуд иранского происхождения, обладающий магией, но с изображением мужчины<sup>18</sup>.

В Уруке найден горшок-кувшин, снабженный длинным носиком, женскими глазами, украшенный розеттами. Культурную сущность этих розет ученые связывают, во-первых, с шумерской матерью-богиней—Инанне, затем, с именем ассиро-вавилонской богини любви и плодородия Иштар<sup>19</sup>.

Как видно, явления общие, а времена разные. Однако, могут ли эти сведения быть подтверждением того, что это было выражением свободного поколения, или это также формы тайного культа? Мы этого не знаем, хотя и известно, что подобным культам были присущи как первое, так и второе. То, что относится к армянскому, без сомнения, связано с конспирацией, которая, к счастью, согласуется со множеством вновь выявленных обрядовых материалов. Конспектирование последних считаем необходимым, ибо, будучи живыми актами, они подтверждают как сущность объекта конспирации, так и конспирацию как явление.

Конспирация культа богини Анахит выявилась, преимущественно, в обрядовых функциях людей и в тайных действиях человекоподобных духов. К ним относятся Чорекмут и Урбатмут, которые постоянно контролируют поведение замужней женщины, запрещая оплодотворяться по средам и пятницам, а во время родовых мук превращаются в акушеров. Другие — это сохраненные в фольклоре и обрядовых ритуалах те пожилые женщины, которые под различными эпитетами исполняют опять же роль богини плодородия. Так, прозвище **Парав** (Старуха) имеют те одинокие, покинутые женщины, которые в сказках живут в ветхих хижинах, где принимают жаждущих любви храбрецов и героев

<sup>15</sup> Д. Ж. Томсон, Исследования по истории древнегреческого общества, М., 1958, стр. 247.

<sup>16</sup> Ф. Готтенрот, История внешней культуры, т. I, СПб—М., 1885, стр. 43, рис. 28.

<sup>17</sup> Там же, стр. 73, табл. 41, рис. 2.

<sup>18</sup> А. Н. Бернштам, Изображение согдийца в короластике чуйской долины. Кр. сообщ. о докладах и полевых исследованиях инс-та истории материальной культуры, XIX, 1948, стр. 65.

<sup>19</sup> Н. Д. Флиттнер, Культура и искусство Двуречья и соседних стран, М., 1958, стр. 70.



и непременно разрешают их брачные вожделения, за что вознаграждаются горстями золота, что, безусловно, напоминает два явления: дарение золотых вещей богине Анаhit и выделение денежных пособий баpицам Анаhit, для девиц, отдававшихся богатым мужчинам.

Близкое сходство со сказочными старухами имеет **Почвор Парав** (хвостатая старуха), которая будучи подвержена конспирации, оборачивается невидимкой, входит в маслобойку или, что более характерно, садится в карас (большой глиняный кувшин), представляющий первообразную форму анаhitоподобной солонки, и улетает на седьмую высоту зенита. Главные ее функции также заключаются в старании осуществить цель любящих сердец как согласием, так и похищением<sup>20</sup>. Хвост хвостатой старухи, с одной стороны, является символом плодородия скота, с другой, — символом жертвенных телок, приносимых в дар богине Анаhit.

Изгнанная и конспирированная богиня Анаhit выступает под покровом песен пахаря, опять же под прозвищем Парав (Старуха). Эта Парав склоняет плужный персонал к любви, поощряет к совокуплению и оплодотворению. Она контролирует земледелие и магическими приемами обеспечивает безопасность плужного персонала и тягловой силы. Яркое отражение любовно-оплодотворенных мотивов в песнях пахаря всецело вытекает из подстрекательств этих старух. Здесь конспирация подчеркнута до того зримо, что по песням, Старуха как бы приближается к плужному персоналу осторожностью разведчика.

Ярким примером загнанной и закоспирированной богини Анаhit является женщина из Варанды, олицетворяющая будто бы великий пост. Лицо этой женщины покрывали сажей и, усадив ее на осла, в сопровождении музыкантов, почетно возили по домам, дабы постные недели протекали без злоключений<sup>21</sup>. Везение с почетом делалось только во имя любви к засекреченной богине, ибо обычной марать лицо женщины сажей и возить ее на осле, начиная с глубокого средневековья до начала XX века, всецело означало осуждение. В данном случае, маранье сажей надо рассмотреть как оскорбление, нанесенное богине Анаhit христианством, что в дальнейшем послужило оболочкой для конспирации.

К разряду засекреченных старух относятся те женщины, которые для вызывания дождя совершали следующие обряды: «собираются вместе десять—двадцать старух и выбирают из своей среды одну более здоровую и крепкую; ее раздевают, оставляя на ней нижнее белье. Дают ей в руки большой крест и сверху одевают на нее белую рубаху, но рубаха должна быть до того длинной, чтоб спустившись с креста, укрыла бы державшую крест старуху — Чичи-Маму до пят»<sup>22</sup>. Затем одна из старух становится барабанщицей, а остальные берут на себя роль собирателей подарков-продуктов от народа. При обходе домов, с крыш на Чичи-Маму и на крест выливали холодную воду из больших ковшей, и она должна была устоять этому мучению.

Нет сомнения, что под именем Чичи-Мамы (Красивая Мать), засекреченной старухи, скрывалась сама богиня плодородия — Анаhit. Такого рода маскировки существовали в ритуалах праздника Вознесе-

<sup>20</sup> «Азгагракан андес», кн. I, Шуши, 1896, стр. 352 (на арм. яз.).

<sup>21</sup> См. «Азгагракан андес», кн. III, стр. 343 и В. Блоян, Армянские народные игры, I, Ер., 1963, стр. 149, № 96.

<sup>22</sup> Газета «Нор-дар», 1893, № 67 и В. Блоян, Армянские народные игры, I, стр. 162—163.

ния, ибо этот праздник всецело был посвящен любви, супружеству, плодородию, как и вопросам молочного хозяйства. По поверьям, в ночь на четверг праздника Вознесения вся природа и небесные светила возгорались жадой любви и оплодотворения. А потому в этих ритуалах легко законспирированы богиня любви Астхик и богиня плодородия Анахит. Факты довольно красноречивы. Сбор цветов в Вознесение организовали девушки, иногда вместе с парнями. В некоторых случаях девушки составляли отдельную группу, которая имела своего вожака, знаменосца, собирателей цветов и несущих воду. Во время собирания и раздачи цветов семьям общины впереди шел знаменосец. В кувшин — Парч с водой клали наряженную куклу, одетую невестой. В некоторых местах, вместо куклы, клали в кувшин большой букет цветов. Парч, вода и кукла, или букет цветов, вместе взятые, назывались «Вичак» (жребий). Это символизировало конспирированных богинь Астхик и Анахит. Девушка, достающая жребий и облаченная в одеяние невесты, называлась **Невестой**, и также олицетворяла указанных богинь. Вичак охраняли изготовившие его девушки, чтоб парни не «сукрали» или не «стацили» бы украшения с куклы. Кувшин-Парч с водой в ночь перед четвергом, ставился на звезды, дабы воде, которая должна была определить жребий любви, сообщила соответствующая сила. Под такой же охраной находилась также невеста, достающая жребий, ибо парни, олицетворяющие служителей христианского культа стремились уничтожить магию, заключенную в невесте. Не трудно заметить, что девушки со своим вожатым и флагом, взяв под свою охрану Невесту и Вичак, скрыто напоминали капищные обычаи, а именно: охрана статуи богини, вынос ее на празднествах под предводительством главного жреца и торжественное шествие с ней и, наконец, распри, имевшие место между жрецами (девушками) и христианами (парнями).

По сведениям историографии, богине Анахит подносились лозы и лавровые ветки, являющиеся, только лишь, символом плодородия. Появившиеся вместо них уже в период христианства крестообразные, древовидные и иных форм Хачбуры (крестовидный букет из пшеничных и ячменных колосов с черенками) были уже осмыслены: они не то, что подносились богине Анахит, а таили в себе богиню плодородия. Из сена мастерили куклы и вешали в домах. Обрученные девицы доставляли свекрам удовольствие, посылая к ним на дом такие самодельные куклы, которые долго хранились в бутылках или в кувшинах. В них переплощалась богиня плодородия, обещающая невесте продолжение потомства.

Даже метла из почитаемых тотемных растений считалась одухотворенной. По старинным поверьям, в них также живет душа. Семья, выставляющая над кизячной кучей метлу, «возвещала» о наличии в доме девушки, достигшей брачного возраста («смысляющей» жениха). Свекровь, танцующая перед сочитающей парой, вступившей в дом жениха, носила метелочный хвост, а свекор такую же метлу выставлял на головном уборе. Сказанное, конечно, относится не к обыкновенной метле, которой подметают сор, а к тому обрядовому пучку, который в древности связывали в виде метлы, из разных почитаемых растений для конспирации культа богини Анахит. Именно на этой почве метла рассматривалась как предмет культа плодородия не только здесь, но и при изготовлении чучела Нурин (метла в женском одеянии), с целью вызывания дождя. В первобытное же время подобные обряды над растениями совершались под воздействием тотемизма.

Обычай конспирации — завуалирования богини Анаһит сохранился в одном древнем мифе. Ряд древнейших памятников старинны именуется «Ахчка-берд» — «Замок девы», в стенах которых, будто бы, замурованы девушки или женщины. Без таких мучениц, гласит предание, невозможно было бы осуществит. подобные сооружения.

В основе такого религиозно-отвлеченного понятия лежит акт уничтожения не только статуи богини Анаһит, но и всех остальных языческих божеств, что, несомненно, являлось своеобразным ритуалом «погребения» божеств руками самих же апологетов язычества. Этим и объясняется тот факт, что мифы о девушках и женщинах, замурованных в стенах, имеют столь трагический характер. Такими «погребениями» можно считать все те раскопанные каменные статуи, которые сперва обезображивались, изламывались, а затем закладывались в стены религиозных или гражданских построек. Этому и последовало создание (опять же в скрытой форме) женских барельефов на стенах храмов, зачастую, далеко не похожих на изображение Мариаи. В этом аспекте весьма примечательна легенда о сасунском мосте — «Прабратмане», где повествуется, что строящий его мастер Батман, по подсказке своего сна, в основу моста замуровал любимую им живую женщину, и, когда сооружение закончилось, «вместе с ростом стен перед его глазами на южной лобовой части моста, стала вырисовываться чудесная статуя женщины со струящимися с груди молочными ключами»<sup>23</sup>.

Новым содержанием отмечаются также те памятники и надгробные камни, которые, по преданию, были девами и будто, подвергаясь преследованиям чужих мужчин, испросили бога обратить их в камень для служения плодородию. Подобных памятников множество; они обладают свойством: даровать детей бездетным, молока — роженицам и любовь — молодым. Фактически — это отражение различных вариантов конспирации богини Анаһит, репресируемой христианством.

Конспирация Анаһит под внешностью животных осуществлялась с большим умением: в первую очередь, использовались жертвы, поднесенные богине, затем и тотемы. Вол, бык, буйвол, корова, овца и коза имели тут важное значение. Многие из них уже были жертвами богини Анаһит, но с упразднением культа богини и ее храмов, упразднились сами собой. Однако, не успевшие стряхнуть с себя язычество многие служители христианской религии, под влиянием масс, уберегли ряд старых форм почитания животных, заложив в нем новое содержание. Жертвы богини Анаһит стали «охристианившимися» животными, таившими в себе ее культ. И, так как в конце XIX века в ряде пристроек к монастырям пока еще с большой заботой призывались священные животные — волы и буйволы, за которыми ухаживали специально выделенные женщины и служители церкви, смело можно сказать, что во всех этапах христианства подобная форма почитания животных, от начала принятия новой религии, передавалась из поколения в поколение, в новом содержании. Причем, эти культы с виду должны были иметь христианский характер, а по существу — конспирированный языческий. Подтвердим примером: существует поверье, что камни для Татевского монастыря и сисианского «Красного монастыря» по добровольному обязательству перевозили различные волы, характерно также, что закладку стен «Красного монастыря» выполняла одна девушка<sup>24</sup>. Эти очевидные факты своеобразного «верооступничества» дают право утверждать, что животные, чтимые в христианских монастырях, явля-

<sup>23</sup> В. А. Петоян, Этнография Сасуна (на арм. яз.), Ереван, 1965, стр. 27—28.

<sup>24</sup> «Азгагракан андес», III, стр. 190—215.

лись не только тотемами<sup>25</sup>, но и так называемыми «охристианенными» животными, в которых старые верующие скрывали культ богини Анахит. Увязыванием культа этих животных с культом богини плодородия Анахит мы объясняем обычай водить убранного в богатую шапку и пону, и, даже ризу, вола, с шнурами и свечами, в сопровождении музыки по деревьям в день Вознесения и Преображения (плодородия). Это явление, которое еще в XII веке Н. Шнорали считал лишним, бесполезным, причиняющим одни соблазы<sup>26</sup>. Слово соблазы следует подчеркнуть, ибо под ним скрывался культ Анахит, который и запрещался по наказу патриарха.

В деле ряжения «Вознесенного вола» и справления обрядов особенно выделялся Тарон. Двое подпасков из разных околдовок села, имеющие ряженных волов, вооружались дубинами и вступали в схватку. В сущности этих схваток первобытный дуализм, как оболочка, поставлен на службу конспирации богини; доходящие до кровопролития схватки порою символизировали вооруженную борьбу жрецов Анахит против разрушающих капища христиан.

Под оболочкой козла-тотема богиня Анахит скрывалась при следующих обстоятельствах: в праздник св. Саркиса (праздник любви)<sup>27</sup> и на свадебных торжествах «лысые невесты» в козлиных масках скomorошничали в тех же ролях плодородия, что и вышеупомянутые Паравы.

Пример козлоподобной «лысой невесты» мы видим в козлоподобных глиняных солонках (рис. 1): как видно, вместо головки козлоподобной солонки, размещен корпус женщины, которая переживает такие же родовые муки, как и некоторые виды женоподобных солонок.

Конспирацию богини Анахит прослеживаем также и в тотеме дикого голубя hobal.

Согласно с одной средневековой магической молитвой, сидя на безводном поле, не имеющем ни огня, ни инея, голубь hobal, проникнутый горем вдовы, рабыни и сестры, потерявшей брата, оплакивает их судьбу<sup>28</sup>.

В беседе с господом (в большинстве случаев христом), начавшим диалог, выясняется, что покровительствуемые hobalom женщины не рожают, телки не телятся, сама же не может избавиться от задержки мочи<sup>29</sup>. По другим вариантам богоматерь, находясь в сильном волнении и страхе<sup>30</sup>, оплакивает свои триста шестьдесят шесть нечистивых горестей<sup>31</sup> и утерянные из-за злого глаза свои сорок мул и лошадей<sup>32</sup>.

Эта трагическая молитва была распространена почти во всех областях Армении, из чего явствует, что она широко применялась как легенда, в которой нашли отклик скрытая в богоматери историческая судьба

<sup>25</sup> Х. Самуэляни, Культура Древней Армении, Ереван, 1931, т. I, стр. 176—183 (на арм. яз.).

<sup>26</sup> Нерсес Шнорали, Директивные бумаги, Иерусалим, 1871, стр. 262.

<sup>27</sup> В. Бдолян, Армянские народные игры, I, Ереван, 1963, стр. 259.

<sup>28</sup> Заговоры впервые опубликовал Г. Алишан, как молитву, заговаривающую запрет зятя. Г. Алишан, Старая вера или языческая религия армян, Венеция, 1895, стр. 383—384 (на арм. яз.).

<sup>29</sup> Г. Алишан, Старая вера или языческая религия армян, Венеция, 1895, стр. 383—384 (на арм. яз.). Отметим, что Ас. Мнацаканян под словами «задержка мочи» справедливо предполагает половое бессилие (см. Ас. Мнацаканян, указ. работу, стр. 281).

<sup>30</sup> Ерванд Лалаян, Благоухание Джавахетии, Тбилиси, 1892, стр. 17.

<sup>31</sup> Там же, 14.

<sup>32</sup> Там же, 15.



богини Анахит и утрата ее былой славы с приходом христианства. Точнее, хотя и в мифе hobала центральной фигурой является Мариам—Анахит, но в нем находим также следы почитания культов отца, брата и сестры — Арамазда и брата — Мнхра. Это явствует из перечня тех потерь, которые оплакивает в образе «вдовы» Мариам—Анахит. Эти потери следующие: 1. поля и луга, окружающие капище Анахит; 2. воды Евфрата, которыми омывались ее земли; 3. жертвенные животные: телки, мулы и лошади, принесенные в дар богине Анахит и Арамазду; 4. гибель брата Анахит — Мнхра, «по которому голосила Анахит (hobал), как сестра, не имеющая брата»<sup>33</sup>. Из этих исторических фактов явствует, что Мариам—Анахит перетерпела 366 тяжелых ударов — нечестивых горестей, по причине которых богиня, женщины и телки лишены способности оплодотворяться<sup>34</sup>.

Следы явного и тайного почитания матери—божества имеются и в ряде древних орнаментальных узоров, используемых армянами в вышивках, ковроткачестве, ювелирном деле, на котором мы не остановимся. Напомним только, что узоры эти в большинстве случаев являлись символом плодородия и стилизацией женских образов, из которых приведем здесь один (рис. 13).

Итак, значит, как устные, так и материальные культовые данные предельно доказывают, что богиня Анахит, вследствие гонения со стороны христианства, в умах людей, подверглась конспирации. Иные своеобразные черты после христианского периода культа Анахит убеждают в том, что появление всякой новой религии обуславливает конспирацию старой, что безусловно имеет общечеловеческий характер. Как бы тягостны не были насилия распространителей сменяющей религии, конспирация как тень следует за новой религией, как и происходит в общественной жизни. Конспирируемый культ между конспирируемыми местами, явлениями и вещами различия не ставит, он способен заставить служить оболочкой даже явления и обстоятельства сменяющей ее религии и даже — расчлениваться. Благодаря расчленению, именно и продолжает существовать старый культ, подготавливая одновременно свое забвение.

Конспирация—маскировка богини Анахит относясь, прежде всего, к женской среде, их же руками овеществилась и продлилась. Все те предметы, в которых маскируется богиня Анахит — всецело результат женских рук. Не проникая в высокие сферы искусства, они остались в своих элементарных формах. Тем не менее все то, что создано в этой области, относится только к христианскому периоду. Под непосредственным влиянием христианских гонений старые культовые объекты и идеи преобразовываются. Подобно тому, как предшественниками хачкаров до X века были четырехгранные орнаментированные стелы<sup>35</sup>, так и статуи языческой богини и простые идолы предшествовали статуям—солонкам. Первичные виды четырехгранных стел дошли до нас дохристианского периода, следовательно, на памятниках христианских времен изображались апостолы новой религии и ее мученики. На солонках,

<sup>33</sup> Г. Алишан, упомянутая работа, стр. 383.

<sup>34</sup> Второй издатель предания hobал — Ас. Мнацаканян, приводя и другие данные, пришел к иному исключению: по его мнению легенда hobала увязывается вообще с плодородием и затем с элементами природы: воздухом, землей, водой и т. д. (см. упом. работу, стр. 150—151, 281—282).

<sup>35</sup> Торос Тораманян, Материалы по истории армянской архитектуры, т. I, Ереван, 1942, стр. 193 (на арм. яз.); Бабкен Аракелян, Сюжетные рельефы Армении IV—VII веков, Ереван, 1949, стр. 32—34 (на арм. яз.).

созданных по указу истории, кроме богини Анаһит, должна была изображаться и внешность Мариам (Марии), в которой конспирирована Анаһит.

На основании ссылочных фактов, таким образом заключают:

1. Армянские женоподобные солонки конспирированные статуи богини Анаһит;
2. Культ каждой подвергшейся гонению религии в мыслях людей уходит «в подполье», подвергается конспирации, одевает на себя оболочку; этим догмат в некоторой степени приобретает способность длительного существования;
3. Однако подвергшийся конспирации культ с течением времени предается забвению.

---

ა. სოხაძე

### ცხოველი სვეტის იდეა „ქართლის ცხოვრებაში“

ქართულ საკულტო ძეგლთაგან უდიდესია მცხეთის საპატრიარქო ტაძარი სვეტიცხოველი. მისი განსაკუთრებული მნიშვნელობა განისაზღვრება არა მარტო იმით, რომ ფეოდალური ხანის ბრწყინვალე ხუროთმოძღვრული ძეგლია, არამედ იმითაც, რომ მასთან ორგანულად დაკავშირებულია ისტორიული ეპიზოდების, მოვლენებისა და ლეგენდების ფრიად მდიდარი ციკლი. ამ ციკლში შემავალი ლეგენდების ერთი ჯგუფი წარმოადგენს ქართველთა წარმართული რელიგიის შესწავლის ძვირფას წყაროს. მათგან ერთი ფრიად საინტერესო ლეგენდა, რომელიც „ქართლის ცხოვრებაშია“ შეტანილი და უშუალო კავშირი აქვს სიციოცხლის ხის მოტივთან, შეეხება ნაძვისაგან დამზადებულ სასწაულმოქმედ სვეტს, რომელსაც ეწოდება სვეტი ცხოველი (სს უ ე ტ ი ც ხ ო ვ ე ლ ი „სსუვეტი ცხოველი“ „სსვეტცხოველი“). სასწაულმოქმედი ანუ ზებუნებრივი ძალის მქონედ აღიარებული სვეტი იყო ხისა (ძელისა) ან ქვისა (ასეთი ქვის სვეტები და ჯვრები მრავლადაა დამოწმებული საქართველოს ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში). „ქართლის ცხოვრებაში“ მოხსენებულ ცხოველ სვეტს, რადგან იგი ხისა იყო, ავრთვე ეწოდებოდა ძელი ცხოველი (ხე ცხოველი), რომელიც ცოცხალ (მცენარის სახით არსებულ) სასწაულმოქმედ ხესაც ნიშნავდა და სასწაულმოქმედ ხის სვეტსაც.

„სვეტი ცხოველი“ სახელწოდებაში ცხოველი ნიშანია, განსაზღვრავს სვეტის რომელობას, გვაუწყებს, რომ მის თვისებრიობაში არა მარტო ბუნებრივი, გრძნობებისა და გონებისათვის საწვდომი, გასაგები, არამედ ზებუნებრივი, სრულიად საიდუმლო ნიშნებიც (ავადმყოფთა განკურნების ძალა, მომაკვდავი, ან მკვდარი ადამიანისათვის სიციოცხლის მინიკების უნარი, ღვთაებრივი „ბრწყინვალეობა“, მისგან მირონის—განმასებტაკებელი სითხის დენა და სხვ.) იგულისხმება.

„ცხოველი“ ძველ ქართულში ნიშნავდა ცოცხალს (საბა; დაბად. მოსე, 1, 3, 23). რადგან ცხოველი ცოცხალს ეწოდებოდა, ცხოველობა გულისხმობდა სიციოცხლეს (საბა) ანუ ცოცხალყოფას (საბა; დაბ. 2, 7).

ამ სიტყვების მნიშვნელობა იმას მოასწავებს, რომ „სვეტი ცხოველი“ ქართველის წარმოდგენაში იყო „ცოცხალი“ ანუ „ცოცხალყოფილი“ სვეტი.

ერთი ასეთი სვეტი წარმართული წყაროდან მომდინარე ქრისტიანული ლეგენდის მიხედვით, მცხეთაში აღუმართავთ ღვთის წყალობით წმ. ნინოს მოღვაწეობის ქაშს (IV ს.).

ცოცხალი სვეტი მორწმუნე ქართველის წარმოდგენაში იგივე დღე, როგორც სულდგმული ანუ სულიერი სვეტი (ცოცხალი საბას განმარტებით, არის სულდგმული). მართალია, ყოველი ცოცხალი (მანქანის მკენარე) სულიერი არ არის, მაგრამ ეგონათ, რომ ცოცხალი სულიერი არ იყოს, რომ სიცოცხლე და სულიერება ერთი და იგივეა. არ იცოდნენ, რომ სულიერება (შეგრძნება, აღქმა, წარმოდგენა, აზრი და სხვ.) სიცოცხლის, სასიცოცხლო პროცესების მხოლოდ ერთი, ამასთან უმაღლესი ფორმაა.

ამრიგად, სვეტი ცხოველი მორწმუნესათვის იყო და არის ტიპური ფეტიში, ზებუნებრივი თვისებების მქონე მატერიალური საგანი, რასაც, გარდა მისი სახელწოდებისა, ცხადყოფს მასთან დაკავშირებული რიტუალები და სარწმუნოებრივი ხასიათის თქმულებები.

ქართლის ცხოვრებაში დაკული ცნობის თანახმად, მცხეთის სვეტი ცხოველი იყო ეკლესიის შვიდ სვეტთაგან „უდიდესი“ ანუ მთავარი სვეტი „საშუალო ეკლესიისა შესაგდებლად განმზადებული“, საკვირველი სახილველად<sup>1</sup>, მრავალ სასწაულთა მოქმედი. წყაროში ნათქვამია: სვეტი ცხოველი ზეციერი ძალით აღიმართა და დაემყარა თავის ხარისხზე<sup>2</sup>.

„და იქნეს ეს სასწაულნი დიდნი მას დღესა შინა“.

პირველად მოვიდა ჰერია ვინმე, ბრმა შობითგან მიეხალა სუეტსა მას და იქმნა მხედველ მუნქუესვე, და აღიდებდა ღმერთსა. მეორე სეფეწული მოვიდა ყრმა ამაზასპანი; იღვა რვისა წლისა. მოილო დედამან მისმან სარწმუნოებით და დადვა ცხედრითა წინაშე სუეტსა მას ნათლისასა, და ნანდკვე ნათლისასა. ევედრებოდა ნინოს: „მოხედენ, დედოფალო, ძესა ამას ჩემსა სიკუდილად მიახლებულსა. რამეთუ ვიცი ღმერთი ღმერთთა იგი არს, რომელსა შენ მსახურებ და ჩუენ გჳქადაგებ“. მაშინ წმიდამან ნინო შეახო კელი სუეტსა მას, დასდვა ყრმასა მას და რქუა: „გრწმენინ იესო ქრისტე, ძე ღმრთისა, ცხოვრებისათჳს ყოვლისა სოფლისა კორცითა მოსრული; განიკურნე ამიერთგან და აღიდებდი მას, ვისმან ძალამან განკურნა“. და მსწრაფლ აღღვა ყრმა იგი, ვითარცა უტკივნელი. და დაეცა შიში დიდი მეფესა და ყოველსა ერსა. და თვითოსახენი სნეულნი მოვიდოდეს და განიკურნებოდეს, ვიდრემდის მეფემან შეუქმნა საბურველი ძელისა გარემოს სუეტსა მას, და დაფარა ზედისაგან. და ეგრეთვე შეეხებოდეს ერნი სართულსა მას და განიკურნებოდეს<sup>3</sup>.

ამრიგად, ირკვევა, რომ მცხეთის სასწაულმოქმედი სვეტის, როგორც ფეტიშის, ერთ-ერთი ძირითადი ფუნქცია მდგომარეობდა სნეულთა (დავრომილთა, ბრმათა, „სიკვდილად მიახლებულთა“ ანუ მომაკვდავთა და სხვ.) განკურნებაში. მაშასადამე, მორწმუნეთა შეხედულებით, იგი იყო სვეტი მკურნალი. ამიტომ შემთხვევითი არაა, რომ ერთ ქართულ სამკურნალო წიგნში (Q819 ხელნაწერი, საქართველოს ხელნაწერთა ინსტიტუტი, დათარი-

1 ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბ., 1955, გვ. 112.

2 იქვე, გვ. 114.

3 იქვე, გვ. 115.



დებულება XVII საუკუნით) შეტანილ ლოცვის ტექსტებში „მკურნალ“ წმინ-  
დანებთანა და ხატ-სალოცავებთან ერთად მოხსენებულია სვეტი ცხოველი,  
რომელსაც მივედრებელა ავადმყოფის განკურნებას შესთხოვდა: **ქრისტე**  
„ლოცვა სამას სამოცდა ხუთის სენისა და კირისა განმაქარგებელი“  
სვეტი ცხოველო, სამებაო და ხატ ფერისცვალებისაო... შეეწინით  
და იქნენით... მოარჩინეთ მონა ესე თქვენი“.

წმინდანო ქალწულნო ქალნო: ფეკლე, ირინე, მარინე, ბარბარა, წმინ-  
დაო პატრიოსანო ჯვარო [სვეტო?] ცხოველს მყოფელო, შეეწი-  
ნეთ, დაიქსენით ყოვლისა კირისაგან, მოსავეი თქვენი სახელით იხსენით  
სენისა, სნებისა, ცხროსა და ქურვეებისაგან და ყოვლისა ფათერაკისაგან და  
ავის მოჩუენებისაგან და ყოვლისა ავის საქმისაგან, შემთხვევისაგან და შე-  
ფეთისაგან“. ამ ლოცვიდანაც ჩანს, რომ სვეტი ცხოველს მართო ადამიანთა გან-  
კურნების, სიცოცხლის აღორძინება-მონიჭების უნარი არ მიეწერებოდა-  
მას მიიჩნევდნენ ყოველი კირისა (უბედურებისა), ფათერაკისა,  
ავი მოჩუენებისა, შეფეთებისა და ავი საქმისაგან  
მხსენელ ძალად, მაშასადამე, ცხოველ სვეტს მინიჭებული ჰქონდა ადა-  
მიანთა შემწე (მფარველი) ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი (უნივერსალური,  
უმაღლესი) ფეტის მნიშვნელობა.

განსაკუთრებით ისაა საყურადღებო, რომ მცხეთის სვეტი ცხოველი,  
ხალხის რწმენით, მომაკვდავ ადამიანებსაც კი ჰკურნავდა. აღსანიშნავია, რომ  
მცხეთაშივე აღმართულ დიდ ხის ჯვარს, რომელიც საისტორიო წყაროში  
ცხოველი სვეტის ანალოგადაა მიჩნეული, არა თუ საპყართა და მომაკვდავე-  
თა, არამედ მკვდრის გაცოცხლების უნარიც კი მიეწერებოდა. ლეგენდაში ნათ-  
ქვამია: „იყო ყრმა ვინმე მკარე. მუყვესეულად დაეცა და მოკუდა, აღიღო იგი  
ღედამან მისმან და დაავდო წინაშე ჭუარსა ყრმა იგი მომწყდარი, დილითგან  
მიმწუხრებამდე. ხოლო ღედა მისი ტირილით ილოცვიდა წინაშე ჭუარსა და  
სხუანი ეტყოდეს: „წარიღე, ღედაცაყო და დამარხე, რამეთუ მოკმუდარ არს,  
და ნულარა აწყინებ“. ხოლო მან არ წარიტყუეთა სასოება, არამედ, უფროს და  
უმეტეს საწყალობელად ტიროდა და ილოცვიდა. ხოლო მწუხრის ჯამსა სუ-  
ლიერ იქმნა და თუალნი აღეხილნეს. და შემდგომად შვილისა დღისა განი-  
კურნა, და გაცოცხლებული წარიყვანა ყრმა იგი ღედამან მისმან. და აღიდებ-  
და ღმერთსა“<sup>4</sup>.

ამრიგად, მცხეთის ჯვარი ცხოველი და სვეტი ცხოველი  
ღვთისმოსაეთა ცნობიერებაში იყო სიცოცხლის (ცხოვრების) ამ აღორ-  
ძინებელი და მიმინიჭებელი ისევე, როგორც უფალი (ქრისტე). ეს  
იმას ნიშნავს, რომ ასეთი ჯვარი თუ სვეტი, ძელი სავედრებელი წარმოად-  
გენს ქრისტიანულად გააზრებული სიცოცხლის ხის ერთ-ერთ სახეს.

ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ „სვეტი ცხოველი“ ქრისტიანულ და  
პოლითეისტურ რელიგიაში შეუდარებლად მეტს ნიშნავდა, ვიდრე „ცოცხა-  
ლი სვეტი“ „უბრალო“, ჩვეულებრივი გაგებით. ამას ისიც გვაფიქრებინებს,

<sup>4</sup> ვ. კახიანი, სამკურნალო წიგნის ადგილი ქართული მედიცინის ისტორიაში (აკად.  
ს. ჯანაშიას სახელობის საქ. მეზღუპის Q 819 ხელნაწერი), თბ., 1949, გვ. 40—41, 54, ხელ-  
ნაწერი.

<sup>5</sup> ქ. ცხ. I, გვ. 123—124.

რომ ქართულ საქრისტიანო ტექსტებში ხშირად ცხოველი სიტყვა უფლის ზედმატებულებას, მისი საოცარი შემოქმედებითი სულიერების მათუწყებელია: „ესმა თუ რომელსამე ნათესავსა ჳმაა ღუთისა ცხოველი სისა ვითარ იგი ეტყოდე შორის ცეცხლსა, ვითარ იგი გესმოდა შენ, და ცხოვნი“ (დაბად. 1884, წგ. V, მოსე, 32);

„რომელი ცხოველ არს უეუნისამდე, შექმნა ყოველნი საერთოდ და უფალი მხოლო განმართლდეს“ (წგ. ზირაქისა, 18, I).

„ცხოველ არს უფალი და ცხოველ არს სული შენი, ესე არს არა თუ კერბთა უსულოთა ვხადი, არამედ ცხოველსა ჩუენსა უფალსა და ცხოველსა სულსა არა დაგიტეობ“ (საბას მიხედვით, 4 მეფ. 4, 30);

„მაშინ აღიბყრა ჳელნი მირიან მეფემან და თქუა: „ჟურთხელ ხარ, შენ უფალო იესო ქრისტე, ძეო ღმრთისაო ცხოველისაო“ (ლ. მრ. 10, 2).

ცხადია, მცხეთის სვეტი ცხოველი, რადგან იგი, მორწმუნეთა თვალსაზრისით, უფლის ძალას, მის საოცარ ცხოველმყოფელობას ავლენდა, იყო ღვთაებრივი შესაძლებლობის მქონე საგანი. მაშასადამე, მისი ცხოველობა გულისხმობდა იმას, რომ იგი იყო ცხოველმყოფელი („ცხოველს — მყოფელი, ვამაცოცხლებული“, საბა), მიხრწნილთა, სულთმოზრბათა და ყოველ სულელთა განმკურნავი, მათი სიცოცხლის დამაბრუნებელი, ბრმათა თვალის ამხილველი, ფათერაკთაგან მსხენელი და ა. შ. ყველა ეს სიკეთე, ქრისტიანთათვის ყოვლადღირსსარწმუნო თვისებები და ნიშნები სვეტისა შეზავებული და გაძლიერებული იყო მისი უაღრესი განდიდებისა და გულითადი თაყვანისცემის მაუწყებელი სიტყვებით: „წმიდა“, უძლეველი, „ძლიერებით ცხოველს მყოფელი“, ღვთივ-ბრწყინვალე, ღვთივ-ამაღლებული, ღვთივ-აღმართებული და ა. შ.

„ღვთიური“ სვეტის მიმართ წარმოთქმული ეს სიტყვები და მისი ზებუნებრივი ნიშნები, მკაფიოდ ანსხვავებდა რწმენის სფეროში თაყვანისცემის ამ ობიექტს არასასწაულმოქმედი ცოცხალი არსებებისაგან და მის მოჩვენებით სიცოცხლეს ანუ ცხოველობას ანიჭებდა სპეციფიკურ, საკულტო საგნისათვის შესატყვის ღრმა სარწმუნოებრივ მნიშვნელობას.

ეს მნიშვნელობა იმ ღეგენდითაც იყო გაღრმავებული და გაზვიადებული, რომლის მიხედვით სვეტის საფუძველიდან ამოდიოდა ნაკადი მირონისა, მაშასადამე, იგი (სვეტი), ქრისტიანული გაგებით, იყო მწყაროებელი ცხოვნებად (ზეციერ უკვდავებად) მიმყვანებელი სითხისა. წყაროში ნათქვამია: „კათოლიკე ეკლესიისა ღღესასწაული, სვეტისა წმიდისა და კვართისა საუფლოსა ნათელი შემოკრებეს კიდეთა სოფლისათა და უკვდავებად წმიდათ მირონსა გვიწყაროებს, რომელნი ღვთის მშობელსა და მისგან შობილსა ქრისტესა თაყვანის-ვპცემთ, რათა ვჰპოვოთ ცხოვრება სულთა ჩვენთა“<sup>6</sup>

ქრისტიანულად გააზრებული ამ ელემენტის სათავეს, უძველესია, წარმოადგენს წარმართულ სარწმუნოებაში დამკვიდრებული შეხედულება, რომ სიცოცხლისა და სიუხვის ხის, რომელიც უშუალოდ დაკავშირებული იყო მიწის ნაყოფიერების ღვთაებასთან, ძირთაგან ამოჩუხჩუხებს „წმიდა“, ცხოველმყოფელი წყარო (ამ შეხედულებას განასახიერებს, მაგ., თრიალეთის

<sup>6</sup> А. Натроев, Мхет и его Собор Свети-Цховели, Тифлис, გვ. 103.

ვერცხლის თასზე წარმოდგენილი სიუხვის ხე), რომელიც გააზრებული იყო მცენარეთა აღმომცენებელი (თესლის გამღვივებელი და მაცოცხლებელი, სიცოცხლის მიმნიჭებელი) ძალის განსაზიერებად („უკვდავების“ წყნარება) 11

„ამასთან, საჭიროა მხედველობაში გვჭონდეს ის გარემოებაც, რომლის მიხედვით ველსთან და წყალთან აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელებში ასოცირებული იყო ადგილობრივ ღვთაებათა დიდი რიცხვი“<sup>8</sup>. საღვთისმასხურო ტექსტებში ისინი მოხსენებული არიან შემდეგი ეპითეტებით: „გიორგი წყაროს თავისაი“, „მიქელ წყაროს თავისაი“, „მთის ვეშაგ წყაროს თავისაი“, „გიორგი ნაღვარ (ნაღორ) მშვენიერი“, „გიორგი ნაღვრის პირისაი“, „პეტრე ნაღვრის პირისაი“, „მიქელ წყალშუისაი“<sup>9</sup>.

არანაკლებ საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ სვეტი ცხოველი ასოცირებული იყო ზეციერ ცეცხლთან. ლეგენდაში ნათქვამია: წმ. ნინო „გოდებდა“ და ევედრებოდა ღმერთს. ღმერთმა ისმინა მისი ვედრება. ღმერთმა „ზედა მოადგა ჰაბუჯი ერთი ნეტარსა მას, ყოველ ნათლითა შემკობილი, შეზღაურდნილი ცეცხლის ზეწრითა და რქულ სამნი სიტყვანი. ხოლო იგი დაეცა პირსა ზედა თვისსა, და ჰაბუჯმან შეჰყო ქელი სუეტსა მას და აღმართა და წარიღო სიმალლესა შინა“. ზეატაცებული სვეტი ცეცხლის სახედ ჩამოვიდა და მოახლდა „ხარისხად მონაქუეთსა ზედა პირსა ნაქვსასა“<sup>10</sup>. როგორც ვხედავთ, ამ მონათხრობში ძელის სვეტი და ცეცხლის სვეტი (სინათლის სვეტი) ერთმანეთს ენაცვლება, ერთმანეთთან გაიგივებულია. ზეციერ ცეცხლთან და სინათლესთან ცხოველი სვეტის კავშირს ავლენს მისი შემდეგი ეპითეტებიც: „ბრწყინვალე“, „ღვთივ-ბრწყინვალე“ (ღვთისაგან ბრწყინვალე), აგრეთვე შედარება „რომელი ჰნათობს საუფლოსა და ზეგარდმო ქსოვილსა კვართსა ზედა და ეღვებრ აკართობს ცათა მობაძავსა საყდარსა და მგალობელთა და მეღვთისაწაულთა თვისთა განამშვენებს“ (კონდაკი).

ლეგენდაში გათვალისწინებული ცხოველი სვეტის ზეციერ ცეცხლთან კავშირის იდეა, რომელიც თავის საფუძველში ხის ამქვეყნიურ ცეცხლთან რეალურ მიმართებას გულისხმობს, წარმოადგენს ქრისტიანულ საბურველში გახვეულ იმ წარმართულ შეხედულებათა კინტესენციას, რომელთა მიხედვით, სიცოცხლის ხე ახლო ნათესაურ ურთიერთობაშია არა მარტო მიწასთან და წყალთან, არამედ ცეცხლთან, საზოგადოდ, სინათლესთან, ელვასთან, ციურ მნათობებთან და ასტრალურ ღვთაებებთან, მათ ბრწყინვალეობასთან, ნათლისმცემლობასთან, რასაც მცხეთის ჯვრის აღმართვის ისტორიის მაუწყებელი ლეგენდის ანალოზიც ცხადყოფს.

უფრადღებას იპყრობს ის გარემოებაც, რომ ლეგენდებში სასწაულმოქმედი სვეტი, ისევე როგორც ბორცვზე აღმართული ასეთივე ჯვარი, გვევლინება არა მარტო საყვარელ (მიმზიდველ), არამედ დიდად საშიშარ, თავზარდამცემ, მოსარიდებელ არსებად. მატთანე იუწყება: როცა ცხოველმა სვეტმა დავრდომილი ყრმა განკურნა „დაეცა შიში დიდი მეფესა და ყოველსა ერსა“, ხოლო ბორცვზე აღმართული ჯვრის შესახებ ნათქვამია: „ხოლო

<sup>7</sup> В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1957, стр. 98. 105—106.

<sup>8</sup> იქვე. 33. 105.

<sup>9</sup> იქვე.

<sup>10</sup> ქ. ცხ. I, გვ. 112—114.

დიდნი იგი მთავარი არა განეშორებოდეს ეკლესიასა წმიდასა, და სუტესა ნათლისასა, და ჭუარასა მის ცხოველსა, რამეთუ ხედვიდეს სასწაულთა მათ უზომოთა და კურნებათა მათ მიუთხრობელთა და უღებელთა იქმნებოდეს წლითიწლად სასწაული იგი, და ყოველსა მათსა ვიდეს შიშით და ძრწოლით; მოვიდოდეს თაყვანისცემად გულს მოდგინედ<sup>11</sup>. ეს ფაქტი სავსებით ცხადყოფს, რომ „რწმენის საიდუმლოება არის სასწაულის საიდუმლოება“ (ლ. ფოიერბახი) და იმასაც ვასაგებს ხდის რა ნიადაგზეა აღმოცენებული აზრი „შიში შეიქმნის სიყვარულსა“ (შოთა). გრძნობის გავრეხვა სასწაულის, რომელიც სასურველის, მაგრამ შეუძლებელის აღსრულებას გულისხმობს, აუცილებელი თანხმლებაა. ლ. ფოიერბახი წერდა: „სასწაულის არსებითი თვისება ისაა, რომ იგი გულისათვის სასიამოვნოა. ასევე სასწაული ამადლებულ, შემადრწუნებელ შთაბეჭდილებას ახდენს, რამდენადაც ის ისეთ ძალას გამოხატავს, რომელსაც წინ ვერაფერი აღუდგება—ფანტაზიის ძალას. მაგრამ ეს შთაბეჭდილება ქმედების მხოლოდ წარმავალ აქტში მდგომარეობს—მკვიდრი, არსებითი შთაბეჭდილება კი ვუღიოთაღია. იმ წუთს, როდესაც ცოცხლება მკვდარი, თუმცა შიში იპყრობს, ირგვლივ მყოფ ნათესავეებსა და მეგობრებს არაჩვეულებრივი, ყოვლისშემძლე ძალის წინაშე, რომელიც მკვდარს აღადგენს; მაგრამ იმავე წუთს, — რადგან სასწაულებრივი ძალის მოქმედებანი უაღრესად სწრაფად იცვლება, — როგორც კი იგი მკვდრეთით აღსდგება, როცა სასწაული უკვე მომხდარია, ნათესავეები კვლავ აღორძინებულს, მკვდრეთით აღმდგარს გულში იხუტებენ და სიხარულის ცრემლებით შინ მიჰყავთ, რათა იქ გულოთაღი ზეიმი გადაიხადონ. სასწაული გულოდან წარმოსდგება და გულს ავე უბრუნდებ<sup>12</sup>.

მცხეთის ცხოველი სვეტის პირვანდელი (წინაქრისტიანული) მნიშვნელობის გარკვევისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ლეგენდის იმ ნაწილის გათვალისწინებას, რომელიც მის სასწაულებრივ აღმართვას შეეხება.

ლეგენდის რწმუნებით, როცა სასწაულმოქმედი სვეტის აღმართვა ვერ შესძლეს ხუროებმა, „აუწყეს მეფესა საკრველი იგი ყოვლად ვერძრგა ადვილთადა სუტესა მის. მაშინ მოვიდა მეფე სიმრავლითა ერისათა. და მოიხუნეს მრავალღონენი მანქანანი, და სიმარჯვთა და ერისა სიმრავლისა ძალითა ეცადნეს აღმართებად და ვერ შეუძლეს<sup>13</sup>. მხოლოდ წმ. ნინოს ვედრებით აღმართა ეს სვეტი, რომელიც ცეცხლის სახედ დაეშვა და დაემყარა თავის ხარისხზე, ანუ მოკვეთილი ნაძვის ძირზედ<sup>14</sup>.

ანელი არ არის იმის მიხვედრა, რომ ამ ნაამბობში ასახულია გაფეტვიშებული სვეტის აღმართვის უძველესი ქართული რიტუალი ქრისტიანული სულისკვეთების შესატყვისად, რაც სხვა მონაცემებითაც დასტურდება. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ სვეტიცხოვლობა ქრისტიანობამდე შექმნილი დღეობაა და იგი მიწის ნაყოფაერების ღვთაების სახელობაზე იყო დაწესებული. ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა ყოფიდან აღებული შესადარებელი მასალის ანალიზი გვარწმუნებს, რომ სვეტიცხოვლობის მთავარ მომენტს

11 ქ. ცხ., I, გვ. 122.

12 ლ. ფოიერბახი, ქრისტიანობის არსება, სახელგამი, 1956, გვ. 179.

13 ქ. ცხ., I, გვ. 112.

14 იქვე, გვ. 114.



წარმოადგენდა სვეტის აღმართის მაგიური რიტუალი, რომელიც ბუნების გაღვივებასთან იყო შეფარდებული და მცენარეული სამყაროს აღორძინებისათვის სრულდებოდა.

ძველ ეგვიპტეში ეს რიტუალი ოზირისის და ზოგიერთი სხვა მკვლრებით აღდგომას უკავშირდებოდა. ოზირისის აღდგომის დღესასწაული იმართებოდა ხოიაკის 30 რიტუაში. ამ დღეს ქურუმები თოკებით სვეტს მიიღიდან ასწევდნენ, აღმართავდნენ, რადგან ეგონათ, რომ ეს ხელს უწყობდა მცენარეთა აღმოცენებას. ამასთან გულისხმობდნენ, რომ სვეტი არის ოზირისის გვაში, რომელშიც ბინადრობს მცენარეთა აღმომცენებელი სული. სვეტის აღმართვისას სრულდებოდა ზაფხულის ზამთრის ძალებზე გამარჯვების განმასახიერებელი სცენები, რომლებიც დამოწმებულია ყვენობისა და მურყავამობის სახელით ცნობილ ქართულ დღეობებშიც.

სრული საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ცხოველი სვეტი არის უძველესი ფეტიში, რომელიც ჩაენაცვლა ცოცხალ ხეს, მაგრამ მისი მნიშვნელობა შეინარჩუნა. დროთა მსვლელობაში მან მიიღო მცენარეთა სულის სადღურის მნიშვნელობა და, ბოლოს ისეთ საკულტო ობიექტად მოვიდნა, რომელსაც მცენარეთა ღვთაების რიტუალებში მთავარი ადგილი უკავია. უნდა ვიფიქროთ, რომ კულტის სფეროში ცოცხალ ხეს ერთბაშად არ დაუთმია ადგილი მისი განმასახიერებელი სვეტისათვის<sup>15</sup>. უთუოდ ეს იყო ხანგრძლივი და წინააღმდეგობებით აღსავსე პროცესი, რის კვალი, ჩვენი აზრით, მკაფიოდ შეინიშნება ზემოთ განხილულ ლეგენდებში.

ამ ლეგენდებში, რომლებიც მიუხედავად მათი ქრისტიანული ელფერისა ხალხური რწმენის ნიადაგზე აღმოცენებულ ქმნილებათა ნიშნებს ამჟღავნებენ, უწინარეს ყოვლისა ყურადღებას იპყრობს სასწაულომოქმედი ხე, წყაროებში „კვიპაროზად“ და „ნაძვად“ წოდებული, რომელიც ვითომც აღმოცენდა ქრისტეს კვართითურთ დაკრძალული მართლმორწმუნე სიდონიას საფლავზე. უტყუარი ეთნოგრაფიული მონაცემების საფუძველზე დადასტურებულია, რომ კიპაროზი, ნაძვი და ფიჭვი ქართველ ტომებში განეკუთვნებოდა უმნიშვნელოვანესი საკულტო ანუ უწმინდესი ხეების ჯგუფს. ფრიად საგულისხმოა, რომ სეანური საწესო გრაფიკული ხელოვნების კომპლექსში წიწვიანი მცენარე ფიჭვის სახით სიცოცხლის ხეს განასახიერებს. ლეგენდის შინაარსიდან ირკვევა, რომ სიდონიას საფლავზე ამოსული ხეც სიცოცხლას ხეს განასახიერებდა, მისი ატრიბუტების მატარებელი იყო. მას ეს ატრიბუტები, ანუ „განმაცხოველებელი“ ძალა მინიჭებული ჰქონდა ქრისტესაგან მისი კვართის, რომელიც სიდონიას ხელთ ეპყრა, მეშვეობით. მაშასადამე, იგი (ხე) დაკავშირებული იყო სათანადო ღვთაებასთან, მის ზებუნებრივ ძალას ავლენდა. ხალხური რწმენითაც სიცოცხლის ხე სათანადო ღვთაებასთან, იყო დაკავშირებული და მას განასახიერებდა. მაშასადამე, უნდა ვიფიქროთ, რომ ქრისტიანულად გადამუშავებული სიცოცხლის ხის იდეა საფუძვლად დაედო ქართულ წყაროებში დაცულ ლეგენდას წმინდანის საფლავზე აღორძინებული ცხოველმყოფელი ხის შესახებ.

<sup>15</sup> Ю. Францев, Фетишизм и проблема происхождения религии, 1940, гл. 24.

ივ. სურგულაძე

### „წერა“ ცნების გაგებისათვის

„წერა“ ქართულში რამდენიმე მნიშვნელობით იხმარება. იგი აღნიშნავს დამწერლობას, ხატვას, კრას; მას გააჩნია სარწმუნოებრივი ასპექტი და დაკავშირებულია ბედთან („ბედის წერა“) და ბედის გამჩანებელ ღვთაებებთან („წერა—მწერალი“, „მწერელი“ თუ „მწერლები“). ქვემოთ შევეცდებით განვიხილოთ „წერას“ სხვადასხვა ასპექტი, სადაც განსაკუთრებული ყურადღება მიექცევა გამოსახულების გამოყენების ტექნიკის აღმნიშვნელ სიტყვებსა და ტერმინებს.

ორნამენტების ზოგადი სახელი ქართულ ხალხურ სიტყვიერებაში მრავალი ვარიანტითაა წარმოდგენილი; ჰრელა, დაჰრელებული; ნახეში, ჰიჰრიკაველა, კავაჰიჰიტა, ბულაური და სხვ<sup>1</sup>. ამთავან განსაკუთრებით მრავალმხრივი მნიშვნელობით იხმარება „ჰრელა“, რომელიც შემდგომ ფერთა მრავალსახეობის ცნებას დაუკავშირდა, მაგრამ თავისი უადრესი მნიშვნელობით „ჰრა“—დან მომდინარედაა მიჩნეული<sup>2</sup>.

ორნამენტის ზემოთ ჩამოთვლილ ზოგად სახელწოდებებთან ერთად საინტერესო მასალას გვაწვდის დეკორის ელემენტების ხევისურული სახელწოდებანი, სადაც მხატვრული მოტივის სახელში ხშირად მკლავნდება მისი შესრულების წესი და უძველესი ტექნიკური ხერხები. ასეთია, მაგალითად, მირგვალა ამოწერვით, მირგვალა ხატით ჩაწერილი, ხატი სიმურგვლივ შემოწერილი და სხვ<sup>3</sup>. აქ მირგვალასა (წრის) და ხატის (ჯვრის) შესრულება მომხდარა „შემოწერვის“, გაწერის“ თუ „ამოწერის“ გზით.

სამივე ეს სიტყვა წერიდან არის ნაწარმოები, რომელიც ადრე ასევე ხაზის გავლებას, ან რაიმის გამოსახვას ნიშნავდა.

სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის მიხედვით, წერა არის კალმის მოსმა, დახატვა. იქვე ვხვდებით წერიდან მიღებულ სავსებით სხვა შინაარსის მატარებელ სიტყვებს: „წერეული“—ყანის ნაკრეფი შეკონვილი, ე. ი. მოკ-

<sup>1</sup> ივ. ჯავახიშვილი, მშენებლობის ხელოვნება ძველ საქართველოში, თბილისი, 1946, გვ. 168; ვ. ბარდაველიძე, გ. ჩიტაია, ქართული ხალხური ორნამენტი, I, ხევისურული, თბილისი, 1939, გვ. 5; В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1957, стр. 169; ს.-ს. ორბელიანი, სიტყვის კონა.

<sup>2</sup> В. Бардавелидзе, ук. соч. стр. 165; ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ფერთმეტყველება, ბენოს-აირესი, 1953 I, გვ. 43.

<sup>3</sup> ვ. ბარდაველიძე, გ. ჩიტაია, დასახ. ნაშრომი; ლ. ა. ბედუკიძე, ხალხური ივეჯი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით), საღერტაციო ნაშრომი, ხელნაწერი, გვ. 148.

რილი, „წერა ქმნილი“ პურეული; „წერაქვი“—ცალგრით სათბრელი ქრ-  
დეს კლდის დასანგრეველად; ევროპაში ნახული მართას ტაძრის მოხატე-  
ლობის აღწერისას საბა ხმარობს ტერმინს „მოწერილი“. ასევე წერიდან არის  
ნაწარმოები სახენელი იარაღების სახელები—„კაწერა“ და „საწერა“  
ვე მომდინარეობს სიტყვა ეწერი<sup>4</sup>, „აწარი“—უმცირესი წყალსადენი თბრი-  
ლის ხალხური სახელი<sup>5</sup>.

ქართული წერის პარალელური ჩანს სომხური „წირ“ (წირი ქართულ-  
შიც იხმარება, მაგალითად, „წირწირი“), სადაც „წირ“ ფუძიანი სახელები  
საერთოდ ხაზის გავლებას აღნიშნავენ. მაგ., „წირანელ“ ნიშნავს ოთხმრივ ხა-  
ზის შემოვლებას; განძაკურ და ყარაბაზულ დიალექტებში „წირ“—ნიშნავს  
ხერელს; „წირბერელ“—მოწესრიგებას; „წირანელ“ (ანელ-კეთება) კვალის  
გაყვანას; „წირაკ“—გუთნის დიდ ბორბალს; „წირაკოტორანელ“ (კოტორ—  
გატეხა, ანელ—კეთება) — ყანის სიგრძე-სიგანეზე ხენას; „წირელ“—ორ  
ყანას შორის საზღვრად კვალის გავლებას; „წიროტელ“—მიხვეულ-მოხვე-  
ულად ხენას; „წერილი“—ქაღალდზე ხაზის გავლებას (მისიონერ რივოლას  
აზრით ქაღალდზე სითხის დაღებვას). ასეთივე მნიშვნელობით იხმარება იგი  
ვანურ დიალექტშიც<sup>6</sup>. აჭარაიანის აზრით, „წირ“ უდრის ქართულ „წრეს“,  
„დაწერას“, „ხატავს“, ლაზურ—„პარუს“ (წერა), „პარერი, პარარი“-ს (და-  
წერილი), ხოლო პარალელურ ფორმებად „გწელ“-ს (ხაზავს) და „გრელ“-ს  
(წერას) მიიჩნევს<sup>7</sup>. საყურადღებოა, რომ აჭარაიანი ამ ფუძეს საერთოდ კავკა-  
სიური წარმომავლობისად თვლის. იგი იშველიებს კარსტის მოსაზრებას,  
რომლის თანახმად „წირ“ ცის სუმერულ სახელს „გირს“ უკავშირდება. აქ-  
ვეა მოტანილი აკად. ნ. მარის აზრი; მისი მტკიცებები „წირ“ და „წრე“ მომ-  
დინარეობს საერთო ფუძიდან „კიმ, რაც ცას აღნიშნავს, ხოლო ამ უაკანს-  
ქნელს უკავშირდება სვანური „ქერ“<sup>8</sup>.

როგორც ჩანს, წერის უძველესი მნიშვნელობა ქართულში და სომხურ-  
შიც ხაზის გავლებას და გასერვა-გაპრას აღნიშნავდა და ასეთი მნიშვნელო-  
ბით ეს სიტყვა გაცილებით უფრო ადრე იხმარებოდა, ვიდრე საერთოდ დამ-  
წერლობა გაჩნდებოდა ჩვენში. ივ. ჯავახიშვილი საბასეული „წერას“ კო-  
მენტირებისას აღნიშნავს, რომ ეს განმარტება „ამ სიტყვის პირველი მნიშ-  
ვნელობა არ არის. როგორც წერტილი თავდაპირველად ნაჩხვლეტს ეწო-  
დება და მხოლოდ შემდეგ ტერმინად იქნა ქცეული, წერის მნიშვნელობა-  
საც თავისი ისტორია უნდა ჰქონოდა. ბერძნული *γραφο*, რომელიც  
გერმანულ *kerben*-ს ენათესავენ, ჯერ ამოფხაქნას ნიშნავდა და მხო-  
ლოდ შემდეგ წერას, ამგვარად, „წერის“ თავდაპირველი მნიშვნელობა არის  
გამოსარკვევი. იქნება მისი პირვანდელი მნიშვნელობის აღმნიშვნელი სიტყ-  
ვები „მწერი“ და „წერტილი“ იყოს და თავდაპირველად წერა — ჩხვლეტას,

4 საქართველოს არქეოლოგია, თბილისი, 1959, გვ. 61.

5 მ. გეგეშვიძე, სარწყავი მიწისმოქმედება საქართველოში, თბილისი, 1961, გვ. 38.

6 P. Ачарян, Этимологический словарь армянского языка, Ереван, 1927, Указан-  
ные слова.

7 იქვე.

8 P. Ачарян, Этимологический словарь армянского языка, Ереван, 1927, к ука-  
занным словам.

ჩაქრას ნიშნავდა და მხოლოდ შემდეგ იქცა ნაზ მასალაზე აღბეჭდვის მნიშვნელ ტერმინად<sup>9</sup>.

ამავე მოსაზრებას იცავს აკად. ს. ჯანაშიაძე. მისი აზრით, ქარუფუფუ ტერმინი „წერა“ თავდაპირველად „ჭრა“ და „კვეთასთან“ ერთად სხვადასხვა მნიშვნელობებს, იგი ითვალისწინებს წერტილისა და ზმნა „წერტის“ მნიშვნელობებს, და ასევე, რომ ორივე ტერმინი განეკუთვნება იმ დროს, როცა წერა რეალურად წარმოადგენდა მაგარ მასალაზე ამოჭრა-ამოკვეთის პროცესს<sup>10</sup>.

ივ. ჭავჭავაძე ითვალისწინებს რა ქართული სიტყვების მონაცემებს, ასევე რ. აპარიანის, ივ. ჯავახიშვილის, ს. ჯანაშიას, გ. ჩიტაიას შეხედულებებს, ასევე, რომ „წერას დღემდე შერჩენია „ჭრის“ მნიშვნელობა. ფუძის სუფიქსის მონაცვლეობა ზანურსა და ქართულში (წერ-ჭარ) მხარს უნდა უჭერდეს ძირეულ მასალად „წ“ თანხმოვნის მიჩნევას<sup>11</sup>.

ყოველივე ზემოთქმული ცხადყოფს, რომ თანამედროვე შინაარსისაგან განსხვავებით, წერა აღრე ხაზის გავლებას და გასერვა-გადარვას აღნიშნავდა და ამდენად ჭრის სინონიმურ მნიშვნელობას ატარებდა. ი. ჭვთარაძე ჭრისა და წერის ურთიერთწარმომავლობის საკითხს სვამს, როგორც მოსაზრებას, მაგრამ გადაჭრით არაფერს ამბობს, რისი გადაწყვეტაც ჩვენს კომპეტენციას შიშ უმეტეს არ შეადგენს. ჩვენი შრომისათვის ამ საკითხს იმდენად აქვს მნიშვნელობა, რამდენადაც წერა თავის ზემოაღნიშნული შინაარსით, ქართულში მოგვიანებით, სარწმუნოებრივი წარმოდგენების ამსახველ და გამოსახულებების გამოსატყვის აღმნიშვნელ ცნებად იქცა, ხოლო ბოლოს დამწერლობას დაუკავშირდა.

გამოსახულებების გამოყენებასთან წერის დაკავშირება ისეთ საინტერესო კვლევის პერსპექტივას ქმნის, როგორცაა „ბედის წერის“ და საერთოდ „წერის“ რელიგიურ-მაგიური გააზრების საკითხი.

წერა-ხატვის სინონიმურობა მართო ქართული ან კავკასიური მასშტაბის მოვლენა არ არის. ანალოგიური მდგომარეობა ყოფილა რომაულ და სლავურ ენებში: სლავური „pisti“ -საგან წარმოდგება ჩეხური „psati“ და რუსული „писать“ ხოლო ორივენი ენათესავეებიან ლათინურ „pingere“-ს, ყველანი ერთად კი წერის გარდა აღნიშნავენ ხატვასაც<sup>12</sup>.

როგორც ქართული სიტყვიერებიდან, ასევე წერილობითი მასალის მიხედვით ჩანს, რომ წერა, როგორც გამოსახულების გამოყენების აღმნიშვნელი ცნება, ზოგ ვარიანტში უძველესი დროიდან გავებული იყო როგორც უმუშალოდ ადამიანის ხელით მოქმედება. დაბადებაში ნათქვამია, რომ არონმა „გამოწერით“ გამოუქმნა ოქროსაგან ხარის კერპი ებრაელებს, როდესაც მათ მოსეს არყოფნისას უარყვეს მისი ნაქადაგარი სჯული<sup>13</sup>. აქ გამოწერა პირდაპირ გამოსახულების შესრულების აზრით არის ნახშიარი. აქვეა ნათქვამი, რომ ეს „გამოწერა“ ან „დაწერა“ განსაკუთრებულ შემთხვევებში ხე-

<sup>9</sup> ივ. ჭავჭავაძე, ქართული პალეოგრაფია, თბილისი, 1949, გვ. 47.

<sup>10</sup> ს. ჯანაშია, შრომები, III, თბილისი, 1959, გვ. 192.

<sup>11</sup> ივ. ჭავჭავაძე, ეტიმოლოგიური შენიშვნები, იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება, XI, 1959, გვ. 385—387.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ გურიაში „მკრელს“ ეძახიან მავნებელ მწერს, რომელიც ბოსტნეულის ფესვებს აზიანებს. ი. ს.

<sup>12</sup> Л о у к о т к а, Развитие письма, Москва, 1950, стр. 17.

<sup>13</sup> დაბადება: გამოსლვათა, ლბ.



ლით, კერძოდ თითოთაც სრულდებოდა: „და მისცა ღმერთმან მოსეს ორნი ფიცარნი ქვისანი, წერილნი თითოთა ლუთისითა“<sup>14</sup>. აღსანიშნავია, რომ როგორც ბერძნულში, ისე ებრაულში ლაპარაკია სწორედ ღვთის თითოფიცარზე, რილ ქვაზე. ასე, რომ ქართული ვარიანტი ორიგინალიდან ზუსტ ნაყოფს მიყვანებს წარმოადგენს<sup>15</sup>. ანალოგიური მდგომარეობაა დაბადების რუსულ თარგმანშიაც. თითოთ გამოსახულებათა გამოყვანა უძველესი დროიდანვე ყოფილა გავრცელებული ჩვენში. ვ. ბარდაველიძეს დამოწმებული აქვს თითო ხატვის წესი საგანგებო ფქვილის ან ნაკრის ხსნარით ლიფანალის მხატვრობაში, რაც მისი აზრით ამ მხატვრობის არქაულობაზე უნდა მეტყველებდეს<sup>16</sup>.

თითოთ შესრულებული სეასტიკები თიხის კეცებზე ჩვენ დავამოწმეთ 1961 წ. რაჭაში, სოფ. გლოლაში. გამოსახულების თითოთ გამოყვანის ტრადიციულობაზე მეტყველებს ფრჩხილის ავადმყოფობის სახელწოდება „საწერელი“, რასაც ყურადღება მიაქვია პროფ. ს. ჯანაშიამ<sup>17</sup>. ამ ტერმინის თანახმად, თითო წერის, ე. ი. გამოსახულების გამოსაყვან იარაღად გვევლინება.

ყოველივე ზემოთქმულიდან შეიძლება დავასკვნათ, რომ „წერის“, როგორც გამოსახულებათა შესრულების პროცესი, ზოგჯერ თითოთ ხდებოდა. შესაძლოა თითოთ მხატვრობას რაიმე საგანგებო, განსაკუთრებული დანიშნულება ჰქონდა, როგორც ეს დაბადების აღნიშნული ადგილიდან ჩანს. ამასვე ამოწმებს მიცვალებულთა სვანური ღღესასწაულის, ლიფანალის მხატვრობაში შემორჩენილი თითოთ მოხატვის წესი. თუ კი ეს ასეა, მაშინ ყოველივე ამასთან მკიდრო კავშირში უნდა იყოს ხელთან დაკავშირებული რელიგიური შეხედულებები, რომლის გადმონაშთები მრავლადაა კავკასიის ეთნოგრაფიულ ყოფაში და არქეოლოგიურ მასალაში. ხელი, ერთი მხრივ დამკველი და შემოქმედი, მეორე მხრივ — ძალისა და სიმტკიცის სიმბოლო, შესაძლებელია განსაკუთრებულ სიწმინდეს ანიჭებდა მაგიურ-ამოთრობეულ თუ საკულტო დანიშნულების მქონე გამოსახულებებს.

აკად. ივ. ჯავახიშვილი თავის „ქართულ პალეოგრაფიაში“ ირკვევს „წერის“ პარალელურ ტერმინებს. მაგ., 1074 წლის ხელნაწერებში დამოწმებულია „ფარჩხატად წერა“. საბას განმარტებით „ფარჩხატი“ შორიშორს წყობილს ნიშნავს. X—XI სს. ხელნაწერებიდან მოტანილია ტერმინი „ჩხრეკა“, რომლის შესახებ იგი აღნიშნავს: „ჩხრეკა ახლა ქექვას ნიშნავს, მაგრამ ამ ზმნის თავდაპირველი მნიშვნელობა თანამედროვე მეგრულს უკეთ აქვს დაცული, რადგან „ჩხრეკა“ მეგრულად თხრას, ვათხრას ეწოდება (ი. ყიფშიძე, მეგრ. გვ. 368). ამიტომ საფიქრებელია, რომ ჩხრეკა წერითი ხელოვნების წარწერათა გამოყვანის აღსანიშნავად განკუთვნილი ტერმინი უნდა იყოს<sup>18</sup>. აქვეა განხილული XII საუკუნის ხელნაწერიდან მოტანილი ტერმინი, „მჩხაბავი“, რომელიც საბას განმარტებით ავად მწერალს ნიშნავს. ყველა ეს ტერმინი (ჩხაბუა, ჩხრეკა, ფარჩხატად წერა) ივ. ჯავახიშვილს ძველი გადაწერლების მიერ თავდაბლობისა და საკუთარი დეაწლის დამცირების მიზნით ნახმარ სიტყვებად მიაჩნია, მაგრამ აქ იგი „წერის“ სინონიმებს ხედვას, რომ-

<sup>14</sup> დაბადება; გამოსვლა, ლბ.

<sup>15</sup> დაბადების აღნიშნული ტექსტი ჩვენი თხოვნით ებრაულში და ბერძნულში შეადარეს პროფ. აკ. ურუშაძემ და კ. წერეთელმა, რისთვისაც მადლობას მოვასხენებთ.

<sup>16</sup> В. Бардавелидзе, ук. соч., стр. 121—122.

<sup>17</sup> ს. ჯანაშია, შრომები, III, გვ. 192.

<sup>18</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული პალეოგრაფია, გვ. 50—51.

ლებიც შესაძლოა გამოსახულების გამოყვანის ხელოვნების უძველესი ხელწოდებებიც იყოს.

ჩხაბეის პარალელურად ქართულში გვხვდება „ჩხიბვა“, <sup>გრძობის წესი უქა-</sup>ნასკნელი საბას განმარტებით „გრძობის შეკვრას“ ნიშნავს. <sup>აქედანვე</sup> ბავი — გრძნულს. ასეთივე მნიშვნელობით ჩხრეკაც იხმარება. თუ კი იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ჩხრეკა ანუ ქექვა ერთდროულად თხრას და ძებნას აღნიშნავს და ყოველივე ეს ერთად აღებული გრძნების შეკვრასა და მაგიურ მოქმედებას გადმოსცემს, მაშინ შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ეს ტერმინები როგორც დამწერლობის ან გამოსახულებათა შესრულების აღმნიშვნელი სიტყვები, მოიცავენ გამოსახულებათა მაგიური ან საკულტო მიზნებით გამოყვანის პროცესსაც. გამოდის, რომ გრძნული გრძნების შეკვრისას რაღაც ზებუნებრივი ძალის მქონე გამოსახულებებს ხატავდა და ძირითადად ამან განსაზღვრა მისი სახელწოდება. ცნობილია, რომ სხვადასხვა ნიშნებს მიიჩნევდნენ ღვთაებათა, თუ ასტრალურ სხეულთა სიმბოლოებად და ამდენად მათ ღვთაებრივი ძალის მქონედ წარმოადგენდნენ, რის გამოც ამ სიმბოლოებს გამოსახავდნენ ჭურჭელზე, ავეჯზე, ტანსაცმელზე, საცხოვრებელზე და ა. შ., როგორც დამკველ ნიშანს. თუ ზემოაღმოქმეული მოსაზრებას განვავითარებთ, შეიძლება დაეღმევათ, რომ გამოსახულებათა გამომყვანი გრძნეულებასთან ნაზიარებად, რაღაც ზებუნებრივი ძალით აღჭურვილად ჰყავდათ წარმოდგენილი. ძველად საქართველოში გამოსახულებათა გამოყვანა წმინდა საქმედ მიიჩნდათ. ვფიქრობთ, რომ ასეთი შეხედულების გადმონაშთები მეტისმეტად მკრთალად, მაგრამ მაინც არის შემორჩენილი ხალხურ ყოფაში.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში შხის „ჭრელის გამოყვანისას ოსტატი უსათუოდ დაილოცებოდა და შხით ყოფნას შესთხოვდა უფალს საქონლისა თუ ოჯახის წევრებისათვის. სვანეთში „ისგნტაფი ლეკრელს“ და განსაკუთრებით წრეხანის მოხაზვისას წარმოქმეული ლოცვა ბარბოლის სახელზე წარმოითქმოდა<sup>19</sup>.“ ქართლსა და კახეთში გამოსახულების გამომყვანის საქმიანობა მეტისმეტად საპატიოდ ითვლებოდა. აქ დღესაც არის დარჩენილი გამოთქმა: „რა იყო, რა მოვივიდა, კაცს ეგონება ბულაურებსა ყრიდო“. ამ გამოთქმას მაშინ ხმარობენ, როცა ვინმეს რაიმეს დაავალბენ და ეს უკანასკნელი კი მოუტყულობის მიზეზით უარს იტყვის<sup>20</sup>. „ბულაურების ამოყრა“, ანუ დეკორის შექმნა საპატიოდ საქმედ ითვლებოდა. საფიქრებელია, რომ ბულაურებს მხოლოდ სიმბოლურ, ასტრალურ ნიშნებს ეძახდნენ და ამიტომაც შრომა მათი გამოსახვისათვის განიხილებოდა როგორც ღვთაებათა სამსახური. ყოველ შემთხვევაში, მოტანილი მაგალითებიდან ცხადად ჩანს განსაკუთრებული პატივისცემა გამოსახულებათა გამომყვანისა და მისი საქმიანობისადმი, რაც გამოწვეული იყო ამ საქმიანობის რელიგიური შინაარსით.

ვფიქრობთ, რომ აღნიშნულ წარმოდგენებს რამდენადმე უნდა ემხაურებოდეს ქართული ხალხური ზღაპრის გმირის, ნაცარქექიას გარშემო არსებული შეხედულებები, იგი უქნარაა და კერასთან ჯდომისა და ნაცარში ჩხირკედელობის მეტს არაფერს აკეთებს. მიუხედავად ამისა მაინც ახერხებს

<sup>19</sup> ლ. ბელუქიძე, ხალხური ავეჯი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (საკანდიდატო დისერტაცია), გვ. 148.

<sup>20</sup> ასეთი გამოთქმა გავრცელებული ყოფილა ღუშეთის რაიონშიც, გვაცნობა ისტ. მეცნიერებათა კანდიდატმა ს. ბელუქიძემ, რისთვისაც მადლობას მოვასხენებთ.

ბოროტების განსახიერების — დევების დაძლევას. შესაძლოა აქ საქმე გვექონდეს მითის გარდაქმნასთან, როდესაც შესაფერისი რელიგიური საფუძვლის გაქრობის შემდგომ შეიცვალა პერსონაჟის ბუნებაც: ყოვლისშემძლე, გრძელვადიანი ული, რომელიც კერის წმინდა ნაცარში მაგიურ ნიშნებს ხატავს და ბლტურ ტრადიციებს თრგუნავს, კომიკურ პერსონაჟად გადაიქცა. ამ თვალსაზრისით სანტერესოდ გვეჩვენება ცნობა, რომლის თანახმად ქვემო ალვანში ცოდნით მზის სახის კვერის გამოცნობა. ამ კვერს „ქერში ჰყეტია“ ან „ნაცარქოქია კერის დედა ერქვა“<sup>21</sup>.

მიუხედავად იმისა, რომ ცნობილია კერის რელიგიური მნიშვნელობა და ნაცრის განსაკუთრებულობა როლი ძველისძველ რიტუალებში, წამოყენებული დებულება მხოლოდ მონასრებად რჩება და მის დასასაბუთებლად მრავალი ახალი მონაცემის გამოვლენაა საჭირო.

ყოველივე ეს საფუძვლად უნდა დადებოდა „ბედის წერის“ ცნების წარმოქმნას.

„ბედის წერა“ ძველი ხალხების წარმოდგენით არის წინასწარ განჩინებული და გარდაუვალი ხედრი, რომელიც ყველა ადამიანს დაბადებიდანვე დაეთქმება. ასევე იყო გაზრებული იგი საქართველოშიც.

ხევისურების რწმენით საქაოს ისეთი არაფერი მოხდება, რაც წინასწარ არ იყოს დადგენილი ღვთაების მიერ. ადამიანის ბედს თავიდანვე წერენ „მწერლები“, ან სულეთის ღმერთი. ყოველივე, რაც „სამზეოს“ უნდა მოხდეს ადრევე გადაწყვეტილია „სულეთს“. როცა კაცს რაიმე განსაკუთრებული სურვილი გააჩნდა იგი თავის მწერლებს ეხვეწებოდა. ერთი ხევისური მოწადინებული ყოფილა დაეტოვებინა სამზეო და ამისათვის ჯერ თავის სალოცავსა და მწერლებს ეხვეწებოდა, შემდეგ კი ღელ-მამას. იგი მოხვდა სულეთში, ნახა თავისიანები, რომელთაც „სერნაწური“ არ შეცვლოდათ და იმავე სერ-ნაწურიანი, ე. ი. შესახედაობის დრჩენილიყვნენ, როგორც მიწაზე. „მკედარჩი გართლმა“, ანუ საიქიოს ცოცხლად მოხვედრილმა, დაათვალიერა სულეთი, მგზამ უკან დააბრუნეს, რადგან ჯერ კიდევ „სამზეოს“ ცხოვრება ეწერა. საიქიოს წაყვანა მხოლოდ მაშინ ხდება, როცა მწერლები ვისმეს სიცოცხლის ვადის გასვლას ატყობინებენ სულეთის ღმერთს. ეს უკანასკნელი კი სულის შესახედრად აგზავნის „მგებრებს“<sup>22</sup>.

ხევისურთა ზოგ გადმოცემას ცხადად ეტყობა ახალი დროის გავლენა. ზოგ ვარიანტი სულეთის ღმერთი კანცელარიის მოხელესავით არიგებს ბედის ქაღალდებს, ან კიდევ შავსა და თეთრ ქაღალდებს; ხშირია შემთხვევა, როცა კაცს იმიტომ არ ტოვებენ სულეთში, რომ მას სულეთის ორჯერ მოხილვა უწერია, ან ზოგი დათქმულზე მეტ ხანს რჩება სამზეოზე, რადგან მწერლებს აღარ ახსოვთ თუ რა დაუწერეს დაბადების ყამს. შეხედულებების არასტაბილურობა ამ იდეოლოგიის გადაგვარება-გაქრობის შედეგია. ახალ ყოფაში ძველი რწმენების მკაცრად დაცვის მაგიერ, ხშირად ვხვდებით მათი ნებისმიერი იმპროვიზირების შემთხვევებს.

მიუხედავად ამისა, აქ საქმით სისრულითაა წარმოდგენილი საიქიოს ცხოვრება და მისი ორგანიზაცია, რაც არა მარტო ხევისურულ, არამედ ზო-

21 ლ. ბეღელიძე. დასახ. ნაშრ. გვ. 150.

22 საქ. მეც. აკადემიის ისტ. ინსტიტუტი, ეთნოგრაფიის სექტორი, რვ. № 189, მელანია და ნათელა ბალიურები.

გად ქართულ ხასიათს ატარებს. საქართველოს დანარჩენ კუთხეებში მრავ-  
ლადაა დაცული ანალოგიური გადმონაშთები, აღწერილი: გურიაში — მამა-  
ლაძის, სამეგრელოში — თ. სახოკიას, ხოლო საინგილოში — მ. ჯანაშიას  
მიერ და ა. შ.<sup>23</sup> ასევე კარგადაა ეს მასალა დაცული მხატვრულ ლიტერატურაშიც.  
საქმარისია მოვიციონოთ დ. კლდიაშვილის „მიქელა“, „მხსენებელი“.  
ვაჟა-ფშაველას მრავალი ნაწარმოები, სადაც შწერლები არიან ნახსენები,  
მაგრამ ხევისრული გადმონაშთები განსაკუთრებული თვითმყოფადობით  
გამოირჩევა. მიუხედავად მასალის სიუხვისა სავსებით ნათლად გამოკვეთილი  
არ არის სულეთის ღმერთის თუ „შწერალთა“ სახე. შწერლები ზშირად მოიხ-  
სენიებიან, როგორც პერსონალური ღვთაებები, ამავე დროს არსებობს მათა  
განზოგადოებული სახელი „წერა—შწერალი“; ზშირად ამ ფუნქციას ასრუ-  
ლებს სულეთის ღმერთი, რომელიც ხანდახან მორიგე ღმერთთან არის გაიგი-  
ვებული. ამდენად ამ ღვთაებებისა თუ ღვთაების გარშემო არსებული მასალა  
კონკრეტულ სურათს არ ქმნის.

ჩვენი საკითხისათვის უაღრესად საინტერესოა შწერლობის და ბედის წე-  
რის ღვთაებათა ბუნება. ამ მხრივ ძველი ეგვიპტური და მესოპოტამური  
რწმენები ძლიერ გავს ჩვენში არსებულ შესაბამის რწმენებს. ეგვიპტელთა  
ღვთაება, თოტი, რომელიც დამწერლობასა და მეცნიერებას მფარველობდა,  
ამავე დროს ითვლებოდა მიცვალებულთა გულების ამწონავდ ოზირისის სამ-  
ჯავროზე, მიჩნეული იყო მაგიური სიტყვების უფლად და გრძნულ ღვთაე-  
ბად. ამასთანავე, თოტი საერთოდ სიტყვებისა თუ მერმეტყველებს  
ღვთაებაცაა<sup>24</sup>. პირამიდების ტექსტებში იგი წარმოადგენილია როგორც მიც-  
ვალებულთა ბოროტი ძალისაგან დამცველი, მთვარის განმასახიერებელი  
ღვთაება<sup>25</sup>. იგი არის სხვა ღვთაებათა მეგზური, „რომელსაც ღვთაებები ქვეს-  
კნელში დაჰყავს“. სხვადასხვა დროს თოტი ითვლებოდა საიდუმლოებათა  
დაცვის<sup>26</sup>, გაზომვის, კანონმდებლობის, სასამართლოსა და თვით სიმათლის  
ღვთაებად<sup>27</sup>.

როგორც ამ მასალებიდან ჩანს, თოტის ბუნება საკმაოდ მრავალფეროვა-  
ნია, შედარებით უფრო კონკრეტულია სუმერთა შეხედულებანი სულეთის  
სამყაროზე, რომელიც უფრო მეტად ემსგავსება ქართველთა შესაბამის რწმე-  
ნებს. მათ მიხედვით ყველა ადამიანის ბედი იწერება „ბედის ჩხირით“ თიხის  
ფირფიტაზე. ამ ფირფიტების განმგებელია ქალ-ღვთაება ცერბელეთი, რო-  
მელიც ბედის წიგნს უკითხავს ქვესკნელის საშინელ დედოფალს, ერეში-  
გალს, ხოლო ეს უკანასკნელი სიკვდილის ღვთაების, ნამტარის მეოხებით  
იატაცებს ჯამგადასულთა სულებს და ქვესკნელში აბინავებს<sup>28</sup>.

ზემოხსენებული მაგალითები მოტანილია განვითარებული რელიგიუ-  
რი სისტემიდან, რომლებიც ძველი აღმოსავლეთის სახელმწიფოების იდეო-  
ლოგიას წარმოადგენდა. მათში უკვე ღვთაებრივი პერსონაჟების და მათი

23 თ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბილისი, 1956; Г. Мамаладзе, Народные обряды и поверия гурийцев, СМОМПК, вып. XVII, отд. II; М. Джанашивили, Картвельские поверия, СМОМПК, I, 156—159.

24 Б. А. Тураев, Бог, Тот, Лейпциг, 1898, стр. 20—21.

25 Ук. соч. стр. 30—31.

26 Ук. соч. стр. 68—79.

27 Ук. соч., стр. 76.

28 Эпос о Гильгамеше, Москва, 1964.



ფუნქციების სახით განზოგადებულად არის მოცემული მარტივი შეხედულებები ადამიანისა და ბუნების ურთიერთობაზე, მაგრამ საწყისი ფორმები უკვე გართულებულია და სახეშეცვლილი, რის გამოც გაურკვეველად ჩანს თუ როგორ უნდა დაკავშირებოდა წერის, ე. ი. კვების, ჰრის ან გამრეხვლმხრეხვლის გამოყენების ცნება ბედის საკითხს. ამაზე პასუხს გვაძლევს კულტურულად ჩამორჩენილი ხალხების მაგიური რწმენები და ასეთივე გადმონათობი ცივილიზებულ ხალხებში. ცნობილია მაგიის ერთ-ერთი პრინციპი: მსგავსი წარმოშობს მსგავსს, რომლის თანახმად გამოსახულება მოდელის თანაბარ მნიშვნელობას იძენს.

ამ იდეის განსახიერებას უნდა წარმოადგენდეს ფიტულების ან სხვა გამოსახულებების მსხვერპლად შეწირვის წესი, დაჭრილი ცხოველების დახატვა ან ნახატის „მოკვლა“ და სხვა. ჩვენ მიერ ზემოთ მოტანილი მასალის მიხედვით, სადაც „წერის“ სხვადასხვა ასპექტებს ვხვდებით, დასაშვებია ვიფიქროთ, რომ „წერის“ ანუ გამოსახულებათა გამოყენების საშუალებით სრულდებოდა მაგიური ცერემონიები. საქართველოში „ნაწერი“ ან „სერნაწირიანი“ გარეგნობას აღნიშნავდა და ამდენად „წერა“ გარკვეული დროიდან კონკრეტულად თანამედროვე ხატვას უდრიდა. ხანგრძლივი დროის მანძილზე, ზემოსხენებული მარტივი მაგიური შეხედულებიდან უნდა განვითარებულიყო რწმენა ბედის, ხედრის, მომავლის წინასწარდათქმის შესახებ, რომელსაც უკვე დათქვამდა არა ჯადოსანი ან გრძნეული, არამედ უმაღლესი ზეციური ძალა. დამწერლობის წარმოშობამ ამ სიტყვას უკვე სხვაგვარად უცვალა სახე. იდეოგრაფიული თუ ანბანური წერა, როგორც აზრის ფიქსირების საშუალება, საბოლოოდ ჩაენაცვლა გამოსახულებათა ანალოგიური მიზნით გამოყენებას, რის შედეგადაც იქმნება მთელი კატეგორია ლეთაებებისა, რომლებიც ადამიანის ბედს წერენ.

ყოველივე ზემოთქმულიდან შეიძლება დავასკვნათ:

1. ტერმინი „წერა“ თავდაპირველად აღნიშნავდა მაგარ მასალაზე ხაზის გავლებას, ვაჭრას და ამ გზით გამოსახულების გამოყენებას. საფიქრებელია, რომ ამ ტერმინის სახით მოცემული გვქონდეს გამოსახულებათა შესრულების უძველესი წესი, სადაც გამოიყენებოდა ხის, ქვის და შემდგომ ლითონის იარაღი.

2. „წერის“ პარალელური გამოთქმები „ჩხრეკა“, „ჩხაბვა“, „ჩხიბვა“ უნდა ასახავდნენ ფხვიერ მასალაზე სახეების გამოყენების პროცესს, რადგანაც ეს სიტყვები „ქექვისა“ და „ძებნის“ მნიშვნელობითაც იხმარება.

3. „წერისაგან“ განვითარებულია შეხედულება „მწერლებსა“ და „ბედის წერაზე“, რასაც საფუძვლად მაგიური მხატვრობა უნდა დადებოდა. ამავე რელიგიურ ტრადიციას უნდა წარმოშობილიყო დამწერლობის ლეთაებრივ წარმომავლობასა და „წმინდა წიგნებთან“ დაკავშირებული რწმენები, დაწერილი მაგიური ფორმულები.

4. მეორე მხრივ, იდეის ასეთივე განვითარება ახასიათებს ტერმინებს „ხრეკას“ და „ჩხაბვას“, რადგან „მჩხიბავი“ თუ „მჩხრეკელი“ გრძნების შემკრავს ნიშნავს.

5. დასაშვებია, რომ სახეთა გამოყენანი პირი ზებუნებრივ ძალებთან ნაზიარებლად იყო წარმოდგენილი, რადგან გამოსახულებათა გამოყენებად გვევლინებიან „მწერლები“ და „მჩხაბავნი“, რომელთაც გრძნების შემკრავად მიიჩნევდნენ. ამასვე უნდა მოწმობდეს „ბულაურების ამომყრელის“ განსაკუთრებული პატივისცემა.

Д. Г. ГИОРГАДЗЕ

## ОБРЯД «ПОСВЯЩЕНИЯ КОНЯ» У ГОРЦЕВ ВОСТОЧНОЙ ГРУЗИИ

В старом быту грузинского народа с особой разнообразностью представлены обряды, связанные с культом мертвых. Они выражали заботу, уважение и поклонение к усопшим. Одним из фактов, подтверждающих это положение, является обряд «посвящения коня» мертвым. Этот обряд был распространен по всей Грузии, но сравнительно полнее и ярче сохранился в горных районах Восточной Грузии. При сопоставлении и сравнении исследуемых материалов по означенному вопросу видно, что обряд посвящения коня был почти одинаков в Хевсуретии, Пшавии и Тушетии.

Обряд посвящения коня, как и другие обряды, связанные с культом мертвых, вытекает из религиозных представлений о бессмертии души, требующей в загробной жизни всего того, что необходимо было человеку в жизни. А потому члены семьи и родственники заботились снабдить покойника одеждой, едой, конем и др. необходимыми предметами. Они верили, что после принесения в жертву, конь продолжал жить и служить своему хозяину в загробной жизни. Посвященный конь получал название «коня души». Термин этот ясно выражает веру в бессмертие души и в потустороннюю жизнь.

Покойнику посвящали самого лучшего коня. При неимении коня семья должна была купить его. Хороший конь не мало стоил. Например, в Хевсуретии за хорошего коня давали 5—6 коров, и даже больше. А потому многие семьи, имели их и часто в Хевсуретии, Пшавии и Тушетии лучшие кони бывали посвящены душам мертвых<sup>1</sup>. Бывали случаи, когда бедняк за полцены покупал лошадь и посвятив на имя своего покойника, возвращал ее хозяину. Нужно отметить, что каждая семья избегала отдавать лошадь для посвящения посторонним, т. к. сильна была в них вера, что покойника в загробной жизни обслуживала посвященная на его имя лошадь, поэтому она считалась чужой собственностью и нельзя было использовать ее для своих потребностей.

По сохранившимся этнографическим материалам выясняется, что коня посвящали как мужчине, так женщине.

В Хевсуретии, Пшавии и Тушетии посвящение коня покойнику в большинстве случаев происходило в день похорон, хотя бывали случаи когда оно совершалось в годовщину поминовения умершего.

Посвящаемую лошадь заранее с большим усердием готовили к церемониалу: мыли ее, чистили, корм (сено-ячмень) давали в достаточном количестве, а затем женщины прихорашивали ее: заплетали ей

<sup>1</sup> Очиаури А., Культ мертвых в Рощка и Укен Хаду, Материалы по этнографии Грузии, Тбилиси, 1940, III, (на груз. яз.), стр. 74—78, стр. 76.

гриву, приарядив покрывалом; покрывало для гривы шили из шелковой материи по всей длине шеи лошади, его украшали нашитые красивые бусы и пуговицы, а конец покрывала завязывали в узел. Чепка лошади тоже заплеталась и лоб ее покрывали налобником, приукрашенным пришитыми к нему бусами. Грудь лошади покрывалась расшитой бусами ошейником. В хвост влетались разноцветные ленты<sup>2</sup>. Затем коня седлали; седло для коня выбиралось самое хорошее, к его сидению прикреплялась зажженная свеча и там же привешивалась плетка). На седле перевешивали хурджини (переметная сумка) с «провиантом покойника» — хлебом, водкой. Лошадь нагружали одеждой, оружием и буркой. В день похорон так убранный и оседланную лошадь ставили у изголовья покойника, веревкой привязав ее к руке последнего; уздечку держала жена или мать, или сестра умершего; если таковых не было кто-либо из близких родственников. Коня посвящал старший в роде, посвященный в тайнство религиозных обрядов. Придерживая одной рукой уздечку, другой — подняв рог, он обращался со следующей речью к покойнику: «Тебе предназначен этот оседланный конь для личного пользования; где понадобится, используй его». Затем ливом или водкой окропив гриву и седло лошади, сняв с седла плетку и три раза слегка стегнув лошадь, продолжал: «пользуйся и владей своим конем, не отставая от сверстников». Затем, держась правой стороны покойника, обводили лошадь вокруг него три раза. В тех деревнях, где кладбище было расположено далеко от культового сооружения, коня приводили на кладбище и после похорон кто-нибудь из молодых садился на него, мчался во всю прыть и всем встречным предлагал выпить за упокой души покойника<sup>3</sup>.

За посвященной лошастью уход был особо тщательный, ее очень любили. «Коня души» предназначался только для верховой езды, а не для переноски грузов. Его нельзя было продать, это считалось большим позором. После годовщины его дарили кому-нибудь. Известный историк XVIII века, грузинский царевич Вахушти Багратиони писал, что издавна в Грузии бытовал обычай одаривания кого-либо имуществом покойника — конем и саблей<sup>4</sup>.

По дошедшим до нас этнографическим материалам подтверждается, что «коня души» дарили другому только лишь по истечении года после смерти хозяина лошади. Одаривали им брата матери, его сына, сына дяди. В Тушетии, в ознаменование этого дня, брат матери приглашал сельчан на поминки. Новые хозяева тоже берегли коня, не употребляя его в земледельческой работе. Если обнаруживалось, что новые хозяева хотят продать подаренную им лошадь, или же за нею не было хорошего ухода, даритель имел право отобрать ее и подарить другому<sup>5</sup>.

Если случалось, что покойнику не посвящали «коня души», близкие — родные умершего видели во сне его, жалующегося на невнима-

Материалы по грузинской этнографии, Тбилиси, 1940, III, стр. 74—78; Хизанашвили Н., Этнографические записки, Тбилиси, 1940, стр. 77; Гиоргадзе Д., Полевые дневники по сел. Млаше, Пшавии, Тушетии.

<sup>3</sup> Хизанашвили Н., Этнографические записки, Тбилиси, 1940, стр. 74; Материалы по этнографии Грузии, 1940, III, стр. 74—78; Гиоргадзе Д., Полевые дневники по сел. Млаше, Сиони, Пшавии; Очиаури А., Обряды по покойнику в Пшавии, тетрадь III, стр. 25—27; Гиоргадзе Д., Полевые дневники по сел. Алвани.

<sup>4</sup> Вахушти, Описание царства Грузии, Тбилиси, 1944, стр. 33.

<sup>5</sup> Материалы по этнографии Грузии, Тбилиси, 1940, III, стр. 74—78, стр. 12; Гиоргадзе Д., Полевые дневники по Пшавии, Алвани, Млаше, Сиони.

19. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XVI—XVII

ние к нему с их стороны, из-за чего в своей загробной жизни он был в отчуждении от других душ. Напуганные и опечаленные родственники вынуждены бывали преобрести коня и посвятить его на имя усопшего.<sup>6</sup>

Согласно собранного нами этнографического материала, посвященная на имя покойника лошадь играла большую роль в поминках годовщины. В этот день устраивались скачки, в которых обязательно участвовал «конь души». Как и в день похорон, хозяина его украшали и седлали, снаряжали оружием и одеждой. Коня подводили к одежде покойника и посвящали вышеуказанным порядком. Из участвующих в скачках только лишь «конь души» был оседлан. По призыву родственников покойника, участники скачек брали направление к селу брата матери; впереди всех был «конь души». Всадником для него избирался умный, сдержанный человек, которого уважали и с которым считались остальные наездники. С большим вниманием и бережностью обращались с «конем души» и во время скачек, его не заставляли нестись вскачь, наоборот вели медленно.<sup>7</sup>

В культуре мертвых лошадь занимала значительное место не только в горных районах Восточной Грузии, но и в религиозном быту других грузинских племен. С этой стороны интересны исследованные бытующие обычаи Сванетии. В день похорон коня украшали наилучшим образом и ставили его близ гроба покойника. Во время похорон на него садился молодой сван и мчался перед похоронной процессией. В Сванетии было принято в день похорон на коне покойника скакать до тех пор, пока конь от усталости не падал, околевал т. е. отправлялся в загробную жизнь вместе со своим хозяином. Это верование и обычай сванов отражены в народном графическом искусстве, посвященном Лифанали — праздника мертвых, в изображениях наездников, большинство которых запечатлено в движении, а их кони изумительно передают стремительную скачку коня покойника. Может быть и другие изображения этого животного указывают на коня покойника.<sup>8</sup>

Обычай посвящения лошадей широко было распространено в Мегрелии. Не так уж давно бытовал обычай, когда у жертвенной лошади срезали конский волос и клали покойнику в гроб. Позднее — в день похорон седлали лошадь покойника и несколько раз обводили вокруг него.<sup>9</sup>

Почти аналогичную картину наблюдаем в Абхазии. Этот же обычай был распространен и среди других кавказских народов: у черкесов, ингушей, адигейцев, кабардинцев, осетин и проч.<sup>10</sup>

Ставится вопрос: что обусловило возникновение такого вида ритуала?

Известно, что этнографический быт многих народов сохранил и поныне факты принесения в жертву коня покойнику путем заклания ло-

<sup>6</sup> Гиоргадзе Д., Полевые дневники по сел. Млаше; Макалатия С., Хевсуретия, Тбилиси, 1934, стр. 292. (на груз. яз.) Макалатия С., Хевсуретия, 1934, стр. 292 (на груз. яз.).

<sup>7</sup> Гиоргадзе Д., Полевые дневники по сел. Млаше.

<sup>8</sup> Бардавелидзе В. В., Образцы грузинского (сванского) обрядового графического искусства, 1953, стр. 67, (на груз. яз.).

<sup>9</sup> Т. Сахокиа, Культ мертвых в Мегрелии, мат. по этнографии Грузии, Тбилиси, 1940, III, стр. 177—178.

<sup>10</sup> Маргиани Д., Обряды погребения и поминания у абхазов. «Сотрудник кавказской миссии», № 3, 1912; Инал-Ипа, Абхазы, Сухуми, 1960, стр. 354.

<sup>11</sup> Калоев Б., Обряд посвящения коня у осетин, М., 1964, Религиозные верования народов СССР, т. 4, 1931, стр. 155.



шади. Еще в XIX веке так поступали чуваш<sup>11</sup>, мордовцы<sup>12</sup>, якуты<sup>13</sup> казахи<sup>14</sup>, узбеки и др.

По исследованиям быта грузин пока что нет данных, удостоверяющих факты жертвоприношения лошади покойнику путем заклания. Археологические же исследования показывают, что еще в древности среди племен населяющих территорию Грузии, бытовал обычай жертвоприношения лошади путем заклания ее и захоронения вместе с хозяином<sup>15</sup>.

Из погребенных раскопанных могильников, где вместе с человеком погребена лошадь, древнейшие — как предполагают ученые — это два кургана, раскопанных в 1961 году, в Ново-Ульяновке (Лагодехский р-н). Из них одного погребения археолог Р. Абрамишвили относит к XIV столетию до н. э., а второго — к XII столетию до н. э.

Скелеты лошади и собаки оказались в Дманисском могильнике воина VIII столетия до н. э.<sup>16</sup> В могильнике селения Брили VI—IV столетия до н. э. найдены скульптурные изображения животных, а также изображение всадника сидящего на лошади, у которой хвост и грива заплетены<sup>17</sup>. В Ахалгорийском кладе найдены части сбруи лошади. В нем обнаружены подвесники — украшения с изображением пары оседланных лошадей. Ахалгорийский клад датируется VI—IV столетием до н. э. В погребении сел. Итхвиси V столетия до н. э. вместе с женщиной и мужчиной захоронены лошадь и собака. В могильнике в Кадети вместе с усопшим захоронена лошадь с уздечкой, которая украшена золотыми бляхами, унизанными драгоценными камнями. Археологическими раскопками доказано что у грузинских племен даже в начале нового летосчисления бытовал обычай захоронения лошади вместе с хозяином.

Таким образом, согласно данным археологических раскопок, можно предположить, что уже в XIV столетии до н. э. грузинские племена придерживались обычая принесения лошади в жертву умершему и этот обычай бытовал до II—III столетия нашей эры.

По археологическим данным, захоронение лошади вместе с умершим хозяином подтверждается у скифов<sup>18</sup>, в Южной Украине, в частности на Киевщине IX—X в.в.<sup>19</sup>, у аланов<sup>20</sup> и пр.

По данным археологических раскопок, обычай захоронения покойника вместе с лошадью главным образом касался только вождей племен знатных фамилий и войнов.

<sup>12</sup> Денисов П., Религиозные верования Чуваш. Чебоксары, 1954, стр. 34.

<sup>13</sup> Смирнов П., Мордва, Историко-этнографический очерк, «Известия об-ва арх., ист. и этнографии при Казанском Университете», т. XI, вып. 6, Казань, 1894.

<sup>14</sup> Шуккин Н., Якуты, журнал Министерства внутренних дел, 1854, № 7.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Абрамишвили Р., Археологические раскопки в лагодехском районе, «Тезисы докладов работы первой объединенной сессии Гурджаанского краеведческого музея и инс-та Ист. арх. и этн. им. Джавахишвили», Тбилиси, 1965, стр. 31.

<sup>17</sup> Ниорадзе Г., Дманисский некрополь и некоторые его особенности, Вестник Государственного музея Грузии, т. XV, стр. 16.

<sup>18</sup> Гобеджишвили Г., Археологические раскопки в Советской Грузии, Тбилиси, 1951, стр. 91.

<sup>19</sup> Козуб Ю., Погребальный обряд Ольвийского некрополя V—IV в.в., до н. э. — Записки Одесского Арх. Общ. т. I (3—4), Одесса, 1960, стр. 5.

<sup>20</sup> Токарев С., Религия в истории народов мира, М., 1964, стр. 121.

<sup>21</sup> Уварова П., Могильники Северного Кавказа, Мак, вып. VIII, М., 1900, стр. 91.

В истории религии известно, что обычай принесения жертвы истощал эволюцию. Самую жертву, в конце концов заменили ее символической моделью. Замена жертвенных животных и людей их скульптурными или художественными изображениями свидетельствуется в быту многих народов<sup>21</sup>.

Эти изображения или хоронились вместе с умершим или высекались на могильных плитах<sup>22</sup>. Можно предполагать, что подобное явление имело место в быту грузинских племен. Это во первых отражено в найденных при археологических раскопках скульптурных изображениях лошади.

А также достойны внимания найденные в разных районах Грузии древние надгробные плиты — памятники, изображающие овец, баранов и лошадей<sup>23</sup>. Но поныне сохранился другой вид жертвоприношения. Дошедшие до наших дней вышеописанные этнографические материалы отражают жертвоприношение лошади умершему. Но лошадь уже не умерщвляют, в могилу кладут не его изображение, а посвященную лошадь оставляют в живых; слегка стегнуть лошадь — и есть симуляция ее умерщвления. Как выше было отмечено нами при посвящении коня, когда старший в роде слегка стегнет лошадь, произносит речь о следовании коня за хозяином в загробную жизнь.

Таким образом, согласно этнографическим и археологическим данным, сохранившееся до XIX—XX вв., в обряде посвящения «коня души» символизируется древний обычай умерщвления коня с целью его служения в потустороннем мире своему хозяину.

<sup>22</sup> Штернберг Л., Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1936, стр. 332.

<sup>23</sup> Снесарев Г., Реликты домусульманских верований и обрядов у Узбеков Хорезма, М., 1969, стр. 137.

<sup>24</sup> Чигая Г., Могильные плиты Питареты и Гударехи, «Вестник музея Грузии», 1926, т. III, стр. 85.

М. Б. КАНДЕЛАКИ

### «АМАНАТИ» У ГОРЦЕВ ВОСТОЧНОЙ ГРУЗИИ\*

Скудность сведений об аманати, содержащихся в грузинских письменных источниках, равно как и в архивных документах, придают особую значимость этнографическому материалу по данному вопросу<sup>1</sup>.

Сообщение составлено на основе полевых данных, собранных автором в 1969—1970 гг. в Хевсуретии, Пшавии, Мтиулетии, а также среди горцев, переселившихся в равнинные селения — Алвани, Тианети, Сиони, Гамарджвеба, Млаше.

«Аманати» — слово арабского происхождения и означает «вещь, отданную на хранение», «что доверяется», «заложник»<sup>2</sup>. Ареал распространения термина весьма широк: им пользовались арабы, персы, крымские татары, украинцы, азербайджанцы<sup>3</sup>, народы Северного Кавказа — аварцы, ингуши, кабардинцы<sup>4</sup>.

Судебник царя Вахтанга VI (XVIII в.)<sup>5</sup>, а также документы того же периода<sup>6</sup>, показывают, что аманати вещь неодушевленная, отданная на хранение.

Народный быт сохранил более богатое значение термина. В данном сообщении речь пойдет об аманати, как категории горцев — общин-

\* Доложено 10.IV.71 г. в г. Тбилиси на Всесоюзной научной сессии, посвященной итогам полевых археологических и этнографических исследований за 1970 г. в СССР.

<sup>1</sup> В научной литературе вопрос об Аманати у горцев Восточной Грузии до настоящего времени специально не рассматривался. Этнографический материал по вопросу содержится в рукописях А. А. Очиаури, хранящихся в архиве отдела этнографии Грузии института истории, археологии и этнографии им. И. Джавахишвили АН ГССР. Далее ссылка на указ рукопись. (На груз. яз.).

<sup>2</sup> В. И. Абаев, Историко-этимологический словарь Осетинского языка, I, М.—Л., 1958, стр. 53; Арабеко-русский словарь, сост. Х. К. Бариев, М., 1957, стр. 52; А. З. Булатов, Сравнительный словарь турецко-татарских наречий, I, С.—П., 1869.

<sup>3</sup> Г. А. Гулиев, Об институте аманатства в Азербайджане в XIX. Материалы к Всесоюзной сессии, посвященной итогам археологических и этнографических исследований за 1969 г. в СССР. Баку, 1970, стр. 24.

<sup>4</sup> «Исторические выписки о сношении России с Персией, Грузией и вообще с горскими народами в Кавказе обитающими со времен царя Ив. Грозного» (Архив Востоковедов ИНА в Ленинграде, фонд Р—11, № 1, стр. 47—75).

<sup>5</sup> Памятники грузинского права, I, сборник законов Вахтанга VI, тексты, исследование, словарь проф. И. С. Долидзе, Тб., 1963, стр. 189, 518, 543 (на груз. яз.).

<sup>6</sup> Ин-т рукописей им. К. Кекелидзе. Расписка о получении аманати (1758 г.), Hd-12418, расписка о вручении аманати (1740 г.), Sd-1986, расписка о получении аманати (1732 г.), Sd-1903, перечень аманати (1793 г.), Sd-1848.

биков, по определенным причинам покинувших свой кров и ищущих пристанище.

В общественно-религиозной жизни горцев Восточной Грузии каторию аманати составляли как представители собственно грузинского горского населения, так и представители горцев Северного Кавказа.

#### Иллюстративный материал:

В аманати горец шел в крайнем случае, лишь изгнанный со своего места (адгидалеули) становился аманати. Таковым являлся, как правило, убийца-кровник, которому запретили жить в родном селе (тавшемобаребули). В аманати шли также по бедности или вынужденные голодом, переходили к мохевцам, хевсурам, пшавам, а также в равнину. Кровник-убийца выбирал село, славившееся умением надежно упрятать беженца благодаря своему географическому местоположению и где врагу было бы трудно его настичь.

Селение, куда приходил аманати, оповещало преследователей: пока беглец на их земле, не должно быть места мщению, и лишь за пределами ее кровник может любым способом учинить расправу. При выборе места укрытия большое значение придавалось мощи святилища будущего покровителя аманати; по этому поводу даже ходила молва, что святилище покровительствует аманати более, чем искониному общиннику. По преданиям, случалось, что кровники, преследовавшие аманати, и подстерегавшие его с целью убийства, лишались зрения до тех пор, пока не давали клятву не причинять ему впредь зла.

По приходе в выбранное под убежище селение, в большинстве случаев, аманати обращался к главному священнослужителю (хевисбери, хунеси, гамдзго) святилища данного селения и, изъяснив ему свое намерение, просил ходатайства о принятии его под покровительство этой общины и святилища; после чего священнослужитель собирал общинников и в присутствии просителя оповещал собравшихся о желании пришедшего стать их аманати. Здесь же объявлялось имя пришедца, излагалось происшедшее с ним. Священнослужитель изрекал: — С пришедшим произошло то, что со многими происходило ранее, и, вероятно, повторится еще неоднократно с другими. Я говорю о кровной мести. Пришедшему от содеянного неловко, но на то была божья воля! Он просит быть принятым и вами, общинниками и святым. Впустим, оставим его у нас, он будет в единстве с нами, в делах общинных и святилищных, против наших врагов и заодно с нашими доброжелателями. Истекает срок его изгнания, ему разрешат вернуться к себе, и если он уйдет, кроме добра ничего не должен унести от нас! — заканчивал священнослужитель, а аманати, сняв шапку и выступив вперед, произносил перед собравшимися: — Прошу вас, разделите со мною несчастье, вы слывете за людей добрых, правдолюбивых, святилище у вас сильное, прославленное; боясь быть убитым, пришел я к вам. Молю святилище и вас — сжальтесь, возьмите под свою защиту, а я могу быть пригодным вам хотя-бы пастухом, или в чем другом. Испытайте меня, и в случае, окажусь недостойным в деле общинном, изгоните меня, изгнанные аманати в ваших руках, и только!

Вслушав мольбу, представители местной правящей верхушки поочередно брали слово, говорили, что принятие аманати и оказание ему помощи — узаконенное обычаем правило, но следует различать причину, побудившую человека пойти в аманати: если убийство совершено им незаслуженно, т. е. не по долгу, принимать в аманати не следует,



поскольку пришедший и здесь может навредить безпричинно; если же аманати просит принять по обязательству кровной мести, следует его оберегать. Но аманати обязан помнить, что он чужой и не владелец земли и воды здешней, он не поданный (кма) нашего святилища, воривший вспоминает бывших здесь ранее беженцев, которые недостойным и бесцеремонным поведением снискали себе дурную славу, применив оружие или нарушив внутренний распорядок общины. — Все это звучит, как строгое предупреждение в адрес аманати.

В заключение предлагается принять последнего, в случае же, если он нарушит правила и нормы поведения, то покровители оставляют за собой право снять с себя обязанности покровительства и отослать пришельца. Несмотря на строгие предупреждения, вопрос о принятии под покровительство решался, как правило, в пользу аманати, хотя и бывали противники во избежании возможных последствий.

Далее, священнослужитель назначал день — таковым обычно являлся ближайший праздник (хатоба) данного святилища, когда аманати должен был привести одного жертвенного барана. В более отдаленные времена срок между принятием аманати под покровительство общины и святилища до полного его приобщения к ним, т. е. перехода аманати в категорию членов данной общины, исчислялся одним годом. В течении этого «испытательного» срока, если все шло гладко и было достигнуто взаимопонимание аманати с покровителями, пришелец приводил в селение свою семью, а спустя год после прихода, приурочив день к празднику этого святилища, с жертвой в размере одного быка, одного медного котла и годовалого барана, свечей, водки направлялся к святилищу. В назначенный день у врат святилища собиралось все мужское население села. Жертву аманати к жертвеннику подносил эконоом святилища (дастури, шулта).

Все общинники и с ними аманати становились, обнажив головы, а главный священнослужитель с ножом в руке подходил к жертве и произносил священнослужебный текст, моля свое божество заступиться за аманати, его семью. Заклав жертву, священнослужитель обращался к общинникам с наказом не выдавать аманати кровникам. Возможного предателя и его потомство он проклинал именем святого. Аманати же с чашей пива благодарил всех присутствующих<sup>7</sup>. С этого момента он официально объявлялся полноправным членом общины в отношении общинного божества, т. е. на условиях «джварискмоба» («хатискмоба»)<sup>8</sup>.

В ряде случаев описанная церемония завершалась закладкой особого камня (самани) на территории святилища, означая, что новый общинник, наравне с другими, должен был нести обязательство ежегодного жертвоприношения в пользу своего покровителя (джвари, хати), причем долг этот являлся наследственным. Закладка камня имела силу письменного договора. Во время закладки самани являлось обязательным жертвоприношение, т. к. присяга с жертвой, да еще при святилище, считалось самой верной и заслуживающей доверия присягой.

<sup>7</sup> А. А. Очнаури, Праздники Бухехвсурети, 1939, рукопись... Его же, Праздники Архестского ущелья, 1938—1939 гг., рукоп...

<sup>8</sup> В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957, стр. 35.

В тот же день решался вопрос о передаче аманати земельного участка<sup>9</sup>, право пользования им, а также пастбищем и выгоном для скота. Аманати приобретал лишь после становления его фамилией членом покровительствующей общины и перехода его местожительство вместе с семьей<sup>10</sup>.

На более раннем этапе общественного развития горских общин пришельцу строго воспрещалась покупка дома или земельного участка, но со временем положение изменилось; были случаи, когда аманати сам продавал купленный им дом, а также земельный участок<sup>11</sup>.

В течение первого года по прибытии аманати пользовался льготами: его не обязывали пасти сельский скот (эту обязанность подымно несло все селение), помимо этого, общинники оказывали ему всевозможную помощь: кто давал землю для вспашки на годичный срок, если выделенный ему участок был недостаточен, кто разрешал итти на сенокос, одалживал быков, ячмень для посева, предлагал свои услуги и проч. В селении выискивали покинутый дом и поселяли в нем аманати. Со своей стороны, аманати и члены его семьи в свободное время оказывали помощь односельчанам. Зафиксированы случаи, когда аманати оставаясь на новом месте, принимал фамилию покровителя. Это окончательно прикрепляло аманати к новой общине, ее святилищу, и фактически, утверждало его в правах полноправных, коренных общинников. Его аманатство становилось номинальным, сам же он превращался в человека, потерявшего свою фамилию (гадагандзули, гадакаргули). Период аманатства, в основном, завершался, и если на первых порах, аманати был отстранен от непосредственного участия в хозяйственном обслуживании святилища, то теперь, постепенно, он вступал в права, исполняя функции помощника (чханчхи) главного эконома святилища. Освеживание жертвы, рубка дров, разведение огня, подача воды для пивоварения — это все входит в компетенцию аманати, ставшего на службу нового святилища.

При распределении в святилище оставшейся от праздничного жертвоприношения части (нахори), определенная доля (мясо, иногда и шкура жертвенного животного) отводилась аманати, выступавшему на данном празднике в роли представителя хозяйственного персонала святилища<sup>12</sup>.

Что же касается обязанностей аманати в отношении покинутого им святилища, то его поколением оно обычно не посещается, потому что, однако, может возобновить связь по собственному желанию<sup>13</sup>.

Аманати, не ставший полноправным членом покровительствующей ему общины, посмертно мог быть вытребован родней и похоронен в своем родном селении<sup>14</sup>.

Став полноправным членом общины-покровительницы, заменив свою фамилию новой, аманати не мог жениться на девушке из покровительствующего ему селения. Так же и девушке из семьи аманати не легко было выйти замуж в этом селении, ее также уважали, как и

<sup>9</sup> Участок этот в Хевсуретии назывался «самлево», его передавали аманати из фонда земель, принадлежащих святилищу, но не обрабатываемых к моменту передачи. См.: А. А. Очаури, Праздники...

<sup>10</sup> Полевые записи автора (с. Квемо-Алвани, 1969 г.).

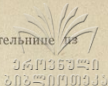
<sup>11</sup> А. А. Очаури, Хевсурские материалы, 1946, рукопись...

<sup>12</sup> Полевые записи автора (с. Китохи, Гудамарское ущелье, 1969—1970 гг.).

<sup>13</sup> Полевые записи автора (с. Ахади, Пшавия, 1969 г.).

<sup>14</sup> Полевые записи автора (с. Млаше, Душетского р-на, с. Сиони, Тионетского р-на, 1970 г.).

коренных односельчанок, поэтому жениться на представительнице из семьи аманати считалось зазорным<sup>15</sup>.



### Выводы:

1. В отличие от толкования грузинских судебных актов царя Вахтанга VI, а также документов той же эпохи (XVIII в.), термин аманати бытовал у горцев Восточной Грузии в значении более широком, обозначая помимо «вещи, отданной на хранение», также и предметы одушевленные, в данном случае, «человека, ищущего покровительства».

2. Нарушение норм обычного права (убийство, кража, оскорбление, клевета, нарушение брачного запрета, т. е. неподчинение внутреннему распорядку общины, а также пленение, малоземелье и неблагоприятные экономические условия), являются основными причинами, которые побуждали общинников к переселению и переходу в категорию аманати.

3. Аманати — суть категория переходная от членства и покровительства одной общины и ее святилища под покровительство и принадлежность другой на социально-экономической или правовой основе<sup>16</sup>.

4. Принимая в лице аманати нового члена, при замене им старой фамилии новой, и делая тем беженца равноправным членом приютившей его общины, последняя пополнялась новым поданным. Покровительствующая аманати община была заинтересована в закреплении за собой пришельца и именно поэтому отводила ему земельный участок лишь при условии перехода со всей своей семьей.

5. Оглашение принятия аманати скреплялось проведением последовательно исполняемых обрядов, способствовавших устойчивости порядков, установленных в общине. Аманати приобщался к новому божеству, воплощавшему единство общины.

6. Принявшее аманати святилище и его община давали ему приют, правда, с предостережением, опасением, но никогда не отказывали, и защищали от напасти. Все узаконивалось: на принятых под покровительство беженцев святилище накладывало обязательство наследственного, ежегодного жертвоприношения, которое за отсутствием писанного договора закреплялось закладкой особого камня — самани — на территории святилища. Благодаря переходу этого долга по наследству, покровительствующее аманати святилище обеспечивалось новым жертвоприношением на длительные времена.

7. Поскольку могущество каждого святилища горцев Восточной Грузии в первую очередь зависело от численного состава своих общинников (кма)<sup>17</sup>, естественно, каждый главный священнослужитель, считаясь избранником и ставленником божества, всячески стремился к пополнению всего коллектива общинников (сакмо), следовательно, принятие в члены непримирившегося с кровником или по другим причинам пришедшего аманати было и почетно и выгодно.

<sup>15</sup> Полевые записи автора (с. Квемо-Алвани, Ахметского р-на, 1969 г.).

<sup>16</sup> Примечательно то обстоятельство, что аманати искал покровительства не у отдельных семейств, (даже бывших с ним в родстве, если таковые имелись в селении, куда он пришел), а у целого селения в целом. Это преследовалось целью иметь покровителя, не дав никому возможности сослаться на отдельные семьи и освободить себя от обязанности покровительства, — прим. автора.

<sup>17</sup> В. В. Бардавелидзе, Древнейшие..., стр. 9.

Вышеизложенное дает основание рассматривать институт аманати, как один из компонентов института «джварискмба» — основы основ жизни горцев Восточной Грузии до XIX—XX вв.

9. Первично институт аманати отвечал требованиям религиозного организма горцев Восточной Грузии и просуществовал столь долго лишь в виду укоренившегося древнего обычая (оказание помощи попавшему в беду), ставшего традицией.



მ. შავალაძის

წყლის კულტთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხის  
შესწავლისათვის

(ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით)

წყლის კულტი საქართველოში უძველესი დროიდან მომდინარეობს. ამ კულტის განვითარების სხვადასხვა საფეხურის ამსახველმა რწმენა-წარმოდგენებმა ქართველთა რელიგიურ ყოფაში მეტ-ნაკლებად შემოინახა თავი.

წყალთან დაკავშირებული ნაყოფიერების იდეა სხვადასხვა ფორმით ვლინდება. ჩვენ მხოლოდ ერთ-ერთ მათგანზე შევიჩრდებით, რომელსაც 1965 და 1967 წლებში სამცხე-ჯავახეთის ეთნოგრაფიულ ექსპედიციაში ყოფნის დროს მივაქციეთ ყურადღება.

სამცხე-ჯავახეთში გავრცელებულია გადმოცემები ე. წ. წყლის—ტბის ცხოველების შესახებ: ამ გადმოცემების თანახმად ტბაში ბუდობს წყლის ხარი, წყლის ცხენი და წყლის კამეჩი. ეს ცხოველები თითქმის ყოველთვის მამრობითი სქესისაა არიან. ისინი საზაფხულო საძოვრებზე წაყვანილ დედალ პირუტყვთან მიდიან და ანაყოფიერებენ მათ (ამ კუთხეებში საზაფხულო საძოვრები ძირითადად ტბებთან ახლოს არის განლაგებული; საერთოდ, დედალი პირუტყვის დამაკება უმთავრესად იქ ხდება, როცა ნაზამთრევი, დაუსტებელი საჭონელი მომაგრებასა და გასუქებას იწყებს).

ზოგ სოფელში (ხოსპიო, კოთელია, კობარეთი, ტოლოში) გავრცელებული რწმენის თანახმად ტბაწყურის ტბაში ბუდობს ხარი, ცხენი და ხარ-კამეჩი. სოფელ პტენასა და მურჯახეთში ჩაწერილი გადმოცემის მიხედვით კი წყლის ცხოველები ბუდობენ ნაქალაქეთთან, წუნდის ტბაში. ასეთივე ხარები, ცხენები და ხარ-კამეჩები არიან, ე. წ. „მწვანე მთებში“ მდებარე ხოზაფინისა და ჩილდირის ტბაში, საიდანაც ღამით, თითქოს ტბის ცხენების ჭიხვინი მოისმის.

გადმოცემების მიხედვით, წყლის ცხოველისაგან „გაჩენილი“ კვიცი (ხბო, ზაქი) სამ წლამდე მთაში, საზაფხულო საძოვარზე არ უნდა გავრცეაო, რათა ის ტბის ცხოველს თან არ წაეყვანა. ასეთი კვიცი (ხბო, ზაქი) ჩვეულებრივისაგან განირჩევა და შემდეგი გარეგნული ნიშნებით ხასიათდება: უშნოა, პატარა თავი აქვს, სუსტია, წყლის ფერია. მას „მზემ არ უნდა დახედოს, ქარმა არ უნდა დაჰკრას“. იგი სიბნელეში უნდა იყოლიონ. სამი წლის შემდეგ კი

1 ეს საკითხი განხილულ იქნა ნაშრომში „მესაქონლეობა სამცხე-ჯავახეთში“, 1967 (ხელნაწერი).

ასეთი კვიცი ლამაზდება და ისეთი ძლიერი ხდება, რომ კი არ დადის არც მელ/ დაფრინავს და სხვა.

მსგავსი გადმოცემები ტბის/წყლის ხარის შესახებ ცნობილია მხოლოდ საქართველოში. რაში, შავშეთში, ანატოლიაში<sup>2</sup>. ვ. შამილაძე ადგენს წყლის ხარის შესახებ აჭარაში არსებული გადმოცემების რამდენიმე ვარიანტს: პირველი ვარიანტით „ძირითადი ფრაგმენტების მიხედვით ტბიდან გამოსული ხარი ებრძვის და ამარცხებს სასოფლო ბუღას მანამ, სანამ ამ უკანასკნელს მჭედელი რკინის მახვილს არ წამოაგებს რქებზე; სასოფლო ბუღა იმარჯვებს, მაგრამ განრისხებული წყლის ხარი, სავინელ წვიმასა და ჭექა-ქუხილს იწვევს, რაც წყალდიდობითა და ახლომახლო სოფლების განადგურებით მთავრდება. სხალთის ხეობაში აღნიშნული გადმოცემა სოფ. ვერნებს უკავშირდება, რომლის სახელწოდება თითქოს ამ წარღვნის შედეგად გავერანებას უნდა მიეწეროს<sup>3</sup>. მეორე ვარიანტით: ჭვანის ხეობის მასალების მიხედვით წყლის ხარი ჭინჭაოს ტბაში (ძელიგორის საძოვართან ახლოს) ბუღობდა. ხშირად წყლიდან ამოდიოდა და საძოვრის ახლოს „ხარია-თაფზე“ წვებოდა. მთხრობელთა გადმოცემით ხარია-თაფი საქონლის საყვარელ საწოლ ადგილად ჭკეულა; ამასთანავე, იქ ნაწოლი საქონლის სიკეთე და სისალე საერთოდ ცნობილი იყო. განმჯღერებელი თვისებები გააჩნდა ჭინჭაოს ტბის წყალსაც, სადაც ხეობის მოსახლეობა (განსაკუთრებით უმეილო ქალები) შუამთობის დღესასწაულზე საბანაოდ დადიოდნენ.

წყლის ხარი ცნობილი იყო შავშეთშიც, სადაც ამ გადმოცემას ტბა „ბულაგიოლს“ (არსიანის მთის ძირში) უკავშირებენ<sup>4</sup>.

ზემოთ მოტანილ სიუჟეტებთან ახლოს დგას ანატოლიაში გავრცელებული გადმოცემა „ზღვის ცხენებისა“ (су айгырлары) და „ზღვის ხარის“ (су джамыши) შესახებ, რომელიც გამოქვეყნებული აქვს ვ. ა. გორდლევსკის. გადმოცემა „ზღვის ცხენები“ შემდეგი შინაარსისაა: ყარაპისართან ახლოს მდებარე ტბა ოინარ-გიოლში არიან ზღვის ცხენები. ისინი მზეზე გამოდიან და როგორც კი დაინახავენ ადამიანს კვლავ წყალში იმალებიან. მათ საკვებს ლერწამი წარმოადგენს. ერთხელ ერთმა მდიდარმა ასეთი ცხენის ყოლა მოისურვა. მან ტბასთან მიიყვანა ფაშატი, რომელსაც ერთი წლის შემდეგ გაუჩნდა კვიცი. როდესაც კვიცი გაიზარდა, ის გადაიქცა სწრაფმავალ ცხენად.

ავტორს აქვე მოჰყავს გადმოცემა „ზღვის ხარის“ შესახებ, რომელიც იმავე ტბაში „ბულდობს“<sup>5</sup>.

საქართველოში გავრცელებულ სხვა გადმოცემათაგან საინტერესოა სამურზაყანოში გავრცელებული ლეგენდა, რომლის თანახმად ტბა ერძეგამრადან ამოდიოდა ვერძი. ის საღამოობით ტბასთან მდებარე საძოვარზე არეკილ

2 ვ. შამილაძე, შესაქონლობა დასავლეთ საქართველოში (აჭარა. ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით), დისერტაცია, თბ., 1964, გვ. 133.

3 იქვე, გვ. 133.

4 ვ. შამილაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 133.

5 В. А. Гордлевский, Статьи и заметки, Избранные сочинения, т. III, М., 1962, стр. 321.

ცხვარს ეთამამებოდა თურმე. ერთხელ მწყემსის მოულოდნელ შეძახილზე ვერძი დაფრთხა და ცხვრის ფარაც მასთან ერთად ტბაში გადაეშვა<sup>6</sup>.

მსგავსი რწმენა-წარმოდგენები უნდა ედოს საფუძვლად მთიანი ჩეჩნეთის სოფელ გალანჰეოკის ტბასთან დაკავშირებულ გადმოცემასაც, რომელსაც ჩეჩენი დეგი შინაარსის შემცველია: უწინ ეს ტბა აულ იალხაროსთან მდებარეობდა. ერთხელ ერთმა ქალიშვილმა დედასთან ერთად ტბაში ჭუჭყიანი სარეცხი გარეცხა; ამით ტბის კამკამა წყალი წაიბილწა, ხოლო ტბის განრისხებულმა სულმა ქალები გააქვეა. ტბამ აღარ მოისურვა ასეთ ადგილზე დარჩენა; ის გადაიქცა მშვენიერ ხარად, რომელმაც კლდოვანი ქედი გადაიარა და უზარმაზარი ღრმულის სახით კვალი დატოვა. დაბლა ჩამოსული ხარი მაეიდა იმ ადგილზე, სადაც ამჟამად ტბა მდებარეობს. აქ იყო სოფლის სახანავ-სათესი ნაკვეთები. ადგილობრივმა მცხოვრებლებმა ხარი გუთანში შეაბეს და იწყეს ხვნა. მეოთხე კვალის გატარების შემდეგ მიწიდან ამოხეთქა წყალმა, რომელმაც მიწიერი და მთელი ხალხი დაფარა; ხარი კი ტბის წყალში გაუქინარდა<sup>7</sup>.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ტბებთან დაკავშირებით მრავალი გადმოცემა არსებობს, მაგრამ ჩვენ ამ შემთხვევაში გვიანტერესებს ზოგიერთი მათგანი, სადაც გადმონაშთური სახით შემოგვრჩა წყლის კულტთან დაკავშირებული ცხოველთა კულტის ამსახველი უძველესი რწმენა-წარმოდგენები.

ზემოთ მოტანილი მასალების საფუძველზე ივარაუდება, რომ სამცხე-ჯავახეთში, აჭარასა და სხვა კუთხეებშიც გავრცელებული უნდა ყოფილიყო რწმენა ტბის მიმართ, რომელსც მამაკაცური ბუნების მქონე გამანაყოფიერებელი ძალა მიეწერებოდა. ეს კი ვლინდებოდა წყლის/ტბის ხარის, მამალი ცხენის, ხარ-კამეჩის სახით და აგრეთვე იმ რიტუალით, რომელსაც ადგილი ჰქონდა ზემო აჭარაში საზაფხულო საძოვრებზე ყოფნის დროს გამართულ „შუამთობის“ დღესასწაულზე. შუა ზაფხულში აჭარასა და სამცხე-ჯავახეთში იმართებოდა დიდი დღესასწაული. მთაში მყოფ საქონლის მომვლელ პირებს უერთდებოდნენ ბარიდან ამოსული ოჯახის წევრები და თითქმის მთელი სოფელი იყრიდა თავს. ზოგან დღესასწაული ორ-სამ დღეს გრძელდებოდა. ამ დროს იმართებოდა ცეკვა-თამაში, ჭირითი, მიდამოს (ტბების) დათვალიერება და სხვა. როგორც ვ. შამილაძე წერს, ზემო აჭარაში დღესასწაულის დროს უმვილო ქალები შვილიერების მინიჭების მიზნით, ტბის წყალში ბანაობდნენ. ეს ძალა მიეწერებოდა კინჰაოს ტბას, სადაც წყლის ხარი ბუღობდა<sup>8</sup>.

სავარაუდოა, რომ ტბას, რომელიც ძირითადად წარმოდგენილი უნდა ჰქონოდათ, როგორც მამაკაცური ბუნების მქონე ნაყოფიერების მომნიჭებელი ძალა (სხვა შემთხვევაში ტბაში ქალური საწყისიც ჩანს, მაგრამ ის შედარებით მიჩქმალულია) ზოომორფულთან ერთად ანთროპომორფული სახეც უნდა ეტარებინა.

გამოთქმულ ვარაუდს საფუძველად უდევს ქართველ ტომთა ის ძველი რწმენა-წარმოდგენები, რომლის მიხედვითაც გამანაყოფიერებელი ძალა წარ-

6 ხალხური სიბრძნე, ტ. III, თბ., 1964, გვ. 206.

7 გადმოცემა მოგვაქვს ბ. დალგატის მიხედვით. Б. Далгат. Первобытная религия чеченцев, Терский сборник, вып. 3, кн. 2. Владикавказ, 1893 г. стр. 114—115.

8 ვ. შამილაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 133.

მოდგინებოდა ხარის და მამაკაცის სახით<sup>9</sup>. ამ ზოო-ანთროპომორფულ ლეგენ-  
ებს, თავის დროზე, მამაკაცისა და ხარის ატრიბუტები უნდა ეტარებინა.  
ისმის კითხვა—წარმართული ხანის ნაყოფიერების რომელ ანთროპოლოგიურ ლეგენ-  
დებთან უნდა ყოფილიყო ასოცირებული ტბის ეს ძალა? — მამაკაცისა და ხარის  
რისით ინტერესს იწვევს წარმართული ლეგენბა „ჭაბუკი“.

როგორც ა. ხახანაშვილი წერს, მესხეთში სხვა გენიებს შორის პირველი  
ადგილი უჭირავს ჭაბუკს, რომელიც ლამაზი ახალგაზრდის სახით ჰყავთ  
წარმოდგენილი. ის ითვლება ოჯახის განუყრელ პენატად და უჩინრად ზე-  
მოქმედებს ოჯახის კეთილდღეობაზე. პატარძალმა პირველი ღამე მასთან უნ-  
და გაატაროს, თუ ის ამ წესს არ შეასრულებს, ჭაბუკი მასზე შურს იძიებს.  
გადმოცემით ერთ-ერთმა პატარძალმა წინააღმდეგობა გაუწია ჭაბუკს თავისი  
უფლების შესრულებისას; ჭაბუკმა კი იმით იძია შური, რომ წმინდა ჩვეუ-  
ლების დამრღვევს მოუკლა შვილი, დედას კი ავი ზნე დამართა<sup>10</sup>.

როგორც მოტანილი მასალიდან ჩანს, ნაყოფიერების ლეგენბა ჭაბუკი  
ოჯახის (ეერისა და კერის ცეცხლის) მფარველი უნდა ყოფილიყო და,  
როგორც მამაკაცური ბუნების მქონე ნაყოფიერების ლეგენბას თავის დროზე  
ხარის ატრიბუტიც უნდა ეტარებინა.

ცნობილია, რომ ქართველ ტომებში, ხარი მკიდროდ არის დაკავშირებუ-  
ლი კერისა და ნაყოფიერების კულტთან<sup>11</sup>. ვ. ბარდაველიძე წერს—„რელიგიის  
განვითარების ამ საფეხურზე (იგულისხმება ასტრალური საფეხური, მ. მ.)  
უძველესი ქართული ლეგენბა, რომელსაც ახალწელიწადი წარმოსახავს, უკ-  
ვე ანთროპომორფული სახისაა, ხოლო ხარი, რომლის სახითაც მას ოდესღაც  
თაყვანს სცემდნენ, ეხლა უკვე მის ატრიბუტს წარმოადგენს ხარის სახის რი-  
ტუალური კვერების მსგავსად. ეს აშკარად ჩანს იქიდან, რომ მეკვლეობის  
ყველა მომენტში — წყაროზე წასვლის დროს, კალოზე, თოვლის „ზენის“ თუ  
„კოშკის“ გარშემოვლისას, საბძლის, მარნის, ბელის და სხვა სამუდარესო  
ნაგებობათა მოლოცვის დროს, სახლში კერის ირგვლივ შემოვლისას მეკვლეს  
თან ახლავს ოჯახის საუკეთესო ხარი. ჭავჭავთვიც ახალწელიწად დილით,  
როცა მეკვლე სახლში შედიოდა, მას თან ხარი შეჰყავდა რქებზე დამაგრებუ-  
ლი ორი სანთლით. იქ მას თივას დაუყრიდნენ და ვაშლს დაუგორებდნენ —  
„ესეთი რგვალი წელიწადი მოგვეო“<sup>12</sup>. აქვე უნდა აღინიშნოს რომ სამცხე-  
ჯავახეთში ახალწელიწად დილით სახლში შეყვანილ ხარს სამჯერ შემოატა-  
რებდნენ კერის გარშემო.

ნაყოფიერების ანთროპომორფული ლეგენბის — ჭაბუკის ზოომორფულ  
ატრიბუტებთან დაკავშირებით ყურადღებას იქცევს განათხარი მასალა. მეს-  
ხეთში წარმოებულ არქეოლოგიური გათრებების შედეგად, ე. წ. ამირანის  
გორაზე (მესამე ათასწლეული, ადრეული ბრინჯაოს ხანა) აღმოჩენილია კე-  
რის ნაღისებრი ზესადგრები (თიხა), მამაკაცის სახის გამოსახულებით და ფა-  
ლოსით<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სეანური) საწესო გრაფიული ხელოვნების ნიმუ-  
შები, თბ., 1953.

<sup>10</sup> А. Х а х а н о в, М е с х и (этнографический очерк), ЭО, № 3, кн. X, 1891, стр. 8.

<sup>11</sup> ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 111—113.

<sup>12</sup> ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 112—113.

<sup>13</sup> ტ. ჩუბინიშვილი, მტკვრისა და არაქსის ორმდინარეთის უძველესი კულტურა,  
თბ., 1965, გვ. 81.



როგორც ტ. ჩუბინიშვილი წერს — „ამ ანთროპომორფულ ცალკეულ ხარის რქებიცაა გამოყვანილი“<sup>14</sup>. ავტორი აღნიშნავს, რომ „მტკვარ — არაქისის ადრეული ბრინჯაოს კულტურის განვითარების ადრეული საფეხურიდან ამ რიტუალში (იგულისხმება ბუნების განაყოფიერებელი ძალების თავყვანილობისა და ოჯახის კეთილდღეობის რიტუალი) ნაყოფიერების მომნიშვნელოვან ღალად ქალი კი არა მამაკაცია მიჩნეული. ამის საუკეთესო გამოხატულებაა ამ კულტურის გავრცელების თითქმის მთელ ტერიტორიაზე მრავლად აღმოჩენილი, ე. წ. ნალისებური ზესადგრები. მხოლოდ ნაკლებად სტილიზებული, აშკარად ანთროპომორფული ზესადგრების მიხედვით ჩანს, რომ ყველა ასეთი ნაკეთობა ფაქტურად განაყოფიერების რიტუალს ვადმოგვეცემს, რაც იმ პერიოდში საცხოვრებელ სახლში კერასთან სრულდებოდა“<sup>15</sup>. ამავე ხნის (III ათასწლეული) ნამოსახლარის გათრისას, ურბნისში, ქვაცხელაზე, საცხოვრებელ ნაგებობებში (კერასთან ან დედაბოძთან) აღმოჩნდა თიხისაგან გამოძეწილი ადამიანის რამდენიმე ფიგურა. ვარაუდობენ, რომ აქ მამრობითი სქესის ღვთაება უნდა იყოს გამოსახული“<sup>16</sup>.

ეთნოგრაფიული მასალებით დგინდება, რომ განაყოფიერების იმ რიტუალს, რომელიც სრულდებოდა უშუალოდ საცხოვრებელი სახლის კერასთან და რომელიც საქონლის გამრავლებისაკენ იყო მიმართული, ადგილი ჰქონდა დღეობა „ბოსლობის“ დროს, ლეჩხუმში. იგივე რიტუალი, შედარებით შერყვნილი სახით მოცემული გვაქვს რაჭული და სვანური ბოსლობის ვარიანტებში (იგულისხმება მოკოტრების წეს-ჩვეულება<sup>17</sup>). ჩვენი ვარაუდით, უძველეს ხანაში ღვთაება ჭაბუკის პროტოტიპი ხარისრქებიანი მამაკაციური ბუნების მქონე ანთროპომორფული ღვთაება უნდა ყოფილიყო, როგორც ეს შესხეთში ნაპოვნი თიხის კერის ზესადგრებზე გვაქვს მოცემული.

ჭაბუკის, როგორც ნაყოფიერების ღვთაების ფუნქციები სცილდება საოჯახო კულტის ფარგლებს. მისი ძლიერი კულტის ვადმონაშთები გვხვდება რაჭა-ლეჩხუმში, იმერეთში<sup>18</sup> და სვანეთში.

როგორც ნ. ბრეგაძის ნაშრომიდან ირკვევა, „აღდგომის ოთხშაბათი ლეჩხუმში ჭაბუკობის სახელითაა ცნობილი“ (რაჭაში კი ეს ოთხშაბათი პურის ლოცვის დღეა). ეს დღე შეწირული იყო „სამარჯილო პურის ბარაზე“. პურის პირველი მარგვლა უსათუოდ ამ დღეს უნდა დაწყებულყო. ამისათვის ოჯახის უფროსი ქალი აცხობდა ლობიან და ყველიან ტაბლბს. მიჰქონდა ისინი პურის ყანაში, წაღმა შემოატრიალებდა შემდეგი სიტყვებით: „ღმერთო გაგვიკეთე ნათეს-ნამუშევარი“. მერე იწყებდა პურის მარგვლას. თქმულების მიხედვით, პურის ყანას ძალიან მოეკიდა სარეველა გლიხორხა, ამიტომ მარგვლის პირველ დღეს ქალი ქვედა საცვალს იხდიდა და ყანაში მოფრიალებულს სამჯერ შემოატარებდა და თან გლიხორხას მისამართით ხმამალა იგინებოდა:

14 ტ. ჩუბინიშვილი, მტკვრისა და არაქისის ორმდინარეთის უძველესი კულტურა, თბ., 1965, გვ. 81.

15 ტ. ჩუბინიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 81.

16 ალ. ჯავახიშვილი, ლ. ლონტი, ურბნისი, 1, თბ., 1952, გვ. 32—33.

17 ვ. ბარდაყელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 93—103.

18 ცნობა იმერეთის შესახებ მოგვაწოდა ეთნოგრაფმა კ. კახიანმა, რისთვისაც მადლობას მოვახსენებთ.

ამის შემდეგ იწყებდა მარგვლას. ამ ბოლო დროს სარეველამ იკლო ქალას /  
გინების შიშით<sup>19</sup>.

აღწერილი რიტუალი ნაყოფიერების კულტთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებანი  
ულუბის შესრულებასაც მოიცავს (ხმამალაი გინება და სხვ).

ასევე კვირიკობის თვის პირველი ორშაბათი ლეჩხუმში მახის კრეფის  
დაწყების დღედაა მიჩნეული და მას „მახიკრეფის ჭაბუკობა“ ეწოდება. მახას  
საკრეფად დილაადრიან წასული ქალები შინ ადრევე ბრუნდებიან, ტაბლასა  
და მამლის ხორცს წაღმა შემოატრიალებენ და თან შემდეგ სიტყვებს ამბობ-  
ბენ: „ღმერთო გავციკეთე ნათესი, მოგვაწევინე მახა, პური, ნუ დაგვიბნეც და  
ბედნიერებაში მოგვახმარე“<sup>20</sup>.

თ. ბარნაველის ცნობით სოფელ ირის (რაჭა) დასავლეთ ხაწილში, ერთი  
მოსახლის ეზოში დევს მოგვრძო ქვის ლოდი, რომელსაც ადგილობრივნი „ჭა-  
ბუკს“ ანუ „ჭაბუკის ქვას“ უწოდებენ. ამ ქვასთან სალოცავად მიდიან ახალ-  
კვირის (კვირაქხოვლობის) ორშაბათს. ილოცებენ, დაანთებენ სანთელს და  
დაკლავენ მამალს<sup>21</sup>.

როგორც ლ. ლაშხი და გ. ბერიძე წერენ — „ჭაბუკობა“ მდებარეობს  
იმერეთში მდ. ყვირილის მარჯვენა სანაპიროზე. „ჭაბუკობაზე“ შემორჩენილია  
სამი ბაზილიკა — „წმინდა გიორგი“, „სადეთო ტაძარი“ და „ბერ ეკლესია“<sup>22</sup>

სვანეთში „დღეობა ჭაბგობს ოჯახის უფროსი სათანადო წესის შესრუ-  
ლების დროს, მიცვალებულის მიმართ ამავე სიტყვებს წარმოთქვამდა ღვთა-  
ება „ტარ-ჭაბუკის“ ანუ ჭაბიგურის დიდებასთან ერთად „ჭაბიგუს დიდაბ, მუ-  
ქუქს შეენდაბ“ (ცხუმარი)<sup>23</sup>.

სოფ. ჭუბერში ჩაწერილი მასალით, დღეობა „ჭაბგობი“ მიცვალებულ-  
თათვის მიძღვნილი დღეა, რომელიც „თანაფითრიან“ (აღდგომა) ორი კვირის  
გასვლის შემდეგ მოდის. ამ დღეს აცხობენ ლეშხირებს და ჭაბიგურის შე-  
ვედლებიან: „ჭაბუკო ზეციერო! კარგად გვაშეყოფე“.

მეორე ვარიანტის მიხედვით, დღეობა „ჭაბგობი მოდიოდა პატარა თა-  
ნაფასა და დიდ თანაფას შორის ოთხშაბათ დღეს. მის სახელზე აცხობდნენ  
ხაჭაპურს („ქუთ“) და მამაკაცი წარმოთქვამდა შემდეგ სიტყვებს: „ჭაბიგუ  
დციემ! ვეთხმალ ლ ლაშხედ“ — ზეციერო ჭაბუკო! საქონელს შეეწიე (სოფ.  
საკენი). ჭაბუკის სახელზე დაყენებულ ღვინის ზედაშეს დასავლეთ საქართ-  
ველოში „საჭაბუკო“ ეწოდებოდა<sup>24</sup>.

ამრიგად, ზემოთ მოტანილი მასალა მიუთითებს ნაყოფიერების ღვთაე-  
ბა „ჭაბუკის“ კულტის გავრცელებაზე ქართველ ტომებში, რომელმაც ჩვე-  
ნამდგ გადმონამშთური სახით მოაღწია. მის ფუნქციას შეადგენდა აღამიანე-  
ბისათვის, მკენარეთა და საქონლისათვის ნაყოფიერების მინიჭება. ჭაბუკის

19 ნ. ბრეგაძე, მემინდვრეობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებანი რაჭა-ლეჩხუ-  
ში, მაცნე № 2, თბ., 1964, გვ. 128.

20 ნ. ბრეგაძე, მემინდვრეობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებანი რაჭა-ლეჩ-  
ხუში, მაცნე № 2, თბ., 1964, გვ. 128.

21 მოწოდებული ცნობისათვის მადლობას მოვახსენებთ თ. ბარნაველს.

22 ც. ლაშხი და გ. ბერიძე, ჭაბუკობის ისტორიული ძეგლები, „ძეგლის მეგობარი“,  
№ 14, თბ., 1968, გვ. 67—68.

23 ვ. ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I, ახალი წლის ციკლი,  
მსე, V, თბ., 1953, გვ. 296.

24 В. В. Бардавелидзе. Древнейшие религиозные верования и обрядовое  
графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957, стр. 66.



კულტი მჭიდროდ უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული, როგორც მიწურ (ერის), ასევე ციურ ცეცხლთან და მზესთან, რაზედაც უნდა მიუთითებდეს, აგრეთვე ქართული ზღაპრების ერთ-ერთი პერსონაჟი „მზეჭაბუკი“.

ზემოთ მოტანილ მასალებთან დაკავშირებით საინტერესოდ რგბა „ქართლის ცხოვრების“ ერთი ცნობა, რომელიც წმინდა ნინოს მიერ სვეტის აღმართვას შეეხება:

„ხოლო ვითარცა ცისკარი აღელებოდა, და მიერულა ყოველთა მათ დედათა, ხოლო მე სიღონია, მღვდარე ვიყავ და იგი დვა კელ-განპყრობით აპაესე რა ზედა მოადგა ჭაბუკი ერთი ნეტარსა მას ყოველად ნათლითა შეემკობილი, შეებლარდნილი ცეცხლის ზეწრითა და რქუა რამე სამნი სიტყუანი. ხოლო იგი დაეცა პირსა ზედა თვისსა, ჭაბუკმან მან შეპყო კელი სუეტსა მას და აღმართა და წარიღო სიმაღლესა შინა. და განკვირვებული მივეახლე მას და ვარქუ ესრეთ: „დედოფალო რა არს ესე? ხოლო მან მრქუა: „მოიდრიკე თავი ქვეყნად“, და ტირილად იწყო ზარისგან მისგან და მცირედისა ჟამისა შემდგომად აღდგა და აღმადგინა და განვეშორეთ მას ადგილსა. ხოლო დედანი ვითარ იყვნეს კიდე, იხილეს მათაც სუეტნი იგი ცეცხლის სახედ ჩამოვიდოდა და მოახლდებოდა ხარისხად მონაქუეთსა ზედა ძირსა ნაძვისასა“<sup>25</sup>.

როგორც ამ ცნობიდან ჩანს, წარმართული ხანის ღვთაება ჭაბუკის კულტი იმდენად ძლიერი იყო, რომ ქრისტიანობამ ვერ შეძლო მისი მთლიანად წაშლა; ამ ცნობის მიხედვით იგი ყოველად ნათლითა შეემკობილი, შეებლარდნილი ცეცხლის ზეწრითა, მოეკლნება მორწმუნეთ და სვეტი მალა მიაქვს, საიდანაც იგივე სვეტი ცეცხლი სახედ ჩაბოდის გადაჭრილ ნაძვის ძირზე. აქ ნათლად ჩანს როგორც მისი ასტრალური ბუნება (რომელიც კარგად ეხმაურება ქართულ ეთნოგრაფიულ მასალას „ჭაბუკო ზეცირო“, „მზეჭაბუკი“), ასევე მისი მჭიდრო კავშირი ცეცხლთან და სინათლესთან.

ყოველივე ზემოთქმულის შედეგად, შესაძლებელია გამოითქვას ვარაუდი, რომ ტბის, როგორც მამაკაცი ბუნების მქონე ნაყოფიერების მონიჭებელი ძალის ანთროპომორფულ სახეს ჭაბუკიც წარმოადგენდა (მხედველობაში გვაქვს მისი კულტის ფართო გავრცელება).

ამ ვარაუდს საფუძვლად უდევს სამცხე-ჯავახეთში (აგრეთვე ქართლშიც) გავრცელებული ლექსი „დაფვარავნელი ჭაბუკი“ და გადმოცემა საღამოს ტბის შესახებ<sup>26</sup>. ვახტანგ კოტეტიშვილი ამ ლექსში მითურ საწყისს ზედავს და მის ძველისძველობაზეც მიუთითებს. მკვლევარის აზრით, რომ არ ყოფილიყო პარალელები მსოფლიო ფოლკლორიდან, განელდებოდა მისი ბუნებისა და ზაპიათის დადგენა, და რომ ამ ლექსის ბუნდოვანი სიმბოლიკა მხოლოდ ქართულ ნიადაგზე ვერ აიხსნებოდა<sup>27</sup>. ავტორის ასეთი შეხედულება გამოწვეული იყო ქართული სათანადო ფოლკლორული თუ ეთნოგრაფიული მასალების უქონლობით. მიუხედავად ამისა, მკვლევარი მაინც სწორ გზას დაადგა, როცა მან ლექსი „თავფარავნელი ჭაბუკი“, მის მიერ სამცხე-ჯავახეთში ჩაწერილ საღამოს ტბის შესახებ არსებულ შემდეგ თქმულებას დაუ-

25 ქართლის ცხოვრება, ტ. I (ს. ყუჩხიშვილის რედაქციით), თბ., 1955, გვ. 114.

26 ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, I, თბ., 1961, გვ. 332.

27 ვ. კოტეტიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 329.

კავშირა: „ვაეს და ქალს უყვარდათ ერთმანეთი; წყაროზე ხვდებოდნენ. ეს წყალი მთიდან იყო გამოყვანილი. ტრფიალში გაერთნენ და წყლის დაკრტვა დაეწყო. იმ ადგილას შედგა ტბა და ქვეშ მოიყოლა მთელი სარკვენი და ეს ქალ-ვაჟი. ისინი დღესაც ცოცხლები არიან ტბის ძირში. ვაჟი იქვე ცხოვრობს სან ცხენად, მხოლოდ თავი ადამიანისა შერჩა, ქალი კი—თევზ-ქალად, გაშლილი თმებით. შვიდ წელიწადში ერთხელ გამოდიან ნაპირზე. თუ ვაჟმა ახლო მახლო ჯოგს მოჰკრა თვალი, გამოქანდება და ფაშატს დაამაკებს<sup>28</sup>.

ამრიგად, მამაკაცური ბუნების მქონე ნაყოფიერების მიმნიჭებელი ძალა, რომელიც ტბასთან უნდა ყოფილიყო ასოცირებული, ვლინდება ზოომორფული (ხარი, მამალი, ცხენი, ხარ-კამეჩი), ასევე ანთროპომორფული (ქაბუკი) და ზოოანთროპომორფული სახით (ცხენ-კაცი). ოჯახში, კერასთან დაკავშირებით იგივე ძალა მოცემულია ზოომორფული (ხარი, კერასთან ცხენი არ ჩანს) და ანთროპომორფული (ღვთაება ქაბუკი) სახით.

წყალთან დაკავშირებულ რწმენა-წარმოდგენებში, რომელიც მიწათმოქმედი მესაქონლე ტომების მიერ არის შექმნილი, წყლის ხარებს მარტო ნაყოფიერების მიანიჭების ფუნქცია არ უნდა ჰქონოდათ დაკისრებული. მათ სხვა ზებუნებრივი ნიშნებიც უნდა ეტარებინათ და ამასთანავე მზენელი ხარების სახითაც უნდა ჰყოლოდათ წარმოდგენილი. ამის მამტკიცებელი ეთნოგრაფიული მასალა ამჟამად ჩვენ არ გავაჩნია. მაგრამ ამ რწმენის ანარეკლი რამდენიმე ქართულ ზღაპარშია შემორჩენილი, აადაც ტბიდან ამოყვანილი ხარები და ხარ-კამეჩები ისეთი ზებუნებრიობით გამოირჩევიან, რომ ათ დღეში ან ერთ თვეში მოსახნავ მიწას ერთ დღეში ხნავენ. ზღაპარში „ყმის ცოლი და ბატონი“ ლაპარაკია სამ ძმაზე, რომელთაც ცოლების მოყვანა სურთ. ისინი საცოლევებს იმისდა მიხედვით ეძებენ, თუ სად დაეცემა ამ მიზნით ნასროლი ისარი. უმცროსი ძმის ნასროლი ისარი ტბაში ვარდება და იქიდან ამოღებულ ისარს ბაყაყი ამოჰყვება. უმცროსი ძმა იძულებულია ბაყაყი წამოიყვანოს ცოლად. სინამდვილეში ის ბაყაყად ქცეული მზეთუნახავია. ბატონი თავის ყმას იმ მიზნით, რომ მზეთუნახავი ცოლი წაართვას, დაეკლავს ათი დღის სახნავი მიწა ერთი უღელი ხარით ერთ დღეში მოხნას, დათესოს და დაფარცხოს. შეწუხებულ კაცს ცოლი ურჩევს — წადი საიდანაც მე წამომიყვანე, იმ ტბის პირზე და ჩასძახე დედაჩემს: შენმა შვილმა შემოგიოთვალა — შენ რომ კუდთეთრი ხარები გყავს ისინი თავის გამართულობით უნდა მათხოვო-თქო<sup>29</sup>. ასეც მოიქცა კაცი და ტბიდან ამოყვანილი ერთი უღელი ხარით ათი დღის სახნავი მიწა ერთ დღეში მოხნა, დათესა და დაფარცხა.

მსგავსადვე ვითარდება მოქმედება ზღაპარში „ნინია“. მაგრამ აქ უკვე ტბიდან, სადაც უნდა ჩასძახოს: „ღეღავ, ღეღა მზეო, მამავ, მამა მზესაო, შენმა შვილმა შემოგიოთვალა—შენ, რომ ხარ-კამეჩები გყავს ისინი გამომიგზავნეო“<sup>30</sup>, ამოდიან ხარ-კამეჩები.

სავარაუდოა, რომ ტბებთან დაკავშირებული ეს რწმენა უნდა წარმოადგენდეს ამიერკავკასიასა და მის სამხრეთით მცხოვრებ მიწათმოქმედ-მესაქონლე ტომთა უძველეს რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებში ასახულ წყლის

28 ვ. კ. ტ. ე. შ. ვ. ი. ლ. დ. ს. ხ. ნ. შ. რ., გვ. 332.

29 ვ. უ. მ. ი. კ. ა. შ. ვ. ი. ლ. ხ. ზ. ლ. უ. რ. ი. ს. ი. ბ. რ. მ. ნ. ე., 1964, გვ. 115.

30 რწმენი ქართული ზღაპრები, ვ. ვ. ი. რ. ს. ა. ლ. ა. მ. ი. ს. რ. ლ. ა. კ. ი. თ. ბ., 1949, გვ. 340.





კულტის განვითარების შემდგომ საფეხურს (წინარე საფეხურად იგულისხმება ვეშაპ-ვეშაპოიდების კულტი).

თუ სად უნდა ვეძიოთ ამ რწმენა-წარმოდგენების სათავე, ამაზე ამჟამად ვერაფერს ვთქვამთ. თუმცა საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში (რომ არაფერი ვთქვათ კახეთის შესახებ) შემორჩენილი წყლის კულტის ამსახველი მდიდარი ეთნოგრაფიული თუ ფოლკლორული ხასიათის მასალა, რომელიც ცალკე განხილვას მოითხოვს.



### 3. ზეპინიძე

#### „ქართლის ცხოვრების“ ორიოდე ადგილის გაგებისათვის

აკად. ს. ყაუხჩიშვილის მიერ „ქართლის ცხოვრების“ I და II ტომის ტექსტის დადგენა-გამოცემაზე გაწეული შრომა და ამაგი ყველასათვის იმდენად ნათელია, რომ მასზე სიტყვის გაგრძელება ზედმეტად მოგვაჩნია.

ამ წერილში „ქართლის ცხოვრების“ ორიოდე ადგილის წაყითხვა-გაგებაზე გვინდა მხოლოდ, გავამახვილოთ მკითხველის ყურადღება.

1) „მატიანე ქართლისა“-ს გადმოცემით, კლდეკარის ერისთავმა, ლიპარიტ ლიპარიტის ძემ ანისიდან გამოიტყუა: არტანუჯის ერისთავი აბუსერი, ივანე ერისთავი, ივანე დადიანი და ბექის ციხის პატრონი გურამ გოდერძის ძე და შეიპყრო ისინი, მეფე ბაგრატმაც „დააგლო ტფილისი... და გავიდა ჯავახეთს“.

მაწყვერელმა ბაგრატის განძით მესხნი გადმოიყვანა მეფის საშველად. მეფე ამ დროს ორტილას დგას, ლიპარიტმაც კახნი შეკრიბა და ფოკას მოადგა; ამის შემდეგ: „გამოექცა მაწყურელი მეფესა ბაგრატს და შეეზრაბა ლიპარიტსა, ვითარცა ცნა ესე მეფემენ, ზამთრისა ბუქთა საშინელთა გარდაიარა შავშეთი და ჩავიდა ქართლს“<sup>1</sup>.

ფოკა, რომელსაც კახთა ლაშქრით ლიპარიტი მოსდგომია, კარგად ცნობილი ბუნქტია, იგი ჯავახეთშია, აწინდელი ბოვდანოვკის რაიონში, ფარავანის ტბის სამხრეთ ნაპირზე მდებარეობს<sup>2</sup>. კარგად არის ცნობილი, აგრეთვე ორტილაც (ახლანდელი იხტილა). ეს ჯავახეთის ჩრდილო ნაწილში, ახალქალაქის რაიონის სოფელ ბარალეთიდან აღმოსავლეთით 2 კილომეტრზეა<sup>3</sup>.

ცხადია, ჯავახეთის ღრტილიდან ზამთრის ქარბუქში აყრილი მეფე შავშეთზე გავლით ვერ ჩავიდოდა ქართლში. იგი უთუოდ იმ მთაზე გადაივლიდა, რომელიც ვახუშტი ბაგრატიონს შარვაშეთის ანუ ჯავახეთის მთად აქვს მოხსენებული<sup>4</sup>.

ჩვენი სახელოვანი გეოგრაფი და ისტორიკოსი ამ მთას თავის „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“-ში არაერთხელ ასახელებს. თრიალეთის საზღვრად „დასავლეთით მთა შავრაშეთი და ტბის-ყურის გამჭრელი ხაზი, მთა ბარძიმი-

<sup>1</sup> ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, 1955, გვ. 300.

<sup>2</sup> ვ. ციხკარიშვილი, ჯავახეთის ეპიგრაფიკა როგორც საისტორიო წყარო, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკად. გამოცემა, 1959, გვ. 31.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 94.

<sup>4</sup> ვახუშტი ბაგრატიონი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თ. ლომოურისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, თბილისი, 1941, გვ. 129.

სა და ფარავნის გამჭრელი ხაზი ბოლოლის მთამდე“ აქვს ნაჩვენები<sup>5</sup> ამა-  
თან, ვახუშტისავე სიტყვით, გოციოს წყალი, ოლდამის წყალი, აზავრეთის ხე-  
ვი, ბუშათის (უნდა იყოს ახლანდელი ბურნაშეთი) ხევი და მოდევნებელი<sup>6</sup> ხე-  
არიან „გამომდინარე შავრაშეთის მთისა და მომდინარე სამჭრეთად“<sup>7</sup>

როგორც ჩანს, შავრაშეთის ანუ ჯავახეთის მთად იწოდებოდა თრიალე-  
თის ქედის ის გაგრძელება, რომელიც ტაბაწყურთან (ვახუშტით ტბის-ყური)  
იწყება, კოლიანის სამხრეთით მიემართება და დასავლეთით, გოციოს ქვემოთ  
წყდება.

სწორედ ამ მთის უღელტეხილზე, ახლა ცხრაწყაროს უღელტეხილი რომ  
ეწოდება, უნდა გადაველო ღრტილიდან ლტოლვილ ბაგრატ მეფეს.

აღნიშნულის გამო, „ქართლის ცხოვრების“ ზემოთ მითითებულ ტექსტში  
შავშეთის ნაცვლად უნდა იყოს შავრაშეთი.

ამ შესწორების სისწორეს აღსატურებს C ნუსხის ჩვენებაც, ეს ნუსხა  
შესაბამის ადგილზე „შავარშეთს“ უჩვენებს<sup>7</sup>.

2) მეფე თამარის პირველი ისტორიკოსი (ისტორია და აზმანი შარავან-  
დეთთან) გიორგი რუსის აჯანყების თხრობისას გადმოგვცემს: დაიძრნენ რა  
აჯანყებულები დასავლეთ საქართველოდან, ერთმა ნაწილმა ლიხის მთის გა-  
დალახვით გორამდე და ნაქარმაგვეამდე მიადწია, მეორე ნაწილმა კი დადი-  
ანთა წინამძღოლობით გადმოიარა რკინის ჯვარი, „ჩავიდეს ციხის-ჯუარს  
და დაწვეს ოძრქე“. აჯანყებულებს აქ ბოცო ჯაყელი და სხვა მესხი თანამ-  
დგომნი შეუერთდნენ. აჯანყებულებმა წამოიწიეს წინ და მტკვრის მარცხენა  
სანაპიროზე, ხილამდე მიადწიეს, რადგანაც მათ გადაწყვეტილი ჰქონდათ „პირ-  
ველად აღება ჯავახეთისა, თმოგვსა და ახალქალაქისა, კულად თრიალეთისა  
და სომხეთისა“.

მათ თამარის ერთგულებაში დარჩენილი ლაშქარი: ამირსპასალარი გამ-  
რეცელი და სხვა თორელები და ოთხი მხარგრძელი აქ, „წინა ქუეყანასა ჯავა-  
ხეთისასა“ მიეგებნენ. თამარის მომხრეთ აქვე შეუერთდნენ თამარის ერთგუ-  
ლად დარჩენილი მესხნიც, ალბათ მათ შორის იყო ივანე, იგივე ყუარყუარე,  
ჯაყელი „თვსითურთ მოციდულთითურთ“<sup>8</sup>.

ხილზე შებმულთა შორის შეიქმნა ომი და სროლა. „მას დღესა სილამემან  
და წყლის შუა-ყოფამან გაჰყარნა“.

ვეცადნეთ ლალატსა და ძლევისა“. თამარის მომხრეთ დროზე უგვრძნიათ ეს  
აჯანყებულებს თამარის მომხრეთაგან ძლევისა შერიდებით, ამიტომ  
იმ ლამეს გადაუწყვეტიათ—„მევიდოთ სიმაგრისაკენ და მუნიდაღმა ღონით  
ვეცადნეთ ლალატსა და ძლევისა“. თამარის მომხრეთ დროზე უგრძნიათ ეს  
და დადევნებიათ აჯანყებულთ—„მიმართეს მთასა ტორანძიად სახელდებულსა,  
ღონედ სიმაგრისა საძებნელად და, ველარა მუნ დამდგმელთა, გარიდეს და მი-  
იწივნეს ველსა ნიალისასა და წყალსა ხინგრისასა; თმოგუსა და ერუშეთს  
შუა შეიქმნა ომი“, აქაც სასტიკად დაამარცხეს თამარის მომხრეებმა და გა-  
ფანტეს აჯანყებულნი<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> ვ. ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი ს დ ა ს ა ბ. შ რ ო მ ა, გვ. 41.

<sup>6</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 129—130.

<sup>7</sup> ქართლის ცხოვრება, დასაბ. გამოცემა, ტ. I, გვ. 300, ნუსხათა ვარიანტულ ჩვენებაში.

<sup>8</sup> ქართლის ცხოვრება, ტ. II, 1959, გვ. 50—51.

<sup>9</sup> ქართლის ცხოვრება, ტ. II, 1959, გვ. 52.

უკანასკნელი ბრძოლის ადგილი ისტორიკოსს ზედმიწევნით სიზუსტით აქვს მოცემული, იგი თმოგვსა და ერუშეთს შორის, ნიალის ველზე, ხინგრის წყალთან ხდება. ხინგრის წყალი ტრანძის (იგივე დიდი ზიარეთი) მხარისაა მოსდის და მიემართება სამხრეთისაკენ, გადის რა ნიალის ველზე გაჩენილ ჯერ ქარზამეთსა და თათალეთს შორის, შემდეგ ჭოლითსა და ვარნეთს შორის და ოლოდასთან, ჩრდილოეთის მხრიდან უერთდება არტანის წყალს (მტკვარს).

ნიალის ველზე გასვლამდე მეომარმა მხარეებმა გაიარეს მთა, რომელიც „ქართლის ცხოვრების“ მითითებულ გამოცემაში „ტორანძიად“<sup>10</sup> არის მოხსენებული; ასეთი სახელის მქონე მთა ამ მხარეში არ არსებობს, არის მთა ტრანძა (იგივე დიდი ზიარეთი) ნიალის ველის ჩრდილო-აღმოსავლეთ კიდეზე, ხერთვის — ტოლოშიდან ჩრდილო დასავლეთით რამდენიმე კილომეტრზე. უნდა ვიფიქროთ, რომ, თამარის პირველი ისტორიკოსის მიერ მოხსენებული, სწორედ ეს მთაა.

ამას მხარს უჭერს მეომარ მხარეთა შორის პირველი შებმის ადგილიც მტკვარის ხილზე.

ოძრხეიდან (აბასთუმნიდან) წამოსული აჯანყებულნი, როგორც ისტორიკოსი გვამცნობს, მტკვარის მარცხენა მხარეზე მიემართებიან; ძველად, და გვიანობამდეც, ამ მხარეზე გზა ახალციხის რაიონის სოფლებს ურაველსა და მუსხს შორის გადიოდა, გაივლიდა ასპინძის რაიონის სოფლების ჭობარეთ-ზევლის მდლობს. ერთი აქ, გაშლილ ადგილას ეშვებოდა მტკვარისაკენ და ხილზე გადავლით მტკვარის მარჯვენა მხარეზე, ასპინძისაკენ, გადიოდა. სწორედ ამ ხილზე გამოვიდა ლეკ-ოსმალთა ლაშქარი 1770 წელს, ასპინძის ომის დროს, ერეკლე II წინააღმდეგ საბრძოლველად.

ამ გზის მეორე შტო ისევ მდლობზე მიემართებოდა, ქუჩა-ურკოტის თავზე გადადიოდა და ორმოციან (კოშკი და ძველი პუნქტი), ხერთვისის ჩრდილო-დასავლეთით 1,5 კილომეტრზე, გაშლილსავე ადგილას, ჩამოდიოდა მტკვარზე. აქ იყო მეორე ხიდი.

აჯანყებულთა და თამარის მომხრეთა შორის პირველ შებმის ადგილად ასპინძის ხიდს ვერ მივიჩნევთ, თუნდაც იმიტომ, რომ იქიდან ნიალის ველისაკენ წამავალ ხაზზე არც ერთი მთა არ არის, რომლის სახელიც თავისი ბგერითი შედგენილობით ცოტა თუ ბევრად „ტორანძის“ უახლოვდებოდეს. ასეთი ამ მხარეში, როგორც უკვე აღინიშნა, მხოლოდ ტრანძაა. ასპინძის ხიდიდან ნიალის ველზე წამსვლელნი კი მთა ტრანძასთან ვერ მოხვდებოდნენ, მაშინ მათ ტრანძის უფრო დასავლეთით უნდა გაეცლოთ, ორმოციან თუ მოუხვდებოდათ ბრძოლა, სწორედ ჯერ მათ ტრანძა უნდა გაეცლოთ და შემდეგ ნიალის ველზე, ხინგრის წყალთან, გასულიყვნენ.

საყურადღებოა ისიც, რომ აჯანყებულთ, როგორც მემართიანე გვამცნობს, განზრახული ჰქონდათ, პირველ რიგში, ახალქალაქისა და თმოგვის აღება, ორივე ციხე-ქალაქისაკენ მიმავალი გზა, მაშინაც და ახლაც, ხერთვისზე გადის. ხერთვისამდე ქუჩა-ურკოტის მდლობზე გამავალი გზა ორჯერ უფრო მოკლე იყო, ვიდრე ამ გზის განშტოების ადგილიდან მტკვარზე დაშვებით და ასპინძის მხრიდან გარს შემოვლით. ცხადია, ხერთვისისაკენ დაძრული აჯანყებულნი ასპინძის მხარეზე გადასვლით გზას არ გაიგრძელებდნენ.

<sup>10</sup> ქართლის ცხოვრება, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, ტ. II, 1959, გვ. 52.



ამას ისიც უნდა დავძინოთ, რომ თამარის მომხრეები ხომ მეფის ბრძანებისამებრ აჯანყებულებს „წინა ქუეყანასა ჯავახეთისასა“ შეეგებნენ, ჯავახეთი კი სწორედ ხერთვისის ზემოთ იყო, ე. ი. ჯავახეთ-სამცხეთის რეგიონის ვარი ორმოცთან სადღაც ვადიოდა.

„ისტორია და აზმანი შარავანდეთთან“ ს ტექსტშიც რომ ნაცვლად „მთასა ტრანაძიად სახელდებულსა“, უნდა იყოს „მთასა ტრანაძად სახელდებულსა“, ამას ადასტურებს „ქართლის ცხოვრების“ ხელნაწერთა ჩვენებაც: DERბი ნუსხები, თუმცა დამახინჯებულ, მაგრამ მიახლოებულ ფორმას — „ტრანაძად წოდებულს“, ხოლო ex ნუსხები „ტრანაძად წოდებულს“ უჩვენებენ, მხოლოდ T ნუსხას, ამკამადაც ხაღხში არსებულის მსგავსად, „ტრანაძად წოდებულსა“ დაუცავს<sup>11</sup>.

ყოველივე აღნიშნულის მიხედვით, მგონია, საეჭვო არ არის, რომ თამარის პირველი ისტორიკოსის მიერ მოხსენებული მთა, რომელზე ვაგლითაც მეომარი მხარეები ნიალის ველზე გავიდნენ, ტრანაძაა.

3) „ქართლის ცხოვრების II ტომში შესულია ანონიმი ავტორის „მონღოლთადროინდელი ისტორია“ ანუ ჩვენს ისტორიოგრაფიაში პირობითად „ქამთალმწერელის მათიანედ“ წოდებული თხზულება; როგორც სამართლიანად შენიშნავს შესავალში აკადემიკოსი ს. ყაუხჩიშვილი, ეს ძეგლი „თავისი ფართო ისტორიული შემეცნებით, თხრობის ზედმიწევნით და ლიტერატურული დახვეწილობით გამოჩნევა „ქართლის ცხოვრების“ დანარჩენ ძეგლებში“<sup>12</sup>.

ქამთალმწერელი ერთგან, მონღოლების მიერ ზუთი წლის მანძილზე წარმოებული აოხრების შედეგებზე რომ მოგვითხრობს, აღნიშნავს: „ესოდენ განძნდა შიშშილი, რომელ მძორსა არაწმიდასა ურიდად ქამდეს. საესე იყუნეს უბანი და ფოლორცნი, გზანი, მინდორნი და ქალაქნი, და სოფელნი მკუდრებითა. ყრმანი მკუდართა დედათა ძუძუთა ღეშკათა სწოვდიან“<sup>13</sup>. ამ უკანასკნელი წინადადების შესახებ აკადემიკოსი ს. ყაუხჩიშვილი შესავალში („ქართლის ცხოვრების“ კონიექტურები“) აღნიშნავს: „ჩვენი აზრით აქ ნათქვამია შემდეგი: ბავშვები მკვდარ დედათა ძუძუებს სწოვდნენ ტუჩებით“<sup>14</sup>. შემდეგ ტექსტის დადგენის საკითხს იხილავს და ჩერდება სიტყვა „ღეშკის“ ვაგებაზე; ამ სიტყვის ეტიმოლოგიის გამოსარკვევად აკად. არნ. ჩიქობავას ცნობილ გამოკვლევას მიმართავს და მას ჰანურ ლე-შქ-ის, მეგრულ ლე-ჩქე-ისა და ქართულში წარმოდგენილ ლა-შ-ისა და ლა-ფშ-ის სახესხვაობიდან მიიჩნევს, რის საფუძველზეც ასკვნის: „ამგვარად, ქამთალმწერელის თხზულებაში ხმარებული „ღეშკი“ (ღეშქი) არის ჰანური ფორმა სიტყვისა „ლაში“ (ტუჩი) „ლაშვი“<sup>15</sup>.

ჩვენს დეაწლმოსილ მეცნიერს ვერ დავეთანხმებით, მართლაც და „ქართლის ცხოვრების ძეგლთა შორის თავის ლიტერატურული დახვეწილობით ისეთი თვალსაჩინოდ გამოჩნეული თხზულების ავტორი, როგორიც ქამთალმწერელია, ამგვარ, ლიტერატურულად გაუმართავ წინადადებას, — მკვდარ

11 ქართლის ცხოვრება, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით. ტ. II. 1959, გვ. 52, ვარიანტული სხვაობათა ჩვენებათა.

12 ქართლის ცხოვრება, ტ. II, 1959, გვ. 07.

13 იქვე, 310.

14 იქვე, გვ. 40.

15 იქვე, გვ. 052.

დღეათა ძუძუების ტუჩებით მოწოვა, სადაც ტუჩები სრულიად ზედმეტი ეფიქრობ, არ იხმარდა. უთუოდ სიტყვა „ლემს“ სხვა მნიშვნელობა აქვს და აღნიშნულ წინადადებაში ეამთაღმწერელს სხვა რამის თქმა სურდა, ამიტომ ეტიმოლოგიური ძიების გზით ამ სიტყვის ქანურ-მეგრული ლექსე-თან (ზაგე, ტუჩი) დაკავშირება უადგილოდ გვეჩვენება.

ჩვენი დიდი ლექსიკოგრაფის სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით „ლემი ცუდი ზორცია“<sup>16</sup>. დ. ჩუბინაშვილის განმარტებითაც „ლემი იგივე ლემი, Трун“-ია. ხოლო ლემი დ. ჩუბინაშვილისავე განმარტებით „მძოვრი, ცუდი ზორცია“. ეს სიტყვა თავის „ქიზიყურ ლექსიკონში“ სტ. მენტეშაშვილსაც აქვს განმარტებული, მის მიხედვით „ლემი 1) ყურანისა და მისთანა ხილულთა ზორცი, წვეწვამოცლილი ნაწილი უკანოდ და უკურკოდ. 2) ტყავზე შერჩენილი ზორცი“<sup>17</sup> არის. იგი სულხან-საბასა და სტ. მენტეშაშვილზე დაყრდნობით „ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონშიც“ არის შეტანილი<sup>18</sup>.

სიტყვა „ლემი“ გავრცელებულია მესხურსა და ჯავახურშიც და აღნიშნავს ა) ცუდ, მკლე, უვარგის, ზორცის ნაწილს. 2) ტყავზე შერჩენილ ზორცს. ამასთან უნდა შევნიშნოთ, რომ მესხურსა და ჯავახურში ლემი, ისევე როგორც მძორი (ე. წ. ბინძურ ცხოველთა: ძაღლის, მგლის, კატის და სხვა), გამოსაყენებლად უვარგის მთლიან ზორცს (გვამს) აღნიშნავს, ლემს უვარგისი ზორცის ნაწილის გაგება ახლავს (მკლე, ძარღვიან ნაჭერზე იტყვიან ლემკაო)<sup>19</sup>.

ს. ჯანაშიას სახ. საქართველოს მეზეუმის მეცნიერ მუშაკის მიხეილ კედელაძის ცნობით, სიტყვა ლემი მთიულეთშიც იხმარება ცუდი ზორცის მნიშვნელობით.

აქედან, ცხადია, ქართულში დადასტურებულად უნდა ჩაითვალოს სიტყვა ლემის ხმარება, რომელიც ნიშნავს: ცუდ, უვარგის ზორცს, უფრო მის ნაწილს.

ახლა გადავხედოთ თვით „ქართლის ცხოვრების“ რედაქციებს, როგორც ბატონ სიმონის კონიექტურებიდან ირკვევა, ვახტანგისეულ ნუსხებს (ვარდა D ნუსხისა) უწერიან: „ყრმანი მკერდთა დედათა ძუძუთა ლემკთა სწოვდიან“ და, როგორც შემდეგ განაგრძობს: „ისინი არ გულისხმობდნენ, რომ „ბავშვები მკედარ დედათა ძუძუებს სწოვდნენ“. ისინი ვარაუდობდნენ, რომ „დედების მკერდთა ძუძუებს სწოვდნენ“, მაგრამ როგორი იყო ეს „ძუძუები“? ამ სიტყვის მსაზღვრელად მათ მიიჩნდათ სიტყვა „ლემკთა“, ე. ი. „ლემკ ძუძუებს“ სწოვდნენო“<sup>20</sup>.

აკად. მარი ბროსე, დ. ჩუბინაშვილთან ერთად, „ქართლის ცხოვრების“ პირველად გამომცემელი, როგორც მისი ფრანგული თარგმანიდან ირკვევა, იცავდა ამ წინადადების ვახტანგისეულ ვაგებას<sup>21</sup>.

16 ს-ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, სიტყვის კონა, 1949 წ., გვ. 331,

17 სტ. მენტეშაშვილი, ქიზიყური ლექსიკონი, 1943 წ., გვ. 102.

18 ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტომი IV, 1955 წ., გვ. 1530.

19 ასე განსაჯეთ, ჯავახურში ზვირად გაიგონებს კაცი: ძუძუები ლემკით დაკიდებით, ამას მაშინ ამბობენ, როდესაც გაძვალტყავებულ ქალზე აქვთ ლაპარაკი.

20 ქართლის ცხოვრება, ტომი II, 1959, გვ. 051—052.

21 ი ქ ვ ე, გვ. 052.

მართლაც „ქამთაალმწერელი“ აგვიწერს რა ქვეყნის ძნელზელობას როდესაც „ამთ შფოთთა რა შინა იყო ქუეყანა ქართლისა, არა იყო მათ ქამთა შინა თესვა, და არცა შენება ყოველიდევ“ მონღოლთაგან (მეცხმეცხმე... 11) სიტყვით ბარბაროზთაგან) ტყვეობასა და სვრაოხრებასთან ერთად „ქვეყნა პურისა მოკლება, რამეთუ ყოვლად არა იპოვებოდა სასყილად, არცა დიდთა ფასითა. ესეოდენ განძენდა შიშშილი, რომელ მძორსა არაწმიდასა ურიდად ჭამდეს“<sup>22</sup>. ავტორს სურს გადმოსცეს, რომ ამის გამო გახშირდა სიკვდილიანობა („სავე იყენეს უბანნი და ფოლოცნი... ქალაქნი და სოფელნი მკუდრები“<sup>23</sup>) და ყრმანიც უსახრობობით დაოსებულ დედათა ლეშკად ქცეულ (რძეგამომშრალი) ძუძუებს წოვდნენო.

უნდა დავსკვნათ:

ა) სიტყვა „ლეშკი“, როგორც ს-ს. ორბელიანისა და დ. ჩუბინაშვილის ლექსიკონებიდან ირკვევა, ძველ ქართულში აღნიშნავდა ცუდ ხორცს. ამავ მნიშვნელობით ეს სიტყვა დასტურდება ქართულ დიალექტებში: მესხურში, ჯავახურში, ქიზიყურში, ჩანს, აგრეთვე, მთიულურში. სიტყვა „ლეშკი“ ამავ გაგებით უნდა ქონდეს ნახმარი „ქამთა აღმწერელსაც“.

ბ) „ქამთაალმწერლის მატიანის“ აღნიშნული ადგილი სწორად უნდა ჰქონდეს ვაგებულები ვახტანგის კომისიას და „ქართლის ცხოვრების“ პირველად გამოცემულს აკად. მ. ბროსეს. ამასთან, უფრო მართებული უნდა იყოს მათი წაკითხვა: „ყრმანი მკერდთა დედათა ძუძუთა ლეშკთა სწოვდიან“.

„ქართლის ცხოვრების“ კიდევ ერთ ადგილს უნდა შევეხოთ, მეფე ულუ დავითის 1259 წლის აჯანყების ამბავის გადმოცემისას ქამთაალმწერელი გვაძინობს: ულუ ყაინს რომ შეუტყვია მეფე დავითის განდგომა, მის წინააღმდეგ 20 000 კაცით არღუნ ნოინი გამოუგზავნია. არღუნს შემოუვლია განძა, სომხითი და მოსულა თბილისს; აქ მას შეერთებიან მონღოლთა მხარეზე გადასულნი: ივანე შანშეს ძე, გრიგოლ სურამელი და კახა თორელი, ჰერ-კახთა და სხვა მთავრებთან ერთად. მონღოლ-ქართველთა ლაშქრით „არღუნ შემოვლო ქართლი, და დადგა სურამს, წარმოავლინა წინამბრძოლნი მჭედარნი ექუსი ათასი, და არღუნ დადგა შინდარას, და წინამბრძოლნი მოვიდეს ტაშის-კარს და დადგეს სამდინაროსა მას ზედა, რომელი არს შოლა“<sup>23</sup>.

მეფე დავითის ერთგულად დარჩენილ მესხთა, შავშკლარჯთა და სხვათა ლაშქარიც სარგის ჯაყელის მხედართმთავრობით მტრის დასახვედრად „წარემართნეს და დადგეს ჰევთა“, აქედანაც აყრილა მეფის მომხრე ლაშქარი. სარგის ჯაყელს 1500 მხედარი წინ წაუმძღვარებია, რომელთაც „არა უწყოდეს მოახლოება არღუნისი და წარემართნეს და განვლეს კიდი ახალდაბისა და განვიდეს სიფიწროისაგან“. ქართველ მეფის მეწინავენი აქ გადაპყრიან მონღოლ მეწინავეებს, შეპბმიან და სასტიკად დაუმარცხებიათ: დამარცხებულ მონღოლთაგან „მცირედნილა განერნეს და შეიხვეწნეს რაზმსა შინა არღუნისასა“.

ქამთაალმწერელს მოქმედების ადგილები მისთვის ჩვეული სიზუსტით აქვს გადმოცემული: სურამს მოსულ არღუნ ნოინს ძირითადი ლაშქრის სად-

<sup>22</sup> ქართლის ცხოვრების დასახ. გამოცემა, ტ. II, გვ. 310.

<sup>23</sup> იქვე, გვ. 240.

გომად შინდარა აურჩევია. მისი მეწინავე ლაშქარი კი ტაშისკარს მიჰყვება და მცირე მდინარე შოლაზე დამდგარა.

სურამის ახლოს „შინდარა“ სახელწოდების მქონე პუნქტი სურამის ახლოს აღსებობს, იგი სურამის ბოლოზეა და ამჟამად ქალაქ ხაშურის შემადგენლობაშია შესული.

„შოლა“ დაკულია, ტაშისკარსა და ქვიშხეთს შორის ჩამავალ პატარა მდინარეს ეწოდება.

ახალდაბის ხიდისა და ხეობის ვიწროებს გასული მეფის ლაშქრის მეწინავენი ტაშისკარის ახლოს, შოლაზე, შებმთან მონღოლთა მეწინავეებს. დამარცხებულ მონღოლთაგან, ვინც კი სიკვდილს გადაარჩენილან, არლუნის „რაზმსა შინა“ შეხვეწილან, მაგრამ სად? რაკი არლუნ ნოინი სურამის ბოლოს, შინდარას იდგა, ცხადია, დამარცხებულნიც აქვე უნდა მისელოდნენ. „ქართლის ცხოვრების“ დაბეჭდილ ტექსტში კი ნათქვამია: თათარ მეწინავეთაგან „მცირედნიღა განერნეს და შეიხვეწნეს რაზმსა შინა არლუნისასა შინდარას გორისას“<sup>24</sup>.

უშეველია, რომ აქ „შინდარას გორისას“ არ უნდა იყოს, უთუოდ გადამწერთა შეცდომასთან უნდა გვეკონდეს საქმე. ან უნდა იყოს „შინდარის გორას“, სადაც არლუნი შეიძლება მდგარიყო, ან შემდეგ იქნა გადამწერთაგან მიმატებული „გორისას“. უფრო სავარაუდებელია პირველი, რადგანაც სურამის ბოლოს მდებარე შინდარას აღმოსავლეთით მართლაც უდევს დიდი გორა, ისეთი ფართილი სარდალი, როგორადაც არლუნ ნოინი ჩანს, ბუნებრივია, უსაფრთხოების მიზნით პირველ რიგში მას აირჩევდა ლაშქრის დასაბანაკებლად.

24 ქართლის ცხოვრება, ტ. II, გვ. 240.



კ. გრიგოლია

თამარის ისტორიის ბოლონაკვეთის საკითხისათვის  
ვახტანგისეული რედაქციის „ქართლის ცხოვრებაში“

თამარის ისტორიკოსების შესწავლისა და მათ თხზულებებზე დაკვირვების შედეგად ჩვენი ყურადღება ვახტანგისეული რედაქციის, ან ე. წ. ახალი „ქართლის ცხოვრების“ თამარის ისტორიამ მიიქცია, რომელიც აშკარად უჩვეულოდ დამთავრებული ჩანს. საქმე ის არის, რომ თამარის ზეობის აღწერილობას, მისი ავადმყოფობის, სიკვდილისა და დასაფლავების ამბავს იქ მოზრდილი ნაკვეთი მისდევს, რომელშიც ისევ თამარის მეფობაზეა საუბარი, კვლავ მისი მოღვაწეობა, სახელი და დიდებაა აღბეჭდილი. აღნიშნული ნაკვეთი იწყება წინადადებით: „იკვალა ფერი ქართველთა მხიარულებისა, რამეთუ განბიძენეს ბაგენი მათნი. რომელთა პირსა შინა პირველს ხვაარარა მოაქუნდა ეოთარ თაძარ“ (ხაზი ჩვენია — კ. გ.). ხოლო მთავრდება ის ცნობით ჯერ თამარის ქმრის (დავით სოსლანი იგულისხმება — კ. გ.) შემდეგ თვითონ თამარის გარდაცვალებისა და მათ მიერ ორი შვილის ვიორგისა და რუსუდანის დატოვების შესახებ. საბოლოოდ, ისტორიკოსი თხოვრებას ამთავრებს სიტყვებით: „აქა დავეჭვი სიტყუისა წყობა, მომავალთათჳს ყოველთაგან აწინდელთა სხვათა ძლევისა მიცემითა ყოველთა და უმჯობესად შესატყუის შესაძლებელად სახისმეტყუელებასა უაღრესისა სიტყვისასა პოვნით, და ამისათჳს ჩუენ მიერ პატოვცემით დავიდუმოთ“<sup>1</sup>. (ხაზი ჩვენია კ. გ.).

თავისი შინაარსით, ეს ნაკვეთი, თამარის ისტორიის დასასრულს, დაბოლოებას წარმოადგენს. ამ მხრივ, დაუას ის, რასაკვირველია, არ იწვევს<sup>2</sup>. მაგრამ უთუოდ საცილობელია მისი კუთვნილების საკითხი. თამარის რომელი ისტორიის დასასრულია ის, ან რაც იგივეა, ვის კალამს გაეგუთუნება აღნიშნული ბოლო ნაკვეთი და მოღწეულია თუ არა ჩვენ დრომდე ის თხზულება, რომლის დასასრულიც ეს ფრაგმენტი თავის დროზე უნდა ყოფილიყო?

რადგან თამარის ისტორია ამ ნაკვეთით მხოლოდ ვახტანგისეული რედაქციის, ან ახალ „ქართლის ცხოვრებაშია“ დამთავრებული და ძველი „ქართლის ცხოვრების“ ნუსხებში ის, არსად შემჩნეული არ არის,

<sup>1</sup> ბასილი ეზოს მოძღვარი, ცხოვრება მეფეთ-მეფისა, თამარისი, ვამოცემა ივანე ჯავახიშვილისა, თბილისი, 1944, გვ. 34—37.

<sup>2</sup> ამ ნაშრომში ყველგან, სადაც კი მითითებულია ბოლო ნაკვეთი, სწორედ, ეს ძეგლი და ეს ვამოცემა გულისხმება — კ. გ.

იქმნება ერთგვარი საფუძველი იმის სათქმელად, რომ ეს ბოლო ნაკვეთით „ქართლის ცხოვრებაში“ ამ კრებულის რედაქციაზე ვახტანგის თაობაზე და ხელმძღვანელობით მომუშავე მეცნიერ კაცთა მიერ უნდა ჩატარებული და თამარის ისტორიის ბოლოში მოთავსებულიც. მართლაც, უნდა აღინიშნოს, რომ ვახტანგისეულმა რედაქციამ თავის დროზე „ქართლის ცხოვრებაში“ განახორციელა მთელი წყება რედაქციული ღონისძიებებისა, მათ შორის ამ ძეგლის ახალი მასალებით (ავიოგრაფული, ქრონოლოგიური, ფაქტობრივი და სხვ.) შევსებაც. სწორედ ამის გამო, როგორც ცნობილია, ვახტანგისეული რედაქციის „ქართლის ცხოვრებას“ შეევსებულნი ეწოდება მეტსახელად.

1923 წელს აკად. ივ. ჯავახიშვილმა „ქართლის ცხოვრების“ ახალი, 1731 წელს გადაწერილი ერთჯერადი კალაშვილისეული ნუსხა აღმოაჩინა. მასში თამარის ხანა, მისი ცხოვრება და სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობა გაშუქებული აღმოჩნდა სხვა, მანამდე უცნობი ისტორიკოსის თხზულებით: „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარის“ სახელწოდებით. სამწუხაროდ, ეს უკანასკნელი, იქ მხოლოდ სანახევროდაა შემონახული და მას მთელი მეორე ნახევარი აკლია, რომელიც ერთჯერადი კალაშვილის ახალი „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით შევსებული აქვს. ამასთან ერთად, ივ. ჯავახიშვილმა პირველმა მიაქცია ყურადღება იმ გარემოებას, რომ დიდი თამარის ისტორია ვახტანგისეული რედაქციის ან ახალ „ქართლის ცხოვრებაში“ უფრო მეტ ცნობებს შეიცავს, ვიდრე ამას „ისტორიანი და აზმანი შარავანდეღთანში“ აქვს ადგილი. დიდმა მეცნიერმა ისიც დაადგინა, რომ ეს უკანასკნელი („ისტორიანი და აზმანი“) ვახტანგის მეცნიერ კაცთა მიერ შევსებულია თამარის სწორედ ახლად აღმოჩენილი ისტორიის („ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისა“) მიხედვით. მართლაც, ახალი „ქართლის ცხოვრების“ თამარის ისტორიაში აღმოჩნდა მთელი წყება ისეთი ჩანარებებისა, რომელიც მხოლოდ ამ უკანასკნელში მოიპოვება და იქიდან მომდინარე ჩანს. ასეთია, მაგალითად, ცნობები: თამარის მიერ საეკლესიო კრების მოწვევის, მიქელ კათალიკოსის მიერ მწიგნობართუხუცესობის მიტაცების, თამარის მიერ მენაპირეთა ინსტიტუტის დაწესების და სხვათა შესახებ. ამ გარემოებამ, როგორც ცნობილია, ივ. ჯავახიშვილი თამარის მანამდე უცნობი მათიანის მეორე, დაკარგული ნაკვეთის აღდგენის შესაძლებლობამდე ბუნებრივად მიიყვანა; მისი სიტყვით: „ეს დაკვირვება საშუალებას გვაძლევს ამ მეორე ისტორიკოსის ნაწარმოების დაკარგული ნაწილი აღვადგინოთ. ამისათვის შევსებული ქუცის თამარის მეფობის მომთხრობელი ტექსტი M ქუცის „ისტორიათა და აზმანთა“ ტექსტს უნდა შევადაროთ და, რაც ამ უკანასკნელთან შედარებით, შევსებულ ქუცში ზედმეტი აღმოჩნდება ის თამარ მეფის მეორე ისტორიკოსის ნაწარმოებითგან იქნება აღმოჩენილი. თუ ამ ზედმეტ ნაწილებს შევეკრებით და გადავამოთ, ჩვენ თვალწინ ამ ძეგლის დაკარგული მეორე ნაწილი წარმოგვიდგება“<sup>3</sup>. სწორედ ამ გზით ივ. ჯავახიშვილმა აღადგინა „ცხოვრება თამარისის“ მეორე დაკარგული ნაკვეთიც და ამ

<sup>3</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ახლად აღმოჩენილი ქართლის ცხოვრება და თამარ მეფის მეორე აქამდე უცნობი ისტორიკოსის თხზულება, თბილისის უნივერსიტეტის შობაზე, III, თბილისი, 1923, გვ. 204—205.

შენიშვნა: ივ. ჯავახიშვილის ამ ნაშრომში „ქართლის ცხოვრება“ საწერად შემოკლებული აკვლავან: ქცა. ხოლო, ლიტერი M-ით (ლათინური, დიდი) აღნიშნულია მარამ დედოფლისეული „ქართლის ცხოვრება“ — ე. გ.

ძველის მოლიანი ტექსტიც დასაბეჭდად მოამზადა<sup>4</sup>. შედარების ამ მეტოდის წყალობით, ბუნებრივია, სხეულებული ბოლო ნაკვეთი, რომელიც ამჟამად ჩვენი მსჯელობის საგანია, ივ. ჯავახიშვილის მიერ აღდგენილი თამარის მეორე ისტორიკოსის თხზულების ბოლოში აღმოჩნდა მოთავსებული<sup>5</sup>.

აღნიშნული ბოლო ნაკვეთის მიკუთვნება თამარის მეორე ისტორიკოსისათვის სხვაზე უფრო ადრე პროფ. ილ. აბულაძემ შეიწყნარა. ამ უყანასკნელმაც ის ივ. ჯავახიშვილის მიერ აღმოჩენილი და აღდგენილი „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისის“ ბუნებრივ დასასრულად მიიჩნია<sup>6</sup>. ხოლო შემდეგ, იგივე შეიწყნარა აკად. ს. ყაუხჩიშვილმაც. იმანაც ეს ნაკვეთი მის მიერ გამოცემულ „ქართლის ცხოვრებაში“ სწორედ ბასილი ეზოსმოდვარის თხზულების ბოლოში მოათავსა<sup>7</sup>. მიუხედავად ამისა, საბოლოოდ, ეს უყანასკნელი უცილობელი მაინც არ გამოდგა. პირველი მკვლევარი ვინც ეჭვი შეიტანა უწყებულებული ბოლო ნაკვეთის ამგვარი ლოკალიზაციის სისწორეში პროფ. ვ. დონდუა იყო. მართალია მას არაფერი უთქვამს და არც არაფერი დაუწერია ამის შესახებ, მაგრამ 1938 წელს მან „ვეფხისტყაოსნის“ 750 წლისთავის იუბილესთან დაკავშირებით, გამოაქვეყნა ბასილი ეზოსმოდვარის სახელით ცნობილი თამარის მეორე ისტორიკოსის თხზულების („ცხოვრება თამარისის“) სრული, რუსული თარგმანი აკად. ივ. ჯავახიშვილის მიერ დადგენილი ტექსტის მიხედვით, სადაც მას ბოლო ნაკვეთი თარგმნილი არ აქვს, უფრო სწორად, თარგმნილია მისი მხოლოდ პირველი აზვაცი, დანარჩენი კი, თითქოს, ეჭვი შეეპარათ და უყურადღებოდ არის დატოვებული<sup>8</sup>.

აღნიშნული ფრაგმენტის დაკავშირება თამარის მეორე ისტორიკოსის თხზულებასთან საჯაროდ უარყოფილ იქნა ამ ათიოდე წლის წინათ, რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის უფროსი მეცნიერ თანამშრომლის ივ. ლოლაშვილის მიერ. სამაგიეროდ, მან ეს, ნაკვეთი თამარის პირველი ისტორიკოსის კალამს დაუკავშირა და ის „ისტორიანი და აზმანის“ ბუნებრივ დასასრულად გამოაცხადა. ამ შემთხვევაში მკვლევარი დაემყარა ივ. ჯავახიშვილის მიერ გამოთქმულ ერთ შენიშვნას „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანის“ დაბოლოების შესახებ. ივ. ლოლაშვილი იმეორებს დიდი ქართველი მეცნიერის სიტყვებს და ამბობს: მას („ისტორიანი და აზმანი“ იგულისხმება — კ. გ.) „ბოლო, რასაკვირველია, უნდა შეეცვლილი ჰქონდეს და აკლდეს“. მისი აზრით, წარმოუდგენელია ეს თხზულება თავდაპირველად იმ სიტყვებით ყოფილიყო დამთავრებული, როგორც ამას დღეს აქვს ადგილი: „...და დაუტევა სამეფო თქსსა ლაშას“. ამის შემდეგ მკვლევარი ადვილად მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ეს ნაკვეთი არც მე-

4 დაიბეჭდა ივ. ჯავახიშვილის სიკვდილის შემდეგ: ბასილი ეზოსმოდვარი, ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისის, თბილისი, 1944.

5 ილ. აბულაძე, შოთა რუსთაველის ისტორიული თხზულების შესახებ, ვნიშვის მოამბე, III, თბილისი, 1938, გვ. 83—108.

6 ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, II, თბილისი, 1950, გვ. 146—150.

7 В. Д. Дондуа, Василии историк царицы Тамары, памятники эпохи Руставели, Ленинград, 1938, гв. 75—76.

8 ივანე ლოლაშვილი, რუსთაველი და თამარის ისტორიკოსთა ვინაობის პრობლემა, თბილისი, 1961, გვ. 31.

ტი არც ნაკლები, ბუნებრივი დასასრულია თამარის სწორედ ბრველი, ძირითადი მატინის „ისტორიანი და აზმანი შარავანდელთანისა“. ამასთან ერთად, ივ. ლოლაშვილი უდარებს ამ ორ ძეგლს (ბოლომდე „ისტორიანი და აზმანი“) ერთიმეორეს და მათ შორის ენობრივად ერთ სხვა ნიშანთა მსგავსებასაც ამჩნევს. მკვლევარი ამის სულ ცხრა შემთხვევას გვისახელებს; აი ისინი: პირველი, მისი სიტყვით, „ორივე შემთხვევაში ყურადღება ექცევა იმ ფაქტს, რომ ამბის აღმწერი მემატიანე არის თამარის ცხოვრებისა და მოღვეწობის თვითმხილველი და თანდასთური“, ე. ი. თამარის თანამედროვეა.

მეორე, „აზმათა“ ავტორი თავმდაბალი და მოკრძალებულია“, იგივე ნიშანი ახასიათებს ბოლო ნაკვეთის ავტორსაც.

მესამე, „აზმათა“ ავტორს ბურღუხანი და თამარი შედარებული ჰყავს ზეციერ მნათობებთან, კერძოდ მზესთან. ასევე მზესთან შედარებულია თამარი ბოლონაკვეთშიც.

მეოთხე, „აზმათა“ ავტორის მიხედვით, თამარი პირადად იღწვოდა გლახაკებისათვის. ის თავისი საყოთარი ხელით ნაჭნარს გაყიდოდა და აღებულ ფასს გლახაკებს მოახმარდა“. დაახლოებით იგივეა ნათქვამი ამის შესახებ დასახელებულ ბოლონაკვეთშიც.

მეხუთე, „აზმათა“ და „ბოლოსიტყვის“ ტექსტთა ენა ერთნაირია. ორივეს მოეპოვება ძნელად გასაგები და რთული პერიოდული წინადადებანი, თამარის დადებითად დახასიათებისას უარყოფითი ნაწილაკების გამოვლინება, თხრობის მხატვრული აღწერისას ერთი ძირიდან ნაწარმოებ სიტყვათა წყვილულებით შთაბეჭდილების გაძლიერება, მხატვრული შედარებების ჭარბად გამოყენება და წინადადებათა გავრცობა ერთგვაროვანი გამსაზღვრელი სიტყვების საშუალებით“.

მექექვსე, „აზმათა“ ავტორი ხმარობს ზოგიერთი სიტყვის თუ ზმნის ისეთ ფორმას, რომელიც განსაკუთრებით დამახასიათებელია ფილოსოფიური ენისათვის: ი დასაბამა, ის ულმოკლა, ი გულის ყომა და სხვ. ამ დასახელებულ ბოლონაკვეთშიც.

მეშვიდე, ბოლო ნაკვეთის ავტორი თავისი თხზულების დამთავრებისას ხმარობს გამოთქმას „აქა დაქვი სიტყუსაწყობა“, ასევე („სიტყვს წყობა“) უწოდებს თავის საქმიანობას „აზმათა“ ავტორიც თხზულების დასაწყისში.

მერვე, „აზმათა“ ავტორი იცნობს ბერძნულ და სპარსულ მხატვრულ ძეგლებს; თხზულებაში ასახელებს აღმოსავლური წარმოშობის სამიჯნუროსათავადასავლო რომანების პერსონაჟებს; სხვადასხვა საისტორიო და ბიბლიური წიგნებიდან იმორჩებს ციტატებს...“ და სხვ. მსგავსი ხერხის გამოყენებას მკვლევარი ხედავს აგრეთვე ბოლო ნაკვეთშიც.

მეცხრე, ორივე შემთხვევაში, თამარი შედარებულია ბიბლიურ სოლომონთან. „აზმათა“ ავტორის მიხედვით, ის სოლომონზე უბრძნე (უფრო ბრძენი) იქმნა. ხოლო ბოლო ნაკვეთის ავტორის მიხედვით ის მეორე სოლომონ იყო და სხვ<sup>9</sup>.

აღნიშნული მოტივებით მკვლევარ ივ. ლოლაშვილს მიგნებულად მიაჩნია ბოლონაკვეთის თავდაპირველი, ბუნებრივი ადგილი. ის მას უყოყმანოდ

<sup>9</sup> ივ. ლოლაშვილი, რუსთაველი და თამარის ისტორიკოსთა ვინაობის პრობლემა, თბილისი, 1961, გვ. 47—49.



„ისტორიანი და აზმანის“ ბოლონაკვეთად, ან ბოლოსიტყვად აცხადებს: „აღნიშნული მონაცემების მიხედვით ირკვევა, — ასკენის მკვლევარი, რომ „ბოლო“ სიტყვა, რომელიც ანტონ კათალიკოსის ცნობით მიეწერება რუსთაველს, დაზასრულია „ისტორიანი და აზმანის“ ტექსტისა“<sup>10</sup>. აღნიშნული დებულების შესამაგებლად მკვლევარი დასძენს: პირველი ისტორიკოსი („ისტორიანი და აზმანის“ ავტორი იგულისხმება — კ. გ.) საქმეში ჩახედული მწერალია. მან კარგად იცის, თუ როგორ უნდა დაიწეროს „ცხოვრების მომთხრობელი თხზულება. რაკი მან თავის შესხმა-მომთხრობას რიტორიკული ენაწყლიანობით დაწერილი შესავალი წაუმძღვარა, ბუნებრივია ის ბოლოსიტყვასაც დაწერდა. ისტორიკოსი არ დალატობს ავთოგრაფიული თხზულების დასაწერად შემუშავებულ გეგმას, პირიქით, ის მტკიცედ იცავს იმ მოთხოვნებს, რომელთაც ჩვენი ძველი მწერლობა უყენებდა ავთოგრაფ-ისტორიკოსებს“<sup>11</sup>. ამგვარად, აღნიშნული ნაკვეთის მოთავსება „ისტორიანისა და აზმანის“ ბოლოში გამართლებულად მიაჩნია მკვლევარ ივ. ლოლაშვილს სტრუქტურულადაც. ყოველი ავთოგრაფიული თხზულება, მისი აზრით, გარკვეული შესავლითა და „ბოლოსიტყვით“ იწერებოდა და რადგან თამარის პირველმა ისტორიკოსმა თავის თხზულებას „რიტორიკული ენაწყლიანობით დაწერილი შესავალი წაუმძღვარა, ბუნებრივია, ის ბოლო სიტყვასაც დაწერდა“ — დასძენს მკვლევარი.

ასეთია, დღეისათვის ბოლო ნაკვეთის კუთვნილებმისა და მისი თავდაპირველი ადგილის კვლევა-ძიების უმთავრესი შედეგები.

რამდენად სწორი და მართებულია ბოლო ნაკვეთის უწყებული ლოკალიზაცია? თამარის რომელი მატეანის ბოლოშია მისი თავდაპირველი ადგილი საქებარი?

ჩვენი დაკვირვებით, არც ერთი ზემოაღნიშნული ვარიანტი შემოთავაზებული მკვლევართა მიერ სარწმუნო და დამაჯერებელი არ არის.

უპირველესად ყოვლისა, საცილობელია ის გზა, ხერხი, რომლითაც მკვლევარნი ბოლონაკვეთის ამგვარ ლოკალიზაციას. ანორციელებენ. ასე, მაგალითად, ივ. ჭავჭავაძის მიერ მომარჯვებული შედარების მეთოდი, რომელმაც დიდი მეცნიერი ამ ნაკვეთის მის მიერ აღდგენილ „ცხოვრება თამარისის“ ბოლოში მოთავსებამდე მიიყვანა, თავისთავად, რასაკვირველია, სწორია. თამარის შევსებულ ისტორიის ტექსტუალური შედარება „ისტორიანი და აზმანთან“ ერთადერთი მართებული მეთოდია, რომელმაც საშუალება მისცა დიდ მეცნიერს ამის მიერ აღმოჩენილი „ცხოვრება თამარისის“ მეორე, დაკარგული ნახევარიც აღედგინა, ხოლო ამ ძვირფასი ძეგლის აღდგენა-რესტავრაცია, რასაც დიდი მეცნიერი ამ მეთოდის წყალობით აღწევს, დიდ ბედნიერებად უნდა იქნეს მიჩნეული. რაც არ უნდა იყოს, ის თამარის მეორე ისტორიკოსის თხზულების შესახებ გარკვეულ წარმოდგენას მაინც იძლევა მიუხედავად ამისა, აღნიშნული მეთოდი ბოლონაკვეთის კუთვნილებისა და მისი თავდაპირველი ადგილის დასადგენად დამაჯერებელ შედეგებს მაინც ვერ იძლევა. ასეთი ხერხის გამოყენება მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნებოდა მიზანშეწონილი, თუ ჩვენ დანამდვილებით გვეცოდინებო-

<sup>10</sup> ივ. ლოლაშვილი, რუსთაველის და თამარის ისტორიკოსთა ვინაობის პრობლემა, თბილისი, 1961, გვ. 50.

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 42.

და, რომ ვახტანგსა და მის კომისიას „ისტორიანი და აზმანის“ შესახებ თამარის მხოლოდ მეორე ისტორიკოსის თხზულება „ცხოვრება მეფე-მეფისა თამარისა“ აქვს გამოყენებული და ამ მიზნით მას არც ერთი სიტყვა არ უსარგებლია. მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში იქნებოდა კვლევაში ვახტანგისეული რედაქციის თამარის მატთანში „ისტორიანი და აზმანთან“ შედარებით ზედმეტი აღმოჩნდება, თამარის მეორე ისტორიკოსის თხზულებიდან ამოღებული. მაგრამ ჩვენ ეს, რასაკვირველია, არ ვიცით. პირიქით, არაფრით გამოართმული არ არის ვახტანგისეულ რედაქციას, გარდა „ცხოვრება თამარისა“ გამოყენებული ჰქონდეს ჩვენთვის, ჭერ-ჭერობით, უცნობი არა ერთი სხვა წყაროც. მით უმეტეს, თვითონ ვახტანგისეული რედაქციის წინასიტყვაობაში, რომელიც შეგვხვებულ „ქართლის ცხოვრებას“ საგანგებოდ წამძღვარებული აქვს, პირდაპირ ნათქვამია, რომ მან ამ მიზნით, გარდა „ქართლის ცხოვრებათა“ და სიგელ-გუჯრებისა, „სხუაჲცა წერილნი“ მოატანია და გამოიყენა.

რაც შეეხება ივ. ლოლაშვილის მიერ წამოყენებულ მოსაზრებებს უნდა ითქვას შემდეგი. ჩვენ არ გვესის, თუ როგორ შეიძლება ორი ძეგლის ავტორთა იგივეობის სერიოზულად მტკიცება ისეთი მოტივებით, როგორცაა: ავტორთა თანამედროვეობა, მათი მიდრეკილება თავდაბლობისაკენ, თამარის მზესთან, ან კიდევ, სოლომონ ბრძენთან შედარება და სხვა მისთანანი. ხოლო ენობრივი მოვლენები (მხატვრულ-სტილისტური დამთხვევანი, უცხოური წარმოშობის სიტყვათა ხმარება, ზმნების სიუხვე, ვერბალური ალიტერაცია და სხვ.), რომელიც ივ. ლოლაშვილის მიერ ამ შემთხვევაში მომარჯვებულა, სხვა არაფერია, თუ არა ჩვენი ენისა და მწერლობის დამახასიათებელი (გარკვეულ საფეხურზე) ზოგადი, ეპოქალური ნიშნები. მკვლევარს მუდამ უნდა ახსოვდეს ის მარტივი ჭეშმარიტება, რომ მიუხედავად ენობრივი ანალოგიებისა, ზოგადი ნიშნებით საუბარი ავტორთა იგივეობაზე ყოველთვის სახიფათო და არადამაჯერებელია. ნუთუ ხმარება სიტყვების: სკამი, ღაზო, დარანი და სხვ. საკმარისი საბუთია ავტორთა იგივეობის დასამტკიცებლად. საიდან იცის პატივცემულმა მკვლევარმა, რომ ეს სიტყვები მხოლოდ XIII საუკუნისათვის გაჩნდა ქართულ მწერლობაში და უფრო ადრე ხმარებაში არ ყოფილა. თუ სახელი „სკამი“, როგორც ეს საფუძვლიანად გარკვეული აქვს ივ. ჯავახიშვილს, ჩვეულებრივი ხმარების სიტყვა იყო XI საუკუნის ქართულ მწერლობაში, როგორღა გამოდგებოდა მისი ხმარება ავტორთა იგივეობის დასამტკიცებლად XIII საუკუნისათვის?<sup>12</sup> ყოველ შემთხვევაში, ასეთი მოტივებით ბოლო მაკვეთის მიკუთვნება თამარის ძირველი ისტორიკოსისათვის და მისი მიკერება „ისტორიანი და აზმანისათვის“ დასაბუთებულად არ შეიძლება ჩაითვალოს, არც ერთი სხვა მოტივი, რომელსაც ივ. ლოლაშვილი აქ ემყარება დამაჯერებელი არ ჩანს მისი განცხადება იმის შესახებ, რომ „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორი ღრმად განათლებული მწერალი იყო და მან კარგად იცოდა, როგორ იწერებოდა ავიოგრაფიული ქანრის თხზულება, რასაკვირველია, სწორია. მაგრამ ამის მიხედვით ვერ ირკვევა თუ რატომ უნდა დაერთო მას თავისი თხზულებისათვის ისეთი საკითხავი მასალა, როგორც ეს ბოლო ნაკვეთია.

<sup>12</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, II, 1914, გვ. 664.

როგორც ცნობილია, ავოგრაფიული ქანრის თხზულება იწერებოდა იმ წმინდანის თუ დიდი ისტორიული პიროვნების ბიოგრაფიულ ქარვაზე, რომელსაც ის ჩვეულებრივ ეძღვნებოდა. ამიტომ, თხრობა ამ ქანრის ძეგლებში მთავარდებოდა თხზულების მთავარი გმირის სიკვდილისა და დასაფლავების ამბით. მართალია, ამ უკანასკნელს ავოგრაფიულ თხზულებაში ხშირად მისდევს წმინდანისადმი მიძღვნილი: ლოცვები, საგალობლები, საკითხავები, თითქოს, მის მიერ განხორციელებულ სასწაულთა აღწერილობანი და სხვ. მაგრამ ყველაფერი ეს, როგორც სრულიად უჩვეულო და ზედმეტი წარბოცილია „ქართლის ცხოვრებაში“. ამ კრებულში, როგორც ცნობილია, ლაშავიორისდროინდელი მემბრანის თხზულებას თავი რომ გავანებოთ, რომელიც თავისთავად ოთხი მეფის ცხოვრებისაგან შედგება, კიდევ ოთხი, თუ ხუთი თხზულება მანც მოიპოვება აღნიშნული ქანრისა (ნინოს ცხოვრება, ვახტანგის ცხოვრება, არჩილის წამება, დავითის და თამარის „ცხოვრებანი“), მაგრამ არც ერთი მათგანი ასეთი ბოლო ნაკვეთით დამთავრებული არ არის.

ვერც ის გარემოება, რომ „ისტორიანი და აზმანის“ ბოლო გადაკეთებული უნდა იყოს, როგორც ამას ივ. ჯავახიშვილი ამბობდა, ვერაფრით შევლის ივ. ლოლაშვილის ზემოაღნიშნულ კონცეფციას. სამწუხაროა, რომ იგი არ ითვალისწინებს იმ მოტივს, რომელმაც დიდი ქართველი მეცნიერი თავის დროზე ასეთი დებულების შეწყნარებად მიიყვანა.

საქმე ის არის, რომ ჩვენ დრომდე მოღწეულ ძველ მტიანეთა შორის „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“ დიდი თამარის სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობის, მისი ისტორიის ყველაზე უფრო ვრცელსა და სრულ გაშუქებას იძლევა. იქ მხოლოდ თამარის ავადმყოფობის, სიკვდილისა და დასაფლავების ამბავია მკრთალად და შედარებით მოკლედ გაშუქებული. სწორედ ამასთან დაკავშირებით, ივ. ჯავახიშვილი ამბობდა: „ამ თხზულებას ბოლო, რასაკვირველია, უნდა შეეკლილი ჰქონდეს და აკლდეს. გასაოცარია სწორედ, რომ თამარ მეფის სიკვდილის აღწერა მეტად მკრთალია და მოკლე: „მიიკვალა მეფე თამარ ჭმელსა დგომასა შინა, მოიწია მწუხარება მიუთხრობელი“. თვით გარდაცვალების თარიღიც აღნიშნული არ არის. დასაფლავების შესახებ ნათქვამია მხოლოდ: „წარიყვანეს სამკვდრებელსა მათსა გელათს და დამარხეს სამარხოსა პატიოსანსა და დაუტევა სამეფო ძესა თვისსა ლაშას“<sup>13</sup>. თამარის თანამედროვე და თანდამხურ ისტორიკოსს თამარის გარდაცვალების ამბავი, ბუნებრივია, ვაკილებით უფრო ვრცლად და მეტი გრძნობიერებით უნდა ჰქონოდა მოთხრობილი. ამ მხრივ, საფიქრებელია, მართლაც, „ისტორიანი და აზმანი“ დასასრული გადაკეთებული იყოს, თორემ თავისთავად, ეს ძეგლი დღეს ბოლონაკლული არ არის. მას ბოლო აქვს და სხვა შემთხვევისათვის შეიძლება სრულიად საკმარისიც. თუმცა „ცხოვრების“ ქანრის საისტორიო თხზულებაში მეფის გარდაცვალება-დასაფლავების ამბის მოკლედ ან მკრთალად მოთხრობა ყოველთვის არ შეიძლება თხზულების ბოლო ნაკვეთის გადაკეთების მაუწყებელ გარემოებად იქნეს მიჩნეული. ასე, მაგალითად, დავითის „ცხოვრებაში“, რომელშიც დიდი დავითის სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობა მისი თანამედროვე და თანამებრძოლი მწერლის მიერ

<sup>13</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ესლა, I. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, თბილისი, 1916, გვ. 171.

ვრცლადაა მოთხრობილი, მისივე გარდაცვალება-დასაფლავების ამბავი მოკლედ და ძალიან მკრთალად არის აღბეჭდილი.

მაგრამ შევიწყნაროთ, ერთი წუთით, რომ თამარის პირველი ცეცხლოვანი კოსის თხზულება ნამდვილად ბოლონაკვლია, როგორც ამბავი *ქვემოთ* ამტკიცებს მკვლევარი ივ. ლოლაშვილი და ვიკითხოთ: შეიძლებოდა კი ეს ბოლო ნაკვეთი თავისი შინაარსით „ისტორიანისა და აზმანის“ დასასრული ან „ბოლოსიტყვა“, ყოფილიყო? თუ ჩვენ გავითვალისწინებთ იმ მოტივებს, რომლის მიხედვითაც ივ. ჯავახიშვილი „ისტორიანისა და აზმანის“ დაბოლოების შეცვლას ვარაუდობდა (თამარის ავადმყოფობა-გარდაცვალების შესახებ თხრობის სიმცირე და ერთგვარი სიმშრალეც) მაშინ პასუხიც ამგვარა იქნება: არავითარ შემთხვევაში, თამარის სიკვდილს შესახებ ამ ბოლო ნაკვეთში ძალიან ცოტაა ნათქვამი. ერთად ერთი წინდადება, რომელიც ამ მოვლენას ეხება იქ ასე იკითხება: „და უკანასკნელ წარვიდა მამათა თვსათანა და შეეძინა; და დაუტევნა ორნი შვილნი გიორგი და რუსუდანი, შეუნაერნი, საწადელნი, სასურველნი და საქებელნი შექმნით სეფის პირნი, გონიერებით აღსავსენი, სიბრძნით შემკობილნი და ყოვლითა სიკეთითა სრულნი“. ამგვარად, ამ ბოლო ნაკვეთში თამარის სიკვდილის შესახებ ისეთი არაფერი წერია რომლითაც „ისტორიანი და აზმანის“ დასასრულის შეცვლა შესაძლებელი იქნებოდა.

გარდა ამისა, ყურადღებას იქცევს ის გარემოებაც, რომ ბოლო ნაკვეთი არსად, არც ერთ შემთხვევაში არ იძლევა ტექსტის ბუნებრივ გაგრძელებას და ის ყველგან შექანიკურად მიკერებული ჩანს. გაუფებარია, თუ როგორ შეიძლება ხსენებული ნაკვეთის მოთავსება ივ. ჯავახიშვილის მიერ აღმოჩენილი და აღდგენილი „ცხოვრება თამარისის“, ან კიდევ თამარის შევსებულ ისტორიის ბოლოში. ორივე შემთხვევაში, თამარის მოღვაწეობის ვრცელი მიმოხილვა, მისი ისტორია დამთავრებული ჩანს ასევე ვრცელი მოთხრობით თამარის ავადმყოფობის, გარდაცვალება-დასაფლავების, მის მიერ შვილების გიორგისა და რუსუდანის დატოვების შესახებ.

როგორც აღინიშნა, თამარის პირველი ისტორიკოსის თხზულებაც დასრულებულია თხრობით თამარის გარდაცვალების, მისი გელათს დასაფლავებისა და სამეფო ტახტის ლაშქართვის დატოვების შესახებ. ამრიგად, არც ერთ თხზულებას, რომლის ბოლოშიც მკვლევარნი აღნიშნულ ნაკვეთს ათავსებენ ბოლო არ აკლია, სამივე შემთხვევაში ძირითადი ტექსტი დამთავრებულია სრულიად ბუნებრივად, თამარის გარდაცვალება-დასაფლავებისა და მის მიერ მემკვიდრეთა დატოვების შესახებ მოთხრობით. ნუთუ, ამის შემდეგ საჭირო იყო გაგრძელება საუბრისა კვლავ თამარის მოღვაწეობის შესახებ, რომელიც თავის მხრივ დამთავრებული იქნებოდა ცნობით ისევე მისი გარდაცვალებისა და მის მიერ შვილების გიორგისა და რუსუდანის დატოვების შესახებ? ვფიქრობთ, თხზულების ბოლო ნაკვეთის ასეთი განმეორება, ამგვარად, უადგილოა და „ქართლის ცხოვრებისათვის“ სრულიად უპრეცედენტოც.

კიდევ უფრო განსაკვივრებელია ის გარემოება, რომ ბოლო ნაკვეთი, რომელიც სამივე შემთხვევაში მიდგენილია თამარის გარდაცვალების ამბისათვის, იწყება თხრობით ქართველთა მხიარულების ფერისცვალების შესახებ: „იცივალა ფერი ქართველთა მხიარულებისა, რამეთუ განბიციანეს ბაგენი მათნი, რომელთა პირსა შინასხუა არარა მოაქუნდა ვითარ თამარ“ და სხვ. (ზაზი ჩვენია—კ. გ.). ამ



წინადადებას, მართლაც მისდევს თბრობა ქართველთა მხიარულების მიერ სხვა, ახალ, უფრო მაღალ ნიშან-თვისებათა შექმნის ან როგორც ავტორი უწოდებს ფერისცვალების შესახებ. მას საყოველთაო (სახალხო) და საკერძო შორისო ხასიათი მიუღია. მაგრამ საკითხავია: რამდენად მიზანშეწონილია მორგებულობა ასეთი თბრობა ქართველთა მხიარულებს ფერისცვალების შესახებ თამარის გარდაცვალების ამბისათვის, რომლითაც ჩვეულებრივ მთავრდება თამარის სამივე, დღეისათვის ცნობილი ისტორია? ნუთუ ისეთ სამწუხარო ამბავს, როგორც თამარის გარდაცვალება-დასაფლავება იყო, შეიძლება მიღევნებული ჰქონოდა უმეშვეოდ თბრობა ქართველთა მხიარულების ფერისცვალების შესახებ? ვფიქრობთ, რომ არა. რადგან აქ საუბარი ეხება არა ქართველთა მხიარულების გლოვა-მწუხარებით შეცვლის ამბავს, არამედ საზოგადოების ზეაღმავალი მხიარულება და მისი შესატყვისი განწყობილება იგულისხმება, თბრობის ამგვარი გავრძელების შესაძლებლობა ამკარად გამოირიცხულია. ამიტომაც, ბოლო ნაკვეთი, აზრობრივად, არავითარ შემთხვევაში, თამარის დღეისათვის ცნობილი რომელიმე ისტორიის გავრძელებად არ შეიძლება მიჩნეულ იქნას.

ამასთან ერთად, არსებობს ერთი წყება შეთოდოლოგიური ნიშნებისა, რომლის წყალობით ბოლო ნაკვეთი მკვეთრად ემიჯნება თამარის დღეისათვის ცნობილ ყველა ისტორიას და სრულიად განცალკევებულად წარმოგვიდგება. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს, ჯერ ერთი, ამ ბოლო ნაკვეთის ავტორის მიდრეკილება იმსჯელოს თამარის მოღვაწეობის შესახებ, მისი საქმეების აღნუსხვისა და ცალკეული ფაქტების მოყოლის გარეშე. მისი საჯარო განცხადების თანახმად: „ხოლო საქმეთა მისთათვის (თამარი იგულისხმება — ე. გ.) რად და საქმარ არს თქმად, რამეთუ კი დით კიდემდე განისმინეს, ვითარცა თვთ მოწამე არს ყოველი ჩუენ მიერ ხილული, სიტყუისაებრ ბრძენისა“<sup>14</sup>.

ბოლო ნაკვეთის ავტორს თამარის ისტორიის გასაშუქებლად მისი საქმეების, სამხედრო-სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობის ამსახველი ფაქტების აღწერა-გამოშუქება საჭიროდ არ მიაჩნია — ეს ჩვენთვის ისედაც ცნობილიაო. სამაგიეროდ, ის ამ ფაქტებზე დაყრდნობით თამარის სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობის განზოგადოებულ შეფასებას გვთავაზობს. ამას ამბობს ბოლო ნაკვეთის ავტორი მაშინ, როდესაც თამარის ყველა ჩვენთვის ცნობილი ისტორიკოსი ამ უკანასკნელის საწინააღმდეგო კონცეფციას მისდევს და თავის მოღვაწეობას თამარის სწორედ საქმეთა მოთხრობით იწყებს. თითოეულ მათგანს, თამარის დიადი საქმეების აღწერა-მოთხრობა თავისი სამწერლო მოღვაწეობის ქვეყნუხედად მიაჩნია.

თამარის სწორედ საქმეთა სიდიადე აღაპარაკებს „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორს: „უდიდესნი საქმენი აღმოვიჩინდეს და გონება ვიწყე ულონოებად თხრობისა სიდიდითა საქმეთათა; დაღათუ არა შესატყვისი არს ჩემდა ამათ მოთხრობა არამედ დიდთა სიტყვს-მოქმედთა პირველთა არს-ო“<sup>15</sup>. მაშასადამე, თამარის საქმეთა ძიება — მოთხრობა აქ უადვილად და ზედმეტად კი არ არის გამოცხადებული, არამედ პირიქით. ის იმდენად დიდი მნიშვნე-

<sup>14</sup> ცხორება თამარისი, გვ. 34.

<sup>15</sup> ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩი ი შვილის მიერ, ტ. II, თბილისი, 1959, გვ. 92.

ლობის გარეგნობად არის აღიარებული, რომ მას აღწერა-გაშუქებას რომელიმე როსის მსგავსი დიდი ოსტატები ესაჭიროებათ. იგივე კონცეფცია, თეატრის საქმეთა ძიებისა, ახასიათებს თამარის მეორე ისტორიკოსსაც. მკვლევარმა ბუალთაგან საცნაურ არს და თამარ საქმეთაგან—ო იუწყება ეს სტრასბურგის მონღოლებით ცდილობს პირველი ქართველი მეფე-ქალის საქმეთა გაშუქებას და გულმხურვალედ მოუწოდებს თავის მკითხველთ: „ვის უნდეს ცნობად, იხილნეს ქალაქი, ციხენი და თემნი სულტანთა სასახლომნი მისგან ახმულნი, მზღურანი, რომელნი მას დახუდეს მას გარეთ მისსა სამეფოსა ორად განფართოებულნი, და ამისგან ცნას მეძიებელმან საქმეთაგან“—ო, ურჩევს ის ყველას. ამგვარად, ზედმიწევნით აშკარაა: თამარის არც პირველი და არც მეორე ისტორიკოსის აღნიშნული პრინციპი არ არის იგივე, რითაც ბოლო ნაკვეთის ავტორი ხელმძღვანელობდა. ამ მხრივ, მათ შორის არსებით სხვაობას აქვს ადგილი, რაც უაღრესად სიმპტომატურია.

გარდა ამისა, თვალსაჩინოდ განსხვავებულ გაშუქებას იძლევა ბოლო ნაკვეთი თამარის საგარეო პოლიტიკის შესახებაც. ამ ნაკვეთის მიხედვით, თამარი „არა ილუწოდა უმეზობლობასა, არცა“ შერთვდა სასლსა სახლსა ზედა, არცა აგარაკსა აგარაკსა ზედა უცხოსა“, არამედ თვით მამული ძველი კმა იყო, რათა არა უსამართლოდ ჰგონონ დამიმხუტეკელად“<sup>16</sup>. სხვაგვარად, თამარი არ ცდილობდა თურმე უმეზობლობას, ის არც სხვისი სახლისა და აგარაკის შემატება-შემოერთების მომხრე ყოფილა, არამედ თავისი ძველი მამულით, რაც მამა-პაპისაგან ჰქონდა მეშვიდრეობით მიღებული, იმით კმაყოფილდებოდა-ო. ამის მიხედვით გამოდის, რომ თამარს თავისი მეზობლების მიმართ (განურჩევლად) გადაჭარბებული სამშვიდობო პოლიტიკა ჰქონია. ის არამტოუ გაურბოდა ომს მათ წინააღმდეგ, არამედ მათი უბრალო შეწყუხებასაც კი ერიდებოდაო, ოღონდ არავის მისთვის უსამართლობა და მიმტაცებლობა არ დაებრალეზია. ბოლო ნაკვეთის მიხედვით, თამარმა თურმე, „შორს განიოტა წურბლის(ა) მსგავსი ვერ-მადღრისობა, ვინ არა გესლოვან ყო ნაყოფი, და არცა ბუგრთან ნაშრომი. ეცნობა ადამიანი ბოლო ნაკვეთის ამ სტრიქონებს და უაღრესად დაქვევებული კითხულობს: ეწეოდა კი თამარი, საერთოდ, ვინმეს მიმართ საგარეო ომებს? ამ ნაკვეთში გამოძვლავებული განწყობილების შემდეგ, ყოველგვარი ომი, როგორც საგარეო პოლიტიკის იარაღი ზედმეტი გამოდის. მაგრამ „ისტორიანსა და აზმანში“, ამ მხრივ, სულ სხვა სურათია წარმოდგენილი. მართლაც ამ უკანასკნელის „თანახმად ქართველთა ლაშქარი, დიდებულნი ვერ იგუებდნენ უმოქმედობას და სულ მცირე ხნით ასე დაჩრჩენილნი გარბოდნენ თურმე მეფესთან და მოახსენებდნენ: „არა არს ღონე დარჩომისა ჩუენისა თვნიერ ლაშქრობისა და რბევისა“—ო; მეფეც თავის მხრივ, მოუსმენდა და ალაშქრებდა მათ და „...უბრძანა ტოვლთა, კლარჯთა და შავშთა მორბევა ოლთისისა და ზანისა, მესხთა და თორელთა — კარის და აშორნისა, და ამირსპასალარსა და სომხითართა — მტკუარს აქეთ ვიდრე განძამდის; თუთ ხასაგანიანთა, ლიხთ-იმერთა და ქართველთა — განძას დამართებით მტკუარის პირი იმიერ და ამიერ ხდათამდის ჰერთა და კახთა — ალაზნის შესართავით ვიდრე შარვანამდის. იქმნა ესე ვითარი უცხო ლაშქრობა, რომლისა სიგრძე არაოდეს ვის ეხილვა“<sup>17</sup>. მართალია, ეს თამა-

16 ცხოვრება თამარისი, გვ. 36.

17 ქართლის ცხოვრება, 11, გვ. 16.

რის მამას — გიორგის ეხება და არა თამარს, მაგრამ ვინც „ისტორიანსა და აზმანს“ გულდასმით გადაიკითხავს და თამარის საგარეო პოლიტიკას არსებითად გაეცნობა, ის ადვილად დარწმუნდება, რომ თამარი არ ყოფილა მამაზე მაშაზე უფრო შვიდობისმოყვარე. მის ზეობაში, დიდ თავდაცვით თავე თავე რომ გავანებოთ, მრავალ ომს ჰქონდა ადგილი სწორედ დიდებულებისა და ლაშქრის მოთხოვნით მიმართულს მეზობლების წინააღმდეგ. ასეთი იყო, მაგალითად, ქართველთა ლაშქრობა გიორგი რუსის წინამძღოლობით: „პირველ ილაშქრეს ქუეყანასა კარსა და კარნიფორისასა და მოარბიეს ვიდრე ბასიანამდის. და გამარჯვებულნი და აღესებულნი შემოქცეს და მოვიდეს წინაშე პატრონსა მას ღმრთიე-განათლებულსა (თამარი ივულისხმება — კ. გ.) და აღივსნეს სიყვარულითა და სიხარულითა“<sup>18</sup>. ამავე ხასიათისა ჩანს ქართველთა ლაშქრობა მოწყობილი ასათ გრიგოლის ძის თაოსნობით, არეზის ნაპირებთან მასისამდე, ლაშქრობა ლაშა გიორგის დაბადების გამო და სხვა მრავალი. ასე, რომ „ისტორიანი და აზმანის“ მიხედვით ქართველები სწორედ თამარის ზეობაში არა ერთხელ „...ლაშქრობდეს ქუეყონი ქუეყონით, და ზემონი ზემოთ და შუანი შუათ, და ყოველგან ძლევა-შემოსით და გამარჯვებით“. სწორედ ასეთ ლაშქრობათა შედეგად, როგორც ეს „ისტორიანსა და აზმანსა“ აღბეჭდილი თამარმა „...იპყრნა ზღვთ პონტოსით ზღუამდე გურგანისად და სპერიტგან დარუბანდამდის და ყოველნი კავკასიისა იმერელნი და ამერელნი ზაზარეთამდის და სკუთთამდის“ — მამასადაც, მთელი კავკასია დაუპყრია<sup>20</sup>. ამიტომ არც გასაკვირია თუ თამარის პირველ უცნობ ისტორიკოსს თავის თხზულებაში („ისტორიანი და აზმანი“) როგორც ამას აღნიშნავს ივ. ჯავახიშვილი — „განსაკუთრებით ვრცლად და დაწვრილებით სამხედრო საქმეები და ომები „ჰქონდეს აღწერილი“<sup>21</sup>.

ასეთივე სულსცევითებით არის დახასიათებული თამარის საგარეო ომები მეორე ისტორიკოსთანაც. ამ უკანასკნელის მიხედვით, თამარმა, დიდ ომებს თავი გავანებოთ, საქართველოს სამხრეთი საზღვრის შთელ სივრცეზე გავიდან მოკიდებული სპერამდე მონაპირენი დაადგინა, რომელთა საქმიანობას სწორედ ახლო-მასობა სამეზობლოებში სამხედრო მოქმედება შეადგენდა. მისივე სიტყვით: „მონაპირეთა მონახიან საქმე, ანუ ციხე ასაღებელი, ანუ თურქმანი შემოდგომილი, ანუ ქალაქი განსატეხელი, ანუ ქუეყანა მოსარბეველი, მოაქსენიან თამარს და მან გასინჯის საქმე იგი და გამოიკითხის. უკეთუ ღირს იყვის შეყრასა ლაშქართასა, უბრძანის ზაქარიას და ივანეს და შეყარნიან ლაშქარნი, თუით დავით მეფე წავიდის და არა სადათ შემოქცეული ცუდად. უკეთუ უმცირესი რამე იყვის, მყის შესხნის დარბაზის ერნი თვისნი და, ვითარ შავარდენტა, მოისაქმიან. თუ თუით იყვის ანუ მინდორით ნადრობასა შინა, ანუ შინა მყოფსა და ესმის რამე და შესხნის მუნ ღირსნი მისნი, ვითარ არწიეთა კაკაბნი, ეგრეთ დანაბნიან ყოველნი წინააღმდეგომნი“<sup>22</sup>. როგორც ვხედავთ, თამარი არც აქ გავს ისეთ მეფეს, რომელიც, როგორც იტყვიან ხოლმე, „მწყერს არ აუფრენდა“ თავის მეზობელს. მან, რასაკვირ-

18 ქართლის ცხოვრება, II, გვ. 38.

19 იქვე, გვ. 39.

20 იქვე, გვ. 35.

21 ივ. ჯავახიშვილი, ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ეხლა, I, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, თბილისი, 1916, გვ. 179.

22 ცხოვრება თამარისი, გვ. 23.

ველია, დრო და ადგილი კარგად იცოდა, მაგრამ სათანადო შემთხვევაში ის არამცთუ უკან არ დაიხედა, პირიქით, თვითონ პირველი გადადგამდა საჯარო ნაბიჯს. აღნიშნულის საილუსტრაციოდ საკმარისია სწორედ თქვენი ტრუქები ნებით განხორციელებული ლაშქრობა შავი ზღვის სამხრეთ-აღმოსავლეთ ნაპირზე დავასახელოთ. თამარის სწორედ შეტევითი საგარეო პოლიტიკის შედეგი ყოფილა მის მიერ „ახმელნი მზღუარნი, რომელნი მას დახუდეს მას გარეთ მისსა სამეფოსა ორად განფართოებულნი...“ და სხვა, რომელთა გასინჯვა-შემოწმებას მემატთან გულმზურვალედ შესთხოვდა ყველას. ვფიქრობთ, არ უნდა იყოს ძნელი მისახედრი, რომ სახელმწიფო საზღვრების ორჯერ გაფართოება იმასთან შედარებით, რაც სინამდვილეში თამარს დახვდა, არ შეიძლებოდა მისი იმ პაციფისტური საგარეო პოლიტიკის შედეგი ყოფილიყო, რომელიც ამ ბოლო ნაკვეთშია აღწერილი. მაშასადამე, აშკარაა, ბოლო ნაკვეთი, რომელიც ამჟამად ჩვენი დაკვირვების მთავარი საგანია, თავისი მეთოდოლოგიური კონცეფციებით ვერ პოულობს ანალოგებს თამარის ვერც ერთ დღესათვის ცნობილ ისტორიკოსთან. მართლაც, ძნელი წარმოსადგენია ერთსა და იმავე ავტორს, ერთი და იგივე საკითხის შესახებ, მით უფრო ერთი თხზულების ფარგლებში ორი ესოდენ განსხვავებული თვალსაზრისი გამოეთქვა.

ბოლო ყველაფერი, რაც აქ უწყებელი ბოლო ნაკვეთის ლოკალიზაციასთან დაკავშირებით აღინიშნა, ვფიქრობთ, იძლევა საკმარის საფუძველს, იმის სათქმელად რომ ხსენებული ბოლო ნაკვეთი არ არის თამარის არც ერთი დღემდე ცნობილი მატარის დასაძრული. ის არ განეკუთვნება თამარის არც პირველს და არც მეორე ისტორიკოსს. მაშასადამე, ის არც შეეცხებულა „ქართლის ცხოვრების“ თამარის ისტორიის ბოლო ნაკვეთით. ყველგან ის მექანიკურად მიკერებული ჩანს და ძირითადი ტექსტის გაგრძელებას არსად არ იძლევა. ასე რომ, მისი მოთავსება „ისტორიანი და აზმანი“, ი.ე. ჯავახიშვილის მიერ აღმოჩენილი და აღდგენილი „ცხოვრება თამარისის“ ბოლოში, ისევე, როგორც ვახტანგისეული რედაქციის (შევსებული) თამარის ისტორიის ბოლოში უმართებულად უნდა იქნეს მიჩნეული და სრულიად შეუწყნარებელია. ეს არის თამარის სულ სხვა დღემდე უცნობი ისტორიის ბოლო ნაკვეთი, რომლის ძირითადი ნაწილი ჩვენ დრომდე მოღწეული არ ჩანს და დაკარგულია.

К. Г. ГРИГОЛИЯ

## К ВОПРОСУ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ КОНЦОВКИ ИСТОРИИ ЦАРИЦЫ ТАМАРЫ ВАХТАНГОВСКОЙ РЕДАКЦИИ

Резюме

История знаменитой царицы Тамары в «Картлис цховреба» (История Грузии) Вахтанговской редакции заканчивается необычным образом. За изложением жизни и деятельности, а также смерти и похорон царицы, там следует довольно обширный фрагмент, в котором речь идет опять о государственной деятельности упомянутой царицы, и который заканчивается, в свою очередь, сообщением опять-таки, о смерти царицы Тамары и оставлением ею двух сыновей Георгия Лаша и Ру-



суда. Этот фрагмент начинается словами: «Преобразилось веселье картвельцев (грузин) ибо земле, обесполенной от соли уподобились уста их, людей которые из уст своих ничего другого не произносили кроме как имя Тамары» и продолжается до самого конца сочинения.

Изучив все аспекты, связанные с происхождением этого фрагмента, автор данной статьи приходит к выводу:

1. Этот фрагмент внесен в «Картлис цховреба» Вахтанговской редакцией в начале XVIII века, а в до-Вахтанговских списках наличие этого фрагмента не отмечается. Упомянутый отрывок являясь лишь механическим добавлением к истории царицы Тамары ни в одном списке, известных в науке по сей день, не дает естественного продолжения текста.

2. Означенный фрагмент, по существу, является концовкой неизвестной доселе истории царицы Тамары, основная часть которой утеряна и до наших дней не дошла.

03. ქაპთარაძე

**ზოგიერთი კულტურული მცენარის დიალექტური სახელწოდებანი  
და მათი მნიშვნელობა**

ყველა ენის ლექსიკაში მეტ-ნაკლები 'სისრულით არის ასახული სათანადო ენობრივი კოლექტივის წარსული, ეთნოგრაფიული ყოფის თავისებურებანი და მატერიალური კულტურის ნიშნები. საყოველთაოდ ცნობილი და აღიარებულია ენის, კერძოდ, მისი ლექსიკის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ხალხის ეკონომიური ისტორიისა და კულტურის რიგი საკითხის შესწავლისათვის.

უდავოდ დიდია ამ მხრივ ქართველური ენებისა და მათი დიალექტების ამოურწყავი ლექსიკური მარაგის მნიშვნელობა. ძველი და ახალი (მათ შორის დიალექტური) ლექსიკის საუცეთესო ნიმუშები არაერთხელ გამოუყენებია ივანე ჯავახიშვილს საქართველოს ისტორიის პირველხარისხოვან დამხმარე და შემავსებელ წყაროდ. ამ ლექსიკის სარწმუნო ანალოზით ი. ჯავახიშვილმა გაარკვია ქართული ყოფისა და სარწმუნოების, სამართლისა თუ სახელმწიფოებრივი წყობის, ტექნიკისა და ეკონომიური ისტორიის ბევრი ბუნდოვანი და რთული, ჩვენი კულტურისათვის მეტად საინტერესო და სასჭირო საკითხი. ქართული ლექსიკის ამგვარი თვალსაზრისით გამოყენება კვლავაც იქნება შესწავლისა და დაკვირვების საგანი.

ქართველურ ენათა დიალექტების ლექსიკურ მონაცემებთან დაკავშირებით შეიძლება ახლებურად დაისევას საკითხი ზოგიერთი კულტურული მცენარის ჩვენში შემოტანის დროისა და გზების ან მისი ადგილობრივ გავრცელების ისტორიის შესახებ. ასეთებია პომიდორი (პამიდორი), კარტოფილი და სოია, რომელთაც დიალექტებში რამდენიმე სახელი აქვთ.

1. **პომიდორი**, როგორც ცნობილია, სამხრეთ ამერიკული წარმოშობის მცენარეა, რომელსაც პერუსა და მექსიკის აბორიგენთა, კერძოდ, ატტეკის ტომთა (ნახუა, ნაუტლი) ენაზე ეწოდება **ტომატლ**. ბევრ ენაში (მათ შორის რუსულშიც) **ტომატი** არის „პომიდორის“ ყველაზე გავრცელებული სახელი, თუმცა თავდაპირველად იგი სხვადასხვა ქვეყანაში სხვადასხვაგვარად მონათლეს: ევროპის ზოგიერთ ქვეყანაში და რუსეთში ამ მცენარეს და მის ნაყოფს „სიყვარულის ვაშლსაც“ ეძახდნენ. ქართულად **ტომატს** უპირატესად მწიფე ნაყოფის გადამუშავებულ-მოდულეებულ წვემს უწოდებენ, **პომიდორს კი** — მცენარეს და მის მწიფე ან მწვანე ნაყოფს. ამჟამად ქართულში საყოველთაოდ გავრცელებული სახელი **პომიდორი** და მისი სახე-

სხვაობები — პამიდოროს პამადური (ქვემოიმერულ-მეგრულში) გვიანდელი წარმოშობისა ჩანს, ის შემოსული უნდა იყოს რუსულიდან ზეპირი გზით, როცა გაძლიერდა საქართველოდან რუსეთის სამხრეთ ქართლში მისი გატანა (მეცხრამეტე საუკუნის ბოლო ათწლეულში).

რუსი მეცნიერისა და მწერლის ა. ბოლოტოვისა და რუსეთის აკადემიის წევრის ი. გეორგიის ცნობებით, ჯერ კიდევ მე-18 საუკუნის 80—90-იან წლებში ასტრახანსა და საქართველოში პომიდორის ნარგავები თავისუფლად ხარობდა ღია ცის ქვეშ ბალ-ბოსტნებში და მის მწიფე ნაყოფს კიტრით ჭამდნენ ძმრითა და წიწაკით შეზავებულს<sup>2</sup>.

რას უწოდებდნენ ამ მცენარეს და მის ნაყოფს იმ დროს ჩვენში, ამჟამად ამის გასაგებად არაფერი ცნობა მოგვეპოვება, მაგრამ თანამედროვე დიდილექტებში შემონახული სახელები შესაძლებლობას უნდა იძლეოდეს ნაწილობრივ მაინც გავითვალისწინოთ იგი და ვივარაუდოთ ამ კულტურის შემოტანა-გავრცელების გზებიც.

ჩვენს ყურადღებას იქცევს, უპირველეს ყოვლისა, ის, რომ მესხეთ-ჯავახეთისა და გურიის ზოგიერთ სოფელში პომიდორის და მის ნაყოფს ჰქვია ოქროს ოქროსი<sup>3</sup>. ესაა, ეს გამოთქმა იტალიური pomi d'oro-ს („ვამლნი ოქროსი“) თავისებური კალკია. რატომ მაინცდამაინც მესხეთსა და გურიაშია იტალიური სახელი თარგმნილი? საფიქრებელია, პომიდორი ამ კუთხეებში გაჩნდა პირველად მეთვრამეტე საუკუნის ბოლო მეოთხედში იტალიიდან, სადაც ის საქაოლ ფართოდ იყო უკვე გავრცელებული, და მის გაცნობას აქ ხელი შეუწყვეს იტალიელმა მისიონერებმა.

იტალიელი მისიონერების მოღვაწეობის ისტორია ჩვენში კარგად არის ცნობილი, დაწყებული XIV საუკუნიდან. რამდენადაც საქართველოს სამეფო კარი მათ შემწყნარებლურად ეპყრობოდა, მათი მიმოსვლა განსაკუთრებით განშორდა XVII—XVIII სს. მათ მესხეთსა და გურიაში შედარებით მეტი ასპარეზი მოიპოვეს და შესამჩნევი ურთიერთობა დაამყარეს მოსახლეობასთან: სწავლობდნენ ქართულს, ასწავლიდნენ იტალიურს გარკვეულ წრეებში, შემდეგ ბრუნდებოდნენ იტალიაში და აგზავნიდნენ ახალ ნაყადს, თან, როგორც ჩანს, სხვადასხვა საქონელი მოჰქონდათ და საქართველოს ეკლესიის მესვეურთა თუ მეფეთათვის საჩუქრების ბოძებაც არ ავიწყდებოდათ<sup>4</sup>. ასეთ ვითარებაში კანონზომიერია ვიფიქროთ, რომ იმხანად ერთ-ერთი ახალი ფუფუნების საგანი — პომიდორის თესლიც მოეტანათ, აეხსნათ მოსახლეობისათვის მისი სახელი და მნიშვნელობა. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ იტალიური პომიდორი

<sup>1</sup> იმავე რაიონებში გავიკეთებ: პამადური → || კამადური, რაც შეიძლება კაცს ჰგონებოდა კანადურთან (← კანადა) დაკავშირებული, მაგრამ სინამდვილეში ეს მეთრეული ფონეტიკური ცვლილების შედეგია.

<sup>2</sup> Д. Д. Брежнев. Томаты, М., 1955, გვ. 12—13, გვ. 17.

<sup>3</sup> შ. თამარაშვილი, ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, ტფილისი, 1902, გვ. გვ. 18, 80; 113; 117; 131; 387—9; 440 და შემდგ. შტრ. Л. Л. Декапрелевич, Из истории появления и распространения кукурузы в Грузии: Социалистическое растениеводство, серия А, Л., № 13, 1934, გვ. 46.

<sup>4</sup> რამდენადმე ყურმოკრულის შთაბეჭდილებას ტოვებს, თუმცა საინტერესოა პლ. იოსელიანის ცნობა, რომ ახალციხის გზით შემოდიოდა საქართველოში ევროპული შაქარი, თამბაქო, ტყავული, საბონი და სხვა (პ. იოსელიანი, ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა, ა. გაწერელის რედაქციით, ტფილისი, 1936, გვ. 26).



ლორისათვის ქართულში „ოქროვალა“ ამ დროს (XVIII ს. ბოლო მეოთხედში) ჩნდება.

მეორე მხრივ, ყურადღებას იქცევს პომიდორის კახური მხარეებისა და წითელი ბადრიჯანი ან რუსული ბადრიჯანი (ფონეტიკური ცვლილებებით მიღებულ იმერულ პატრიქიანს და სხვა ფორმებს აქ არ ვეხები). ბადრიჯანი (—ბადლიჯანი II ბადნიჯანი) ტროპიკული აღმოსავლეთისა და ინდოეთის მცენარეა, რომელიც კიტრის ფორმის შავ ნაყოფს იხსამს. იგი ჩვენში XII საუკუნისათვის უკვე შემოსულად ითვლება. როცა ახალი მცენარე (პომიდორი) ჩნდება, მის აღსანიშნავად გადააქვთ ცნობილი მცენარის სახელი; მაგრამ ერთგვარი დაზუსტებით: სიტყვა „რუსული“ მსახურულად გამოყენებით. რატომ რუსული და არა იტალიური ან ამერიკული? საფიქრელია, იმიტომ, რომ მცენარე (თესლით) რუსეთის გზით უნდა შემოსულიყო, კერძოდ, ასტრახანიდან, სადაც ის XVIII ს. ბოლოს კარგად ხარობდა. ადგილობრივისაგან განსხვავებით მცენარისა და ხილის ახალი სახეობის აღსანიშნავად ქვეყნის სახელწოდების გამოყენება ცნობილია: ასეთია სურმა ქართული (გურ.-იმერ. ხუმლა||ხუმრა) და იაპონური ხურმა; თურქული მისირი (ე. ი. მისრეთისა), „სიმინდი“ და ლაზურტი||აზურთი „ლაზური პური“ (ე. ი. სიმინდი, ლაზური მცენარე; თავდაპირველად შესაძლოა ღომის თურქული სახელიც ყოფილიყო?) და სხვა.

სახელთა ანალიზით შეიძლება დავასკვნათ: პომიდორი თავდაპირველად შემოდის მესხეთ-გურიაში იტალიიდან XVII ს. 80-იან წლებამდე; ცოტა უფრო გვიან (XVIII ს. 90-იან წლებისთვის) სამხრეთ რუსეთის საშუალებით მას ეცნობიან კახეთში და სწრაფად ვრცელდება მთელ საქართველოში.

2. **კარტოფილის** ადრინდელი ყველა სახეობის თავდაპირველი სამშობლო არის პერუს<sup>4</sup>, ბოლოვიისა და ჩილეს ნიადაგები. პირველად ის ესპანელებმა წამოიღეს 1565 წელს, გაგზავნეს იტალიაში და შემდეგ თანდათანობით გავრცელდა ევროპისა და აზიის ქვეყნებში. ინგლისში მას, ბოტანიკოსმა ჯერარდმა, ბატატთან მცდარი მიშგავსების გამო, უწოდა ბატატი (potatoes), ხოლო საკუთრივ ბატატს (Batata edulis, Ipomoea batatas) გადაარქვეს „ტკბილი კარტოფილი“. სახელი ბატატი გავრცელდა ევროპისა და აზიის ბევრ ქვეყანაში<sup>5</sup>, ხოლო ფრანგულად, სპარსულად, სომხურად და ადრე ერთხანს რუსულადაც ამ კულტურის სახელი ითარგმნება როგორც „მიწის ვაშლი“. „მიწის ვაშლი“ და „მიწის მსხალი“ იხმარებოდა გერმანულშიც. მაგრამ უკვე 1651 წელს დადასტურებულია ფორმა kartoffel←tartuffel, რო-

4 ა. მაცაშვილი, ბოტანიკური ლექსიკონი, თბილისი, 1961, გვ. 58; ი. ქავთარაძე, მასალები იმერული ლექსიკონისათვის: ქართველურ ენათა სტრუქტურის საკითხები, III, თბილისი, 1963, გვ. 145.

5 ი. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, II, ტფილისი, 1934, გვ. 282.

6 ა. მაცაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 84, 99.

7 ს. ჯიქია, „ლაზურტ“ სიტყვის წარმოშობისათვის: სმამ, V, № 2, 1944, გვ. 229—31.

8 დამახასიათებელია კარტოფილის ფინური სახელი peruna.

9 გამოჩაყლისებრი რამდენიმეა, მათ შორის უნგრული burkonya.



მელიც მომდინარეობს იტალიური tartufolo-საგან და დარქმეულია ტრუფელის ანუ „თირკმელა სოკოსთან“ მსგავსების მიხედვით<sup>10</sup>.

ნაცნობ საგანთან მსგავსების მიხედვით ახალი საგნისათვის უნდა შეერქმევის ანალოგიური შემთხვევები ცნობილია სხვადასხვა ენებში (მართლაც შორის ქართულიდანაც. იგივე კარტოფილი ქანურად (ლაზურად), არის დიხა მარტველი ე. ი. „მიწის კვერცხი“, ქვემო აქარის ზოგიერთ სოფელში კი მიწიხაპა (←მიწის ხაპა), ე. ი. „მიწის პატარა ხაპი ანუ გოგრა“ (ყვანი); ასკილის ცნობილი და საყოველთაოდ გავრცელებული სახელის მნიშვნელობით შუა იმერეთში „ქორისკარიტაც“ იხმარება (ქორის ნისკართან მსგავსების გამო)... კარტოფილის ამგვარი სახელწოდებები ქართველური ენების დიალექტებში არ უნდა იყოს მისი სახეობრივი მრავალფეროვნების (ამჟამად კარტოფილის 150 სახეობაა გამოყოფილ-დახასიათებული და ცნობილი) ამსახველი<sup>11</sup>, იგი საინტერესო ფაქტია სახელდების ფსიქოლოგიის ისტორიისათვის.

კარტოფილისა და მის მოგლა-მოყვანასთან დაკავშირებული ლექსიკა ქართულში არაა მდიდარი, რაც თავისთავად ერთ-ერთი მაჩვენებელია, რომ ეს კულტურა ჩვენში არაა იმდენად დიდი ხნისა, რამდენადაც, ვთქვათ, სიმინდი (მესიმინდობის ლექსიკა უფრო მრავალფეროვანია...). ცნობილია, მაგალითად, ბიტი „წერილი კარტოფილის“ აღსანიშნავად, ქახანი კარტოფილის ამოღების შემდეგ მიწაში დარჩენილი ცალების სახელად („ქახანზე წასვლა“) და სხვა...

სამაგიეროდ, ქართველური ენების დიალექტებში კარტოფილ ფუძის ფონეტიკური ვარიანტები რიგ საგულისხმო ჩვენებას იძლევა ამ მცენარის შემოსვლის დროისა და გზების შესახებ. სარწმუნოა, რომ გერმანული წარმოშობის ეს სახელი რუსულის მეშვეობით შეითვისა ქართულმა, მაგრამ სად და როდის?

ყველაზე ძველ და ამოსავალ ფორმას უფრო მეტად დამორბეული ჩანს სვანური გა რ დ ე შ (||ქართოფილ||ქართუბილ); კარტოფილ ფუძის აბრუბტივები გამჟღერებულია (კ→გ, ტ→დ), ბოლოიდურა სონანტი შეცვლილია შიშინათი (ლ→შ) და სხვა, რაც საერთოდ ცნობილია სვანურში და აღწერილია სპეციალურ ლიტერატურაში<sup>12</sup>. უდავოა, რომ ამ ცვლილებას (თითქმის ბგერათმშენებლობაში გადასულს!) ძალიან დიდი ხნის ისტორია აქვს, რაც იმას გვაფიქრებინებს, რომ შესაძლოა ჩვენში სვანეთის მიწამ ერთ-ერთმა პირველმა მოსცა საბუდარი შორეული ანდის (სამხრეთ ამერიკაში) მთების ამ მცენარეს.

სიძველისა და ისტორიის თვალსაზრისით საინტერესოა აგრეთვე ხევსურული და მოხეური კარტოხა, კარტოხანი, კარტო. ამგვარ ცვლილებას (ფ→ხ: კარტოფილი→კარტოხ-(ილ) ქართული დიალექტები არიციობს, იგი დამახასიათებელია რუსულა დიალექტებისათვის სხვადასხვა პოზიციაში: кофта→

<sup>10</sup> Hermann Paul, Deutsche Wörterbuch, Halle (Saale), 1959, გვ. 322; П. М. Жукковский, Культурные растения и их сородичи, М., 1950, გვ. 159—163.

<sup>11</sup> აქარა-ქანეთში შემონახული ეს თავისებური სახელიც შესაძლოა ისეთივე ისტორიის მქონე იყოს, როგორც ზემოთ „ქაროვაშლასთვის“ ვიკარუდეთ...

<sup>12</sup> გ. ახვლედიანი, ზოგადი ფონეტიკის საფუძვლები, 1949, გვ. 271; ი. ქავთარაძე, ქართული ენის ისტორიისათვის XII—XIII სს. I, 1964, გვ. 61.

→ხოხთა, ფუნტ→ხუნ<sup>13</sup>... მაშასადამე, აღნიშნული ფორმა კაროხა და სხვა სხვადასხვა ვარიანტი (კაროხა, კაროჟა, კაროსი, კაროჟა, კაროჟა, კაროჟა, კაროჟა...) სალიტერატურო კარტოფელ ფორმის ნაცვლად იხმარება ხალხურ მეტყველებაში<sup>14</sup>. ცხადია, რომ რუსული დიალექტური ფორმა კაროხა უშუალოდ მიიღო მთის დიალექტებმა. რამდენადაც „საგანს მოჰყვება სახელი“, ამდენად თვით საგანიც—კარტოფილი, — ჩანს, სამხრეთ რუსეთიდან შემოვიდა ჯერ მთიან რაიონებში (სევანეთი, ხევი) და შემდეგ ფართოდ გავრცელდა ბარში.

რომელ წლებშია ეს დაახლოებით სავარაუდებელი? გ. ბადრიშვილი საკმარისად მიიჩნევს ფრანგი კონსულის-გამბას ცნობას რომლის მიხედვითაც საქართველოში კარტოფილი შემოიტანეს ვიურტემბერგელან ვადმოსახლებულმა გერმანელებმა 1818—1820 წლებში<sup>15</sup>. მაგრამ ეს შეიძლება სარწმუნო იყოს, როგორც terminus post quem non.

საქმე ის არის, რომ გერმანელების აქ გადმოსახლებამდე დიდი ხნით ადრე (მე-18 ს. მეორე ნახევრიდან) კარტოფილი ცნობილი და გავრცელებული იყო რუსეთში იმდენად, რომ, ი. გ. გეორგიის ცნობით, ასტრახანში 1797 წ. კარტოფილის რამდენიმე თავისებური სახეობაც კი ყოფილა<sup>16</sup>. ეს არ შეიძლება, რომ არ სცოდნოდათ ჩვენში.

საყოველთაოდ ცნობილია ის მრავალმხრივი ურთიერთობა (სავაჭრო, სამხედრო, საგანმანათლებლო...), რაც XVIII საუკუნეში, დაწყებული ჯერ კიდევ ვახტანგ VI-ის ემიგრაციამდე და განსაკუთრებით შემდეგშიც, არსებობდა საქართველოსა, ჩრდილო-დასავლეთ კასპისპირეთსა და ჩრდილოეთ კავკასიის ქალაქებს (ასტრახანი, ყიზლარი, მოზდოკი) შორის. სხვადასხვა გარემოების გამო, ქართული ახალშენები ძველ მომრავლდა ამ მხარეში, რომ მე-18 ს. ბოლოსათვის მოსახლეობამ 3000 სულს მიადწია. საქართველოს სამეფო კარი და ეკლესია, აგრეთვე რუსეთის მეფეებიც მათ მოწყობა-დასახლებას ჯეროვან ყურადღებას აქცევდნენ... მოსახლეობის დიდი ნაწილი სოფლის მეურნეობაში იყო ჩაბმული. რიგი საბუთით დადგენილია და გულდენშტედტის ცნობებითაც მტკიცდება, რომ იქაურ ქართველობას ჰქონდა მდიდარი ბაღ-ბოსტნები, ვენახები, თუთის ნარგავები და საერთოდ მიწათმოქმედების მაღალი კულტურით გამოირჩეოდა; აქტიურად მონაწილეობდა აგრეთვე ვაჭრობაში ჩრდილოეთ კავკასიის ქალაქებთან და დარიალის გზით — ამიერკავკასიასთან<sup>17</sup>. საქართველოდან წასული ვაჭრები იყენებდნენ ასტრახანის ბაზრებში მთავარი მყიდველ-მყიდველები<sup>18</sup>. ამ პირობებში წარმოუდგენელია, რომ მათ შეუნიშნავი დარჩენოდათ კვების ისეთი საინტერესო ახალი ხილი, როგორიც იყო კარტოფილი. მით უფრო, რომ კვების პროდუქტებისა და მარცვლეულის ყიდვა-გაყიდვა ამიერკავკასიისა და ჩრდილოეთ კავკასიის მოსახლეობას შორის აღრიდანვეა ცნობილი.

<sup>13</sup> Р. И. Аванесов, Очерки русской диалектологии, М., 1949, стр. 124.

<sup>14</sup> М. Фасмер, Этимологический словарь русского языка, т. 2, М., 1967.

<sup>15</sup> გ. ბადრიშვილი, კარტოფილის კულტურა საქართველოში, თბ. 1963, გვ. 32—36.

<sup>16</sup> В. Н. Черкасов, Об истории картофеля, М., 1953, стр. 12—46.

<sup>17</sup> В. Н. Гамрекели, Документы по взаимоотношениям Грузии с Северным Кавказом, Тбилиси, 1968, стр. 19—28; 33—35; 66—70.

<sup>18</sup> В. Н. Гамрекели, Торговые связи Восточной Грузии с Северным-Кавказом, Тбилиси, 1968, стр. 72—87.





d a d a (vigna sinensis) მიჩნეულია ლობიოს ერთ-ერთ უძველეს სახეობად (მისი სინონიმებია: პირშავი ლობიო, მამაკალია: ქველ). ის აღიანი გავრცელებულია ხალხში. ძველი წყაროებიდან მას იცნობენ ჩინურ საბა ორ ბელიანი და ვახუშტი. ასე, რომ ხალხში წინათ სხვა სახეობების ულსათვის არსებული სახელი გამოუყენებიათ ახალი კულტურისათვის<sup>25</sup>. მაგრამ რა უნდა ითქვას ზემოთ აღნიშნული დანარჩენი სახელწოდებების შესახებ: ასახევენ ისინი სოიის უძველეს ენდემურ ჯიშებს (სახეობებს ან ქვესახეობებს) საქართველოში, თუ წარმოადგენენ ამ კულტურის მსოფლიოში ამჟამად ცნობილი პოლიმორფიზმის გამოხატველ ქართულ შესატყვიებს?

დადებითი პასუხი შეიძლება გავცეს როგორც ერთ, ისე მეორე კითხვას. მართლაც, სოიის 70 (ზოგი ავტორი 75 აღნიშნავს) სახეა ცნობილი და 100 ხალხური სახელი აქვს მას, მაგალითად, ჩინეთში; ხოლო იაპონიაში გავრცელებულია და აღწერილია 4 ძირითადი სახე თავისი რამდენიმე ქვესახეობით<sup>26</sup>. ასეთ ვითარებაში თითქმის არაა მოულოდნელი, რომ სხვადასხვა გეოგრაფიული გარემოდან სხვადასხვა პერიოდში შემოსული კულტურის ნაირსახეობის სახელწოდებად გამოყენებინათ სიტყვა-სიტყვითი თარგმანი და, ამგვარად, კალკრებით იყოს დანერგული რომელიმე სხვადაგის ლობიო ან ხარის ლობიო თუ სხვა (აკი ასეა თარგმნილი პომიდორი — ქართულად ოქროვაშლა; ფრანგული la pomme de terre-ის მსგავსად კარტოფილის სომხური და სპარსული სახელწოდებები...). ამ შემთხვევაში, თუ შესაფერისი აღნაგობის სახელები სხვა ენებში აღმოჩნდებოდა, ამას შეიძლება ერთგვარი სამსახური გაეწია იმის გასაგებად, თუ რომელი ქვეყნიდან იქნებოდა შემოსული ესა თუ ის სახეობა (თუ შემოსვლის საკითხი დადგებოდა).

მეორე მხრივ, ცნობილია, რომ ზოგჯერ ადგილობრივი პირობების გავლენით იცვლება მცენარისა და მისი ნაყოფის მეგვიდრობითი ნიშნები, გენოტიპისაგან გადახრის (ე. წ. ფასციაციის) შედეგად ის თავისებურ სახეს იძლევა და ამ პირობებში ახალი სახელის გაჩენაც არაა მოულოდნელი.

მამასადამე, ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინება საჭიროა იმი-სათვის, რომ გაირკვეს სოიის სახელწოდებათა სიმრავლის წარმოშობის გზები. მაგრამ ეს ერთ-ერთი საშუალებაა ჩვენ უფრო სარწმუნოდ გვესახება სხვა: ზემოთ ჩამოთვლილი ქართული სახელწოდებები უნდა აღნიშნავდეს დიალექტების მიხედვით ადგილობრივ ოდითვე არსებული ლობიოს (resp. სოიის) იმ სახეს<sup>27</sup>, რომელსაც არ ხარშავდნენ (მღრ. უხარშავა, ქველობიო) და ხმარობდნენ არა ადამიანის საკმელად, არამედ პირუტყვის საკვებად (აქედან: ხვადავის, ხარის ლობიო). იგი, როგორც ჩანს, ძალიან ახლო იდგა სოიასთან და ამიტომ იყო, რომ ამ შემოსული კულტურის აღსანიშნავად გამოიყენეს. უეჭველია, რომ აღნიშნული სახელწოდებები უმეტესწილად წმინდა

25 ი. ჩავახიშვილი, დსახ. ნაშრ., გვ. 37.

26 Сунь Син-Дин, Соя, М., 1958, გვ. 87.

27 ძირითად გვართან ამის მიმოკითხვის დადგენა შეუძლია სპეციალისტს შესაფერისი სახელწოდებით გამოხატული მცენარის ბოტანიკური ნიშნების, ბიოლოგიური თავისებურებების, ფიზიოლოგიურ-მორფოლოგიური თვისებებისა და აგროტექნიკური პირობების შესწავლით.





ქართული ხალხური წარმოშობისაა, ისინი არაა ბოტანიკური მახასიათებლები მიხედვით შექმნილი ტერმინები, შემდეგ ხალხში გადატანილი და გავრცელებული. ამ ხალხურ სინონიმებს კი დიდი მნიშვნელობა აქვს მკვლევარ მოცნობისათვის (თუმცა ყოველი სინონიმი ყოველთვის არ გულისმობს სხვაგვარულ საგანს!).

სხვათა შორის, ქართულ ენაში ძალიან იშვიათია შემთხვევა, როცა მცენარეს და მის ნაყოფს სხვადასხვა სახელი ჰქვია (შდრ. ვენახი და ყურძენი) ან შემოტანილ მცენარეს და მის შემოყოლილ სახელს სინონიმები მოეცეს: ბრინჯი (სპარსულიდან) და ბამბა (არაბულიდან), მიუხედავად მათი სხვადასხვა სახეებისა, ქართულად ერთი სახელით აღინიშნება. სამაგიეროდ, ქართული ზორბლეულის ათეულობით და ყურძნის ასეულობით ჯიშებს სახელებიც შესაფერისად ათეულობით და ასეულობით აქვს.

ამგვარად, კულტურული სოიის შემოსვლამდე დიდი ხნით ადრე საქართველოში ხარობდა პარკოსანი მცენარის ერთი ან რამდენიმე სახეობა<sup>28</sup> ველურად (შდრ. ტურლობით, ქაჩი(ს) ლობით) ან მოშინაურებულად, რომელსაც ხალხში თავისი სახელი ჰქონდა<sup>29</sup>. შემოსულმა, უფრო პროდუქტიულმა კულტურულმა ჯიშმა განდევნა ადგილობრივი სახეობა, მაგრამ, სოიასთან სათანადო მსგავსების გამო, ზოგი მათგანი (მაგ. მუხუდო *cicer arietium*, ძაძა *vigna sinensis*) ხალხმა, რასაკვირველია, არასწორად გამოიყენა ამ ახალი კულტურის აღსანიშნავად. ერთადერთი დაბრკოლება აქ მხოლოდ ისაა, რომ ზოგი ეს სახელი თვით არის შემოსული ქართულში სხვა ენიდან (მაგ. ლობით, მუხუდო), მაგრამ ეს იმას მიიჩნევს არ ნიშნავს, რომ სხვადასხვა სახის ამ კულტურას (ლობითსაგან განსხვავებულს) ადგილობრივი სახელი არ ჰქონდა.


ანალოგიური შემთხვევა სხვაც არის. მსოფლიოში ამჟამად არსებული კომბოსტოს 50 ჯიშიდან (და 300 ხარისხიდან) საქართველოში აღწერილი და ცნობილია 7 ადგილობრივი სახე, რომელთა სახელები (ხარისგულა, ხეტი...) დაიწყოებას ეძლევა იმის გამო, რომ ხალხში დიდი ხანია დამკვიდრდა გაუმჯობესებული ჯიშის უნიფიცირებული სახელწოდება. ადგილობრივი ადრინდელი სახელია ქართული **ობრაზუში** და საყოველთაოდაც ცნობილია მერმინდელი ბერძნული **მაკედონი** || **მაკიდო** || **მაკინდო** || **მაკიდონელი** და გათურქულებული **მადღანოზი** ახალი სახეების აღმნიშვნელ სახელწოდებებს წარმოადგენენ<sup>30</sup>. დაახლოებით ასევე უნდა გავიგოთ მანჯუს ენის **სოია** და ქართული სახელების ისტორია.

<sup>28</sup> შდრ. ს. თედორაძე, სოია, თბილისი, 1963, გვ. 7; მისივე, ლობით და სოია, თბილისი, 1966, გვ. 159.

<sup>29</sup> ეს მით უფრო საერთაშორისო, რომ სხვადასხვა ქვეყანაში ნაოქნია სოიის ველური სახეობები, რომლებიც ვარკვეულწილად კულტურული სოიის წინაპრად არის მიჩნეული (В. Б. Енкен, Соя, М., 1955, გვ. 17—22). თუმცა პ. მ. ჟუკოვსკი აღნიშნავს, რომ *Glicine-ს-გარის* ამერიკულ, აფრიკულ და ინდო-მალაიურ სახეებსაც კი გენეზისური კავშირი არა აქვთ კულტურულ სოიასთან (П. М. Жуковский, Культурные растения и их сородичи, М., 1950, გვ. 270).

ჩანს, სოიის მსოფლიო სახეთა მრავალფეროვნებას ქართულიც ემატება. მათი გენეზისური კავშირის მტკიცებას ვერც ჩვენ ვიკისრებთ. საგულეებელია მხოლოდ ადგილობრივი ანალოგონის ძველთაგანვე არსებობა.

<sup>30</sup> ი. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 173; გვ. 238.

  
 საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემი

ДИАЛЕКТНЫЕ НАЗВАНИЯ НЕКОТОРЫХ КУЛЬТУРНЫХ РАСТЕНИЙ И ИХ ЗНАЧЕНИЕ

## Резюме

В диалектах грузинского языка рядом с общераспространенным названием სოია soia «соя» употребляются также ძაძა ჯაძა (vigna sinensis), ტურა ლობიო tura lobio (досл. «шакаля фасоль»), ქაჯის ლობიო kaċis<sup>31</sup> lobio «дикая фасоль» (досл. «лешего фасоль»), ხვადაგის ლობიო xvadagis lobio («фасоль для скота»), უხარშავა uxaršava (досл. «то, что не варится»), ქვალბიო kvalobio (досл. «каменная фасоль»)..

Эти названия, вероятно, обозначают дикие эндемические виды, которые росли в Грузии давно, до ввоза культурной сои.

В грузинский язык как имя, так и предмет კარტოფილი kartopili «картофель» вошли в обиход посредством русского языка в конце XVIII в. в горных районах (Сванети, Хевсурети, Хеви), откуда и распространились по всей Грузии. Нижнеаджарское название მიწიხაძა mičixara (досл. «маленькая земляная тыква») получено или по аналогии с знакомым предметом (ср. чанское დიხა მარქვალი dixha markvali, досл. «земляное яйцо»), или же картофель завезли в Аджарию и прибрежные районы раньше, чем в другие районы Грузии.

Грузинское литературное слово პომიდორი pomidori «помидор» в месхском и гурийском диалектах имеет синоним ოქროვალა okrovašla что представляет собой кальку с итальянского языка. В статье утверждается, что семена помидора впервые завезли итальянские миссионеры в последнюю четверть XVIII века через Ахалцихе.

<sup>31</sup> Kaċi в знач. черт, дьявол, ведьма, леший...

## 6. თოდუა

### კერამიკული ნედლეულის ხალხური ტექნოლოგიის საკითხები

(სამეგრელოს ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით)

კერამიკული ძირითადი ნედლეულის — თიხების ხალხური ცოდნა ღრმა და მრავალფეროვანია, რომელიც დამყარებულია კონკრეტულ ბუნებრივ საწარმოო გარემოში გამოუმუშავებულ ემპირიულ ჩვევებსა და გამოცდილებაზე. თავის მხრივ, ეს მიუთითებს ამავე გარემოში ბუნებრივი საწარმოო ძალების ადამიანის მიერ კომპლექსური და რაციონალური გამოყენების ხანგრძლივ ისტორიასა და ტრადიციებზე.

ხალხის ემპირიულ კომპლექსურ ცოდნაში ივლენს მება ბუნებრივი საწარმოო ძალების (წიდაგების ფიზიკური და ქიმიური შემადგენლობა, კლიმატი, წყალი და სხვ.) რაციონალური დაკავშირება კერამიკულ ნედლეულთან და მეორე მხრივ, ხალხური ჩვევებისა და გამოცდილების ის ქაში, რაც შემუშავებულია საწარმოო პროცესში ადამიანის აქტიური ჩარევითა და კერამიკული ტექნოლოგიის შემოქმედებითი გაუმჯობესებით.

წინამდებარე წერილში წარმოდგენილია აღნიშნული საკითხების ყოფის მონაცემების მიხედვით შესწავლა, რაც ამ შემთხვევაში სამეგრელოს ეთნოგრაფიული მასალის გამოკვლევაზეა დამყარებული.

#### ა. თიხების ხალხური დახასიათება, კლასიფიკაცია

სამეგრელოში მრავლად არსებული თიხნარი ადგილები (ოთხორუე ე. ი. სათხარი) || ოლეტე (სატალახე) || ენწერი (ეწერი), ლეთოდუეშდიხა (სათოდუოს მიწა) — სოფ. ნამიკოლაგო მეორე, გეგეჭკორის რ-ნი), ოჭუბურე (საწაბლე) || ოლაგვანე საქვევრე) — სოფ. ნამიკოლაგო პირველი, გეგეჭკორის რ-ნი), ოჭკეში (სოფ. ჰალე, წალენჯიხის რ-ნი), ბელერი (სოფ. მუხური, ჩხოროწყუს რ-ნი), წკვიპღალულოლეტე (სოფ. მიჭავა, წალენჯიხის რ-ნი), ანარია (სოფ. კითაწყარი, ზუგდიდის რ-ნი) და სხვ.), ცხადია, სხვადასხვა ხარისხის თიხებითაა წარმოდგენილი თიხების შინაგანი თვისების ღრმა ცოდნა, მათ გარეგან ნიშნებზე საინტერესო დაკვირვებები საშუალებას აძლევდა მეთუნეს ერთმანეთისაგან გაემიჯნა, დაეხარისხებინა ისინი, ზოგი სრულიად უარეყო, ხოლო დანარჩენი, შესაბამისად, წარმოების ამა თუ იმ დარგისათვის განეკუთვნებინა და გამოეყენებინა. მაგალითად, ზემოდსახელებულ თიხნარში — ოთხორუეში უღონო, უვარგისი თიხების გვერდით, რომლებიც კერამიკული ქურჭლის შიგთავსს სითხეს ალბობს. „მძორის სუნს აძლევს“, ერთმანეთისაგან განასხვავებდნენ გამოსაყენებელი თიხების ეჭვს სახეობას, ოჭუბურეში — სამს და ა. შ.

22. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XVI—XVII

ჩვენ ხელთ არსებული მირაველფეროვანი მასალიდან საშუალებას გვძლევს ცალკე გამოვეყოთ შესასწავლი საკითხის ერთ-ერთი არსებითი მხარე და ხალხური ცოდნა-დაკვირვების გამოყენების საფუძველზე მისი უფრო მეტი მოვადგინოთ ისინი გარკვეული საკლასიფიკაციო ნიშნით.

ხალხური კლასიფიკაციით ყველაზე მაღალი ღირებულებისაა საქვევრე თიხა (მას ჩვენ პირობითად პირველ ჯგუფში ვაერთიანებთ). საქვევრე თიხა, როგორც ხალხური დაკვირვებებიდან ჩანს, „ცომი არ არის, არ იშლება, ზეთიანია, ძარღვიანია, წელიანია, ზურვიანია, არ დაჭდება, არ ურჩობს, დამყოლია, გასაკეთებლად კარგია, ხელს ადვილად მოჰყვება, უმალ შრება და მავარდება, მაგრამ როგორც კი წყალი მოხვდება ისევე გაღვივდება. ამ თიხას სუნია არა აქვს, სუფთაა და საპონივით ხელსა ბანს. მისგან დამზადებული ნაწარმი სხვა ნივთიერებებს გემოს არ აძლევს“. სათანადო დამუშავების შემდეგ „ცეცხლს ჯარგად ეგუება, ქურაში არ ტყდება და მთელი გამოდის“. ამგვარი თიხისაგან გაკეთებული ქურჭელი „წყალს არ სვამს, კეცმაგარია, გამძლეა და მჩატე“. ამვე დახასიათებით ეს თიხა იმედიანია და ამიტომ ასეთ თიხას ქება ეტყობა. საქვევრე თიხა გარკვეული დამუშავება-მომზადების შემდეგ გამოიყენებოდა.

საქვევრე თიხა მომეტებულად მოშავო, მომწვანო, მტრედისფერი, იშვიათად კი თეთრი და მოწითალო ფერისაა. ფერთან დაკავშირებით, საერთოდ, აქვე უნდა ითქვას: როგორც ცნობილია, თიხის შეფერილობა უპირატესად მის მინარევებზეა დამოკიდებული, რის გამოც იგი საერთოდ, თიხის ერთი რომელიმე სახეობის დამახასიათებელ ნიშნად ვერ გამოდგება. მაგალითად, ორგანული ნივთიერებანი თიხას შავად ფერავს, ხოლო რკინის ქანგის საკმაოდ რაოდენობით არსებობა თიხას წითელ შეფერილობას აძლევს. გამოწვის შემდეგ მიღებული ფერი თითქმის მთლიანად იმაზეა დამოკიდებული, თუ რა რაოდენობით შეიცავს თიხა რკინის ქანგს. თუ მასში 1,5%-მდე რკინის ქანგია, გამოწვარი ნაწარმის კეცი თითქმის თეთრი ფერისაა. თუ რკინის ქანგი 4%-მდეა, ნაწარმი ყვითელი ფერისაა, ხოლო 5,5% რკინის ქანგის შემცველი თიხის კეცი, გამოწვის შემდეგ ღია წითელ ფერს იღებს, დაბოლოს აუ თიხის მასა 10% რკინის ქანგს შეიცავს, ნაწარმი მუქი წითელი შეფერილობის გამოდის. როცა თიხა დიდი რაოდენობით შეიცავს კალციუმის ან მგნიუმის ქანგს, მაშინ რკინის ქანგის შეფერილობითი უნარი სუსტდება<sup>1</sup> და პირიქით, მისი შეფერვის უნარი ძლიერდება, როცა მასში ტიტანის ქანგიც (TiO<sub>2</sub>) ურევია<sup>2</sup>.

აქ და ქვემოთ ხელოსნების მიერ შემოთავაზებული ცნობები, მართალია, ხშირ შემთხვევაში საქმოდ სუბიექტურად აღქმულ ფერებზეა დამყარებული, მაგრამ ისინი რამდენადაც ერთი კონკრეტული მიკრორაიონის ფარგლებში ემპირიულ საფუძველზეა აღმოცენებული, ხალხურ გაგებაში უტყუარი საორიენტაციო მნიშვნელობისაა<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Н. Базилевич, Производство гончарной посуды. М., 1944, стр. 10.

<sup>2</sup> ა. ფიცხელაური, ლეკობათული კერამიკა. თბ., 1954, გვ. 7; М. К. Гальперина и В. Ф. Павлов, Глины для производства керамических изделий. М., 1971, стр. 5.

<sup>3</sup> შდრ. ლ. ბორონიშვილის მიერ კახეთში ჩაწერილი მასალა: „სადღერის თიხა წითელია, კოქისა კი შავი“; „ღამი მოყვითალოა, ქურჭლის თიხა კი თეთრიც არის და მოშავო უფრო ბევრია...“ „ქვევრის თიხა შავი ფერისაა, შავნარევი თიხაა“ და სხვ. იხ. ლ. ბორონიშვილი, ქართული კერამიკა, 1, კახური, თბ., 1949, გვ. 18.



ზემოჩამოთვლილი მოშავო, მომწვანო, მტრედისფერი და თეთრი ფერის საქვევრე თიხები გამოწვის შემდეგ მორუხო ან მოთეთრო ფერს ღებულობს, მაგრამ იმის გამო, რომ „მყიდველს უფრო ფერადი ეჩია“, წითელი ფერის დასაწერად და ნაწარმს სხივიანი წითელი ფერს გამოიყენებდნენ.

საქვევრე თიხა, რა თქმა უნდა, სხვა მსხვილი თუ წვრილი ნაკეთობებისათვისაც<sup>4</sup> „მისწრება იყო“, მაგრამ ვერ იმეტებდნენ, უფროსილდებოდნენ, იზოგავდნენ.

ამავე კლასიფიკაციაში შემდგომი ადგილი მსხვილ ნაკეთობათა დასამზადებლად განკუთვნილ თიხას უჭირავს. იგი, მართალია, საქვევრე თიხას წელმავრობით ჩამორჩება, მაგრამ მაინც საკმაოდ ძარღვიანი, ღვედივით მოქნილი და დამჭერია. მას ცოტაოდენი სიფიცხეც ახასიათებს, რის გამოც ცეცხლს არც თუ ისე ადვილად ეგუება და მხოლოდ სათანადო დამუშავების შემდეგ გამოიყენება. ფერი ამგვარ თიხას ძირითადად მოშავო და მოწითალო აქვს.

მესამე ჯგუფში ერთიანდება წვრილი ჭურჭლის დასამზადებლად ვარგისი ა) ნაკლებად წელმავარი და წვრილი ძარღვის მქონე თიხა და ბ) ე. წ. ცომი თიხა, რომელიც იფშვნება, ცვივა, სკდება. მხოლოდ გარკვეული დამუშავების შემდეგ იყო შესაძლებელი მისგან ჭურჭლის დამზადება, თუმცა გამოწვის დროს „ცეცხლში მოსაფრთხილებელი“ მაინც რჩებოდა.

თიხის თვისებების გასაუმჯობესებლად მიმართული საშუალებები თავისთავად ცხადია — ქვეჯგუფში წარმოდგენილ თიხის მიმართაც გამოიყენებოდა.

ეს თიხები უნდაერესად კერაცხისგულის ფერი, ჩაღის ფერი, მოწითალო და წითელი ფერისაა.

გასაგებია, რომ ყოველ ცალკე აღებულ ამ ე. წ. ჯგუფის შიგნით გავრთიანებულ თიხებში აბსოლუტური ერთგვაროვნება არ არსებობდა და გარკვეული მეტ-ნაკლებობა იჩენდა თავს (იგულისხმება თიხათა მცირე, მაგრამ მაინც განსხვავებული ძარღვიანობა, წყალგამტარობისა და შრობის უნარი და სხვ.)<sup>5</sup>.

ჩვენ მიერ ზემოთ არაერთგზის მოხსენიებული თიხის დამუშავება-მომზადება მრავალმხრივ და რთულ პროცესებს მოიცავდა. ამაზე საკმაოდ კარგად მიუთითებს თიხის თვისებების გასაუმჯობესებლად მიმართული, ნაწილობრივ დღესაც მოქმედი თუ დაიწყებას მიცემული ისეთი საშუალებები, როგორცაა გამოყინვა, დაყოვნება, ლბობა და სხვ. (ამაზე იხ. ქვემოთ), რაც თავისთავად კერამიკული წარმოების მაღალი დონის მაჩვენებელიცაა.

4 ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით სამეგრელოში, ისევე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, ჭურჭელი ორად განიყოფა: მსხვილ და წვრილ ჭურჭლად (შხუ ქუჭი, ჭიფანი ქუჭი). შტ. მავ. ლ. ბოკორიშვილი, დასახ. ნაშრ. გვ. 49...

5 წარმოდგენილ ხალხურ კლასიფიკაციაში ასახვა ვერ ჰპოვა სამშენებლო კერამიკაში გამოყენებულმა თიხებმა, რადგან მათ ნაშრომში საერთოდ არ ვეხებით.

## ბ. თიხის საწარმოო მომზადება



კერამიკული ნედლეულის მომზადების პროცესში ცალკე უნდა აღინიშნოს რაც თიხის ამოთხრას, რომელსაც წინ უსწრებს აუცილებლად შესასრულებელ სამუშაოთა ერთი რიგი.

თიხის ამოთხრის სეზონი მეთუნის მუშაობის პერიოდს ემთხვევა. იგი აბრილის თვიდან იწყებოდა („ნააღდგომეც უკვე შეიძლება მოთხრა“) და ოქტომბერ-ნოემბრის დამლევამდე გრძელდებოდა. თიხის ამოსახრელად საჭირო, აუცილებელ პირობებს მომთაბარი მიწა და ხელსაყრელი ამინდები შეადგენდა („სხვა არაფერი იყო საჭირო, მიწა ხე ხომ არ არის, თვე ვერ შეურჩიო, რომ მერე დაგიჟიანდესო“). ამინდზე კი ცოტა როდი იყო დამოკიდებული. საქმე იმაშია, რომ სამეგრელოში, მიწის ჰარბი სინესტის პირობებში, თიხის ამოთხრა მხოლოდ მშრალ ამინდში იყო შესაძლებელი, მაშინ როდესაც, მაგალითად, ზემო იმერეთში თიხის ამოღება, ამ პროცესის გაადვილების მიზნით, ნაწვიმარზე ხდებოდა. ამ თვალსაზრისით დროის ის მონაკვეთი, რომელსაც თიხის ამოთხრის სეზონი შეადგენდა სასურველ და არასასურველ თვეებს მოიცავდა. მაისი, ივნისი, აგვისტო და სექტემბერი ამინდების შედარებითი სიმშრალის წყალობით სასურველ თვეებად იყო მიჩნეული. აქედან ყველაზე გემრიელ მშრალ თვედ აგვისტო იყო აღიარებული. (აგვისტოში ნალექების სიმცირის გამო წყლის ღონე მეტად დაბალია, რის გამოც კებიც სწორედ ამ თვეში ითხრება). ზემოთყვანულ ჩამოთვლაში გამოტოვებულ თვეებიდან ყველაზე არასასურველ თვეს ივლისი წარმოადგენდა, რადგან წყალი ამ თვეში, მთხრობელთა განმარტებით, მაღლა იწევს, რაც თიხის ამოთხრას თითქმის შეუძლებელს ხდის.

მთელ სეზონზე მაგარ მუშაკაცს დაახლოებით 10-12 ურემი თიხა ყოფნიდა, რადგან მთხრობელთა გადმოცემით, მსხვილ ჭურჭელს სჭირდება ბევრი თიხა, თორემ სხვას ცოტა უნდაო<sup>6</sup>.

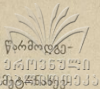
თიხას საგანგებო შერჩევა სჭირდებოდა, რაც ხშირად ხანგრძლივ ძიებას მოითხოვდა. თიხის შეგულება (დხახაშ გორუა (მიწის ძებნა) ან სინჯიშეჭოფუა (სინჯის აღება) აუცილებელ და საჭირო მომენტად იყო მიჩნეული, რადგან თიხნარში თიხა ყველგან არ მოიპოვებოდა და, როგორც

---

<sup>6</sup> თიხით სარგებლობისათვის გარკვეული საფასური იყო დაწესებული. მაგალითად, აშლილ მიურატის მფლობელობაში შემავალ თიხნარს — თხრობურეს ღესტინობით ეღო გადასახადი. ოსტატები ირჩევდნენ საქმის მცოდნე პატროსან კაცს, რომელიც ერთი წლით დაწესებული გადასახადის საერთო თანხას მეთუნეებზე განაწილებდა (ასეთ დროს მხედველობაში მიიღებოდა მეთუნის მუშაობის მასშტაბი) და შეგროვილ ფულს „მიურატის კაცს“ ჩააბარებდა.

როგორც აღვლილზე შეკრებილი მასალით ირკვევა, პრაქტიკაში ყოფილა კერძო პირთა მიერ თხრობურეს მთლიანად იჯარით აღებაც და შემდგომ ცალკეულ ნაკვეთებად მისი გაცემა, გაქირავება. ნაკვეთების გაქირავებასთან ერთად მოიჯარადრე, რომელიც, როგორც წესი, თვითონ მეთუნე იყო, თიხას ურმობითაც ჰყიდიდა, რაც საერთო ჯამში საკრძნობ მოგებას აძლევდა. თიხა არც თუ იშვიათად წარმოების ცენტრებსა თუ კერებში დასახლებულ ცალკეულ პირთა კუთვნილ საყანე ნაკვეთებშიც ჩნდებოდა და თუ ნაკვეთის მებატონე თვითონ ხელოსანი არ იყო, თიხას გაყიდიდა ან მეთუნეს თიხის ნაწარმზე გადაუცვლიდა.

ზემოთ ითქვა, არც ერთნაირი ხარისხითა და მარაგით იყო იგი წარმოდგენილი?



თიხის შეგულების მიზნით ითბრებოდა ვიწრო, მეტრის ან მეტრისაზე მეტად რის სიღრმის ორმო, რადგან ოსტატთა დაკვირვებით მათთვის ცნობილ ადგილებში თიხის ფენა სწორედ ამ დონეზეა უმთავრესად მოცემული. თუ თიხა არ გამოჩნდებოდა, თხრას შეწყვეტდნენ, ორმოს შეავსებდნენ და სხვა ადგილას გადაინაცვლებდნენ. თიხის მიკვლევის შემთხვევაში გამოცდილი ოსტატი (სინჯის ასაღებად მხოლოდ გამოცდილი ოსტატი მიდიოდა, ასეთის თვალის ცნობს და ხელიცო) თიხის პატარა ნაქერს აიღებდა, შეამოწმებდა სუნი ხომ არ ჰქონდა რაიმე, შემდეგ წამოიზეღა, ხელში გადატარებდა და ნახავდა რამდენად სუფთაა, რადგან კარგ თიხას უცხო სსეულები ხრიში, ჩხვეკი, კირივით თეთრი ქვები და სხვ. არ უნდა ჰქონოდა, მერე წვრილად დაასორსლებდა, თითზე დაიხვევდა, თუ სორსალი არ გადატყდებოდა და თითს გადაჰყვებოდა, ეს იმას ნიშნავდა, რომ თიხა ვარგოდა.

იმ შემთხვევაში, როცა თიხა ორი ან სამი ბარის პირის სიღრმეზე იჩენდა თავს, თხრას აღარ გაავრძელებდნენ, რადგან ოსტატთა გამოცდილებით, ასეთ შემთხვევაში თიხის მარაგი ცოტაა და ამასთან, თიხაც სუფთა არ არის.

სინჯისთვის თიხის მოპოვების აღნიშნულ საშუალებასთან ერთად გამოიყენებოდა აგრეთვე ხელსაწყო, რომელსაც სასინჯი ჯოხი ეწოდება. მას მხოლოდ ზემოთ უკვე მრავალგზის მოხსენებულ ოთხორუეში იყენებდნენ.

ოთხორუეში სასინჯი ჯოხის გამოყენების აუცილებლობა თავიდანვე, როგორც ჩანს, მხოლოდ ამ ადგილას არსებული თიხის მეტად ღირებული და ამასთან მცირე რაოდენობით წარმოდგენილი თეთრი მიწის მოძიების საჭიროებამ წარმოქმნა. თეთრი ფერის თიხა, რომელსაც ოღნავ შესამჩნევი მომწვანო ფერი გადაჰკრავდა, ძირითადად იმ შინაგანი თვისებებით ხასიათდებოდა, რომელიც მაღალი ღირსების საქვევრე თიხას უნდა ჰქონდეს. ეს თიხა, ხელოსანთა განმარტებით, „ძარღვიანი იყო, თანმასავით ეხვეოდა თითის, ხელს ადვილად მოჰყვებოდა, წყალს არ სვამდა, სითხეს კარგად ინახავდა, ასევე მწინისაც (მარბილი ხელს ვერ კიდებდა), ცეცხლს უძლებდა, ცეცხლში საიმედო იყო. ამ თიხისაგან გაკეთებული ქოთანნი სამ წელიწადს სულ რომ ცეცხლთან მდგარიყო, არ ვატყდებოდა“. თეთრი მიწისაგან ძველთაგანვე, როგორც წესი, დიდი ზომის ქვევრები მზადდებოდა.

სასინჯი ჯოხის გავრცელების არეალის შეზღუდულობა, შესაძლოა, იმ გარემოებამაც განაპირობა, რომ მისი გამოყენება, მხოლოდ რბილი ნიადაგების პირობებში იყო შესაძლებელი.

„ორი თითის სისქის“ დიამეტრისა და „სამი არშინის სიგრძის“ ეს ჯოხი მავარი ხისაგან (აკაცია, წაბლი, ვაშლი) ითლებოდა. ერთ მხარეს ჯოხის სარივით წვერს წაუთლიდნენ და ცერად ნაჭდევებს გაუკეთებდნენ. ერთი ბარის პირზე მიწას ამოთხრიდნენ, ჯოხს წვერით მიწაში ჩაუშვებდნენ (ამას სინჯის გეშეუშალას (სიტყვა-სიტყვით სინჯის დასმა) ეწოდებოდა და დაატრიალებდნენ. თუ ჯოხი თავისუფლად, გაუქრებლად ჩაღ-

7 თიხის შეგულებას არ მიმართავდნენ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც წარმოების მასშტაბი უმნიშვნელო იყო და თიხა მცირე რაოდენობით სჭირდებოდათ.

ოდა, რასაც ზოგჯერ თან სდევდა წყლის მსუილის ხმებიც, იმის მანიშნებელი იყო, რომ ეს ადგილი ნათხარია სხვა შემთხვევაში, თუ თიხა მოიპოვებოდა, ის უსათუოდ ჯოხის წათლილ წვერს წაესმებოდა, ნაქდევნებობდა და ჯოხის ამოღების შემდეგ იქვე ადგილზე ზემოაღწერილობდა წყლის გაისინჯებოდა.

ასე, ამგვარად, თიხას შეიგულებდნენ. თავიდან, მამა-პაპიდან გასინჯულ თიხარში თიხას მეტი გასინჯვა არა სჭირდება. სხვაგან უცნობ ადგილებში თიხის თვისებების ამოსაცნობად სხვა ხერხსაც მიმართავდნენ: რაიმე პატარა ნაკეთობას დაამზადებდნენ და კერაში ან ბუხარში გამოწვავდნენ. ახალი მიწის ამგვარი შემოწმება სასურველად არის მიჩნეული, რადგან „ზოგი მიწა ჩურჩუტი გამოდის, ცეცხლს ვერ უძლებს, დაიწვება, დაიბღვინება და აბა ასეთი რა მოხელეაო“.

შერჩეულ ადგილს რაიმე ნიშნით გამოჰყოფდნენ და პირველ შესაძლებლობისთანავე თიხის ამოთხრას შეუდგებოდნენ.

თიხის ამოსათხრელად ორი ან სამი კაცი იყო საჭირო. ერთისთვის იგი მეტად სამძიმო და თითქმის შეუძლებელ საქმედ ითვლება. თუ ოჯახიდან მშველელი არავინ ჰყავდათ, ოსტატები ერთმანეთს შეუახმანავდებოდნენ და ამოღებულ თიხას თანაბრად გაიყოფდნენ. იცოდნენ ურთიერთ დახმარება და მთხრელის ქირით აყვანაც.

თუ სამი მთხრელი იყო, ორი ერთმანეთს ამოთხრაში შეეშველებოდა, ერთი კი დააწყობდა, ხოლო ორი როცა მუშაობდა, მაშინ ერთი თხრიდა, მეორე თიხას აწყობდა და რადგან თხრა უფრო შრომატევადი სამუშაოა, ვიდრე დაწყობა, ამიტომ დროდადრო ერთმანეთს შეენაცვლებოდნენ. ქირით აყვანილი ძირითადად მანც თიხის დამწყობის როლში გამოდიოდა, ამიტომაც მას დამაწყობარალი — დამწყობი ერქვა.

ამოთხრას ყოველთვის დილით ადრე იწყებდნენ, რათა დღის განმავლობაში მოესწროთ ორმოდან თიხის ბოლომდე ამოღება. მეორე დღისათვის გადადება, გაავდრების საშიშროებაზეც რომ არაფერი ვთქვათ, დიდ სიძინელებს იწვევდა, რადგან ორმოში შესაძლებელი იყო წყალი ჩამდგარიყო და გარდა იმისა, რომ მისი ამოღება შედგენი შრომა და წვალება იყო, თიხაც ქუჭყიანდებოდა.

ამოთხრის დროს გამოიყენებოდა წალდი, მოკლეტარიანი თოხი, ასევე მოკლეტარიანი ხის ნიჩაბი — ფილარი (შემდეგში იგი რკინის ნიჩაბმა (шопата) შეცვალა), ბარი, იშვიათად წერაქვი ანუ წარკანტი, ქოთანის (ვედრო) და კალათი. წალდს ეკალ-ბარდის მოსაპრელად ხმარობდნენ, თოხით, წერაქვითა და ბარით თიხას თხრიდნენ, ბარითვე ითხრებოდა ორმო, ფილარით (კალათით) თიხას ამოყრიდნენ, ქოთანს (ვედროს) საჭიროების შემთხვევაში წყლის ამოსასხმელად, ამოსაწრეტად ან პირიქით, წყლის ჩასასხმელად იყენებდნენ.

თიხის ამოსაღებად გათხრილ ორმოს სამარე ეწოდება, გვხვდება სახელწოდება ორომეც (ორმო)<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> სოფ. მუხური, ორმოს ამოღებას აქ ორომეცტაბუა (ე. ი. ორმოს ტეხვა ეწოდება).



ცდილობდნენ მრგვალი ორმო ამოეთხარათ, რადგან მრგვალ ორმოში ჩამოშვებების საშიშროება ნაკლებია. მაგრამ ზოგჯერ იმის გამო, რომ ირგვლივ ნათხარი იყო და მათ შორის არ ხერხდებოდა ორმოს მრგვლად ამოღება, ოთხკუთხედად ან სამკუთხედდაც თხრიდნენ. ორმოს დიამეტრები ლოგებით ორ მეტრს უდრიდა (სმოთხრილი იმდენი უნდა იყოს, რომ აღამიანს ბარის, თუ სხვა იარაღის მოქმევა შეეძლოს“), სიღრმეში იგი უკვე სამ მეტრს აღწევდა, რადგან თიხა სიღრმეში გვერდებიდანაც გამოჰქონდათ. ორმოს კედლების გამაგრებისა და თხრის პროცესის გაადვილების მიზნით გურიაში შეგვე ორმოში საფეხურები — თ ა რ ო ე ბ ი კეთდებოდა<sup>9</sup>.

ორმოდან ნახევარი მეტრის დაშორებით, იმავე ფართობის, რაც ორმოა, თიხის დასაწყობი კ ა ლ ო (II დ ი ხ ა შ გ ი თ კ ა ლ ა რ ი ს გ ი თ წ კ ა რ ა ლ ი — მიწის დასატენი, დასაწყობი) კეთდებოდა.

საკალოე ადგილს თიხით შემოსახვდნენ, შემოთიხინდნენ, ბალახს გადააცილიდნენ, მოსაუფთავებდნენ, ამოსათხრელი თიხის ზედა ფენას ერთ მტკაველზე დააყრიდნენ და მაგრად დატკეპნიდნენ.

სოფ. მიქეას მასალით, მთხრელი, როგორც კი თიხას ჩამოჭრიდა, იქვე ორმოშივე წყალს დაასხამდა, მსუბუქად ჩაზელდა, ხელში მოიმრგვალეზდა და ზევით აწვდიდა. ამგვარი ჩაზელა, მთხრობელთა განმარტებით, თიხის დაღობისა და ზელის შემდგომ პროცესს შედარებით აადვილებდა და ამასთან თიხის გატანას უფრო მოსახერხებელს ხდიდა.

სხვაგან სამეგრელოში ამ წესს მიმართავდნენ იმ შემთხვევაში, როცა თხრა თიხის სიმაგრის გამო გაძნელებოდა.

თხრის დროს თუ ორმოში წყალი გამოჩნდებოდა, ამ წყალს ამოასხამდნენ და რადგან სველი თიხა ბელტებად აღარ მოიჭრებოდა, თიხას ჩათოხნიდნენ, მოაგუნდავებდნენ და ამგვარად ამოიღებდნენ.

ჩვეულებრივ კი, მთხრელი, თიხის რამდენიმე ნაჭერს რომ ჩამოჭრიდა (ამავე დროს ხდება თიხის გარჩევაც — ს ს უ ნ უ ა), ორმოსთან მდგარ პირს მიაწოდებდა და ისიც დაწყობას შეუდგებოდა. დამწყობი ამ პირველ ნაჭრებს ისე აწყობდა, რომ თიხის ზედა მხარე ქვეშ მოქცეულიყო, რადგან ზედაპირი შედარებით უსუფთაა. ალების დროს ამ პირველ ფენას ადგილზევე ტოვებდნენ. აქვე უნდა ითქვას, რომ თიხის ამოღება და დაწყობა, ყოველთვის სისუფთავის მაქსიმალური დაცვით ხდებოდა რადგან „კარგი მიწა იმავ წუთს იჭერს, მიიკრავს უხვირო მიწასა“. დამწყობი თიხის ნაჭრებს წრიულად აწყობდა. წრის პირველ ფენას რომ შეავსებდა, ფეხით შემოუფლლიდა, დატკეპნიდა, რათა წვიმას თუ ქარს დაწყობილი თიხა არ დაეშალა. დატკეპნა იმიტომაც იყო საჭირო, რომ ამგვარად დაწყობილი თიხა ალებისას „ერთმანეთს არ დაშორებოდა“. ამის შემდეგ დამწყობი მეორე წრეს შემოპყვებოდა. მთხრელი დამწყობს თიხის ნაჭრებს, როგორც ითქვა, ჯერ ხელით აწვდიდა, მერე სიღრმეში ჩასული ბარით ააწოდებდა ან ნაჭრებს პირდაპირ

<sup>9</sup> დაახლოებით ასეთვე ფუნქციის მქონე თაროების შეთვლება დამოწმებული აქვს პროფ. შ. გეგეშიძეს შესხეთში ძლიერ დაფერდებული ადგილების დატერასების დროს. იხ. შ. გეგეშიძე, სარწყავი მიწათმოქმედება საქართველოში (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შესწავლის ცდა). თბ., 1961. გვ. 94.

ამოიწვრიდა. ზოგან ამ მიზნით თოყშებმული კალათიც გამოიყენებოდა თხის მხოლოდ მეტრნახევრის სიმაღლეზე ეწყობოდა, უფრო მაღლს არ აწებდნენ, რადგან ასალებად ძნელი იყო. საჭიროების შემთხვევაში მეორე კალო კეთდებოდა.

საბოლოოდ დაწყობილ თიხას, რომელსაც წაკვეთილი კონუსის ფორმა ეძლეოდა (ასეთი უფრო იმედიანია, არ დაიშლება) წყალს მოასხამდნენ, სატკეპნი ჯოხით<sup>10</sup> მაგრად შემოტკეპნიდნენ, შემოწებავდნენ, რითაც თიხის ნაჭრებს ერთხელ კიდევ ერთმანეთთან მჭიდროდ შეათვისებდნენ, რომ წვიმას თუ ქარს არ დაერღვია, არ დაეშალა, შხეს კი არ გაეხმო.

თუ შესანახად არ იყო განკუთვნილი თიხა, მას ფოთლებითაც შეფუთავდნენ, რისთვისაც მომეტებულად წაბლის ფოთოლს ხმარობდნენ, რადგან ფართოა და ადვილად მოშორდება.

ერთჯერად იმდენი ითხრებოდა, რამდენიც ორმოც ამოჰყვებოდა. ეს შეიძლება ყოფილიყო ორი ურემი, ხუთი და შეიძლება ათი ურემიც.

თხრას მაშინვე შეწყვეტდნენ, როგორც კი ქვა-ლორი იჩენდა თავს. თიხის მარაგის გამოლევის ოსტატები სხვა ნიშნებითაც ატყობდნენ: ასეთ დროს თიხა ფერს იცვლის, ჯირკვივით მაგრდება, ურჩი ხდება და პატარა კენჭების მსგავსი მეიკვილები უჩნდება. მეიკვილი ფერად წითელიცაა და შავიც. ის თუ ქურჭელს შეჰყვება წყალს გაატარებსო. სოფ. მუხურში ჩაწერილი მასალით თხრას თავს ანებებდნენ მაშინ, როცა თიხას წვრილი მძივებივით ნივთიერებანი გამოერეოდა. მას ადგილზე გვარჯილა ეწოდება.

თიხის დაბინავება საშურ საქმედ იყო მიჩნეული. ცდილობდნენ დიდხანს არ დაეყოვნებინათ და პირველ შესაძლებლობისთანავე გაეტანათ („მიწას როცა სახლში მოიტან და თავის ადგილს მიუჩენ, შეგიძლია მშვიდად დაიძინო“).

ეზიდებოდნენ, ჩვეულებრივ, ურმით, როგორც გამონაკლისი ცხენით (ცხენს ტომრებს გადაჰკიდებდნენ) და კალათით (მხარზე შეიდგამდნენ). კალათით ის ეზიდებოდა, ვისაც ურემი არ ჰყავდა და წარმოების მცირე მასშტაბის გამო ურმის ქირით აყვანაც ხელს არ აძლევდა, ამასთან იქვე, სათა ხესთან ახლოს ცხოვრობდა. სხვა შემთხვევაში ურმის არმქონე პირი ურემს ქირაობდა.

გადასაზიდ თიხას ფოთლებს გადააცლიდნენ და დაკვირვებით შეამოწმებდნენ ხომ არ ჰქონდა მირჩენილი ფოთლის რაიმე ნაწილი. შემდეგ რამდენიმე ნაჭერს თოხით ჩამოჭრიდნენ, ჩამოხსნიდნენ, ერთ მოზრდილ ნაჭრად შეაერთებდნენ და ურემზე დადებდნენ. ეს ნაჭერი — ოღალუ, და ახლოებით ორ ფუტს იწონიდა. ოღალუ იმის გათვალისწინებით კეთდებოდა, რომ ადამიანს გაუჭირვებლად შესაძლებოდა მისი აღება, გადატანა-გადმოტანა. ხარისურემზე დაახლოებით 15 ასეთი ნაჭერი ეწყობოდა, კამეჩისურემზე კი 20—25. თუ უგზოობის გამო ურემი კალოზე დაწყობილ თიხას ვერ მიუღდებოდა, თიხის ნაჭრებს ურმამდე კალათით ან მხრით გადაიტანდნენ.

<sup>10</sup> სატკეპნი ჯოხი, რომელიც სამუშაო პირისა და ტარისაგან შედგებოდა ერთი ხისგან ითლებოდა. გამოიყენებოდა მაგარი ჯიშის ხე. ჯოხს თხივე გვერდი ბრტყელი ჰქონდა. მისი საშუალო განზომილება: სიგრძე — 1 მ, სამუშაო პირის სიგრძე — 50 სმ, სამუშაო პირის სიგანე 7 სმ.

მოტანილი თხზა არ იცრებოდა, არ იბეგვებოდა და პირდაპირ ოლეტე (სატალახე, ტალახის მოსაკავებელი ადგილი<sup>11</sup>) ან სახელოსნოს წინაშე არ სუფთავებულ ერთ რომელიმე კუთხეში იყრებოდა, ინამებოდა და ლეტებოდა<sup>12</sup>.

ორ მეტრამდე დიამეტრის, წნელით<sup>13</sup> შემოკავებული ოლეტე, საშუალოდ ათ-თხუთმეტ ურემ თიხას იტევდა, მოხერხებულად მოხმარების მიზნით სახელოსნოსთან, სახელთან ახლოს იმართებოდა (სურ. 1). მას იშვიათად წნელისავე პატარა კარიც უკეთდებოდა. ოლეტესათვის შერჩეული ადგილი მყუდრო, ნაკლებად მზიანი უნდა ყოფილიყო. აქ არც ხე უნდა მდგარიყო, რათა თხზა ხიდან ჩამოცვენილი ფოთლებით არ დასერილიყო.

ოლეტეს ძირში სამი თითის დადებზე ჯერ ქვიშის მოაცირდნენ, რადგან «ქვიშა არ გაუშვებს, დაკავებს უბრალო მიწას და მიწა სუფთა დაგვირჩევა» და მერე თიხის ნაჭრებს მწყობრად ჩააწყობდნენ. ერთი პირის შევსებისთანავე მას ბარით ან ნიჩბით ჩაჭრიდნენ და წყლით თიხის მოყვანას შეუდგებოდნენ, რისთვისაც თიხას წვიმიანსა და რად წყალს მოაშხებდნენ. ამ პროცესს მოწყურება ეწოდება. გვალვაში ამოღებულ თიხას მეტად წამავენ, რადგან ასეთი თხზა მეტე მწყურებას ეწოდება. თხზა უმნიშვნელოდ ან საერთოდ არ ინამება თუ იგი წვიმიან ამინდში იყო ოლეტეში ჩაყ-

11 მთხრობელთა უმრავლესობის მიხედვით თიხას დიხა (მიწა) ეწოდება. მას ქვეყნის დიხა (ჭურჭლის მიწა) || საკოტუე დიხაც (საქოთნე მიწა) ჰქვია. მიწა დაღობის შედეგად ლეტა-დ, ტალახად გადაიქცევა (დაღობილი თიხა უკვე ტალახია) და ამის გამო სათავსო ოლეტე—სატალახე ეწოდება.

მთხრობელთა უმცირესობა მშრალ თიხას დახასაც უწოდებს და ლეტასაც. შდრ. აგრეთვე ი. ყიფშიძე: ლეტა—грязь; глина (И. Кипшидзе, Грамматика мингельского (иверского) языка. Спб., 1914. სიტყვა—«ლეტა».

სამეგრელოს კერამიკულ წარმოების ისეთ კერებში, როგორცაა სოფ. ნარახენი, ახალი ამასთუმანი, ოლიში, (ზეგვიდის რ-ნი), ჭალე, მუხური წარმოებისათვის საჭირო ნედლეულს—თიხას დახასთან ერთად დიხაქუბერსაც უწოდებენ. დიხაქუბერი საერთოდ ცნობილია სამეგრელოში როგორც თავსაბანი თეთრი მიწა, ასევე აქვს განმარტებული ი. ყიფშიძესაც: დიხაქუბერი—белая земля, употребляемая вместо мыла при мытье головы. იბ. И. Кипшидзе, დასახ. ნაშრომი, სიტყვა—«დიხა».

მთხრობელთა ერთი ნაწილის მიხედვით, აგრეთვე ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილებაში დაცული შინაპრეველობის მასალებში მოცემული ზოგიერთი ცნობით თიხის სათავსს ქუფე ეწოდება, რაც სწორი არ უნდა იყოს. მართალია ქუფე ოლეტეს მსგავსად ასევე წნელით მრგვლად არის მოწნული, მაგრამ სამკაოდ მცირე ზომებისა და სრულიად ვარკვეული დანიშნულების მქონე, ქუფე შინაურ ფრინველთა, აგრეთვე, ციკნის, გოქისა თუ ხზოს დასამყუდევად, გადასაყვანად გამოიყენებოდა (ასეთ შემთხვევაში ქუფეს ხშირად წნელისავე თავსახური უკეთდებოდა). იკოდნენ ზომით კიდევ უფრო პატარა ქუფეს მოწვნა, რომელშიაც ხზოსათვის სიმინდის ნაჭურხალს ყრიდნენ. ისტ. მეცნ. კანდ. ჯ. რუხაძის მასალით ქუფე სიმინდის საფშვენლს ეწოდება. იბ. ჯ. რუხაძე, მეზინდერეობის სისტემა და მარცვლული კულტურები სამეგრელოში (ბელნაწერი). 1970, გვ. 68.

12 გამოჩაყლის ოთხორფეს თიხის ის სახეობა შეადგენდა, რომელიც მეტად რბილი და წყლიანი იყო, რის გამოც ეს თიხა არამც თუ დაღობას, პირაქით, მსუბუქ შეშრობას შიითხოვდა. ამგვარი თიხა დაბალი ხარისხის თიხად ითვლებოდა და არც ისე ხშირად იხმარებოდა. მას ოლეტეში არ ინახავდნენ. არც მზეზე დებდნენ, რადგან უმალ ხმებოდა. მოკმეტიტებულად ამ თიხას სახელოსნოში ფიცრებზე ნაჭრებად დაწყობილ აწობდნენ. მოკმეტიტებულად ამ თიხას სახელოსნოში ფიცრებზე ნაჭრებად დაწყობილ აწობდნენ. მოკმეტიტებულად ამ თიხას სახელოსნოში ფიცრებზე ნაჭრებად დაწყობილ აწობდნენ. მოკმეტიტებულად ამ თიხას სახელოსნოში ფიცრებზე ნაჭრებად დაწყობილ აწობდნენ.

13 როგორც გამოჩაყლის ფიცრით შემოხლულული ოლეტეც იხმარება.



რილი და შემდეგი დღეებიც წვიმიანი შეხვდა. თიხის დასანამად სულეთ-სოდ წყაროს ან ჰის წყალს მიიხნევენენ არც მღვრიე და არც დედასა წყალს არ ხმარობდნენ, რადგან თიხას სუნს მისცემს<sup>14</sup>. ასევე მინიმუმ ლობა ენიჭება წყალს თიხის მოზელის დროსაც. დანამულ თიხაზე ფხვით შედგებოდნენ და დატენილდნენ, დატკეპნილდნენ, რომ „მიწამ ზედმეტი არც ჰითბო და არც ნესტი არ მიიღოს“.

ასე მოთავსდებოდა ამოთხრილი თიხა, რომელსაც ზედაპირი სწორი არ უნდა დარჩენოდა, გვერდები ოთხივე მხრიდან დაქანებული უნდა ჰქონოდა, რომ წვიმის წყალი ზედ არ დადგომოდა. საბოლოოდ, ზედაპირზე ცოტ-ცოტაობით ერთ-ორ კოცა წყალს კიდევ მოასხამდნენ, რომ მიწა ბოლომდე გამძღარ იყო წყლით და მწყურვალე არ დარჩენილიყო. მერე თიხაზე ჭერ ფხვით შედგებოდნენ, შემოგლისავდნენ, შემოწეპავდნენ, შემდეგ კი სატკეპნი ჯოხით შემოტკეპნიდნენ და ზევიდან ძველმანს რასმეს გადააფარებდნენ („ზოგი თიხას ფოთლებითაც ფარავს, რასაც ნამდვილი ოსტატი არასოდეს არ გააკეთებს, რადგან ფოთლები ხმება და მიწაში წდება. ასეთი თუ შეყვა ჭურჭელს, გამოწვის შემდეგ არც დატოვებს და სითხე გამოყონავს“), რომელსაც წვიმების დროს გადაამარობდნენ ხოლმე („ორ-სამ დღესაც რომ იწვიოს, მიწას მანც ვერადგერს უზამს, წესიერად დაბინავებული მიწა ზომაზე მეტად წყალს არ დალევს“).

შმალ ამინდებში თიხას რამდენჯერმე ცოტაოდენ წყალს კვლავ გადააშხეფებდნენ და თუ სადმე გადასკდარ ზედაპირს ნახავდნენ, შეაწეპებდნენ. ამგვარად დაბინავებული თიხა დროთა განმავლობაში ჩაიხარებოდა, მოშუშდებოდა, აფუცდებოდა, რბილი და მაგარი მიწა (ე. ი. ნაკლებად დალბობილი და მეტად დალბობილი თიხა — რ. თ.) ერთ ზომაზე მოვიდოდა. ერთი სიტყვით აქ ადგილი ჰქონდა სპეციალურ ლიტერატურაში თიხის დაყოვნების სახელწოდებით ცნობილ ღონისძიებას. (იხ. ქვემოთ).

დაყოვნების მიზნით დროდადრო ინამებოდა დაბინავებული თიხის მთელი მასა გურიასში და თითქმის ყველგან იმერეთშიც.

თიხის თვისებების გასაუმჯობესებლად წარსულში მიმართავდნენ აგრეთვე თიხის გამოყინვას. გამოყინვას თიხას ანუ როგორც მას ადგილზე უწოდებენ საწანო დიხა — სამომავალწლო მიწა, შემოდგომით ითრე-

<sup>14</sup> როგორც მთხრობლები ვამბოვებენ, მყიდველი ამა თუ იმ ჭურჭლის შეკეთების ხშირად სთხოვდა ოსტატს სუფთა წყალი იხმარო. განსაკუთრებით ფრთხილობდნენ, როდესაც საჭმელ ქვევრს ეხებოდა, რადგან ჭართველი გლეხების ღრმა რწმენით, ღვინის ხარისხი ზევრად არის დამოკიდებული ქვევრის კეცის ხარისხზე. ამ საკითხზე საინტერესო მოსაზრებები გამოთქმული აქვს აგრეთვე თ. ჯორჯაძეს. იგი წერს: ანტე შესანიშნავი და გამოცილილი არის, რომ როდესაც თიხამიწასა ზედავედ ქვევრის ანუ სხვა ჭურჭლის საკეთებლათა, უკეთეს იგი აზილეს გუბის წყლითა და ანუ ამმორებულის დიდი ხნის წყლითა, იმის ქვევრი რაც უნდა რომ კარგათ და დიდი ხანი რეცხონ, მანც არაოდეს კარგად არ შეინახავს ღვინოსა — ყოველთვის წაახდენს, ააშორებს და ცუდს გემოსა და სუნს მისცემს. ამისათვის საჭირო არის, რომ ქვევრისათვის თიხამიწა აიხილოს მდინარე წმინდა წყლითა. გუბის ძველ წყალშია ურევია სხვადასხვა საღებელი და დამალი მყარი საგნები, რომლებიც აერევა თიხაშია და როდესაც ქვევრი გამოიწევა თუცა ის საგნებიც დაიწევა, მაგრამ ქვევრის კედლებში რჩება მყარი ნაწილი სამუდამოთა და იგი ახდენს ღვინოსა. ამგვარი ქვევრი ანუ ჭურჭელი იმ ფრათ იყურება, რომ თითქოს მღვრიე წყალი ჩამოუსხამთ ზედა და ანუ მით გაურეცხათ“ (იხ. თ. ჯორჯაძე, შევენახობა და ღვინის დაყენება, კეთება და გაუმჯობესება. თბ., 1876, გვ. 230).



ბოდა. მას მოსახმარად განუთვნილი თიხის მსგავსად ოლეტში ჩაყრიდნენ ან პირდაპირ ეზოში წინასწარ მოსუფთავებულ ადგილზე დაყრიდნენ და ირგვლივ რიყის ქვებს შემოუწყობდნენ<sup>15</sup> (სურ. 2).

გამოსაყინო თიხა არ იტყუებოდა და არც იფუთებოდა. მასში ჰაერს უნდა ებრუნა და ქარი, მზე თუ წვიმა ერთნაირად უნდა მოხვედროდა. ამგვარად შემზადებული თიხა ზამთარში მოიყინებოდა და თიხის დამუშავებაც ამით დამთავრდებოდა („ყოველნაირი ჰაერი უხდება მიწას, მაგრამ მოყვანით ყინვას მოკაცავს“). გამოყინულ თიხას ადგილზე წანამოთირელი დიხა ან კიდევ გუნაფილი დიხა (სიტყვა-სიტყვით წელიწადგამოცვლილი მიწა, მოშუშებული მიწა) ეწოდება. მას გურიამში ათამამებულ მიწას უწოდებენ, კახეთში — დამძარას<sup>16</sup>.

გამოყინვის შედეგად თიხა ზნეს იცვლის, ბევრ თავის ზედმეტ კომპონენტს კარგავს და საგრძნობლად უმჯობესდება. ხალხური დახასიათებით გამოყინვით თიხა შუშდება, იხარშება, ერთმანეთს ეხილება, მწიფდება, იძარღვება, კარგად მოსულს, აფუებულს პურის ცომივით ხდება, მოქნილობის უნარი ემატება. ასეთი თიხა „დასალობად იოლია, ადვილად იზილება, ცეცხლს უკეთ უძლებს...“

მთხრობელთა დაკვირვებით, თიხა ამგვარად რამდენადაც ძველდება უკეთესია.

ერთ მოზელა მიწას, რომელიც ერთი ურემი თიხის დაახლოებით მეხუთედ ნაწილს უდრის, თვალთ მოზომავდნენ, ოლეტში თიხით ჩათხნიდნენ, ჩაჭრიდნენ, რის შემდეგაც უკვე მობზალი თიხის დალობას შეუდგებოდნენ (საიდანაც თიხას ამოიღებდნენ, ოლეტში იმ ადგილს მოასწორებდნენ და სატყეპნი ჯოხით მაგრად შემოტყეპნადნენ) ან თიხას საზელზე გადმოიტანდნენ და იქ დაალობდნენ. სოფ. მუხტურში ჩაწერილი მასალით, მოსაზელ თიხას ვიდრე საზელზე დააწყობდნენ (აქ თიხას საზელზე ალობდნენ), გაარჩევდნენ, ხელში გაატარებდნენ და შეყოლოლ უცხო სხეულებს (ხისა თუ გვირის ფესვები, კენჭები და სხვ.) გააცლიდნენ. ზემო იმერეთში თიხას აგრეთვე თალარში<sup>17</sup> ალობდნენ, რომელსაც, ჩვენი მასალებით, სალობოც ეწოდება. მთხრობელთა განმარტებით სალობო უპირატესად გადატეხილი ქვევრია, რომელსაც პირს მოუსწორებდნენ და იქვე საზელთან დააპირქვევებდნენ<sup>18</sup>. დალობა დანაშვით წარმოებდა („წყალი ერთბაშად რომ მოასხა, ვერ დაალობს, ხელს ვერ მოკიდებს მიწას“). წყალი საშუალოდ ერთ კოკამდე კმაროდა, დრო — დაახლოებით ნახევარი დღე სჭირდებოდა. ზომიერად დამბალ თიხას ხელით სცნობდნენ. ზომაზე მეტად დამბალ თიხას შესაშრობად შენობაში შეიტანდნენ და ცალკე ნაჭრებად სუფ

15 ჯერ მიწა ამოითხრებოდა ნახევარი ალბის სიღრმეზე და შემდეგ ქვები ჩაეწყობოდა. ქვები ერთნათვთე ეწყობოდა ორ წყებად. მათ საგანგებო გამაგრება არ სჭირდებოდათ, რადგან ღრთთა განმავლობაში თიხა ქვებში შედიოდა და ის ამავრებდა.

16 ლ. ბოჭორიშვილი, ქართული კერამიკა... გვ. 78.

17 ლ. ბოჭორიშვილი, ზემოიმერული კერამიკა. წიგნ.: ლ. ბოჭორიშვილი, ეთნოგრაფიული ნაწერები (მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. 8), თბ., 1965. გვ. 52.

18 რ. თოდუა, იმერეთსა და რაჭა-ლეჩხუმში ჩატარებული მუშაობის შედეგები (ბელნაწერი). 1963. გვ. 64.

თა ადგილას ორი-სამი დღით დააწყობდნენ. ზოგ შემთხვევაში, როცა ეს არ იკმარებდა, თიხის მასას ქვიშას ან გარჩეულ, მშრალ თიხას შეუტრფევინებენ. ზომიერ მენტად დამბალ თიხას გურიაში მოშრობას არ აკლიდნენ. მისი მისცემდნენ და მისი მისცემდნენ და მისი მისცემდნენ.

ოლეტეში ან სახელზე თიხის დაღობის საყოველთაოდ მიღებულ წესთან ერთად უწინ ხმარებაში ყოფილა აგრეთვე სპეციალური საღობი ორმო, რომელიც იქვე სახელოსნოსთან ითხრებოდა.

მრგვალი ან ოთხკუთხედი ორმო რიყის ქვებით მოპირკეთდებოდა. ორმოს პირს გარეთა მხრიდან ირგვლივ ნახევარი არშინის სიმაღლეზე ქვებს შემოუწყობდნენ, ყ ე ლ ს გ ა უ კ ე თ ე ბ დ ნ ე ნ, რითაც წვიმის ნაყურს ორმოში ჩასვლის საშუალებას არ აძლევდნენ.

ორმოს დიამეტრი დაახლოებით 2 მ შეადგენდა. ოთხკუთხედად გათხრის ორმოს ზომა კი 2 მ X 2 1/2 მ. ორმოს სიღრმე დაახლოებით ერთი ო რ გ ა ა ნ უ ვ ა მ ლ ი მ ე კ ვ ლ ა ვ ე ბ ი ს ს ი გ რ ძ ი ს ტ ო ლ ი ი ყ ო .

ამგვარი ორმო—საღობი გამოყენებაში ყოფილა გურიაშიც. სამი ჟრები თიხის ტევადობის საღობი აქ ძელით ან ქვით იყო ამოშენებული. სიბი ქვით გაწყობილ საღობს სოფ. ციხიაშიც (ტყიბულის რ-ნი) იყენებდნენ. შიგნით კახეთის მეჭურჭლეების მიერ თიხის დაღობად გამოყენებული სტოლა ოთხკუთხედად ამოთხრილი ორმოს სახით არის წარმოდგენილი<sup>19</sup>. დასავლეთ საქართველოში გამოყენებული მსგავსი ორმოებისაგან განსხვავებით იგი მცირე ზომისაა, მასში მხოლოდ ერთი კარგა ზეგა თიხა თავსდება<sup>20</sup>. დასაღობად ჩაყრილი თიხისა და ორმოს მიწის ერთმანეთში შერევის თავიდან აცილების მიზნით, სტოლას ძირში ბრტყელი ქვაა ჩადებული და გვერდებსაც ქვის ფიცრები აქვს ჩაყრებული<sup>21</sup>. შიდა ქართლში საღობს სტოლა ეწოდება. იგი ოთხკუთხა ორმოა. მისი გვერდებისა თუ ძირის გასაწყობად ფიცრებია გამოყენებული: „ნახევარტრიახანი სტოლა ერთი მუშა კაცისთვის“ საქმარისად არის მიჩნეული<sup>22</sup>.

თიხის საღობი ორმოზე ყურადღება იმითომაც გაუამახვილეთ, რომ აქ, როგორც ჩვენ ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალით ირკვევა, უწინ თიხის დაღობასთან ერთად თიხის დაყოვნება და დაძველება, ლობა წარმოებდა. როგორც ჩანს, ამგვარი ორმო თავიდანვე თიხის ლობის პროცესისათვის განკუთვნილ სპეციალურ სათავსს წარმოადგენდა.

თიხის დაყოვნება და ლობა სპეციალურ ლიტერატურაში თიხის თვისებების გასაუმჯობესებლად მიმართულ ეფექტურ ღონისძიებად არის მიჩნეული<sup>23</sup>. ამ დროს თიხაში ვითარდება ბაქტერიები, რომლებიც ორგანულ ნივთიერებებს წარმოქმნიან, რითაც თიხის პლასტიკურობა იზრდება. პლასტიკურობა იზრდება აგრეთვე მცენარეებისა და ცხოველების ნარჩენთა თუ

19 ლ. ბოკოროშვილი, ქართული კერამიკა... გვ. 26, სქ. 3; იხ. აგრეთვე იქვე ტაბ. 1—A<sub>2</sub>e.

20 იქვე, გვ. 80.

21 იქვე, გვ. 26.

22 რ. თოდუა, შიდა ქართლის 1966 წლის ეთნოგრაფიული მივლინების დღიური, გვ. 18.

23 აღსანიშნავია, რომ ჩინელები ფაიფურის წარმოებაში სპეციალურ ფართოდ იყენებდნენ თიხის დაძველების, ლობის მეთოდს. აქ კაოლინს, მისთვის პლასტიკურობის მინიჭების მიზნით, ათეული წლობით ინახავდნენ.

შვედარი ბაქტერიების ლაზობის შედეგად და სხვ.<sup>24</sup> რაც უფრო დიდახნით ხდება თიხის მასის დაყოვნება, მით უფრო უმეობესდება იგი წარმოებისათვის. სამეგრელოში თიხის ორმოში შენახვა — ლაზობა ერთი წლითა უკეთესად ხნითაც ხდება. ამგვარად შენახულ თიხაზე იტყობდნენ: დ ი ნ ტ ა მ ე რ ე რ ე ჯ ა დ ი ხ ა — მოკავებული მიწა მაქვსო.

აღსანიშნავია, რომ თიხისათვის განკუთვნილი სპეციალური ორმო ცნობილი ყოფილა ძველ საქართველოშიც. ურბნისის მახლობლად, ნამოსახლარ ქვაცხელების ტერიტორიაზე, ურბნისის ისტორიულ-არქეოლოგიურ ექსპედიციის მიერ C<sub>1</sub> ფენაში გამოვლენილ იქნა საჭურჭლე თიხის მოსამზადებლად და შესანახად განკუთვნილი თიხით სავსე, ძირმოძვეარი ორმო, რომელიც ბ. წ. III ათასწლეულის დამდეგით თარიღდება<sup>25</sup>. მეორე მაგალითად შეიძლება თბილისის არქეოლოგიური ექსპედიციის მონაპოვარი დავასახელოთ, რომელიც XI—XIII სს. თარიღდება. არქეოლოგმა გ. ლომათიძემ კერამიკულ სახელოსნოსთან ორ ძველ ჭას მიაკვლია, რომლებშიაც იგი ვარაუდობს იმ „ნოტიო მიწისქვეშეთს“, სადაც უკვე განლექილი თიხის ბელტებს დიდხნობით ინახავდნენ ხოლმე, რათა თიხას თანაზომიერი ხრწნის ნელი პროცესი განეცადა და ძერწვა-გამოწვისათვის უფრო ვარგისი გამხდარიყო. როგორც აღნიშნულია, ასეთი მოსაზრება განათხარის დათვალიერებისთანავე გამოუთქვამს ნ. ბერძენიშვილს, მის მიერ 1948 წლის გაზაფხულზე სომხეთში მოგზაურობისას დენის განათხარზე ნახულ მსგავს ორმოთა ანალოგიათ. ჩვენც, წერს გ. ლომათიძე, 1949 წლის ზაფხულში სომხეთს მივლინებისას, სიტყვიერად დავვიდასტურა ეს ანალოგია დენის არქეოლოგიური ექსპედიციის ხელმძღვანელმა კ. ლაფადარიანმა. დასასრულ, ასევე განუსაზღვრავს ამ ჭა-ორმოების შესაძლო დანიშნულება ძველ თბილისელ მეჭურჭლე ოსტატს შ. კვიციანი<sup>26</sup>.

მოხელამდე იცოდნენ აგრეთვე „სხვადასხვა შეძლების“ თიხების გარკვეული დოზით ერთმანეთში შერევა და როგორც ზემოთ გვქონდა აღნიშნული, სასურველი ფერისა და ამასთან ნაზავის მიღება („შერევის დროს თიხები ერთმანეთს ეხმარება, მალამოდ ედება“).

საზელი (გიოზალი) || ლეტაშ გიოზალი (ტალახის საზელი) ბერსას სახელწოდებითაც გვხვდება.

საზელი ორი სახისაა: ფიცრებისაგან შეკრული და მიწის. ეს უკანასკნელი უფრო ძველია და სახელოსნოს დატყეპნილი იატაკის ნაწილს წარმოადგენს<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Н. Базилович, დასახ. ნაშრ., გვ. 13.

<sup>25</sup> აღ. ჯავახიშვილი, ლ. ლონტი, ურბნისი 1, ნაკვეთი პირველი, ქვაცხელების (ტლეპია-ქოხის) ნამოსახლარზე 1954—1961 წწ. ჩატარებული გათხრები, თბ., 1962, გვ. 49.

<sup>26</sup> გ. ლომათიძე, არქეოლოგიური გათხრა თბილისში 1948 წლის ზამთარში. მასალები საქართველოს და კავკასიის არქეოლოგიისათვის, ტ. 1, თბ., 1955, გვ. 132.

<sup>27</sup> მიწის იატაკის იმ ნაწილს, რომელიც სახელოსნოს იყო განკუთვნილი განმეორებით (იგულისხმება, რომ ქვემოაღწერილი პროცესი ერთხელ უკვე იატაკის მოტყეპნის დროს შესრულდა) დაბარადნენ, თიხით მოასწორებდნენ, წყალს მოასხურებდნენ, ზევიდან წებოვან წითელ მიწას მოაყრიდნენ, შემდეგ ჯერ ფეხით, მერე კი ქვით მაგრად დაზებდნენ, ქვიშას გადაცირებდნენ და გამზადებდნენ. ბევრს მიაჩნია, რომ სახელის ეს ტიპი საუცეთესოა, რადგან სინესტეს იკავებსო.



ფიცრებისაგან შეკრული სახელი<sup>28</sup> სახელოსნოს ერთ-ერთ კუთხეში ან/სახელოსნოს უკან—ოლეტესთან იმართებოდა. მის ერთ გვერდში, სახელოსნოს უკან კედელი შეადგენდა. თავსა და ბოლოში სახელს ფიცრების კედლებზე დებები ჰქონდა გაკეთებული, რომ თიხა არ გადაცვივნილიყო. სახელი შეტეხილ მორბეზე იყო შეყენებული და 5—7 სმ მიწას იყო აცდენილი. ცუდ ამინდში რომ არ მოცდენილიყვნენ, სახელს, როცა ის შენობის გარეთ იყო მოქცეული, ყავრით გადახურავდნენ.

მთხრობელთა აღიარებით სახელი შენობაში გამართული სკობია, „თუ საშუალება გაქვს შიგ შენობაშივე უნდა მოაწყო. გარეთ ჰაერი ზედება, ახ-მობს, ზეთს აცლის მიწას. შიგნით კი შენ გემოზე ხარ, არაფერი ხელს არ გიშლიო.“<sup>29</sup>

კანონიერი სახელის სიგრძე 2 მეტრი იყო, სიგანე 1 1/2 მეტრი. სახელს წინასწარ ქვიშას მოაცრიდნენ და მერე დააწყობდნენ ზედ თიხას. უქვიშოდ თიხა, როგორც წესი არ იზილება, რადგან ქვიშა თიხასს კრის და ხელის პროცესს აადვილებს. ხელოსანთა განმარტებით უქვიშოდ კიდევ რომ მოიზილოს თიხა, ფეხზე მაინც ვერ დადგება, სახელ-ზევე დარჩება. ქვიშა „ჭურჭელს შრობაშიც ეხმარება“. მათივე სიტყვებით „ქვიშას არც ცეცხლის ეშინია. იგი ცეცხლგამძლეს ხდის ჭურჭელს, მის გარეშე ჭურჭელი ერთიც არ გამოვა ქურიდან ცოცხალი, ქვიშა სინოყვირეს, სიმაგრეს მატებს თიხას, ქვიშა თიხის ძვალია, როგორც საქმელს უხდება მარილი, ისე თიხას ქვიშაო“ და სხვ.

იხმარება მხოლოდ ღელისა და მდინარის ქვიშა. საუკეთესოდ კი ვნგურისა და ცხენისწყლის ქვიშაა აღიარებული.

ქვიშა სუფთა უნდა იყოს. იგი არც ძალიან მსხვილი ვარგა და არც ძალიან წვრილი. მეტად მსხვილმარცვლოვანი წყალს ატარებს, წვრილს კი საკმაო ძალა არა აქვს. ლეკნარევი ქვიშა არ იხმარებოდა, რადგან გამიწონებულა და ჭურჭელს ტეხავს.

საშუალო სისხოს ქვიშას, მთხრობელთა განმარტებით, კაკალი უნდა ჰქონდეს, ხელში უნდა მოგხვდეს.

ქვიშას შშრალს ეტებდნენ, რადგან სველის ხარისხის გარკვევა შეუძლებელია. შერჩეულს („კარგი ქვიშა მიწის შოვნასავეით გვიხარიაო“) ურმით ან ტომრებგადაკიდებული ცხენით ეზიდებოდნენ. შინ მოტანილ ქვიშას სახელოსნოში მიუჩენდნენ ადგილს.

ქვიშა ჩვეულებრივ საცირით იცრებოდა. გაცირლს დიდ ჭურჭელში (დორა, დერგა...) ჩაყრიდნენ და ინახავდნენ. სახმარს პირმოტეხილ, ზომიერ მომცრო ჭურჭელში ან ტამბში მოიკავებდნენ და იქვე სახელთან დადამდნენ.

მოხელამდე წინასწარ ჰქონდათ მოფიქრებული მოსახელი თიხიდან რა უნდა გაეკეთებინათ. თუ გადაწყვეტილი იყო ქვევრის, დორის ან რომელიმე მსხვილი ჭურჭლის გაკეთება, მაშინ თიხას მეტი რაოდენობით შეუ-

28 სახელისათვის საუკეთესო მასალად მუხა იყო მიჩნეული. კარგი ყოფილა ბლის ხეც, დიხანს ძლებსო. გამოიყენებოდა აგრეთვე თხშელა და წიფელი. მაგრამ ნაკლებად. რადგან შედარებით ადვილად ლპობადა ზეგზაო.

29 რ. თ. დ. უ. ა. სამეგრელოს 1965 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, 33-37.





რევდენე ქვიშას<sup>30</sup>. მსხვილ ქურჭელს ქვიშა მეტი სჭირდება იმის გამო, რომ ასეთი ნაკეთობის კედლები სქელია და ქვიშა საქმარისად თუ არ ექნა, ნაღოდ ვერ გამოშრება. მართალია, როდესაც ქვიშა თიხაში ჰარბობს, მი პირველ ხანებში სითხეს თურმე ბევრს სვამს (მაგალითად ქვევრი ერთ ორ წელიწადს და ლევს ღვინოს და მერე გაძღებათ), მაგრამ, სამავიეროდ, ცეცხლს უძლებს.

ამ პრინციპიდან გამომდინარე ქვიშის თიხაში შერევის დონეები დაახლოებით ასეთია: ქვევრს, ღორას—მოსაზელი თიხის მეხუთედი ნაწილი უკეთდებოდა, გვიმს—მეოთხედი, დერგს, სასულგუნეს—მეექვსედი („ამ ქურღებში ძირითადად ყველა და წნილი ეწყობა და მეტი რომ გაუკეთდეს ქვიშა-მარილი მოხვდება თუ არა, ამოქამს“) კოყას, დოქს—მეშვიდედი („გასაყიდს მეტს უზამდი ქვიშას და უფრო სიმიედო იქნებოდა, არ დატეხავს ცეცხლი, მაგრამ ყიდვის დროს წყალს ჩაასხამენ ხოლმე და მეტი რომ უქნა, გამოასხამს წყალი და აღარ იყიდინაო“)<sup>31</sup> და ა. შ.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, როცა კი პროპორციებზე მიდგებოდა საქმე, ოსტატი, როგორც წესი, პროპორციების დაცვას საქმოდ განვითარებული ინტუიციის წყალობით ყოველთვის კარგად ახერხებდა. თვალი და ხელი გრძნობს—ამბობენ ხელოსნები, თორემ ვინ რას წონისო.

გურიამში ჩაწერილი მასალით სილას ნაწყაურობით, შეზომილად ხმარობდნენ, რადგან ზომაზე მეტი სილა ნაშენს კარგად გამოწვავს, მაგრამ გავლილს ხდის. ამიტომ მოყრიზა გასაცემად, ოჯახში სახმარად ნაშენს გასამძლოდ უკეთდებოდა სილა („8—10 ვედრო მიწას ორი ვედრო სილა კარგად ეყოფაო“). მეტი სილის შემცველ ნაკეთობას უხარისხო დაგუდული ბრიყვა ხმა ჰქონია<sup>32</sup>.

მოსაზელი თიხისაგან თუ რა უნდა გაეკეთებინათ წინასწარ იმოტომაც საზღვრავდნენ, რომ ამაზე იყო დამოკიდებული თიხის მასის სიმკვრივე, სიმკვრივე. მაგალითად, მსხვილი ქურჭლისათვის შედარებით მაგარი თიხის მასაა საჭირო, მაშინ როდესაც წვრილი ქურჭელი თიხის რბილ ცომს საჭიროებს. მსგავსი მდგომარეობაა კახეთშიც. როგორც ლ. ბოჭორიშვილი მიუთითებს, შესამჩნევად ჩვილი ან მაგარი თიხის გამოყენება საერთოდ არ შეიძლება, მაგრამ ყველა სახის ქურჭელს ერთგვარად აზელილი მიწა მიიხსნება, მაგრამ ადგილია: მსხვილი ქურჭლის გაცეცხვას უფრო მაგარი თიხა სჭირდება, წვრილი ქურჭელი კი შედარებით ჩვილი მიწით იჭრება<sup>33</sup>.

საზელის შუა ადგილას დაყრილ თიხის ცალკეულ ნაჭრებს ფეხით ერთ დიდ ნაჭრად შეაერთებდნენ. ქვიშას გადააციოდნენ (ზელის დროს ქვიშა რამდენჯერმე გადაცურებოდა: წვრილი ქურჭლისათვის განკუთვნილ თიხას თხლად, მსხვილი ქურჭლისათვის კი უფრო სქელ ფენად) და ზელას შეუდგებოდნენ. ზელა წარმოებს ფეხით (სურ. 3). ოსტატი მარჯვენა ფეხის ტერფით (ზოგჯერ მას მარცხენა ფეხსაც უნაცვლებს) ჩამოჰყვება ამ ერთ ადგილას დაზეინულ თიხის ნაპირებს. მოძრაობა მისი წრიულია მარჯვნიდან

30 მეტი რაოდენობით ქვიშის შერევა არ ნიშნავს ზომაზე მეტს. ბევრი ქვიშა თიხას აფუჭებს, უვარგისს ხდის. ასეთი თიხა ცვივა და მისგან არაფერი არ გამოდგება.

31 მთხრობელი ესტატე გუტას ძე ხეჩია, 84 წ. სოფ. ნაიკოლაჟო პირველი, 1965.

32 სანდრო ვაბრიელის ძე ჩხაიძე, 79 წლის, სოფ. აყანა, ლანჩხეთის რ-ნი, 1965.

33 ლ. ბოჭორიშვილი, ქართული კერამიკა... გვ. 77.

მარცხნივ. თიხა საზელზე გაიშლებოდა, რის შემდეგაც დაიქუხლა და დაიშალა. თიხა ისე უნდა მოიზილოს, რომ ფეხმოუხვედრელი, დაუქუხლავი ადგილი არ დარჩეს (ზელის დროს ოსტატი ფეხს პერიოდულად წყვეტს ვერტიკალურად, დროდადრო ქვიშაში ამოივლებს). დაქუხვის შემდეგ დაიშალა საზელის მთელ ფართზე მთლიანად გაიშლებოდა.

ასე გაშლილსა და ქაღალდივით დათხლებულს ნაპირები შემოეკეცებოდა, აგორდებოდა და კვლავ საზელის შუა ადგილას დაიდებოდა (აგორების შემდეგად მოსაზელი თიხის გარეთა ქვიშაიანი მხარე შიგნით მოექცეოდა და ხელმოკრედ მოზელის დროს თიხა თანაბრად შექამდა ქვიშას).

ამ თანმიმდევრობით მოსაზელი თიხა სამჯერ გაიშლებოდა და აგორდებოდა. თიხის თავმოყრა, გადმობრუნება ნიხბის მსგავსი ხოპის დახმარებითაც წარმოებდა<sup>35</sup>.

ზელის პროცესში თიხას თუ რაიმე ჰქონდა შეყოლილი იმას ფეხი იგრძნობდა და გაარიდებდნენ. უცხო სხეულისაგან თიხის საგულდაულო გაწმენდა, დარჩევა, ოსტატის მუდმივ საზრუნავს წარმოადგენდა.

საქმე იმაშია, რომ თიხაში შეყოლილი უცხო სხეული იშვიათი გამონაკლისის ვარდა გამოწვის შემდეგ ნაწარმზე „იმ ადგილას სადაც ის ზის“ არც იკეთებს, რის გამოც ნაწარმი სითხეს უშვებს, განსაკუთრებით ზიანის მომტანია კირქვა. როგორც ცნობილია, იგი თიხაში შეიძლება წარმოდგენილი იყოს როგორც წვრილმარცვლოვანი, ისე მეტ-ნაკლებად მსხვილმარცვლოვანი სახით. თიხის მთელ მასაში ზომიერად განაწილებული 20%-მდე კირქვის უწყრილესი ნაწილაკები დადებითად მოქმედებს ნაწარმის ხარისხზე, რაც არცერთ შემთხვევაში არ ითქმის მსხვილმარცვლოვან კირქვაზე, რომელიც გამოწვის შემდეგ ჩაუშქრალ კირად იქცევა. შუა ნაწარმის ხმარებისას ან კიდევ უბრალოდ, ჩვეულებრივ პირობებში მისი შენახვის დროს ნაწარმი პაერიოდან ითვისებს ტენს, რაც იწვევს მასში (ნაწარმში) არსებული კირის ნაწილაკების ჩაქრობას. ჩაქრობის შემდეგ კირი ფართოვდება, მაგრამ გაფართოების საშუალება რადგან არა აქვს (იგი ხომ კეცშია მოქცეული), არღვევს ნაწარმის „მის წილ“ ზედაპირს, რითაც ბზარავს, ხეთქავს ნაწარმს. ნაკეთობის დაზიანების ხარისხი დამოკიდებულია თიხაში არსებული კირის ნაწილაკების სიდიდეზე<sup>36</sup>.

კარგად მოზელილი „ნაბადივით გაყვანილი“ თიხა ტკაცუნს იწყებდა, ზეთს იძენდა, წებოვანი ხდებოდა, იწელებოდა, აღარ წყდებოდა და ერთ ლა ფერზე დგებოდა“. მოზელილი თიხას აგრეთვე „თითით რომ გადაწვე და ჩახედავ, ქვიშა არ უნდა ეტყობოდეს, შიგ ჩამკვდარი უნდა იყოსო“.

იმის გასარკვევად, თიხა კარგადაა მოზელილი თუ არა იმერეთში აკეთებდნენ კვარკვალას — სორსალს და თუ ის „არ დაიხეოდა, არ გადატყდებოდა და თანამასივით დაეხვეოდა თითს, მაშინ თიხა შეკალიფებული,

<sup>34</sup> შტრ. „დაქუხვლა — საპურტვე თიხის ქუსლით დახვლა“. სტ. მენთეშაშვილი, ქიმიური ლექსიკონი. თბ., 1949. სიტყვა „დაქუხვლა“. ამავე მნიშვნელობით იხმარება ქიზიურში „მოქუხვლა“. აქვე, სიტყვა — „მოქუხვლა“.

<sup>35</sup> ხობი ერთი მთლიანი ხისაგან ითლებოდა. პირის სიგანე დაახლოებით 4—5 ვერსოკს შეადგენდა, ტარის სიგრძე — არშინს.

<sup>36</sup> Н. Базилевич, *დასახ. ნაშ.*, გვ. 11; И. А. Глоzman, *Гончарная посуда. Предупреждение и устранение дефектов*. М., 1945. გვ. 31.



შეგუნდავებული, და მოზელილია<sup>37</sup>, თიხას „გახელა მოწყენილი რო აქ“<sup>38</sup> ღვე იმითაც ეტყობოდა, რომ „იბერებოდა, ხმაურიანი ხდებოდა, ფეჩქოლუჩუკი ეკროდა, ფეხი დაბანილივით ხდებოდა, ფერს იცვლიდა, სითეთრეც გლუჩუქი ექვლოდა, ხელში არ გადატყდებოდაო“<sup>38</sup> და ა. შ.

თუ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ დაზელოლი თიხის მასის ხარისხი გარკვეული სახით ჭურჭლის ხარისხთანაა კავშირში, მაშინ გასაგებია განდება თიხის წესისამებრ დაზელას თუ რატომ ენიჭებოდა ასეთი ყურადღება.

სპეციალური ლიტერატურის მონაცემებით ცნობილია, რომ ცუდად დამუშავებული და განსაკუთრებით კი ცუდად დაზელოლი თიხა ნაკეთობათა დეფორმაციის ერთ-ერთი მიზეზია. ასეთი თიხისაგან დამზადებულ ნაწარმს არაერთგვაროვანი სიმკვრივის კედელი აქვს და ტენი მასში არათანაბრად არის განაწილებული, რის გამოც აორთქლების სხვადასხვა ხარისხი გამოწვის დროს დეფორმირებას იწვევს<sup>39</sup>.

მეთთხევერ მოზელილი თიხა აღარ აგორდებოდა. მას ფეხით (ასეთ დროს ფეხს წაუგვერდებდნენ), ხის დანით—ხარკალით, ან ხოპით 4—5 ნაჭრად აჭრიდნენ. თითოეულ ნაჭერს ცალ-ცალკე აახვევდნენ, ააგორებდნენ. შემდგომ მას სახელზე ოთხივე შირიდან შემორტყმის შედეგად დატენიდნენ და ოთხკუთხედ ფორმას მისცემდნენ. ნაჭერს ჭუჭუტს || პუტალას უწოდებენ. (სურ. 4). მოზელილი თიხის დაჭრის პროცესს ლეჩხუმში კალაპოტის გამოყვანა<sup>40</sup> || აკალაპოტება ეწოდება, თითოეულ ნაჭერს — კალაპოტი<sup>41</sup>. კალაპოტს ჯურიასა და იმერეთში ნაჭერი ჰქვია, თუმცა აქვე, იმერეთში სხვა სახელწოდებებიც გვხვდება: გვარგვალა (მხოლოდ სოფ. ციხიაში), გუნდა — სოფ. კურსებში (სახელწოდება ნაჭერთან ერთად), სოფ. შროშასა და ჯოყოეთში. აკალაპოტებას თითქმის მთელ აღმოსავლეთ საქართველოში ალაფებას ეტყვიან. აქ „თითოეული ნაჭერი ლაფაა“.

ერთი ჭუჭუტი || პუტალი 2—3 ფუთამდე იწონიდა. ეს ერთი ოღალუა ე. ი. იმდენი, რამდენსაც ერთი კაცი შესძლებს, რომ წაიღოს.

ერთსამუშაო ჭუჭუტს ჩარხთან დებდნენ, დანარჩენს ფიცარზე ან ქიშინაში იმყოფებდნენ დაწყობდნენ, სველ ხელს შემოუსვამდნენ, (გურიანში ამაზე იტყვიან პირიშგვულესეო, იმერეთში — წყლით შემოვლესეო)<sup>42</sup>, ხელში რომ არ ჩანებოდათ რაიმე ძველმანს, დიდ სიცხეში კი სველ ტილოს გადააფარებდნენ, დაატილოებდნენ<sup>43</sup> და ამგვარად შეინახავდნენ. იცოდნენ მოზელილი თიხის რამდენიმე დღით (დაახლოებით 3-დან 10 დღემდე) დაყოვნება. ამ დროის მანძილზე თიხა ფუცდებოდა, შუშდებოდა და უფრო დამჭერე ხდებოდა. ანუ როგორც იმერეთში იტყვიან დამაჭრებული შეიქმნებოდა<sup>44</sup>. ლ. ბოჭორიშვი-

37 მთხრობელი ბენედიქტე აღქვის ძე ლომთაძე, 75 წ. სოფ. კურსები, 1962.  
 38 მთხრობელი ვერვასი აქსენტის ძე მოდებაძე, 56 წ. სოფ. ჯოყოეთი, 1965.  
 39 И. Глоzman, დასახ. ნაშრ. გვ. 24.  
 40 ფ. გარდაფხაძე, მეჭურჭლეობა და მექვევრობა ლეჩხუმში. საქ. სახელმწ. მუზეუმის მოამბე, ტ. 14—B, თბ., 1947, გვ. 384.  
 41 რ. თოდუა, იმერეთსა და რაჭა-ლეჩხუმში საველე მუშაობის შედეგები... გვ. 41.  
 42 ლ. ბოჭორიშვილი, ზემოიმერული კერამიკა... გვ. 52.  
 43 მთხრობელი ვერვასი აქსენტის ძე მოდებაძე, 56 წ. სოფ. ჯოყოეთი, 1965.  
 44 ლ. ბოჭორიშვილი, ზემოიმერული კერამიკა... გვ. 39, სქ. 4.



ლის აღნიშვნით, დაზედილი თიხის რამდენიმე დღით დაყოვნების წესი კა-  
ხურ მეჭურჭლეობაშიც არსებულა. დატოვებული თიხა, რომელსაც დატოვებულ  
დრო ინამებოდა, ოსტატთა თქმით, გარკვეული დროის მანძილზე ინამებოდა  
ძარღვიანი ხდებოდა, ლაბოს უშვებდა, ხაშივით ფუვდებო-  
ბოდა; ერთი სიტყვით მოქნილობის უნარი ემატებოდა და მისგან გაკეთე-  
ბული ქუჩქელიც უკეთესი გამოდიოდა<sup>45</sup>.

შემოწმებელი ცნობით, გურიაში დაყოვნების მიზნით თიხას რამდენი-  
მე თვეს წაბლის ხისაგან გამოთლილ სათავსში-ნ უ შ ა შ ი<sup>46</sup> ინახავდნენ. ზემო  
იმერეთის მასალებით ზამთარში გამოსაყენებელ თიხას შემოდგომით მოზელდ-  
ნენ, ჩასავეალ ქუჩქში გუნდა-გუნდა ჩააწყობდნენ და ისე შეინა-  
ხავდნენ.

ყოველი სამუშაო ქუჩქუტი 6—8 ნაჭრად იჭრებოდა<sup>47</sup>. თითოეული ნა-  
ჭერი — ხელში წამოსახელი იმდენია, რამდენსაც ხელში დაიტევს კა-  
ცი. ნაჭერს უშუალოდ ქურჭლის დამზადების წინ ჩამოჭრიდნენ და მოზელ-  
დნენ. იზილებოდა ორივე ხელით (ხელის პროცესში თიხა ტრიალებდა.  
ამ დროს ოსტატი მუხლებსაც იშველიებდა (ხელები მუხლებზე ეწყო). ხელ-  
ში ზელით თიხა ფუვდებოდა და ამასთან კიდევ ერთხელ სუფთავებო-  
და: „თუ ფეხს რაიმე გამორჩენილი ქონდა, ხელი იბოვნიდა და გააცილიდა“.

ამითი თიხის დამუშავება მთავრდებოდა. ხელში მოზელილი ერთი წა-  
მოზელა თიხა გუნდებად დაიგლიჯებოდა, სორსლებად გაკეთდებო-  
ბოდა და ქურჭლის დამზადების პროცესიც დაიწყებოდა.

დასასრულ, დასკვნის მაგიერ შეიძლება მოკლედ აღინიშნოს, რომ თიხე-  
ბის თვისებების ხალხური ცოდნა და ამავე დროს ამ თვისებების გაუმჯობე-  
სებისაკენ მიმართული ხალხური ღონისძიებანი საფუძვლად უდევს თიხების  
ხალხურ კლასიფიკაციას. თიხის საწარმოო მომზადება რთული, შრომატევა-  
დი, ამასთან კონკრეტულად შემუშავებული თანმიმდევრული პროცესია, რო-  
მელიც გარკვეული კანონზომიერებით ხასიათდება. მთელი ეს პროცესი ჩვენ  
შეიძლება თამამად მივიჩნიოთ გარკვეულ საწარმოო სისტემად რომლის შე-  
მადგენელი ელემენტები, როგორც ამ ერთიანი პროცესის ცალკე საფეხუ-  
რები, ერთმანეთთან ურთიერთგანმსაზღვრელ კავშირით ერთობაში იმყო-  
ფებიან. ეს საფეხურებია: თიხის შეგულება, მისი ავარგვიანობის დადგენა,  
ამოთხრა, გარჩევა, დაბინავება, თიხების ერთმანეთში შერევა, დანამეა, დალ-  
ბობა, დაზელა, გამოყინვა და დაყოვნება, ლობობა.

45 ლ. ბოჭორიშვილი, ქართული კერამიკა... გვ. 80.

46 გურიაში ნუშა იგივეა, რაც შვედული ნიში („ნავი“). იხ. მთავარი რედაქციის წინა-  
სიტყვაობა. წიგნ: ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. 1, თბ., 1950, გვ. 009

47 ქუჩქუტი იჭრებოდა გამოსანთლული ძაფით, თავმოყვანილი ბაწრით, ხარკალით  
ან კიდევ მათელით. მათელს აქეთ-იქიდან ხის ტარი უკეთებდნენ.



## 6. თოფურია

### თოფური ყველი

თუშეთში ყველს ძირითადად ცხვრის რძისაგან ამზადებენ.

საერთოდ ითვლება, რომ ამიერკავკასიაში ძროხის რძისაგან ამზადებენ კარაქს, ცხვრის რძისაგან — ყველს, კამეჩის და თხის რძისაგან კი — მაწონს<sup>1</sup>.

სპეციალური ლიტერატურიდან ჩანს (და მთხრობელებიც ამას ადასტურებენ) რომ ძროხის რძისაგან მზადდება საუკეთესო კარაქი, ცხვრის რძისაგან საუკეთესო ყველი. იმ ქვეყნებში, სადაც ცხვრის რძე დიდი რაოდენობით გვხვდება (ჰოლანდია, საფრანგეთი, უნგრეთი, იტალია) იგი მხოლოდ ყველის დამზადებისათვის გამოიყენება<sup>2</sup>.

თუშეთში საწველად „დურკი“ ან კასრია გამოყენებული, ქიზიყში კი — თიხის ან ხის ჭურჭელი — „მერკა“. მოწველილ რძეს წურავენ კოდში, რომელზედაც დადებულია ხის ქერქისაგან გაკეთებული საწური შიგ ჩაფენილი მატყლით ან ბალახით. ყველის ხარისხისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს რძის ტემპერატურას. ცივ ამინდში საყველე კოდში ადუღებულ წყალს გამოავლებენ, შიგ ცხელ ორთქლს დააყენებენ, რძე რომ არ გაცივდეს. ამ მიზნით სკოდინათ აგრეთვე რძის კოდში შხამაის ფოთლების და ღეროების ჩაყრა. საჭიროა დასაკვეთი რძის იმ ტემპერატურის დაცვა, რომელიც რძეს მოწველის მომენტში ჰქონდა. ხალხის დაკვირვებითა და გამოცდილებით „ცივ რძეზე ღვრიტა ძნელად მოქმედებს, გაციებული რძე სადღეს არ იღებს. გაციებული რძე არ მოყველდება, სადღეი არ მიუღდება. რძე არ უნდა გაცივდეს, ცივი რძიდან ნაყლები ხარისხის ყველი გამოდის, ხოლო გამთბარი რძის ყველი არ ვარგა, ყველი აიჭრებოდა. გაციებული რძის შრატით თეთრია, რძესავით მიდის“.

კოლუმელას ცნობით კარგი და მაგარი ყველის მიღება შეიძლება მხოლოდ სრულიად ახალი, ტკბილი და შეურეველი რძისაგან, ვინაიდან დაყენებული და შერეული რძე ძალიან ჩქარა მყავდება<sup>3</sup>.

ცნობილია, რომ მტკნარი რძიდან მომზადებული დელამოტის ყველს კარგი თვისებები აქვს, უნდა აღინიშნოს, რომ ტემპერატურის როგორც ამაღლება, ისე დადაბლება შესაძინევად უშლის ღვრიტის მოქმედებას. ნაღული რძიდან მომზადებული ნაკვეთი ბევრად განირჩევა უში რძის ნაკვეთისაგან. ნაღული რძის ნაკვეთი ერთგვარი არ არის, ძალიან ფხვიერია და მისგან ნარ-

<sup>1</sup> Т. Калантар. Молочное хозяйство на Кавказе, Тифлис, 1901, гл. 5.

<sup>2</sup> В. Флейшман. Молоко и молочное дело, В. М., 1927, гл. 5.

<sup>3</sup> В. Флейшман, დასახ. ნაშრომი, გვ. 358.



ჩენი შრატის მღვრიე და მოთეთროა. აუღლარი რძის ნაკვეთი კი უფრო ერთგვარია, უფრო მაგარია... მისგან გამოწინადნი შრატის წმინდა, ცხელი, კვარცხელია. დვრითის მოქმედებაზეა დამოკიდებული შეკვეთილი თვისებები<sup>4</sup>. ამდენად, თუში მეყველის გამოცდილება, რომ შესაკვეთი რძის ტემპერატურას უდიდესი მნიშვნელობა აქვს კარგი ხარისხის ყველის მისაღებად, გამართლებას პოულობს მეცნიერული გამოცემებითაც.

კოლში ჩაწურულ რძეში ყველის სადღეს — შაბოშს უმეუბიან. (შაბოში ბატენის დვრითისაგან დამზადებული სითხეა). რძეში ჩაწვებულ შაბოშს „კაპიანი“ ჯოხით ურევენ, რათა სადღედი თანაბრად მოხვდეს. შედეგებისას რძე რომ არ გაცივდეს, საყველე კოდს ნაბადი აქვს შემოხვეული და ზევიდანაც ნაბადს აფარებენ. საოჯახო პირობებში კი ცეცხლთან ახლოს გადააქვთ. გამოცდილი მეყველე ადვილად საზღვრავს რძის შედეგების დასრულების დროს. შედეგებულ რძეს „ზევიდან ოფლივით დაასხდება შრატის ბურთულები, რაც იმას ნიშნავს, რომ რძე უკვე მოყველებულია.

შეყველებულ შედეგებულ რძეს თუშურად დელამუტი — დელამა ჰქვია. ქიზიყურადაც მოყველებული რძე დელამა — „რომ მოყველდება, მანამ ტობრაკაში ჩავა დელამა“. საბას მიხედვით დელამუტი — შეყველებული რძე. აზერბაიჯანულად დელამე — შედეგებული რძეა<sup>5</sup>.

ყველის ამოღების პროცესში მეყველე ითვალისწინებს ყოველგვარ წვრილმანს. შედეგებულ რძეს წვრილად და ერთნაირად აქუცმაცებენ. სპეციალური „კაპიანი“ ორთოთა ჯოხით, რომელსაც კოდის ან ყველის სარვეველა ჯოხს უწოდებენ. შედეგებული რძის დარევის დროს „დელამა დაუშული არ უნდა დარჩეს, კარგად უნდა გაითქვიფოს, უნდა თანაბრად გაიკუცლიტოს, ერთმანეთში უნდა გეგბას, შრატი თანაბრად გამოვიდეს“. დელამუტის დაქუცმაცებით შრატი ჩქარა ცილდება, ყველი ძირს ილუქება, შრატი კი ზევით ამოდის. საჭიროა, რათა ყველის ყველა მარცვალი ერთგვარი სიდიდის იყოს. ამ უკანასკნელი მოთხოვნის შესრულება სათანადო გამოცდილების საფუძველზე ხერხდება. სათანადო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ყველის მოსამზადებლად საჭიროა შეკვეთილი რძის დაჭრა და შემუშავება კალაპოტში ჩაღების წინ... დელამუტს შრატი ყველგან ერთგვარად და კარგად უნდა გამოეცალოს, რომ იგი კარგად და თანაბრად შეიკუშოს და დაჯდეს. ამას დიდი მნიშვნელობა აქვს იმისათვის, რომ ყველი ერთნაირად და თანაბრად მომწიფდეს... ყველის მომწიფებისათვის წყლის რაოდენობასაც დიდი მნიშვნელობა აქვს. ამისთვის საჭიროა ხაჭო ისე წვრილად დაიჭრას, რომ მთელ ხაჭოს ერთგვარი შედეგნილობა ჰქონდეს ყველის კვერში... შეკვეთილ ხაჭოში დარჩეს მთლად ის ერბოც, რომელიც რძეში იყო... ეს ერბო ერთგვარად იყოს ჩარეული მთელ ხაჭოში<sup>6</sup>.

დელამუტის დამუშავების ორი წესია ცნობილი. დელამუტის დამუშავების იმ წესს, რომელსაც თუში მეყველეც თავის გამოცდილებისა და დაჯვირების საფუძველზე იყენებს, უპირატესობას ანიჭებენ. იგი შვეიცარიულ

4 ვ. პეტრიაშვილი, რძე და მისი სხვადასხვაგვარად გამოყენება, თბილისი, 1898, გვ. 332—50.  
 5 Т. А. Бунятов, Земледелие и скотоводство в Азербайджане в эпоху бронзы. Баку, 1957.  
 6 ვ. პეტრიაშვილი, დასახ. შრომა, გვ. 380.

წესად არის აღიარებული. „როცა დელამუტი შრატშივეა შემუშავებულია დიდი ხნის არეობით, ყველა მისი ნაწილი და თითო ცალკე ერთგვარად იქნება შემდგარი და ამასთან ერთად თითქმის მთლად დარჩება ხაჭოშივე“<sup>7</sup>.

ამოღებულ ყველს განაწურად მატყლის ძაფისაგან მოქსოვილ ნაჭრის<sup>8</sup> ტილოს სველ პარკში ათავსებენ. უპირატესობას მატყლის პარკს ამოღებენ, ვინაიდან ტილოს პარკში ჩადებულ ყველს „მაგრად უნდა გაჯურვა“; მაგრად გაჯურვის დროს კი ვრბო ვადის. მატყლის ძაფისაგან მოქსოვილ პარკში კი ყველი თავისთავად იჯურება. პარკში მოქცეულ ყველს საყველე ფიცარზე<sup>9</sup> დებენ. პარკის პირი და პარკის ერთი კუთხე ერთ ხელში უპირავთ, მეორე ხელით კი ყველი — ან პარკს აბრუნებენ, ზეგენ, ვიდრე ყველი არ დაიწურება. ყველის გაწურვის დროს განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა იმას, რომ ყველი ზედმეტად არ გაიჯუროს, შრატი შერჩეს გამოცდილებით შენიშნულია, რომ როცა ყველის გაწურვის დროს „შრატს რძისფერა დაედება, მაშინ მეყველემ უნდა აკმართს ყველს გაწურვა“. ქიზიყური მასალებითაც „ყველი მეტად არ უნდა გაიქაჯოს, თეთრი შრატი ვადის, ლალა ვადის, მაშინ მეტი გაწურვა არ უნდა“.

როგორც ზემოთ მოტანილი ეთნოგრაფიული მასალებიდან ჩანს, რომ ყველის გაწურვის დროს განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა სიმკვავის ნორმალური დოზის დატოვებას ყველში, რაც შემდგომში დიდ გავლენას ახდენს ყველის დამწიფებაზე. პროფ. ვ. პეტრიაშვილი მიუთითებს, რომ „თუ ყველს განსაზღვრულზე მეტი სისველე შერჩა, მოსალოდნელია დუღილისა და მომწიფების აჩქარება, ყველის სიბილგე, დნობა და სიღამპლე. სველის ზედმეტი ვაცლა კი ხელს უშლის ყველის ნორმალურ დამწიფებასაც“<sup>9</sup>.

თუშეთში საყველე ფიცარზე დადებულ პარკიან ყველს ნაბაღს აფარებენ, თბილად ინახავენ მეორე დღიამდე. მთხრობლების ცნობით „დელამა თბილად უნდა იყოს, აგრეთვე ყველი ამოღების შემდეგაც არ უნდა გაცივდეს. გაციებული ყველი ვერ აფუფდება, გამაგრდება, წაჭა ვერ იმუშავებს, უთვალო იქნება. ყველს თვალი უჩნდება გაფუფებით და წაქის მოქმედებით. თვლიანი ყველი მეტ ერბოს დებულობს, თვლებში ერბო ჩაუდგება“. მეორე მხრივ, ყველის სიკარგე დამოკიდებულია აგრეთვე ყველის კანზე. კარგი ყველი თხელკანიანია. ამისთვის კი საჭიროა ყველის თბილად შენახვა. „გაციებულ ყველს კანი გაუმაგრდება, სქელი კანი ექნება. სქელკანიანი ყველი კი შეკრულია. ვერ აფუფდება, თვლები არ ექნება“. ქიზიყელები და ფშაველები ზოგჯერ პარკიან ყველს დებენ ამოთხრილ ორმოში, რომელსაც საყველე ორმოს უწოდებენ. ზოგჯერ ორმო შიგნით ქოხებში აქვთ გამართული ორმოში ქვემოთ და გვერდებზე სიბ ქვას აწყობენ, ზოგჯერ კი ახალი, ნედლი მწვანე ფოთოლს, ბალახს აფენენ, გვერდებსაც იმავე ფოთლით ამოუფენენ, ზემოდანაც ნედლ ბალახს აყრიან, მათი დაკვირვებით ნედლი მწვანე ბალახი მხურვალეა; ყველს კი სითბო სჭირდებოდა. ყველის გაფუფების მიზნით ნედლი ბალახის გამოყენება ლეზგებში დასტურდება... ისინი იღებენ ყველის მასას; წურავენ დიდ წრედ, ფოთლებში ალაგებენ, ზემოდანაც ახალ ნედლ

7 ვ. პეტრიაშვილი, დასახ. შრომა, გვ. 381.

8 საწურავი ხის ფიცარია, ოთხ ფეხზე შემდგარი, დაქანებით ფიცრის ნაპირები დალარულია შრატის სადენი ღარებით.

9 ვ. პეტრიაშვილი; დასახ. ნაშრომი, გვ. 355.

ბალახს აყრიან, გარშემო მაგრად კრავენ ნედლი ბალახის თოკად. მრავლად შეკრულ ყველს ნაბადს აფარებენ. ასე შეკრული ყველი 15 დღის განმავლობაში ინახება ყველის დამწიფების მიზნით<sup>10</sup>.

ცივი ამინდის დროს ქიზიყელები სასველე ორმოში რგვჭაჭრჭაჭრულ თავსებულ პარკიან ყველს ცხელ შრატს ასხამენ. „სითბოში ყველი ფუვდება, გაფუებულ ყველი პურივით ამოდის, თვლებს, ნაჭკრეტებს იკეთებს, ნაჭკრეტებში კი ცხიმი გროვდება“. მეორე დილით პარკიდან გაფუებულ ყველს იღებენ და ყველის გულაში დებენ. გულაში მიყოლებით ჩადებულ ჩაწყობილ ყველს გარედან ხვრიშ მარილს აყრიან. მარილის რაოდენობა მტკიცედაა დადგენილი, იგი ყველის კვერების სიდიდესა და მოკიდებულად. 4—5 კილოგრამიან ყველას კვერს ერთი პეშვი მარილი ყოფნის, ხოლო 8—9 კილოგრამიან ყველის კვერს კი — ორი. მარილის დანიშნულებაა ყველი სასიამოვნო გემო, შეხედულება მისცეს და კარგად შეინახოს. თუში მეურნე პრაქტიკული გამოცდილებით ერკვევა ამა თუ იმ მარილის თვისებებში. მათი ცნობით „ქვამარილს ძალა, გემოვნება აქვს. ზღვის მარილი კი ყველს ამწარებს“. სოფლის მეურნეობის კლასიკოსების რჩევითაც ყველისთვის ქვამარილი უკეთესია, ვიდრე ზღვის მარილი<sup>11</sup>. „ხვრიშში მარილი თანდათან დნება, მსხვილ მარილს ყველი ნელ-ნელა შეიწოვს, ნორმალურად მიიღებს, ყველი თანდათან ფუვდება — ღვივდება, თვლები ვითარდება. წვრილ მარილს კი ყველი უტბად იწოვს, ქერქს იმაგრებს და ყველი ქვავდება“, ამ დროს კი ყველში თვლების რაოდენობა მცირდება. დადგენილია, რომ ყველის მომწიფება თანდათან ნელა უნდა მიმდინარეობდეს. მარილი აფერხებს ყველის დუღილს და ამის გამო ცოტა თუ ბევრი მარილის მოყრით შესაძლებელია დუღილისა და მომწიფების პროცესი სასურველი გზით წარიმართოს<sup>12</sup>.

ყველის დამარილების სამი საშუალებაა ცნობილი. ამთგან უპირატესობა მშრალად დამარილებას ეძლევა — დამარილება ისე თანდათან უნდა წარიმართოს, რომ მარილი მთლად არ გაუჯდეს სრულ მომწიფებამდე. ამგვარად დამარილებული ყველის კვერებს თხელი კანი აქვთ, თხელკანიანი ყველი კი ყოველთვის უფრო მეტად ფასობს<sup>13</sup>. მშრალად დამარილების დროს ყველს განსაკუთრებული თხელი ქერქი აქვს და ამავე დროს შეიმჩნევა თვლის უფრო უკეთესი განვითარება<sup>14</sup>.

დამარილების ეს წესი ყველის მშრალად დამარილების ერთ-ერთ სახეობას წარმოადგენს. ამგვარად, თუშ მეყველეს თავის სამეურნეო საქმიანობაში ხვრიშში მარილის მშრალად მოყრის რაციონალური წესით შესაძლებლობა აქვს თხელკანიანი ყველის მიღებისა.

ყველის მშრალად დამარილების ანალოგია კავკასიური მასალებითაც ცნობილია. პარკიდან ამოღებულ ყველს გემოსა და გამძლეობის მიზნით ამარილებენ. ყველის მთლიან თავს ან ნაჭრებს მშრალად ან მარილ წყალში

<sup>10</sup> Калантар, დასახ. ნაშრომი, გვ. 51.

<sup>11</sup> Кантон, Варрон, Плиний, О сельском хозяйстве, Москва-Ленинград, 1937, გვ. 134.

<sup>12</sup> ვ. პეტრიაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 444.

<sup>13</sup> В. Флейшман, დასახ. ნაშრომი, გვ. 329.

<sup>14</sup> ვ. პეტრიაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 370.



ამარილებენ. დამარილების შემდეგ ჩადებენ იმ ქურქელში, სადაც იგი ინახება<sup>15</sup>.

ყველის დამარილება მშრალი მარილის წასმით ან მოყრით ზოგად სპეციალურ ლიტერატურაში შევიცარულ მეთოდად არის აღიარებული. ყველის დამარილების ამ ტექნოლოგიას ქართველი მეურნე შესანიშნავად და თავისებურად იყენებს.

ყველაზე მოყრილი ხვრიში მარილი ყველის კვერიდან შრატს თანდათან გამოწოვს, მარილი დატენიანდება და დაღნება, შრატში გაიხსნება. ყველის შრატისაგან მიღებული მარილწყალი კი როგორც ხალხის გამოცდილებით ჩანს, კარგია. თუშის თქმით — ამ შრატით და მარილით „ცხოვრობს“ ყველი. თავისი წაკა აუცილებელია ყველისათვის, რამდენადაც თავისივე დალა შიგ რჩება. ქიზიყური მასალებითაც თავისი შრატი უყუთესია, მას თავისი ცხიმინობა აქვს. ყველიან გუდას ბერავენ, თავს მოუყრავენ ისე, რომ გუდაში ჰაერი არ შევიდეს. გუდა თუ გაიბერა, ჰაერს გამოუშვებენ. გუდაში ყველი ფუფუნდება. ყველის შესანახი გუდა შიგნით მატყლიანი უნდა იყოს. თუშური მასალებით გუდას იმდენი მატყლი უნდა ჰქონდეს შერჩენილი, რაც დუქარდის ერთი პირის ადებით დარჩება. ქიზიყელ მთხრობელთა თქმით, გუდას ეს მატყლია ყველს რომ ინახავს. მათი ცნობით, მატყლი ცხიმით ილესება და ჰაერს აღარ ატარებს, წაქას არ უშვებს.

გამოცდილების მიხედვით, ყველს თავისი სისველე უნდა ჰქონდეს, გამოცდილი მეყველს დაკვირვებით, მატყლის საშუალებით ყველს სინესტესიგრილუ ექნება. ყველს სიმშრალე არ უხდება. თუ ყველი გამრა იგი გაფუჭდება, სინოყიერე არ ექნება, გახმება. ამასთანავე უმატყლო გუდას მარილი გახრავს, მატყლი კი წვერში სველდება, ამიტომ მარილი ვერ ატანს და ტყავიც არ ზიანდება.

ყველიანი გუდა ჩვეულებრივ ქოხის ერთ კუთხეშია მოთავსებული. თუში მეურნე გულმოდგინედ ზრუნავს, რომ ყველი არ გაცივდეს და არც ზედმეტი სითბო მიიღოს, რათა ყველი არ გადაწყვიტდეს. პირველი სამი დღის განმავლობაში გუდა რომ რბილად და თბილად იყოს, მას ქვემოთ ფიჩხს უგებენ, ფიჩხზე თივას დააყრიან, ზემოდან ნაბადს გადაფარებენ. ხოლო ცივ ამინდში ქვემოთ ახალ, ნედლ ბალახს უშლიან. ხალხის გამოცდილებით ნედლი ბალახი სითბოს აძლევს გუდას. გ. ბოჭორიძის ცნობით, „ყველიან გუდას დაადებენ სველე ტანტზე, რომელიც ქოხშია გამართული. ტანტზე ვაცისწვერა არის დაგებული<sup>16</sup>. „გამომცხვარი“ ყველი, რომელსაც მარილი არ აქვს მიღებული, არ უნდა გაცივდეს და არც ზედმეტი სითბო მიიღოს. ხოლო ყველის „გამოცხობის“, „დაპურების“ შემდეგ კი ყველის გუდას გრილ ადგილას ინახავენ. „ყველისათვის სიგრილე იყო საჭირო, სითბო ყველს ვნებს, ყველის გუდიდან ცხიმს გამოქაჩავს, გამოწოვს“. მთხრობელთა გადმოცემით, სიმშრალეში გუდა არ გაფუჭდება, სიგრილეში — ყველი. მარილის თანაბარი განაწილების თვალსაზრისით ყველიან გუდას პირველ სამ დღეს ხშირად, შემდეგ კი დღეში ერთხელ აბრუნებენ, რომ ყველმა მარილი შექამოს, ფორმა მიიღოს, დამრგვალდეს. ყველად გახდომამდე, გამოცხობამდე, დამპურებამდე ყველიან გუდას ხშირად უნდა ტრიალი.

<sup>15</sup> Калантар, დასახ. ნაშრობი, გვ. 32.

<sup>16</sup> გ. ბოჭორიძე. თუშური მესაქონლეობა, შინამრეწველობის მასალები.

ყველი ყველად იქცა, გამოცხვა, მაშინ ვატყვით, გადმოგვეცემს თუშუი, და-  
დესაც ყველი მარილს შეჰჟამს, მაგარი გახდება. ქიზიყური მასალეებითაც ყვე-  
ლი ერთ-ორ თვეში მარილს შეჰჟამს, მაგარი იქნება, „დაპურდება“ ყველიანე  
გუდის გადარბუნებას აგრეთვე ის მნიშვნელობა აქვს, რომ მარილწყობის  
რაოდენობა, სინოტივე ერთგვარად იყოს გათანასწორობული ყველის კვე-  
რებში. ცნობილია, რომ მარილწყალში ვერ ძლებენ ყველის დამზადნებული  
ბაქტერიები და ამის გამო მათი მოქმედება ფერხდება და ყველს გამძლეობა  
ემატება.

დადგენილია, რომ ახალი ყველი უნდა ინახებოდეს შშრალ და თბილ  
ადგილას, რათა საჭირო ტემპერატურა და სინოტივე იყოს დაცული, ხოლო  
ყველი ყველი უფრო ცივსა და ნოტიო ადგილას, თანაბარი ტემპერატურის  
დაცვით; ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა თუშური და ქიზიყური ყველის  
ხალხური კონსერვაციის ტექნოლოგია. როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული,  
პირველი სამი დღის განმავლობაში გუდას თბილად და შშრალად ინახავენ,  
ხოლო მოკრულ გუდაში ტემპერატურის ცვლილება არაა მოსალოდნელი,  
ყველი არც ერთბაშად ცივდება და არც ძალიან შრება. მატყლიან გუდაში კი  
მატყლის საშუალებით სიგრილე და სინოტივეა დაცული. ამასთან ერთად  
სპეციალურ ლიტერატურაში არსებობს ცნობა, რომ ყველის დამწიფებაში  
მონაწილე დაბალი ჯიშის სოკოების, განვითარების შეჩერება ხდება სინათ-  
ლის გავლენით<sup>17</sup>. დახურული, მოკრული გუდა ამ მოთხოვნისდასაც აქმა-  
ყოფილებს. მთხრობელთა ცნობით გუდაში ყველი ერთი წლის განმავლობა-  
ში შეინახებოდა.

ყველის გუდაში შენახვა დასტურდება ლეზგებშიც, რომლებიც ზამთარ-  
ში მომთაბარებენ ძველი არეშის მაზრაში, ელიზავეტოპოლის გუბერნიაში,  
ისინი ახალ ყველს ასევე ამზადებენ და ინახავენ გუდაში (ბურდუოკა).  
შრატს უმატებენ, რომ სინოტივე შეინარჩუნოს<sup>18</sup>. მოთალის შესანახად გუდის  
გამოყენება სომხების ყოფაშიც არის დამოწმებული. აქ პირველად მიღებუ-  
ლი მასა გადააქვთ გუდაში (ჯილხა). ამ გუდაში ყველის მასას ამარილებენ  
და სამი დღე ასე ტოვებენ. ჩქარა რომ დაიწუროს ყველს ნაჭრებად ჭრიან-  
სამი დღის შემდეგ გუდაში გადააქვთ, მაგრამ გუდას ყველი კარგად ავსე-  
ბენ, რომ გუდაში ჰაერი არ შევიდეს. ორ თვე-ნახევრის შემდეგ მოთალს საქ-  
მელად იყენებენ<sup>20</sup>. ტ. ბუნიატოვის ცნობით არ არის გამორიცხული, რომ  
აზერბაიჯანში ბრინჯაოს ებოქაში, ყველის შესანახად ტყავის ტომარა იყო  
გამოყენებული<sup>21</sup>. ცნობილია, აგრეთვე რომ ეგვიპტეში ყველის შესანახად ასე-  
ვე ტყავის ტომარა ყოფილა გამოყენებული<sup>2</sup>.

არსებობს სხვადასხვაგვარი ყველი: 1. დვრიტით შეკვეთილი ყველი და  
2. უდვრიტოდ შედგებულ, მყავა რძის ყველი. ეს ორი სახეობა ყველისა  
თავის მხრივ იყოფა: ა) რბილ ყველად და ბ) მაგარ ყველად. რბილი ყველი  
ისეა შემუშავებული, რომ დელამუტი რბილი იყოს, შრატის ბლომად შერჩეს.

<sup>17</sup> В. Флейшман, დასახ. ნაშრომი გვ. 334—335.

<sup>18</sup> А. Калантар, დასახ. ნაშრომი.

<sup>19</sup> А. А. Гласко, Казенные летние пастбища мазрогнейского района, навобая-  
зетского уезда, Эрванской губернии, МУКЛЗПИСК, т. II, Тифлис, 1890, გვ. 158.

<sup>20</sup> Т. А. Гунятов, დასახ. შრომა გვ. 116.

<sup>21</sup> იქვე, გვ. 116.

რათა ობის აღორძინება გამოიწვიოს (როცფორი). მაგარი ყველის დელამუტი კი თავიდანვე მაგარი და შრალი მზადდება, ცოტა შრატი აქვს შერჩენილი და ამის გამო დელამუტი რბილი აღარ არის. მაგარი ყველიც განსხვავება მათ შორის ის არის, რომ ერთი ყველის დელამუტი გარია და უფრო გამშრალი, ვიდრე მეორისა (პოლანდიური), რაც გამოწვეულია დელამუტის უფრო ცოტაოდენი მოხარშვით (შვეიცარული).

პროფ. პეტრიაშვილი მასალების უქონლობის გამო, ქართული ყველის ტექნოლოგიის შესახებ იძულებული იყო ზოგადი მონაცემებით დაკმაყოფილებულიყო — იგი მიუთითებდა, რომ საქართველოში ამზადებენ სხვადასხვაგვარ ყველს, რომლებიც არც მთლად რბილ ყველებს განეკუთვნება და არც მაგარს. სამწუხაროდ სათანადო ვრცელი მასალების უქონლობის გამო იგი ამ საკითხებზე დაწვრილებით არ ჩერდება<sup>22</sup>. პროფ. პ. მელიქიშვილი თავის შრომაში „ჩვენებური ყველი“ თუშური ყველის მიღების პროცესს აღწერს. ავტორის ცნობით ჩვენი მთის ცხვარი შესაძლებლობას იძლევა უმაღლესი ხარისხის ყველების დასამზადებლად, მაგალითად როცფორის მსგავსისას<sup>23</sup>. მართალია, შეიძლება გარკვეული მსგავსება იყოს ქართულ ყველას და როცფორის ყველს შორის, აქაც და იქაც ყველის მისაღებად ცხვრის რძეა გამოყენებული, მაგრამ როცფორის ყველის დამზადების ტექნოლოგია განსხვავდება თუშური ყველის მიღების ტექნოლოგიისაგან. როცფორის ყველის მომწიფება სავსებით დამოკიდებულია ერთგვარ სოკოებზე — ობზე, რომელიც ყველის კვერში არის მომწყვდეული და შიგვე მოქმედებს მთელი ყველის მასაზე... როცფორის მოსამზადებლად კი ცალკე ამრავლებენ ამ სოკოს და შიგ ყველის კვერში ატანენ კეთების დროს<sup>24</sup>.

თუშური ყველის დამზადების ზოგი ტექნოლოგიური პროცესი ანალოგიას პოვებს ცნობილ შვეიცარულ ემენტალის ყველის მიღების ტექნოლოგიასთან.

ძირითადი განსხვავება ქართული ყველის და შვეიცარული ემენტალის ყველის დამზადებას შორის იმაში მდგომარეობს, რომ ემენტალის ყველის დაქუცმაცებულ ხაქოს, როდესაც დელამის მარცვლები ხორბლის ზომისანი გახდებიან, შრატში დატოვებენ მარცვლების დასალეკად. დაქუცმაცებულ ხაქოს კი ხელმეორედ ათბობენ — აცხელებენ, იმ მიზნით, რომ შეიცვალოს დელამას ფიზიკური თვისებები, მიენიჭოს მას ელასტური თვისებანი და განიდევნოს დელამიდან ზედმეტი შრატი, რის გამოც ყველი უფრო გამძლე ხდება<sup>25</sup>. თუშური ყველისათვის დელამას მეორედ გაცხელება არ არის დამახასიათებელი; როდესაც შედგებულ-შეყვავებულ რძეს გაათბობენ, ჯოხით ან ხელით დააქუცმაცებენ, ყველი ძირს შრატშივე დაილიქება, შემდეგ კი მას ამოიღებენ და ქსოვილის პარკში გასაწურად ჩადებენ.

მსგავსება კი შემდეგ ტექნოლოგიურ პროცესში ვლინდება: შვეიცარული ემენტალის ყველი, ისევე, როგორც თუშური ნაღებ მოუხდელი რძისაგან კეთდება.

22 ვ. პეტრიაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 463—470.

23 პ. მელიქიშვილი. ჩვენებური ყველი, ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბე, 11, 1922—1923, გვ. 129—138.

24 ვ. პეტრიაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 463.

25 პ. მელიქიშვილი, დასახ. ნაშრომი.

შვეიცარული ემენტალის და თუშური ყველის სადღედად ხბოსი ან პატრ-  
ნის დვრიტა გამოყენებული.

შვეიცარული ემენტალის დელამუტი უნდა დაიჭრას, დაისრისოს შრატ-  
შივე იმ ზომამდე, ვიდრე დელამის მარცვლები ხორბლის ზომისაა. ხანა მან-  
დება, მხოლოდ მაშინ მოხდება ცხიმის თანაბარი განაწილება, შრატის  
რად შორდება და ყველის მომწიფებაც ერთგვარი იქნება<sup>26</sup>.

დელამუტის დამუშავების ზემოთ აღწერილი წესი შვეიცარულ მეთო-  
დად არის მიჩნეული. როდესაც თუში მეყველე გამოცდილების საფუძველზე  
სპეციალური ორკაპიანი ჯოხით ცდილობს ყველის დელამა დაუშვლი არ  
დარჩეს, თანაბრად გაჟკლიტოს, გათქვიფოს, შრატი ერთნაირად გამოვიდეს,  
ყოველივე ამით ის ხელს უწყობს ყველის მომწიფებას.

ყველის დამარილება მშრალი მარილის წასმით ან მოყრით, რომელსაც  
ყველის სხვა დამარილებათა შორის უპირატესობას აძლევენ, ყველაზე ძვე-  
ლი და საუკეთესო მაგრამ ყველაზე „საკირკიტო“ ხერხად არის ცნობილი,  
სპეციალურ ლიტერატურაში კი ყველის დამარილების ეს ხერხიც შვეიცა-  
რულ მეთოდად არის აღიარებული. განაგრძობენ დამარილებას ყოველ 2—3  
დღეს. დამარილების მიზანია განელება დუღილის პროცესისა... ყველის დამ-  
წიფების უმთავრესი პროცესი სწარმოებს თბილს სარდაფში, სადაც გრძელ-  
დება დამარილება კვირაში ერთხელ ან ორჯერ. შვეიცარულ ყველს ახასია-  
თებს მსხვილი ნესტოები. ამ ნესტოების გაჩენა შედეგია განსაკუთრებული  
დუღილისა<sup>27</sup>.

როგორც უკვე აღნიშნული იყო თუშები გულაში ჩადებულ ყველს ხერი-  
შად დატყეილ მარილს დაყრიან. „ხერიში მარილი თანდათან დნება, ნელ-ნელა  
შედის ყველში, ყველს შიგნით უჯდება, ყველი ღვივდება, დაჭრეთულია,  
თვალსაც იკეთებს. ამგვარად კენჭი ან ხერიში მარილის გამოყენება შეიძლე-  
ბა თუში მეყველის სამეურნეო მიღწევად იქნეს მიჩნეული, ვინაიდან კენჭი  
მარილის საშუალებით ყველში მარილი ნელა შედის და ნელა შეიწოვება,  
ყველი თანდათან ღვივდება, თვლები ვითარდება და ყველიც თვლიანი და  
თხელკანიანი.

ამგვარად თუშმა მეყველემ ყველზე ხერიში მარილის მოყრით შეძლო  
თვლიანი და თხელკანიანი ყველის მიღება.

თუშური ყველის შესახებ სპეციალურ ლიტერატურაში ნათქვამია, რომ  
ამ ყველის გემო განსაკუთრებით პირველ ხანებში, არ უთმობს ადგილს საუ-  
კეთესო ევროპულ ყველებს<sup>28</sup>.

3. მელიქიშვილი თავის შრომაში ყურადღებას ამახვილებს თუშური ყვე-  
ლის დამზადების შესახებ. იგი აღნიშნავს, რომ უნდა ჯეროვანი ყურადღება  
მიექცეს და შესწავლილი იქნეს ჩვენებური ყველის დამწიფების პირობები  
რათა დატული იქნეს მისი დამზადებისათვის თავისებურებანი, მაშინ კი იმა-  
ვე მასალიდან შესაძლებელი იქნებოდა დამზადებულიყო მშვენიერი მსუ-  
ქანი ყველი, რომელიც წარმატებით გავრცელდებოდა არა მარტო ადგილობ-  
რივ, არამედ სხვაგან თავის წარმოების საზღვრებს გარეთაც<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> ბ. მელიქიშვილი, დასახ. ნაშრომი.

<sup>27</sup> იქვე.

<sup>28</sup> А. Сапаров, КСХ, 1896, № 149.

<sup>29</sup> ბ. მელიქიშვილი, დასახ. ნაშრომი.



პროფ. პ. მელიქიშვილს იქვე შედარებული აქვს ჩვენში შეეცარული და მზადებული, ნამდვილი შეეცარული და ჩვენებური ყველის ცხიმთანობა: 1) შეეცარული — 35, 2) ნამდვილი შეეცარული ემენტალური — 34, 3) ფშური — 31, 4) თუშური — 35, 5) თუშური (ალაზნის თავი) — 32, 6) თუშური (ლეკის მთა) — 34, 7) თუშური (ქაჩალის გორა) — 33, 8) თუშური (ფშავის მთა) — 33, ორსური (ცხინვალი) — 30%<sup>30</sup>.

როგორც ვხედავთ თუშური ყველი უმაღლესი ხარისხის პროდუქტია, რომელიც გაპირობებულია თუშური ცხერის მადალი სააბონენტო თვისებებით, მდიდარი ალბურის საძოვრებითა და აგრეთვე ყველის დამზადების ტექნოლოგიის მდიდარი ცოდნა-გამოცდილებით.

აქვე დავძენთ, რომ თუშური ყველი არა მარტო თბილისის ბაზარზე გვხვდებოდა გასაყიდად, არამედ რუსეთის ბევრ ქალაქებშიც იყიდებოდა<sup>31</sup>.

მეცხრამეტე საუკუნის ბოლო წლებიდან კი ყველი უფრო მეტი რაოდენობით იყიდებოდა ბაზარზე „აბორიგენტა შორის, ცხადია, გავრცელებული იყო ადგილობრივი ყაიდისა და ნაკეთობის სხვადასხვაგვარი ყველი, რომელთა შორის ამიერკავკასიაში განსაკუთრებით პოპულარული იყო თუშური, ოსური, იმერული და სულუგუნი (მეგრული). ყველზე გავრცელებული მაინც თუშური იყო, რომელიც რკინიგზების გაყვანის დროიდან უკვე ამიერკავკასიის თითქმის ყველა ასე, თუ ისე მნიშვნელოვან ქალაქში საიდებოდა ხოლმე“<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> პ. მელიქიშვილი, დასახ. ნაშრომი.

<sup>31</sup> პ. გუგუშვილი, შინამრეწველობა საქართველოსა და ამიერკავკასიაში 1801—1920 წლებში, ინსტ. შრომები, 1950 გვ. 94.

<sup>32</sup> А. Сапаров, დასახ. ნაშრომი.

შ. ბაღრიძე

კონსტანტინე პორფიროგენეტის მიერ მოხსენიებული ერთი  
ადგილის ლოკალიზებისათვის

\* \*

კონსტანტინე პორფიროგენეტის სახელით მოღწეულ თხზულებაში „De caerimoniis aulae Byzantinae“, დაცულია ერთი საინტერესო ცნობა, რომელიც სხვადასხვა თვალსაზრისითაა საინტერესო და საყურადღებოც იმის წარმოსადგენად, თუ X საუკუნის პირველი მესამედიდან მაინც ქართლის ანუ „ქართველთა სამეფოს“ მეთაურს რამდენი მთავარი პოლიტიკურ-ადმინისტრაციული ერთეული ექვემდებარება.

აღნიშნული ცნობა მოთავსებულია დასახელებული თხზულების იმ ადგილზე, სადაც კონსტანტინე პორფიროგენეტი იძლევა რჩევას, თუ რა ღირებულების საბეჭდადები უნდა შეაბან ხოლმე ბიზანტიის ხელისუფლებმა იბერიის მმართველისადმი გაგზავნილ ეპისტოლეებს. ამის შესახებ ნათქვამია, რომ იბერიის კურაპალატს საჭიროა გაეგზავნოს ორი სოლიდის ღირებული ბულები, ხოლო მათდამი გაგზავნილ მიმართევებს უნდა მიეწეროს ხოლმე ასეთი მიმართვა „ქრისტემოყვარე უფალთა შავან უდიდეს კურაპალატს“ [1,291].

იქვე ნათქვამია:

„ἔχει δὲ περὶ αὐτὸν ὁ κουργοπαλάτης ἐπί-  
ρας ἐξουσίας ὁμοίαν τῆν ἀρχοντα τοῦ Βερ-  
ιασῆ, Ὁβερια. ἐς τὸν ἀρχοντα τοῦ Καρ-  
ιασῆ, Ὁβερια. εἰς τὸν ἀρχοντα τοῦ  
Κοῦβελ, Ὁβερια. εἰς τὸν ἀρχοντα τοῦ Ἀτα-  
ρῆ. Ὁβερια. „ἀπέστει ἐκ τῶν φιλοχριστι-  
ων δεσποτῶν πρὸς ὁ δεῖνα“.

„კურაპალატს თავისადმი დაქვემდებარებული ჰყავს ოთხი სხვა სამთავრო. ვერიასახის ერისთავს იბერიაში; კარნატაის ერისთავს, იბერიაში; აქარაის ერისთავს, იბერიაში, (უნდა გაეგზავნოთ, შ. ბ.) „მიმართვა ქრისტესმოყვარე უფალთა შავანს“.

ჩვენთვის საინტერესო ფრაგმენტს სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა ასპექტში სპეციალურად შეხებიან მკვლევრები.

პირადად ჩვენ კი მასში გვაინტერესებს მხოლოდ ერთი საკითხი, კერძოდ, თუ როგორ უნდა გავიგოთ კონსტანტინე პორფიროგენეტის ტექსტში მოხსენიებული გეოგრაფიული სახელი „ქარნატაი“ და რას უნდა ნიშნავდეს იგი?

მოუხედავად ამისა, ვიდრე ამ საკითხზე გადავიდოდეთ, საჭიროა ამთავითვე განვსაზღვროთ, თუ რა ეპოქას უნდა შეესაბამებოდეს კონსტანტინე პორფიროგენეტის ეს ცნობები.

ამ საკითხზე საინტერესო დასკვნების გამოტანა შეიძლება იმ შემთხვევაში, თუ ჩვენ სათანადოდ გავითვალისწინებთ ბიზანტიის ისტორიის სპეციალისტთა შეხედულებას „ცერემონიათა წიგნის“ ციტირებული ფრაგმენტის შესახებ.

როგორც ფიქრობენ, თუმცა „ცერემონიათა წიგნი“ მოღწეულია კონსტანტინე პორფიროგენეტის სახელით, მაგრამ იგი მაინც წარმოადგენს სხვადასხვა დროის მასალათა კომპილაციას, ერთგვარად შავი სახის საარქივო მასალას [2, XXVI].

ამ თვალსაზრისით საგულისხმოა ფრ. დოელგერის დასკვნები, რომელმაც „ცერემონიათა წიგნის“ კომპილაციური ხასიათი კონკრეტული მაგალითებით ცხადმყო.

გაანალიზა რა „ცერემონიათა წიგნის“ 47—48-ე თავების ის ადგილები, სადაც მოიხსენიებიან ბულგარეთის მმართველები (ეს უკანასკნელები კი აქ სხვადასხვა ადგილებზე ფიგურირებენ), ფრ. დოელგერი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ ამ თავებში თავმოყრილი და კომპილირებული მასალები მომდინარეობს უნდა იყვნენ ოთხი სხვადასხვა დროიდან. ამათგან I და II ჯგუფი (47-ე თავში) უნდა თარიღდებოდეს 922—924 წლებით, როცა, როგორც ჩანს, ბიზანტიის მმართველი იმპერატორი იყო რომანოზ I, მისი თანამმართველი კი კონსტანტინე VII [3,173—175; 4,186—187,193—195].

IV ჯგუფი (რომელიც პირველზე უფრო მოგვიანოა) თარიღდება 945—959 წლებით, როცა მმართველი იმპერატორი იყო კონსტანტინე VII, რომანოზ II კი მისივე თანამმართველი [3,172—173; 4,185—194].

დასასრულ, ფრ. დოელგერის მიხედვით, III ჯგუფის თარიღია 920—922 წლები, როცა მმართველი იმპერატორი იყო კონსტანტინე VII, ხოლო თანამმართველი რომანოზ I [3,172; 4,185—186].

ფრ. დოელგერის აღნიშნულ დასკვნებზე ასე სპეციალურად იმიტომ შევჩერდით, რომ მათ საქართველოს ისტორიის მკვლევრებისთვის დიდი მნიშვნელობა აქვთ, ვინაიდან გვეხმარება გავარკვიოთ, რომ კონსტანტინე პორფიროგენეტთან მოხსენებული კურაპალატი და მისი არხონტები, რომლებსაც გარკვეული მიმართებები უნდა გავზავნოდათ ხოლმე, იმ ეპოქაში მოღვაწე ფიგურებდნენ ჩანან, როცა კონსტანტინე პორფიროგენეტი იყო იმპერატორის თანამმართველი. მაშასადამე, ის ფრაგმენტები, რომლებიც შეიცავენ კურაპალატისა და მისი არხონტების მოხსენიებას, უნდა მომდინარეობდნენ 920—922 წლების ამსახავი აქტებიდან.

ყველაფერი ეს კი საშუალებას იძლევა, თავის მხრივ, დავასკვნათ, რომ იბერთა სახელმწიფოს ის მეთაური, ანუ იბერთა კურაპალატი, რომელსაც კონსტანტინე პორფიროგენეტი „ცერემონიათა წიგნში“ მოიხსენიებს, პიროვნულად შეიძლება იყოს მხოლოდ და მხოლოდ „ქართველთა სამეფოს“ ცნობილი მოღვაწე ადარნასე II (888—923).\* [15,232; 6,493; 7,493].

მის შემდეგ, რაც დავასკვნით, რომ კონსტანტინე პორფიროგენეტის ცნობა უნდა გულისხმობდეს X ს-ის პირველი მეოთხედის ვითარებას, შესაძლებლად მიგვაჩნია, უშუალოდ გადავიდეთ „კარნატიის“ ამოცნობაზე.

ამ საკითხს ჯერ კიდევ XIX ს-ში შეეხო ა. რამბო თავის მონოგრაფიაში „ბერძენთა იმპერია X საუკუნეში“ და ის აზრი გამოთქვა, რომ ბიზანტიის

\* სპეციალური კორექტებისათვის ადარნასე II-ის ქრონოლოგიაზე იხ. [7, 222—224].

კეისრის მიერ მოხსენებული გეოგრაფიული ტერმინი „კარნატი“ უნდა უდ/ რიდეს ქართლს [8,511].



ა. რამბოს შეხედულება გაზიარებული არ იქნა შემდგომი მკვლევართა მიერ, ვინაიდან კონსტანტინე პორფიროგენეტისეული ტექსტის შინაარსობლივი კონსტრუქცია ისეთია, რომ, როგორც ივ. ჯავახიშვილმა შენიშნა, ისე როგორც სხვა სახელები, კარნატიც უთუოდ მესხეთის თემების (ან შავშეთის, ან ტაოს, ან კოლას) რომელიმე ციხის დამახინჯებული სახელი უნდა იყოს [9,111].

კარნატის პრობლემას შეეხო კ. თუმანოვიც.

კ. თუმანოვი იმ აზრისაა, რომ „კარნატი“ ესაა „ტაოს-კარნი“. იგი მდებარეობდა არა ქვემო ტაოში, რომელიც ეყუთვნოდა კურაპალატს და მისი სახელწოდების განურყელ ნაწილს შეადგენდა, არამედ — პირველი ზოლის, ზემო ტაოს მხარეში. ტაოს ქვეყანა იწოდებოდა არა მხოლოდ პარხალად (ცნობილი მთების გამო), არამედ, აგრეთვე, ტაოს კარ[ნი]იდ (მისი ჩრდილო მხარის ერთ-ერთი ადგილის მიხედვით). [6,493—494].

კ. თუმანოვის თვალსაზრისი ძნელი გასაზიარებელია, ვინაიდან, ჯერ ერთი, არცერთი წყაროს მონაცემიდან არ ჩანს, რომ მთელი ტაო ოდესმე მანც იწოდებოდა ტაოსკარნიდ. გარდა ამისა, კონსტანტინე პორფიროგენეტის მიხედვით კარნატის მხარე რომელიდაც მსხვილი საარხონტოა, ტაოს-კარი კი არცერთ წყაროში ასეთი მნიშვნელობის პუნქტად არ წარმოადგინება.

დასასრულ, არც ისაა მინიშნებული კ. თუმანოვის მიერ, თუ რატომ ან რის მიხედვით უნდა მომხდარიყო სახელწოდება ტაოს-კარნი-ს მეტათეზირება კარნატიდ, როგორც ის ამას ამტკიცებს [6,493], ამას ხომ სათანადო ახსნა ესაჭიროება?

ყველაფერი ეს კი უფლებას გვაძლევს, ვთქვათ, რომ კარნატის დადგენის საკითხი ჯერ კიდევ მოითხოვს ჩაუჭრებას.

თუ ეს ასეა, მაშინ ჩვენ საშულება გვეძლევა ვამტკიცოთ, რომ „კარნატი“ ეს იგივეა, რაც „კარინი“, ანუ, ერთ-ერთი ქართული დოკუმენტური წყაროს ენით რომ ვიმეტყველოთ, „ქვეყანაა კარნისაა“ (იხ. ქვევით).

შეხედულება, რომ კონსტანტინე პორფიროგენეტის „კარნატი“ იგივე „კარინია“, იმით შეიძლება დასაბუთდეს, რომ ანტიკური დროიდან მოკიდებული დამოწმებული გვაქვს „კარინის“ სწორედ ისეთი სახელი, რომელიც თითქმის იდენტურია კონსტანტინესეული „კარნატისა“.

მართლაც, როგორც სპეციალურ ლიტერატურაში მითითებულია, სტრაბონთან მოხსენებული „ქალაქი კარანი, რომლის სახელის მიხედვითაც ქვეყანა იწოდება კარანიტიდად“ (ბერძნ. *Καρυνία*), სხვა არაფერია, თუ არა ქალაქი კარინი და მისი ქვეყანა [11, 213, 288].

ასევე, კარინის ქვეყანადაა მიჩნეული, აგრეთვე, პლინიუსის ცნობაც Caranitide-ს შესახებ, რომ იგი ის მხარეა, საიდანაც გამომდინარეობს ეფფრატი. ეს უკანასკნელი კი მიემართება ჯერ დერზენეში, ხოლო შემდეგ ანატიკაში, ე. ი. აკილისენაში [12, 83; 13, 52—53; 11, 288].

ჩვენი მსჯელობისათვის საინტერესოა, აგრეთვე, ავათანგელოზის არაბული და მისი ბერძნული ვერსიის პარალელური ადგილების მონაცემებიც.

შედეგობაში გვაქვს ამ ავათანგელოზის არაბული ვერსიის ის ადგილი, სადაც ჩამოთვლილი არიან მისიონერები, რომლებიც გრიგოლ პართეველმა,



მისი „ცხოვრების“ მიხედვით, სხვადასხვა მხარეში გადაზავნა. ამ მისიონერთა შორის, სხვებთან ერთად ჩამოთვლილი არიან:



„ე ვ ფ ა ლ ი ა (რომელიც ვაიგზავნა) ბ ა ს ი ა ნ შ ი  
ბ ა ს ა — კ ო ლ შ ი  
მ ო ს ე — ე კ ე ლ ე ს ე ნ ა ს ა და დ ე რ ზ ე ნ შ ი.  
ე ვ ს ე ვ ი — დ ა რ ა ნ ა ლ ი ა შ ი  
ი ო ა ნ ე — კ ა რ ა ნ ი ტ ი ა შ ი“ [13, 328].

ამჟამად ჩვენ აქ გვიანტერესებს სახელწოდება „კარანტია“. იგი ავთანგელოზის არაბულ ვერსიაში წარმოდგენილია, როგორც „ქუანიტა“, ე. ი. ქუანიტების მხარე. ე. გარიტის ლათინურ თარგმანში, ფრანსას თუ მთლიანად მოვიყვანთ, ეს ადგილი ასეთნაირად იკითხება: „et misit iohannem episcopum (ἐπ) super regionem qw'nytun“ [14, 103].

აღნიშნული ადგილის წაკითხვაში სათანადო კორექტივი შეიტანა ჯერ კიდევ ნ. აღონცმა, რომელმაც აღნიშნა რომ სახელი „ქუანიტა“ უნდა წავიკითხოთ როგორც *Καρυτιν*, სომხურად *ჭარტინ* [13, 328].

ეს აზრი, ეტყობა, ნ. აღონცს დასაბუთებულად მიაჩნდა იმ საფუძველზე, რომ „ქუანიტ“-ია მოხსენებულია იმ ქვეყნების სახელთა გარემოცვასა და თანმიმდევრობაში, რომლებიც ისტორიულად მართლაც კარინის მხარის უშუალო მეზობლობაში მდებარეობენ. ამასთან დაკავშირებით, მეტად საინტერესოა იმის აღნიშვნა, რომ ავთანგელოზის ახალი ბერძნული ვერსიის აღმოჩენამ მთლიანად დაადასტურა ნ. აღონცის კონიექტურის სისწორე. საქმე იმაშია, რომ მასში მართლაც იკითხება არა *ქუანიტ*, როგორც ეს არაბულ ვერსიაშია, არამედ *Καρυτιν*, ე. ი. ოდნავ განსხვავებულად, ვიდრე ამას ნ. აღონცი კითხულობდა. ავთანგელოზის თაზულებს მიითებულ ადგილზე წერია, რომ იოანე ვაგზავნილ იქნა „ἐπὶ τῆς καρυτιν“ [14, 103].

ყველაფერი ნათქვამია შემდეგ ჩვენ შეიძლება ჩვენი საუბარი გავაგრძელოთ იმის აღნიშვნით, რომ, როგორც ირკვევა, უკვე უძველეს ხანაშივე არსებობდა არა მარტო პუნქტი „კარანი“ (სტრაბონი), „კარინი“ (სომხ.), არამედ ქვეყანაც, მის გარშემო მყოფი მხარეც, რომელსაც ეწოდებოდა „კარინიტიდა“ (სტრაბონი), „კარინიტის“ (პლინიუსი), „კარანტია“ (ავთანგელოზი).

ამის შემდეგ, თუ გამოვალთ იმ დებულებიდან, რომ უძველეს ხანებშივე არსებობდა ქვეყანა იმ სახელწოდებით, რომელიც ძალიან წააგავს კონსტანტინე პორფიროგენეტის „კარნატის“, შეუძლებელია არ ვამტკიცოთ, რომ ეს „კარნატაი“ იგივე კარინის ქვეყანაა, რომლის პოლიტიკური ცენტრიც იყო კარინის ქალაქი.

კარინის ქალაქი, ანუ გვიანდელი ერზერუმი (კარინის ეს ცენტრი) ტაოს სამყაროსთან ერთ-ერთი ყველაზე ახლო მდგომი პუნქტი იყო. იგი ტაოს იმთავითვე უკავშირდებოდა ზემო ევფრატიდან ოლთისის აუზისაკენ მიმავალი ხეობით, რომელსაც გურჯი ბოლაზი ეწოდება.

კარინის მხარე აღრიდანვე მოექცა ბიზანტიის ინტერესების სფეროში, მისმა ცენტრმა კარინ-ქალაქმა კი მნიშვნელოვანი როლის შესრულება ჯერ კიდევ სასანიანთა ხანაში დაიწყო.

ამს შემდეგ იგი თანდათან გადაიქცა მსხვილ სავაჭრო ქალაქად. კიდევ პროკოფი კესარიელი გადმოგვცემს, რომ ეს ქალაქი ძველი სამოსახლოს ადგილზე გააშენა ბიზანტიის იმპერატორმა თეოდოსიმ (408-450) წლებში გამოც მას ამის შემდეგ თეოდოსიუპოლი უწოდა [15, 121].

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ამ ქალაქს შემდეგ ხანებში ბიზანტიელები მუდამ თეოდოსიუპოლისს — თეოდოსიუპოლის უწოდებდნენ.

საეკლესიო ლიტერატურაში რამდენჯერმე სცადეს „კარინ“ სახელის ეტიმოლოგიზაცია. შევეხებით ერთ-ერთ მათგანს, რომლის ავტორიცაა ნ. აღონცი.

ამ უკანასკნელის მიხედვით, სახელწოდება „კარინის“ არსებობა ქვეყნის სახელის მიხედვით გვიჩვენებს, რომ თეოდოსის მიერ ციხე-სიმაგრის აშენებამდე აქ არსებობდა ან ქალაქი, ან არადა დასახლებული პუნქტი მაინც. წინააღმდეგ შემთხვევაში ადგილობრივი ეცხოვრებულებს ენაზეც, რომლებშიც ნ. აღონცი უთუოდ სომხებს გულისხმობს, ეს ადგილი უნდა წოდებულიყო თეოდოსიუპოლად, მაშინ, როცა ისინი მას ჩვეულებრივ კარინს უწოდებდნენ.

«Если бы это место — амбосს აღონცი — впервые стало известно армянам по Феодосиуполю, то вряд ли была бы надобность во вторичном и армянском названии» [13, 143].

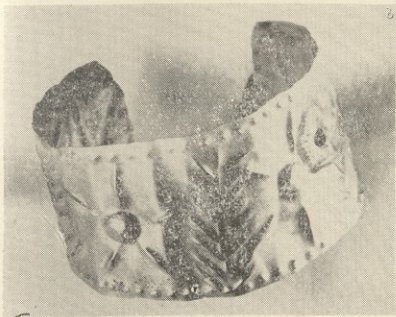
ნ. აღონცის თვალსაზრისში ერთგვარი ცვლილება შეიტანა პ. მანანდიანმა. მანაც არ უარყო პროკოფი კესარიელის იმ ცნობის ჭეშმარიტება, რომ თეოდოსიუპოლის ადგილზე იმპერატორ თეოდოსიმდე მართლაც არსებობდა დასახლებული პუნქტი, მაგრამ პ. მანანდიანის განცხადებით არსიდან არ ჩანს, რომ ამ სამოსახლო პუნქტს ან თვითონ თეოდოსიუპოლისს ოდესმე მაინც კარინი ეწოდებოდა. ასეთი დასკვნის გამოტანა პ. მანანდიანს შესაძლებლად მიიჩნია იმ საფუძველზე, რომ ძველი სომეხი ავტორები აღნიშნულ ქალაქს უწოდებდნენ არა კარინს, არამედ „კარუნ ქალაქს“, ე. ი. „კარინის მზარის ქალაქს“ [15, 122].

„კარინის მზარის ქალაქის“ სახელდება „კარინად“, წერს პ. მანანდიანი, როგორც ამაზე ჯერ კიდევ ღ. ინიჭიანმა მიუთითა, მოხდა შეცდომით და თანაც გვიან [15, 122; 16, 28].

ასეა თუ ისე, ურთი რამ მაინც აშკარად ჩანს და ჩვენთვის ახლა ესაა მთავარი, რომ „კარინის ქვეყანა“ არსებობდა უძველესი დროიდანვე და ადგილობრივი ელფერით მის სახელწოდებას ბერძნულ-რომაულ სამყაროში უკვე ძველთაგანვე ისე გამოთქვამდნენ, როგორც ამას გამოთქვამს კონსტანტინე პორფიროგენეტი, იქ, სადაც იგი ჩამოთვლის იბერიის კურაპალატიისადმი დაქვემდებარებულ არხონტებს.

აქვე უნდა შევნიშნოთ ერთი გარემოებაც.

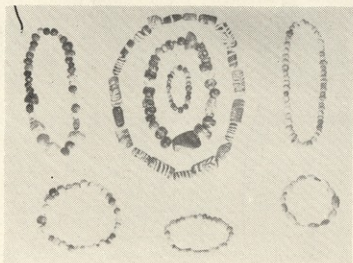
ვიზულებით რა გარკვეული ფარგლებით, ჩვენ ვრცლად აღარას ვამბობთ, თუ სხვა დროისათვის რა გაბედულებით შეიძლება ვამტკიცოთ თვით სახელწოდება „კარინის“ ქართული ან ქართველური წარმოშობაც (იგულისხმება „კარი“-ს, როგორც ბუნებრივი ვასასვლელის, მაგ. „კლდეკარინ“-ს გაგებით). მართლაც არტაქსიას და ზარიადრის, ე. ი. სომეხთა აქ გამოჩენამდე „კარენიტა“ (რომლის ცენტრიც იყო კარანი) და „დერქსენე“, სტრაბონის მიხედვით, „ხალიბებისა და მოსინიკებისა“ იყო [10]. ეს კი გვაფიქრებინებს, რომ სომეხთა ამ მხარეებში გამოჩენამდე კარინ-თეოდოსიუ-



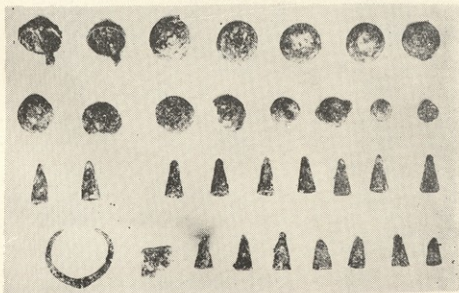
სურ. 1



სურ. 2

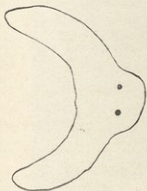
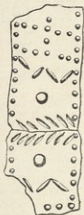


სურ. 1



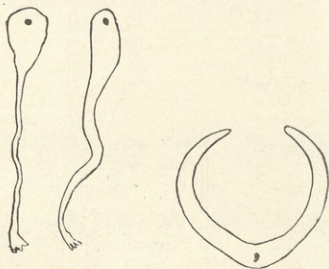
სურ. 2





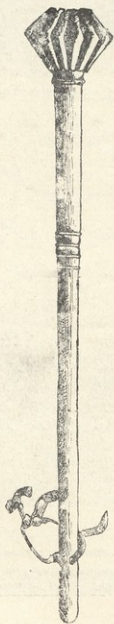


1



2

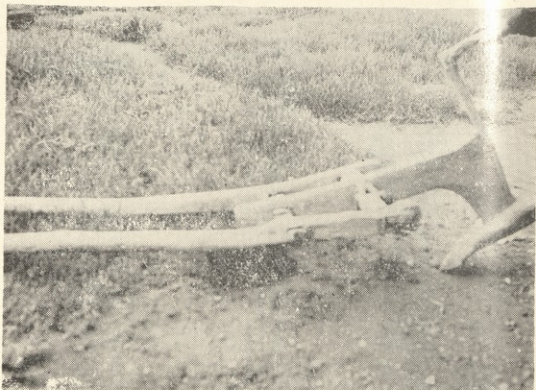




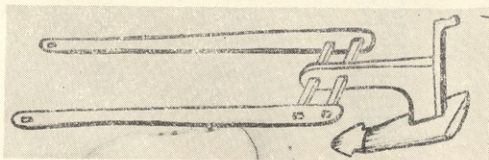


სი

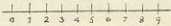
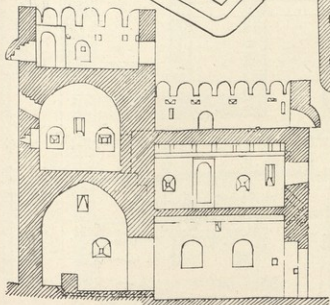
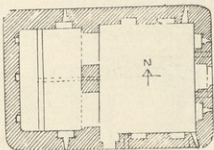
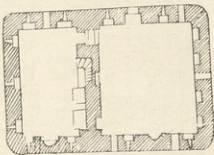
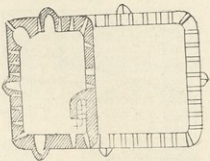
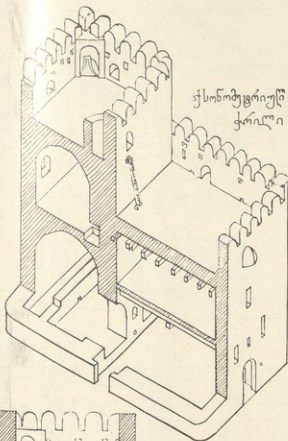




სურ. 1

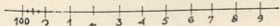


სურ. 2



რუისანის  
ადამიანთ ციხე  
(ლ. რეჯიმიძის მიხედვით)

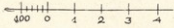
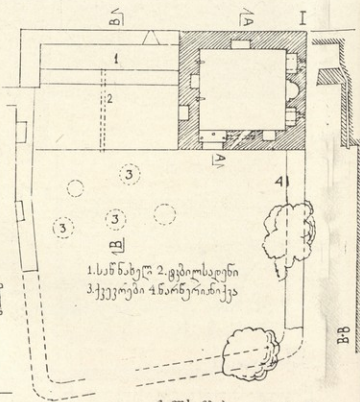
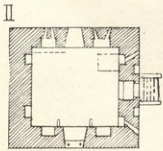
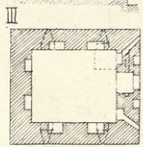
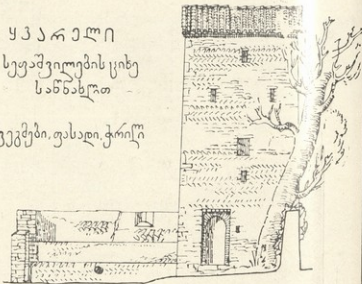
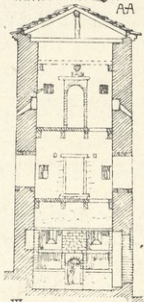
გეგმები  
ქრისტიანული



4  
1847 ქ. გურჯისტანის  
ში აგებულია  
18 აპრილი 1847 წელს

ყვარელი  
სეფაძეების ციხე  
სანახევრო

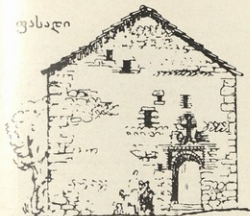
კეკელები, ფსალდი, ჭრილი



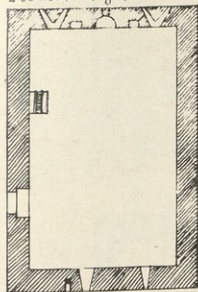
აოქ. ლ. სუმბატე 1964-1970 წ.



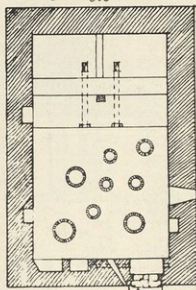
ფასადი



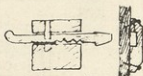
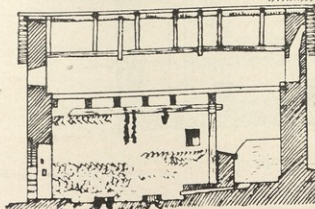
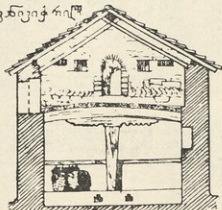
II სათავის გეგმა



I საითულის გეგმა

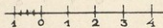


კანიჭარი



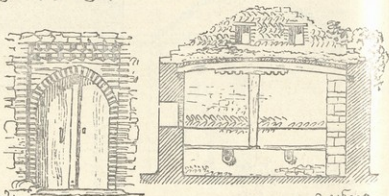
გრძივი ჭრილი. საყევი

ხ ა შ მ ი  
 ინატილის მარანი



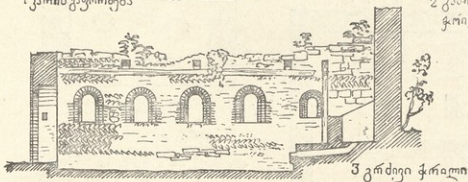
აოქ.ლ.სუმბაძე 1961/1968.

ხა შპი. დირ. ჯოქრაშვილს მარაზნი

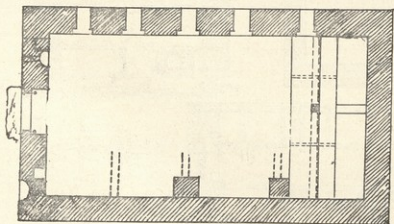


1 კარის გაფორმება

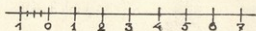
2 კანთა  
ჭრილი



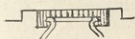
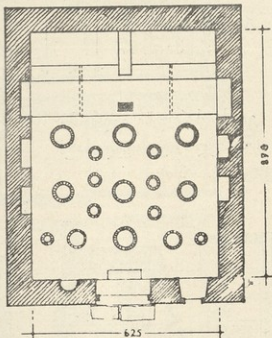
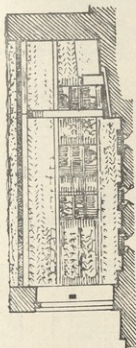
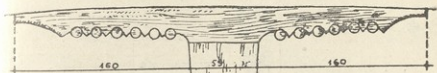
3 გრძელი ჭრილი



4 კეობა



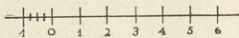
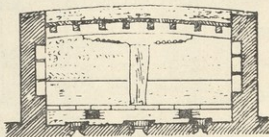
ა. ლ. ს. უმბაძე 1961/1962



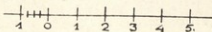
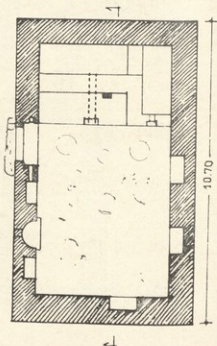
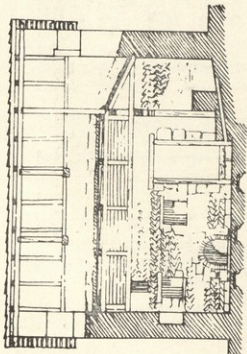
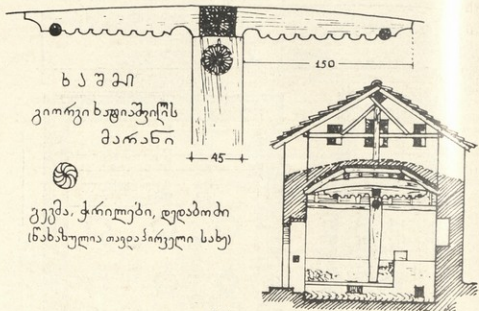
ქუვრისპირის მოხარ  
კუთუბის დეფალოი

ხ ა შ მ ი

მას ხარაშვილის  
მარანი



არქ. ლ. ს. უშვაძე 1961/1968.



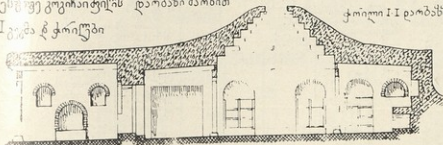


გეგმით

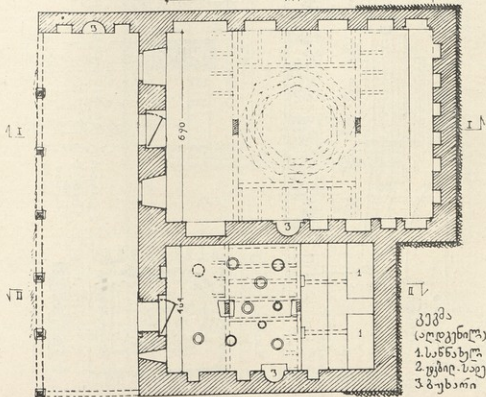
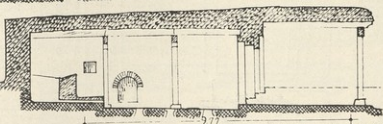
ესაფე კოვიანიჭილის დაობაში მართით

I კეგმა ჭ ტრიუმფი

ჭრილი I I დაობაზე



ჭრილი II-II  
 მართაზე



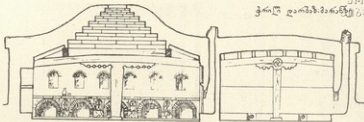
კეგმა  
 (აღლკენილა)  
 1. სანაბელი  
 2. ყვირი-საღენი  
 3. ბუხარი

ანკ. კოსუბაძე 1960-1970.

# მარცხენი

ეკლესიის შიგნით  
ღარაზ-მარანი

II  
ტრიქონ  
დუქალეტი



ტრიქონ ღარაზ-მარანი

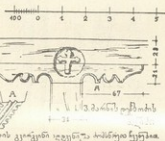
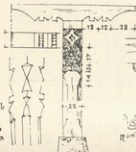
ეროვნული  
მუზეუმი

VIII

1 თარის ელვის ქვა



2 დურუნის  
შობი  
ბაქალი  
& მანია



ღარაზის კუთხური ილევნა კონსტანტინე

1960-19705

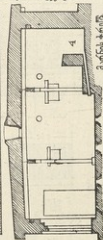
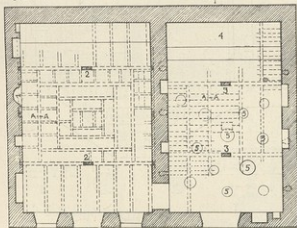
# უჯარმა

ნიუ დოლონაძის დარბაზი მარნით  
I კვეთა ჭ მარნის ტიპილი

1. მუხარი 2-3 ღრუბოძი 4 სანახელი 5. ქუყრები



ეროვნული  
ზინზლიმთეკა



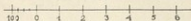
ნიუქვის  
პროფილი  
A-A



დავანძი:  
3. მარნის



2. დარბაზის



არქ. ლ. სუგმაძე 1943/1970

უჯარვა

ნოე ღოღონაძის დარბაზი მარნით

II

გზივიჭრილი



მოდ-მალავარის წიქურთმის დეკორატი



53



28.4



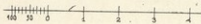
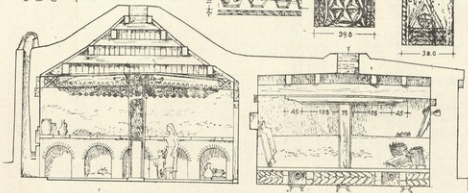
10.1



39.0



38.0



დარბაზის თაროები კვირკვიანი აღდგენილა.  
თქმულს 1920-1970



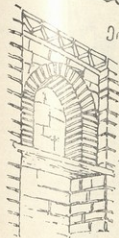




ერთანხინდა

მარანი  
კანდელების  
კენახში

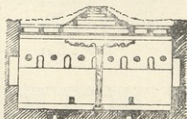
- 1 თაღის ღეჭალი
- 2 ჭრილი
- 3 გეგმა



1

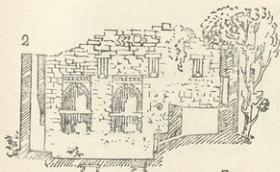
ყარალაში

ჩიჭა დემეტრაძის მარანი

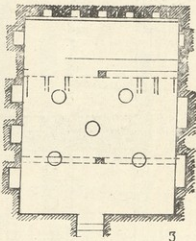


2

2

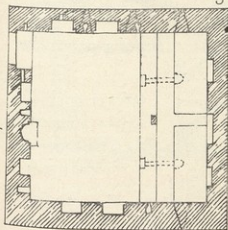


3

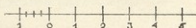


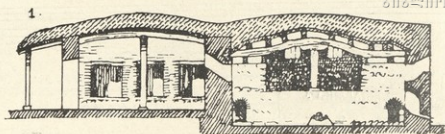
3

- 1 დედაობის და ბაღის ღეჭალი
- 2 განივი ჭრილი 3. გეგმა



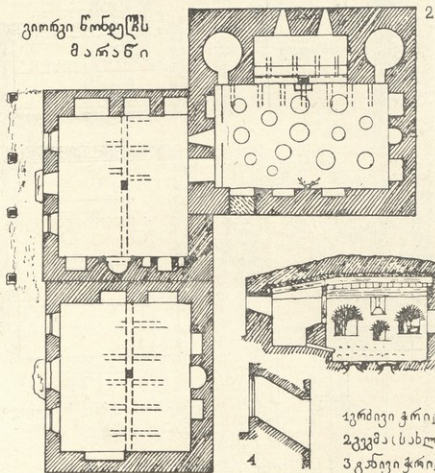
1



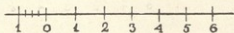


მუხრანი

ვიორევი ნონდელის  
მარანი



- 1 კრძივი ტრილი
- 2 კვამა (სახლით)
- 3 განივი ტრილი
- 4 სარკმლის დეფანი

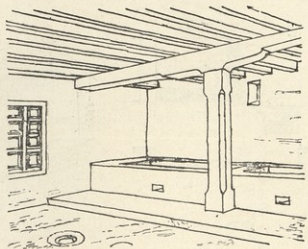


ათქ ლსუგბაძე 1961/1968.

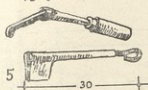
ახალვალი  
(კახის რ-ნი)

ხუციშვილის  
მარანი

1 ინტერიერი 2. გეგმა  
3. კარი (შენიღან)  
4. კარის ქუსდი (რკინა)  
5. ვასალები.



1



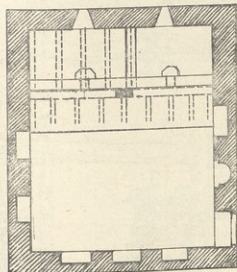
5

30

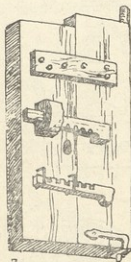


4

2



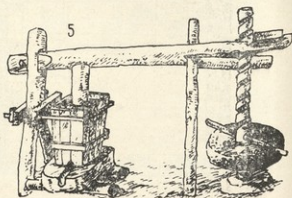
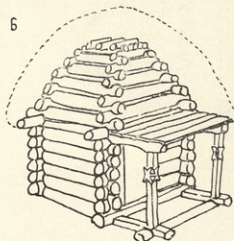
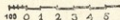
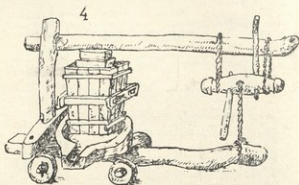
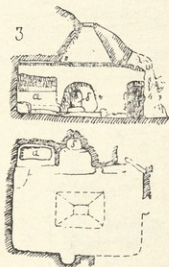
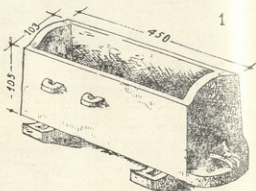
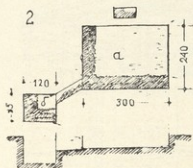
690



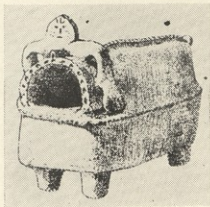
3

818

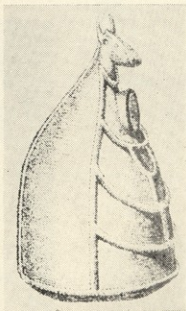
ა.ო. კოსუბაძე 1950/1968.



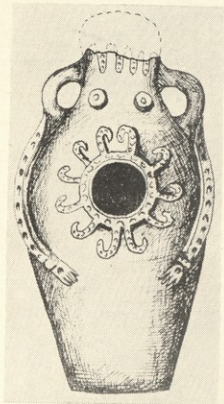




სურ. 1



სურ. 2



სურ. 3



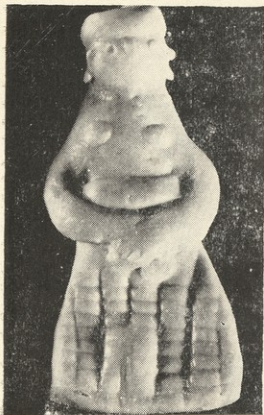
სურ. 4



სურ. 5



სურ. 6



სურ. 7

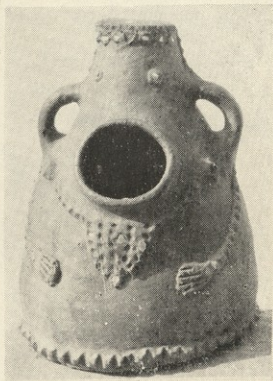


სურ. 8

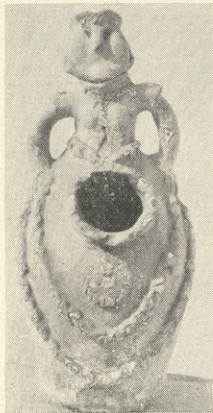




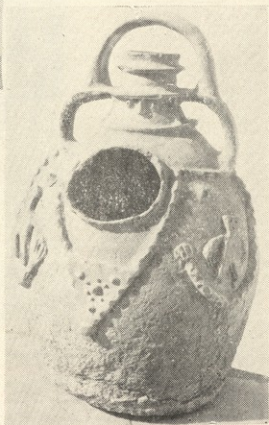
სურ. 9



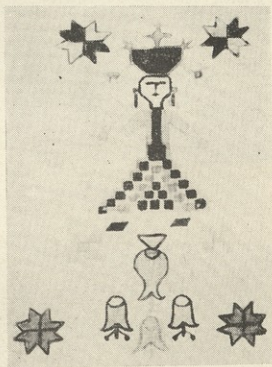
სურ. 10



სურ. 11



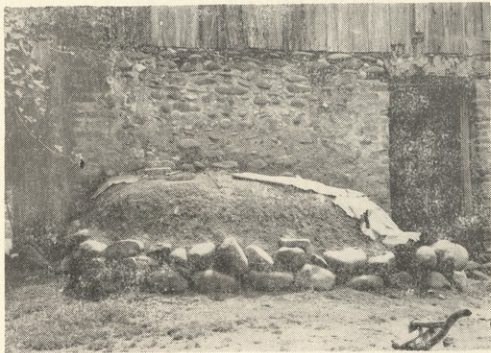
სურ. 12



სურ. 13



სურ. 1



სურ. 2





ქართული  
ბიბლიოთეკა



სურ. 3



ქართული  
ნაციონალური  
ბიბლიოთეკა



სურ. 4

პოლი და მისი „ქვეყანაც“ ვერ იქნებოდა სომხური იერის მატარებელი და თვით „კარან“-„კარენიტა“ ტომონიშებიც არ შეიძლებოდა სომხების შექმნილი ყოფილიყო. არც ის უნდა დავივიწყოთ, რომ კარინ-თეოდოსიუსის (მრ. „კარნი“) იყო ამ უკანასკნელის წინა აზიაში გასასვლელად: იგი ხომ უძველესი ქართული სახელმწიფოს სანაპირო ზოლში მდებარეობდა! დასასრულად, აღსანიშნავია ისიც, რომ თვით X ს-შიაც კი „კარინის მხარე“ ქართველთა წარმოდგენით ესაა „ქვეყანაჲ კარნისაჲ“ (იხ. ქვევით), რაც იმას ნიშნავს, რომ ამ დროის ქართველებს ამ მხარის სახელწოდება ჯერ კიდევ ძველთაძველი ქართული ყაიღით აქვთ წარმოდგენილი და ახლაც ქართულად მიაჩნიათ.

მიუხედავად ყოველივე ნათქვამისა, საჭიროა გავარკვიოთ ერთი გარემოებაც, სახელდობრ: არსებობდა თუ არა X ს. პირველ მესამედში, რა დროსაც ასახავს კონსტანტინე პორფიროგენეტის ცნობა, ხელსაყრელი ვითარება, რომელიც შესაძლებელს გახდიდა „კარნატაის“ მხარის იბერიის ქვეყანად გაზრებას. სხვანაირად რომ ვთქვათ, სხვა ფაქტებითაც დასტურდება თუ არა, რომ „კარნატაის“ მხარე X ს-ს პირველ მესამედში იბერთა სახელმწიფოში შედიოდა? ან ხომ არ ეწინააღმდეგება ჩვენი სტატიის ღელაზრის ის ფაქტი, რომ ბერძნები კარინს თეოდოსიუსოლისს უწოდებდნენ და, მაშასადამე, მოსალოდნელი იყო, რომ კონსტანტინე პორფიროგენეტსაც კარინის ქვეყანა უნდა მოეხსენიებინა არა „კარნატაის“, არამედ თეოდოსიუსოლის ქვეყნის სახელით, ისე, როგორც ის არაერთხელ ახსენებს ამ ქალაქს თავის თხზულებაში „იმპერიის მმართველობის შესახებ“.

ამასთან დაკავშირებით უნდა ითქვას შემდეგი:

უდავოა, რომ კონსტანტინე პორფიროგენეტმა მართლაც კარგად იცის სახელწოდება თეოდოსიუსოლი, მაგრამ ეს სახელი, როგორც უნდა დავასკვნათ, ეკუთვნის მხოლოდ კარინის ქალაქს. რაც შეეხება კარინის ქვეყანას, იგი სულ სხვაა და აი სწორედ ისაა „კარნატაი“. ბუნებრივია, ასეთი განცხადებისას პირველყოვლისა დასაეიწყებელი არაა ის მომენტი, რომ კონსტანტინე პორფიროგენეტის „ცერემონიათა წიგნში“ იქ, სადაც მოხსენებული არიან იბერიის კურაპალატის ერისთავები (არხოზტები), ყველა ჩვენთვის ცნობილი საარხოზტო კავკასიური, კერძოდ კი ქართული ფორმით არიან მოხსენებული, ასეთებია: ყველი, აჭარა და, უძველესია, ბერისახიც, რაც შეიძლება მხოლოდ იმით ავსხნათ, რომ ეს სახელები კონსტანტინე პორფიროგენეტის თხზულებაში მოხვდნენ საკუთრივ კავკასიური წარმოშობის დოკუმენტებიდან. ეს კი თავისთავად გვიჩვენებს იმას, თუ როგორ შეიძლებოდა გაჩენილიყო „ცერემონიათა წიგნში“ კარინის ქვეყნის ის სახელწოდება, რომელიც ანტიკური ხანიდანვე ბერძნულ-რომაულ სამყაროში ადგილობრივი სახელწოდების არსებითად პირდაპირი გადატანით იყო შექმნილი.

ყველაფერი ამის შემდეგ დავგრჩენია აღენიშნოთ, რომ „კარინის ქვეყანა“ X ს-ს პირველ მესამედშივე ქართველთა ხელში წარმოიდგინება არა მართლ „ცერემონიათა წიგნის“ ჩვენებური წაკითხვით, არამედ სხვა, უფრო ნათელი მონაცემებითაც.

ამის თაობაზე ძვირფას ცნობებს შეიცავენ იმავე კონსტანტინე პორფიროგენეტის თხზულების „იმპერიის მმართველობის შესახებ“ სათანადო აღ-

გილები. ამ თხზულებით ვგებულობთ, რომ დიდი ხნის მანძილზე (კვირფი  
ამას ადგილი აქვს X ს-ს პირველი ოცეულის ფარგლებიდან მოკიდევ  
იბერები დამოუკიდებელი პოზიციებით უდგებოდნენ თეოდოსიუსის  
ამავე ძეგლიდან ვგებულობთ, რომ ეს იბერები თეოდოსიუსის  
იმდენად კარგ დამოკიდებულებაში იყვნენ, რომ უარსაც კი ამბობდნენ თეოდოსიუსის  
ციხის ირგვლივ მდებარე ადგილებსა და მისი სოფლების  
დარბევაზე, თუმცა კი ბიზანტიელებს ეს ძალიან სურდათ [1, 266; 272—273].

გავიდა დრო და როცა ბიზანტიელებმა თეოდოსიუსოლი აიღეს კიდე-  
ვაც, იბერები თვითნებურად მივიდნენ მასში და დაიკავეს კიდეც ის [1, 271].  
ამას მოჰყვა დიდი დავა ბიზანტიელებსა და იბერებს შორის, მაგრამ ბოლოს  
ბიზანტიელები იძულებული გახდნენ დათანხმებულიყვნენ იბერთა ზღვში  
ამ ქალაქის დატოვებაზე. ამიერიდან ბიზანტია-იბერიის საზღვრად დაწესებუ-  
ლი იქნა მდ. არაქსი. ამ მდინარის „მარცხენა მხარე, იბერიისაჲნ მიმართუ-  
ლი“ მიიღეს იბერებმა, ხოლო „მარჯვენა, რაც თეოდოსიუსოსაჲნ არის,  
როგორც ციხეები, ისე სოფლები“, ბიზანტიელებს ერგოთ [1, 271].

ვფიქრობთ, ეს ცნობები დაგვარწმუნებენ, რომ უკვე X ს-ს 20-იანი წლე-  
ბის დამდეგიდანვე, რა დროიდანაც იბერია ასე აშკარად იყო ჩართული თეოდოსიუსოს  
ციხის ირგვლივი მდებარე ქვეყნის ცხოვრებაში, ქართველები  
უკვე ამ „ქვეყნის“ ბატონ-პატრონები იყვნენ. სწორედ ამიტომ იყო, რომ  
თეოდოსიუსოს ციხის აღებასაც ბიზანტიელები ქართველებსაგან შო-  
ითხოვდნენ და არა სხვებისაგან. ეს ადგილები კი, თავის მხრივ, თუმცა ნაწი-  
ლობრივ, მაგრამ მაინც „კარინის ქვეყანა“ ანუ „ქვეყანაჲ კარინისაჲ“ იყო.

ამის შემდეგ გასაგებია, თუ რატომ მიუთითებს „ცერემონიათა წიგნი“,  
რომ იბერიის კურაპალატს, ჩვენი გაგებით, ადარნასე II-ს (888—923) ექ-  
ვემდებარებოდა „კარნატის“ საარხონტიც. „კარნატია“ ხომ კარინის ქვეყანა  
და იბერიის, ე. ი. „ქართველთა სამეფოს“, სანაპირო საერისთავო იყო.

ვინაიდან ჩვენ ვგებულობთ კარინ-თეოდოსიუსოს ისტორიას ერთ  
აღებულ ხანაში (X ს-ს პირველი ნახევარი), უნდა ითქვას შემდეგიც. ამ უკანასკნელ  
ხანებში ზოგიერთი ავტორი საქმეს ისე წარმოაჩენს, თითქოს ქარ-  
თველებსა და მის პოლიტიკოსებს კარინის ქვეყანაში არასოდეს არაერთხელ  
ინტერესები არ ჰქონიათ.

საკითხისადმი ასეთი დამოკიდებულების ერთ-ერთ ნიმუშად შეიძლება  
ჩაითვალოს, მაგალითად, ა. ტერ-ლეგონდიანის ახლახან დაბეჭდილი შრომა  
„კარინ-თეოდოსიუსოლი ლეგენდასა და ისტორიაში“ [17, 65—69].

ავტორი მაქსიმალური ოდენობით ჩამოთვლის რა კარინ-თეოდოსიუსო-  
ლის ისტორიის ფაქტებს უძველესი დროიდან მოკიდებით, როგორც კი IX—  
X სს. პერიოდზე ვადაღის, ამ ფაქტების შერჩევას ის უკვე შემდეგი პრინცი-  
პით იწყებს: კარინ-თეოდოსიუსოს მთლიანი ისტორიის განხილვის დროსაც  
კი არაფერი ისეთი არა ვთქვათ, რაც გამოაჩენს ამ მხარეებში ქართველთა  
აქტივობისა და, მითუმეტეს, პოლიტიკური ბატონობის კვლასაც.

IX—X სს. კარინ-თეოდოსიუსოს თავგადასავალს ტერ-ლეგონდიანი  
ასე გადმოგვცემს (მოგვეყვს ამონაწერი მისი შრომიდან):

„ბაგრატიონების პერიოდში კარნუ-ქალაქი სომეხთა საქმეფოში შედია,  
მაგრამ მას აქვს თავისი თვითმყოფობაც. როცა სომეხთმა შეწყვიტა ყოველ-  
გვარი კავშირი აბასიანთა სახალიფოსთან, არაბული ნაწილები კარინში ჯერ



კიდევ რჩებოდნენ და ეს იყო იმისი მიზეზი, რომ ბერძნები 895 წელს თავს დაესხნენ კარინის ქალაქს, ალყა შემოარტყეს მას, შემდეგ დაატყვევეს იგი და წავიდნენ. ქალაქის სამხედრო მმართველები, რომელთაგანც ამ პერიოდში იყო ვიციანთა ზქირსა და ბიშირს, თუმცა აშოტ I-ისა და სმბატ I-ის დროს ექვემდებარებოდნენ სომეხთა მეფეებს, მაგრამ მაინც მჭიდროდ იყვნენ დაკავშირებული პირდაპირ აბასიანთა სახალიფოსთან. კონსტანტინე პორფიროგენეტის მიხედვით, არაბული სამყაროს ნაწილები იმყოფებოდნენ კარნუ-ქალაქში, აბნიკსა და მასტატში.

სმბატ I-ის სიკვდილიდან (913) მოცილებული, ვიდრე 949 წლამდე, საეკისრომ თავდასხმები მოაწყო სამხრეთისაკენ, ვიდრე შეძლო კარნუ-ქალაქის დაპყრობა. ამავე დროს კარნუ-ქალაქში მამპალიანური ქალაქებიდან იგზავნებოდნენ დამხმარე ნაწილები“ [17, 68].

„კონსტანტინე პორფიროგენეტის მიხედვით, კარნუს ირგვლივ ქვეყანაში ერთმანეთის მოყოლებით ლაშქრობები მოაწყვეს ბიზანტიის მხედართმთავრებმა, არმენიკის თემის სამხედრო მმართველმა ლლაკონმა, კატაკალონ მაგისტროსმა, იოანე კურკუასმა და მისმა ძმამ თეოფილოსმა“ [17, 68]. „ხოლო 922 წელს იოანე კურკუასმა დაარბია კარნუ, ბასიანის მხარეები და მიადწია დენიამდე. ბოლოს, 949 წელს ბერძნების გადამწყვეტი შეტევა დასრულდა. ამაზე ადრე კი პროტოსპათარმა იოანე არაბონიდესმა და პატრიკმა თეოფილოსმა დიდი აოხრება მოაწყვეს აბნიკის სანახევში. იოანემ დაიპყრო მასტატი და ჩააბარა ის სომეხ მაგისტროსს ბაგრატს (პანკრატიოსს). სწორედ 949 წელს ბიზანტიელებმა დაიპყრეს კარნუ-ქალაქი და თუმცა დიდად დააზარალეს, მაინც დაიტოვეს“ [17, 68].

„949 წლის აოხრების შემდეგ კარნუ-ქალაქი დარჩა მხოლოდ როგორც სამხედრო პუნქტი, მაგრამ იგი აღარ იყო დიდი ქალაქი, რადგანაც მისგან გარკვეულ მანძილზე უკვე არსებობდა სავაჭრო ქალაქი არწნი. საფიქრებელია, რომ კარინ ქალაქის მოსახლეობა გადავიდა არწნი-ში, სადაც XI-ში სახლობდა 150 000 კაცი“ [17, 68].

თუ შევადარებთ კონსტანტინე პორფიროგენეტის ცნობათა ერთობლიობას, რაზედაც უკვე ვისაუბრეთ, და იმას, რასაც ა. ტერ-ლეგონდიანი წერს, აშკარად გამოჩნდება ამ ავტორის სურვილი მიჩქმალოს, რომ I) IX ს-ს პირველ ნახევარში თეოდოსიუპოლთან და მის ქვეყანაში ბიზანტიელების პარალელურად დიდ პოლიტიკას აწარმოებდნენ ქართველებიც; II) I) გარკვეული დროიდან თეოდოსიუპოლი და, ბუნებრივია, მისი ქვეყანაც ეკუთვნოდათ ქართველებს.

ყველაფერი ამის მაგივრად კი ატერ-ლეგონდიანს ერთადერთ ძალად მხოლოდ ბიზანტიელები თუ სომეხები ყავს წარმოდგენილი.

ა. ტერ-ლეგონდიანის ასეთი დასკვნა, ბუნებრივია, გამომდინარეობს იმ მიზნიდან, რომელიც მოწადინებულია კარინ-თეოდოსიუპოლის თავგადასავალში დაინახოს მხოლოდ სომხური ერის უწყვეტი მდინარება, რაც ისტორიულ ფაქტებით ვერ დასტურდება.

მიუხედავად ამისა, ა. ტერ-ლეგონდიანის მონათხრობის ხელოვნურობა და ტენდენციურობა აშკარად მტკიცდება კონსტანტინე პორფიროგენეტის ნათელი და არაორაზროვანი ცნობებით, რომელთა დაგლეჯითა და მისთვის

სასურველი ადგილების მოტანითაც ცდილობს იგი კარინ-თეოდოსიუსის კალმხრივი ისტორიის შექმნას.

...კარინის მხარეში ქართველები X ს-ს მეორე ნახევარშივე აქტიურად ტრიალებენ. ამ ეპოქაში იმყოფება აქ, მაგალითად, ბერ-მონაზვნობის მწიფი იოანე-თორნიკე [18, 155]. აქვე, „ქვეყანასა კარინისასა“ იგი ვადაწყურს ცნობილ ლიტერატურულ ძეგლს კირილე ალექსანდრიელის „განძს“ — [19, 360].

ამავე ქვეყანაში, კერძოდ არწნ-ში აღმართავს ჯვარს იგივე იოანე-თორნიკე [19, 155]. არწნი კი, როგორც ცნობილია, თეოდოსიუპოლის უშუალო მეზობელი პუნქტი იყო [15, 205].

დასასრულ, აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ მთელი რიგი ავტორების შრომებში [9, 126; 20, 28, 17, 68; 21, 158], გატარებულია ის აზრი, ვითომც X ს-ს 70-იან წწ-ში სხვა მხარეებთან ერთად კარინი თითქოსდა ჯილდოდ მიეცა დავით დიდ კურაპალატს ბარდა სკლიაროსის აჯანყების ლიკვიდაციის საფასურად.

ეს აზრი დაფუძნებულია ასოლიკის ასეთსავე ცნობაზე [22, 135], მაგრამ, როგორც ჩვენ გვეჩვენება და რაზეც ჩვენ საგანგებოდ ვაპირებთ საუბარს, ეს დაჟილდობა იყო არა რაიმე ახლის მიცემა ტერიტორიულად, არამედ, თუ შეიძლება ასეც ითქვას, ბიზანტიის მხრივ კარინის, ისე როგორც სხვა მხარეებზე რეალური თუ პოტენციური ბატონობის უფლებათა თავისებური ცნობა, ამ მხარეებში ქართველთა გავლენის აღიარება თორემ რომ ეს ქვეყნები ნაწილობრივ მაინც ქართველებს ისედაც ეკუთვნოდათ, ამას ხომ მარტოოდენ კარინსა და კარნატაზე ქართველთა მფლობელობის ისტორიაც გვიჩვენებს.

#### ლიტერატურა

1. გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ტ. 4 ნაკვ. 2. ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი ს რედაქციით. თბ., 1952 წ.
2. Constantin VII Porphyrogénète, Le livre des Cérémonies, Texte établi et traduit par A. Vogt T. 1 Paris, 1935.
3. Fr. Dölger Die mittelalterliche „Familie der Fürsten und Volker“ und Bulgarenherrscher. Byzanz und die europäische Staatwelt. Ettal. 1953.
4. Fr. Dölger. Der Bulgarenherrscher als geistlicher Sohn des Byzantinischer Keisers. Byzanz und die europ... Ettal. 1953.
5. C. Toumanoff. The Bagratids of Iberia, II. Le Muséeon, 1952.
6. C. Toumanoff. Studies in Christian Caucasian History, Georgetown, 1963.
7. შ. ბაღრაძე, „ქართველთა სამეფოს“ პოლიტიკური სტრუქტურის ისტორიიდან, თსუ შრ., ტ. 113, 1964.
8. A. Rambaud. L'Empire grec au dixième siècle. Constantine Rophyrogénète. Paris. 1870.
9. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია. წ. II, თბილისი, 1948.
10. Страбон, География в 17 книгах, М., 1964, перевод. статья и комментарии Г. А. Стратановского.
11. Н. Hübschmann, Die altarmenischen Orstnamen, Strassburg, 1904.
12. Plinii Naturalis historia. ed. Teub. V, 1878.
13. Н. Адонц, Армения в эпоху Юстиниана, СПб, 1908.
14. Gérard Garitte, Documents pour l'étude du livre d'Agatange. Città del Vaticano, 1946.
15. Я. А. Манандян, О торговле и городах Армении в связи с мировой торговлей древних времен. Ереван, 1954.



16. ლ. ინკიკიანი, სომხეთის სიძველეები (სომხ.), ვენეცია, 1882.
17. ა. ტერ-ლევონიანი, კარინ-თეოდოსიუპოლი ლეგენდასა და სინამდვილეში (სომხ.)  
სომხ. სსრ შეტ. აკად. საზ. მეცნიერებათა მაცნე, ერევანი 1971, № 3.
18. N. Adontz. Tornik le moine. Byzantion, XIII. 1938.
19. P. Peeters. Une colophon géorgien de Thornk le moine. Analecta Bollandiana  
i. L. 1932.
20. С. Н. Джанашиа, Об одном примере искажения исторической правды, по по-  
воду книги Н. Токарского «Архитектура древней Армении», Тбилиси, 1947.
21. ს. ჯანაშია, ნ. ბერძენიშვილი, ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ისტო-  
რია, თბ., 1946
22. Всеобщая история Степаноса Таронского, Асохика по прозвищю. Переведена с ар-  
мянского и объяснена Н. Эминим, М., 1864.

თამარ ღრაბაძე

### ძმირვასი და დაუშვიწყარი

ქართული ისტორიის მანძილზე მიცვალბულის დატირება მუდამ განსაკუთრებულ როლს ასრულებდა. ნაწილობრივ იმიტომ ხდებოდა ეს, რომ ჩვენ გვქონდა მეტად ტრაგიკული ისტორია, ნაწილობრივ კი ის გახლდათ ამის მიზეზი, რომ პატარა ერისათვის თვითეულ დანაკარგს ჰქონდა დიდი მნიშვნელობა, რასაც თან სდევდა მუდამ დიდი სასოწარკვეთილების გრძნობა.

მე ვერ წარმოვიდგენდი, რომ საქართველოში ჩემი ყოფნის პირველსავე წელს შემემთხვეოდა ესოდენი დიდი მწუხარება, რომ მეც გავაცილებდი სასაფლაოსაკენ ჩემთვის უძვირფასესი ადამიანის ცხედარს ასე გულდათუთქული.

ხშირად მეცნიერნი წერენ ხოლმე მწერლების შესახებ; ამ შემთხვევაში კი, ისეთი დიდი პიროვნების წინაშე, როგორც არის პროფ. ვერა ბარდაველიძე, მე ქედს ვიხრი როგორც მწერალი და ვწერ მეცნიერზე, თუმცა დიდად მიმიძიმს მასზე წერა.

ბავშვობიდანვე შევიქმენი იდეალი ქართველი ქალისა — სისადავე, კლდე-მამოსილება და სათნოება შერწყმული უნდა ყოფილიყო მშვენიერებასთან და სინატიფესთან.

შემდეგ, უფრო მოწიფულ ასაკში, მე შევიქმენი იდეალი მეცნიერი ადამიანისა — მორსმკვრეტელი, პიროვნულზე ამალღებულო, მომთხოვნი. თან ამავ ედროს მუდამ ვხედავდი, თუ რა ძნელი იყო შერწყმა ჰუმანიტი ქალურობისა და ჰუმანიტი მეცნიერისათვის აუცილებელი თვისებებისა. სამწუხაროდ, ასაკში შესვლისას ადამიანი ხედავს, თუ რაოდენ იშვიათად ვხვდებით იდეალებს ცხოვრებაში.

მაგრამ მოხდა უჩვეულო რამ. საქართველოში ჩამოსვლისას ბედმა მომზადლა პოვნა ისეთი ადამიანისა, რომლის პიროვნებაშიც დავინახე სრული ჰუმანიტი განხორციელებული ჩემი ორივე იდეალი.

არსებობენ ადამიანები, რომელთა მიმართ ჩვენი მოწიფება ჰგავს რელიგიურ თაყვანისცემას უზენაესი, მიულწეველი სრულყოფისას.

პროფ. ვერა ბარდაველიძე მართო მასწავლებელი როდი იყო ჩემთვის. იგი მშობლიური მზრუნველობით მომსახედა, მას აინტერესებდა არა მარტო ჩემი სამეცნიერო მუშაობა, არამედ ჩემი ჯანმრთელობა, ჩემი პირადი ცხოვრება. იგი სისტემატურად მეკითხებოდა არა მარტო ჩემი მუშაობის დეტალებზე, არამედ იმასაც, ვისაუბრებ თუ არა, კარგად მეძინა თუ არა... ხშირად მიფიქრია, ვარ თუ არა ღირსი ყოველივე ამისა, გავამართლებ ყოველივე ამას....

თავის მეცნიერულ მუშაობაში ვერა ბარდაველიძე უბრალო აკადემიური მიდგომით როდი კმაყოფილდებოდა. მისი კვლევის საგნები ვიწრო სპეცი-



აღურ ინტერესს როდი წარმოადგენდნენ მისთვის. იგი ღრმა გულისხმიერებას იჩენდა იმ ადამიანებისადმი, რომელთაც იგი ხვდებოდა მოგზაურობისას. იგი წერდა თავის შრომებს არა მარტო მეცნიერული წრეებისათვის, არამედ იმ ხალხისთვისაც, რომლის შემოქმედებასაც იგი ეგზომ აფასებდა, რითაც დიდი სიყვარული და ნდობა დამსახურა საქართველოს იმ კუთხეებში, სადაც მოგზაურობდა. დიდმნიშვნელოვანი ექსპედიციები ჩაატარა მან ბოლო წლებში ფშავ-ხევსურეთში, თუშეთში, ხევში, გუდამაყარში, მთიულეთში, რომელთა შედეგად სამტომიანი ნაშრომი მოამზადა. ჭეშმარიტად დიდი პატრიოტი იყო იგი თავისი სამშობლოსი.

ამერიიდან ველარ ვნახავთ მას, ექსპედიციაში ცხენზე ამხედრებულს თავის მეუღლესთან, აკად. ვიორჯი ჩიტაიასთან ერთად, თავის საყვარელ მოწაფეებთან ერთად...

სასიკვდილო სარეცელზე იგი ისეთივე ნატიფი იყო და გულისხმიერი, როგორც ცხოვრებაში. ღირიულ განწყობილებასთან ერთად ცოცხალი იუმორის გრძნობა გვანცვიფრებდა ყველას. ლეგენდარულ ხასიათად დარჩება იგი ჩემს ხსოვნაში, როგორც სათაყვანებელი ხატება, როგორც დაუშრეტელი წყარო შთაგონებისა ჩემს მეცნიერულ და სამწერლო მუშაობაში, როგორც ცხოვრებისეული მაგალითი ადამიანობისა, ქალობისა, ჭეშმარიტი მოქალაქეობისა.

ა. ზიფია

### ქორწილი და მასთან დაკავშირებული რიტუალი სამეგრელოში

ქორწილს სამეგრელოში, ისევე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, უმეტესად შემოდგომით იხდიდნენ. წელიწადის ეს დრო ხომ განსხვავებულია, მთელი წლის ნაწრომის, ქირნახულის — ვენახისა თუ ხილ-ბოსტნეულის აღება-დაბინავებას, შემოდგომის ბარაქისა და დოვლათის ოჯახში შემოტანას, ქართველმა ხალხმა ოჯახის გაბედნიერება — პატარძლის მოყვანაც ოდითვე წელიწადის ამ დროს დაუკავშირა.

მე მინდა შევეხო ქორწინების ზოგიერთ ჩვეულებას, რომელიც არსებობდა ჩვენი საუკუნის დასაწყისში, სამეგრელოს მთიან ნაწილში (ლაკადა). საპატარძლოს შერჩევა, თუ ეს შუამავლის საშუალებით ხდებოდა, ზოგიერთი წინასწარი ცნობის გარდა, გულისხმობდა სასიძოს მისელას პატარძლის ოჯახში მის სანახავად; ამ დროს სასიძოს უსათუოდ თან ახლდა ორი მხედარი — მისი ახლო მეგობარი და მარბელი. ქალის ნახვა (გინოძირაფა) ვაფორმებული იყო სათანადო გამასპინძლებით, რომელშიც მონაწილეობდა საპატარძლოც; ეს სასიძოს საშუალებას აძლევდა დაეთვლიერებინა საპატარძლოს გარეგნობა, გასცნობოდა მის საქციელს, სიარულს. ცხადია, ასეთ ვითარებაში კარგად გამოვლინდებოდა თუ რაიმე ფიზიკური ნაკლი ჰქონდა საპატარძლოს.

რა თქმა უნდა, გინოძირაფას ყოველთვის არ მოჰყვებოდა შუამავლისათვის სასურველი შედეგი (როცა ორივე მხარეს ერთმანეთი არ მოეწონებოდა). თუ ორივე მხარეს ერთმანეთი მოეწონებოდათ, რამდენიმე დღის შემდეგ შუამავალი დაბრუნდებოდა ქალის ოჯახში ამბის მოსატანად და შეთანხმების მიხედვით, ნიშნობის დღეს დაადგენდა.

ნიშნობის დროს საპატარძლოს ოჯახში მიდიოდა სასიძოს მამა ან დედა, თუ შობლები არ ჰყავდა, მამინ — ძმა ან და. მათ პატარძლისათვის მოჰქონდათ ოქროს ბეჭედი და საყურეები. ამ დღიდან ქალი ითვლებოდა დანიშნულად. პირობის დარღვევა რომელიმე მხრიდან დიდ შეურაცხყოფად ითვლებოდა, რაც შეიძლება ცუდი შედეგი მოჰყოლოდა. დაქორწინებამდე საპატარძლოს ოჯახში მზადდებოდა მზითვი. მზითვის რაოდენობა და ხასიათი უზშირესად შუამავლის (მარბელის) საშუალებით წინასწარ იყო ხოლმე დათქმული. ცხადია, მზითვის რაოდენობა დამოკიდებული იყო ოჯახის მატერიალურ შეძლებაზე. მაგრამ შეიძლება ითქვას, რომ ამ მხრივ გარკვეული წესიც არსებობდა.

მზითვი ქალის ტანსაცმლის გარდა, შედიოდა ექვსი ლოგინი (ექვსი საბანი, ექვსი ლეიბი, თორმეტი ბალიში და სათანადო თეთრეული). ავეჯიდან: ხის საწოლი, კაკლის ან წითელი ხის ხელით ნაკეთები კარადა, სასადილო მაგი-

და თავისი ექვსი ან თორმეტი სკამით; კილობანი და სარკე. ჭურჭლეულიდან: სპილენძის სხვადასხვა ზომის მოკალული ქვაბები, შუაცეცხლზე საყიდი ჯაჭვი (ნაჭა), არყის გამოსახდელი ქვაბი, სხვადასხვაგვარი სუფრის ჭურჭლეული, ჭოჭოჭი მთხევვაში მიღებული იყო ფულის მიცემა ხუთას მანეთამდე, გერგეულენქვე დროის შემდეგ მაკე ძროხის (ჯაყელა) გაგზავნაც.

შექმელებული ოჯახი, გარდა ზემოჩამოთვლილისა, სიძეს აჩუქებდა თაბო ცხენს (სასურველი იყო შვიი ფერის) უნაგირით. ასაჩუქრებდა ქალიშვილსაც ცხენითა და შესაფერისი უნაგირით. ქალის უნაგირი იყო უფრო მაღალი, რბილ-ტყავგადაკრული და ვერცხლით შემკული. ვერცხლითვე იყო დამშვენებული ცხენის სამკერდე და საძუე. უნაგირის ქვეშ ცხენის გავაზე გადაფარებული იყო ნაპირებზემოქარგული ხავერდი შემძივული ფესვით — ახალი; ასე საგანგებოდ შეკაშმულ ცხენზე პატარძალი მამაკაცივით კი არ გადაადგებოდა, არამედ ცალმხარზე იყო კეკლუცად შემომჯდარი — მარცხენა ფეხი მას უზანგში ჰქონდა გაყრილი, ხოლო მარჯვენა — უნაგირის კავზე გადაადგებული. მხედრობის დროს პატარძალს ეცვა საგანგებო ტანსაცმელი, გრძელი და განიერი კაბა, ე. წ. „ამაზონკა“, რომელიც უფარავდა ფეხებს. ძირითადად ამით ამოიწურებოდა მზითვი; ოჯახის შეძლების მიხედვით მისი რაოდენობა ან მოიმატებდა ან იკლებდა.

მზითვის მიტანა სიძის ოჯახში ხდებოდა ქორწილის წინა დღით ან იმავე დღეს, მაგრამ უსათუოდ პატარძლის მიყვანამდე. მზითვის გადატანა ხდებოდა უჩამით, ხოლო ურმისათვის მიუდგომელ ადგილებში — ცხენით ან ხელით.

იმ დროს მისვლა-მოსვლის ერთადერთი საპატიო საშუალება ცხენოსნობა იყო. სასიძოს მაყრები, უმთავრესად მამაკაცები, მისი ახლო ნათესაეები ან მეგობრები უნდა ყოფილიყვნენ, ხოლო თუ მომღერლები შემოაკლდებოდათ მაშინ მათ დამატებით შუარჩევდნენ. რაც შეეხება ქალებს, ერთ-ერთი მათგანს სასიძოს უფროსი და ან რძალი მდადედ ინიშნებოდა. მდადეს ევალებოდა ოჯახში მისვლისთანავე დაახლოებოდა პატარძალს (ეზრუნა მისი მორთვა-მოკაშმისათვის). იგივე მოვალეობას ასრულებდა მეორე მდადე, რომელიც გაჰყვებოდა პატარძალს თავისი სახლიდან ახალ ოჯახში და დიდი უფლებებით სარგებლობდა. პატარძლისათვის განკუთვნილ ოჯახში იგი არავის არ უშვებდა (სადედამთილოსა და მეორე მდადეს გარდა).

სასიძოდან მოსულ მაყრებს დამხვდულნი უმპასიძლდებოდნენ და თან ღვინის სმაში ეჯიბრებოდნენ. ეს ხდებოდა ზომიერად, რადგან ევალებოდათ პატარძლის მშვიდობით მოყვანა. პატარძლის მაყრები ფხიზლობდნენ, რათა სათანადო სიფრთხილითა და მოწიწებით ხლებოდნენ ცხენოსან პატარძალსა და მდადეებს.

პატარძლის მიყვანის შემდეგ, მის მაყრებს სასიძოს ოჯახში დიდი პატივისცემით ეგებებოდნენ, სმაში ეჯიბრებოდნენ. როგორც სიძის, ისე პატარძლის ოჯახში მაყრების საპატივცემულოდ მოწვეული იყო ხალხი. საქორწილო სუფრა ყოველთვის ლაზათითა და სიუხვით გამოირჩეოდა. შექმელებული ოჯახი რამდენიმე ხარსა და ძროხას, მამალ დაკოდილ ცხვარს (ერჯი), მამალ დაკოდილ თხასა (ოჩი) და გოკს ჰკლავდა; ფრთოსანიდან უფრო დაკოდილ მამლებს არჩევდნენ (ყვარილი). მისგან დამზადებული კერძი საპატიოდ ითვლებოდა. ფრინველს სასიძოს ოჯახი უმეტესად მეზობლებისა და ნათესაეებისაგან ძღვნად ღებულობდა. სუფრაზე უხვად იყო ხაჭაპური, ჩხვერისაგან (ლომის ღომი)



დამზადებული ღომი და სულგუნი. ხაჭაპურები ხშირად ქვევის (ქვე) ფაქი-  
ლისაგან მზადდებოდა. ულევად იყო ღვინო და არაყი. ღვინობებიდან უსაზღ-  
ვო ღვინო უმჯობესად ქვიტლოური და ოჯალეში ითვლებოდა. იზაბელას კი თავლა  
უმეტებლად ზოგჯერ, რათა მეტი სიმაგრე მისცემოდა.

სეფაში მყარები და მასპინძლები ერთმანეთის პირისპირ იხდნენ და თა-  
მადის მიერ ნათქვამ სადღეგრძელოს ერთმანეთს გადაულოცავდნენ. სუფრას  
ჰყავდა მერიქიფე, რომელიც თვალყურს ადევნებდა ღვინის სმას და თამა-  
დას მოახსენებდა დაწესებული სასმისის შესმის შესახებ.

პატარძლისა და სიძის ოჯახში სუფრას ხელმძღვანელობდნენ ადგილობრივი  
თამაღები (ტოლბაში).

უნდა ითქვას, რომ პატარძლის მყარიონი უფრო მრავალრიცხოვანი იყო  
ვიდრე სიძისა. დაახლოებით ორმოცი და ზოგჯერ მეტი ცხენოსანი მყარიონი  
სიძის ოჯახს რომ მიუახლოვდებოდა, სიმღერას წამოიწყებდნენ. შემდეგ  
ცხენოსანთა გუნდს გამოეყოფოდა ორი მხედარი (ერთი პატარძლის და მე-  
ორე კი სიძის მხრიდან) მახარობლებად, დაწინაურდებოდნენ და სროლით ამც-  
ნობდნენ ოჯახს მექორწილეების მოსვლას. მახარობლებს უნდა შეხვედროდა  
საგანგებოდ შერჩეული, სტუმრებით გარშემორტყმული მანდილოსანი ხონ-  
ჩით ხელში. ამ ცერემონიალში მთავარი იყო ერთი მომენტი: ხონჩაზე სასმელ-  
საქმელთან ერთად იდო საქონლის მონარშული წვივი, განკუთვნილი ორივე  
მახარობლისათვის. ცხენიდან ჩამოსვლაზე მათ კბილი უნდა დედათ იმ  
ადგილისათვის სადაც წვივის კუნთები მყესზე გადადის და უმაგრდება ქუსლის  
ძვალს (ეს ადგილი ყველასათვის ცნობილი ბერძნული ლეგენდარული გმირის  
აქილევის სახელს ატარებს). მყესზე კბილის დადგმა სიმბოლურად მახარო-  
ბლის სიმარდესა და სასიხარულო ცნობის სწრაფად მოტანას გულისხმობდა  
ალბათ.

საინტერესოა აქილევის ქუსლის, როგორც სუსტი ადგილის სიმბოლი-  
კის და კოლხური საქორწილო რიტუალის ამ დეტალის როგორც ფუნქციონი-  
რის დაპირისპირება. მართალია, უძველესი დროიდან კოლხეთსა და საბერძნეთს  
მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდათ, მაგრამ სად ვეძიოთ ამის საწყისი, კოლხეთსა  
თუ საბერძნეთში, ამის დადგენას ჩვენ არ ვთავაობთ.

პატარძლისა და მისი მყარიონის მოახლოების ამბის მოტანის შემდეგ,  
ორივე მახარობელი ვაბრუნდებოდა და უერთდებოდა ცხენოსნებს, რათა  
ერთად შემოსულიყვნენ სიძის ოჯახში, სადაც სტუმრების მისაღებად მომ-  
ზადებული იყო მთელი სახლ-ჯარი, ყოველმხრივ განათებული კვართი; ნაძვის  
გულისაგან სპეციალურად დამზადებული კვარი დიდებულ შუქთან ერთად  
სასიამოვნო სურნელებასაც აჰქვევდა, რაც ერთგვარ ლაზათსა და ეშხს მატებ-  
და ისედაც საზეიმო განწყობილებას. კვარის ანთება და დაჭერა ბავშვებს, ახალ-  
გაზრდებს, რომელნიც განაწილებულნი იყვნენ ეზოს ყველა კუთხეში, ევა-  
ლებოდათ. განათებულ ეზოში მყარიონი შემოდიოდა კუჩხა-ბენდიერის  
(ფეხბენდიერის) სიმღერით. დაქვეითებულ მყარებს ცხენიდან გადმო-  
ჰყავდათ პატარძალი, რომელიც ორივე მდადეს თანხლებით შეჰყავდათ საზე-  
იმო დარბაზში. აქ მას უხვედებოდა დედამთილი, რომელსაც ხელთ ეყვრა ატა-  
რი (ხის თეფში) საესე ჩხვერით. დედამთილი წინ მიუძღოდა სარძლოს, უვლი-  
დნენ ირგვლივ დარბაზს, პატარძალი ნეკით მიმოაბნევდა ჩხვერის მარცვალს;  
ამაში სიმბოლურად ჩაქსოვილი იყო გამრავლების იდეა



ჩვეულებისამებრ, გამთენიისას მომყოლ მაყრებს ხეზე მსხდომი ქათამ-  
ბი — ყვარილი ან ღედლები უნდა ჩემოვადოთ იარაღით (დამბაჩით). ქათამს  
სასწრაფოდ გააშაადებდნენ და შეწვავდნენ. ამასთან სასიძოს მოშაადებდნენ  
და ჰქონოდა მთის პირობებში სპეციალურად დამზადებული შებილილი (მსხ-  
ზე გამოშმრალი) მოწითალო სულგუნი. ზოგჯერ ამას მოჰყვებოდა დიდ ქვაბში  
მოშაადებული ელარჯი. დილისათვის ასევე გაშაადებული უნდა ყოფილიყო  
შემწვარი ქათამი საწებელით და ცხელი ჩხვერის ღომი, რომელშიც მოიხარ-  
შებოდა სულგუნი. ხალხში საუჯუნეების მანძილზე დამკვიდრებულ ამ ჩვეუ-  
ლებას ალბათ, გარკვეული მნიშვნელობა ჰქონდა ნაქეფარი ხალხის გამოფხიზ-  
ლებისათვის.

სეფის გაშლამდე პატარძალს უნდა დაესვენა, დაეძინა, რათა გარიერაზე  
შესაფერისად მორთული. დასვენებული და მშვიდი იერით, ორივე მდადეს შე-  
მოყვანათ სეფაში და დაესვათ მისთვის განკუთვნილ ადგილზე, რასაც მოს-  
დევდა მილოცვები და საჩუქრების გადაცემა ახლო ნათესავებისა და მეგობ-  
რებისაგან. ამ დროს თვითეულ სტუმარს საშუალება ჰქონდა კარგად შეეთავლი-  
ერებინა პატარძალი. პატარძალს უნდა მიეღო მისთვის სავანგებო კერძი, თუმ-  
ცა ის სეფასთან კბილს არაფერს დაეკარებდა (როგორც წესი მდადე მას წინას-  
წარ ასაუზმებდა). ამის შემდეგ პატარძალი მდადეების თანხლებით კვლავ ბრუ-  
ნდებოდა თავის ოთახში.

სეფიდან გამოსული მაყრები მოლხენის შემდეგ, დაახლოებით შუადღი-  
სათვის უკან უნდა გაბრუნებულიყვნენ. პატარძალი ტანსაცმელგამოცვლილი  
გამოდოდა თავის სამყოფელიდან და ემშვიდობებოდა მახლობლებს და მდა-  
დეს. გამომშვიდობების ცერემონიაში მონაწილეობდა სიძეც, რომელიც ცხე-  
ნით აცილებდა მაყრებს.

ჯვარისწერა ხდებოდა ქორწილის დღეს ან მის მომდევნო კვირას. ჯვარის-  
წერა უნდა მომხდარიყო ეკლესიაში. წირვის დამთავრების შემდეგ, ამ ცერე-  
მონიაში, გარდა მიღელისა, მონაწილეობდა მეჯვარე (მორღია). დაქორწინე-  
ბის შემდეგ, მოკლე ხანში, სასიძო უნდა ხლებოდა ქალის მშობლებს მამაკაცი  
მდადეს თანხლებით. ეს დღეც განსაკუთრებულ ვითარებაში ჩაივლიდა ხოლმე.  
სასიძო მიდიოდა სიდედრთან და ცოლისდებთან საჩუქრებით, ხოლო პატარ-  
ძლის ოჯახი მას ხდებოდა მოშაადებული სუფრით, სადაც სასიძო და მისი მდა-  
დე ოჯახის პატივისცემის გამოსახატავად ფეხზე იდგნენ.

გაივლიდა გარკვეული დრო და პატარძალიც ბრუნდებოდა თავის ოჯახში.  
მანამდე კი, განსაკუთრებული ვითარების გარდა, არ იყო მიღებული პატარ-  
ძლის თავის ოჯახში დაბრუნება. ხოლო ამ დროიდან მას საშუალება ეძლეოდა  
მოსულიყო ოჯახში, ქმრის მორღიასა და ახლო ნათესავებთან ერთად. ამ დღი-  
სათვის სიძე წინასწარ უგზავნიდა ქალის მშობლებს ღვინოსა და არაყს, საყ-  
ლაყს, ვაცს (ოჩი), ცხვარს და სხვა. ამგვარად, ეს ზეიმი ძირითადად სიძის ხარჯ-  
ზე იმართებოდა. თვით საპატარძლოს მშობლების სახლში დაბრუნების დროს  
მოჰქონდა საჩუქრები—განსაკუთრებული საჩუქარი განკუთვნილი იყო დედი-  
სა და დებისათვის. ერთგვარ ინტერესს არაა მოკლებული ქალის მშობლების  
მიერ პირველი შვილის დაბადების დროს აკვანისა და მისი მოკაზმულობის —  
ბავშვის მზითვის მიტანა.

### რედაქტორისაბან

1969 წლის 31 ოქტომბერს უამრავი პატივისმცემელი, შინაური თუ სტუმარი ესწრებოდა საიუბილეო სხდომას და სიყვარულით ულოცავდა დაბადების 70 და სამეცნიერო-პედაგოგიური მოღვაწეობის 45 წლისთავს იუბილარს—სახელოვან ქართველ მეცნიერს პროფ. ვერა ვარდენის ასულ ბარდაველიძეს. წინამდებარე კრებული—„მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“—საიუბილეოა და ვ. ბარდაველიძის სახელობაზე გამოდის, ასე იყო თავიდანვე გადაწყვეტილი. აბა ვინ იფიქრებდა, რომ ერთი წლის შემდეგ აღარ გვეყოლებოდა მეცნიერი ხელმძღვანელი და მზრუნველი მასწავლებელი ქ-ნი ვერა, რომ ამ მცირე სახსოვარს პატრონი ვერ იხილავდა და მიძღვნივთ ვერ გაიხარებდა!

სასიკვდილო მეცნიერის ხელქმნილი საქმეები თავს არ დაავიწყებს მადლიერ შთამომავლობას; პროფ. ვ. ბარდაველიძის ნათელ ხსოვნას არაერთი გამოკვლევა და კრებული მიეძღვნება.

ს ა რ ჩ ი ვ ი — С О Д Е Р Ж А Н И Е

მ. გუგუშვიძე, პროფ. ვ. ბარდაველიძის ცხოვრება და სამეცნიერო მოღვაწეობა	5
რ. თოდუა, ვ. ბარდაველიძის შრომების ბიბლიოგრაფია	22
P. Todia, Bibliografia работ В. В. Бардавелидзе	22
დ. ჭანელიძე, მაღლიერების გრძნობით	33
პროფ. ჭრისტოან პიგუტი დერივასო, სახსოვარი	40
წ. გვასალია, ელინისტური ხანის საკულტო ხასიათის არქეოლოგიური მასალა სოფ. ზოვლედან	42
გ. ჩიტაია, სამი ინსიგნა (წარჩინების ნიშანი) ამიერკავკასიიდან	51
Эдвард Петрашек, Урбанизация горских деревень в Польше	55
Анастас Примовски, Битови черты на родопските Българи	65
Vesna Čulinović-Konstantinović, Abduction of the bride and its variations in Yugoslavia based on the example of tradition in Poljica	69
ქ. რუხაძე, კანადის მეურნეობა სვანეთში	78
ლ. ბერიაშვილი, მესხეთის ტერასული მეურნეობის ზოგიერთი საკითხისათვის	92
გ. ჩაჩაშვილი, ოჯახურ საფეიქრო წარმოებასთან დაკავშირებული ზოგიერთი უძველესი რწმენა-წარმოდგენის შესახებ საქართველოში	103
გ. ჭალაბაძე, ცხენის ოჯახი	112
ლ. ფრუიძე, ლეინო „ხვანჭკარის“ ისტორიისათვის	115
ლ. სუშბაძე, ქართული მარნის ხუროთმოძღვრება	125
მ. ხაზარაძე, თუშური ხის ქურჭელი	139
ნ. აბესაძე, ქ. გორის ზელოსათა ამქარი	150
Л. Чириков, О некоторых пережитках зоолатрии у осетин	168
რ. ერიაშვილი, „საწულესა“ და „მისამბარეს“ წესები ხევსურეთში	176
З. И. Ямпольский, О древнегреческом <i>σηκός</i> (святилище)	183
მ. შილაკაძე, მუსიკალური ეთნოგრაფიის საგანი	185
ნ. შაისურაძე, ხევსურული სიმღერების ფორმა	191
თ. შამალაძე, სვანური საწესო სიმღერების სტრუქტურა	194
Н. А. Брегадзе, Вахушти Багратиони и этнография Грузии	205
გ. გოზალიშვილი, ნოქალაქევი (არქეოპოლისი) ბიზანტია-ირანის ურთიერთობაში	214
ა. კიკვიძე, ვის ეკუთვნის ბაგრატი კურაპალატის სამართლის სახელით ცნობილი სამართალი?	228
З. Д. Гаглоева, О системе родства у осетин	244
ნ. შაჩაბელო, ქართლის საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან: მზითვის შემადგენელი ელემენტები	250
В. Бдоян, Армянские солонки с фигурой женщины, как конспирация статуй богини Анаит	261
ა. სოხაძე, ცხოველი სვეტის იდეა „ქართლის ცხოვრებაში“	273
ირ. სურგულაძე, „წერა“ ცეზბის ვაგებისათვის	280
Д. Гиоргалдзе, Обряд «посвящения коня» у горцев Восточной Грузии	288
М. Б. Канделаки, «Аманати» у горцев Восточной Грузии	293
მ. მკაკალიათია, წყლის კულტთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხის შესწავლისათვის	299
	381



მ. ზედგენიძე, „ქართლის ცხოვრების“ ორიოდ ადგილის გაგებისათვის	315
კ. გრიგოლია, თამარის ისტორიის ბოლონაკვეთის საკითხისათვის ვახტანგის	315
დაქციის „ქართლის ცხოვრებაში“	
ივ. ჭავთარაძე, ზოგიერთი კულტურული მცენარის დიალექტური საბელწოდებანი	328
და მათი მნიშვნელობა	
რ. თოდუა, კერამიკული ნედლეულის ხალხური ტექნოლოგიის საკითხები	337
ნ. თოფურია, თუშური ყველი	355
შ. ბადრიძე, კონსტანტინე პორფიროვენტის მიერ მოხსენიებული ერთი ადგილის	
ლოკალიზებისათვის	364
თამარ ღრაგაძე, ძვირფასი და დაუვიწყარი	374
ე. ფიფია, ქორწილი და მასთან დაკავშირებული რიტუალი სამეგრელოში	376
რედაქტორის აცხადება	390





ლიბრეტო საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის სარედაქციო-საგამომცემლო  
საბჭოს დადგენილებით

რედაქტორი ი. ტყეშელაშვილი  
გამომცემლობის რედაქტორი ც. თოღუაძე  
ტექნორედაქტორი ლ. ჭვებუნაძე  
შპატვარი გ. ანდრონიკიძე  
კორექტორი ნ. შენგელია

გადაეცა წარმოებას 3.3. 1972; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 10.11.1972;  
ქაღალდის ზომა 70×108<sup>1</sup>/<sub>16</sub>; ნაბეჭდი თაბახი 36.4; სააღრიცხვო-საგამომცემლო  
თაბახი 30.58; უე 01161; ტირაჟი 1500; შეკვეთა № 634;  
ფასი 2 მან. 80 კაპ.

---

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060 კუტუზოვის ქ., 19  
Издательство «Мецниერება», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

---

საქ. სსრ მეცნ. აკად. სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19  
Типография АН Груз. ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

МАТЕРИАЛЫ ПО ЭТНОГРАФИИ ГРУЗИИ  
XVI—XVII

