მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის

XXV

თბილისი
2005

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და
ეთნოლოგიის ინსტიტუტი

GEORGIAN AKADEMY OF SCIENCES
I. JAVAKHISHVILI INSTITUTE OF HISTORY
AND ETHNOLOGY

მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის

MATERIALS ON THE ETHNOGRAPHY OF GEORGIA

XXV

ეძღვნება პროფესორ ვერა ბარდაველიძის
დაბადებიდან 100 წლისთავს
Dedicated to the 100th anniversary of professor
Vera Bardavelidze's birth

თბილისი
2005

63.5(2r)
მ.262

კრებული „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის ტ. XXV“, რომელიც ეძღვნება პროფ. ვერა ბარდაველიძის ხსოვნას თემატურად მრავალფეროვანია. მასში მოთავსებულია: სტატიები ვერა ბარდაველიძის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ, აგრეთვე ეთნოლოგიის, ისტორიის, ფოლკლორის, ენათმეცნიერების სხვადასხვა საკითხზე, მემუარული ხასიათისა და ეპისტოლური მასალა.

ვერა ბარდაველიძემ უდიდესი კვალი დატოვა ქართულ ისტორიოგრაფიაში, ხელი შეუწყო მის წინსვლას. ქ-ნი ვერა ჭეშმარიტი მამულიშვილი და მოქალაქე იყო, რომლის სახელი მხოლოდ მოწიწებით და მადლიერებით უნდა იხსენიებოდეს.

ვ. ბარდაველიძის ნაშრომებს დიდი მნიშვნელობა აქვს არა მარტო ქართული ეთნოლოგიური აზრის განვითარების ისტორიის გაშუქებისათვის, არამედ ეთნოლოგიური პრობლემების კვლევის შემდგომი გაღრმავებისათვის.

ვ. ბარდაველიძემ გ. ჩიტაიასთან ერთად ახალი მიმართულება დაამკვიდრა ეთნოგრაფიულ კვლევა-ძიებაში. მათ საფუძველი ჩაუყარეს საველე-ეთნოგრაფიული მუშაობის კომპლექსურ-ინტენსიურ მეთოდს.

რედაქტორები: ჯულიეტა რუხაძე, ნუნუ მინდაძე

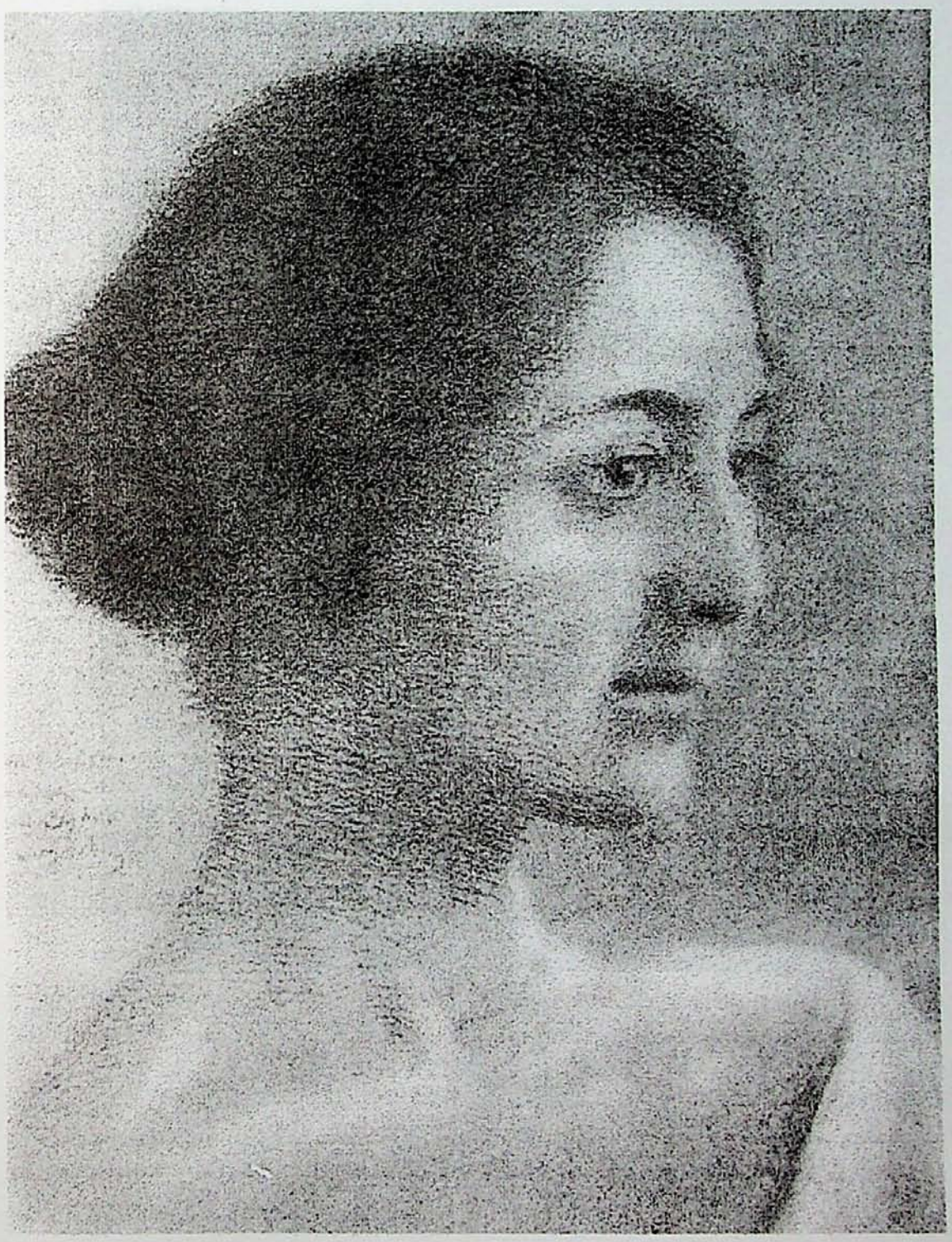
რეცენზენტები: ქეთევან ალავერდაშვილი, ნინო ღამბაშიძე,
ნათია ჯალაბაძე

გარეკანის დიზაინი: გიორგი ბაგრატიონ-დავითაშვილისა

კრებული გამოსაცემად მომზადდა ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის გამომცემლობაში „მემატიანე“.

მთ. რედაქტორი: თამაზ ჭყონია
რედაქტორი: ლია კოტრიკაძე
კორექტორი: ლუიზა ჯიქია
კომპიუტერული უზრუნველყოფა: მარიამ ბუტიკაშვილის და
ანა რუაძისა

მ 149
2005



ვერა ბარდაველიძის პორტრეტი
(მხატვარი ა. ქავთარაძე)

ვერა ბარდაველიძე

რომელმან მოგვფინა შუქი უკვდავებისა

ვერა ბარდაველიძის 100 წლისთავი

1999 წელს დაბადებიდან 100 წელი შეუსრულდა (დაიბადა 1899 წლის 1 ოქტომბერს ქ. თბილისში – გარდაიცვალა 1970 წლის 23 ნოემბერს) გამოჩენილ ქართველ მკვლევარს, საისტორიო-საეთნოგრაფიო მეცნიერების სასიქადულო წარმომადგენელს, პროფესორ ვერა ბარდაველიძეს. იგი ქართველ ეთნოგრაფთა იმ თაობას ეკუთვნის, რომლებმაც XX საუკუნის 30-იანი წლებიდან აამაღლეს საქართველოს ყოფისა და კულტურის შესწავლის საქმე, მისი მეცნიერული კვლევა-ძიება. ქ-ნმა ვერამ სრულიად ახალი სიტყვა თქვა ეთნოლოგიაში.

ვერა ბარდაველიძე დაიბადა თბილისში, დაამთავრა მე-8 ქალთა გიმნაზია და თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტი. სტუდენტობისას დიდებული სკოლა გაიარა ივანე ჯავახიშვილის, გრიგოლ წერეთლის, აკაკი შანიძისა და დიმიტრი უზნაძის ხელმძღვანელობით.

1920-1928 წლებში იგი სწავლის პარალელურად მუშაობდა საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილებაში, ჯერ ლაბორანტად, შემდეგ უფროს მეცნიერ მუშაკად, 1928 წლიდან კი სწავლა გააგრძელა კავკასიათმცოდნეობის განხრით – პეტერბურგის ასპირანტურაში. აქ უაღრესად მკაცრ მეცნიერულ სკოლაში იწვრთნებოდა. მისი მასწავლებლები იყვნენ გამოჩენილი მეცნიერები: ნ. მარი, ივ. მეშჩანინოვი, ალ. მილერი და სხვა.

ნიკო მართან მუშაობამ განსაზღვრა ახალგაზრდა მეცნიერის მომავალი.

1932 წელს საქართველოში ჩამოსვლისთანავე ვერა ბარდაველიძე ენერგიულად იწყებს პრაქტიკულ და სამეცნიერო მუშაობას. 1934 წლიდან კი საკავშირო მეცნიერებათა აკადემიის კავკასიათმცოდნეობის ისტორიულ-არქეოლოგიურ ინსტიტუტში (კაიაში) ეთნოგრაფიის კაბინეტის გამგეა და პარალელურად (განათლების სამინისტროსთან არსებულ) კავკასიათმცოდნეობის ინსტიტუტის ასპირანტურას ხელმძღვანელობს. ამავე წელს ვერა ბარდაველიძეს დაუცველად ენიჭება ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხი, ხოლო 1935 წელს – დოცენტის წოდება. 1936 წელს მან მუშაობა დაიწყო ყოფილ სსრ კავშირის მეცნიერებათა აკადემიის საქართველოს ფილიალის ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტში. 1939 წლიდან კი თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის ფაკულტეტზე კითხულობს სპეცკურსს – ხალხური სარწმუნოების ისტორია.

ვერა ბარდაველიძემ დიდი მემკვიდრეობა დაუტოვა თავის ხალხს: ჯერ კიდევ სრულიად ახალგაზრდამ ჩამოაყალიბა საველე მუშაობისათვის პროგრამის ძირითადი მიმართულება (წიგნი გამოქვეყნდა 1988 წ. სათაურით „ქართველი ხალხის სულიერი ყოფა და კულტურა", რედაქტორი ჯ. რუხაძე) და განმარტა საკვლევი ობიექტის – ქართული ეთნოგრაფიული მასალის მნიშვნელობა ზოგადი ეთნოგრაფიისათვის. ამ მეთოდოლოგიური მიდგომის მაგალითია მისი ყველა ნაშრომი. ფართო იყო ამ ღვაწლმოსილი პიროვნების სამეცნიერო ინტერესების სფერო. ვერც ერთი მკვლევარი, რომელიც ძველ ყო-

ფასა და კულტურას სწავლობს, გვერდს ვერ აუვლის მის ნაშრომებს, რომელთა აღნუსხვა ამ წერილში შეუძლებელია.

მეცნიერი ზედმიწევნით იცნობდა მშობლიური ქვეყნის საიდუმლოებას, მისთვის ხალხურის ცოდნა არასოდეს ყოფილა ეროვნულ ცნობიერებას მოწყვეტილი. ზოგადი ეთნოგრაფიული ინტერესებიც მუდამ ქართული კულტურის, ქართველი ხალხის ეროვნული ბუნების კვლევას ემსახურებოდა. ვ. ბარდაველიძემ, გ. ჩიტაიასთან ერთად პრინციპულად ახალი მიმართულება დაამკვიდრა ეთნოგრაფიულ კვლევა-ძიებაში. მათ საფუძველი ჩაუყარეს საველე-ეთნოგრაფიული მუშაობის კომპლექსურ-ინტენსიურ მეთოდს.

ვერა ბარდაველიძის ხანგრძლივი და შრომატევადი მუშაობის შედეგები პირველად აისახა მის ერთ-ერთ ნაშრომში „სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, ახალი წლის ციკლი", სადაც ავტორმა მოგვცა სვანური დღესასწაულის დეტალური და ყოველმხრივი აღწერილობა, დაადგინა ვარიანტები ეთნიკური ერთეულის შიგნით, გაარკვია ის კონკრეტული გზა, რომლითაც ვითარდებოდა და ყალიბდებოდა ქართველი ხალხის წეს-ჩვეულებანი და მსოფლმხედველობა. ნაშრომში წარმოდგენილი მასალები ნაწილობრივ საფუძვლად დაედო კიდეც მეცნიერის სხვა მნიშვნელოვან მონოგრაფიებს („ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, ღვთაება ბარბარ-ბაბარ", თბ., 1941 და „ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები", თბ., 1953).

ქართველი ტომების ასტრალური რწმენა-წარმოდგენების – მზის თაყვანისცემისა და ნაყოფიერების ღვთაებათა მეცნიერულმა ძიებამ მისცა მას საშუალება ბარბარ-ბაბარ-ის სახელით შემორჩენილი მზის ქალღვთაება აღმოეჩინა. ვერა ბარდაველიძემ დაამტკიცა ქართველურ ტომებში ამ ღვთაების არსებობის კვალი, გამოავლინა მისი დანიშნულებანი და დაადგინა, რომ ტერმინი ბარბარ-ბაბარ კავკასიური ძირეული სიტყვა ბარიდან არის ნაწარმოები, აქედანვე წარმოდგება სინათლის, სიმრგვალის, მცხუნვარების, ელვარების ე.ი. მზის თვისებათა გამომხატველი სიტყვები ბევრ კავკასიურ ენაში.

50-იან წლებში მეცნიერმა ხელი მოჰკიდა რელიგიური და სოციალური ინსტიტუტების ურთიერთკავშირის შესწავლას. მისი ნაშრომი „ხევსურული თემის მმართველობის სისტემა" (თბ., 1952 წ. გამოიცა რუსულად), – ძირითადად რელიგიური ხასიათის და საზოგადოებრივი ყოფის მასალა ურთიერთშეპირისპირების საფუძველზეა აგებული, ახალი სიტყვაა ნათქვამი ქართველ მთიელთა ადრინდელ სოციალურ ურთიერთობაზე, დადგენილია თემის სოციალური და ეკონომიკური ბუნება, წინაა წამოწეული თეოკრატიული ხელისუფლების როლი მთიელთა თემის სტრუქტურაში.

ვერა ბარდაველიძემ სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოიტანა და ქართველ მკითხველს გააცნო მრავალი საინტერესო საკითხი სვანური გრაფიკული ხელოვნებიდან, საწესო ნახატების კონკრეტული მაგალითებით გაარკვია ხალხური სახვითი ხელოვნების წარმოქმნის ძირითადი საფეხურები, რომელიც ახალი სიტყვაა ხელოვნების გენეზისის დასადგენად.

მეტად მნიშვნელოვანი და განმაზოგადებელი შედეგებია გაშუქებული მის ფუნდამენტურ შრომაში „ქართველ ტომთა უძველესი სარწმუნოება და საწესო გრაფიკული ხელოვნება" (თბ., 1957 წ.) (რუსულ ენაზე).

ნაშრომში სრულიად ახლებურად არის ნაჩვენები მთის მოსახლეობის სოციალ-ეკონომიკური წყობისა და მათი სულიერი კულტურის უმდიდრესი

ტრადიციის საფუძველი. ახსნილია თრიალეთის ვერცხლის თასის რიტუალური კომპოზიცია, რომელმაც ახალ ასპექტში გააშუქა თრიალეთის ძველი კულტურის ეთნიკური კუთვნილების საკითხი. როგორი შემფასებლებიც არ უნდა აღმოუჩნდნენ მის ნაღვაწს და კონცეფციას, იმის უარყოფას ვერავინ შეძლებს, რომ ეს იყო და არის ქართული ეთნოგრაფიის და ისტორიული მოვლენების ურთიერთკავშირში დანახვისა და გააზრების მნიშვნელოვანი ცდა, რაც იმ სამუშაოების შედეგია, რომელიც საქართველოს მთიელთა შესწავლის ძიებას მოჰყვა.

ვ. ბარდაველიძემ დაადგინა, რომ მთის მოსახლეობის სოციალ-ეკონომიკური წყობილება ერთ წერტილზე გაყინული არასოდეს არ ყოფილა; რომ იგი, როგორც სხვა ისტორიული მოვლენები, განიცდიდა ცვალებადობას, ვითარდებოდა და რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელებმა განვლეს საზოგადოებრივი განვითარების სხვადასხვა საფეხური, მათ შორის ადრეკლასობრივი. ამავე ნაშრომში გამოვლენილია ძველ ქართულ ღვთაებათა პანთეონის ორი საფეხური, რომლებიც შეესაბამება ქართველი ტომების საზოგადოებრივი განვითარების სხვადასხვა ეტაპს. პირველი განეკუთვნება თემური წყობილების რღვევის პერიოდს, ხოლო მეორე ადრეკლასობრივი საზოგადოების კუთვნილებას წარმოადგენს. ამ საფეხურის პანთეონის გათვალისწინების, სიცოცხლის ხის, ნაყოფიერება-სიუხვის მოტივის, მგლისა და ძაღლის კულტების ყოველმხრივ შესწავლის საფუძველზე მოცემულია ახალი ინტერპრეტაცია თრიალეთის ვერცხლის თასზე გამოსახული კომპოზიციისა.

ვერა ბარდაველიძემ, აგრეთვე, დაადგინა ქართველთა უძველესი რელიგიის განვითარების საფეხურები და ასტრალური ღვთაებისადმი მიძღვნილი რიტუალის ფორმები. ნათელი გახდა ისიც, რომ ამ რიტუალში მონაწილეობდა ხარი, რომელიც ცის უმაღლესი მბრძანებლის ატრიბუტსა და წმინდა ემბლემას წარმოადგენდა. ამით გამოჩნდა კავშირი წინააზიისა და ხმელთაშუა ზღვის კულტურულ სამყაროსთან, რაც ქართველ ტომთა რელიგიური აზროვნების ასტრალურ დონეზე სახვნელით მიწათმოქმედების დაწინაურებას ადასტურებს. ამ საკითხებს უშუალოდ უკავშირდება მისი გამოკვლევა „ჯარის" შესახებ. „ჯარი", როგორც წმინდა ემბლემა და მისი იეროგლიფური ნიშანი ხარის კულტის საფუძველზე უნდა იყოს შექმნილი. მისი აზრით, „ძველ ქართულში ასომთავრული არის ხ-ს მოხაზულობა. ამ გზით შეიძლება იყოს მიღებული ხარის იდეოგრამა – „რქებით" და „შუბლით" გამოსახული – საფუძვლად დაედო გრაფემა ხ-ს მოხაზულობას და შეიძლება ამიტომაც არის მისი სახელი „ჯარი".

ამ სუსტი აგებულების, კდემამოსილ ქალს ფეხით და ცხენით ჰქონდა შემოვლილი საქართველოს ყოველი კუთხე, მთა და ველი. ამ მიზნით წამოიწყო მან დიდი სამუშაო – აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში შემონახული მიწის ზედა საკულტო ძეგლების შესწავლა და არქიტექტურულ-მხატვრული ფიქსაცია, რითაც დაღუპვას გადაარჩინა ქრისტიანობამდელი ქართული ხელოვნების სათაეების თითქმის ხელშეუხები ძეგლები. პირველმა გვიჩვენა, რომ ქართული ჯვარ-ხატებისათვის განკუთვნილი ნაგებობანი კონსტრუქციებით და დეკორით ჰქმნიან სრულიად ცალკე ჯგუფს, რომლებიც მნიშვნელოვანია ქართულ-კავკასიური და კიდევ უფრო შორეული კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობის შესწავლის და მათი განვითარებისათვის. ექსპედიციებში ეთნოგრაფებთან ერთად მონაწილეობდნენ არქიტექტორები,

ტოპოგრაფები, მხატვრები, კინემატოგრაფისტები, ესქპედიციებს 700 ძეგლის არქიტექტურული ანაზომი აქვს, 50 ობიექტია შესწავლილი ტოპოგრაფიულად. შესრულებულია მხატვრული პეიზაჟები, ფოტოები. მთელი ეს მასალა მოიცვა აღმოსავლეთ საქართველოს ტრადიციულ საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლებისადმი მიძღვნილმა ტომებმა (ფშავი, ხევსურეთი, თუშეთი), რომლებშიაც აშკარად ჩანს ამ მეცნიერის კვლევის შესანიშნავი ალღო და უნარი. სხვა რომ არაფერი გაეკეთებინა, მისი ეს წიგნები ისეთ ძეგლად დარჩება მომავალი თაობებისათვის, რომლებიც სავსებით იკმარებს მისი სახელის უკვდავსაყოფად. ამ პრობლემის შესწავლის ინტერესი კი მას სიცოცხლის ბოლომდე არ დაუკარგავს.

ვერა ბარდაველიძის მოღვაწეობას დიდად აფასებდა ფრანგი პროფესორი ქრისტიან პიგეტი დე რივასოსი, მისი წერილის მხოლოდ ერთი ადგილიც კმარა. „მე მაინც მინდა მოკრძალებულად გამოვხატო ჩემი აღფრთოვანება მრავლისმომთმენი და ჭეშმარიტად ამაღორძინებელი შრომისადმი, რომელიც ქალბატონმა ბარდაველიძემ საქართველოს მთებსა თუ საკუთარ შრომებზე გათენებულ ღამეებში იტვირთა. ეს ღვაწლი იმ დღიდან დაიწყო, როცა იგი, შემეცნების ქალური დემონის ძალით აღტაცებული შეუდგა ძველისძველი სამლოცველოების კარიბჭეების გადალახვას. მისმა ახალგაზრდულმა მგზნებარებამ გააოცა ყველა და მათ შორის მეცნიერები. იგი ბრწყინვალე მაგალითი ბრძანდებოდა საკუთარი მრწამსის ძიებისა, რომლის სისხლხორცეული ნაწილია საქართველოს წარსული ქართული წესი და ზნე".

ქ-ნ ვერას ცხოვრებაში არ არსებობდა არც ერთი მნიშვნელოვანი მოვლენა, რომ მისი სულისჩამდგმელი და მონაწილე თავად არ ყოფილიყო, რასაც, რასაკვირველია იგი მარტო ვერ შეძლებდა ამ ტვირთის ზიდვას, გვერდით რომ არ ჰყოლოდა მეუღლე, მეცნიერებისათვის მასავით თავდადებული ადამიანი – გიორგი ჩიტაია.

საოცარი უბრალოება და თავმდაბლობა მოსდგამდა ვერა ბარდაველიძეს, თუმცა საკუთარი ღირსების შეგნებისათვის მას არასოდეს უღალატია, როგორც მეცნიერი, მუდამ ჭეშმარიტების გარკვევას ცდილობდა. იყო სამართლიანი, მზრუნველი. ეს მისი, როგორც მასწავლებლის და აღმზრდელის დამახასიათებელი თვისება გახლდათ, აგრეთვე, მისაბაძია მისი ოჯახის ყურადღება ახალგაზდებისადმი, როგორც თბილისელი, ასევე ოსეთიდან, აფხაზეთიდან, ჩრდ. კავკასიიდან და უცხოეთიდან (საფრანგეთიდან, უნგრეთიდან, ინგლისიდან) ჩამოსული მოწაფეებისადმი. მისი გულისხმიერების ნიმუშად, მისი გარდაცვალების გამო ინგლისელი ქართველი მეცნიერის – თამარ დრაგაძის ნათქვამს გავიხსენებთ: „პროფესორი ვერა ბარდაველიძე ჩემთვის მარტო მასწავლებელი როდი იყო, იგი მშობლიური მზრუნველობით მმოსავდა, აინტერესებდა არა მარტო ჩემი სამეცნიერო მუშაობა, არამედ ჩემი ჯანმრთელობა, ჩემი პირადი ცხოვრება და ხშირად მიფიქრია, ვარ თუ არა ღირსი ყოველივე ამისა, გავამართლებ კი ყოველივე ამას?...".

მრავალრიცხოვანია ქალბატონ ვერას მოწაფე-მეგობრების სია. ეს ღვაწლმოსილი მეცნიერი დაჯილდოვებული იყო იმ სიყვარულის ნიჭით, ურომლისოდაც მისი ეთნოგრაფობა ვერ იარსებებდა. უანგაროდ უწევდა პოპულარიზაციას ქართულ ეთნოგრაფიას ევროპაში, მრავალგზის მონაწილეობდა საერთაშორისო კონგრესებში, სადაც მისი მოხსენებები მუდამ არგუ-

მენტაციის სიძლიერით და საკითხის დასმის ახლებური ასპექტით გამოირჩეოდა.

ვ. ბარდაველიძე ასზე მეტი შრომის ავტორია. მისი მონოგრაფიები და შრომები ისტორიული მეცნიერების საუკეთესო შენაძენია. ვ. ბარდაველიძე სამაგალითო იყო თავისი პროფესიონალიზმით, მისთვის არ არსებობდა დიდი და პატარა ნაშრომი. თითოეულ მათგანზე მთელი გატაცებით, ძალების მაქსიმალური დაძაბვით მუშაობდა. ვ. ბარდაველიძის ნაშრომების დიდი ნაწილი გამოქვეყნებულია ჩეხოსლოვაკიაში, გერმანიის დემოკრატიულ რესპუბლიკაში, უნგრეთში, საფრანგეთში, იაპონიასა და ინდოეთში. იგი ყოველთვის, უაღრესად მძიმე ავადმყოფობის დროსაც კი ფრთხილად იდგა ქართველი ერის ინტერესების სადარაჯოზე, გულისხმიერი და ფაქიზი უმალვე ულმობელი ხდებოდა, როცა საქმე საქართველოს ისტორიას და ქართული კულტურის ხელყოფას შეეხებოდა.

წინამდებარე კრებული ქალბატონ ვერას დაბადების 100 წლისთავისადმია მიძღვნილი. მასში თავმოყრილია სამეცნიერო წერილები, მისი მოწაფეების მოგონებები და ეპისტოლური მასალა აკად. ს. ჯანაშიას პირადი არქივიდან.

ღირსეულად დაფასდა ქალბატონ ვერას მოღვაწეობა, დაჯილდოებული იყო ლენინის ორდენით, მინიჭებული ჰქონდა მეცნიერების დამსახურებული მოღვაწის წოდება, იყო მსოფლიო კულტურის ისტორიის პრობლემების საკავშირო საკოორდინაციო საბჭოს საქართველოს რესპუბლიკური სექციის თავმჯდომარე, სიცოცხლის უკანასკნელ წლებში ხელმძღვანელობდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილებას.

წერილი მსურს დავამთავრო ჯერ კიდევ 1978 წლის 15 აგვისტოს სოფელ შუაფხოს მკვიდრის ფშაველი იახსარის ხევისბერის ბიჭურ ბადრიშვილის დამწყალობნების სიტყვებით: – „დიდება შენდა, ღმერთო მაღალო, ცათა სწორო, ხმელეთის ბადალო, დიდება შენდა! დასწერე ჯვარი ძალო ღვთისაო, დიდებულო გიორგი ლაშარის ჯვარო, დიდება შენდა კვირაე კარვიანო, დიდება შენდა დედაო ღვთისმშობელო, ლაღო იახსარო, ხახმატის ჯვარო, ლომისის მთავარმოწამეო, დამასტეს წმ. გიორგი მოვიხსენიოთ ვერა ჩვენთვის მოწყალე და გამასხივებელი კეთილი ანგელოზი, რომელმან მოგვფინა შუქი უკვდავებისა...“.

ჯულიეტა რუხაძე

სიტყვა წარმოთქმული 1999 წლის 1 ოქტომბერს ცნობილი ეთნოგრაფის, პროფესორის ვ. ბარდაველიძის საიუბილეო საღამოზე ივ. ჯავახიშვილის სახელობის საქართველოს სახელმწიფო უნივერსიტეტში.

წერილი დაიბეჭდა „საქართველოს რესპუბლიკაში“, №263, 1 ოქტომბერი, 1999 წელი.

ზემო სვანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მონაწილენი
მარცხნიდან მარჯვნივ აკად. გ. ჩიტაია (მესამე),
პროფ. ვ. ბარდაველიძე (მეხუთე)

პროფ. ვ. ბარდაველიძე და აკად. გ. ჩიტაია ეთნოგრაფიული
ექსპედიციის მონაწილეთა შორის
მეორე რიგში გ. ჩიტაია (მესამე), მესამე რიგში ვ. ბარდაველიძე (მეექვსე)

ВЕРА ВАРДЕНОВНА БАРДАВЕЛИДЗЕ

1 октября 1999 г. исполнилось 100 лет со дня рождения выдающегося грузинского ученого, видного историка и этнолога Веры Варденовны Бардавелидзе, с именем которой связаны важнейшие страницы истории изучения культуры и быта грузинского народа.

Вера Варденовна Бардавелидзе родилась в Тбилиси. Здесь же закончила женскую гимназию № 8, а затем и философский факультет Тбилисского университета. Ее учителями были выдающиеся деятели грузинской науки – историк И. А. Джавахишвили, филологи Г. Ф. Церетели и А. К. Шанидзе, философ и психолог Д. Н. Узнадзе. Во время учебы и в первые годы после окончания университета (1920-1928 гг.) в центре ее внимания оказывается традиционно-бытовая культура грузинского народа. Видимо, этим и объясняется решение В. В. Бардавелидзе поступить на работу в отдел этнографии Государственного музея Грузии.

Лаборант, а затем старший научный сотрудник отдела, В. В. Бардавелидзе вырабатывает особый взгляд – взгляд этнографа – на объект своего исследования, рассматривая все сквозь призму этнического своеобразия. Тяга ее к знаниям, новым впечатлениям и научным открытиям была настолько велика, что в 1928 г. она поступает в аспирантуру Петербургского университета на отделение кавказоведения. Здесь в значительной мере определился ее путь в науке. Несомненно, В. В. Бардавелидзе очень повезло: ей преподавали поистине выдающиеся ученые – востоковед и лингвист Н. Я. Марр, языковед и археолог И. И. Мещанинов, востоковед А. А. Миллер.

Следует подчеркнуть, что знакомство с Н. Я. Марром оказало особое влияние на дальнейшую научную судьбу В. В. Бардавелидзе. С этого времени интерес к этнографии окончательно выдвигается на передний план. По возвращении в Грузию в 1932 г. молодая исследовательница энергично берется за осуществление новых научных планов. С 1934 г. она заведовала кабинетом этнографии в Историко-археологическом институте кавказоведения (ИАИК) Академии наук СССР и параллельно руководила аспирантурой Института кавказоведения при Министерстве образования. В том же году ей присваивается (без защиты диссертации) ученая степень кандидата исторических наук, а в 1935 г. – звание доцента. В 1936 г. В. В. Бардавелидзе начала работать в Институте языка, истории и материальной культуры (ИЯИМК) Грузинского филиала АН СССР. С 1939 г. на историческом факультете Тбилисского государственного университета она вела спецкурс по истории народных верований.

В 1957 г. В. В. Бардавелидзе защитила диссертацию на соискание ученой степени доктора исторических наук, в 1966 г. ей было присвоено звание профессора. В последние годы жизни она руководила отделом этнографии Грузии Института истории, археологии и этнографии им. И. Джавахишвили АН Грузии, была председателем Грузинской республиканской секции Всесоюзного координационного совета по проблемам истории всемирной культуры.

Деятельность Веры Варденовны была оценена по достоинству. Она была удостоена высшей советской награды – Ордена Ленина, ей было присвоено звание Заслуженного деятеля науки Грузии (1963).

Сейчас, отметив 100-летний юбилей со дня рождения В. В. Бардавелидзе, мы с благодарностью вспоминаем прежде всего о ее поразительном трудолюбии, ставшем основой того огромного научного наследия, которое она оставила своему народу.

При всем многообразии научных интересов, исследователь, еще будучи совсем молодой, смогла четко сформулировать основные направления программы будущих полевых изысканий (об этом свидетельствует ее книга «Духовный быт и культура грузинского народа», опубликованная в 1988 г.) и определить значимость исследуемого объекта – грузинского этнографического материала – для общей этнографии. Подтверждением такого методологического подхода стали многочисленные научные труды В. В. Бардавелидзе, свидетельствующие также о необычайно широком диапазоне ее научных интересов. Ни один ученый, изучающий быт и культуру грузинского народа (а пожалуй, и любой этнолог-кавказовед), не может обойти стороной научные исследования В. В. Бардавелидзе.

В. В. Бардавелидзе всегда стремилась досконально, во всех тонкостях постичь изучаемые ею обычаи и основы традиционно-бытовой культуры родного края, поскольку именно в этом, по ее мнению, были сосредоточены самые характерные, специфические черты образа жизни родного народа, его материального и духовного начала. Для В. В. Бардавелидзе народный быт всегда был неразрывно связан с этническим самосознанием, и даже ее общие этнографические интересы непременно должны были способствовать исследованию истоков грузинского народа и его культуры.

Результаты длительной и самоотверженной работы ученого в одном из самых труднодоступных регионов горной Грузии отражены в ее монографии «Календарь сванских народных праздников. I. Новогодний цикл» (Тбилиси, 1939). В этой книге дано подробное и всестороннее описание новогодних праздников, выявлены их сванские варианты, но в то же время определено и конкретное направление, в котором развивались обычаи, обряды и мировоззрение грузинского народа в целом. Собранные в Сванети богатейшие этнографические материалы легли в основу и других значительных монографи В. В. Бардавелидзе: «Из истории древнейших верований грузин. Божество Барбар-Бабар» (Тбилиси, 1941) и «Образцы грузинского (сванского) обрядового графического искусства» (Тбилиси, 1953).

Исследования астральных представлений грузинских племен – поклонения Солнцу и божествам плодородия – позволили ученому обнаружить женское божество Солнца, сохранившееся с древнейших времен под именем Барбар-Бабар. В. В. Бардавелидзе доказала существование у грузинских племен пережитков, связанных с этим божеством, и выявила его функции. Она смогла установить, что теоним Бар-бар/Бабар происходит от общекавказской основы «бар», от которой во многих кавказских языках возникли слова, выражающие свойства света, округлости, того, от чего исходят свечение, блеск, теплота, палящая жара, т. е. изначально этим словом обозначалось солнце. Исследуя пережитки обрядов, отражающих борьбу божества Солнца Барбар со злыми и темными силами Нишха-Нишха, В. В. Бардавелидзе одновременно смогла вписать интересную страницу в исследование народных истоков древнейших грузинских игр и развлечений.

Опубликовав монографию «Образцы грузинского (сванского) обрядового графического искусства» (Тбилиси, 1953), В. В. Бардавелидзе ввела в научный оборот множество интересных свидетельств из области сванского графического искусства. Исследуя сванские ритуальные рисунки, она сумела выявить основные ступени развития народного изобразительного искусства, что стало новым словом в изучении его генезиса. В этой работе была учтена и специфика хозяйственного быта горной Сванети: В. В. Бардавелидзе определила, что мотивы сюжетов образцов графики отражают особенности мировоззрения земледельцев и скотоводов.

В. В. Бардавелидзе также критически анализирует труды известных представителей зарубежной этнологии, пытавшихся объяснить происхождение народного искусства, основываясь на принципах вульгарного материализма. В частности, она подвергла критике диффузионистскую теорию американского ученого Ф. Боаса. выявив ее неспособность объяснить происхождение народного искусства.

В 1950-е годы В.В. Бардавелидзе приступила к изучению взаимосвязи религиозных и социальных институтов. Исследование «Система управления хевсурской общины», опубликованное в Тбилиси в 1951 г. на русском языке и построенное главным образом на сопоставлении материалов религиозного характера и общественного быта, представляет собой новое слово в изучении древнейших форм социальных отношений у горцев Грузии. Исследователь смогла выявить социальную и экономическую природу горской общины, придя к заключению, что теократическая власть играет главенствующую роль в структуре горского социума.

В 1957 г. в Тбилиси увидела свет фундаментальная монография В. В. Бардавелидзе «Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен», опубликованная на русском языке. Этот труд, основанный на обширном конкретном и вместе с тем тщательно отобранном материале, стал результатом почти тридцатилетней работы ученого в различных районах Грузии. Изучив, проанализировав и обобщив собранные данные, В. В. Бардавелидзе, кроме того, привлекла ценные историко-археологические, языковые, фольклорные материалы по Грузии и Кавказу в целом, а также данные общей этнографии и истории. Сразу же после выхода в свет эта работа В. В. Бардавелидзе получила высокую оценку коллег-этнографов[1], в частности, видного русского ученого С. П. Толстова.

В. В. Бардавелидзе представила совершенно новую трактовку социально-экономического строя горцев Грузии и богатейших традиций их духовной культуры. Анализ ритуальной композиции, запечатленной на триалетском серебряном кубке, позволил ей по-новому осветить вопрос этнической принадлежности древней триалетской культуры. Как известно, этот кубок украшен гравированным орнаментом и двумя чеканными фризами: на нижнем изображены следующие друг за другом олени, на верхнем – композиция из 23 антропоморфных фигур, двух животных, дерева и различных предметов. Как убедительно доказывает В .В. Бардавелидзе, изображения верхнего фриза настолько органически вплетаются в цепь культовых образов, существовавших на протяжении всей истории идеологического развития грузинских племен, что не может быть сомнения в принадлежности древней триалетской культуры грузинским племенам.

Привлекая дотоле неизвестный и малоизученный материал, В. В. Бардавелидзе обосновала необходимость пересмотра установившегося в науке мнения о существовании у горцев «вечного родового строя» и сумела доказать, что социально-экономический строй грузинских горцев никогда не был чем-то застывшим. Напротив, подобно другим историческим явлениям, он развивался, претерпевая определенные изменения: горцы Восточной Грузии прошли различные ступени общественного развития, в том числе и раннеклассовую.

Как бы ни оценивались в научных кругах концепции В. В. Бардавелидзе, никто не может отрицать, что вся ее деятельность была серьезной попыткой увидеть и ос-

---

[1] Гегешидзе М. К. Рец. на кн.: В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957 // Сов. этнография. 1959. №6.

мыслить факты и явления грузинской истории и этнографии в неразрывной взаимосвязи. Эта попытка и привлекает нас тем, что по сути исследователь раскрывает тайное величие неведомого мира – так можно определить результаты ее плодотворной работы по изучению жизни и быта горцев Грузии. В. В. Бардавелидзе выявила две ступени развития древне-грузинского пантеона, соответствующие периодам разложения первобытно-общинного строя и раннеклассового общества, детально описав природу и функции божеств, входящих в пантеон, а также их иерархию.

В. В. Бардавелидзе реконструировала также древние формы ритуала, посвященного астральному божеству, выявив, что в данном ритуале участвовал бык, представлявший собой священный символ верховного повелителя неба. Тем самым становится очевидной связь Грузии с культурным миром Передней Азии и Средиземноморья, что подтверждается преимущественным развитием плужного земледелия. Ученым было специально исследовано изображение буквы, носившей название «бык» *(хари),* сохранившееся в древне-грузинской письменности *асомтаврули:* видя в ней символическое изображение рогов и лба быка, В. В. Бардавелидзе связала ее происхождение с существовавшим в Грузии культом этого животного.

Вторая часть книги «Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен» посвящена обрядовому графическому искусству Сванети, на которое В. В. Бардавелидзе впервые обратила внимание ученых. Графические изображения, как правило, выполнялись женщинами в Верхней Сванети на празднике мертвых *Липанал,* а в Нижней Сванети – в дни весеннего праздника *Бембгу (Бослоба),* и были связаны либо с культом мертвых, либо с почитанием божеств, либо имели магическое значение. На основе тщательного анализа этого искусства исследователь пришла к ценным заключениям, часть которых имела общетеоретический характер и важное значение для разработки узловых вопросов генезиса и развития народного искусства.

Многолетние полевые исследования в горных районах Грузии привели В. В. Бардавелидзе к мысли, что насущнейшей задачей грузинских ученых должно стать изучение многочисленных и разнообразных культовых памятников, которые до 1962 г. исследовались лишь эпизодически. Справедливо считая их важнейшими явлениями народной культуры, В. В. Бардавелидзе со свойственной ей энергией развернула широкомасштабную работу по изучению сохранившихся наземных культовых памятников горной Восточной Грузии, их архитектурно-художественной фиксации, и тем самым фактически спасла от гибели и забвения интереснейшие памятники грузинского искусства дохристианской эпохи, к 1960-м годам еще сохранявшие практически первозданный облик, нетронутый временем.

С 1962 г. под руководством В. В. Бардавелидзе к их изучению приступили планомерно, систематически, по широкой программе. В комплексных экспедициях помимо этнографов участвовали архитекторы, топографы, художники, фотографы и кинематографисты. Экспедиции работали в Хевсурети (1962, 1963, 1968), Пшави (1963. 1968), Тушети (1965, 1966), Хеви, Северной Осетии и Ингушетии (1965), Мтиулет-Гудамакари (1967, 1968). Проводилось сплошное обследование памятников, при этом стремились охватить все памятники и их остатки даже в самых труднодоступных местах, куда можно было добраться лишь на вертолете.

В результате этой грандиозной работы были собраны богатейшие, поистине бесценные материалы: 1924 машинописных листа дневниковых записей, архитектурные обмеры (планы, разрезы, фасады, интерьеры и др.) более 700 памятников, топог-

рафические съемки 50 объектов, 20 художественных пейзажей и множество фотоснимков и кинолент.

В. В. Бардавелидзе первой среди грузинских ученых выявила, что по своей конструкции и декору сооружения, предназначенные для святилищ (груз. *джвари, хати),* составляют обособленную группу и имеют большое значение для изучения грузино-кавказских и еще более отдаленных культурно-исторических взаимосвязей.

Собранные материалы (касающиеся традиционных общественно-культовых сооружений Пшави, Хевсурети и Тушети) частично опубликованы в многотомном труде В. В. Бардавелидзе «Традиционные общественно-культовые памятники горной Восточной Грузии»[2], в котором в очередной раз нашел отражение блестящий исследовательский талант ученого. С уверенностью можно сказать, что уже одна эта работа могла бы увековечить имя В. В. Бардавелидзе, ее научные заслуги.

Интерес к изучению данной проблематики проф. Бардавелидзе не утратила до конца жизни. Французский ученый, профессор Кристиан Пигет де Ривассо, в одной из своих статей так оценивал исследовательский энтузиазм В. В. Бардавелидзе: «...Я все-таки хочу выразить свое почтение и восхищение терпеливым и истинно созидательным трудом, бремя которого г-жа Бардавелидзе взваливала на свои плечи как в горах Грузии, так и дома, трудясь ночи напролет над своими работами. Эта ее кропотливая деятельность началась с того самого дня, когда она, охваченная некой женской демонической силой познания, восторженно приступила к преодолению порогов древнейших молелен и святилищ... Ее молодость и окрыленность покорили всех, в том числе и ученых. Ее жизнь, неотъемлемой частью которой стали прошлое Грузии, ее нравы и обычаи, – блестящий пример поиска собственного кредо».

Следует отметить, что в жизни грузинских этнографов не было ни одного значительного события, вдохновителем или участником которого не была бы Вера Варденовна. Разумеется, вряд ли она смогла бы осилить это бремя, если бы рядом с ней не находился ее супруг, человек, столь же преданный науке, Георгий Спиридонович Читая.

В. В. Бардавелидзе отличалась необыкновенной простотой и скромностью, хотя ей никогда не изменяло чувство собственного достоинства. Как ученый, она всегда пыталась постичь истину, и была в высшей степени справедлива и заботлива по отношению к своим коллегам и подопечным. Эти же качества характеризуют ее как педагога и воспитателя. Самых теплых слов заслуживает то внимание и радушие, которое В. В. Бардавелидзе и вся ее семья проявляли к молодежи, особенно к гостям и коллегам, приезжавшим из Осетии, Абхазии, с Северного Кавказа и из-за границы – из Франции, Венгрии, Англии. Об отзывчивости Веры Варденовны говорят слова английского ученого, грузинки по происхождению, Тамары Драгадзе, сказанные ею после кончины В. В. Бардавелидзе: «В. Бардавелидзе была для меня не только учителем, она окружала меня родительской опекой, ее интересовала не только моя научная деятельность, но и мое здоровье, личная жизнь. Она систематически расспрашивала меня не только о деталях моей работы, но и о том, завтракала ли я, хорошо ли я спала... Часто я думала, достойна ли я всего этого, оправдаю ли я ее надежды». Не случайно поэтому, что столь многочислен список учеников и друзей В. В. Бардавелидзе.

В. В. Бардавелидзе относится к числу тех ученых, вся жизнь которых, а не

---

[2] Бардавелидзе В.В. Традиционные общественно-культовые памятники горной Восточной Грузии. Т. I. Пшави. Тбилиси, 1974; Т. II. Ч. 1. Хевсурети. Тбилиси. 1982; Т. II. Ч. 2. Тушети. Тбилиси, 1985 (на груз. яз.).

только созданная ими научная продукция может служить примером для молодежи.

Вера Варденовна была награждена даром любви, без которого быть этнографом невозможно. Она бескорыстно служила делу популяризации грузинской этнографии в Европе, неоднократно участвовала в работе международных этнографических конгрессов, прочитанные ею доклады отличались силой аргументации и новизной постановки вопроса.

В. В. Бардавелидзе – автор около 100 научных работ. Ее монографии – весьма значительный вклад в историческую науку, переведенные на разные языки, они опубликованы в Чехословакии, Германии, Венгрии, Франции, Японии и Индии.

Говоря об общественной деятельности В. В. Бардавелидзе, нельзя не сказать о ней как о человеке, который оказывал влияние на общество не только своими научными трудами, но не в меньшей степени – личным примером, делами и поступками.

Даже тяжелая болезнь Веры Варденовны не мешала ей неусыпно стоять на страже интересов грузинского народа. Эта чуткая, добрая женщина с легкоранимой душой тотчас становилась непримиримой и непреклонной, когда дело касалось игнорирования истории Грузии и грузинской культуры.

В. В. Бардавелидзе служила для всех безупречным образцом профессионализма. Для нее не существовало работы большой или маленькой, к каждой она подходила с увлечением, с максимальным напряжением сил, с полной самоотдачей. Будучи человеком чрезвычайно скромным, с обостренным чувством ответственности, она зачастую была не удовлетворена достигнутыми результатами.

Смерть Веры Варденовны причинила острую боль всем тем, кто с любовью и уважением относился к делу изучения грузинской культуры. С течением времени значение и ценность ее научного вклада становятся всё более ощутимыми. Именно поэтому научная общественность Грузии с большой любовью и благодарностью отметила 100-летний юбилей выдающегося ученого.

Многочисленные ученики и будущие поколения этнографов никогда не забудут В. В. Бардавелидзе - истинного патриота, беззаветно преданного своему народу, принципиального человека, высочайшего профессионала.

Лучшим завершением статьи могут стать поминальные слова, произнесенные 15 августа 1978 г. по случаю кончины В. В. Бардавелидзе жителем пшавского села Шуапхо, служителем (хевисбери) иахсарского святилища Бичуром Бадришвили: «Слава тебе, Всевышний, небесам подобный, суше равный, слава! Осените крестом, силы Божьи, величавый Георгий Лашарис-джвари, слава тебе, Квираэ Карвиано, слава тебе, Матерь Божья, гордый Иахсар, Хахматис-джвари, первомученик Ломиси, святой Георгий Дамаста... Да помянем Веру, милостивого к нам и лучезарного доброго ангела, озарившего нас светом бессмертия...».

Джулиета Рухадзе

2000 г. ЭО, №6

VERA BARDAVELIDZE

The article is devoted to the outstanding Georgian ethnologist Vera Bardavelidze whose 100th birth anniversary was celebrated in 1999. V. Bardavelidze began her scientific endeavours in the 1920's and stood at the cradle of Georgian ethnology. The scholar's works on the religious beliefs, specific features of world view and calendar rites of the Georgians, and on the specifics of social order and cult monuments of Georgian mountaineers constitute a part of the golden fund of Georgian ethnology.

Dzh. A. Rukhadze

ვერა ბარდაველიძე, მართა მაჩაბელი-ჯანაშია, უცნობი ექიმი
დგანან სიმონ ჯანაშია, რუსუდან ხარაძე, გიორგი ჩიტაია

ჭეშმარიტი მოძღვარი

ვერა ბარდაველიძის დაბადებიდან 100 წლისთავის გამო

ვერა ბარდაველიძის საუკუნოვანი იუბილე მნიშვნელოვანი თარიღია საერთოდ ქართული მეცნიერებისათვის, მაგრამ ქართული ეთნოგრაფიული სკოლის აღმოცენებისა და განვითარების თვალსაზრისით ამ თარიღს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს. ქალბატონი ვერა, თავის მეუღლესთან, აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიასთან ერთად, ამ რთული და მრავალსახოვანი სამეცნიერო დისციპლინის ერთ-ერთი ფუძემდებელი იყო ჩვენში, მაგრამ ქართულ ხალხურ რელიგიურ წარმოდგენათა შესწავლის დასაწყისი და პირველი წარმატებული ნაბიჯები მხოლოდ მის სახელს უკავშირდება.

ვერა ბარდაველიძე დაიბადა 1899 წლის 1 ოქტომბერს რკინიგზელის ოჯახში, 1918 წელს დაამთავრა თბილისის ქალთა მე-8 გიმნაზია. 1925 წელს წარმატებით დაამთავრა სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტი თბილისის უნივერსიტეტში, სადაც მისი მასწავლებლები იყვნენ ივ. ჯავახიშვილი, გრ. წერეთელი, დ. უზნაძე, აკ. შანიძე... სხვადასხვა დროს მუშაობდა საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტში. 1928-1932 წლებში ვ. ბარდაველიძე სწავლობდა ლენინგრადში, ასპირანტურაში. აქ მისი მასწავლებლები იყვნენ ნ. მარი, ივ. მეშჩანინოვი, ალ. მილერი და სხვ. გარდაიცვალა 1970 წლის 23 ნოემბერს.

ეს მშრალი ფაქტები მოტანილია როგორც საორიენტაციო ნიშანსვეტები ამ შესანიშნავი პიროვნების ცხოვრების გზაზე. დაინტერესებული მკითხველი უფრო გავრცობილ თხრობას ნახავს ვ. ბარდაველიძის უახლოესი ადამიანების, მისი მოწაფეების, თ. ოჩიაურისა და ჯ. რუხაძის ბროშურაში (ვერა ბარდაველიძე, თბილისი, „მეცნიერება", 1988 წელი). მის პიროვნულ თვისებათა შორის განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს საქმისადმი თავგანწირული, უსაზღვრო ერთგულება, პასუხისმგებლობა, რაც ცხოვრების უმთავრეს ფასეულობას შეადგენდა. ამ თვისებით იგი გამოირჩეოდა არა თუ დღევანდელ, არამედ თავის თაობის მკვლევართა შორისაც. ალბათ ამიტომ აღავსებდა კრძალვითა და რიდით ყველას ეს გარეგნულად სუსტი ქალი, – გენიოსის შუბლით.

ვერა ბარდაველიძე, უპირველეს ყოვლისა, საარაკო საველე მუშაკი იყო. მუშაობის მისეულ გრაფიკს ვერ უძლებდა ვერც კოლეგა და ვერც მთხრობელი, უფრო მეტიც, საკუთარ ტემპს ვერ უძლებდა თვითონაც და არაერთხელ გახდა ავად ამ მიზეზით. შეიძლება ითქვას, რომ იგი მთლიანად, უდანაკარგოდ ჩაიფერფლა საქმის სიყვარულში, გააკეთა ყველაფერი, რაც შეძლო და მოასწრო, მაგრამ დარჩა უამრავი დაუმთავრებელი. ვერა ბარდაველიძე თავისი საოცარი ენებით შრომისადმი ჭეშმარიტად ჩამოგავდა აღორძინების ხანის ტიტანებს და ხაზგასმული მოწიწება, ჩვენის მხრივ, სწორედ ამ ზეგარდმო ძალით იყო განპირობებული.

ვ. ბარდაველიძე თავის სამეცნიერო საქმიანობას რომ იწყებდა, იმდროისათვის უკვე არსებობდა ივ. ჯავახიშვილის გამოკვლევები, სადაც ჩამოყალიბებული იყო ქართველთა წინაქრისტიანული პერიოდის რელიგიური წარმოდგენების ძირითადი პრინციპები. ამ გამოკვლევებმა საწყისი დაუდეს

ახალ სამეცნიერო დისციპლინას, რელიგიის ადრეული ფორმების შესწავლას საქართველოში. გაჩნდა კვლევის ახალი, აქამდე ჩვენთვის უცნობი პერსპექტივა, რომელიც იყენებდა ენის, ისტორიის, ფოლკლორის, ეთნოგრაფიის, არქეოლოგიის მონაცემებს და ამ საფუძველზე აღადგენდა სრულიად უცნობ კულტურულ ეპოქებს ქართველთა წინაპარი ტომების ისტორიაში. ივ. ჯავახიშვილმა გამოიკვლია, რომ ქართველებს ქრისტიანობამდე ჰქონდათ საკუთარი, საკმაოდ რთული სარწმუნოებრივი სამყარო, ღვთაებრივი პანთეონით, რომლის სათავეში იდგა მთვარის მამრი ღვთაება. ეს გამოკვლევა თავისი დროისათვის სავსებით შეესაბამებოდა უმაღლეს სამეცნიერო დონეს და ძალიან აქტუალური იყო ქართული კულტურის ისტორიისათვის, სადაც ამ სფეროში არსებობდა ისტორიული წყაროების საკმაოდ ბუნდოვანი მონაცემები და ცალკეულ მეცნიერთა ფრაგმენტული გამონათქვამები. ქართული საზოგადოება ივ. ჯავახიშვილის ამ გამოკვლევებს დიდი ინტერესით შეხვდა. მიუხედავად იმისა, რომ ეს თეორია დღეისათვის უკვე გადახედვას საჭიროებს, მისი პოპულარობა დღესაც დიდია, რადგან უდიდესი კომპოზიციური ოსტატობით, ღრმად, სხარტად და ლაკონურად არის გადმოცემული ისტორიული წყაროებისა და ეთნოგრაფიული ყოფის ფაქტებით აგებული ფორმალური ერთობლიობა.

ვ. ბარდაველიძის ინტერესთა სფერო საკმაოდ აქტიურად გამოვლინდა მის პირველსავე ნაშრომებში. იგი სწავლობდა ცალკეული საკრალური ობიექტების გარშემო შემორჩენილ რწმენა-წარმოდგენებს, თავს უყრიდა და თემატურად ანზოგადებდა მათ. მისი ადრეული გამოკვლევები შესრულებულია უდიდესი გულისყურით, იმ დროის საუკეთესო ტრადიციათა შესაბამისად, მაგრამ ვირტუოზულად გამოკვლეული ცალკეული პრობლემები ზოგჯერ ძვირფასი რარიტეტის შთაბეჭდილებას ტოვებს, რადგან ავტორი მათ ჯერ კიდევ არ განიხილავს როგორც საზოგადოების განვითარების ამა თუ იმ დონის შესაბამის კულტურულ პროდუქციას, მკვეთრად გამოხატული ისტორიული ნიშნებით. 1929-39 წლებში გამოქვეყნებული გამოკვლევები (მაგ.: „ხის კულტისათვის საქართველოში", „ბავშვის დაბადებასთან დაკავშირებული რიტუალი მთიან ქართლში", „ახალი წელიწადი ძველ საქართველოში", „ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან" (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ) და სხვ.) შეადგენს ერთ ეტაპს ვ. ბარდაველიძის შემოქმედებაში, სადაც ბრწყინვალე ეთნოგრაფიული მეთოდებით მიღებულია შედეგები, რომლებიც ამზადებენ ახალ, უფრო ღრმა დასკვნებს. ამავე პერიოდში მან შეაგროვა უდიდესი ეთნოგრაფიული საველე მასალა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, განსაკუთრებით მთაში. მათგან ზოგი თემა ცალკე წიგნად გამოვიდა, როგორიცაა „სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, 1, ახალი წლის ციკლი", „სვანური საგალობელი „ბარბალ-დოლაში", „აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელების სასულიერო ტექსტები", 1941 წელს გამოქვეყნდა მისი შედევრი „ივრის ფშავლებში", რომელიც საველე დღიურზე შექმნილი სამეცნიერო-პოპულარული ნაშრომის საუკეთესო ნიმუშს წარმოადგენს. ციკლს ასრულებს 1953 წელს გამოცემული „ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ნიმუშები", სადაც რიტუალურ ხალხურ გრაფიკასთან ერთად შესწავლილია უძველესი რწმენა-წარმოდგენების ფართო სპექტრი, დაწყებული სულეთზე არსებული შეხედულებებიდან, ასტრალური და აგრარული კულტების ჩათვლით.

50-იან წლებში ვ. ბარდაველიძე იწყებს წერილებისა და მონოგრაფიე-

ბის სერიას, რომლებშიაც მისი სამეცნიერო შეხედულებები ყალიბდება ზოგადი კონცეფციის სახით. ამ პერიოდში მან პირველმა საქართველოში დაიწყო მითოსურ-რელიგიური პრობლემების კვლევა სოციალურ საფუძველზე. გამოქვეყნდა წერილები, სადაც შესწავლილია ფშავ-ხევსურეთის სალოცავების საკუთრების ფორმები, საქონელი იქნება ეს, თუ სამეურნეო მიწა, იკვლევს ხევსურული თემის სტრუქტურას, სალოცავის როლსა და ადგილს ამ სტრუქტურაში. ის, რაც უცხოელი ავტორების, კერძოდ მ. ელიადეს შრომებში ნახეს შემდეგი დროის მკვლევრებმა, ვ. ბარდაველიძეს საქართველოს მაგალითზე უკვე მოძეული და მიკვლეული ჰქონდა. მან ცხადყო, რომ სალოცავი არის საკრალური ცენტრი, რომლის გარშემო ხდება თემის, საყმოს ორგანიზება და თემის წევრობა, რაც ამავე დროს ნიშნავს ამ თემის მფარველ სალოცავთან მჭიდრო ურთიერთობას, ადათის მიხედვით ჩამოყალიბებულ მოვალეობათა სისტემას, ყმობას, რომლის დარღვევა პიროვნების მიერ იწვევს ამ პირის სოციალურ განვითარებას. ვ. ბარდაველიძემ თვალნათლივ აჩვენა, რომ მთიელთათვის რელიგია არ იყო რაღაც ცალკემდებარე, ცხოვრების დამოუკიდებელი სფერო, არამედ მთიელთა მთელი ცხოვრება, სააქაო თუ საიქიო, ასევე ადამიანთა ადგილი და უფლებები საზოგადოებაში, საზოგადოებასა – ბუნებაში, არის ერთი მთლიანი რელიგიურ-მითოსური მწყობრი კონცეფციის გამოხატულება, სადაც ნების გამოვლენა მხოლოდ სისტემასთან თანხმობაში არის შესაძლებელი. ამ პოზიციით მან უსაზღვროდ გააფართოვა დარგის სამეცნიერო შესაძლებლობები და ეს, იმ დროისათვის პრაქტიკული საქმიანობის თვალსაზრისითაც მნიშვნელოვანი რამ გახლდათ, რადგან ბოლშევიკურ-კომუნისტური ობსკურანტიზმის პირობებში აკრძალული იყო როგორც თვით რელიგია, ისე ყოველგვარი მეცნიერება რელიგიის შესახებ. ვ. ბარდაველიძის გამოკვლევებში შექმნილი ღრმა მეცნიერული პერსპექტივის წყალობით 50-60-იან წლებში ქართველი ეთნოგრაფები განსაკუთრებით წარმატებით მუშაობდნენ და მთელს საბჭოთა კავშირში გამოირჩეოდნენ საინტერესო, არასტანდარტული თემატიკით. ამ პერიოდს ეკუთვნის ვ. ბარდაველიძის ფუნდამენტური გამოკვლევა, მისი სადოქტორო დისერტაცია, რომელიც 1957 წელს გამოქვეყნდა სათაურით „ქართველ ტომთა უძველესი რელიგიური წარმოდგენები და გრაფიკული ხელოვნება“ (რუსულ ენაზე). ამ მრავალ კერძო საკითხთან ერთად, მან შეიმუშავა საერთო კონცეფცია ქართველი ტომების გვაროვნული წყობილების რღვევის პერიოდის ღვთაებათა პანთეონის შესახებ, რომელიც ტრიადას წარმოადგენდა და თითქოს წინ უსწრებდა ივ. ჯავახიშვილის მიერ ადრე შემოთავაზებულ ღვთაებათა შვიდეულს. უნდა ითქვას, რომ ვ. ბარდაველიძე ბოლომდე თავისი დიდი მასწავლებლის, ივ. ჯავახიშვილის ერთგული მიმდევარი იყო და ყოველთვის, ცნობიერად თუ გაუთვითცნობიერებლად, ცდილობდა მის კონცეფციასთან თანხვედრაში ემუშავა, რაც კიდევ ერთი დასტურია მოწაფის მაღალზნეობრიობისა. მე ვფიქრობ, სწორედ ამით აიხსნება ვ. ბარდაველიძის მცდელობა, განეხილა ღვთაებათა სამეული, რომელშიაც შედიან ღმერთი (მთვარე?), კვირია და მზექალი, შვიდეულის წინა მოვლენად, მიუხედავად იმისა, რომ არ არსებობს ისტორიული ეპოქა და ერთიანი ეთნოკულტურული არეალი ამგვარი პანთეონის გავრცელებისათვის.

ამავე ნაშრომში ვერა ბარდაველიძემ შეისწავლა ქართველთა წარმოდ-

გენები კოსმოგონიური ხის შესახებ, ნაყოფიერების დედა ღვთაების კულტი, „ბატონების“ (სახადის) კულტი, უაღრესად საინტერესოა მისი ექსკურსი ქართული რიტუალური სუფრების არსისა და სოციალ-სარწმუნოებრივი რაობის შესახებ, მაგრამ განსაკუთრებით საყურადღებოა მისთვის ჩვეული ლაკონურობით ჩამოძერწილი კონცეფცია „ნაწილიანთა“ და „ნაწილიანობის“ შესახებ. ამ საკითხზე უკვე ნ. მარს აქვს აქა იქ გაბნეული მოსაზრებები, მაგრამ დასრულებული სახე და ამდენად მაღალი სამეცნიერო ღირებულება მას ვ. ბარდაველიძემ მიანიჭა. ამ კონცეფციის თანახმად „წული//წილი“ მთელის ნაწილია და მთელსავე ნიშან-თვისებებს ატარებს. შვილი განიხილება მამის მსგავსად და წილად (მაგ. „უნაწილოდ“ გადაგება ნიშნავს უშვილოდ გადაგებას), ამდენად მისივე ნიშნების მატარებლად. რამდენადაც ღვთაებათა პანთეონები ნათესაური ჯგუფებია, შვილი ღვთაებები, „ღვთის შვილები“, „ღვთის ნასახები“, ან „ღვთის დანაბადებნი“ მამის მსგავსნი და მისი თვისებების მქონენი არიან. ღვთაების წილი შეიძლება, გარკვეული – ნიშნის სახით სხეულზე ღვთაების რჩეულ ადამიანსაც ქონდეს, „წილს“//„ნაწილს“ ზოგჯერ ფლობს მთლი გვარი, სოციალური ჯგუფი. ეს წარმოდგენებია ასახული ენაში, ისეთ გამოთქმებში, როგორიცაა „შენმა მზემ“, „ჩემმა... მისმა მზემ“, ან „მზე პურადობისა“, „მზე მამაცობისა“ და ა. შ. აქ სუბიექტი მზის „წილის“ მატარებლად გვეელინება. ვ. ბარდაველიძემ „ნაწილიანობის“ კონცეფციის გამოყენებით ახსნა II ათასწლეულის შუა ხანებით დათარიღებული თრიალეთის თასის ფრიზზე გამოსახული ტახტზე მჯდომისა და მის წინაშე წარმომდგარი, ერთმანეთის მსგავსი ოცდაორი ფიგურისაგან შედგენილი კომპოზიცია. ტახტთან ახლოს არის ხე, რომლის ძირთან გამოდის წყარო და დგას საკურთხეველი, ორსავე მხრიდან წამოწოლილი ცხოველებით. მითოლოგიური და მხატვრული მასალის შეპირისპირებით და „ნაწილიანობის“ კონცეფციის გამოყენებით ვ. ბარდაველიძემ აქ დაინახა ტახტზე მჯდომი „მამის“ (მთავარი ღვთაების) წინაშე მდგომი 22 „წული“//„წილი“// „ნაწილი“, ღვთიშვილი, რომლებიც ცალკეული რეგიონების მფარველები არიან. ასეთი სურათი ვ. ბარდაველიძემ დაამოწმა აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში. მითოსის მიხედვით ცნობილია, რომ ადგილობრივი სალოცავები (ღვთაებები), ღვთისშვილები, პერიოდულად შეიყრებიან ღვთის კარზე. გარდა იმისა, რომ ასეთი ახსნა განსაკუთრებულ ნდობას იმსახურებს სხვა დანარჩენთა შორის, ვ. ბარდაველიძემ ამ ხერხით შეძლო სათანადოდ დამუშავებული ეთნოგრაფიული ფაქტების გამოყენება არქეოლოგიურ კვლევაში.

საგანგებო აღნიშვნის ღირსია ვ. ბარდაველიძის და გ. ჩიტაიას ერთობლივი ნამუშევრები „ქართული ხალხური ორნამენტი, 1, ხევსურული“, რომელიც 1941 წელს გამოვიდა. ამ ნაშრომში შეკრებილია დიდძალი გრაფიკული მასალა, სიმბოლო-ნიშნები, უწყვეტი ორნამენტული ქარგის ნიმუშები, მოგროვებულია ელემენტთა სახელწოდებები, შესწავლილია ორნამენტის ქსოვილზე, ხეზე, ქვაზე, ლითონზე გამოყვანის ხალხური ტექნიკა, გამოვლენილია სიმბოლური აზროვნების პრინციპები, გამოყოფილია და დაფიქსირებულია კერძო სიმბოლოები.

ვ. ბარდაველიძემ სპეციალური წერილი უძღვნა ხალხში შემონახულ ხელოვნური ნათესაობის სისტემას, მან პირველმა სცადა, ისტორიული მასალის მოშველიებით გამოევლინა ამ მოვლენის ტრადიციულობა, რომლის რიტუალური არსი მდგომარეობს სისხლით ნათესაობის ხელოვნურად შექმნა-

ში, რიტუალის მონაწილეთა სისხლის შერევის საშუალებით. ამ პრობლემის წამოჭრა უადრესად მნიშვნელოვანია სოციალურ ურთიერთობათა ისტორიის შესწავლის თვალსაზრისით, რაც თვალნათლივ დადასტურდა ქართველ ეთნოგრაფთა შემდგომ გამოკვლევებში.

ვ. ბარდაველიძის გამოქვეყნებულ ნაშრომთა შორის განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს მის კორპუსს სახელწოდებით „აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები", რომლის სამი წიგნი გამოქვეყნებულია. ეს ძეგლი მართლაც რომ ტიტანური შრომის შედეგია. მისი შესრულება მხოლოდ ვ. ბარდაველიძის მსგავს, თავის საქმეზე ფანატიკურად შეყვარებულ ადამიანს თუ შეეძლო. მან გადაჭრა ჩვენს პირობებში პრაქტიკულად თითქმის შეუძლებელი ამოცანა: აღწერა, ჩაიხაზა, ფოტოთი გადაიღო და ჩაიხატა აღმოსავლეთ საქართველოს მთის რეგიონის ყველა, მეტ ნაკლებად მნიშვნელოვანი საკულტო ძეგლი და დაურთო მათ გარშემო არსებული ეთნოგრაფიული მასალა. ამ საქმისათვის მას არ დაუზოგავს არც ენერგია და ისედაც შერყეული ჯანმრთელობა, არც პირადი სახსრები. პირველი ტომი ამ ნაშრომისა გამოვიდა 1974 წელს, ქალბატონი ვერას გარდაცვალებიდან ოთხი წლის შემდეგ. ჩემს თაროზე დევს წიგნი, რომელზეც წარწერილ მიძღვნას ხელს გიორგი ჩიტაია აწერს.

ანთროპოლოგთა და ეთნოგრაფთა საერთაშორისო კონგრესი
1964 წელი
შუაში ვერა ბარდაველიძე

ვ. ბარდაველიძე ვერ მოესწრო თავისი ცხოვრების ყველაზე მასშტაბური ჩანაფიქრის განხორციელებულ შედეგს, მაგრამ ეს წიგნი, ნაყოფი მოწამებრივი თავდადებისა, სათანადო ადგილს დაიჭერს ქართულ კულტურაში, რადგან ამ ნაშრომით მან თაობებს შეუნარჩუნა ხალხური კულტურის ძეგლები, რომელთა მნიშვნელოვანი ნაწილი დღეს უკვე დაზიანებული, ან განადგურებულია.

ძალზე ძნელია ასეთ მცირე წერილში მეტ-ნაკლები სისავსით აღწერო ცხოვრება ადამიანისა, რომელმაც, მიუხედავად უმძიმესი პირობებისა, შეინარჩუნა უმაღლესი ზნეობრივი ღირებულებები და პირნათლად მოიხადა თავისი მოქალაქეობრივი ვალი. მის სათანადო შეფასებას მონოგრაფიული კვლევა სჭირდება. მისი პიროვნების მნიშვნელობა, სულიერი სიმაღლე, კეთილშობილება და გრძნობა მოვალეობისა ქვეყნისა და ხალხის წინაშე, ალბათ, კიდევ კარგა ხანს დაელოდება პირუთვნელ შემფასებელს. იმედს გამოვთქვამთ, რომ მალე, ეროვნულ ღირებულებათა სათანადოდ დამფასებელი ახალგაზრდობა ჭეშმარიტ მოძღვარს იპოვის ვერა ბარდაველიძის სახით და ამ ნაზი, მშვენიერი ქალის არსებაში შენივთებული სულიერი გმირობა ნათელ მაგალითად დარჩება მომავალ თაობებს.

ირაკლი სურგულაძე

„ლიტერატურული საქართველო"
1999, №5. 1 ოქტომბერი.

ვერა ბარდაველიძე
1968 წ.

ნინო აბაკელია

ზღურბლისა და კარის სიმბოლიკისათვის ქართულ ტრადიციაში

"...უმდაბლესი უმაღლესიდან მომდინარეობს..."
დიონისე არეოპაგელი

წინამდებარე ნაშრომის ლაიტმოტივს დიონისე არეოპაგელის გამონათქვამი – "...უმდაბლესი უმაღლესიდან მომდინარეობს..." – წარმოადგენს. ამ აზრის ერთ-ერთ (მაგრამ არა ერთადერთ) ილუსტრაციას ზღურბლის და მასთან დაკავშირებული კარის სიმბოლიკა წარმოადგენს. ეს უკანასკნელი კი ქართულ ტრადიციაში სხვადასხვაგვარი ფორმით ვლინდება.

ზღვრის სიმბოლიკა[1] უშუალოდ კოსმოლოგიურ სისტემას ეფუძნება, მისგან გამომდინარეა და თავის მხრივ, სამყაროს სურათის შემქმნელია[2].

სხვადასხვა მოდალურ დონეზე განთავსებული კარი (მაგ.: კარმიდამოს, საცხოვრებლის, ტაძრის, სულეთის და სხვ.), როგორც ერთი სამყაროდან მეორეში შემოსასვლელი და იმავე დროს გასასვლელი საშუალება *საზღვრის, ზღურბლის გადალახვის, გადაკვეთის* სიმბოლიკასთან არის დაკავშირებული[3].

---

[1] წარმოდგენა საზღვარზე, რომელიც შიდა/შინას გამოჰყოფს გარესგან იძლევა მხოლოდ პირველად, უხეშ დაყოფას. ფაქტობრივად ე.წ. სემიოსფეროს სივრცე დასერილია სხვადასხვა დონის საზღვრით, სხვადასხვა ენისა და სხვადასხვა ტექსტის საზღვრითაც კი. ამასთანავე სუბსემიოსფეროების შინაგან სივრცეს გააჩნია საკუთარი რეალიზირებული სემიოტიკური "მეობაც..." იხ. Ю. М. Лотман, Семиотическое пространство в книге: Семиосфера. Культура и взрыв внутри мыслящих миров. Статьи, исследования, заметки, Санкт-Петербург, 2001, с. 250-257.

[2] რამდენადაც ეს საკითხი რამდენიმე ნაშრომში გვაქვს განხილული აქ ამაზე სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ და შემოვიფარგლებით მხოლოდ მათი დასახელებით: კოსმოლოგიური სიმბოლიზმი დასავლეთ საქართველოში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXIII, "მეცნიერება", თბ., 1987; Н. Абакелия, Миф и ритуал в Западной Грузии, Тб., 1991 და იქვე ლიტერატურა.

[3] სახლის სიმბოლიზმთან დაკავშირებით იხ. ნ. აბაკელია, დასახ. ნაშრომები; მისივე, რამდენიმე შტრიხი დროისა და სივრცის კატეგორიების შესახებ ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში, ჯულიეტა რუხაძისადმი მიძღვნილ კრებულში: ოჩხარი. "მემატიანე", თბ., 2002; Л.А. Чибиров, В. М. Чиковани, Очаг и символическая организация пространства в традиционном жилище (грузино-осетинские параллели), Этнографические параллели (Материалы VII республиканской сессии этнографов Грузии, 5-7 июня, 1985; Сухуми), Тб., 1987, გვ. 29-38; მ. ხიდაშელი, არქაული საცხოვრისი და სახლი, როგორც კულტურის ნიშანი, მსე, XXIV, თბ., 2001; მისივე, სამყაროს სურათი არქაულ საქართველოში, "ნეკერი" თბ., 2001; პ. ბუხრაშვილი, საცხოვრისი და სივრცული აღქმა კრში: გარეჯი (არქეოლოგიური ექსპედიციის შრომები, თბ., 1988; ს. ლეჟავა, ქართული ხალხური ხითხურობის კანონზომიერებანი და ორნამენტული სისტემები (XIX ს. – XX ს. დასაწყისი), ხელოვნებათმცოდნეობის დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაციის ავტორეფერატი, თბ., 2004. ზღურბლის გადალახვას, ხშირად, რელიგიურთან ერთად სოციალური სიბოლიკის დატვირთვაც აქვს. მაგ.: ადამიანის ერთი სტატუსიდან მეორეში გადასვლის მაუწყებელი და მისი ფერიცვალების მაჩვენებელია. იხ. ზ. კიკნაძე, მითოლოგიური ენციკ-

ამჯერად, ჩვენ გვაინტერესებს სალოცავისა და კარის მიმართების საკითხი საიქიოსა და სააქაოსთან იგივე, იმიერსა ამიერთან (ეს ორი ტერმინი საიქიო/იმიერი დ სააქაო/ამიერი ქართველთა მიერ სამყაროს სივრცულ და დროით კატეგორიებში გააზრების მაჩვენებელია[4].

სალოცავი (შესაბამისად, ტაძარი), როგორც ცნობილია, ყოველთვის საკრალურ სივრცესთან არის დაკავშირებული. რომლის "ცენტრსაც" იგი წარმოადგენს. "საკრალური ცენტრი"[5] კი გულისხმობს სახვადასხვა, დაპირისპირებული სამყაროების გადაკვეთის ზონას (ან სხვაგვარად, ამ ზონაში ყველა დაპირისპირების გაერთიანებას). ტაძარი "გარღვევის ადგილია" და ამ თვალსაზრისით კარებია ზღურბლზე, რომელიც სააქაოს საიქიოსაგან გამოჰყოფს (გავიხსენოთ კარების, როგორც შესაწირავის გამოსახულება ეკლესიის ექსტერიერზე, რომელიც სალოცავის ტოლფასია). ტაძრის ძირითადი გეგმა მომდინარეობს ე.წ. "ორიენტაციის" რიტუალიდან[6] (ორიენტაციის რიტუალით დგინდება ანალოგია კოსმოსის მოწყობასა და შენობის კონსტრუქციას შორის), სიტყვის სრული მნიშვნელობით, რადგან სალოცავის ფორმა სამყაროს ფორმასთან, ღვთაებრივ მოდელთან არის დაკავშირებული. ამგვარად, ტაძარი მთელი ქვეყნიერების ხატი არის: "უსაკუთრესი სახე ქვეყნისა ამის ხილულისა და უხილავისა, ანუ ვთქვათ, საცნაურის ამა ქვეყნისა. ხოლო საკურთხეველი გვიჩვენებს თვით ზეცასა, დანაშთი სივრცე კი წმინდა ტაძრისა სახითმეტყველებას ამა სოფელსა" (წმ. სვიმეონ თესალონიკელის უამისწირვის განმარტება).[7] და როგორც ასეთი, სამყაროს ღერძსაც განასახიერებს.[8] უძველესი კონცეფცია ზოგადად ტაძარზე, როგორც სამყაროს ხატზე – Imago mundi – გადავიდა და მსჭვალავს მთელ ქრისტიანულ არქიტექტურას. ქრისტიანობაში კოსმოსის ღვთაებრივი ერთიანობა სიმბოლიზირდება ქალაქით – ციური იერუსალიმით (მისი საზღვრები 12 სვეტს ემყარება და თვითონ წარმოადგენს კვადრატს, რომლის ცენტრში ღვთაებრივი კრავი ბინადრობს). ეკლესიის მამების მიხედვით ციური იერუსალიმი ქრისტიანული ტაძრის პროტოტიპია. პირველი საუკუნეების ბაზილიკა, ისევე როფორც შუა საუკუნეების კათედრალები იმეორებს ციური იერუსალიმის მოდელს[9].

ლოპედია ყმაწვილთათვის, ტ. 3; ქართული მითოლოგია, ბონდო მაცაბერიძის გამომცემლობა, თბ., 2004; ჟ. ერიაშვილი, უძველესი სოციალურ–რელიგიური ინსტიტუტები საქართველოს მთიანეთში, "მეცნიერება", თბ., 1982.

[4] იხ. უფრო დაწვრილებით ნ.აბაკელია, დაკრძალვისა და გლოვის წესები დასავლურ-ქართულ ტრადიციაში, ქართველური მემკვიდრეობა, IV, ქუთაისი, 2000.

[5] სამყაროს კოსმიური ღერძისა და ცენტრის იდეა ძალიან ძველია (VI ან III ათასწლეული ქრისტემდე) იხ. Cook R., The Tree of light, L., 1974; "საკრალური ცენტრის" კვლევა სხვადასხვა მოდალურ დონეზე განსაკუთრებით აქტუალური ხდება XX საუკუნის პირველ ნახევარში და გამორჩეულ ადგილს იკავებს რ. გენონისა და მ. ელიადეს ნაშრომებში. მათი ნაშრომები კამერტონის ფუნქციას ასრულებენ შემდგომი თაობების კვლევებისთვის.

[6] "ორიენტაციის" რიტუალებზე იხ. M. Eliade, Patterns in comparative religion, N.Y., 1958.

[7] დ. თუმანიშვილი, სიმბოლურობა შუა საუკუნეების ქართულ სატაძრო ხუროთმოძღვრებაში, კრ-ში წერილები, ნარკვევები, გამ. "წმინდა ნინო" თბ., 2001, გვ. 57-73.

[8] Eliade M, Traite D'Histoire Des Religions, Paris, 1948. Eliade M., Patterns in comparative religion, New York, 1958. Eliade M., The sacred ans the profane The nature of religion), New York, 1959 და სხვ.

[9] იხ. Eliade M., ibid., 1958; Буркхардт Т., Сакральное искусство Востока и Запада, М., „Алетейа", 1999, с. 99-122.

ციური იერუსალიმის ცენტრში "სიცოცხლის ხე" იზრდება. და იგი, როგორც სამყაროს ღერძის სიმბოლო უპირატესად ერთიანობას ავლენს[10] ამ საკითხს უფრო ქვემოთ დავუბრუნდებით.

დროის დინებაში მოქცეული სალოცავი საზღვართა სისტემის ილუსტრაციაა.

ამგვარად, ტაძარი სამყაროს ხატია. ხოლო სალოცავი და კარი, ფუნქციებიდან გამომდინარე, ერთმანეთის ტოლფასია, რამდენადაც ორივე საიქიოში, ღვთის სასუფეველში არის გახსნილი და შესაბამისად, ორივე კოსმოლოგიური სიბრძნის გამტარად ითვლება[11].

ტაძრის კარი მთლიანად ტაძრის ბუნების ამსახველია და შესაბამისადაც ეს აისახება მათ სიმბოლურ კავშირებშიც. მაგ.: ძველი აღმოსავლეთის სატაძრო ხუროთმოძღვრებაში ბჭე ღვთაების საცხოვრისს, ზეციურ სახლს და თვით ზეცას წარმოადგენდა და ჯერ კიდევ რომის იმპერიის ხანის ტაძრებში კარი ღვთაების სიმბოლოებითა და (ან) გამოსახულებებით იყო დანიშნული და მას საგანგებოდ მიეკუთვნებოდა[12]. ასევე, დიაქრონულ ჭრილში თუ განვიხილავთ ჩვენსა და სხვა კულტურას შევეყრებით ქალაქის ბჭეებზე ღვთაებათა გამოსახულებებს, ე.წ. "დამცველ ღვთაებებს". თვალსაჩინოებისთვის შეიძლება გავიხსენოთ კოლხეთში ვანის კარიბჭის "მცველები", კალიპოლისში ფოიბოს პროპილაიოსი (აპოლონი) და სხვ. ასევე, ანტიკური სინაგოგების პორტალებზე ღვთის მყოფობის (დამსწრეობის) ნიშანი *მენორა* (იგივე ნათლის ხე) ან სხვა ღვთაებრივი სიმბოლოები.

სირიაში ნაგებობის თანადროული წარწერები ხშირად მიუთითებს ეკლესიის კარის/პორტალის სიმბოლურ მნიშვნელობაზე: კარის თავზე ხშირია წარწერა: "ესაა ბჭე უფლისა//კარი ღვთისა" ხოლო იუსტინიანე I-ის დაგებულ სინას მონასტრის ეკლესიის ზღუდარის ქვედა სიბრტყეზე მოტანილი არის 117(118).20 ფსალმუნი: "ესაა კარიბჭე უფლისა, მხოლოდ მართალნი (წმინდანები) შევლენ იქ".

განსაკუთრებით მნიშვნელოვნად ითვლება ამავე ზღუდარის წინა მხარეს და თანაც სწორედ სინაზე "გამოსვლის" 3.6.-14 ტექსტის დატანა, სადაც ღმერთი მოსეს ევლინება.[13]

ეკლესიის კარის, როგორც ქრისტეს სახის უდაო გამომხატველად ითვლება იოანეს სახარების 10.9. "მე ვარ კარი". უფლის ეს სიტყვები ეკლესიის პორტალის თავზე თავსდება. ისევე როგორც "მე ვარ ვაზი ჭეშმარიტი"-ს (ი.15.1.) ილუსტრაციაა ტრადიციული ვაზის ორნამენტი სარკმელებსა და კარებზე და ეს არა ერთხელ აღნიშნულა მკვლევართა მიერ.

ქრისტიანმა ლათინმა პოეტმა, წმ. პაოლინოსმა ნოლადან (353-431 ახ.წ.) შემოგვინახა კამპანიის ეკლესიების წარწერები, რომელიც ქრისტესა და თვით სამების კუთვნილების მაჩვენებელია. ერთ წარწერაში კი ნაჩვენებია

---

[10] axis mundi-ს ყველაზე ფართოდ გავრცელებულ სახეს ხე წარმოადგენს, კოსმიური ღერძის იდეა მ.ელიადეს აზრით შესაძლოა წინ უსწრებდა აგრიკულტურულ ცივილიზაციებს (ან მათთგან დამოუკიდებლად არსებობდა), რამდენადაც იგი აღმოჩენილია არქტიკულ კულტურებშიც. იხ. M. Eliade, დასახ. ნაშრომი, 1958, გვ. 79.

[11] Буркхардт Т., Сакральное искусство Востока и Запада, М., "Алетейа", 1999.

[12] Deichman F. M., Einführung in christliche Archäolgie, Darmstadt,1983.

[13] ibid, იქვე.

ზეციური გზანი, რომელიც პორტალის გავლით სამოთხისკენ მიემართება[14]. ბიზანტიური ეკლესიების თაღზე პანტოკრატორის ("ქრისტეს დიდებაში") ფიგურას ცენტრალური ადგილი უკავია. ანუ სწორედ ეს ის ადგილია, რომელიც შეესაბამება თაღის "თვალს"; ხოლო ეს უკანასკნელი კი მიიჩნევა, "სამყაროს ღერძის" ზედა ბოლოდ – "კარებად", რომლის მეშვეობითაც ხორციელდება გასვლა კოსმოსში[15]. ასე რომ, სავსებით ბუნებრივად მიიჩნევა, რომ ადრექრისტიანულ ხანაში სწორედ პორტალი (გასასვლელის მნიშვნელობით) ყოფილიყო ხუროთმოძღვრული სიმბოლიკის ძირითადი თემა. და რომ ის თვითონ ტაძრის შიგნითაც რამდენიმე ადგილას მოიაზრება (ფანჯარა, თაღის თვალი, აღსავლის კარი კანკელზე და სხვ.)

კარი ზღუდარზე დატანილი წარწერითურთ "უფლის//ღვთის კარად" იწოდებოდა. ამრიგად, პორტალი ღვთის ჩენის ადგილად არის მიჩნეული. იგი, ასევე, ის მითოლოგიზირებული ადგილია, სადაც ღვთისშვილები იკრიბებიან. ხოლო სამწყსოს ცხოვრებაში – მედღეობენი.

ქართულ ხუროთმოძღვრულ ძეგლებზეც იკონოგრაფიული პროგრამები და წარწერები ამ იდეის მატარებელია და მისი კონკრეტული გამოხატულებაა ხახულის შესასვლელი[16], რომელიც იუწყება: "ესე არს კარი უფლისა, მხოლოდ მართალნი შევლენ შიგ" (ფს. 117(118).20).

ამგვარად, ღვთის კარი იგივდება სამოთხის კართან, რომელთან მისვლა ძნელია და შესვლა მხოლოდ მარტვილთათვის და წმინდანთათვის არის შესაძლებელი. სამოთხის სიმბოლიკა აქცენტირდება მცენარეული ორნამენტის სიმრავლით შესასველელებზე (კარი, სარკმელი). მაგ. როგორც ცნობილია, ბოლნისის სიონში (V ს.) მცენარეთა სიმრავლე განსაკუთრებულად უხვადაა გამოქანდაკებული ჩრდილოეთის კარიბჭის სვეტისთავებზე, რომელიც ტაძრის საზეიმო ბჭეში შესულის მზერას პირველად ხვდებოდა სასუფევლის "სამოთხის" მისი პირვანდელი წალკოტის მნიშვნელობით. ასე რომ ბოლნისში შესულს, როგორც ამას დ. თუმანიშვილი შენიშნავს, მაშინვე იმ სკნელში უნდა ეგრძნო თავი, სადაც მართალნი "იშუებიან". მლოცველს აგებებდნენ ხატს ცხოვრებისას, სამოთხის მტილს, მასში მორწმუნეთა სულებითურთ (ირმები) უკვდავების სიმბოლოთი – ფარშევანგით[17]. იგივე ითქმის აკაურთის ეკლესიაზეც, რომელზეც სამხრეთის კარის აყოლებაზე ვაზის ყლორტებია ამოკვეთილი, ზღუდარზე ირმები და ხეები, სამხრეთი სარკმლის გვერდით კი ჯამისებრ ამოჭრილ ზედაპირზე – ბოლოგაშლილი ფარშევანგი[18]. ამგვარად, ყურადღება მახვილდება ფაქტზე, რომ VII საუკუნეში ტრადიცია ერთგვარად იცვლება და პირობითად მას "ჯვრის საჩინოყოფას" უწოდებენ, რომელიც აქედან მოყოლებული თვითონ იქცევა დამოუკიდებელ საფასადო გამოსახულებად. ამგვარი პროგრამული ცვლილება ითვლება განპირობებულად თვითონ ჯვრის მნიშვნელობით რომელიც, როგორც ცნობილია,

---

[14] Deichman F.M., დასახ. ნაშრომი.

[15] Генон Р., Очерки о традиции и метафизике. Санкт-Петербург. "Азбука", 2000. რ. გენონი, კაენი და აბელი, თარგმანი თ. ჯაყელის, თბ., "ლომისი", 1998.

[16] Jobadze W., Observations on the architectural sculpture of Tao-Klarjeti churches around one thousand A.D. Der Römisch-Germanischen Zentral museums Band 10, Mainz, 1986.

[17] დ. თუმანიშვილი, დასახ. ნაშრ.

[18] ფარშევანგის სიბოლიკაზე უფრო დაწვრილებით იხ. ნ. აბაკელია, ქრისტოლოგიური ხატები (ფარშევანგი, როგორც სიმბოლო), საინსტიტუტო სამეცნიერო სესია, მოხსენებათა მოკლე შინაარსები, თბ., მემატიანე, 2004.

თვითონ წარმოადგენს *ძელს ცხოვრებისას ე. ი. "ხეს ცხოვრებისას"*[19*].

ხალხური გააზრებით (და აქ კერძოდ ფშავური მასალა იგულისხმება) "ღვთის კარი". იგივე "ხატის კარი", იგივე "ჯვარის კარი" ხატის მიდამოს სახელია.[20] აქვე ვიტყვი, რომ ეს ადგილი უნდა შეესაბამებოდეს მართლმადიდებლური სალოცავის ერთერთ შემადგენელ და მნიშვნელოვან ნაწილს სტოვას ანუ ეზოს.

მაინც როგორია ხატის კარი და რა ფუნქცია გააჩნია მას? ამ კითხვაზე პასუხს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლების აღწერილობაში ვპოულობთ.[21] ზოგადად ჯვარს//ხატს თავისი ტერიტორია გააჩნია. ფშავში ხატების დიდ ნაწილს შერჩენილი აქვს მთავარი გალავნისა და შიდა გალავნის ნაშთები (გავიხსენოთ, რომ ქვებით შემოსაზღვრული წრე, კეტავს საკრალურ სივრცეს და მიეკუთვნება სალოცავთა ყველაზე ძველ არქიტექტურულ მოდელს. ღობე არა მარტო მიმანიშნებელია იეროფანიის ან კრატოფანიის უწყვეტად მოქმედებისა, არამედ ის ასევე იცავს მოუმზადებელ ადამიანს ხიფათისაგან, რომელსაც ის შეიძლება გადაეყაროს საკრალურ სივრცეში შესვლისას. და რიტუალური აზრი ზრურბლისა სწორედ ეს არის[22]. მთავარი გალავანი ხატის ტერიტორიას ორად ყოფდა – გალავნის გარე და შიდა ნაწილებად. მთავარი გალავნის გარეთ აღწერილობის მიხედვით მდებარეობდა "ხატის კარი"// "ჯვარის კარი". საჯარეები და სამეურნეო ნაგებობანი ხატის კარზეა სამსხვერპლო სისხლიანი შესაწირავებისთვის და ე.წ. საკურთხეველი//სასუფეველი უსისხლო შესაწირავებისათვის (ქადებისათვის, პურებისათვის, ნაზუქისათვის), სასანთლე კოშკი და ამ ნაგებობათა ირგვლივ – ხემხვივანნი. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (კერძოდ, ფშავში, მთიულეთში, გუდამაყარში) რელიგიურ პრაქტიკაში ცნობილი იყო სათემო სალოცავების მოედნებზე იფნის, ცაცხვის, მუხის და სხვა ხეების დარგვა. ამგვარი ხის დარგვა და გაზრდა სალოცავთან უფრო დიდ სამსახურად და თაყვანისცემის გამოვლენად ითვლებოდა ღვთის წინაშე, ვიდრე ცხოველის მსხვერპლად შეწირვა[23].

---

[19] დ. თუმანიშვილი, დასახ. ნაშრომი.

[*] თავის დროზე ნ.მარი ენობრივი მონაცემების მიხედვით თვლიდა, რომ ჯვარი ძელს, ხოლო ხატი – ხაჩ-ხეს ნიშნავდა, რომლებიც ასევე სათაყვანებელ ობიექტებს წარმოადგენდნენ. გარკვეულ მსოფლაღქმასთან დაკავშირებულ ხეებად მიჩნეული იყო მუხა და ცაცხვი. იხ.: Н. Марр, Еще о слове челеби, Зап. Вост. отд. русск. общ., т. 20, 1910, СПб., 1912, стр. 112-117. Его же, О религиозных верованиях абхазов, ХВ, 4, 1, стр. 125-127. Его же, Кавказоведение и абхазский язык, Петроград, 1916, стр. 25; შდრ. ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები; ტ. I. (ფშავი), თბ., "მეცნიერება", 1974, გვ. 10 და იქვე ლიტერატურა: წმ. ხეებთან დაკავშირებით იხ., აგრეთვე, ნ. ხაზარაძე, თ. ცაგარეიშვილი წმინდა ხის კულტი საქართველოში (მითოლოგიური პარალელები), თბ., 1999.

[20] ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები; ტ. I. (ფშავი), თბ., "მეცნიერება", 1974, გვ. 142.

[21] ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრომი, 1974, იქვე.

[22] Eliade M., The sacres ans the profane, N.Y., 1959; Eliade M., Patterns in comparative religion, N.Y., 1958 და სხვ.

[23] ხემხვივანზე იხ. ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრომი, 1974, გვ. 145; В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957, стр. 54 და შმდ.

ამგვარად, ხალხური შეხედულებების მიხედვითაც ხის ხატებას სალოცავთან განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა (შდრ. სამეფო ბაღების სიმბოლიკას ისტორიულ წყაროებში)[24].

ახლა კი ვნახოთ თუ რა მიმართებაა ზეპირსიტყვიერებას და იკონოგრაფიულ პროგრამას შორის.

ამ თვალსაზრისით არაჩვეულებრივად საინტერესოა აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში დაფიქსირებული ხალხური საკრალური პოეზიის ნიმუშები, სადაც აღწერილია უფლის (ან რომელიმე ღვთისშვილის/წმინდანის) კარზე ამოსული საკრალური ხე.

"ქრისტიანობის წესზედა
კარს ედგეს ალვის ხენია,
ზეციდან გადმოშობილი შიბი
ცხრა-კეცი გრძელია,
მაგას ჩამოსდის მირონი,
ძირს უდგა დიდი ქვევრია"[25].

ბოლო ხანის გამოკვლევებით, ხის იმ ნაწილში, სადაც ძველი მითოლოგიის თანახმად, ხთონური სამყარო იგულვება გველისა თუ გველეშაპის სახით საყმოს მისტიური თვალი ანუ საყმო მკადრეს თვალით ხედავს მირონით სავსე ქვევრებს, საიდანაც ანგელოზები ანაწილებენ ქრისტეს უდიდეს სიწმინდეს მთელი ხევსურეთის სალოცავებისთვის საკულტო საიდუმლოს წარსამართავად[26].

ან

"ჩვენი ბატონის კარზედა,
ხე ალვად ამოსულაო,
წვერამ მაუსხამ ყურძენი
საჭმელად ჩამოსულაო,
მისი უჭმელი ქალ-ვაჟი
უდროოდ დაშაულაო"[27].

ამ უკანასკნელ საკრალურ ტექტში ცხოვრების ხესთან მდგომი ქალ-ვაჟი სამოთხიდან გაძევებულ, "უდროოდ" წარწყმედილ კაცობრიობის პირველ ცოდვილ წყვილთანაა დაკავშირებული. მაგრამ თუ თავდაპირველი დაღუპვის მიზეზი ცხოვრების ხიდან აკრძალული ნაყოფის ჭამა (გემება) იყო, ქრისტეს ვნებიდან მოყოლებული – უკვე ზეციური საზრდოს უჭმელობა ხდება საბედისწერო, რაც წარუვალ ცხოვრებასთან უზიარებლობას ნიშნავს

---

[24] იხ. საკითხთან დაკავშირებით ლ. პატარიძე, ცხორებაი წმიდისა ნინოისი, თბ., მეცნიერება, 1993.

[25] საკითხთან მიმართებაში იხ. ნ. აბაკელია, სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, თბ., 1997.

[26] იხ. ს. კიკნაძე, ქართული მითოლოგია, I: ჯვარი და საყმო, გელათის მეცნიერებათა აკადემიის შრომები: ფოლკლორისა და მითოლოგიის სერია, ტ. 3, ქუთაისი, 1996.

[27] ჩაწერილია არხოტში ალ. ოჩიაურის მიერ, იხ. ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს ქართველი მთიელების სასულიერო ტექსტები, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ნაკვეთი I, ტფ., 1938, გვ. 42

(შდრ. ი. 6. 53)[28].

ზემოთქმულიდან გამომდინარე გასაკვირი არ არის თუ რატომ ეთმობა უკვდავებასთან ზიარების მოტივს ამდენი ადგილი იკონოგრაფიულ პროგრამებში (შდრ. კურდღელი ტკვირავს ყურძნის მტევანს, ფარშევანგი კენკავს ყურძნის მტევანს და სხვ.)[29]

ღვთის ან ღვთისშვილის კარზე ამოსული მირონმდინარე ხის ხატება, სამოთხის ხატების მიმანიშნებელია, რაც სავსებით შეესაბამება უნივერსალურ ქრისტიანულ თეოლოგიურ იდეას ეკლესიის პორტალებზე, როგორც სამოთხის კარის ხატებაზე.

აქვე გვინდა კიდევ ერთი მაგალითი მოვიყვანოთ სამოთხის სურათისა აღმოსავლეთ საქართველოს მთის (კერძოდ ხევსურული) რწმენა-წარმოდგენებიდან[30]:

"თეთრი ციხე[31] დგა სულეთში
წვერი ცას მიმდინარია,
იქ ისეთ ალვის ხეი დგას,
ცაში მიუდის წვერია:
ბოლოზე ვეშა-წყარო დის,
სასმელად გემრიელია,
მადლიანნ მივლენ, წყალსა სმენ,
ცოდვიანნ მწყურვიელნია".

ამ უკანასკნელ სტროფში, საიქიოში სამოთხეში წარმოდგენილი თეთრი (წმინდას მნიშვნელობით) სალოცავია, რომელთანაც ტრადიციულად წარმოდგენილია საკრალური ხე (კერძოდ ალვის ხე), და როგორც სამყაროს ღერძისთვისაა დამახასიათებელი ერთი წვერით ცაშია მიბჯენილი, ხოლო მეორე ბოლოზე ვეშა წყარო (წმინდა წყარო დის). ამ უკანასკნელ ხატებაში, ჩვენი აზრით, კვლავ მორწმუნეთა უკვდავების წყაროსთან ზიარების მოტივია ასახული (შდრ. წყაროსთან მდგარ ირმების იკონოგრაფიულ პროგრამას, რომელიც, ასევე უკვდავების წყაროსთან ზიარების მოტივს უკავშირდება[32]).

---

[28] თ. ჯაყელი, საუფლო ხე ალვა, ჯვარი ვაზისა, 2, 1990, გვ. 18; საკითხთან მიმართებაში, ასევე იხ. ნ. აბაკელია, სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, თბ., 1997.

[29] საკითხთან დაკავშირებით იხ. ნ. აბაკელია, სიმბოლოს ტრანსფორმაცია მითოლოგიურიდან მორალურ სფეროში, საქართველოს საპატრიარქოს, ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის და მეცნიერებათა ფონდი "უდაბნოს" სამეცნიერო ჟურნალი „ლოგოსი", №2, 2004.

[30] აღნიშნული პოეზიის ნიმუში თავის დროზე ხევსურეთში დააფიქსირა ს. მაკალათიამ, იხ. მისი ხევსურეთი, თბ., 1984.

[31] ტერმინ ციხეს შესახებ, მასზე, როგორც სახლ-სალოცავზე იხ. ნ. ბერძენიშვილი, მასალები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიისათვის, საქართველოს ისტორიის საკითხები, ტ. VIII, გამოც. II, თბ., "მეცნიერება", 1990. ციხეზე, როგორც ცენტრის და axis mundi-ს ადგილობრივ გამოვლენაზე და მასთან შესრულებული როტაციული რიტუალების სიმბოლიკაზე იხ. ქ. ალავერდაშვილი, ცენტრის სიბოლიკისათვის ქართულ საწესო ფერხულებში (კოშკი), მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXVI, "მემატიანე", თბ., 2004.

[32] ნ. აბაკელია, ერთი მივიწყებული სიმბოლოს ქრისტიანული ინტერპრეტაციისათვის, Academia. ისტორიულ-ფილოლოგიური ჟურნალი, ტ. 4, 2002.

სამოთხის ხატების სხვა გამოხატულება ქართულ ტრადიციაში მარანთან[33] არის დაკავშირებული, რომელიც ცნობილ ქართლ-კახურ საწესო სიმღერებშია შემორჩენილი:

"იაგუნდის მარანშია
შიგ ღვინო და ლალი ბჭვისო,
შიგ ალვის ხე ამოსულა, ნორჩია და შტოსა შლისო,
ზედ ბულბული შემომჯდარა,
გასაფრენად ფრთასა შლისო"[34].

უნდა აღინიშნოს, რომ ვ. ბარდაველიძემ პირველმა შეისწავლა მარანი, როგორც საკულტო ობიექტი და აღნიშნული ლექსი საგანგებოდ და დეტალურად განიხილა ჭურის თავთან და მარანთან დაკავშირებული ხის მითოლოგიური ხატება და განსაზღვრა, როგორც სიცოცხლის ხის ერთ-ერთი ვარიანტი.[35]

ჩვენი აზრით, აღნიშნული ლექსის შეკუმშული ფორმა საკრალურის ახსნა-განმარტების პრინციპით ცოდნის დღევანდელ დონეზე შემდეგ ინფორმაციას იძლევა:

ერთგვარი სულიერი ლანდშაფტი, რომელიც აღნიშნულ ლექსშია და ხატისთვის დამახასიათებელი სიმდორით გამოსჭვივის, არსებობის უფრო მაღალ სფეროს მიეკუთვნება, ვიდრე ადამიანთა ყოველდღიური ცხოვრება.

მარანი – გარედან საიმედოდ შემოფარგლული (სხვადასხვა შემთხვევაში ხეებით, ღობით ან შენობით) საკრალური ტერიტორიაა, რომელშიც ღვთაებრივი ძალა სუფევს. მოკლედ რომ ვთქვათ, ამ იკონურ კონსტელაციაში საკულტო ქვევრი ღვთის სუფევის ხილული ნიშანია მარანში. მისი შიგთავსის იმპლიციტური თანმიმდევრობა შემდეგნაირია:

ა. წითელი ღვინო = ლალი ("პატიოსანი ქვა" შდრ. აპოკალიფტური მინერელოგიის სიმბოლიზმთან) + მსხვერპლი = ქრისტე; (აქვე შემოდის ქვევრის, თასისა და ბარძიმის მიმართების საკითხიც)

ბ. ალვის ხე (ამ კონკრეტულ შემთხვევაში) მამის პრინციპთანაა დაკავშირებული, ხოლო შტო – ძესთან;

ც. ბულბული – სული წმიდის ადგილობრივი გამოვლინებაა.

ზემოთ თქმულმა საშუალება მოგვცა გვევარაუდნა, რომ საქმე შეიძლება გვქონოდა *სამების* ალეგორიულ პრეფიგურაციასთან. აღნიშნული საკულტო ლექსი ავსებს იმ სპეციფიკურ საკულტო-რიტუალურ კომპლექსს

---

[33] მარანზე, როგორც საკულტო ნაგებობაზე იხ. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957, с. 78; ნ. თოფურია, ღვინის ზედაშეები, მსე, XII-XIII, თბ., 1963; მისივე, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან (მეღვინეობა-მევენახეობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები), თბ., მეცნიერება, 1984; ლ. ჭყონია, მევენახეობა და მეღვინეობა აღმოსავლეთ საქართველოში (გარე კახეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით); საკანდიდატო დისერტაცია, თბ., 1988; ნ. აბაკელია, "პურის სახლიდან" "ღვინის სახლამდე", კრბ.-ში: ქრისტიანობა საქართველოში (ისტორიულ-ეთნოლოგიური გამოკვლევები).

[34] აღნიშნული ტექსტი თავის დროზე დააფიქსირა თ. ოჩიაურმა, რომლის ციტაცია ვ. ბარდაველიძის 1957 ნაშრომის (რუს. ენაზე) მიხედვითაა მოტანილი.

[35] იხ. В. Бардавелидзе, указ. соч., 1957.

რწმენა-წარმოდგენებისას, რომელიც მარანში სრულდებოდა[36].

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ *ღვთის კარი* განაგრძობს იეროფანიის დიალექტიკას, რაც ვლინდება სხვადასხვა საგნის ღვთის კარად გადრდაქცევაში.

ქართულ ტრადიციაში ფუნქციებიდან გამომდინარე "ღვთის კარის" ადგილობრივ განზომილებად შეიძლება ჩაითვალოს ნიში, საზარე მარანი, ხე... (ანუ ეს მოვლენა საკრალური სივრცის ერთდროულად მიღწევადისა და მიუწვდომელის, მიღმურისა და ტრანსცენდენტურის პარადოქსალური დიალექტიკის თვალსაჩინოებაა).

ზოგადად ცნობილია, რომ ნიში არის კედელში გამოღრმავებული ადგილი (ქანდაკების, ავეჯეულობის), ძველად ხატის შესადგმელი თახჩა. რელიგიური თვალსაზრისით, სამლოცველო ნაგებობა თახჩით და შიგ მოთავსებული ხატით[37]. მაგრამ ფუნქციებიდან გამომდინარე მისი მნიშვნელობა არსობრივად "ნიშნოვნობაა" და სასწაულჩენასთან არის დაკავშირებული (შდრ. ნიშების დაარსების ლეგენდებს)* და, როგორც ასეთი, ის მთელ საქართველოში არის გავრცელებული. აღმოსავლეთ საქართველოს ბარსა და დასავლეთ საქართველოში ეს ნაგებობები იწოდება ნიშებად, ხევსურეთსა და ფშავში კი ამგვარ საკულტო ნიშებსა და საზარე ნაგებობებს *კოშკი* ქვია, თუშეთში – მილიონაი[38]. ნიში უმეტესწილად იდგმებოდა მაშინ, როდესაც ეკლესია შორს იყო, მისასვლელად მიუვალი და ძნელი მისადგომელი იყო, ხშირად აგებდნენ შინაარსობრივად მის ტოლფას ნიშს; სხვა შემთხვევაში, როდესაც მოსახლეობა მიგრირებდა[39] ან სიზმრისა და გამოცხადების შემთხვევაში და სხვ.

რიგ შემთხვევაში ნიშის როლი შეიძლება შეასრულოს საზარე მარანმა ანუ ნაგებობამ ზარით, ქვევრით და დროშით[40]. ეს უკანასკნელი (ე. ი. დროშა) კი ვ.ბარდაველიძემ თავის დროზე სიცოცხლის ხის ნაირსახეობად

---

[36] ნ. აბაკელია, "ღვინის სახლი" მარანი და მასთან დაკავშირებული მითოლოგიური კომპლექსი ქართულ ტრადიციაში, ქრისტიანობის 2000 წლისთავისთვის მიძღვნილ კრ-ში: ქართველური მემკვიდრეობა, ტ. 5, ქუთაისი 2001.

[37] ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. 5, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბ., 1958.

* ნიშების ჩადგმა ქართველთა რელიგიურ პრაქტიკაში სხვადასხვა შემთხვევაში ხდება: მაგ.: ს. მაკალათიას დაკვირვებით ხევსურეთში თვითოეულ თემს თავისი სამლოცველო ჯვარი აქვს. თემში შემავალ სოფლებს კი ამ ჯვრის ნიში აქვთ აღმართული. მაგ.: ხახმატის ყმებს სოფლებში ხახმატის ნიში აქვთ აგებული, კარატის ჯვრისაში კი – კარატის კოშკი და სხვ. იხ. ს. მაკალათია, ხევსურეთი, "ნაკადული", თბ., 1984.

[38] В. Бардавелидзе, დასახ. ნაშრომი, 1957, გვ. 16.

[39] ნიშზე, როგორც მიგრანტთა სოციალურ-რელიგიურ ცენტრზე იხ. რ. თოფჩიშვილი, საქართველოს ისტორიული დემოგრაფიის (შიდა ქართლის მთის მოსახლეობის მიგრაციის) საკითხები, თბ., 2002.

[40] როგორც ცნობილია, მთიელთა სალოცავებში დროშა მთავარ საკულტო შენობაში "დარბაზში" ან „ბეღელში" იყო დასვენებული. ამას გარდა არსებობდა სპეციალური ნაგებობა, "დროშათ საბრძანისი კოშკი", სადაც დროშას ამაგრებდნენ ხოლმე დღესასწაულებისას. იხ. თ. ოჩიაური, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ქადაგება), თბ., 1953, გვ. 129; მთიელთა დროშების სიმბოლიკაზე იხ. ი. სურგულაძე, მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2003, გვ. 66.

მიიჩნია[41].

ნიში, როგორც სალოცავი, ასევე საკრალური სივრცის ცენტრია. ნიშების კომპლექსში განხილვისას ისევ ვეყრებით უმაღლესი რეალობის ნიშნებს: დროშა – სიცოცხლის ხეს – ზარს – (ხანდახან ზანზალაკები თვითონ დროშაზეც გვხვდება) და ქვევრს საკრალური შიგთავსით.

ზოგადად სიმბოლიკა, როგორც ცნობილია[42], უშვებს გადასვლას ერთი დონიდან მეორეზე, წრებრუნვას სავადსხვა დონეებს შორის. და აერთიანებს ყველა ამ დონესა და სფეროს, ისე, რომ არ არღვევს მათ, არ აყალიბებს მათ ერთ ფორმაში., ისინი უქმდებიან თავიანთ ინდივიდუალურ საზღვრებში და შედიან ერთიან სისტემაში. ამგვარი ადგილობრივად ასიმილირებული კლიშეები ავლენენ უცვლელ ქრისტიანულ გზავნილებს.

ვ. ბარდაველიძის აზრით, საქართველოს მთიანეთის ნაირი ვარიანტებით და ფუნქციებით წარმოდგენილი საკულტო კოშკები თავისი მრავალიარუსიანი სიპერდებიანი – სანაწვთებიანი სახურავითა თუ თავშემკულობით გამომხატველი იყო ცისა და დედამიწის კავშირისა[43]. ანუ თანამედროვე ტერმინოლოგიით იგი imago mundi-ს ნაირსახეობაა (შდრ. ტაძრის, კოშკის, ციხის[44], მთის[45], ხის[46], ბოძის[47] და სხვ. სიმბოლიკას).

საკრალური ცენტრის სხვა გამარტივებულ ვარიანტს წმინდა ხე წარმოადგენს, რომელსაც ქართულ რეალობაში, ასევე, ნიშს, ჯვარს ან სალოცს უწოდებენ[48]. ანუ ეს ის შემთხვევაა, როდესაც ზემოთ მოტანილი არქეტიპის მექანიკური აღდგენა ხდება უფრო მარტივი ადგილობრივი ფორმით. ხე წმინდად ითვლება რაიმე სასწაულჩენის გამო. ამ თვალსაზრისით მასთან ყველაზე მეტად ღვთიური ცეცხლის ჩენა არის დაკავშირებული. ამგვარი ხეები, როგორც წესი ქვების წყებითაა შემოღობილი, ზოგიერთ მათგანს ლითონის ჯვარიც აქვს დამაგრებული და მათთან მორწმუნენი გარკვეული დღეობების (ან სხვა) დროს მიდიან და სანთლებს ანთებენ ან ფერხულებს აბამენ[49] (აქაც გვაქვს საკრალური სივრცე საკუთარი ცენტრით და სამყაროს ღერძით, რომელიც იმავე დროს სამყაროს ხატიც არის). საკრალური

---

[41] В. Бардавелидзе, დასახ. ნაშრომი, 1957.

[42] M. Eliade., Patterns...

[43] ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრ., 1974.

[44] ქ. ალავერდაშვილი, დასახ. ნაშრ.

[45] მ. ბერიაშვილი, დასახ. ნაშრ.

[46] Н. Абакелия, დასახ. ნაშრ..

[47] "ბოძის", ქართულ სინამდვილეში "დედაბოძის" ადგილი ქართველოა უძველეს კოსმოგონიურ შეხედულებებში მონოგრაფიულადაა შესწავლილი ი.სურგულაძის მიერ. იხ. მისი: ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1985.

[48] ნ. აბაკელია, 1978-79 წწ. სამეგრელოში მივლინების მასალა, 1984 წლის ლეჩხუმის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალა; 1989 სამცხე-ჯავახეთის ეთნოგრაფიული მივლინების მასალა და სხვ.

[49] იხ. ქ. ალავერდაშვილი, დასახ. ნაშრ., ჯ. რუხაძე, ზოგიერთი წეს-ჩვეულება და რიტუალი ჯავახეთში (ფერხულები). თ. ოჩიაურის დაბადებიდან 80 წლისთავისადმი მიძღვნილი მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. XXVI, თბ., "მემატიანე", 2004; მ. ხიდაშელი, არქაული ეპოქის დღეობებზე შესრულებული რიტუალების კოსმოგონიური კონცეფცია, მსე, ტ. XXVI, თბ., "მემატიანე", 2004.

ხის სახელწოდება *ჯვარი*[50] (სალოცავის მნიშვნელობით) მიგვანიშნებს მის ეკლესიის იგივე ჯვარის კართან კავშირზე.

საკრალური სივრცე თავისი ცენტრით იქმნება ჯვარის დროშის (ე.ი. საკრალური ხის სიმბოლოს) მეშვეობითაც. მასთან დაკავშირებით საკრალურის ყველა პირობაა დაცული; მასთან ყველა ვერ მივა, ხევისბერის და მედროშავეც მხოლოდ წმინდაობის დაცვის შემდეგ ეხებიან მას. და როდესაც ხევისბერი დროშას მიწაზე დააბრძანებს რომელიმე ადგილას, ის ადგილი მაშინვე კონსეკრირდება და იქმნება საკრალური სივრცე საკუთარი ცენტრით, რომლის შუაგულში წმინდა დროშა//წმინდა ხეა მოქცეული (კოშკზე//ნიშზე დაბრძანებული დროშაც ღვთის კარზე ამოსული სამოთხის ხის ალუზიაა).

ამგვარად, კართან (resp. სარკმელთან) უშუალოდ არის დაკავშირებული სამოთხის ხის სიმბოლიკა. საკრალურ ცენტრში მყოფ ხესთან, როგორც აბსოლუტური რეალობის სიმბოლოსთან მისასვლელი გზა ძნელი, მძიმე და, ხშირად, სახიფათოა. ამიტომ ისინი კარგად დაცულნი არიან. მათთან მისვლა, მიღწევა და *უკვდავების* მოპოვება მხოლოდ მართალთ_შეუძლიათ

მრავალნაირი ანალოგიის, მიმსგავსების და გამარტივების მეშვეობით "ღვთის კარის" არქეტიპული მოდელი აღდგება სხვადასხვა დონეზე. ვიღებთ ღვთის კარის სიმბოლოთა ერთგვარ თანმიმდევრობას: ციური იერუსალიმი სამოთხის ხით შუაგულში, ტაძარი სამოთხის ხის გამოსახულებით, მითოლოგიზირებული იაგუნდის მარანი (რომელსაც დასავლეთ საქართველოში სალოცავს ან საჯვარეს უწოდებენ) წმინდა ვაზით ჭურისთავთან, ნიში ხემხვივანებში (ანუ სამოთხეში), ნიში (კოშკი) მასზე დაბრძანებული დროშით ანუ წმინდა ხით და ჯვრით დანიშნული წმინდა ხე. ზემოთ ჩამოთვლილი ხატებები უმაღლესი ერთიანობის და მარადიულობის სიმბოლოს განასახიერებენ, რომლის უშუალო წყაროს და არქეტიპს წარმოადგენს ციური იერუსალიმი სამოთხის ხით ცენტრში. ეს სიმბოლოები ადგილობრივი განზომილებით "გარღვევის" ადგილებია და ამ თვალთახედვით ღვთის კარს განასახიერებენ, საიდანაც და რომლის მეშვეობითაც შესაძლებელი ხდება ჟამიდან უჟამობაში გადასვლა.

---

[50] ტერმინების ჯვარისა და ხატის მნიშვნელობისათვის იხ. მ. კანდელაკი, ქართველ მთიელთა სოციალურ-რელიგიური სტრუქტურის საკითხები (ჯვარი და ხატი), მაცნე (ისტორიის... სერია), №3, 1981.

N. Abakelia

ON BORDER AND PORTAL SYMBOLISM IN GEORGIAN TRADITION

Symbolism of border is based on cosmological system, originated from it and forms the image of the Universe. Portals placed on various modal levels (e.g. on temples, the thresholds of dwelling houses, threshold of the other world, etc.) as the passage means from one world into the other are related to the passage symbolism.

The models of the temples and the city are, as is known, "transcendental", for they preexist in the sky. Temples and portals share the same symbolism for they are both open to the other world. The main function of them is to link cultic (mundane) and divine (heavenly) spheres. This is common for almost every culture and this idea developed throughout the world. That is why the expression – "divine portal" implies both: temple as well as portal. They are interchangeable symbols. Temples and resp. portals have their archetypes in heavenly Jerusalem and this concept is also general in Christianity. The belief most famously expressed in the Platonic doctrine of ideas was attested for the first time in Sumerian documents, but its roots presumably reach down into prehistory.

We tried to show how the celestial model of Heavenly Jerusalem together with its emblem of the Tree of Paradise "lowered from the sky" on the earth and revealed itself in various local simplified forms such as *marani* (i.e. the house of wine), *nishi* (.literally – the sign of Epiphany) and its most simplified variety – the *sacred tree*.

Thus, according to the symbolism observed locally, the above mentioned local "divine portals" are considered to be places of the "break through" into another world through which and by means of which one can transfer from the category of time into eternity.

ნანული აბესაძე

შერეული ქორწინებანი საქართველოს ქალაქებში (XIX ს. II ნახ. XX ს.)

ქალაქების ეთნოგრაფიული კვლევა დღეს განსაკუთრებით აქტუალური, მაგრამ რთული პრობლემაა, რადგან ქალაქი წარმოადგენს რთულ წარმონაქმნს, სხვადასხვა ეთნოსების წარმომადგენელთა შეხვედრის ადგილს და აქ გაცხოველებული დემოგრაფიული, სოციალური, ეკონომიკური და სხვ. პროცესები მიმდინარეობს. ეს სავსებით ვრცელდება საქართველოს ქალაქებზე, ვინაიდან საქართველო, თავისი გეოპოლიტიკური მდებარეობის გამო ძველთაგანვე წარმოადგენდა საქარავნო თუ სატრანზიტო გზების თავშესაყარს. მასზე გადიოდა აღმოსავლეთიდან დასავლეთში და ჩრდილოეთიდან სამხრეთისაკენ მიმავალი საქარავნო თუ სატრანზიტო გზები და, ბუნებრივია, საქართველოს ქალაქები აქტიურ სავაჭრო ურთიერთობაში იყვნენ ჩაბმულნი. ეს მრავალეროვნულობა ტრადიციულად ახასიათებდა საქართველოს ქალაქებს, ამიტომ ეს ქალაქები წარმოადგენდა სხვადასხვა ერის წარმომადგენლების, ენებისა და რელიგიების ნამდვილ კონგლომერატებს.

სამუშაოს სიახლეს შეადგენს ახალი ეთნოგრაფიული, საარქივო თუ ისტორიული წყაროების მონაცემების გამოყენების საფუძველზე, ქალაქების ეთნოგრაფიის ახალი კონცეფციისა და პერსპექტივების შემუშავება.

კვლევის მთავარ ობიექტს წარმოადგენს საქართველოს მნიშვნელოვან ქალაქებში მცხოვრები სხვადასხვა ეროვნების წარმომადგენელთა ურთიერთობების გამოვლენა, აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს ქალაქებში ამ ურთიერთობათა მსგავსება-განსხვავების წარმოჩენა და სხვ. ამ კუთხით მეტად მნიშვნელოვანია შერეულ ქორწინებათა შესწავლა.

საკითხის კვლევისათვის საჭიროდ მიმაჩნია მმაჩის ბიუროს რესპუბლიკური არქივის მასალების დამუშავება, განსაკუთრებით დღეს, როდესაც ველზე ეთნოგრაფიული მასალის მოპოვება გაძნელებულია საქართველოში შექმნილი მძიმე ეკონომიკური მდგომარეობის გამო. მმაჩის ბიუროს არქივი მდიდარი და მნიშვნელოვანია ფართო სამეცნიერო საზოგადოებისათვის დღემდე უცნობი მონაცემებით. ეს მასალა ჩვენს მიერ ამ უკანასკნელ ხანებში დამუშავდა და ახლა შემოდის სამეცნიერო მიმოქცევაში. იგი შეიცავს ყველა იმ საქორწინო აქტს, რომელიც რეგისტრირებულია საქართველოს ქალაქებში (ბათუმის, სოხუმის და ცხინვალის გარდა) 1921 წლიდან დღემდე. ხოლო თბილისში 1911 წლიდან. დასავლეთ საქართველოს ქალაქების შესახებ ამგვარი მონაცემები მმაჩის ბიუროს არქივებში დაცულია 1928 წლიდან, 1921 – 1928 წწ. კი – ცენტრალურ საისტორიო არქივში.

ზემოაღნიშნულ საქორწინო აქტებში დამოწმებულია ამა თუ იმ ქალაქში მცხოვრები სხვადასხვა ეროვნების წარმომადგენელთა ოფიციალურად დაქორწინებელი წყვილები, რასაც ვერ აღვრიცხავდით ველზე მუშაობის დროს, ამასთანავე ეს მასალა საშუალებას გვაძლევს შერეული ქორწინებანი შევისწავლოთ დინამიკაში და დავადგინოთ მათი კლება-მატების მომენტები ამ სამოცდაათი წლის მანძილზე. მასალა საშუალებას გვაძლევს აგრეთვე გამოვყოთ ეროვნული უმცირესობის წარმომადგენელთა წყვილებიც.

ცნობებში *მექორწინეთა* შესახებ ტრადიციულად აღნიშნულია: 1. მათი სახელი, მამის სახელი, გვარი ქორწინებამდე ცალკე და გვარი, რომელიც სურთ ატარონ ქორწინების შემდეგ, დაბადების წელი, ან წლოვანება, სოციალური მდგომარეობა (მუშა, გლეხი, შინამრეწველი, მეპატრონე, დაქირავებული, მოსამსახურე, თავისუფალი პროფესია (ექიმი, დამცველი ან სხვ.), მოწაფე, ან ვაჭარი; 2. *ოჯახური მდგომარეობა* (უცოლო, ქვრივი, განქორწინებული ქორწინებამდე); 3. *მერამდენე ქორწინებაა* (I, II, III); 4. *ეროვნება;* 5. *წარმოდგენილი* საბუთების დახასიათება (ცნობა ჯანმრთელობის შესახებ); 6. *მისამართი,* ხელის მოწერა საქმროსი, საცოლის, მმაჩის ბიუროს გამგის, მდივნის და ყველა აქტზე დასმულია ბეჭედი. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ გათხოვების შემდეგ, ქალი იღებს მეუღლის გვარს, მაგრამ გამონაკლისი, რა თქმა უნდა, არის.

1930-იანი წლებიდან აღინიშნება განათლების ცენზი ასეთი განსაზღვრებით: წერა-კითხვის არმცოდნე, მცოდნე, საშუალო ან განათლება – დაბალი და სხვ. ძირითადად წარმოდგენილნი არიან შავი მუშები, ხელოსნები (დურგლები, ხარატები, ზეინკლები...). აღნიშნული მასალიდან ჩანს, რომ უმაღლესი განათლების მქონე პროფესიებიდან – ექიმი, მასწავლებელი, ინჟინერი, აგრონომი. ძალიან იშვიათად ეროვნულ უმცირესობათა წარმომადგენლები სამხედრო ვალდებულებას იხდიან ადგილობრივ. ამ ცნობებს ბოლოს თან ერთვის მექორწინეთა ტრადიციული ფიცი: „ვაცხადებთ, რომ დავქორწინდით ჩვენი სურვილით და ურთიერთშორის თანხმობით; ქორწინების კანონის ყველა მუხლი ჩვენ გვესმის და წინაამღდეგობა, გათვალისწინებული ამ მუხლით, ჩვენ ქორწინებას არ ხვდება“.

მოპოვებული მასალის საფუძველზე, ნათლად იკვეთება საქართველოს ქალაქებში მცხოვრებ სხვადასხვა ეროვნებათა წარმომადგენლების ურთიერთობები, რომელიც თავისი ბუნებით რთული და მრავალფეროვანია.

როგორც აღინიშნა, საქართველოს ქალაქები ხასიათდება პოლიეთნიურობით, რაც მათ ისტორიულად მოსდგამთ. ეს მათი უძველესი ტრადიციაა, საქართველოს ქალაქები ძველთაგანვე თავისუფალი იყო რელიგიური და ეროვნული შეზღუდვებისაგან, რაც განაპირობებდა აქ შერეულ ქორწინებათა სიმრავლეს. მართალია ზოგიერთი რელიგია (ისლამი, იუდაიზმი...) ზღუდავდა და კრძალავდა კიდეც განსხვავეული რელიგიური აღმსარებლობის ადამიანთან ქორწინებას, მაგრამ დარღვევებს ძველთაგანვე ჰქონდა ადგილი. საერთოდ ყოველი ეროვნების წარმომადგენელი ცდილობდა თავისივე ეროვნების პირზე დაქორწინებულიყო.

XIX ს. II ნახ. და XX ს. დასწყისში თითქმის 30-იან-40-იან წლებამდე აღმოსავლეთ საქართველოს ქალაქებში შერეულ ქორწინებაში პრიორიტეტი ძირითადად *ქართველებს* და *სომხებს* ჰქონდათ. ამ დროიდან მოყოლებული ხშირად ქორწინდებოდნენ *რუსები, უკრაინელები* და *ბელორუსები* როგორც ერთმანეთთან, ისე ქართველებთან და ყოფილი სსრკ-ს რესპუბლიკების (აგრეთვე ავტონომიური რესპუბლიკებისა და ავტონომიური ოლქების) წარმომადგენლებთან. ყველა ქალაქს თავისი სპეციფიკა გააჩნია იმისდა მიხედვით, თუ რომელი ეთნოსების წარმომადგენლებითაა ის დასახლებული. თბილისში შერეულ ქორწინებებში მონაწილეობენ: *აზერბაიჯანელები, ბერძნები, ქურთ-იეზიდები, ებრაელები, ასირიელები* და სხვ. განსაკუთრებით ხშირია ქორწინება *ქართველებსა* და *სომხებს* შორის, ისიც არის აღსანიშნავი, რომ

ქართველებთან სომხების ხანგრძლივი თანაცხოვრების შედეგად მოხდა მათი დიდი ნაწილის გაქართველება და ზოგიერთი ქართველის გასომხება. თბილისში მიმდინარე დემოგრაფიულ პროცესებზე დიდი გავლენა მოახდინა ე.წ. „ევროპეიზაციამ" საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის არსებობის (1918-1921 წწ.) დროს. ამ პერიოდში თბილისში იმყოფებოდნენ ავსტრიელები, ინგლისელები, ამერიკელები, ფრანგები, გერმანელები, იტალიელები, და სხვ. ქართველების მათზე დაქორწინება არც თუ იშვიათი იყო.

ასევე მეტად საყურადღებოა, რომ ხშირია ქორწინება სხვადასხვა რელიგიური აღმსარებლობის ადამიანთა შორის. ერთმანეთზე ქორწინდებიან *ქრისტიანები* (მართლმადიდებლები), სომხები, გრიგორიანელები, კათოლიკეები, მაჰმადიანები (სუნიტები და შიიტები), *ლუთერანები, ევანგელიკურ-ლუტერანები, ანგლიკანები, კალვინისტები, პროტესტანტი – კონგრეგაციონალისტები, დუხობორები, მალაკნები*[1].

გორში ქორწინება ძირითადად ხდება ქართველებს, *სომხებს, ოსებს, რუსებს, აზერბაიჯანელებს, უკრაინელებს* შორის. უფრო იშვიათია ქორწინება სხვა ეროვნების წარმომადგენლებში. ამ შერეულ წყვილებში პრიორიტეტი რუსებს მიეკუთვნება. ცალკეულ შემთხვევაში მეწყვილეები არიან: *კარელები, ლეკები, ჩეხები, ყირგიზები, ჩეჩნები, ბულგარელები, ლატვიელები, ლიტველები, ყაზახები, ასირიელები, მოლდოველები.* შერეულ წყვილთა სიმრავლით გორი შეიძლება შევადაროთ თბილისს, რა თქმა უნდა, შემცირებული მასშტაბით. გორში უფრო მეტად გვხვდება ყოფილი სსრკ-ს მოკავშირე რესპუბლიკებისა და ჩრდილო კავკასიის ხალხთა წარმომადგენლები, თბილისში კი უფრო მეტია „ევროპეიზაციის" ელემენტები, თუმცა გორშიაც არიან ევროპელები: *ბულგარელები, ჩეხები, გერმანელები* და სხვ. გორში დიდი ასპარეზია შექმნილი შერეული ქორწინებებისათვის, მაგრამ ძირითადად ერთმანეთზე ქორწინდებიან *ქართველები, სომხები, ოსები* და *რუსები.*

ქ. თელავში *ქართველებთან ერთად ცხოვრობს საკმაოდ ბევრი სომეხი და რუსი,* ცხოვრობენ აგრეთვე: *აზერბაიჯანელები, ქურთ-იეზიდები, ქართველი ებრაელები, ბერძნები, ლეკები.* ისინი ქართველებთან ახლო ურთიერთობაში არიან და აშკარად იგრძნობა ქართველების გავლენა მათ ყოფაზე. თელავში არის შემთხვევები არაქართული წარმოშობის მოსახლეობის გაქართველებისა, მაგ., თელავში მცხოვრები *ბერძნები* – იორდანიდები დღეს იორდანიშვილებად იწერებიან. ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, ბერძნების გაქართველება მომხდარა იმ მიზეზით, რომ ისინი განთქმული ქვისმთლელები ყოფილან და კონკურენციას უწევდნენ ამქარში გაერთიანებულ ქართველ ხელოსნებს. ამიტომ ქართველ ხელოსნებს მოუთხოვიათ, რომ ამქრის გარეშე მომუშავე ბერძნები იორდანიშვილებად დაწერილიყვნენ და ამქარში მათთან გაერთიანებულიყვნენ. ასეთია ხალხში დაცული გადმოცემა იორდანიშვილების (იორდანიდების) გაქართველების შესახებ. თუმცა ისიც კარგად არის ცნობილი, რომ ქართველ ამქარში გაერთიანებულ ხელოსნებისათვის არავითარი რელიგიური და ეროვნული აღკვეთები არ არსებობდა.

დღეს იორდანიშვილები ნამდვილი *ქართველები* არიან. ცხოვრობენ ქართული ტრადიციებით და ქართველების სასაფლაოზე იკრძალებიან. გა-

---

[1] აბესაძე ნ., თანამედროვე ეთნიკური პროცესები თბილისში, „ქართველი ხალხის თანამედროვე ყოფა და ტრადიციები", თბ., 1988, გვ. 2.

თავისებული აქვთ ქართული სამზარეულო და მატერიალური კულტურის სხვა ელემენტები.

ასევე საყურადღებოა თელავში ჩაწერილი მასალა *ლეკებთან* ურთიერთობის შესახებ. ლეკები კახეთში დაღესტნიდან სამუშაოდ სეზონურად ჩამოდიოდნენ და კვლავ უკან ბრუნდებოდნენ. ზოგიერთი მათგანი კი სამუდამოდ რჩებოდა თელავში. ისინი მკალაობას და ოქრომჭედლობას მისდევდნენ. ჩვენ საშუალება გვქონდა გვემუშავა ორ ლეკთან, რომლებიც თალავში ცხოვრობდნენ და ქართველებმა მათ ქართული სახელები „ვაჟა" და „ვალიკო" შეარქვეს. პირველის სახელი და გვარია – ბუდუნ მაგომედოვი, ხოლო მეორის – მაჰმად აბდულა ხემო.

ვაჟა 20 წლის ყოფილა, როდესაც თელავში მოუყვანიათ და ხელობის შესასწავლად მაჰმუდა ლეკთან მიუბარებიათ. 4-5 წელი ყოფილა მასთან შეგირდად, მასთანვე ცხოვრობდა. ხელობის შესწავლის შემდეგ გადასულა სხვასთან ამხანაგად, შემდეგ კი თვითონ გაუხსნია სახელოსნო და შეგირდად ვალიკო აუყვანია.

ვაჟა, როგორც აღინიშნა, თელავში შეურქმევიათ მისთვის, გვარად ლეკიშვილი ვარო, გადმოგვცემს იგი. ამ უბრალო განაცხადში კარგად ჩანს მისი ქართულ გარემოსთან დაახლოვების სურვილი, რასაც ადასტურებს ის ფაქტიც, რომ თელავში მის მეუღლეს – სუმხარა გონჩაროვას, მაყვალას ეძახდნენ. მათ ჰყავდათ ექვსი შვილი, რომლებიც მახაჩკალაში გადასახლდნენ. მიუხედავად იმისა, რომ შვილები დაღესტანში ცხოვრობდნენ, მშობლები არ აპირებდნენ იქ დაბრუნებას, მათ თელავში ერჩივნათ ცხოვრება.

ვალიკოც ორმოცი წელია ჩამოსულა დაღესტნიდან, ს. ჭარადან. იქ მამასთან უსწავლია ხელობა – მკალაობა, თელავში კი – თუნგების გაკეთება მაჰმუდასთან, რომელიც ბიძად ეკუთვნოდა. ერთი წელი ყოფილა შეგირდად, მერე „ნახევარი ოსტატი", შემდეგ კი „ნახევარი ამხანაგი" გამხდარა.

სიღნაღში მმაჩის ბიუროს საქორწინო აქტების მიხედვით ქორწინება ხდება უმეტესწილად *ქართველებს, სომხებს* და *რუსებს* შორის. ბოლო წლებში განსაკუთრებით მოიმატა *რუსებთან* ქორწინების რიცხვმა. საქორწინო წყვილთა სახით აღირიცხებიან ყოფილი სსრკ-ს რესპუბლიკების მცხოვრებნიც: *უკრაინელები, ბელორუსები, აზერბაიჯანელები, მოლდაველები* და სხვ. მაგრამ სიღნაღისათვის განსაკუთრებით მოულოდნელია *რუმინელისა* და *ქართველის, უკრაინელისა* და *სერბიელის, ქართველისა* და *გერმანელის* ქორწინება.

ახალციხის საარქივო მასალების მიხედვით, *სომხები, ქართველები, რუსები, უკრაინელები, ბერძნები, ებრაელები* უმეტესად თავისი ეროვნების წარმომადგელებზე ქორწინდებიან, მაგრამ ასევე ხშირია შერეული წყვილებიც. 1921 წლიდან 30-40-იან წლებამდე ძირითადად *ქართველები* და *სომხები* ქორწინდებიან ერთმანეთზე, ხოლო 30-წლებში მატულობს *რუსებთან, უკრაინელებთან, ბელორუსებთან* და სხვ. დაქორწინების ფაქტები. ამ დროიდან ხშირდება დაქორწინება *რუსი* ეროვნების წარმოადგენლებთან.

როგორც ცნობილია, ახალციხეში სახლობენ *ქართველები, სომხები, რუსები* და *უკრაინელები*. ისინი ქორწინდებიან როგორც ერთმანეთზე, ასევე ყოფილი სსრკ-ს მოკავშირე რესპუბლიკების თითქმის ყველა წარმომადგენელზე: *ბელორუსზე, ბესარაბიელზე, მოლდაველზე, აზერბაიჯანელზე, ლატვიელზე, ესტონელზე, უზბეკზე, თურქმენზე, გერმანელზე, პოლონელზე,*

იტალიელზე, ჩეხზე, ბულგარელზე, ებრაელზე, ბერძენზე, დასტურდება *აფხაზის, ოსის, ინგილოს, კაზაკის* ქორწინებანი როგორც ერთმანეთზე, ისე სხვა ეროვნების წარმომადგენლებზე. ახალციხეში ცხოვრობს აგრეთვე *უდმურტი, ბაშკირი, ჩეჩენი, ჩუვაში, მორდოველი, მარიელი,* რომლებიც ერთეულ წყვილებს ძირითადად *რუსებთან* და *სომხებთან* ქმნიან. ასეთი ოჯახები უფრო მეტია ვიდრე სამცხე-ჯავახეთის მეზობელ *თურქებთან* და *აზერბაიჯანელებთან* შექმნილი ოჯახები. ეს ფაქტი შეიძლება იმით აიხსნას, რომ ახალციხე სასაზღვრო ქალაქია და აქ სამხედრო ვალდებულებას იხდიდა თითქმის ყველა ეროვნების წარმომადგენელი. საარქივო მასალის მიხედვით, ადგილობრივი ახალგაზრდა ქალების ქორწინება ამ პერიოდში ხდებოდა უმეტესწილად სამხედრო პირებზე „წითელარმიელებზე".

ქუთაისის მმაჩის ბიუროს აქტების შესწავლით დგინდება შერეულ ქორწინებათა 85-მდე ფაქტი., რომლის მიხედვით ჩანს, რომ *ქართველები, ქართველი ებრაელები* და *რუსები* ქორწინდებიან როგორც ერთმანეთზე, ისე უკრაინელებზე, *სომხებზე, ბელორუსებზე, აზერბაიჯანელებზე, მოლდაველებზე, ბერძნებზე, ასირიელებზე* და სხვ. ამავე დროს დიდ ინტერესს იწვევს ერთეული ქორწინებანი ისეთ ეროვნებათა წარმომადგენელებს შორის, რომლებიც საქართველოში იშვიათად გვხვდება, ასეთი წყვილებია:

1. უზბეკი – მოლდაველი
2. ლატვიელი – რუსი
3. რუსი – რუსი ებრაელი
4. ქართველი – ესტონელი
5. ქართველი – მორდოველი
6. უკრაინელი – ჩუვაში
7. რუსი – ესტონელი
8. ბაშკირი – რუსი
9. სომეხი – ქართველი ებრაელი
10. მორდოველი – რუსი
11. ქართველი ასირიელი
12. რუსი – ასირიელი
13. უკრაინელი – აფხაზი
14. უკრაინელი – კომელი
15. უზბეკი – ყირიმელი თათარი
16. რუმინელი – რუსი
17. ქურთი – თათარი
18. რუსი – კორეელი
19. ფინელი – კორეელი
20. რუსი – ლეკი
21. ჩინელი – რუსი
22. ქართველი – ჩინელი
23. სერბი – ქართველი
24. ქართველი – გაგაუზი
25. რუსი – გაგაუზი
26. გერმანელი – გაგაუზი

აღმოსავლეთ საქართველოს ქალაქებისაგან განსხვავებით, ქუთაისში შერეული ქორწინებანი ნაკლებია. 30-იანი წლებიდან ასეთი წყვილების რაოდენობა მატულობს. ქუთაისში ნაკლებად არიან აგრეთვე გაქართველებული სომხები და გასომხებული ქართველები (ქართველი გრიგორიანები). თუ გორსა და განსაკუთრებით ახალციხეში გვხვდება *ბაშკირებთან, ჩუვაშებთან, მორდოველ-მარიელებთან* ქორწინების ფაქტები, ქუთაისში ასეთ წყვილებთან ერთად, საქორწინო წყვილებში წარმოდგენილნი არიან: *კომელი, კორეელი, ფინელი, ჩინელი, სერბი, გაგაუზი.* ქუთაისში ასევე გვხვდება ქართველების დასავლეთ ევროპელებზე – *გერმანელებთან, რუმინელებთან, ბულგარელებთან, პოლონელებთან* და სხვ. ქორწინების ფაქტები, რაც ერთხელ კიდევ მიუთითებს საქართველოს ქალაქების ეთნიკურ სიჭრელეზე. მაგრამ ქუთაისს თავისი სპეციფიკაც ახასიათებს, რაც ებრაელთა მრავალრიცხოვნებაზე და მათ მიერ ეროვნული ებრაული ოჯახის შექმნაში მდგომარეობს. აქ მოხდა ებრაელთა მხოლოდ ენობრივი ასიმილაცია ქართველთა მიერ. იუდაიზმი მტკიცედ იცავდა ეროვნულობას, რამაც განაპირობა კიდეც

ებრაელთა მიერ საქორწინო დარღვევების მეტ-ნაკლები დაუშვებლობა.

ქ. ზუგდიდში მმაჩის ბიუროს რესპუბლიკური არქივის მონაცემების საფუძველზე, დგინდება, რომ აქ 80-ზე მეტი შერეული წყვილია. *ქართველები, რუსები, უკრაინელები* ძირითადად ქორწინდებიან ერთმანეთზე, აგრეთვე *ბელორუსებზე, სომხებზე, აზერბაიჯანელებზე, მოლდაველებზე, ბერძნებზე, ასირიელებზე* და სხვ.

საარქივო მასალის მიხედვით, ზუგდიდში მცირე რაოდენობით ცხოვრობდა: *მორდოველი, ყაბარდოელი,* გვხვდებიან აგრეთვე დასავლეთევროპელებიც: *პოლონელი, გერმანელი, ბულგარელი, უნგრელი, ბერძენი* და სხვ. რომლებზე დაქორწინებითაც იქმნება შერეული ოჯახები. ყველაზე ხშირად ასეთ ოჯახებს ქმნიან რუსები. რუსი ეროვნების ქალები ხშირად ქორწინდებიან *ასირიელებზე, აფხაზებზე, ლეკებზე, ბულგარელებზე, პოლონელებზე, მოლდაველებზე.* ქართველი ქალები კი *ირანელებზე, ყაზახებზე, ინგუშებზე, ბოშებზე, ყაბარდოელებზე* და *ოსებზე,* ხოლო უკრაინელი ქალები უმეტესად მიჰყვებიან *ბერძნებსა* და *ლაზებს.*

ქ. ფოთში შერეულ ქორწინებებში ძირითადად წარმოდგენილნი არიან – *რუსები* და *უკრაინელები,* აგრეთვე – *ბელორუსები სომხები, აზერბაიჯანლები, ბერძნები, ლატვიელები, ესტონელები, ოსები, თათრები, ებრაელები;* ევროპელები: *პოლონელები, ბულგარელები, გერმანელები, უნგრელები, რუმინელები, ჩეხები,* აზიელები – *ჩინელები, კორეელები,* მოწმდება *კანადელთა* არსებობაც. კავკასიელებიდან წარმოდგენილი იყო: *აფხაზი, ადიღელი, ინგუში, ოსი, ნოღაელი, ყაბარდოელი, ჩერქეზი, ავარიელი, ლეკი, ლაკი,* ასევე *ჩუვაში, მორდოველი, უდმურტი, ყაზანელი თათარი, ყუმიხი, მარიელი.*

ქ. ფოთი საპორტო ქალაქია და მისთვის დამახასიათებელია ეთნიკური სიჭრელე.

ქ. ზესტაფონში შერეული ქორწინებანი ძირითადად ხდება: *ქართველებს, რუსებს, უკრაინელებს* შორის. ასევე, არც თუ იშვიათად, მათი დაქორწინება *ბელორუსებთან, ოსებთან, აზერბაიჯანელებთან, ბერძნებთან, ებრაელებთან, ასირიელებთან, ბულგარელებთან, პოლონელებთან, გერმანელებთან, ბერძნებთან, ირანელებთან, ოსებთან, აფხაზებთან, ყაბარდოელებთან, ჩერქეზებთან, ადიღეელებთან, ლეკებთან.* იშვიათად: *ბაშკირთან, ჩუვაშთან, ბოშასთან, ყაზახთან, კაზაკთან, იეზიდთან, უდმურტთან.*

სამტრედიასაც გამორჩეული თავისებურება ახასიათებს. იგი ქ. ზესტაფონში არსებულ ვითარებასთან ერთგვარ სიახლოვეს იჩენს. ზესტაფონის მსგავსად, აქაც სომხების რაოდენობის ზრდა ხდება 30-40-იანი წლებიდან და არა XIX ს. ბოლოსა და XX ს. დასაწყისში, როგორც ეს აღმოსავლეთ საქართველოს ქალაქებს ახასიათებს. დიდია ოსების დენადობა სამტრედიაში 60-იანი წლებიდან.

მეტად საყურადღებოა საქართველოს ქალაქებში (ზესტაფონი, სამტრედია) ქართულგვარიანი ასირიელების საქორწინო აქტები. ისინი ძირითადად ქორწინდებიან ერთმანეთზე. ეს უფრო დამახასიათებელია ზესტაფონის ასირიელებისათვის, ხოლო სამტრედიაში ადგილი აქვს როგორც ქართულგვარიანი ასირიელების ერთმანეთზე დაქორწინებას, ასევე მათ არაქართულიგვარიანის და სხვა ეთნოსების წარმომადგენლებთან ქორწინებას.

ქ. ზესტაფონის, საქორწინო აქტებში წარმოდგენილი ასირიელების მიერ მიღებული ქართული გვარებია: *იონანიძე, ბიჭვაიძე, ყაშუაშვილი, აშკაში-*

ძე, ბიკვაიძე, აზვანიშვილი. ეს ჩვენთვის ცნობილი პირველი შემთხვევაა, როდესაც ასირიელები ქართული გვარებით არიან წარმოდგენილნი. იმ საკმაოდ დიდი რაოდენობის ქალაქთა შორის, რომლენიც ჩვენს მიერ არის საგანგებოდ შესწავლილი, არსად ასეთი რამ არ გვხვდება.

საყურადღებოა ისიც, რომ ქ. ზესტაფონში დამოწმებული გვარები არის სამტრედიაშიც. ასეთია – *ბედონიძე, მაზრაშვილი, აშკაშიძე, ადამიძე, სოლომონიძე, იონანიძე, ბიჭვაიძე, ბადავიძე, ყაშუაშვილი.* ისინი ხშირად ქორწინდებიან ერთმანეთზე, მაგრამ როგორც აღინიშნა სამტრედიაში დასტურდება აგრეთვე ქართულგვარიანი ასირიელისა და არაქართულგვარიანი ასირიელის შეუღლების ფაქტებიც. ასევე ქართულგვარიანი ასირიელების დაქორწინების ფაქტები ქართველებთან, რუსებთან, სომხებთან[2]. მოვიყვანთ, სათანადო მაგალითებს; *იონანიძე* ივანე დანიელის ძე, 25 წ., აისორი, მუშა, I ქორწინებით ქორწინდება *ბერაძე* ნინა დიმიტრის ასულზე, აისორზე, (1932 წ. საქორწინო აქტი), *ბიჭვაიძე* იონა გიორგის ძე, 28 წ., მუშა ქ. და *იონანიძე* ნინა იურის ასული, 22 წ., ორივე აისორი, დიასახლისი, 20 წ., I ქ. (1962 წ. აქტი).

ასირიელის ქართველთან ქორწინების აქტები კი ასეა გაფორმებული: *აზვანიშვილი* პეტრე ისაკის ძე 24 წ., აისორი, მღებავი, I ქორწინება და *ჯობაძე* ლალო იაშას ასული 29 წ., ქართველი, მზარეული, I ქორწინება (1972 წ. აქტი), *ყაშუაშვილი* გიორგი ხოშაკის ძე, 23 წ., აისორი, მღებავი, I ქორწინება და *ბიტკაშა* ქეთევანი ილიას ასული, ქართველი (?), დიასახლისი, I ქორწინება (1976 წ. აქტი). საყურადღებოა ისიც, რომ ზესტაფონის ქართულგვარიანი ასირიელები ძირითადად მღებავები არიან[3].

ასეთია მეტად საყურადღებო საარქივო მასალა ქართულგვარიანი ასირიელების შესახებ. შემდეგი ვარიანტია უკვე *ქართულგვარიანი* ასირიელის შერეული წყვილები: 1. *ქართველთან,* მაგ. *სოლომონიძე* გურამი ჭიჭიკოს ძე, 24 წ., *აისორი,* მექანიკოსი, I ქორწინება და *ჩაჩუა* ნინა სიმონის ასული, 21 წ., *ქართველი,* I ქორწინება 1990 წ. დიასახლისი; 2. *რუსთან* (მაზრაშვილი და ფეშაევი); 3. *სომეხთან* (მაზრაშვილი – მიკირტიჩიანი) და 4. შერეული წყვილი; 1. *ქართველისა აისორთან* (ჭიქაშუა ოთარი ტიტეს ძე, 29 წ., *ქართველი,* მუშა, I ქორწინება და ბიტკაშა ლია მარკოზის ასული, 18 წ., აისორი, დიასახლისი, I ქორწინება 1978 წ.); 2. *რუსისა ასირიელთან* (კოლომეჩუკ ანატოლი გაბრიელის ძე, 27 წ., *რუსი,* მუშა, I ქორწინება და იუნანოვა როზა აბრამის ასული, 28 წ., მუშა, აისორი, I ქორწინება 1968); *ასირიელისა* და *რუსისა* (სურხანოვი ბორისი იაგორის ძე, 57 წ., *ასირიელი,* მექანიკოსი, I ქორწინება და ფელუშკო პელაგია ნიკოლოზის ასული, 47 წ., *რუსი,* დიასახლისი, I ქორწინება, 1951 წ.); 4. *ასირიელისა და უკრაინელის* (ოდიშევი იოსები იუხანეს ძე, 24 წ., *აისორი,* ფეხსაცმლის მწმენდავი, I ქორწინება და ჩკატევსკაია გალინა გლების ასული, 18 წ., *უკრაინელი,* მუშა, I ქორწინება 1985 წ.).

ყველა ზემომოტანილი მასალის საფუძველზე ნათელია, რომ საქართველოში ასირიელების ქართველებთან თექვსმეტსაუკუნოვანი თანაცხოვრე-

---

[2] აბესაძე ნ., საქართველოს ქალაქებში მომდინარე ეთნიკური პროცესების თავისებურებანი, „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი", I, 2000, გვ. 24.

[3] აბესაძე ნ., ეთნიკური პროცესები ქ. ზესტაფონში, „ანალები", თბ., 1999, 2, გვ. 74.

ბის[4] შედეგად მოხდა მათი ინტეგრაცია ქართველებთან, რაც გამოიხატა მათ მიერ სალაპარაკოდ ქართული ენის დამკვიდრებაში და ასირიელების გვარსახელების ქართულ ყაიდაზე გაფორმებით „ძე" და „შვილის" დაბოლოებების წარმოებით. დიდი როლი ითამაშა იმანაც, რომ ისინი ქართულ გარემოში ცხოვრობდნენ, რაც მთავარია იმანაც, რომ ასირიელები ქრისტიანები (მართლმადიდებლები და კათოლიკები) არიან. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ეროვნული თვითშეგნებით მაინც ასირიელებად დარჩნენ, როგორც ქართველი ებრაელები, მიუხედავად მათი საქართველოში ოცდაექვსსაუკუნოვანი ცხოვრებისა. ამ შემთხვევაში რელიგიამ (იუდაიზმა) ითამაშა გარკვეული როლი, რომელიც ყოველთვის ეროვნულობის დამცველად გამოდის. თუმცა საქართველოში მცხოვრებმა ებრაელებმა თავიანთი ეროვნულობის განმსაზღვრელი ნიშანი „ქართველი" დაიმკვიდრეს. ქართველგვარიანმა ასირიელებმა კი თავიანთი ეროვნული მეობა მაინც შეინარჩუნეს, მიუხედავად იმისა, რომ ქრისტიანები არიან და უფრო ადვილია მათი გაქართველება, რადგან ქართულად ლაპარაკობენ და ქართული გვარები აქვთ, მაინც თავს ასირიელებად აცხადებენ და არ ღალატობენ თავიანთ ეროვნულ მეობას[5].

ამ ეროვნულ მეობას იცავდა საქართველოში მცხოვრები თითქმის ყველა ეროვნების წარმომადგენელი, რის შესახებ სიამაყით მიუთითებენ ჩვენი მთხრობლები, ამით განსაკუთრებით გამოირჩეოდა მრავალეროვანი თბილისი და მისი ძველი უბნები, სადაც მოსახლეობა ხუთ და მეტ ენაზე (ქართული, რუსული, სომხური, ბერძნული, აზერბაიჯანული, სპარსული, ქურთული და სხვ.) თავისუფლად მეტყველებდა. მაგრამ ქართული მაინც გამორჩეული იყო, იგი იყო ამ ხალხებს შორის საერთო სალაპარაკო ენა.

ჩვენს მიერ წარმოდგენილი მასალა შერეული ქორწინების შესახებ ვფიქრობთ საინტერესო იქნება ქალაქის ეთნოგრაფიის მკვლევართათვის, რადგან იგი მნიშვნელოვან მონაცემებს შეიცავს ქალაქში მიმდინარე დემოგრაფიული და სოციალური პროცესების შესახებ.

N. Abesadze

ETHNIC PROCESSES IN THE TOWNS OF GEORGIA (THE SECOND HALF OF XIX-XX CC.)

The study of ethnic processes, their character and nature taking place in the towns of Georgia was caerried out on the basis of ethnographical and archive materials. It reveals polyethnic character of Georgian towns and shows the peculiarities of ethnical processes in the towns of Georgia.

---

[4] იხ. წერეთელი კ., „სირიელი" და „ასურელის" აღმნიშვნელი ეთნიკური ტერმინები ქართულში, ივ. ჯავახიშვილისადმი მიძღვნილი კრებული, თბ., 1970, გვ. 177.

[5] აბესაძე ნ., საქართველოს ქალაქებში მიმდინარე ეთნიკური პროცესების თავისებურებანი, დასახ. ნაშრ. გვ. 24-25.

ქეთევან ალავერდაშვილი

წრიული რიტუალური ფერხულების სიმბოლიკისათვის ქართული ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით

წრიული რიტუალური ფერხულებისა და წრის მნიშვნელობას ვ. ბარდაველიძემ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა სასულიერო ტექსტების, შემდეგ კი ლიფანალის მხატვრობის შესწავლისას (ჭრელა „ფერხულთან" დაკავშირებით) მიაქცია ყურადღება. იგი თვლიდა, რომ ფერხულის შესახებ არსებულ მასალას ქართველი ტომების უძველეს სარწმუნოებრივ შეხედულებათა აღსადგენად დიდი მნიშვნელობა აქვს. ქორბეღელა, ფერხისაი, მათთან დაკავშირებული და სხვა სასიმღეროები ხთიშვილთა შესახებ წეს-ჩვეულებათა და მსოფმხედველობის ანარეკლს წარმოადგენს და გადაჭარბებული არ იქნება იმის თქმა, რომ ეს მასალა თავისებური გასაღებია ქართველ ტომთა უძველესი რელიგიის დასადგენად. იგი თვლიდა, რომ ქართული ცეკვების თავდაპირველი აზრისა და დანიშნულების საბოლოოდ გასარკვევად საჭიროა ყველა სახეობის ქართული ცეკვის მონოგრაფიული შესწავლა[1].

ცეკვის სიმბოლური და რიტუალური ფუნქციები მეტად მრავალფეროვანია. იმის გამო, რომ ცეკვა გარკვეულ რიტმს ემორჩილება, იგი ხელს უწყობს სამყაროს ორგანიზაციას და ციკლურ მოწესრიგებას, წარმოადგენს მიწასა და ზეცას შორის კავშირის, ჰარმონიის დამყარების საშუალებას, შეუძლია ხელი შეუწყოს გამარჯვებას, სიყვარულს, ნაყოფიერებას; იგი კრეაციის, სამყაროს მოწესრიგების, დაცვის და ამავე დროს რეინტეგრაციის საშუალება, ვიტალური, ინტელექტუალური მოძრაობაა; ანტიკურ საბერძნეთშიც, ინდიელთა მზის ცეკვებშიც, ჩინურ, ინდურ და სხვ. ცეკვებშიც არსებობდა კავშირი მოცეკვავეთა მოძრაობასა და პლანეტების მოძრაობას შორის; ცეკვები კავშირშია კოსმოლოგიურ სიმბოლიკასთან. ითვლებოდა, რომ დერვიშების წრიული ცეკვები ღმერთამდე აღამაღლებდა მათ. ცეკვა ზეციური წყალობის მიღების საშუალებას წარმოადგენდა. ნაყოფიერების გამოთხოვნას ემსახურებოდა საგაზაფხულო ცეკვები. ძველეგვიპტურ ცეკვებში თვით ღვთაებანი იღებდნენ მონაწილეობას. ლუკიანეს მიხედვით, ამ ცეკვებში გადმოცემული იყო ყველაზე საკრალური რელიგიური დოგმები. ძველ საბერძნეთში ცეკვის მიზანი იმ კოსმიური და მისტიკური ძალების განახლება იყო, რომლებიც წარსულში მოქმედებდა. რელიგიური და კოსმიური ცეკვა წარმოადგენდა კრეატორისა და კრეაციის იდენტიფიკაციის რიტუალს. იგი უკავშირდებოდა ენერგიას, ძალას, რომელიც განაგებს სამყაროს ტრანსფორმაციებს[2]. ინდუისტურ ხელოვნებაში შივას ცეკვა გამოხატავდა ერთ-

---

[1] ბარდაველიძე ვ., აღმოსავლეთ საქართველოს ქართველი მთიელების სასულიერო ტექსტები. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის. ნაკვეთი I. ტფ., 1938, გვ. 10; მისივე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები. თბ., საქ. მეცნ. აკად. გამომც., 1953; მისივე, სიცოცხლისა და სიუხვის ხე ქართველთა სარწმუნოებაში. კრებ. „საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები". თბ., „მეცნიერება", 1968.

[2] Chevalier Gheerbrant, Dictionnaire des symbols. t. I. Paris, Seghers, 1973; Керлот Х.Э., Словарь символов. М., 1994; Самсон Л., Ритмы радости. Традиции классических индийских танцев.

დროულად ქვეყნიერების შექმნას, შენარჩუნებას და განადგურებას, რაც განიხილებოდა როგორც ღმერთის განუწყვეტელი ქმედების ეტაპები. მოძრაობა გაგებული იყო როგორც ბრუნვა უძრავი ღერძის გარშემო, შივას დოლის დარტყმის ხმა კი შესაქმის აქტს შეესაბამებოდა[3].

ცეკვაში ყველაფერი ემორჩილება მეტრის, წესრიგის მტკიცე წესებს, ფორმის საერთო კანონების მკაცრ თანმიმდევრობას და მთელისადმი ნაწილების მორჩილებას. ეს ნიშნები მთელ სამყაროს ახასიათებს და შეიძლება ითქვას, რომ მთელი სამყარო ცეკვაა[4].

კ. გოლეიზოვსკი წერდა, რომ „საფერხულე ცეკვებსა და სიმღერებს სასწაულმოქმედი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. ხალხური შეხედულების მიხედვით, ამ საფერხულო გაერთიანებას სამკურნალო თვისებაც გააჩნდა". ზოგჯერ მათ ასრულებდნენ გაუნძრევლად, ხან უბრალოდ ისხდნენ და მღეროდნენ[5].

მირჩა ელიადე აღნიშნავდა, რომ საწყისურად ყველა ცეკვა საკრალური იყო, ანუ სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მათ ზეადამიანური მოდელი გააჩნდათ. ყოველი ცეკვა იქმნებოდა in illo tempore, მითოსურ პრადროში, მითოსური წინაპრის, ღვთაების თუ გმირის მიერ. ქორეოგრაფიული რითმების მოდელი ადამიანის მიწიური ცხოვრების გარეთ არსებობს. ცეკვა მუდამ არქეტიპული ჟესტის იმიტირებას ახდენს ან მითოსურ მომენტს აღნიშნავს. ერთი სიტყვით, ეს არის გამეორება და „საწყისური დროის" რეაქტუალიზაცია[6].

მკვლევართა აზრით, ფერხულების უძველესი ფორმა წრისებური უნდა ყოფილიყო. ამაზე მეტყველებს საფერხულო წყობის ძველი ქართული სახელწოდებანი. ტერმინები „ძნობა", „მძნობარი", „მძნობრი", ივ. ჯავახიშვილის აზრით, უძველეს ხანაში უმთავრესად გუნდობრივობის ცნებასთან იყო დაკავშირებული და უფრო სარწმუნოებრივ ცეკვის ამსრულებელთა გუნდებს გულისხმობდა[7].

სულხან-საბა ორბელიანს „ფერხული" განმარტებული აქვს, როგორც „მრგვალად წყობა", განსხვავებით „ფერხისა"-სგან, რომელიც „მრავალ მობმით როკვაა" და როგორცა ჩანს მწკრივში ცეკვის აღმნიშვნელია.

ფერხულის აღსანიშნავად იხმარებოდა „მრგვალიც". დ. ჯანელიძე აღნიშნავდა, რომ „მგრგვალის" ასახსნელად საინტერესოა, რომ სვანური „მურგუალ" ნიშნავს მთელს, ყოველს[8]. ასე რომ „მრგვალი", „მგრგვალის დაბმა" წრიული ფერხულის აღმნიშვნელი ძველი ტერმინი უნდა იყოს[9].

Нью-Дели – М., 1987; Сеславинская М.В., Танец тератали в земледельческих ритуалах Раджастханы. "Советская этнография", №3, 1990 და სხვ.

[3] Буркхардт Т., Сакральное искусство Востока и Запада, М., 1999, გვ. 47, 49.

[4] Ellis, H., The dance of life. N.Y., 1929.

[5] Жорницкая М.Я., Народное хореографическое искусство коренного населения Северо-Востока Сибири. М., 1983.

[6] Eliade M., Le mythe de l´ éternel retour. Paris, 1949; გვ. 53; მისივე, Космос и история. М, 1987.

[7] ჯავახიშვილი ივ., ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები. თბ., „ხელოვნება", 1990, გვ. 46-48

[8] ჯანელიძე, დ., ქართული თეატრის ხალხური საწყისები. წ. I. თბ., სახელგამი, 1948, გვ. 154

[9] ჯანელიძე დ., დასახ. ნაშრ.; Татарадзе А.А., Древнейшие грузинские (сванские) хороводы. Тб., 1970 (дисерт. на соискание ученой степени канд. ист. наук); Гварамадзе Л., Грузинский танцевальный фольклор. Тб., 1987.

უნდა აღინიშნოს, რომ სვანურ ფერხულებში ფეხის მოძრაობათა უძველეს თანმიმდევრობას ანუ საფერხულო სვლას ეწოდებოდა „მურგვალ ჭიშხ“ ანუ წრიული სვლა (ნაბიჯი). უეჭველია, რომ წრიული სვლა დამახასიათებელი იყო წრიული ფერხულებისათვის, რომელთაც „მურგვალი“ ეწოდებოდათ და წრის ფორმა ჰქონდათ[10]. დ. ჯანელიძის კლასიფიკაციით ხუთგვარი წყობის ფერხულებს ვხვდებით: ა) წრისებური, ხელმობმით წყობის ერთ-ორ და სამსართულიანი ფერხულები; ბ) ერთი ან ორი რკალისაგან შემდგარი ფერხულები; გ) წრისებური ხელმოუბმელი, ერთიმეორის ზურგშექცევით მოძრავი ფერხულები; დ) ფერხისები, რომელთაც არა აქვთ მრგვალი, წრისებური წყობა. ფერხისა ორ ან სამ მწკრივად იყოფა, ხელმობმული მწკრივები ერთიმეორის პირისპირ ეწყობიან და ურთიერთთან მისვლა-მოსვლით ცეკვავენ და მოძრაობენ; ე) რთული საფერხულო წყობა აერთიანებს ფერხულთა ყველა ნაირსახეობას. ასეთია, მაგალითად, მეგრული ოსხაპუე და ზოგი სვანური ფერხული[11].

მ. იაშვილის აზრით, „აკორდულ-ქორალური“ ანუ „საფერხულო“ წყობა, რომელიც ქართული მრავალხმიანობის ქვაკუთხედს წარმოადგენს, გულისხმობს ქორეოგრაფიულ და მუსიკალურ საწყისთა ერთიანობას. ძველქართულ პროფესიულ მუსიკაში ორი ჟანრის – „საგალობელის“ და „ძნობის“ არსებობა საფუძვლიანი არგუმენტია „აკორდულ-ქორალური“ ანუ „საფერხულო“ წყობის კულტივირების „სიძველის“ დასადასტურებლად. ამასთან „ძნობა“ სინკრეტული ტიპისა იყო. მასში ერთ მთლიანობაში შერწყმული იყო ქორეოგრაფიული და მუსიკალური საწყისი. იგი წარმოადგენდა ფერხულს სიმღერის თანხლებით და საკულტო ცეკვის სინონიმი ანუ წარმართული რიტუალის გადმონაშთი იყო. ქორეოგრაფიული ფორმით „ძნობა“ წრიულ ფერხულს, „მრგვალთ წყობას“ წარმოადგენდა[12].

ე. ვირსალაძის მიერ ფერხულები შესწავლილი იყო ქართულ სამონადირეო ეპოსთან კავშირში, რომელიც ტექსტების მეტად არქაული შესრულების მრავალრიცხოვან ფორმებს გვთავაზობს. სამონადირეო სიმღერების უძველეს ნიმუშთა უმრავლესობა ფერხულებს წარმოადგენს. ერთ-ერთ ყველაზე პოპულარულ ფორმას წარმოადგენდა მრგვალი – წრიული ფერხული. მეფერხულეთა წრე პირობითად იყოფოდა ორ ნახევარწრედ, რომელთაც თავთავიანთი კორიფე, დამწყები ჰყავდათ. ფერხულის ეს ფორმა დღემდე არსებობდა აღმ. საქართველოს მთიელთა შორის, აგრეთვე რაჭასა და სვანეთში[13].

გ. ჩიტაია J.L. Myres-ის სტატიაზე რეცენზიაში წერდა, რომ ავტორი გოზაურის რელიეფის ფიგურებზე სპეციალურად ჩერდება და მიიჩნევს მათ ერთხაზოვან ცეკვად. როგორც გ. ჩიტაია აღნიშნავს, „ქართულმა ეთნოგრაფიულმა სინამდვილემ იცის არა ერთი სახის ცეკვა, რომელიც ნაყოფიერების ცეკვას წარმოადგენს... როგორც ვიცით, ხორუმი, ისევე როგორც ქორბელაობა წრის სახით ცეკვას წარმოადგენს. ცეკვის პროცესში დროდადრო წრე იხსნება და კვლავ შეიკვრის ხოლმე. ჩვენი შეხედულებით პროფ. Myres-

---

[10] Татарадзе А.А., დასახ. ნაშრ., გვ. 4-5

[11] ჯანელიძე, დ., დასახ. ნაშრ., გვ. 185, 216

[12] Иашвили М., Об истоках грузинского многоголосия. Тб., 1987

[13] Вирсаладзе Е.Б., Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976, გვ. 181, 203, 211.

ის მიერ აღწერილ გოზაურზე მოცემული რელიეფური სცენა წარმოადგენს არა ერთხაზოვან ცეკვას, არამედ წრედცეკვის იმ მომენტს, როდესაც წრე გახსნილია იმ მიზნით, რომ ის კვლავ შეიკრას. ამიტომ ჩვენ აქ მოცემული გვაქვს არა ბერძნული Syrtos-ის და Kalamatiano-ს სახის ცეკვა, რაც თავისთავადაც არა ბუნებრივი იქნებოდა, არამედ ჩვენებური აჭარულ-ჭანური ხორუმი და თუშური ქორბეღელაური ცეკვა, დაკავშირებული ნაყოფიერების ღვთაების კულტთან"[14].

უძველესი ფერხულების ტექნოლოგიურ საფუძვლად, ლ. გვარამაძის აზრით, ითვლება ჩვეულებრივი ნაბიჯები, რომლითაც მოცეკვავენი მოძრაობდნენ წრიულად ასტრალურ ღვთაებათა გამოსახულებების გარშემო. მზისა და მთვარის კულტის ელემენტები ერთმანეთშია გადახლართული, რაც ასახული იყო ფერხულთა შესრულებაში. სამიწათმოქმედო ფერხულებში აღინიშნება ილეთთა ერთგვარი გართულება – მკვეთრ, ხტუნვით მოძრაობებზე გადასვლა სიმღერის და ცეკვის რიტმის აჩქარებით, რაც ავტორის აზრით სიმბოლურად გამოხატავდა სწრაფვას ზევით მზისკენ, ყოველივე ცოცხალის წყაროსკენ. რაც შეეხება სართულებიანი ფერხულების ვერტიკალურ კონსტრუქციას, ძველი მიწათმოქმედნი არა მარტო ილტვოდნენ ზევით მზისკენ, სითბოსა და სინათლისაკენ, არამედ ერთგვარად განასახიერებდნენ ამ რთული „ნაგებობით" ერთის მხრივ მთური მიწათმოქმედების უმნიშვნელოვანეს პრინციპს – დასამუშავებელ მიწის ნაკვეთთა ტერასირებას, მეორეს მხრივ სიმბოლურად გამოხატავდნენ მრავალრიცხოვან ღვთაებათა პანთეონის იერარქიას. შემორჩენილ ცეკვათა ერთი ნაწილი უკავშირდებოდა ნაყოფიერების კულტს. წრიულ მრავალსართულიან ფერხულებში აგრეთვე უნდა ჩანდეს „მუშაითობის" ხელოვნების ელემენტებიც, რომლებმაც განვითარების პროცესში თანდათან შეიძინეს მებრძოლი ხასიათის ელემენტები („სამ ყრელო", „ციხებუნა")[15].

გამოთქმულია აგრეთვე მოსაზრება, რომ ფერხული "ზემყრელო" ძველი ომების დროს ციხესიმაგრეების აღებასთან კავშირში დაიბადა. მეომრები ერთმანეთს მხრებზე ადგებოდნენ და ისე უტევდნენ სიმაგრის გალავანს. მშვიდობის დროს კი "ზემყრელოს" წვრთნის, მხრებზე ასვლაში და იქიდან მოულოდნელად ძირს ჩამოვარდნაში გავარჯიშების მნიშვნელობა ჰქონდა და სწორედ ეს ძველი საბრძოლო ტაქტიკური ხერხი იქცა "ზემყრელოს" წარმოშობის საფუძვლად[16].

გ. შარაშიძის მოსაზრებით, ქართველ მთიელთა წარმოდგენით არსებობს ძირეული დაპირისპირება საზოგადოებას, კულტურას, „შინას" სამყაროსა და ბუნებას, „გარეს" სამყაროს შორის, ანუ კონტინუალურსა და დისკრეტულს შორის. ცეკვა თარგმნის თავისი სპეციფიკური საშუალებებით პოზიტიური და ნეგატიური ურთიერთობების სისტემას, რომელიც განსაზღვრავს კულტს, რომელსაც იგი ეკუთვნის. ძირეული ოპოზიცია უწყვეტსა და წყვეტილს შორის უნდა გამომჟღავნდეს აქ ამა თუ იმ ფორმით. აქ ერთმანეთს უპირისპირდება ორი ქორეოგრაფიული ტიპი, რომელთაგან ერთი ცდილობს მოძრაობათა უწყვეტობის მიღწევას, მეორე კი პირიქით, მკვეთრი,

---

[14] ჩიტაია გ., prof. J.L. Myres,. A figurine vase from Tiflis. "Man". London, February, 1937, №31. „ეთნიკის მოამბე", 1938.

[15] Гварамадзе Л., დასახ. ნაშრ., გვ. 188.

[16] თათარაძე ა., ქართულ ცეკვათა განმარტებანი. თბ., 1986. გვ. 12, 27.

დაუკავშირებელი ჟესტებით გამოხატავს მისწრაფებას ერთიანობის გაწყვეტისაკენ. პირველი ტიპის ცეკვის აღწერისას იგი ხაზს უსვამს, რომ მოცეკვავეთა ორსართულიანი „შენობა" მოძრაობს ორმაგი წრიული მოძრაობით, როგორც დედამიწის სფერო: იგი ბრუნავს თავისი ღერძის გარშემო და ამავე დროს გადაინაცვლებს სალოცავის მიმართულებით. მონაწილენი ნელა ცეკვავენ და ფრთხილობენ, რომ არ დაინგრეს „შენობა", რომელსაც ისინი ქმნიან. ამ ქორეოგრაფიის კონტინუალური ხასიათი ნათლად ჩანს და კიდევ უფრო ღრმავდება თვით ნაბიჯების ხასიათის მიხედვით: მოცეკვავეებმა აუცილებლად ერთდროულად უნდა გადაადგან ფეხი და ერთიდაიგივე მოძრაობა გააკეთონ. ერთგვარობა უკავშირდება ცეკვის ყველა ასპექტს და ისევე კარგად შეიმჩნევა მონახაზში, როგორც მოძრაობებში. გ. შარაშიძის აზრით წრე, წრიული ცეკვები უკავშირდება უწყვეტი მოძრაობის ერთგვარობას და უწყვეტობის აღნიშვნის მისია აქვს, მაგრამ ეს მნიშვნელობა არ არის უცვლელი და იცვლება განსახილველი სისტემების შესაბამისად[17].

აღმოსავლეთ საქართველოს მუსიკალური კულტურის შესწავლისას ნ. მაისურაძე წერდა, რომ საქართველოს მთის მოსახლეობაში ფერხულები და მათი თანმხლები სიმღერები, უკანასკნელ დრომდე ძირითადად შემონახულია როგორც საწესო ცეკვები, ამიტომ საფერხულო სიმღერების ჟანრი მთის კუთხეებში, კერძოდ კი ხევსურეთში, გამოიყოფა საწესო საფერხულო სიმღერების სახელწოდებით[18].

თუშური ორსართულიანი წრიული ფერხულის – ქორბეღელას აღწერისას ვ. ბარდაველიძე აღნიშნავდა, რომ ამ ფერხულის მიხედვით მომავლის წინასწარმეტყველება ხდებოდა: თუ ქორბეღელა იქცეოდა ან ქორბეღელას საგალობელი ირეოდა, მაშინ ეს საქონლის, მიწის მოსავლისა და ადამიანის ზიანს მოასწავებდა და, პირიქით, ქორბეღელას ჯეროვნად შესრულება სიუხვის, სიკეთისა და ბედნიერების მომასწავებელი იყო. ქორბეღელას საგალობელში ის ხთიშვილი მოიხსენიება, რომლის სახელობის დღეობაზეც ეს ცეკვა სრულდებოდა, და მას მოუწოდებენ პურის მოსავალი გაადიდოს და საქონელი და ადამიანები გაამრავლოს. ამასთან ერთად, ვ. ბარდაველიძის მოსაზრებით, ქორბეღელას საგალობელი მაღლარი ვაზის კულტს ასახავდა. ტექსტის ეს ნაწილი ფერხულისაგან დამოუკიდებელი საგალობლის სახითაც არის დამოწმებული ხევსურეთსა, ფშავსა და ხევში, ხოლო ცალკე ლექსად კახეთსა და ქართლშია ფიქსირებული. ხევსურეთში მას ჯვარში დღეობის დროს ე.წ. ზედამდეგნი გალობდნენ. ასევე ხატში დღეობის დროს წარმოითქმოდა ის ხევში და, ალბათ, ფშავშიც. ამ საგალობლის გავრცელების ესოდენ ფართო არეალი იმის მაჩვენებელია, რომ ქორბეღელა, როგორც საწესო საცეკვაო-საგალობელი, ყველა ქართველი ტომისათვის საერთო უნდა ყოფილიყო. მიუხედავად იმისა, რომ თითოეული ქორბეღელას სასიმღერო გარკვეულ ხთიშვილს მოიხსენიებს და მის სახელზეა განკუთვნილი, ყველას შინაარსი თავის ძირითად ნაწილში სავსებით ერთნაირია და ფორმის მხრივაც ერთსა და იმავე ფრაზებშია ჩამოყალიბებული. მასში მოცემულია: 1. იმ ღვთისშვილის სახელი, რომლისთვისაც დღეობაა განკუთვნილი,

---

[17] Charachidzé G. – Le système religieux de la Géorgie païenne. Paris, 1968, გვ. 709-712

[18] მაისურაძე ნ., აღმოსავლეთ საქართველოს მუსიკალური კულტურა. თბ., „მეცნიერება", 1971, გვ. 40.

2. ღვთისშვილისადმი მიმართვა პურის მოსავლის, საქონლის და ადამიანთა მატებაზე და 3. ბოლოს (ან თავში) მოცემულია ეპიზოდი ხთიშვილის სახელობის ხატის კარზე ალვის ხის ამოსვლის შესახებ. ქორბეღელას და ფერხისაის სასიმღეროები სრულდებოდა ხატში ანუ ჯვარში ფერხულის დროს. თუშეთში ხატის მამულის გარკვეულ ადგილზე, უფრო ხშირად მამაკაცების სადგომ ადგილზე, რამდენიმე კაცი მხარი-მხარს გადაებმოდა და წრეს მართავდნენ. მეორე წყება მამაკაცებისა მათ მხარზე შეადგებოდა და აგრეთვე მხარი-მხარს გადაებმოდა. ეს ორსართულიანი წრე ნელი ნაბიჯით და სათანადო რიტმის დაცვით ხატის შენობისაკენ გაემართებოდა, თან მარჯვნივ ტრიალებდა და ქორბეღელას სასიმღეროს ამბობდა. სასიმღეროს თითო მუხლს ორპირად ამბობდნენ და, თუ სასიმღეროს ტექსტი მთავრდებოდა ხატის კარზე მისვლამდე, მას თავიდან გაიმეორებდნენ. ქორბეღელაზე თუში იკვლევდა თავის მომავალს: თუ ქორბეღელა იქცეოდა და სიმღერაც ირეოდა, მაშინ საქონელი და ადამიანი დაგვეხოცებაო და პირიქით, თუ ქორბეღელა კარგად მიდიოდა და სიმღერაც შეწყობილ-შეხმატკბილებული იყო, მაშინ საქმე კარგად წაგვივაო, ფიქრობდნენ ძველად თუშები. ხატის კართან ქორბეღელა იშლებოდა და სიმღერაც წყდებოდა. ხევსურული ფერხისაიც ხატის მახლობლად დგებოდა. მოცეკვავენი ერთმანეთს ხელიხელ გადაებმოდნენ და წრეს აკეთებდნენ. წრის მონაწილენი ორ გუნდად იყვნენ გაყოფილნი და მათი მეთაურები წრეში ერთი-მეორის პირდაპირ იდგნენ. წრე დაიწყებდა მარჯვნივ ტრიალს, თან ნელი ნაბიჯით მიემართებოდა ხატის კარისაკენ და თან ფერხისაის სასიმღეროს ასრულებდა. სიმღერას იწყებდა ერთი გუნდის მეთაური და მას მისი გუნდი ბანს აძლევდა, შემდეგ მეორე გუნდის მეთაური იმავე სიტყვებს გაიმეორებდა და მისი გუნდი კი მას ბანს მისცემდა. ასე მღეროდნენ სასიმღეროს თითოეულ მუხლს ორ-ორჯერ და ხატის კარის შორი-ახლო ფერხისაი დაიშლებოდა და სიმღერაც შეწყდებოდა. ხშირად ეს ფერხული დღეობის დასასრულს ხატიდან წასვლის დროს იმართებოდა, წრე ხატის მოშორებით დგებოდა და სოფლისაკენ მიემართებოდა. მაშინ ამ ფერხულში ქალებიც იღებდნენ მონაწილეობას[19].

აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში დღესასწაულების, კერძოდ სერობა-ათენგენობის დროს შესასრულებელ საფერხისო სიმღერებს თავისი სრულყოფილი სახე დაკარგული აქვს. ასეთ სიმღერებში ჩვეულებრივი იყო სხვადასხვა ღვთიშვილთა შესახებ არსებული ლექსების მოყოლება. ყოველივე ამის შედეგად სიუჟეტურად სხვადასხვა სიმღერები ერთმანეთს უკავშირდებოდა და ერთ მთლიან ტექსტად იქცეოდა[20].

გვინდა ჩვენთვის საინტერესო ზოგიერთი წრიული რიტუალური ფერხულის რამდენიმე მაგალითი მოვიტანოთ:

---

[19] ბარდაველიძე ვ., აღმოსავლეთ საქართველოს ქართველი მთიელების სასულიერო ტექსტები. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის. ნაკვეთი I. ტფ., 1938; მისივე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები; მისივე, სიცოცხლისა და სიუხვის ხე ქართველთა სარწმუნოებაში. კრებ. „საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები". თბ., „მეცნიერება", 1968.

[20] ოჩიაური თ., მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1967, გვ. 55, 134.

1. ფშავ-ხევსურულ დღეობებში გამართული საფერხულო წრის შუაგულში დგას მხარზე დროშაგადებული ხევისბერი, რომელსაც სიმღერით გარს უვლიან მოფერხისენი. თუშური საფერხულო სიმღერის „ქორბეღელას" შემსრულებელნი კი შუაში ჩაიყენებენ მეჩონგურეს, რომელსაც „მეციხოვნეს" ეძახიან. მთიდან ბარის სალოცავამდე საკმაო მანძილია, რომლის დაფარვას ზოგჯერ რამდენიმე საათი სჭირდება ამ ხნის მანძილზე არ უნდა შეწყდეს ფერხისა. მომღერლები ერთ საგმირო-მითოლოგიურ ლექსს მეორეს გადააბამენ, მეორეს მესამეს მიაყოლებენ და მღერიან მანამ, ვიდრე აღნიშნულ ადგილს არ მიაღწევენ. იქ კვლავ სიმღერით შემოუვლიან სასანთლე-საზარეს. ხევისბერი შეჩერდება, მომღერლებს დალოცავს და დროშას მიაბრძანებს „სასვენში"[21].

2. გ. ცოცანიძის აღწერით, თუშეთში ათნიგენობას „მზე რომ ჩასასვლელად დაქანდებოდა, კაცები აიშლებოდნენ, გამოერჩეოდა რამდენიმე ჯანმაგარი ჯეილი ქორბეღელას გასაკეთებლად. ხუთი კაცი დადგებოდა წრედ ერთურთს მხარგადახვეულნი. ამათ მხრებზე დადგებოდა ოთხი კაცი აგრეთვე მხარი-მხარს გაბმულნი, შუაში ფანდურით ხელში დადგებოდა კიდევ ერთი კაცი – „მეციხოვნე". ეს ქორბეღელა წაღმა ნელი ტრიალით და ჯვარულის სიმღერით დაიძვროდა საჯარიდან ხატის კარისაკენ საკმაოდ დამრეცი, ძნელადსავალი ფერდობით. ჯვარულს შუაში მდგომი „მეციხოვნე" ამბობდა და მასვე იმეორებდა ქორბეღელაში მყოფი ყველა კაცი ერთ ხმაში. ასე მივიდოდნენ ხატის კარზე, იქ სამჯერ შემოტრიალდებოდნენ წაღმა და დაიშლებოდნენ. ამბობდნენ, გზად ქორბეღელას დაშლა სოფლის ზარალს მოასწავებსო, ამიტომ ყველა ცდილობდა, რომ დაუშლელად ასულიყვნენ. ქორბეღელაში სამღერი ჯვარულის ტექსტი ერთია და ყველგან ერთსა და იმავეს მღეროდნენ მცირეოდენი განსხვავებით[22].

3. ალ. ოჩიაურის მიერ ფშავში ფერხული შემდეგნაირადაა აღწერილი:

„საყაჭე ჰქვია ადგილს. ეს ადგილი არის ყველაზე მაღალ მთაზე, სადაც მდებარეობს საყაჭეს სვეტის ანგელოზი. დღეობა ათენგენა პირველად აქ იწყება.

შუადღის დროს, როცა ყველა წესი შესრულდებოდა, მედროშე დროშას ააბრძანებდა და ეკლესიის წინ, შუა მოედანზე გაჩერდებოდა დროშით. ამ დროისათვის ხალხი წამოსასვლელად მომზადებული იყო. დააბამდნენ ფერხისას ისე, რომ დროშა ფერხისას შუა ადგილზე რჩებოდა და მის ზარს აწკარუნებდა. ერთი კაცი კიდევ სხვა იდგა ფერხისის შუაში და მომღერლებს ლუდს ასმევდა იმის შესანდობრად, ვის სიმღერასაც მღეროდნენ. სიმღერა რომ მოთავდებოდა, ფერხისა დაიშლებოდა, მედროშე მხარზე დროშას გაიდებდა და მლოცავს ისევ წინ გაუძღვებოდა. მათურის ხევზე იყო კიდევ მარიამწმიდის ხატი და პირდაპირ ამ ხატში ჩამოვიდოდა მლოცავიც და დროშაც... სამშაბათი მარიამწმიდაში დაღამდებოდა. აქაც ფერხისას დააბამდნენ და მღეროდნენ საგმირო საფერხისო სიმღერებს[23].

---

[21] ჯვარ-ხატთა სადიდებლები. (შემდგენელები ზ. კიკნაძე, ნ. მამისიმედიშვილი, ტ. მახაური), თბ., 1998 (ტ. მახაური, შესავალი, გვ. 11).

[22] ცოცანიძე გ., გიორგობიდან გიორგობამდე (ეთნოგრაფიული ექსკურსები თუშეთის ახლო წარსულში). II გამოც., თბ., „მეცნიერება", 1990, გვ. 148-149.

[23] ოჩიაური ალ., ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (ფშავი). თბ., „მეცნიერება", 1991, გვ. 243-247.

ხევში გერგეტულა-ს და აბარბარე-ს სახელწოდებით ცნობილ ფერხულებში მონაწილეობდნენ მხოლოდ ახალგაზრდა ვაჟები. გერგეტულას უმთავრესად სოფ. გერგეტში ასრულებდნენ და აქედანვე წარმოსდგებოდა მისი სახელწოდებაც. ამავე სახელწოდებითაა ცნობილი ამ ფერხულში შესრულებული სიმღერაც, რაც ფერხულზე დიდხანს შემორჩა მოხეურ ეთნოგრაფიულ ყოფას[24].

ეს ფერხულები მოკლედ აღწერილი აქვს ალ. ყაზბეგს:

4. „არის კიდევ ერთი განსხვავებითი ფერხული, რომელშიც ერთი პირობა ძირს დააბამს ფერხულს და მეორე კი მხრებზედ შეადგებიან და ისე მღერიან. ამ სიმღერას ჰქვიან „ბარბარე" და ხმა ცოტათი მიემსგავსება „მუმლი მუხას" ხმას. ხევში არის კიდევ განსხვავებული „ნამელური" და კიდევ, რამდენიმე მთაშივე მოგონილი ხმები, რომელიც საქართველოს სხვა მხარეებში არ გამიგონია"[25].

5. ვ. ითონიშვილის მიერ შეკრებილი „აბარბარეს"-თან დაკავშირებული მასალის მიხედვით, „აბარბარეში" ანუ „ბარბარეში" სულ 13 ახალგაზრდა ბიჭი მონაწილეობდა, რომელთაგან 6 კაცი პირველ სართულს ქმნიდა, 6 – მეორეს, ხოლო მეცამეტე წრის ცენტრში მეკოდედ დგებოდა და პირველი სართულის მონაწილეებს ლუდით უმასპინძლდებოდა. ქვედა სართულის წევრებს ერთმანეთის მხრებზე ხელები ჰქონდათ გადახვეული ისე, რომ მათ შორის დარჩენილი ინტერვალი გაშლილი მკლავის ნახევარს შეადგენდა. ასეთსავე პროპორციას იცავდნენ ზედა წრის მონაწილენიც, რომლებიც დაბლა მდგომთა მხრებზე იდგნენ და ერთიმეორესაც მაგრად იჭერდნენ, რომ არ ჩამოვარდნილიყვნენ. განსაკუთრებული ყურადღება და რიტმულობის დაცვა მართებდა ქვედა წრეს, ერთი არასწორი ნაბიჯის გადადგმითაც კი მოსალოდნელი იყო ზედა წრის რომელიმე წევრის ჩამოვარდნა და ამით „აბარბარეს" დაშლა. ამიტომ ქვედა სართულის ყოველ წევრს ერთდროულად უნდა გადაენაცვლა და გადაადგილების მიზნით გვერდზე სვლა თანაბარი ნაბიჯით უნდა განევითარებინათ. ყოველივე ამის გამო, ქვედა წრეში ღონიერი და მძიმე წონის ბიჭები დგებოდნენ, ხოლო ზედა წრეს შედარებით ტანმორჩილი ახალგაზრდები ავსებდნენ, რომ სიმძიმის დაწოლის შედეგად ქვედა წრის რომელიმე მონაწილეს ფეხი არ არეოდა და ამას საერთო წონასწორობის დარღვევა არ მოჰყოლოდა. „აბარბარეს" დამთავრებამდე განუწყვეტლივ ისმოდა სიმღერა: „აბარბარე ბარბარე! – ნუ გოდმოგყრით მალ-მალე. – თუ გადმაყრა არ გინდათ, ლუდი გოსონ მალ-მალე"... ამ სიმღერის პირველ ნაწილს ზედა წრის მონაწილეები ამბობენ, რაც სრული სიცხადით აშკარავდება თვით ქვედა სართულისადმი წაყენებული თხოვნის შინაარსიდან, ხოლო მეორე წინადადებას ქვედა წრე სიმღერითვე წარმოსთქვამდა და ამ გზით მთხოვნელთაც პასუხს უბრუნებდა. ზედა წრე შეშინებული მიმართავდა მეკოდეს და შაირად წარმოთქმული სიტყვებითა და წამღერებით ეხვეწებოდნენ, რომ მათ ქვეშ მდგომთათვის ლუდი არ მოეკლო. რამდენიმე ხნის შემდეგ ქვედა წრეში მდგომნი გამოაცლიდნენ მხრებს და მაღლა მდგომთ დაბლა ჩამოყრიდნენ, რასაც შედეგად მოყვებოდა სიცილი, როლე-

---

[24] ითონიშვილი ვ., ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან. თბ., მეც. აკად. გამომც., 1960, გვ. 263.

[25] ყაზბეგი ალ., „მოხევეები და იმათი ცხოვრება". თხზ. სრული კრებული. ტ. V, თბ., 1950, გვ. 47.

ბის შეცვლა და აბარბარეს ხელახლა გამართვა... ფერხულის მოწყობა ყოველთვის ერთნაირად ხდებოდა, როგორც ქორწილში, ისე ხატში. საფერხულო სიმღერების შესრულების თვალსაზრისით კი დღეობებზე უმთავრესად ჯვარ-სალოცავების „სადიდებო" სრულდებოდა და ეს „სადიდებო" პირველ რიგში იმ ხატს მიეძღვნებოდა, რომლის სახელზედაც დღეობა იმართებოდა. რაც შეეხება ვ. ბარდაველიძის მიერ დამოწმებულ ვითარებას ქორბეღელას გამართვასთან დაკავშირებული მკითხაობა-წინასწარმეტყველების შესახებ, ვ. ითონიშვილის აზრით, შესაძლოა ასეთი რამ აბარბარეს დროსაც შეესრულებინათ მოხევეებს, მაგრამ დამამტკიცებელი მასალების უქონლობის გამო მხოლოდ ვარაუდის დაშვებით უნდა დავკმაყოფილდეთ[26].

6. ჯ. რუხაძის მიხედვით, ყეენობის დროს ცეკვავდნენ ლეკურს, მთიულურს, მოხეურს, ფერხულს. „ორსართულიან საფერხულო წყობაში 13 კაცი მონაწილეობდა. ფერხულის წრეში დგას ერთი კაცი, ექვსი ხელიხელგადახვეული კი წრეს კრავს. მათ მხრებზე ექვსი კაცი დგას, რომლებიც ქვევით მყოფ მეფერხულეთა წრიული ცეკვის მსვლელობას მიჰყვებიან. ფერხულის მოცეკვავენი წრეს იმდენჯერ შემოუვლიან, რამდენ კვირასაც მარხვა გასტანს. ფერხულის შუაში მყოფი ბერიკა ან ყეენი მღერის „შაველეგოს", სხვები მას ბანს ეუბნებიან" (ოკამი)[27].

7. ამაღლებას ახალდაბის ეკლესიაში მოდიოდნენ. თემობა იცოდნენ. ცეკვავდნენ ფერხულებს. ფერხულს კაცები ცეკვავდნენ. ერთპირი ფერხული იყო. წრეს შეკრავდნენ და თან მღეროდნენ (უფრო მრავალჟამიერს). შერჩეულად შედიოდნენ, სიმაღლის მიხედვით. სულ ერთი სიმაღლისა იყვნენ, დაბალი კაცი ვერ შევიდოდა. წრეში ტრიალებდნენ და თან მღეროდნენ (სოფ. ხრესილი)[28].

8. სვანეთში, სოფელ ლაშთხვერში თარინგზელი-ს მარე-ები უდესიანები და ჯაჯვანები ბარბლაშ-ისათვის ეკლესიის სუიფ-ში აღმართავდნენ დიდ თოვლის კოშკს, რომელსაც შუაგულში ხეს დაატანებდნენ და მის წვერზე ხის ჯვარს დაამაგრებდნენ. ბარბლაშ დილით ყოველი ოჯახიდან მიემართებოდნენ ლემზირებითა და არაყით თარინგზელ-ის ეკლესიაში და იქ ევედრებოდნენ თარიგზელ-ს სოფლის მშვიდობიანობას. ლოცვის შემდეგ არაყსა და ლემზირებს შეექცეოდნენ და შექეიფიანებულნი მიემგზავრებოდნენ თოვლის კოშკისაკენ (მუსი მურყუამ-ჟი). აქ ისინი გარს უვლიდნენ თოვლის კოშკს და თან კუირია-ს მღეროდნენ. სიმღერას რომ გაათავებდნენ, ადრევე გამზადებულ ნიჩბებს მოიმარჯვებდნენ, უბნების მიხედვით დანაწილდებოდნენ და თვითეული უბნის კაცები თავის მხარისაკენ შეუდგებოდნენ გამალებით თოვლის კოშკის ძირის გამოთხრას, რადგან, მათი რწმენით, რა მხარესაც კოშკი წაიქცეოდა, იქით კარგი მოსავალი იქნებოდა. ამის გარდა, კარგი წლისათვის ე.ი. კარგი მოსავლიანობისათვის მნიშვნელობა ჰქონდა იმასაც, თუ ვის ჩაუვარდებოდა ხელში კოშკის წვერზე აღმართული ჯვარი. ამიტომ

---

[26] ითონიშვილი ვ., დასახ. ნაშრ., გვ. 264-269.

[27] რუხაძე ჯ., ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში. თბ., „მეცნიერება", 1999, გვ. 64.

[28] ალავერდაშვილი ქ., საველე დღიურები. იმერეთი. 1988 წ. (ხელნაწერი).

ყველა ცდილობდა ეს ჯვარი ხელში ჩაეგდო, რის გამოც ზოგჯერ მუშტიკრივიც კი იმართებოდა ხოლმე[29].

9. სვანეთში, ჯ. ონიანის ცნობით, ადრე გაზაფხულზე მსხლის (წმინდა) ხის გარშემო ასამდე ადამიანი შეადგენდა ფერხულს „ზედიოს" სიმღერით. მოცეკვავეთა წრე ხან შევიწროვდებოდა, ხან გაფართოვდებოდა[30].

10. „ყველიერში კვირას სოფელ ჟაბეშში თავს იყრის მთელი მულახის მოსახლეობა. ზოგჯერ სტუმრები იფარიდანაც მოდიან და ყველანი ჟაბეშის „სუიფ"-ში წავლენ, სადაც ორი საჟენი სიმაღლის თოვლის „მურყვამია" ამართული. ამ „მურყუამ"-ის აგებას ხალხი ორი-სამი დღით წინ იწყებს. „მურყუამ"-ს შუაში დატანებული აქვს ნაძვის ან ცაცხვის ძალიან მაღალი ხე „ანგ". ხის წვერზე დამაგრებულია ადამიანის გამოსახულება, რომელსაც ხელში ხის დაშნა უჭირავს, წინ ხის ფალოსი ჰკიდია, ხოლო სახის ადგილას საცერის ნაგლეჯი აქვს ჩამოკიდებული, რომელსაც სვანები „ფარ"-ს (ფარი) ეძახიან. ამ გამოსახულებას ეწოდება „ლამარია". როდესაც „სუიფ"-ში ჩუაბიანელები მოდიან, მათ წინ მოუძღვის ღონიერი ვაჟკაცი, რომელსაც ხელში ამართულად „დურშა" მოაქვს. „დურშაჲ"-ს წვერზე ლურჯი და თეთრი ფერის ნაჭრები აქვს გაკეთებული. თუ ჩუაბიანელებს გზაში ან „დურშაჲ" ან მისი წამღები წაექცათ, ეს ცუდი ნიშანია მოსავლიანობისათვის. ამ „დურშაჲ"-ს უკან მოყვებიან ჩუაბიანის მცხოვრებნი – ყველა: ქალი, კაცი და ბავშვი. ჩუაბიანელები „სუიფ"-ში რომ მივლენ, „დურშაჲ"-ს „მურყუამ"-ზე მიაყუდებენ და ამის შემდეგ იმართება „სამთი-ჭიშხაში": ექვსი მოხუცი მამაკაცი ადის თოვლის კოშკზე. იქ ხეზე დამაგრებულ „ლამარია"-ს ფერხულით გარს უვლიან და თან მღერიან... „სამთი-ჭიშხაშ"-ის შესრულება "აღბა-ლაღრალ"-ში აუცილებელია. მას რომ მორჩებიან, შემდეგ სხვა „ჭიშხაშ" სიმღერებს მიაყოლებენ და ბოლოს ხეს შეანძრევენ და „ფარ"-ს ჩამოაგდებენ. თუ „ფარ"-ი ჩუაბიანელებისაკენ გადავარდა, მაშინ ჩუაბიანელებს და თუ ჟაბეშელებისაკენ დაეცა, მაშინ ჟაბეშელებს იმ წელს კარგი მოსავალი ექნებათ"[31].

11. ლიკურიელის დროს იცოდნენ გართობა, მხიარულება, ცეკვა, ფერხულები. სულ სიმღერით დადიოდნენ. მღეროდნენ „ლაგუშედა"-ს, „კვირია"-ს. ფერხულებს გააბამდნენ ხოლმე, შემოარტყავდნენ წრეს, ცეკვავდნენ და მღეროდნენ. იცოდნენ რამდენიმესართულიანი ფერხული. ერთი წყება ძირს იქნებოდა, მეორე წყება ბეჭებზე შედგებოდა. ზემოთ ვინც იყო, იმათი ჩამოგდებაც იცოდნენ. სამსართულიანი ფერხულიც იცოდნენ, თუ გააწყობდნენ, ცდას არ აკლებდნენ. ამ დღესასწაულებზე ჩხუბს ვერავინ ბედავდა, ღმერთის ეშინოდათ ფერხულის დროს, როცა ერთმანეთს შეადგებოდნენ მხრებზე, მღეროდნენ. ძირს ვინც იყო ისიც მღეროდა და ვინც ზევით იყო, ისიც. ვინც გამოცდილი კაცი იყო, ფერხულში ის ჩაებმებოდა. ფერხული შეკრული წრე იყო. ერთმანეთის ქამრებზე ეჭირათ ხელი, ტრიალებდნენ მარჯვნივ და მღეროდნენ (სოფ. შკედი)[32].

12. ფერხული ყოველ დღესასწაულზე იცოდნენ. ბევრი ფერხული და ცეკვა-თამაში იყო. ფერხული ერთმანეთზე გაბმულია, ქამარზე დარჭობილი

---

[29] ბარდაველიძე ვ., სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. I. ახალწლის ციკლი. თბ., მეცნ. აკად. გამომც., 1939, გვ. 10.

[30] Гарамадзе Л., დასახ. ნაშრ., გვ. 200.

[31] რუხაძე ჯ., დასახ. ნაშრ., გვ. 182.

[32] ალავერდაშვილი ქ., საველე დღიურები. ლენტეხის რ-ნი. 1985 წ. (ხელნაწერი).

ხელებით. 15 კაცზე მეტიც იყო ფერხულში. ფერხული წრესავითაა. სამსართულიანი ფერხული იყო ერთი. ჯერ ძირს იყო ექვსი კაცი, მერე სამი ბეჭებზე და იმ სამზე კიდევ სამი, ცაში. ამ ფერხულს შავ ორშაბათს ასრულებდნენ უზარმაზარ ცაცხვთან. ამ ფერხულით მთავრდებოდა ყველაფერი. მესამე სართულზე მარჯვე კაცები უნდა ყოფილიყვნენ. ცაცხვს შემოუვლიდნენ გარშემო. ის ცაცხვი ვეებერთელა იყო, შვიდი კაცი შემოეხვეოდა. ახლა გადასკდა და წაიქცა.

შავ ორშაბათს იყო ლიმურყვამალი. აშენებდნენ ვეებერთელა თოვლის ციხეს. საღამოს ძირს გამოუთხრიდნენ. საითაც წაიქცეოდა კოშკი, იქით კარგი მოსავალი იქნებოდა. თხრას ერთდროულად იწყებდნენ ქვედა ლაშხეთი და ზედა ლაშხეთი. (სოფ. ჟახუნდერი)[33].

13. ფერხული „მირმიქელა“: სვიფზე, მოედანზე წმინდა ცაცხვთან, დაიწყო სადღესასწაულო ფერხული. თორმეტმა ყველაზე ძლიერმა მამაკაცმა, ქამრებში ხელიხელ ჩაჭიდებულმა, სიმღერის თანხლებით წამოიწყო ვაუკაცური და ელასტიური ცეკვა. ისინი ტრიალებდნენ, ცალ მუხლზე იჩოქებდნენ. ცოტა ხანში კიდევ თორმეტი მამაკაცი მოხერხებულად შეახტა მათ მხრებზე და მეორე სართული შექმნა, მათ კი თავის მხრივ ასევე თორმეტი მამაკაცი შეახტა. სამსართულიანი ფერხული ტრიალებდა, ცეკვავდა და მღეროდა, სართულები ერთმანეთს ეჯიბრებოდნენ გამომგონებლობაში. ეს გრძელდებოდა მანამ, სანამ ქვედა სართულმა არ იხელთა და არ ჩამოაგდო ძირს ზედა სართულების მოცეკვავენი დამსწრეთა სიცილსა და ხუმრობაში[34].

14. ფერხული „მირმიქელა“: მამაკაცთა ერთი ჯგუფი ქმნის წრეს, ჩაიმუხლავს. მეორე ჯგუფი მამაკაცებისა მათ მხრებზე შეახტება. შემდეგ ორსართულიანი ფერხული იწყებს მარჯვნისაკენ ტრიალს. ქვედა სართული ზედა სართულს ემუქრება ჩამოგდებით, ზედა კი თავის მხრივ პასუხობს, რომ არ ეშინია მუქარისა. ბოლოს ქვედა სართული ჩამოაგდებს ზედა სართულის მოცეკვავეებს და იწყება საერთო მხიარულება[35].

15. „აღბა-ლაღრალისა“ და „ლიმურყვამალის“ დღესასწაულებში მთავარია თოვლის კოშკის აგების თემა. კოშკის შუაში გაკეთებულია ნაძვის, ცაცხვის ან სხვა რომელიმე მაღალი საკრალური ხე – „ანგ“ ან სარი, რომელზეც ზემო სვანეთში მანდილიანი დროშა არის მიმაგრებული, ან წვერზე ადამიანის გამოსახულება – „ლამარია“, რომელსაც ხელში დაშნა უჭირავს, წინ ხის ფალოსი აქვს ჩამოკიდებული, ხოლო სახეს საცრის – „ფარის“ ნაგლეჯი განასახიერებს... ზემო სვანეთში „ლამარიას“ გამოსახულებასთან იმართება „სამთი-ჭიშხაშის“ სახელით ცნობილი ფერხული, რომელშიც ექვსი მოხუცი კაცი მონაწილეობს. ისინი სიმღერით ადიან კოშკზე და „ლამარიას“ ფერხულით გარს უვლიან, ხოლო შემდეგ ხეს შეანძრევენ და „ფარს“ ჩამოაგდებენ. საითაც „ფარსაცერი“ გადავარდება, მათი აზრით, იმ წელს იმ მხარეს კარგი მოსავალი ექნება. მოხუცების შემდეგ კოშკზე ადიან ბავშვები, რომელთაგან თითოეული ცდილობს, პირველმა მოკიდოს ხელი „ლამარიას“ და ძირს ჩამოაგდოს... შემდეგ იმართება ფერხული, რომლის დამთავრების

---

[33] იქვე.
[34] გვარამაძე ლ., ქართული ხალხური ქორეოგრაფია. თბ., 1957, გვ. 21.
[35] Татаралзс А.А., დასახ. ნაშრ., გვ. 101.

უამს ხალხი ხის წაქცევას ცდილობს. წაქცეული ხისა და თოვლის კოშკის მიმართულებით სოფელი ნაყოფიერ წელიწადს იბედებდა[36].

თოვლის კოშკზე ხისა თუ ძელის აღმართვის გარდა, ქვემო სვანეთში დადასტურებული მასალის მიხედვით თოვლის კოშკზე გაკეთებული ხის წვერი დროშით ან ჯვრით არის შემკული. ქართლის მასალითაც (სოფ. ბაზალეთი) ცნობილია, რომ აღნიშნულ დღესასწაულზე წითელნაჭრებშებმული ხის აღმართვა იცოდნენ. რწმენათა ამავე სამყაროს განეკუთვნება თოვლის კოშკზე გამოსახული ჯვარი, დროშა, „ლამარია" და ა.შ., რომლებიც სიცოცხლის ხეს უკავშირდებიან და მასთან ერთად საერთო სემანტიკურ სივრცეში უნდა იქნენ განხილული[37].

16. მეტად საინტერესოა ოსებში ჩაწერილი მასალა არვიაგდის შესახებ. არვიაგდი წარმოადგენს კოშკს, სადაც იმყოფება კაუი-ზაედი ანუ აულის ანგელოზი. ზოგჯერ არვიაგდის სახელის ქვეშ გულისხმობენ აულის უხილავ პატრონს. აულ ხოდში ძუკაევების გვარი მის დღეს აღნიშნავს ზაფხულში, სათიბში გასვლის წინ, სიმღერითა და ცეკვით. კოშკისადმი პირით მდგომი მლოცველი წარმოთქვამს: „ო, არვიაგდ! ამ დღეს შენ მოგიძღვნით და გევედრებით დაიცავი შენი კოშკი ახალი ზეციური დარტყმისაგან, რადგან თუ იგი დაინგრა, სად იქნება შენი სამყოფელი? ო, კაუი-ზაედ! ჩვენი გულები ამბობენ, რომ შენ მეგობრობ ელიასთან, შეევედრე, რათა მან შენთან ერთად დაიფაროს თავისი და ზეციური დარტყმებისაგან თავისი კოშკი და მთელი ჩვენი ქვეყანა." ხოდელებს სჯერათ, რომ უხსოვარ დროში ეს კოშკი მეხის დაცემის შედეგად გადაიხარა, თავით მეზობელ კოშკს დაეყრდნო და ამგვარ მდგომარეობაში იმყოფებოდა სამი დღის განმავლობაში. მაშინ ძუკაევების მთელმა გვარმა შექმნა წრე, ტრიალებდა კოშკის გარშემო სამი დღის განმავლობაში და დღედაღამ მღეროდა შესაბრალის სიმღერას მისამღერით, რომელიც მეხის დაცემასთან დაკავშირებით შეიქმნა. მეოთხე დღის დადგომისას კოშკი ყველას თვალწინ სწრაფად წამოიმართა და წინანდებური მდგომარეობა მიიღო[38].

17. ზემყნელი.ეს ფერხული ძველად იცოდნენ. ქვეშ რგვლად ერთი მწკრივია დაბმული, მერე ზედ ავლენ, მხრებზე შეადგამენ ფეხს და ზეითაც ერთი მწკრივი შეიკრება, უვლიან გარშემო და მღერიან:

ზედა მწკრივი: ქვემყნელი ხარ, ზემყნელი ვარ,
ზეით ამოდიო.
ქვედა მწკრივი: ზემყნელი ხარ, ქვემყნელი ვარ,
ქვეით ჩამოდიო[39].

18. სამყრელო მასობრივი გართობა-თამაშობაა. ყველიერის ბოლო დღეს, კვირას, საღამო ხანზე ხალხი შეიკრიბებოდა მოედანზე. კაცები ფერხულს დააბამდნენ. 7-8 კაცი მჭიდროდ გადახვევდნენ მკლავებს მხარი-მხარს მიტანით, ამათ მხრებზე სხვები ავიდოდნენ, ისინიც ფერხულს დააბამდნენ, ყველანი ნელ-ნელ ირხეოდნენ და თამაშით მღეროდნენ:

---

[36] რუხაძე ჯ. დასახ. ნაშრ., გვ. 131.

[37] იქვე, გვ. 133.

[38] Гатиев Б., Суеверия и предрассудки у осетин. "Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах". III. Цхинвали, 1987, გვ. 191.

[39] ი. მაისურაძის ეთნოგრაფიული მასალები (სოფ. ჭობარეთი, მთქმელი არჩილ ჯვარიძე, 1939 წ.), ახალციხის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმი. ე.დ. №3141.

ქვედა წრე იძახდა: სამყრელო, სამყრელო, ძირს ჩამოდი სამყრელო,
ნუ გეშ, ნუ გეშინია, ქვეშ ბუმბული გიგია.
ზედა წრე პასუხობდა: – როგორ არ მეშინია,
ცაში ბეწვით ვკიდივარ.
(ვარ.: ცასა ბეწვი ჰკიდია)

ამას რამდენჯერმე გაიმეორებდნენ და მერე ზედა წრე ერთბაში შეძახილით ძირს ჩამოხტებოდა და ამის შემდეგ იმართებოდა ლალოინი"[40].

ვ. ბარდაველიძე თვლიდა, რომ წრიული ცეკვების აზრსა და დანიშნულებას კარგად გამოავლენს საწესო მოქმედებათა მთელი კომპლექსი, რომელშიც წრიული ცეკვები შედიოდა, როგორც საწესო მოქმედების ერთ-ერთი სახეობათაგანი. მაგალითისათვის ავტორი განიხილავდა „ბატონებთან" დაკავშირებულ „თავშემოვლებისა" და გარშემოვლის რიტუალს, როდესაც ხორციელდებოდა წრის სახის ქმედებანი – ავადმყოფის გარშემო წრის გაკეთება, მის ირგვლივ შემოვლა და „ბატონების" სახელზე განკუთვნილი შესაწირავის, სხვადასხვა საბოძვარისა და საზვარაკო საქონლის შემოტარება. გარშემოვლა ხდებოდა ცეკვითა და გალობით. იგი მიიჩნევდა, რომ ბატონებთან დაკავშირებული თავშემოვლების რიტუალი, ცხოველების ამა თუ იმ ღვთაების სახელზე დაყენების რიტუალი, წმ. ბარბარესთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები და სხვ. საშუალებას იძლევა ჩავთვალოთ, რომ მზის ღვთაების ეპითეტები, ემბლემები, მისთვის მიძღვნილი საგნები ასახავენ ამ მნათობის თვისებებს – სიმრავლეს, ნათებას, ბრწყინვალებას. ამ თვალსაზრისით შეწირვის თავისებური რიტუალის განხილვისას, რომელიც ამა თუ იმ ობიექტს ასტრალური ღვთაებისადმი მიკუთვნებულ ობიექტად აქცევდა, იგი ასკვნიდა, რომ აქ აქცენტირებული იყო მნათობთა ერთ-ერთი თვალსაჩინო მხარე, კერძოდ კი წრიული მოძრაობის, ტრიალის დინამიური თვისება. ის ფაქტი, რომ შეწირვის რიტუალის ჩატარების შემდეგ ცხოველი გადაიქცეოდა წმინდა ცხოველად, გვაძლევს გასაღებს ამ თავისებური რიტუალის თავდაპირველი აზრის გაგებისათვის. როგორც ჩანს, ითვლებოდა, რომ წრიული მოძრაობის საშუალებით, აგრეთვე წითელი და თეთრი ფერის ტანსაცმლის ჩაცმით, ხდებოდა ასტრალურ ღვთაებათა ბუნებასთან ზიარება, ზეციურ მნათობთა თვისებებისა და ძალის მიღება, მათ მოძრაობაში თანამონაწილეობის გზით შესაძლებელი იყო ასტრალურ ღვთაებათა წრეში მოხვედრა და მათ სახელზე შეწირვა. ვ. ბარდაველიძე აღნიშნავდა, რომ წრიული სახის მოქმედებანი უკავშირდება ასტრალური საფეხურის სარწმუნოებრივ მსოფლმხედველობას. ქართველთა სარწმუნოებრივ წარმოდგენებში წრისებური დამრგვალი ობიექტები მზისა და სავსე მთვარის გამოსახულებებთან იყვნენ დამსგავსებული და ასოცირებული. მისი აზრით, უმართებულო არ უნდა იყოს, თუ დავასკვნით, რომ ასტრალური რელიგიის განვითარების მაღალ საფეხურზე ქართველ ხალხში უნდა არსებულიყო ძველი აღმოსავლური რელიგიებისათვის დამახასიათებელი, წრიული ბრუნვის სწავლება, რომლის მიხედვით ადამიანის სიკვდილ-სიცოცხლის ბედი ღვთაებრივი ბედის მამყღავნებელ მნათობთა წრიულ ბრუნვას უკავშირდება. ქართველთა რელიგიურ პრაქტიკაში ესოდენ ფეხმოკიდებული და გავრცელებული ცეკვები მიძ-

---

[40] ი. მაისურაძის ეთნოგრაფიული მასალები (სოფ. უდე, მთქმელი მიხა კოპაძე, 1945 წ.), ახალციხის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმი. ე.დ. №3141.

ღვნილი იყო ღვთაებების, გაღმერთებული ნაყოფიერების ძალისა და ბუნების აღორძინების განდიდებისადმი, ამავე დროს ხალხის მძლეოსნობისა მისთვის თავდადებული ცალკეული გმირებისადმი. ამგვარი საწესო ცეკვების წარმომსახველი უნდა ყოფილიყო თავდაპირველად, მისი აზრით, ქალ-ვაჟთა და ითიფალურ მოცეკვავეთა ჭრელები, რომლებიც ლიფანალის საწესო მხატვრობაში აღიბეჭდა[41].

მრავლადაა წარმოდგენილი ფერხულები ბერიკაობა-ყვენობის დღესასწაულის მსვლელობაში, რომელიც ბუნების აღორძინების დღესასწაულად მიიჩნევა[42].

ვ. ითონიშვილი ვ.ბარდაველიძის ნაშრომზე დაყრდნობით წერდა, რომ წრიული ფერხული, რომელსაც ცეკვის მომენტში ჩართული მისამღერების მიხედვით „აბარბარე-ბარბარე" ეწოდება, მზის ემბლემას წარმოსახავდა, ხოლო საგალობელში წარმოთქმული სიტყვები მზის ქალ-ღვთაება ბარბარესადმი თაყვანისცემის გამომხატველი იყო. აბარბარე-ბარბარედ ცნობილი მოხეური ორსართულიანი წრიული ფერხული ისეთ საწესო ცეკვად უნდა მივიჩნიოთ, რომლის დანიშნულებას ასტრალური რელიგიისადმი სამსახური წარმოადგენდა და ერთ-ერთი მნათობის – მზის ქალ-ღვთაება ბარბარესაგან, როგორც ნაყოფიერების მომნიჭებელი ღმერთისაგან შველა-დახმარების მიზნით სრულდებოდა[43].

აგრარული კალენდრის და მასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენებისა და რიტუალების, კერძოდ კი ბერიკაობის შესწავლისას, ნ. ბრეგაძე წერდა, რომ ნიღბოსანთა ზოომორფული ნიღბებისათვის ძირითადად მზის კულტთან დაკავშირებულ ცხოველთა სიმბოლიკა იყო დამახასიათებელი. ნიღბოსანთა მიერ რიტუალური წრიული ფერხულების შესრულება და კოცონთა დანთება ასევე უკავშირდება ასტრალურ კულტებს. და კანონზომიერია, რომ ნიღბოსანთა თამაშობანი ძირითადად ემთხვეოდა ზამთრის მზებუდობას და გაზაფხულის დღეღამსწორობას – სხვადასხვა დროს ახალი წლის ციკლის დღეობების დასაწყისს[44].

ბორჯღალის ორნამენტთან დაკავშირებით წრისა და წრიული ბრუნვის მნიშვნელობას განიხილავდა ი. სურგულაძე. იგი წერდა, რომ თანახმად ძველი მსოფლიოს ხალხების კოსმოგონიური შეხედულებებისა, მიწა უძრავი იყო, ხოლო ცა და ციური სხეულები ბრუნავდნენ მის გარშემო. ამდენად, ამ ნიშანთა ჯგუფი ცისა და ციური სხეულების მოძრაობის სპეციფიკურ აღწერილობად უნდა მივიჩნიოთ. ბრუნვის იდეა უნივერსალური მოვლენაა ძველი მსოფლიოს ხალხების აზროვნებაში და მბრუნავი ჯვარი მას გამოსახავს უაღრესად ლაკონური და რაფინირებული ფორმით. განსხვავებით ჯვრისაგან, მბრუნავი ნიშანი ერთი მიმართულებით ბრუნვას გადმოგვცემს. იგი ციურ სხეულთა როტაციული მოძრაობისა და შესაბამისად, სეზონთა ცვალებადობაზე დამყარებული დროის თანმიმდევრული, ციკლური დინების აღ-

---

[41] ბარდაველიძე ვ., ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები. თბ., 1953, გვ. 129-131; Бардавелидзе В.В., Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, Изд. АН Грузинской ССР, 1957, გვ. 196-197.

[42] რეხაძე ჯ., დასახ. ნაშრ.

[43] ითონიშვილი ვ., დასახ. ნაშრ., გვ. 334.

[44] Брегадзе Н.А., Очерки по агроэтнографии Грузии. Тб., 1982, გვ. 186

მნიშვნელია, რომელიც ძველი ხალხების თვალსაზრისით წრიული სახით წარმოიდგინებოდა[45]. მისივე აზრით, სადღესასწაულო რიტუალური მსვლელობების მონაწილეთა რიგის მიერ ხდებოდა შემოვლა, გარშემოვლა სოფლისა ან სოფლებისა რიტუალის ძირითადი იდეების შესაბამისად. რიტუალის მონაწილენი მთელი სამოქმედო პროცესიით კრავდნენ წრეს, რადგან მათი მსვლელობის მიზანი არ იყო რაიმე გეოგრაფიულ ან საკულტო პუნქტთან მიღწევა. შემოვლილი ტერიტორია წარმოგვიდგება როგორც სამყარო მისტერიის პრაქტიკული და იდეოლოგიური განფენისა და ამ ნიშნით როგორც აღნიშნული, ორგანიზებული სივრცე, უპირისპირდება დანარჩენს, არაორგანიზებულ სამყაროს, აღუნიშვნელს. დღესასწაულის სივრცობრივი, წრიული გააზრება მას დამოუკიდებელ მიზნობრივ ღირებულებას ანიჭებს. იგი უკავშირდება კონცეფციას, რომელიც წარმოგვიდგენს დროის აღრიცხვის წრიულ, ციკლურ წესს, შესაბამისად ბუნების კვდომა-აღორძინებისა. ეს იდეა ვლინდება ბრინჯაოს ბალთების დეკორშიც, სადაც ხშირია წრის, ანუ შემოვლის პრინციპზე აგებული კომპოზიციები. საფიქრებელია, რომ აღნიშნული მასალა ასახავს კავკასიური მითოსის ფორმირების ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ეტაპს და მას შესაბამისი რელიგიურ-კოსმოგონიური ასპექტიც გააჩნია. აღნიშნულ კომპოზიციებში მოცემულია სამყაროს ყველა სკნელის სიმბოლიკა და ისინი კომპოზიციურად წრის, ციკლის სახით არიან წარმოდგენილი, რაც არ იძლევა მათი სემანტიკური არეალის მხოლოდ ასტრალური წარმოდგენებით შემოფარგვლის საშუალებას. მსგავსი რელიგიურ-მითოლოგიური შინაარსის კომპოზიცია ი. სურგულაძის აზრით წარმოდგენილია ყანჩაეთის შტანდარტზეც. ეს კომპოზიცია წრიულადაა აგებული და ამდენად იდეური საფუძვლით უახლოვდება სარტყელებზე გამოსახულ და ხალხურ დღესასწაულებში შემორჩენილ რიტუალურ მნიშვნელობებს[46]. ამავე იდეის განცხადებას წარმოადგენს რიტუალური ფერხულები (ზოგჯერ მრავალსართულიანი), ორპირული (ორგუნდიანი) სიმღერები, საქანელებზე ქანაობა და ა.შ.[47].

როგორც ი. ზემცოვსკი წერს, ფერხული არ არის უბრალოდ ქორეოგრაფია, ამა თუ იმ ნაბიჯის, მოძრაობის ურთიერთშეთანხმება. ფერხული – სტიქიაა, რეალური და მხატვრული სინამდვილის იმ სინკრეტული ერთიანობის მძლავრი კომპონენტი, რომელიც ძველთაგან კვებავდა ხალხურ შემოქმედებას... რიტუალში წრე ერთგვარი წერტილი, დახშული სფეროა, მიკროსამყარო, რომელიც ასახავს წარმოდგენებს მაკროსამყაროზე. რიტუალურ ფერხულში ბრუნავს მელოდია, ადამიანები კი თავისი დახშული „სამყაროს" წრეში ტკეპნიან ადგილს. თუმცა არ უნდა გავამარტივოთ წრიული მოძრაობის სიმბოლიკა: აქ არა მარტო დახშულ წრეზე ბრუნვაა, არა მარტო სტრუქტურული უწყვეტობა და განმეორებაა, არამედ იმის განუმეორებლობის ნიშანიც, რაც პრინციპში განმეორებადია[48].

---

[45] სურგულაძე ი., ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა. თბ., 1986, გვ. 64.

[46] სურგულაძე ი., სივრცობრივი ასპექტები ქართველთა რელიგიურ და მითოსურ წარმოდგენებში. „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის", XXIII, თბ., 1987, გვ. 115, 116; ხიდაშელი მ., სამყაროს სურათი არქაულ საქართველოში. თბ., 2001.

[47] სურგულაძე ი., სივრცობრივი ასპექტები...

[48] Земцовский И.И., По следам веснянки из фортепианного концерта П. Чайковского. Историческая морфология народной песни. Л., 1987, გვ. 41, 47.

წრე კარდინალურ სიმბოლოთაგან ერთ-ერთს წარმოადგენს. როგორც ცნობილია, მაშინ, როცა თავისუფალი, ძალდაუტანებელი მოძრაობა წრიული, მომრგვალებულია – შეჩერება, სტაბილურობა უკავშირდება კუთხოვან ფიგურებს, მკვეთრ და წყვეტილ, არათანაბარ ხაზებს. წრისაგან განსხვავებით კვადრატი ანტი-დინამიური ფიგურაა. კვადრატი სივრცის ფიგურაა, წრე, სპირალი კი დროისა. ქრისტიანულ სიმბოლიკაში კვადრატი დროის კუთვნილებაა, მარადიულობა კი წრითაა გამოხატული. ეს უკანასკნელი გამოხატავდა ჯერ წელიწადს, შემდეგ ზომავდა დროს, შემდეგ მარადიულობას და ბოლოს დაუსაბამოს აღმნიშვნელი იყო[49].

ყურადღება მივაქციოთ იმას, რომ ცენტრის და ღერძის სახეები, სიმბოლოთა დინამიკაში, კორელატურია და განსხვავდება ერთმანეთისაგან მხოლოდ ხედვის კუთხით. კოლონა, სვეტი, დანახული თავისი წვეროდან, წარმოადგენს ცენტრალურ წერტილს; ჰორიზონტიდან დანახული, პერპენდიკულარულად კი იგი ღერძს წარმოადგენს. ამგვარად ერთი და იგივე საკრალური ადგილი, რომელიც ყოველთვის სიმაღლისაკენ ისწრაფვის, ერთდროულად არის ცენტრიც და სამყაროს ღერძიც. ამგვარად, იგი წარმოადგენს თეოფანიის პრივილეგირებულ ადგილს. როგორც ცნობილია, ცენტრი ხშირად გამოხატულია შემაღლების საშუალებით: მთა, ბორცვი, ხე, კოშკი, ციხე, ომფალოსი, ქვა და სხვ. ცენტრის ცნება მჭიდროდ უკავშირდება კომუნიკაციური არხის ცნებას. ცენტრს გააჩნია როგორც სპირიტუალური, ისე მატერიალური მნიშვნელობა. მისტიკური საკვები იღვრება ცენტრიდან ისევე, როგორც ბიოლოგიური – დედის სისხლიდან. ცენტრი შეიძლება განხილულ იქნას, თავის ჰორიზონტალურ განფენილობაში, როგორც სამყაროს სურათი, როგორც მიკროკოსმი, რომელიც თავის თავში შეიცავს სამყაროს ყველა ვირტუალობას, ხოლო თავის ვერტიკალურ განფენილობაში – როგორც გადასელის, მიჯნის ადგილი სამყაროს ზეციურ, მიწიურ და ინფერნალურ დონეთა შორის. ეს არის ყველაზე ძლიერი ინტენსივობის მატარებელი წერტილი[50].

საინტერესოა, რომ სამყაროს ღერძი ვედურ საკურთხეველში წარმოდგენილია სიცარიელით, რაც იმით აიხსნება, რომ ღერძი წარმოადგენს არა მარტო უძრავ პრინციპს, რომლის გარშემოც ტრიალებს კოსმოსი, არამედ გზასაც მიწიდან ღმერთისაკენ. ინდუისტური ტაძრის გარშემოვლის რიტუალში ტაძრის არქიტექტურული და გამომსახველობითი სიმბოლიკა კოსმიური ციკლების „ფიქსირებას" ახდენს; ტაძარი აქ წარმოადგენს სამყაროს ღერძს, რომლის გარშემოც ტრიალებენ არსებობის ციკლს დამორჩილებული არსებანი; ეს არის სრულყოფილი კოსმოსი უცვლელი და ღვთაებრივი კანონის ასპექტში[51].

მ. რაულის მიხედვით, წრებრუნვა, ტრიალი, რაც წრის დინამიურ განსაზღვრებას წარმოადგენს რიტუალსა და ხელოვნებაში, წარმოშობს მაგიურ

---

[49] Chevalier, Gheerbrant, დასახ. ნაშრ., ტ. 1, Керлот, Х.Э., დასახ. ნაშრ.

[50] Eliade, M. – Le mythe de l'éternel retour. Paris, 1949; მისივე, Le sacré et le profane. Paris, Gr'iimard, 1965; მისივე, Космос и история. Москва, 1987; Chevalier, Gheerbrant, დასახ. ნაშრ.

[51] Буркхардт, Т., დასახ. ნაშრ., გვ. 43.

ძალას, მათ შორის დამცავ ძალას, რადგანაც ქმნის ხელშეუხებელ ტერიტორიას – წრეს[52].

ზემოთ აღწერილ ფერხულებში მნიშვნელოვანია კიდევ ერთი მომენტი. წრის სახით ერთმანეთზე მხარი მხარს გადაბმული მოცეკვავენი ტრიალებენ წრის ცენტრში მდგომი ხევისბერის გარშემო, რომელსაც ხელში დროშა უჭირავს. წრის შუაგულში შეიძლება იდგეს ან ხევისბერი დროშით ხელში, ან დასტური, რომელიც ხატის ლუდს ასმევს მოცეკვავეებს; მეფერხულენი გარს უვლიან ხეს, სალოცავს, კოშკს (სვანეთში თოვლის კოშკს, რომელსაც შუაგულში ჯოხი აქვს დატანებული, თავზე კი დროშა ან ჯვარი აქვს დამაგრებული), ზოგჯერ კოშკზე ხატია მოთავსებული. როგორც ცნობილია, ხეც, დროშაც, ციხეც, კოშკიც, მთაც სხვა ანალოგიურ სიმბოლოებთან ერთად (კვერთხი, შუბი, ჯოხი და ა.შ.), სამყაროს ცენტრის, მასზე გამავალი ღერძის სიმბოლოებს წარმოადგენდნენ[53].

ჩვენს მიერ მოტანილ მაგალითებში მეფერხულეთა წრის ცენტრში ხშირად ფიგურირებს კოშკი, რეალურად არსებული ან თოვლისგან სპეციალურად აშენებული. თვით მეფერხულეთა წრეც, როდესაც ერთმანეთის მხრებზე შემდგარი ადამიანები ფერხულს ცეკვავენ, განიხილება, როგორც სართულებიანი ნაგებობა, ერთგვარი კოშკი თუ ციხე. სვანეთში დღესასწაულს „კოშკობას" (მურყვამობას) უწოდებდნენ, თუშეთში ცენტრში მდგარ მუსიკოსს „მეციხოვნეს" ეძახდნენ. საყურადღებოა ფერხულთა სახელწოდებანიც – „ქორბეღელა", „ციხე-ბუნა" და ა.შ. კოშკი, ციხე ცენტრისა და მასზე გამავალი ღერძი ერთ-ერთ სიმბოლოს წარმოადგენს ხის, დროშის, სალოცავის და სხვა სიმბოლოთა მსგავსად[54].

ფერხული "ქორბეღელა" შეიძლება განვიხილოთ როგორც სართულებიანი, მაღალი შენობა (შეად. სულხან-საბა: „ქორი – სახლი სახლზეც აგებული; ქორედ-ქორედი – ოთხი, ხუთი სახლი სახლზე შენებული." „ქორბეღელად დაწყობა", „დაბეღვლა" საკულტო ბეღლის გადახურვის სტრუქტურასთან დაკავშირებული ტექნიკური ხერხის აღმნიშვნელია და გარდიგარდმოდ დაწყობას ნიშნავს)[55].

კოშკი ეწოდებოდა აგრეთვე ზოდიაქალურ თანავარსკვლავედს, ბურჯს. თავის მხრივ ბურჯი (კოშკი, გოდოლი) საბჯენს, საყრდენს, მზიდ კონსტრუქციას (მაგ. მასიურ ბოძს) აღნიშნავს[56].

---

[52] Керлот, Х.Э., დასახ. ნაშრ.

[53] Eliade, M., Le sacré et le profane; Chevalier, Gheerbrant, დასახ. ნაშრ.; Керлот, Х.Э., დასახ. ნაშრ.; Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т., М., Сов. Энц., 1992.

[54] კოშკის შესახებ იხ. მაგ.: Eliade, M. – Traité d' histoire des religions. Paris, 1948; Chevalier Gheerbrant, დასახ. ნაშრ.; Керлот, Х.Э., დასახ. ნაშრ.; ბარდაველიძე ვ., აღმოსავლეთ საქართველოს ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები. ტ. I. ფშავი. თბ., 1974; სურგულაძე ი., ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა. თბ., 1986; ხიდაშელი მ., სამყაროს სურათი არქაულ საქართველოში. თბ., „ნეკერი", 2001; კიკნაძე ზ., ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა. თბ., თსუ გამომც., 1985; ალავერდაშვილი ქ., ცენტრის სიმბოლიკისათვის ქართულ საწესო ფერხულებში (კოშკი). მსე, XXVI, თბ., 2004 და სხვ.

[55] ბარდაველიძე ვ., აღმოსავლეთ საქართველოს ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები. ტ. I. ფშავი. გვ. 18.

[56] სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, წ. 1, თბ., 1966; აბულაძე ი., ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973; კვირკველია თ., ხუროთმოძღვრული განმარტებითი ლექსიკონი. თბ., 1971.

ცნობილია ფართოდ გავრცელებული, დამკვიდრებული მოტივი ქართულ ფოლკლორში, რომელიც ერთმანეთს უკავშირებს ციხის დანგრევა-წაქცევას და ადამიანის სიკვდილს (მაგ.: „ბაკურ-ხევს ციხე დაიქცა ნაგები ბასრის ქვისაო, / ჯაბანას ებრძვის სიკვდილი, ჭეხვა დგა, ელვა ცისაო"... „ალვანში კოშკი წაიქცა, ნაგები აგურისია, / მოგვიკლეს გორგიაისძე, მოკლეს შემრტყმელი ხმლისია"... და სხვ.)[57]. ავის მომასწავებელია დღეობის დროს ფერხულის შესრულებისას არევ-დარევა და მოცეკვავეთა შენობის დაშლაც. ჩვენს მიერ მოტანილი ერთ-ერთი მაგალითის მიხედვით, საგვარეულო კოშკის გადაქანებისას, მისი გასწორება მის გარშემო ფერხულის შესრულებით ხდება.

საინტერესოა ერთი ცნობილი ხალხური ლექსი, სადაც სამყაროს შუაგულში აღმართული კოშკი ერთგვარი გნომონის, ღერძის როლს ასრულებს, რომლის გარშემოც წუთისოფელი ბრუნავს:

"იდუმლის კოშკო, მაღალო, სასეიროზე დგახარო,
მოწყენილთ გულსა გაუშლი, მახარობელსა ჰგავხარო.
ქვეშ ქალნი მოგისხდებიან, შენ, ჩრდილო, სითკენ წახვალო?"
"როგორ ვერ ხედავ, ყმაწვილო, ულვაშაშლილო, ახალო?-
მეც ისე ვბრუნავ, როგორც შენ ამ წუთისოფელს დახვალო"[58]

ხე და კოშკი ურთიერთმონაცვლე, იდენტური სიმბოლოებია, რომლებიც ცასთან შიბით არიან შეერთებული. ეს უკანასკნელი მომენტი კი ხისა და კოშკის სიმბოლიკის კოსმოგონიურ განკუთვნებაზე მიუთითებს. თავიანთი საფუძვლით ისინი მიწიერი წარმოშობისა არიან და ცას რაღაც გარეგანი, მესამე შუალედური ელემენტით უნდა დაუკავშირდნენ. ასეთი შუალედური ელემენტი არის შიბი, ჯაჭვი[59]. ხისა და კოშკის ანალოგიური მნიშვნელობა ჰქონდა ირმის რქებსაც[60].

უაღრესად საინტერესოა არქეოლოგიური მასალა, სადაც რიტუალური ცეკვის, ფერხულის სცენებია წარმოდგენილი. მ.ხიდაშელის აზრით, ყურადღებას იმსახურებს ყაზბეგის განძიდან ერთი სარიტუალო ძეგლი – ბრინჯაოს ღერო, რომელზეც სამი ზარია დაკიდებული, ცენტრში გამოსახულია ჯიხვის თავი, სამ იარუსად განაწილებული მაღალი რქებით. რქებზე დგას მამაკაცის ითიფალური ფიგურა, კვერთხით ხელში. ბრინჯაოს ღეროს ორივე ბოლო, ასევე სამ იარუსად დაყოფილი რქებით არის დამთავრებული. ავტორის აზრით, ცხოველთა რქები, ამ შემთხვევაში, გააზრებულია, როგორც ვერტიკალურად აგებული, სამი სკნელისგან შემდგარი სამყარო, ხოლო ანთროპომორფული არსება, როგორც ამ სამყაროს გამგებელი[61].

---

[57] შანიძე ა., ქართული კილოები მთაში. თხზ. 12 ტომად. ტ. I, თბ., 1984, გვ. 167, 257.

[58] "ლექსო არ დაიკარგები" (რედ.-შემდგ. ალ. ჭინჭარაული), თბ., 1985, გვ. 139.

[59] სურგულაძე ი., ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა., გვ. 155, 192.

[60] სურგულაძე ი., დასახ. ნაშრ., ხიდაშელი მ., სამყაროს სურათი...; ხიდაშელი მ., არქაული ეპოქის დღეობებზე შესრულებული რიტუალების კოსმოგონიური კონცეფცია. მსე, XXVI, თბ., 2004.

[61] ხიდაშელი მ., არქაული ეპოქის დღეობებზე შესრულებული რიტუალების კოსმოგონიური კონცეფცია, გვ. 152

ხის, კოშკის, დედაბოძის, რქების, ჯაჭვის (ძეწკვის), შიბის ვერტიკალურობა, ე.ი. "ზე" და "ქვე" სამყაროთა შორის გადამყვანი და ცენტრზე გამავალი საკომუნიკაციო საშუალების ფუნქცია ცნობილია და გამოვლენილია ფოლკლორული, ეთნოგრაფიული თუ არქეოლოგიური მასალის საფუძველზე.

შიბის, ჯაჭვის საშუალებით ღვთაებები მოძრაობდნენ, ციდან ხეზე ჩამოდიოდნენ. ცის სამყარო ღვთაებათა საბრძანისია, რომელიც ადამიანთა სამყაროსთან შიბით, ჯაჭვით და ა.შ. არის შეერთებული და ამ გზით ღვთაებები ჩამოდიან კაცთა სამყაროში. ასეთივე სიმბოლოა ყამარის "ცაზე დაკიდებული" კოშკი, ე.ი. კოშკი, რომელიც ცასთან ჯაჭვით ყოფილა შეერთებული. ამ გზით შეიძლებოდა გადასვლა სამყაროდან სამყაროში. ასეთივე გადასვლის მაგალითია ცასთან შიბით შეკრული ხმელგორის მუხა ლაშარის ჯვარში[62], შურის ციხე და ალვის ხე, რომლებზეც ოქროს შიბი იყო გაბმული და რომელზეც ანგელოზები მიდი-მოდიოდნენ და სხვ.

ცნობილია კორელაცია შენობასა და კოსმოსს შორის. საცხოვრებელი შენობა განიხილებოდა როგორც კოსმოსი, ცენტრს კი წარმოადგენდა ის ადგილი, რომელიც კონსეკრირებული იყო რიტუალებისა და ლოცვის მეშვეობით, რადგან ასეთ ადგილებში მყარდებოდა კონტაქტი ზებუნებრივ ძალებთან[63].

ამ სქემაში შეიძლება ჩავრთოთ რიტუალური ფერხულებიც, რომლებიც აღწერილია როგორც ერთგვარი კოშკი, შენობა, ხშირად სართულებიანი შენობა (მაგ. ფერხულის სახელწოდება "ქორბეღელა" (ქორი – სართული, აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ბეღელიც ჯვარის შენობების აუცილებელი შემადგენელი ნაწილია), ციხე-ბუნა, ფერხულის ცენტრში მდგომის სახელწოდება – "მეციხოვნე", ორსართულა ფერხული და სხვ.).

შენობის ზედა სართული, ზეთასთვალი, ისევე როგორც ფერხულის ზედა სართული, უკავშირდებოდა ზეცას, ქვედა სართული, ძირისთვალი, ქვედა წყება კი მიწას. ნიშანდობლივია ამ თვალსაზრისით ერთ-ერთი ფერხულის ტექსტში ნახსენები "ზემყნელი" და "ქვემყნელი" მეფერხულეთა ზედა და ქვედა წყების აღსანიშნავად. თუ ფერხულებს განვიხილავთ როგორც მთელი კოსმოსის, სამყაროს განსახიერებას, რომელიც სამყაროს ღერძის გარშემო ბრუნავს, ბუნებრივია მისი შემადგენელი ნაწილების, სართულების ამავე კონტექსტში განხილვა. ფერხულის ზედა სართული ზეცის, ზედაჲერის (სვ.), ზემო სამყაროს განსახიერებაა, ქვედა სართული კი მიწის, ქვემო სოფლის, ქვედა იარუსისა (შეად. აგრეთვე სახარებისეული "თქუენ ქუესკნელისა მისგანნი ხართ და მე ზესკნელისა მისგანი ვარ, თქუენ ამის სოფლისაგანი ხართ, მე არა ამის სოფლისაგანი ვარ (იოანე 8, 23)) (ამასთან დაკავშირებით "ქვეყანა"-ს, "ყანა"-ს და მასთან დაკავშირებული ენაში შემორჩენილი სივრცის აღმნიშვნელი ტერმინების შესახებ იხ. ნ. ბრეგაძე, ი. სურგულაძე, და სხვ.)[64].

"ზემყრელოს" ტექსტში ნახსენები "ცაში ბეწვით ვკიდივარ" (ან "ცასა ბეწვი ჰკიდია") უიგივდება შიბს, ჯაჭვს, ძეწკვს, რომელიც ციდან ეშვება და

---

[62] სურგულაძე ი., ქართული ხალხური..., გვ. 177.

[63] Абакелия Н., Миф и ритуал в Западной Грузии, Тб.,1991, გვ. 111

[64] Брегадзе, Н.А. – Очерки по агроэтнографии Грузии; სურგულაძე ი., ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა; და სხვ.

ვერტიკალურად განლაგებულ სამყაროს დონეთა შემაკავშირებელ და საკომუნიკაციო საშუალებას წარმოადგენს.

წრიული ფერხულები გამოხატავენ მთელი სამყაროს, ვერტიკალზე განლაგებული მისი სამივე დონის წრებრუნვის იდეას Axis mundis-ის გარშემო, ცისა და მიწის კავშირს საკრალურ ცენტრში, დროის ციკლურ მდინარებას, რაც ბუნებრივია, უკავშირდება წესრიგს, ნაყოფიერებას, კეთილდღეობას და ა.შ.[65].

გასაგები ხდება დღეობებზე ფერხულის ცეკვის აუცილებლობა: „ფერხული აუცილებლად უნდა ეცეკვათ. მგლოვიარე თუ იყო ვინმე, ფეხს მაინც გაუსვამდა – აუცილებელი იყო". „მგლოვიარე ხშირად დამინახია მოფარებულში ფეხს რომ მაინც გაუსობს. არ შეიძლება იქიდან ადამიანი უცეკველად წამოვიდეს"[66] „ხატში მხვეწარმა უნდა იცეკვოს, რომ ხატი წყალობდესო, ამიტომ წლოვანების განურჩევლად აქ ყველანი თამაშობდნენ"[67]. "ხნიერი დედაკაცებიც კი თამაშობდნენ, რადგან სავალდებულო იყო ხატში მხიარულობა. რაც უნდა დარდიანი ყოფილიყო, ხატში მაინც არ შეიძლებოდა არ ემხიარულა"[68]. „ფერხისაის" ჩაბმამდის ჯარიდან წასვლის უფლება არავის ჰქონდა"[69].

თუ შევაჯამებთ, დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას შემდეგი: ყოველგვარი წრე აუცილებლობის ძალით გულისხმობს ცენტრის არსებობას. როგორც კი მოცეკვავენი წრეს შეკრავენ, წრის შიგნით წარმოიქმნება საკრალური სივრცე თავისი ცენტრით. ფერხულებში ეს ადგილი შეიძლება ეჭიროს ხატის მსახურს ხატის დროშით ხელში, დასტურს საკრალური ლუდით, მეჩონგურეს (რომელსაც „მეციხოვნეს" ეძახიან), მოცეკვავეთა წრის შუაგულში შეიძლება აღმოჩნდეს ხე, სალოცავი, ციხე, კოშკი (სვანეთში თოვლის კოშკი შუაგულში ჩატანებული ჯოხით) და ა.შ., რომელსაც მეფერხულნი გარს უვლიან. შეიძლება ითქვას, რომ ამ სახით ცენტრი ერთგვარად მატერიალიზებულია. როგორც ცნობილია ხეც, ხატის დროშაც, ციხეც, კოშკიც, სალოცავიც საკრალურ ცენტრზე გამავალი Axis mundi-ს სიმბოლოებს წარმოადგენენ, ასე რომ საქმე სამყაროს ღერძის გარშემო ვერტიკალურად განლაგებული კოსმოსის ყველა დონის წრებრუნვასთან გვაქვს. გასაგები ხდება ფერხულის შესრულების მიხედვით წინასწარმეტყველების შესაძლებლობაც. ფერხულისა და მისი თანმხლები სიმღერის არაზუსტ, არარიტმულ, ცუდ შესრულებას, წყვეტილ მოძრაობებს და არევ-დარევას სამყაროში ქაოსი, არეულობა შეაქვს და შედეგად სიკვდილიანობა, უნაყოფობა და სხვა უბედურებანი მოჰყვება. და პირიქით, ფერხულის სწორი, რიტმული, კარგი შესრულება სამყაროში წესრიგის, მშვიდობისა და ნაყოფიერების გარანტია (აქვე გავიხსენოთ დაყირავებული კოშკის წინანდებურ მდგომარეობაში დაბრუნება ანუ წესრიგის აღდგენა და დარტყმებისაგან საზოგადოების დაცვა ფერხულის შესრულების საშუალებით).

---

[65] ალავერდაშვილი ქ., ცენტრის სიმბოლიკისათვის ზოგიერთ ქართულ ფერხულში. "ანალები", №1, 2000.

[66] ალავერდაშვილი ქ., საველე დღიურები. ლენტეხის რ-ნი. 1985 წ. (ხელნაწერი).

[67] მაკალათია ს., ფშავი, თბ., 1985.

[68] ოჩიაური ალ., დასახ. ნაშრ., გვ. 80, 267.

[69] ცოცანიძე გ., დასახ. ნაშრ., გვ. 95.

K. Alaverdashvili

ON THE SYMBOLISM OF ROUND DANCES ACCORDING TO GEORGIAN ETHNOGRAPHIC DATA

In this article, round many-circled ritual dances are associated with the idea of the whole many-storeyed Universe, which rotates around its *axis mundi* and penetrates the sacred Center.

Every circle, as required, implies the existence of a center. As soon as the participants of the round dances describe a circle, a sacred space with its center appears inside it. In the round dances this place is consecrated by a servant of a sanctuary with a sacred banner in his hands, or by a musician (called a tower guard) playing on a national stringed instrument.

A tree, a sanctuary, a tower (also a snow tower with a stick inside it), etc. can also stay at the center of article, around which the participants perform round dances. By means of which the center is as if materialized.

Special interest is paid to the symbolic meaning of tower, as to the symbol of center and its association to many circled round dances, which here are compared with the architectural construction (building).

According to the local beliefs, wrong, inaccurate or non-rhythmic performance of round dances, as well as falling, discontinuous motions, introduced chaos into the world and consequently resulted crop-failure, cattle-plague, illness and death of people and the reverse.

The upper circle i.e. the upper storey of the round dance or the "building" (construction) is identified with the Heaven, the lower one – with the Earth. In one of the texts of the round dances "(with) hair hung in the Heaven..." is mentioned, which accordingly might be the means of communication between the vertically situated circles or levels of the Universe.

ავთანდილ არაბული
მიხეილ ქურდიანი

ქართველ და ჩრდილოკავკასიელ მთიელთა ურთიერთობის ეთნოლინგვისტური ასპექტები

კავკასია, რომელიც ისტორიის განგებამ მსოფლიო ინტერესთა ერთგვარ გზაჯვარედინზე მოაქცია, იმავე ისტორიული განვითარების კანონზომიერებებმა ეთნოსთა, ენათა, რელიგიათა, ტრადიციათა მჭიდრო ურთიერთობის უნიკალურ ლაბორატორიად ჩამოაყალიბა.

კავკასიის ისტორიულ-გეოგრაფიულმა მდგომარეობამ, მისმა გარემოცვამ, იმპერიებისა და მომთაბარე მოთარეშეთა მუდმივმა მუქარამ ობიექტურად ჩამოაყალიბა იმის შეგნება, რომ ურთიერთგაგების, ურთიერთ-ინტერესების გათვალისწინების გარეშე არსებობის შენარჩუნება შეუძლებელი იქნებოდა.

ამგვარი შეგნება შესაძლებელია წმინდად კონვენციურ ნიადაგზე ჩამოყალიბდეს და შემდგომ გარკვეული მითოლოგიზებაც განიცადოს, თუმცა კავკასიელ აბორიგენთა სინამდვილეში ამ ურთიერთობებს სხვა – უფრო ღრმა – დამოკიდებულებაც ასაზრდოებდა.

განსხვავებულ ეთნოსთა შორის ურთიერთობები (პოზიტიურიც და ნეგატიურიც), ჩვეულებისამებრ, ამ ეთნოსთა შეხების ხაზზე (საზღვარზე) ყალიბდება. ამგვარი შეხების თვალსაჩინო შემთხვევაა კავკასიონის ჩრდილო და სამხრეთ მთისწინეთის ხანგრძლივი მჭიდრო თანაცხოვრება. შეიძლება ითქვას, ეს უნიკალური ურთიერთობები მთაში, მთიელთა გარემოში შემუშავდა და განვითარდა.

კავკასიის მთიელებმა (ქართველებმა და მოსაზღვრე არაქართველებმა), რომელთაც მთიანეთის რელიეფისათვის დამახასიათებელ ვიწრო ხეობებში ხანგრძლივი მჭიდრო თანაცხოვრება-მეზობლობა, სასაძოვრო-სამეურნეო და ხელოსნური ინტერესები აკავშირებდა, საუკუნეთა განმავლობაში ფრიად უნიკალური, საფუძვლიანი, სისტემური ურთიერთობები და ადათ-წესები ჩამოაყალიბეს.

ამ ურთიერთობებში, მიუხედავად ეთნიკური, ენობრივი და, თანდათან – უფრო მეტად, სარწმუნოებრივი განსხვავებისა, მიუხედავად შუასაუკუნეობრივი კუთხური კარჩაკეტილობისათვის დამახასიათებელი ხშირი შუღლისა, მეკობრეობისა და შურისგებისა (სისხლის აღებისა), მაინც პოზიტიური, გამტანობისა და კონსტრუქციულობის ტენდენციები პრევალირდება, რაც დაფუძნებული იყო, ერთი მხრივ (უპირატესად), ისტორიული ნათესაობის შეგნებაზე („ისტორიულ მეხსიერებაზე"), ხოლო მეორე მხრივ – იმ რაინდულ კოდექსზე, რომელიც დროთა განმავლობაში მკვიდრ ტრადიციებად ჩამოყალიბდა.

აღნიშნული ურთიერთობები, როგორც ითქვა, ძირითადად ადგილობრივ მაცხოვრებელთა (თემთა და სოფელთა) მიერ იყო რეგულირებული, თუმცა აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ საქართველოს ისტორიას ფაქტობრივ უწყვეტად გასდევს საერთოკავკასიური პოლიტიკური ინტერესი. ეს პრიორიტეტი იკვეთება ჯერ კიდევ ფარნავაზის მეფობის დროს (ძვ. წ. III ს.), როცა

იგი ვაინახებს უმოყვრდება – მათი ქალი მოჰყავს ცოლად: „და მოიყვანა ცოლი დურძუკელთა, ნათესავი კავკასისი“[1].

საქართველოს სასანიდმა მეფემ ვახტანგ გორგასალმა, რომელიც ფარნავაზის პანკავკასიური პოლიტიკის ერთ-ერთი უთვალსაჩინოესი გამგრძელებელი იყო, თავის ნათესავებს „მიუბოძა წუქეთი“ ანუ დაღესტნის მთიანეთი დასვა რა იქ მთავრად, მოგვიანებით ისინი დაღესტნის მეფეებად მოგვეველინებიან და, სხვათა შორის, მეფობენ იქ XI საუკუნეშიც კი როდესაც აღარც ირანში (VII ს.) და აღარც საქართველოში ეს დინასტია აღარ ზეობდა. დაღესტნელი სასანიდები არ წყვეტდნენ კავშირს არც საქართველოს კულტურასთან, არც ქრისტიანობასთან (იხ. ქართულხელნაწერიანი ხატი 1008 წლისა „ქრისტე ადიდე ბახტიშორ ხუასრო მეფე“)[2] და არც საქართველოს პანკავკასიურ პოლიტიკასთან.

საქართველოს მატიანეებში შემდგომ საუკუნეებშიც, უკვე ბაგრატიონთა ზეობის ეპოქაში, უცვლელად წარმოაჩენენ საერთოკავკასიურ სტრატეგიულ ინტერესს და კეთილმეზობლური ურთიერთობის განვითარების პოლიტიკას. ასეა ეს საქართველოს სახელმწიფოს ზეობის ხანაში – დავით აღმაშენებლისა და თამარის მეფობის დროს, როცა ფაქტობრივ საერთო-კავკასიურ სახელმწიფოზეა საუბარი და ჩრდილოკავკასიელი მთიელები საერთო კულტურულ და სამხედრო ინტერესებში არიან ჩართული (მაგ. მხარგრძელი ზურგიდან – ვაინახთა ტერიტორიიდან – ლაშქრავს სარწმუნოებრივად გაურჩებულ ფხოვს). ეს ურთიერთობა შენარჩუნებული ჩანს ბოლო პერიოდამდე, თვით ერეკლე II-ის მეფობის დროს, როცა მუსულმანურმა რელიგიამ უკვე საგრძნობლად იმძლავრა კავკასიაში. კერძოდ, ყურადღებას იქცევს დოკუმენტები, რომლებშიც ერეკლე საკუთარ ლაშქარში იწვევს ჩერქეზებს, ქისტებს, ღლიევებს და 1791 წლის 29 ივლისს გაბრიელ ყაზბეგისშვილს სწერს, რომ უზრუნველყოს მთიულების გამომგზავრება[3].

ისიც კარგად ჩანს, რომ სამეფო ხელისუფლება, როცა ამის აუცილებლობა შეიქმნებოდა, მთიელთა ურთიერთობების მოგვარებაშიც აქტიურად ერეოდა. კერძოდ, ამის გამომხატველია ერეკლე II-ის კიდევ ერთი სიგელი, რომელიც ენისელ მოურავს ავალებს, მოაგვაროს ქართველ მთიელთა ურთიერთობა ლეკებთან: „თუშნი და ხევსურნი რომ შეიყრებიან ხოლმე და მანდეთ სამეკობროთ წამოვლენ, ჩვენ შემორიგებულთ ანწუხელთ და დიდოებს, თუ სხვა თემის კაცთ დახოცენ ხოლმე. ამათი შეყრილობა რომ შეიტყო, თუ ჩვენი და ან მოურავის წიგნი არ ექნებოდესთ... მეკობრეს კაცთ ავად მოეპყრობოდე, იარაღებს აყრიდე და ესე უიარაღოთ გაყრიდე“[4].

რამდენადაც აღნიშნული ურთიერთობები ხანგრძლივ თანაცხოვრებაში გამომუშავდა და ნორმათა და ტრადიციათა საკმაოდ რთულ სისტემად ჩამოყალიბდა, აუცილებელია ამ მიმართებათა ცალკეული ასპექტების უფრო ნიშანდობლივი, დიფერენცირებული წარმოჩენა:

---

[1] ქართლის ცხოვრება, I, თბ., 1955, გვ. 25.

[2] დ. მუსხელიშვილი, ჩრდილო კავკასიაში ქრისტიანობის გავრცელების საკითხისათვის, ლოგოსი, II, 2004, გვ. 18-22.

[3] МПТ, გვ. 133.

[4] იქვე, გვ. 47-48.

1. <u>თვისობის ისტორიული შეგნება და მკვიდრისა და მოსულის გარჩევა</u>: შეიძლება ითქვას, ეს მომენტი აღნიშნულ მრავალმხრივ ურთიერთობათა კონსტიტუციური საფუძველია. კავკასიის ყველა აბორიგენ ხალხს თვით ენობრივ დონეზე აქვს გარჩეული „თვისი" და „უცხო", სხვაგვარად – „ნათესავი" და „სხვა". ეს, ცხადია, იმას არ ნიშნავს, რომ „თავისი" შეიძლება, მოცემულ მომენტში, მტერი არ იყოს და „სხვა" კიდევ – მოკეთე, მაგრამ სტრატეგიულ პერსპექტივაში „თვისი მტერიც" კი უფრო ახლოა, ვიდრე – „სხვა მოკეთე". ერთი რამ, რაც შეუცდომლად გადაეცემოდა თაობიდან თაობას, იყო ცოდნა იმისა, ვინ იყო მკვიდრი (აბორიგენი) და ვინ – „მოსული". მაგალითად, სვანეთისათვის <u>საუ//მგსაუ</u> (ყარაჩაელი, ბალყარელი) და <u>ქაშაგ</u> (ყაბარდოელი, ჩერქეზი) ისევეა გარჩეული, როგორც ხევსურისათვის <u>ოსი</u> და <u>ქისტი</u> და, მიუხედავად იმისა, რომ ხევსურს იმდენი კონფლიქტი არავისთან ჰქონია, რამდენიც ქისტთან, მას მაინც თავისიანად თვლის. ამგვარი გაგება მტკიცეა როგორც შინაგანი, ისე გარე ურთიერთობების დროს და სწორედ ის არის ზეპირი „ისტორიული მეხსიერების" წარმმართველი მომენტი. შეიძლება ისიც ითქვას, რომ ამგვარ მიდგომას თითქოს საგანგებოდ განამტკიცებდა ის ექსტრემალური შემთხვევები, როცა სწორედ „მოსულნი" აღმოჩნდებოდნენ ხოლმე ყოველი ახალი დამპყრობელის ინტერესების ფარული თუ დია ხელშემწყობნი და ამით თითქოს თვითონვე განამტკიცებდნენ იმ შეგნებას, რისი დაძლევაც, წესისამებრ, მათი ინტერესის საგანი უნდა ყოფილიყო, ანუ განამტკიცებდნენ იმ სიბრძნეს, რომელიც მთას ჩამოეყალიბებინა: „სისხლი და ძმობა არ გაიყიდებისო".

იბერიულ-კავკასიური ხალხების ოდინდელი ერთობის ხსოვნითა (იხ. ილია ჭავჭავაძის „აჩრდილი") და ერთმანეთის მიწყივ <u>თვისი</u>-ს კატეგორიად გააზრებით არის ნასაზრდოები არა მარტო ქართული ფოლკლორული პოეზია, არამედ ქართული მწერლობის ერთ-ერთი არსებითი მოტივი (იხ. თუნდაც გრიგოლ რობაქიძის, კონსტანტინე გამსახურდიას, ლეო ქიაჩელის და სხვ. პროზა, ტიციან ტაბიძის, განსაკუთრებით გაბრიელ ჯაბუშანურის და სხვ. პოეზია).

<u>2. ეთნიკურ დონეზე დაპირისპირების გამორიცხვა და კონფლიქტების იზოლირება პიროვნულ (ფრატრიულ) ჩარჩოებში</u>. საკვლევი ურთიერთობის განსაკუთრებული თავისებურება ის არის, რომ მეზობელ ტომებთან მიმართებას კავკასიელები არსებითად იმავე პრინციპზე აგებდნენ, რითაც შიდა ურთიერთობებს აგვარებდნენ. კერძოდ, აქ შემუშავებულია ისეთი ადათობრივი ნორმები, რომ პიროვნული კონფლიქტების შემთხვევები ტომთა დაპირისპირებაში არ გადაიზარდოს. ამიტომაც არის, რომ მეზობელ კუთხეებს შორის მესისხლეობაც იყო, დაცემა-მეკობრეობაც, მაგრამ მასობრივი ომისა და ბრძოლის მაგალითი ფაქტობრივად არ დასტურდება.

რით მიიღწეოდა ეს?

როდესაც მხარეთა შორის სერიოზული კონფლიქტი ჩამოვარდებოდა, ადათობრივი სამართლის სახით ამოქმედდებოდა დამცავი მექანიზმი, რომელიც განურჩეველ სისხლისღვრასა და ბრმა შურისგებას გამორიცხავდა. სახელდობრ: მკვლელობაზე პასუხისმგებელი იყო უშუალოდ დამნაშავე და მისი ახლო სისხლით ნათესავები. შურისგება მით უფრო სახელიანი იქნებოდა, რაც უფრო ნაკლებ ასცილდებოდა დამნაშავეს. ამავე დროს, ორივე

მხრიდან ჩაერთვებოდა მედიატორთა გამოცდილი ინსტიტუტი, რომელსაც ხელთ ჰქონდა ყოველგვარი დანაშაულის გამოსყიდვის დადგენილი ნორმები. შერიგების პროცესი ზოგჯერ ათწლეულებით გრძელდებოდა, მაგრამ ეს პროცესი უკვე დაწყებული იყო (ანუ თუ დამნაშავე „მონანიების" წესებს ასრულებდა), მეტოქე მხარეს შურისძიების მცდელობა ღირსებად არ ეთვლებოდა. შესაძლებლისგან თავშეკავება კი ერთ-ერთი მთავარი ნიშანი იყო რაინდული ღირსებისა.

პიროვნულთან ერთად, ფრატრიულ მომენტზე იმიტომაც მივუთითებთ, რომ საზოგადოდ, პრინციპული ეთნიკური (სახელ-სირცხვილის) პრობლემები პერსონალურ დონეზე არ წყდებოდა, მაგრამ არცთუ დიდ გვარს სწვდებოდა. აქ ფაქტობრივ მხარედ გამოდიოდა მამიშვილობა (ფრატრია), ის იყო მოპასუხეც და პასუხის მომთხოვნიც და ამით ერთგვარად ნეიტრალდებოდა ის სიფიცხე, რომელიც კონფლიქტს ახლავს, რამდენადაც რაციონალიზმი საერთო პასუხისმგებლობაში მეტია, ვიდრე პიროვნულ თავგამოდებაში.

3. <u>საერთო სამართლებრივი პრინციპების აღიარება და ურთიერთმონაწილეობა ადათობრივი სამართლის განხორციელებაში</u>: დღეისათვის ადათობრივი სამართალი საკმარისად არის ნაკვლევი და სრულიად აშკარად ჩანს, რომ კავკასიელ მთიელებს რაღაც განსაკუთრებული მიდრეკილება (კულტურა) ჰქონდათ ყოფის სამართლებრივი რეგულირებისაკენ. კავკასიელ მთიელთა ხალხურ სამართალში უთუოდ ბევრი შემხვედრი წერტილია, მაგრამ ის საერთო ნამდვილად არ არის (ფ. ი. ლეონტოვიჩი)[5]. ამიტომაც იქცევს განსაკურებულ ყურადღებას ერთმანეთის ადათებისათვის ის პატივისცემა, ერთმანეთის ეთნიკურ ნორმათა აღიარება, რაც დროთა განმავლობაში ჩამოყალიბდა. მეტიც შეიძლება ითქვას: ისინი არცთუ იშვიათად მონაწილეობდნენ ერთმანეთის განსაკუთრებით მძიმე საქმეების გარჩევაში და გადაწყვეტილების მიღებისას გარკვეული უპირატესობითაც კი სარგებლობდნენ. არაერთი მაგალითი არსებობს ამგვარ რჯულისკაცებში უცხოტომელი მედიატორების მიწვევისა. უახლესი წარსულიდანაც ახსოვთ ამგვარი სამედიატორო ურთიერთობის კონკრეტული მაგალითები. ამას ერთი ასეთი გადმოცემაც ადასტურებს: ზაფხულის ერთ დღეს არხოტში ამხედრებული ქისტები შემოსულან და პირდაპირ საფიხვნოსთვის მიუმართავთ. იქ მათ მხოლოდ მოზარდი ყმაწვილები დახვედრიან და მოსულთა კითხვაზე, – მშობლები სად არიანო, ასე უთქვამთ: მთაში სათიბად არიან წასულიო. ქისტები ძალზე შეწუხებულან: ერთობ სასწრაფო საქმე გვქონდა და ახლა უპასუხოდ უნდა დავბრუნდეთო. – ჩვენ გვითხარით, იქნებ ჩვენ გაგცეთ პასუხიო, – თამამად მიუმართავს ერთ ყმაწვილს. ქისტებს გასცინებიათ, მაგრამ ერთ ქისტს ეშმაკურად უთქვამს: მოდი, გავუმხილოთო. მათ თავს ასეთი ამბავი ყოფილა: ერთი ახალგაზრდა დაღუპულა და პატარძალი დარჩენია. სოფელს მალე ეჭვი გასჩენია, რომ პატარძალს მიცვალებულის ბიძაშვილი ჰყვარობდა და ოჯახსაც არცხვენდა და გვარსაც. აი, ეს ამბავი გვჭირს და არ ვიცით, როგორ მოვიქცეთო. – ასე მოიქეცით, – ურჩევიათ ყმაწვილებს, – დილით ის ბიძაშვილი სახლიდან რომ გამოვა, მის ჩრდილს თოფი ესროლეთ; თუ მაინც არ და-

---

[5] Леонтович Ф. И., Адаты кавказских горцев, выпуск II, Одесса, 1983.

იშალა, თვითონ მას ესროლეთო! ქისტებს სერიოზულად გადაუხედავთ ერთმანეთისათვის და გაბრუნებულან: უფროსებმა უკეთესი რა უნდა გვირჩიონო.

როგორც ვხედავთ, ეს გადმოცემა იგავურად მთავრდება და არა ჩანს, გამოიღო თუ არა შედეგი ხევსური ბიჭების „სამართალმა"... მაგრამ ერთი რამ სრულიად ნათელია: სადაც შესაბამისი საფუძველი არ არსებობს, იქ არც მსგავსი იგავები და გადმოცემები იქმნება.

4. <u>მეტოქეობის რაინდული კოდექსის დაცვა: ერთმანეთის ღირსების აღიარება (გაფეტიშება)</u>: ერთი ძველი (ფხოვისდროინდელი) ლექსი საოცრად ზუსტად გამოხატავს იმ სულისკვეთებას, რაც მთიელთა ურთიერთობას ედო საფუძვლად:

„ერთი ვაჟკაცი ფხოველი შავ-წყალს საომრად დადგაო.
ადგა და შინ წამოვიდა, გზას შავანელი შახვდაო.
ჩაჭრეს, ჩაკაფეს ერთურთი, მაშველი აღარ შაშჩაო.
ცითა მოვიდა ყორანი, მაგათ ნაომარს დახყვაო,
ჯერა დაითვრა სისხლითა, მემრე ლეშ ჭამა, გაძღაო,
ადგა და ისევ წავიდა, მაგათ ვაგლახი დასცაო:
„ორნივ ყოფილან უჭკონი! ერთმ მაინც რად არ დასთმაო?"

იქ, სადაც ამგვარი ლექსი იქმნება, სრულიად ცხადია, განუკითხავი მტრობა ვერ იქნება წახალისებული. თვითობის გრძნობა და რაინდობის კოდექსი მოითხოვს საპირისპირო მხარის ღირსების დაფასებას და ეს ფაქტობრივ აღზრდის სისტემის ნაწილად იქცევა. დასავლეთ საქართველოში ჩერქეზისა და აფხაზის, ხოლო აღმოსავლეთ საქართველოში ქისტის სახელი ვაჟკაცობისა და ნდობის შინაარსს შეიცავს, ხალხურ სიბრძნეში (ანდაზებში), გადმოცემებში ხშირად გაიელვებს „ჩერქეზის ნათქვამია", „ქისტს უთქვამსო". სწორედ ამ ღრმა ფესვებშია აღმოცენებული აკაკი წერეთლის „გამზრდელი", ვაჟას პოემები, ყაზბეგის მოთხრობები, რომლებიც თანასწორთა მეტოქეობაა და არა ეთნიკური მიკერძოება და განუკითხავი მტრობა. მთიელთა ურთიერთობას სწორედ ეს პრინციპი წარმართავდა: ღირსეული გამარჯვება და არა – ყოველგვარი ხერხით ჯობნა (მიზანი ამართლებს საშუალებას").

ანა კალანდაძეს მთიელთა ეს ურთიერთდამოკიდებულება კონდენსირებულად აქვს გადმოცემული ერთ პატარა ლექს-დიალოგში არხოტელ ქალთან:

„- რაისთვის აქებ ქისტებს, ბერდედავ?
მათს ვაჟკაცობას, ძალას და სიმხნეს?
მიწა უვსიათ... ხევსურთა ძვლებით...
- რას ამბობ, ქალავ, ვაჟკაცებ იყვნეს!"...

5. ხანგრძლივმა თანაცხოვრებამ და მოსაზღვრე სოფლებს შორის დანარჩენი თანამეთემეებისა და თანამემამულეებისაგან საფრთხის გამო ურთიერთპასუხისმგებლობამ, როგორც ჩანს, თანდათანობით ჩამოაყალიბა სტიქიური საერთაშორისო ურთიერთობების ერთგვარი სამართლებრივი ნორმა – მოულოდნელი თავდასხმისაგან <u>ურთიერთდაზღვევის „სახელშეკრულებო" პრინციპის განხორციელება სასაზღვრო (მოსაზღვრე) სოფლებს შორის</u>. ასეთი სათემო გარანტიების გაფორმება ცნობილია არხოტთან, შატილთან, ჯუ-

თასთან... ამგვარი „ხელშეკრულება", პირველ რიგში, თავთავიანთი თანამემამულეების მხრივ თავდასხმისაგან ერთმანეთის დაზღვევას გულისხმობდა; ხოლო იმ შემთხვევაში, თუკი მეკობრეობა მაინც მოხდებოდა, მოსაზღვრე სოფელი კისრულობდა მოეძებნა დანაკარგი, ანდა თვითონ აენაზღაურებინა მეორე ხელშემკვრელისათვის.

ამ ტრადიციის ხელშესახები საბუთია ქისტთ-ხევსურთა თავდაუსხმელობის სამანი ჯუთის წმ. გიორგი ხატში.

საგულისხმოა, რომ აღნიშნული პრინციპი მაშინაც კი მოქმედებდა, როდესაც მხარეებს შორის მესისხლეობა იყო ჩამოვარდნილი. როგორც ჩანს, ამგვარი ნდობის ჩამოსაგდებად ზოგჯერ ხელისუფლებაც აქტიურად ერეოდა. კერძოდ, ამის დასტური ჩანს კიდევ ერთი დოკუმენტი 1790 წლისა – „თუშთა პირობის წიგნი": „... ჩვენ თუშთ და დიდოებს ერთმანეთში ლაპარაკი გვქონდა. დიდოები კიდევ გულს არ აჯერებდნენ ჩვენს შერიგებაზედ და ჩვენ ეს პირობის წიგნი მოგეცით: თუ დღეის იქით თუშმა დიდოს დაუშაო რამე, ჩვენის ხელმწიფის შემცოდე და მუხანათი ვიყოთ"...

ერთი თანამედროვე კომენტარიც: საზოგადოება (მათ შორის – ქართული) ხშირად გაკვირვებულია, ჩეჩნეთის ომის ლტოლვილნი როგორ უპრობლემოდ გადმოდიან საქართველოს მთებში, თანაც – ინციდენტი ფაქტობრივ არც ყოფილა. თუ ზემოაღნიშნულ ურთიერთდამოკიდებულებას გავითვალისწინებთ, არ უნდა გაგვიკვირდეს, რომ ქართველმა მთიელებმა გაჭირვების დროს მეზობელს კარი გაუღოს, თუნდაც მას რუსთა თავდასხმის საფრთხე ემუქრებოდეს.

თვით იმ სასტიკ ჟამს, როდესაც 1944 წელს რუსეთმა ქისტების სრული დეპორტაცია მოახდინა, ხევსურთა დელეგაცია ჯარეგოში შეხვდა ქისტებს და შეუთანხმდა, რომ მტერს მეზობლების წაკიდება ვერ მოეხერხებინა და ეს პირობა მარლაც ღირსეულად შეასრულეს.

6. <u>სტუმარმასპინძლობა და ჭირ-ლხინის თანაზიარობა:</u>

ვაჟა-ფშაველამ შემთხვევით არ წამოსწია წინა პლანზე კავკასიელთა განსაკუთრებული სულიერი კულტურა – განსახიერებული სტუმარმასპინძლობის ადათში. შემთხვევითი, ცხადია, არც ის არის, რომ მისი ერთ-ერთი მთავარი პოემა ამავე სახელწოდებით – „სტუმარ-მასპინძელი" – სწორედ ქისტთა და ხევსურთა ტრადიციულ ურთიერთობას ეხება. მთაში ეს ტრადიცია საკრალურ დონეზე იყო აყვანილი. „სტუმარი ღვთისაა" – ამბობს მთიელი და ყველა წესს ასრულებდა იმისათვის, რომ ღვთის წყრობა არ დაემსახურებინა. სტუმარმასპინძლობას ტრადიციულ ღირებულებათა იერარქიაში ერთ-ერთი უმთავრესი, სისხლის აღებაზე აღმატებული, ადგილი ეკავა, კაცის, ოჯახის სახელ-სირცხვილი და ღირსება მასზე იყო დამოკიდებული; სტუმრის შენახვა და დაცვა მის უპირველეს მოვალეობად იყო მიჩნეული. „დღეს სტუმარია ეს ჩემი, თუნდ ზღვა ემართოს სისხლისა", – ათქმევინებს ჯოყოლას ვაჟა. ერთ ხალხურ ლექსში ბუნებაც კი არ ინდობს სტუმრის ვერშემნახავ ოჯახს:

„ამბობენ ჩამაქცევასა ახალციხურის კლდისასა,
თან ჩაყოლასა ამბობენ ქერბეღელაის ძისასა, –
ვერ შეინახა სტუმარი, ვაი ვა დედას მტრისასა!"

არაერთი ამაღლებული ამბავი დარჩენილა მთაში ამ საფუძველზე:

ერთ არხოტელს ქისტი ჰყოლია სტუმრად მეზობელი თემიდან. ამ დროს მახლობელ სოფელში ქორწილი ჰქონიათ და თავიანთ ახლობელთან – მასპინძელთან – ერთად სტუმარიც დაუპატიჟებიათ. მასპინძელს უთქვამს: მე ვერ მოვდივარ და სტუმრის წამოსვლაც არ მინდა, რადგან ვინმემ რომ აწყენინოს, სირცხვილი მომადგებაო. მოპატიჟე ოჯახს, თავის მხრივ, დაუიმედებია: სტუმარი ჩვენი არის და არავის დავაჩაგვრინებთო. როგორც იტყვიან, ეშმაკს არ ეძინა და სტუმარი ქისტი ერთ ახალგაზრდასთან უბრალო წაკინკლავების დროს დაჭრილა და გარდაცვლილა. მასპინძლები მკვლელს – თავიანთ ახლობელს – მოსაკლავად ეძებდნენ და ვერც გადარჩებოდა, რომ თემიდან არ გადახვეწილიყო და მანამდე არ შეირიგეს, სანამ მან ქისტის ნათესავებთან შესარიგებლად ყველა ვალდებულება არ შეასრულა.

ეს ურთიერთობა, ცხადია, მუდმივად მტერ-მოყვარეობის ბეწვის ხიდზე წონასწორობადაუკარგავად სიარულს მოასწავებდა. ეს იყო ერთგვარი დაუსრულებელი შეჯიბრი ვაჟკაცობაში, რომელიც ჯერ ზნეობითა და ღირსებით იზომებოდა, მხოლოდ მერე – ძალის ჯობნებით. შოთა არაბულს ერთ ნოველაში საგულისხმო სათაურით – „მტრების წუთისოფელი" ისეთი უიარაღო ორთაბრძოლა აქვს ასახული ხევსურ და ქისტ ძველ მეტოქეებს – უკვე მოხუცებს – შორის, რომ ვერავინ იკისრებს გადაჭრით თქვას, რა გრძნობა უფრო ვლინდება მასში – სიყვარული თუ სიძულვილი?

არხოტელ ხევსურს, რომელიც უკვე ლოგინად არის ჩავარდნილი, შვილს მოუკლავენ. ამ ამბავს გაიგებს მისი ძველი მოსისხლე – მეზობელი ქისტი და გადაწყვეტს, შვილის სამძიმარზე მივიდეს და ახლა მაინც მოუგოს ნიშნი მტერს. ხევსურს ეტყვიან, ქისტი აქეთ მოდისო. – მაგ ძაღლს ჩემი დაჩაგვრა უნდაო! – იტყვის და იმდენ ძალას იპოვის, ფეხზეც დახვდეს სამძიმარზე მოსულს და არც ცრემლი დაანახოს. წასვლისას ქისტი კაცურად აქებს ხევსურის ვაჟკაცობას და ხევსურიც მადლობას უხდის მას, რომ განამტკიცა გვერდით დადგომით...

ძნელი განსასჯელი არ არის, რამდენ თაობას გაჰყვებოდა ეს ზნეობრივი გაკვეთილი, რომელსაც მთაში ანდრეზს უწოდებდნენ.

შეიძლება ორიოდ სიტყვა კავკასიელთა ამგვარი ადათების „კულტუროლოგიურ" ინტერპრეტაციაზეც თქმულიყო:

ალ. პუშკინი ერთგან წერს: კავკასიელები, როგორც ველურ ხალხებს სჩვევიათ, სტუმარს ისე მიინდობენ და გააღმერთებენ, რომ, რაც არ უნდა მოხდეს, არ უღალატებენო!

ქართველი პოეტი-გენერალი კი კავკასიელთა ამ თვისებას ღირსეულად აფასებს: „სტუმართმოყვარეობისა არათუ ოდენ ყაბარდოელნი, არამედ ყოველნი კავკასიისა ხალხნი ჰრაცხავენ უწმიდეს მოვალეობად. – სტუმარი, გინა იყოს უცნობი, შევალს რა მათდა სახლსა შინა, იქმნების შეუხებელ ყოველთა მისთა მტერთაგან და პატივცემულ ყოვლისა სახლობისაგან, და უკეთუ გითხრა ოდესმე ძმობა, ანუ მეგობრობა (ყონაღ), მაშინ სიკვდილამდის ექმნება ესე გრძნობა განუწყვეტელად და მეგობრისათვის არცა სიმდიდრესა და არცა სიცოცხლესა თვისსა არა დაზოგავს"[6].

---

[6] გრ. ორბელიანი, თხზულებათა სრული კრებული, ვბ., 1959, გვ. 164.

7. გრიგოლ ორბელიანი ძმობა-მეგობრობას ჩრდილოკავკასიელ მთიელებში დამკვიდრებული ტერმინით – ყონაღი – აზუსტებს. თურქულიდან შემოსული ეს ტერმინი (საგულისხმობა, რომ თურქული ჯგუფის ზოგ ენაში ის „სტუმარს“ უდრის) და მასთან დაკავშირებული ყონაღობის ინსტიტუტის ჩვენს ძმადნაფიცობას შეესაბამება (შდრ. მისი სინონიმურობა „ვეფხისტყაოსნის“ მეგობრობასთან: „გაიყარნეს გაუყრელნი ძმადფიცნი და ვითა ძმანი“). ძმადნაფიცობა-ყონაღობის ტრადიცია ერთ-ერთი ყველაზე პრინციპული ღირებულებაა კავკასიელთა ურთიერთობაში. მის წინაშე პასუხისმგებლობა, შეიძლება ითქვას, სისხლით ნათესაობაზე მაღლაც კი დგას, რამდენადაც ის „თავისი ნებისაა“ (სისხლით ნათესაობა „თავისი ნებისა“ არ არის) და, შესაბამისად, პიროვნული მოვალეობა-პასუხისმგებლობაც იზრდება.

ამ შემთხვევაში ყველაზე საყურადღებო ის არის, რომ ამგვარი ძმადნაფიცობა ისევე გავრცელებულია სხვადასხვა ტომის წარმომადგენელთა შორის, როგორც ერთი ტომისა და თემის შიგნით. მეტიც, თითქოს ამგვარი მეგობრობის ღირებულებითი რანგი კიდევაც იზრდება, თუ ის სხვა ტომის წარმომადგენელთან მყარდება (შეიძლება ესეც იყოს „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა მენტალიტეტის ერთგვარი საფუძველი.).

ყონაღობა-მეგობრობის ინსტიტუტი აუცილებლად გულისხმობს გარკვეულ იდეოლოგიურ საფუძველს. ამ შემთხვევაში შეიძლება ვიგულისხმოთ ერთმანეთის ღირსების უპირობო აღიარება. მართლაც შეიძლება ერთგვარ იდეოლოგიად მივიღოთ ის სულისკვეთება, რითაც ზრდიდნენ მთიელები შთამომავლობას. ისინი მისაბაძ მაგალითად უსახავდნენ ახალგაზრდებს ყოველ ამგვარ შემთხვევას და მიმართავდნენ ცალკეული ღირსეული მოქმედების გაფეტიშებას. ამგვარ ურთიერთდამოკიდებულებას ზემოთაც შევეხეთ (იხ. 4), აქ კი გვინდა აქცენტი გაკეთდეს იმაზე, როგორ ხვევდნენ ლეგენდების საბურველში ყონაღობის ცალკეულ მაგალითებს.

ჩეჩნურ ფოლკლორში არსებობს ვრცელი ბალადა „სიმღერა ქვრივის ქალიშვილსა და ქართველ ჭაბუკზე“, რომელშიც ჩინებულად მუღავნდება კავკასიელთა ტრადიციული დამოკიდებულება ქართველებისადმი. ამ ბალადაში ჩეჩენ ქვრივის ვაჟს თანამემამულეები დაჩაგრავენ, დაამცირებენ და დასაც მოსტაცებენ. მაშინ ჩეჩენი ყმაწვილი მიდის განთქმული ქართველი ჭაბუკის ძმობის მოსაპოვებლად. ისინი ურთიერთგამოცდის შემდეგ ენდობიან ერთმანეთს და ყონაღები ხდებიან. ქართველი ჭაბუკი მიდის ჩეჩნის დასახმარებლად და საკუთარი თავგანწირული მოქმედებით მთლიანად აღუდგენს ღირსებას ჩეჩენს, დასაც დაუბრუნებს და დააქორწინებს კიდეც. „ნუმც დავხოცილვართ ერთმანეთის უნდობლად, ძმებო, ნუმც დავხორცილვართ ერთმანეთის უსიყვარულოდ!“ – ასე მთავრდება ეს ბალადა.

8. ატალაჩობა: თავისთავად, ძუძუმტეობის ტრადიცია, რომელიც, ჩვეულებისამებრ, თავადიშვილთა გლეხის ოჯახში აღზრდას გულისხმობდა, მრავალმხრივ არის საყურადღებო. მაგრამ ამ მხრივ განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა არსებობა ტომთაშორისი ძუძუმტეობის ინსტიტუტისა, რომელიც ზედმიწევნით განასახიერებს ურთიერთდამოკიდებულებათა იმ ტენდენციებს, რომელთა ნაწილს ზემოთ შევეხეთ. ატალაჩობის ინსტიტუტის ფაქტი აშკარად ჩანს დასავლურ-კავკასიურ არეალში (სამეგრელო, სვანეთი, აფხაზეთი, ყაბარდო), რაც აკაკი წერეთლის ერთ-ერთ პოემაშიც („გამზრდელი“) აისახა.

აღმოსავლეთ არეალში ამგვარი ტრადიცია თითქოს არ დასტურდება, მაგრამ ერთი გადმოცემა შეიძლება ირიბად მიანიშნებდეს ამგვარ უძველეს – აწ უკვე დავიწყებულ – წესზე. კერძოდ:

ბესარიონ გაბურის გადმოცემით, გაბურთა სამი ძმა ქისტებთან შეტაკებაში დაღუპულა. პატარა ვაჟიშვილი მხოლოდ ერთ ძმას დარჩენია. დედას ბავშვი აუყვანია, ქისტეთში მიუყვანია და მოსისხლეებისათვის უთქვამს: ქმარ-მაზლი თქვენ დამიხოცეთ და აჰა, დაე, ესეც მოკალითო. ბავშვი ორ ქისტ ქალს აუყვანია. ის ქისტეთში იზრდებოდა, მაგრამ წელიწადში ერთხელ ქისტებს არხოტში მოჰყავდათ, რომ სამშობლო არ დავიწყებოდა. ოცი წლის ჭაბუკი კი საბოლოოდ მოუყვანიათ სამშობლოში და მიწებიც დაუბრუნებიათ მისთვის, რაც მანამდე თანასოფლელებს მიეთვისებინათ.

ანალოგიურია ერთი სვანურ-ყაბარდოული შემთხვევა: როცა ქურდიანების მტრობა ჩერქეზთა ერთ-ერთ გვართან მეტისმეტად გაგრძელებულა, ქურდიანების ერთ ახალგაზრდას თავისი პირველი შვილი (პირმშო) წაუყვანია, ჩუმად შეპარულა მოსისხლეების ოჯახი და ბავშვი დაუტოვებია, თქვენ გაზარდეთო. ეს ჟესტი მტრობის დასასრულს მოასწავებდა.

9. დასტურდება არაერთი ფაქტი იმისა, რომ ქართველი და ჩრდილოკავკასიელი მთიელები გარკვეულ <u>საკულტო ობიექტებს ერთად ემსახურებოდნენ</u> და <u>საერთო დღეობებსაც</u> აღნიშნავდნენ. მაგალითად, ქისტები ხევსურებთან ერთად ლოცულობდნენ ანატორის, მუცოს, ხონეს სალოცავებში, ხახმატში, ჯუთაში (შდრ. „ხახმატის ჯვარი, სჯულიან-უსჯულოთა სალოცავი"). თუშეთში – ჭეშოში, დართლოსა და დანოში. მეორე მხრივ, გადმოცემის თანახმად, ქისტებს ხევსური მოხუცებიც მიჰყავდათ თავისთან ღვთისმსახურების შესასრულებლად. გადმოცემით, სოფ. შავანის ახლოს ყოფილა „საამღოს კარი" – ხევსურთა სალოცავი[7].

ამგვარ ურთიერთობას შეიძლება ორგვარი საფუძველი ჰქონდეს: 1. არსებობდა რაღაც საერთოკავკასიური წარმართული საკულტო ობიექტები და ახლანდელი კულტმსახურება მისი კვალია; 2. შესაძლებელია ამგვარი საკულტო ურთიერთობები ლოკალური მიგრაციების კვალს ინახავდეს.

აქ მხოლოდ იმას დამატებაა საჭირო, რომ ჩეჩნეთ-ინგუშეთსა და დაღესტანში დასტურდება შუასაუკუნეების ქართული ქრისტიანული ძეგლები და თეიმურაზ ბატონიშვილიც აღნიშნავს: „ქისტნი, ღლიღვნი და ძურძუკნი პირველ იყვნეს ენითა ქართულითა მომძრახნი და ქრისტიანენიო".

6. მარი ერთგან ამბობს, ქართული ენა ხშირად ჩრდილოეთის ტომებისათვის სახელმწიფო ენასაც კი წარმოადგენდაო[8].

10. კიდევ ერთი ტრადიცია, რომელიც განსაკუთრებულად უსვამს ხაზს მკვიდრთა ურთიერთობის ზოგად კავკასიურ კოდექსს, ეს არის <u>საკუთარი მიწა-წყლიდან აყრილის მიღების ტრადიცია</u>: შენაყრობის ინსტიტუტის არსებობა. ამ ტრადიციის თანახმად: თუ რომელიმე თემ-სოფლიდან კაცს მოიკვეთდნენ, ან რაიმე მიზეზის გამო თვითონ გადაიხვეწებოდა, მას სხვა (მათ შორის – უცხო ტომის) თემები უპატრონებდნენ, მიიღებდნენ. ამგვარი პრაქ-

---

[7] ელანიძე ვ., თუშეთის ისტორიის საკიხები, თბ., 1988, გვ. 208.

[8] Н. Марр, К изучению современного грузинского языка, Пг., 1922, с. 13-14.

ტიკა, ფაქტობრივ, უალტერნატივოა და, როგორც ჩანს, უფრო ღრმა პოლიტიკა უდევს საფუძვლად, ვინაიდან იმ შემთხვევაშიც კი დაურღვეველია, როცა მიმღები მიწის ნაკლებობას განიცდის (და ეს მთაში ჩვეულებრივი ამბავია).

ამავე დროს, მისულს შეუძლია შეეყაროს მიმღები თემის რომელსამე გვარს (resp. ფრატირიას), ანუ თითქოს მთლიანად ჩაეწეროს სისხლით ნათესაობის მოვალეობათა სისტემაში.

უაღრესად ნიშანდობლივია ასეთი ფაქტი – მუჟალში (სვანეთში) გადმოხვეწილი ჩერქეზები დამკვიდრებულან და როდესაც მულახსა და მუჟალს შორის შიდა მტრობა ჩამოვარდნილა, ის ტრადიციულ საერთოსვანურ წესებში ყოფილა მოქცეული და მეტოქეთა მოსულობას არაფერი შეუცვლია.

11. აღნიშნული ურთიერთობა და <u>თემთაშორისი მიგრაციები,</u> როგორც ჩანს, არსებითად უმტკივნეულოდ მიმდინარეობდა, რამდენადაც არ დასტურდება რაიმე სერიოზული გადმოცემა, წარმოქმნილი ამ ნიადაგზე დაპირისპირების საფუძველზე. მეორე მხრივ, ის ჭრელი სურათი, რომელსაც ქმნის კავკასიონის ორივე მთისწინეთის მიკრო და მაკროტოპონიმიკა, ძირითადად სწორედ ამ შიდა მოძრაობებთან უნდა იყოს დაკავშირებული და მეტად სპეციფიკურია ისტორიულ-გეოგრაფიული სურათის ასაგებად.

სხვათა შორის, ამგვარი უმტკივნეულო ტერიტორიული ურთიერთობა ტრადიციულის შესაფერისად გამომჟღავნდა იმ დროსაც, როცა ქისტთა ზემოაღნიშნული დეპორტაცია განხორციელდა და მათ ადგილზე ხევსურები ჩაასახლეს. დაბრუნებულ ქისტებს ქართველმა მთიელებმა არათუ საცხოვრებელი დაუტოვეს, დაჩაგრულ მეზობლებს ბევრ შემთხვევაში პური და საქონელიც მისცეს საარსებოდ (თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ხელისუფლებას ამ ურთიერთობის მოსაგვარებლად, თავის მხრივ, არაფერი გაუკეთებია, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ტომთაშორის სერიოზული კონფლიქტი იგეგმებოდა).

12. კავკასიის მთიელთა შორის დასტურდება საკმაოდ <u>მჭიდრო სამეურნეო-სამესაქონლეო, სამონადირეო და ხელოსნური კავშირ-ურთიერთობები</u>, რაც უფრო აღრმავებდა იმ ურთიერთსაჭიროების, ერთმანეთის ინტერესების გათვალისწინებასა და ურთიერთდაზღვევის აუცილებლობას, რომელსაც, როგორც ვნახეთ, საკმაო მკვიდრი ეთნოფსიქოლოგიური საფუძველი ჰქონდა („თუ დიდოეთ-დაღესტნის მოსახლეობა საქართველოს საზამთრო საძოვრებით სარგებლობდა, თუშები და ფშაველები მათ საზაფხულო საძოვრებს იყენებდნენ“)[9].

ამავე დროს, ამ ურთიერთობებმა განაპირობა, ერთი მხრივ, ფოლკლორული ურთიერთგავლენა და ინტერესი, რაც აისახა როგორც ხალხურ პოეზიაში, გამოცემებში, ისე მუსიკალურ ფოლკლორში; მეორე მხრივ, ამგვარი ურთიერთობები ობიექტურად მოითხოვდა მინიმალურ საკომუნიკაციო ბილინგვიზმს, ანუ ერთმანეთის ენის ცოდნას საკომუნიკაციო საჭიროებისათვის; მეზობელმა ხევსურებმა და ქისტებმა, თუშებმა და ლეკებმა, სვანებმა და ქაშაგებმა და სხვ., ჩვეულებისამებრ, მამაკაცებმა, იცოდნენ ერთმანეთის ენა იმდენად, რომ ურთიერთობა ჰქონდათ, მეტიც, შეიძლება საუბარი ერთგვარი ლიგნვა-ფრანკების არსებობაზე, რამდენადაც გარკვეული შერეული

---

[9] ელანიძე ვ., დასახ ნაშრომი, გვ. 196.

საკომუნიკაციო „ენა“ მართლაც ყალიბდებოდა ამგვარ სასაზღვრო ზონაში. თუმცა საკითხი სპეციალურ შესწავლას მოითხოვს.

13. ენობრივი ურთიერთობების კვალი მრავალმხრივ ასახვას ჰპოვებს როგორც ენათა (დიალექტთა) სხვადასხვა სისტემებში, ისე ლექსიკურ ნასესხობებსა და ონომასტიკაში. ეს მონაცემები არაერთი მეცნიერის ნაკვლევში არის ასახული (ივ. ჯავახიშვილი, ს. ჯანაშია, თ. გონიაშვილი, რ. ხარაძე, თ. უოურგაიძე, ალ. ჭინჭარაული, ლატ. სანიძე და სხვ.)[10], მათი მიმოხილვაც კი ძალიან ვრცელ სურათს შექმნიდა. ამავე დროს, ამ თვალსაზრისით ნამდვილად მომწიფდა ამ მასალის საფუძვლიანი და ყოვლისმომცველი აკადემიური ანალიზის აუცილებლობა (რამდენადაც შესაბამისი მონაცემები და მათი არაკვალიფიციური ინტერპრეტაცია ხშირად არის პოლიტიკური ინსინუაციების და პროვოკაციების საფუძველი).

განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია, რომ ქართული ენა საუკუნეთა განმავლობაში, ლამის XX საუკუნემდე, წარმოადგენდა ერთგვარი ლინგვა ფრანკას კავკასიელი მთიელებისათვის.

იმის საჩვენებლად, თუ რამდენად ღრმა კვალს ტოვებს ენაში მოსაზღვრე ტომთა სამეურნეო, სოციალური და კულტურული ურთიერთობები, რამდენიმე თვალსაჩინო შემთხვევას შევეხებით:

ა) როგორც ითქვა, კავკასიის მთიელთა შორის მნიშვნელოვანი სარწმუნოებრივი კავშირ-ურთიერთობები დასტურდება, რაც ბუნებრივია, ენაშიც უნდა ასახულიყო. ამის შესანიშნავი ილუსტრაციაა ალ. ჭინჭარაულის მიერ გაანალიზებული შემთხვევა რამდენიმეგზის ლექსიკური ურთიერთსესხებისა. კერძოდ, იმ ეპოქაში, როცა საქართველოსა და ქრისტიანობის გავლენა ჩრდილოკავკასიაზე უფრო მნიშვნელოვანი იყო, შესულა ჩეჩნური ღვთისმშობელი და ადგილობრივი სარწმუნოებრივი „ფოლკლორიზაციისა“ და ფონოლოგიური ადაპტაციის გზით წარმოქმნილა თუშოლი – საკულტო სახელი, შემდეგ ეს სახელი ხევსურეთში შემოსულა ტოშოლი სახით იმ პატარა უფუარი ნამცხვრების აღსანიშნავად, რომელთაც სარიტუალოდ ამზადებდნენ.

ასეთი ნასესხობები არაერთი დასტურდება როგორც ერთი, ისე მეორე მხრივ.

ბ) ენათა ურთიერთობის საფუძველზე ენობრივი კალკების გამოვლენა ერთერთი ხელშესახები მოვლენაა. ამის არაერთი მაგალითის დასახელება შეიძლება. კერძოდ: აკ. შანიძემ სპეციალური წერილი მიუძღვნა იმ შემთხვევებს, რომლებიც ადასტურებს გარკვეულ ტოპონიმიკურ კალკებს ფშავ-ხევსურეთ-თუშეთის ტერიტორიაზე. საკითხი ეხება ტბათანა, გორთანა, ხეთანა ტიპის ადგილის სახელებს, რომელთა მოდელი (-ლო, -გო, -ჩო დაბოლოებებიანი ლოკატივებით) სწორედ ნახურისთვის არის ნიშანდობლივი. მართალია, შემდგომმა კვლევამ დაადასტურა, რომ ანალოგიური მოდელის დერივაციული პოტენცია ქართულისათვისაც არ არის უცხო, მაგრამ აღნიშნული ტოპონიმიკის აქტიური გამოვლენა საკვლევ რეგიონში მაინც გარკვეული მიმართულებით წარმართავს ანალიტიკურ აზრს.

---

[10] ჯავახიშვილი ივ., ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა, თბ., 1937; ჯანაშია ს., შრომები, ტ. V, თბ., 1987.; უოურგაიძე თ., ქართული ენის მთის კილოთა ზოგი თავისებურება, თბ., 1966; ჭინჭარაული ალ. ხევსურულის თავისებურებანი, თბ., 1960 და სხვ.

გ) ენათა ურთიერთობამ, როგორც ცნობილია, შესაძლებელია გამოხატულება ჰპოვოს როგორც მორფოლოგიურ, ისე ფონოლოგიურ სისტემაში. მაგალითად, თ. უთურგაიძემ საგანგებოდ შეისწავლა ц ბგერის გამოვლენის შემთხვევები და მისი დისტრიბუცია თუშურში და ნათლად აჩვენა, რომ ц-ს არსებობა აქ ნახურის გავლენა ჩანს, რომ „ხმოვანთა კომპლექსში ц-ს ჩართვა ნახურის ნორმაა და მის გავლენად უნდა ჩაითვალოს თუშურში. ამ მხრივ უთუოდ პრინციპული მნიშვნელობა ენიჭება იმ ფაქტს, რომ ბაცბურშიც და თუშურშიც ц-ს დისტრიბუცია თითქოს ერთნაირია. კილოს სპეციფიკა, ц გაჩნდეს კომპლექსში, რომელიც ᲐᲐ-თი ან ц ახლდეს ფუძისეულ ᲐᲐ-ს, აგრეთვე, ნახურისაგან შეთვისებულად უნდა მივიჩნიოთ“[11].

დ) ნიშანდობლივია ის ფაქტიც, რომ კავკასიის მთიელთა შორის არსებობს ონომასტიკის (ანთროპონიმების) გაცვლის, ურთიერთსესხების ხანგრძლივი ტრადიცია, როცა რელიგიური (ქრისტიანული და მუსლიმანური) სახელების დომინანტობის პირობებში ვლინდება „ეთნიკური“ წარმომავლობის სახელები – ქართველურ ტომებში ჩრდილოკავკასიელი მთიელებისა (გუᲐშაყან, მზაღო, ელისო და სხვ.), ხოლო ჩრდილო კავკასიის მთიელებში – ქართველურისა (მუშნი, გელა, ანზორ, ნანული და სხვ.).

ვფიქრობთ, ამ ფრაგმენტული მიმოხილვიდანაც ნათლად ჩანს ქართველ და ჩრდილოკავკასიელ მთიელთა ურთიერთობების მრავალმხრივობა და ის ღრმა კვალი, რომელიც მას ისტორიულად დაუტოვებია. სწორედ ამ მრავალმხრივობასა და მასალობრივ სიუხვეშია მიზეზი იმისა, რომ შესაბამის ინფორმაციას ჯერჯერობით მხოლოდ ზოგადი მონახაზის სახე მიეცა და მისი სრულყოფილი წარმოდგენა მომავლის საქმეა.

---

[11] უთურგაიძე თ. თუშური კილო, თბ., 1960, გვ. 50.

A. Arabuli
M. Kurdiani

ETHNO-LINGUISTIC ASPECTS OF THE RELATIONS BETWEEN THE GEORGIAN AND NORTH CAUCASIAN HIGHLANDERS

The aboriginal population of the multilingual and multiethnic Caucasus dwelling in north and south mountainous regions of the Caucasian Range have the following common traits: 1. Historical consciousness of self-identity and the capacity to differentiate the aborigines from the newcomers; 2. Exclusion of conflicts on ethnic level and keeping them within the personal (fratrial) limits; 3. Recognition of common legal principles and mutual participation in common law-suits; 4. Following the chivalrous code of rivalry; acknowledgement of each-other's virtues; 5.Realization of non-aggression treaty principles insuring against sudden attacks for the part of the neighboring villages; 6. Adherence to the hospitality norms and sharing each other's fortunes and misfortunes; 7. Existence of the imstitution of "adopted brother"; 8. `Atalachity` – tradition of foster-brotherhood between ethnic groups; 9. Common cult service and holidays (now, between ethnic groups of different religious orientation); 10. Tradition of adoption of refugees; 11. Inter-community migrations; 12. Close agricultural, cattle-breeding, hunting and handicraft relations; 13. Deep trace of mutual linguistic (phonetics, grammar and vocabulary) influences, considering linguistic contacts after differentiation of the common stem-language.

გიორგი ბაგრატიონ-დავითაშვილი

ხალხური გამოყენებითი ხელოვნება (ტრადიცია და პერსპექტივა)

ხალხური შემოქმედება სტრუქტურულად რთული ფენომენია, მისი სხვადასხვა ფორმები გამომსახველობითი საშუალებებით ძალზე მრავალფეროვანია. წმინდა თეორიული გააზრების თვალსაზრისით ვაწყდებით ისეთ საკითხებს, როგორიცაა: მასობრივისა და ერთეულის, კოლექტიურობისა და ინდივიდუალიზმის, ტიპობრივისა და გამორჩეულის, ტრადიციულისა და კიჩ-კულტურის განსაზღვრის აუცილებლობა. ჩვენთვის მნიშვნელოვანია გაირკვეს ხალხური შემოქმედებისა და პროფესიონალიზმის ურთიერთდამოკიდებულება, რომელიც ტრადიციულ კულტურაში სრულიად სხვადასხვაგვარად აქვთ წარმოდგენილი სპეციალისტებს.

თანამედროვე ყოფა სულ უფრო ღრმად იდგამს ფესვებს სოფლად, იქმნება ახალი სამშენებლო მასალები შესაბამისი ტექნიკით, რასაც მოსდევს ყოველივე ძველის მოსპობა და განადგურება. თანამედროვე მასალებისა და საშუალებების ინტენსიური დანერგვა გარკვეულწილად გვაკარგინებს წარსულში არსებულ ყოველივე რაციონალურსაც. ამ პროცესის პარალელები შეიძლება ხალხური შემოქმედებისა და ცოდნა-გამოცდილების სხვადასხვა სფეროებში აღმოვაჩინოთ. მაგალითად, ხალხური მედიცინის მეცნიერული საფუძვლების უგულებელყოფამ გამოიწვია ე.წ. ექიმბაშების გაჩენა, რომლებიც გავათანაბრეთ ჭეშმარიტ ხალხურ მკურნალებთან; ხალხური გამოყენებითი ხალოვნების ძირითადი პრინციპების უარყოფა გახდა მიზეზი საქმოსნების, "ხელმარჯვეების" მომრავლებისა ამ სფეროში და ამით მოხდა ტრადიციული ხალხური ხელოვნების გაყალიბება; სოფლის მეურნეობაში საბჭოთა პერიოდში გეგმების ზრდამ და თანამედროვე აგროტექნიკური საშუალებების ფართო დანერგვამ დაგვაკარგვინა საუკუნეების მანძილზე ოფლით მოპოვებული მრავალი უნიკალური ვაზის, ხილისა თუ მარცვლეული კულტურების ჯიშები. ყოფიდან ამოვარდა სპორტული თამაშობები, ჭეშმარიტი ხალხური დღესასწაულები და მრავალი სხვა.

ტრადიციული კულტურა ეყრდნობა თაობათა ცოდნა-გამოცდილებას ყოფა-ცხოვრების ყველა სფეროში და გააჩნია დამახასიათებელი ეთნიკური თავისებურებანი. უნდა აღინიშნოს, რომ ხალხური შემოქმედებისა და პროფესიონალიზმის საკითხებით საგანგებოდ, ფოლკლორის სპეციალისტები იყენენ დაინტერესებულნი[1]. ამიტომ ხალხური გამოყენებითი ხელოვნების ნიმუშების, მატერიალური კულტურის სხვა ძეგლების შესწავლისას ზეპირსიტყვიერებასთან ბევრი პარალელის გავლება შეიძლება.

ხალხური ზეპირისიტყვიერებისა და გამოყენებითი ხელოვნების სპეცი-

---

[1] ჩიქოვანი მ., ხალხური შემოქმედების ისტორიისა და თეორიის საკითხები. "მეცნიერება", 1986; ჩიქოვანი მ., ხალხური სიტყვიერების ისტორია. თბ. 1952; Емельянов Л.И. Методологические вопросы фольклористики. Л., 1978; Пропп В.Я., Фольклор и действительность; 1976; Гусев В.Е., Эстетика фольклора; Лихачев Д.С., Поэтика древнерусской литературы.

ფიკა თვით შემოქმედებით პროცესში უნდა ვეძიოთ. პირველი და ძირითადი ხალხურ შემოქმედებაში მისი *ანონიმური* ხასიათია და ხალხის საერთო საკუთრებას წარმოადგენს. თუ წარსულს გადავხედავთ აღმოჩნდება, რომ ხალხური შემოქმედების ამჟამინდელი მარაგი ხანგრძლივი ისტორიული პროცესის შედეგია. ერთის მიერ მოხდენილად თქმული ლექსი და ამბავი გამოძახილს პოულობს მეორე პიროვნებაში. მეორე, იმახსოვრებს რა პირველთქმულს, გარდაქმნის მას შეკვეცს ან განავრცობს და ისე გადასცემს მესამეს. ის რაც პირველ თანაავტორთან მოხდა, დაუსრულებლად მეორდება. ნაწარმოების ხელიდან ხელში გადასვლა შლის პიროვნული ავტორის კვალს ასე წარმოდგება *ხალხური ნაწარმოების ანონიმურობა*

თუ გავავლებთ პარალელს გამოყენებითი ხელოვნებაში აქაც ზუსტად იგივე პროცესი მიმდინარეობს, მაგრამ ეს პროცესი შედარებით შენელებულია, ვინაიდან ნაკეთობა დაკავშირებულია სამეურნეო ყოფასთან. აქ ყალიბდება გარკვეული სტერეოტიპი, რომლის სახელცვლილება დაკავშირებულია გარეშე ფაქტორებზე, ახალ ტექნიკურ თუ ტექნოლოგიურ ინფორმაციაზე. ავტორი აქაც ანონიმურია და ყოველი უტილიტარული საგნის შემქმნელს არა აქვს პრეტენზია რაიმე ინდივიდუალობაზე.

ემპირიულ ცოდნა-გამოცდილების გამოყენებით ხალხურ ოსტატთა თაობების ხელში იხვეწებოდა ესა თუ ის ფორმა. ადამიანთა ურთიერთობებში, კოლექტივში ყალიბდებოდა საუკეთესო გადაწყვეტა, ხდებოდა როგორც ფორმების, ასევე თვით მუშაობის ხერხების შერჩევა. ყოველივე ეს ქმნიდა აგრეთვე *კოლექტიურ მხატვრულ წარმოდგენებსა და ნორმებს.*

ხალხური გამოყენებითი ხელოვნება ზეპირსიტყვიერებისა და ხალხური მუსიკის მსგავსად იქმნებოდა ცალკეული ინდივიდების ერთგვაროვანი შემოქმედებითი ძალების თანდათანობითი, მუდმივი მოქმედებით. მთელი ხალხური ფორმების არსენალი იქმნებოდა მუდმივი განმეორების გზით შესწორებებითა და დამატებებით. კოლექტიური გემოვნების და ოსტატობის ერთი შეხედვით შეუმჩნეველი და ნათესაური ვარიაციებით. ასეთი პროცესის გაელით იქმნებოდა მყარი და დახვეწილი კანონიკური ფორმები. ე.ი. *ხალხური შემოქმედების ერთ-ერთი ძირითადი დამახასიათებელი თვისებაა კოლექტიურობა.*

კოლექტიურობის პრინციპი ხალხურ მხატვრულ შემოქმედებაში მკვეთრად გამოჰყოფს ხალხურ გამოყენებით ხელოვნებას თვითშემოქმედებისაგან და თანამედროვე პროფესიული ხელოვნებისაგან.

ცნობილია, რომ ზეპირი გზით მხატვრული ნაწარმოების გავრცელება აუცილებლად გულისხმობს *ვარიანტების არსებობას*, ვარიანტები დამახასიათებელია ხალხური გამოყენებითი ხელოვნებისათვის. ხალხურ ხელოვნებაში ვარიანტების არსებობას განაპირობებს ადგილმდებარეობა, მეურნეობის სფეციფიკა, გამოყენებული მასალა და სხვა თავისებურებებანი.

ტრადიციულობა – ხალხური გამოყენებითი ხელოვნების აუცილებელი პირობაა. ტრადიციული ფორმებისა და *გამოცდილების მემკვიდრეობითი გადაცემა*, კონკრეტულ დარგში *შთამომავლობითი დახელოვნება, კანონიკური ტიპების არსებობა* ქმნიდა საფუძველს ახალი ფორმაწარმოქმნისათვის. წინაპართა ცოდნა-გამოცდილების საფუძველზე ხდებოდა ოსტატობის სრულყოფა.

ყველაზე დიდ საფრთხეს ხალხური გამოყენებითი ხელოვნებისათვის

წარმოადგენს მისი გადახრა თვითშემოქმედებისაკენ, როდესაც ხალხური ოსტატი უარყოფს ტრადიციულ კანონებს[2].

ზეპირსიტყვიერების დამცველი და შემნახველი *მეხსიერებაა*. ლიტერატურული ნაწარმოები დაბეჭდილი წიგნის ან ხელნაწერის საშუალებით ინახება, ზეპირსიტყვიერება კი გავრცელების ამგვარ საშუალებას ჩვეულებრივ მოკლებულია. მისი სიძველეთსაცავი მრავალი ათასის მეხსიერებაა. ზოგჯერ ხელნაწერის დაკარგვას ნაწარმოების გაქრობა მოსდევს. მაგრამ მასის მეხსიერებაში განმტკიცებული და ჩანერგილი ზეპირი ნაწარმოები ძნელად გაქრება უკვალოდ, ძნელად ამოიკვეთება ყველა მხარის და ტომის მეხსიერებიდან. *გავრცელების ზეპირი გზა* ხალხური სიტყვიერების სპეციფიკური ნიშანია.

ხალხური გამოყენებითი ხელოვნების არსებითი ფაქტორია *შემოქმედის ფსიქოლოგიის თავისებური ხასიათი. ხალხური ოსტატი მუშაობს წინასწარი ესკიზებისა და სქემების გარეშე*, მეხსიერებაში ჩაბეჭდილი სტერეოტიპების მიხედვით. ესეც ერთი საერთო ნიშანათვისებაა ფოლკლორისა და ხალხურ გამოყენებით ხელოვნებას შორის. თავისთავად ცხადია, რომ ხალხურ ხუროთმოძღვრებაზეც ვრცელდებოდა მეხსიერებაში არსებული ჩამოყალიბებული კანონიკური ტიპები.

ხალხური ხუროთმოძღვრების შესწავლისას გასათვალისწინებელია ფორმა-წარმოქმნის კიდევ ერთი ასპექტი. ხალხური საცხოვრებლის ტიპოლოგიაში გვხვდება ნაგებობათა ისეთი ფორმები, რომელთა აგებასაც არ სჭირდება ოსტატი. მაგალითად, კახეთში მოწნული სახლი ყველას შეეძლო აეგო. მაგრამ მთელ რიგ ტიპებს ესაჭიროებოდა პროფესიონალი ოსტატი. ეს საქმიანობა, მისი პროფესია, შემოსავლის, მისი არსებობის წყარო იყო.

ხალხური სიტყვიერება ერთ-ერთი უძველესი ზედნაშენი კატეგორიაა. ის დროთა განმავლობაში იცვლებოდა იმის მიხედვით, თუ როგორი იყო მისი ნივთიერი და სულიერი საფუძველი.

ხალხური სიტყვიერება მჭიდროდ არის დაკავშირებული *სინამდვილესთან*. ზოგიერთ უბანზე, სხვა ზედნაშენთან შედარებით, ის უფრო ახლოს დგას ბაზისთან (მაგალითად, შრომის ლექსები და სიმღერები, მაგიური პოეზია). რადგან ზეპირი გავრცელების ტრადიციით ახალი მხატვრული ნაწარმოებნი თაობებს წერილობით არ გადაეცემოდა, ამის გამო უფრო სწრაფად იცვლებოდა შინაარსი და იდეოლოგიური განწყობილება, ვიდრე ფორმა.

საგანგებოდ ყურადღების ღირსია ქართული ხალხური *ორნამენტის სიმბოლიკა*, რომელიც ასახულია ხალხური გამოყენებითი ხელოვნების თითქმის ყველა სფეროში და დაკავშირებულია უძველეს რწმენა-წარმოდგენებთან[3].

ბუნებაში არსებული ფორმები მნიშვნელოვანი სიმბოლოების როლს თამაშობს, ისინი ეხმარებოდნენ ხალხურ ოსტატს აეხსნა ბუნების მოვლენები და ყოველივე ეს ადამიანის ყოველდღიურ ცხოვრებასთან დაეკავშირებინა. ცალკე უნდა გამოიყოს ის ნიშანთვისება ხალხური გამოყენებითი ხე-

---

[2] Горина Г.С. Народные традиции в моделировании одежды. «Легкая индустрия», 1974; Каган М.С., О прикладном искусстве, Л., «Художник», 1951; Шмелева М.Н., Семенова Е.В., Народные традиции в моделировании современной одежды, «Советская этнография», 1952, №1.

[3] ირ. სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა. "მეცნიერება", თბ., 1986.

ლოვნებისა და ხუროთმოძღვრების, რომლებიც უშუალოდ ამ დარგებს ახასიათებს.

ხალხური ოსტატის ხელოვნებისათვის მუდამ დამახასიათებელი იყო *ფუნქციისა და ფორმის ერთობლიობა.* რიგ შემთხვევაში უტილიტარული ფუნქციის დაკარგვით ეს მჭიდრო კავშირი შენელდა და დღეს ნაწილი ხალხური ხელოვნების ნიმუშებისა წმინდა დეკორატიულ ფუნქციას ატარებს. ხანდახან თვით საგნის ფორმა დეკორის გარეშეც ესთეტიკური ფუნქციის მატარებელია. მიუხედავად ამისა, ხალხური გამოყენებითი ხელოვნების ნიმუშები ყოფაში ფართოდ გამოიყენება.

ხალხური ოსტატის შემოქმედების დამახასიათებელ თვისებას წარმოადგენს მუდმივი და მყარი *კავშირი გამოსაყენებელი მასალისა და მისი დამუშავების ხერხებს შორის.* როგორც წესი, ხალხური ხელოვნების ნიმუშებისათვის დამახასიათებელია *თავისებური ტექნოლოგიურობა* ე.ი. დამზადების ხერხი და მეთოდი მთლიანად პასუხობდა დასახული ამოცანის გადაწყვეტას.

მაქსიმალური ესოეტიკური გამომსახველობის მიღწევა მინიმალური დანახარჯებით შეიძლება მნიშვნელოვან მომენტად ჩაითვალოს ხალხურ გამოყენებით ხელოვნებაში. ამ ნიმუშებში ვლინდება ემპირიული ცოდნა *ტექნიკურ-კონსტრუქციული მიზანშეწონილობის კანონისა,* ანუ *ტექტონიკური ფორმაწარმოქმნისა,* რაც დღეს არქიტექტურასა და დიზაინში შეფასების ერთ-ერთი მთავარი მახასიათებელია[4]. ძალზე ნიშანდობლივია, რომ არც შატილი, არც უშგული და არც ნებისმიერი ხალხური ოსტატის მიერ შექმნილი ნაკეთობა არ შექმნილა წარსულში წმინდა ესთეტიკური მოსაზრებით. ეს ესთეტიკა არის შედეგი ზემოთჩამოთვლილი ფაქტორებისა.

ძირითადი განსხვავებანი ხალხურსა და პროფესიულ ხელოვნებას შორის ხელოვნებათმცოდნე მ. ნეკრასოვას[5] შემდეგნაირად აქვს ჩამოყალიბებული:

ხალხურ ხელოვნებაში ინდივიდი თავის სუბიექტურ აღქმას, შეხედულებას უფარდებს საერთოს. პროფესიულში ინდივიდი ცდილობს განცალკევდეს საერთოსაგან, გამოხატოს თავისი საკუთარი დამოკიდულება სამყაროსადმი და მხოლოდ ამ გზით პოულობს საერთოს.

სუბიექტურს, ინდივიდუალურს ხალხურ ხელოვნებაში გამოხატავს გარკვეული სკოლით, მიმართულებით, კერებით, რომლებთანაც არის დაკავშირებული ინდივიდი. პროფესიულ ხელოვნებაში ინდივიდი ცდილობს დაუპირისპირდეს სკოლას, ინდივიდუალურად მხატვრული ხერხებით გამოამჟღავნოს თავისი სახე.

ხალხური შემოქმედებისათვის დამახასიათებელია კანონისადმი დაქვემდებარება (კანონიკური ფორმების არსებობა), პროფესიულში კანონების რღვევის ტენდენცია შეინიშნება.

ხალხური ხელოვნება თავის განვითარებაში ორიენტირებულია ტრადიციაზე, პროფესიონალი მიისწრაფვის ორიგინალობისაკენ. ხალხური ხელოვნება ეყრდნობა ჩამოყალიბებულ ფორმებს, ამუშავებს მათ კოლექტიურად.

ხალხური ხელოვნება გამოხატავს ეროვნულ ხასიათს, პროფესიულში

---

[4] Хан-Магомедов С.О., В защиту вещи. «ДИ», 1987, №3.

[5] Некрасова М.А., Народное искусство как часть культуры. М., «Изобразительное искусство». 1983, გვ. 64.

ეს თვისება შეიძლება იყოს გაფანტული, არ იყოს მკვეთრად გამოხატული. ხალხური შემოქმედება ეთნიკური მუხტის მატარებელია.

ეყრდნობა რა ღრმა ფესვებს ხალხური ხელოვნება გასაგები ხდება ყველა ეპოქაში და ყველა ხალხებისათვის, მისი სახეების ენა უნივერსალურია. პროფესიულის გაგება ზოგჯერ პროფესიონალსაც კი უჭირს.

ხალხური ხელოვნების კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი თვისებაა მემკვიდრეობითობა, რომელსაც ახასიათებს მდგრადობის გარკვეული ხარისხი.

ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საკითხია "ხალხური ოსტატის" ცნებასა და არსში გარკვევა, მისი შემოქმედების შეფასების კრიტერიუმების დადგენა.

ძირითადი განსხვავება ხალხურ ოსტატსა და "ხელმარჯვეს" შორის ის არის, რომ ხალხური ოსტატი ხალხური ტრადიციის და ხალხური კულტურის მატარებელია, ხოლო "ხელმარჯვე" კი მასობრივი კულტურის პროდუქტია. ხელმარჯვე თავისი არსით თვითმოქმედი მხატვარია, რომელმაც თავისი ინტერესების სფეროდ აირჩია დეკორატიულ-გამოყენებითი ხელოვნების ერთ-ერთი დარგი.

ხალხური დეკორატიულ-გამოყენებითი ხელოვნების დიდი მცოდნე პროფესორი დავით ციციშვილი აღნიშნავდა, რომ "ხალხური ოსტატი – ასევეთივე ხალხური ოსტატის შვილი და შვილიშვილია, იგი ხალხურ ტრადიციებზეა აღზრდილი და კარგად იცნობს და იცავს ხელობის ძველ რეცეპტებსა და ტექნიკურ ხერხებს. დავით ციციშვილი[6] წერდა, რომ საქართველოში დიდი რაოდენობით ქსოვდნენ უხაო ხალიჩებს, ფარდაგებს და ისიც მხოლოდ ოჯახური საჭიროებისათვის. რამდენადაც ეს ხალიჩები გასაყიდად არ გაჰქონდათ, ამიტომ ისინი უცნობი დარჩა, როგორც კავკასიური და რუსი ვაჭრებისათვის, ასევე საერთოდ საზღვარგარეთული ხალიჩების ბაზრისათვის, ევროპული და ამერიკელი მეცნიერი მეხალიჩეები კი თავის შრომებში იყენებენ იმ მასალას, რომელსაც აწვდიან ხალიჩებით მოვაჭრე ფირმები, და ამიტომ ქართული "ფარდაგი" მათთვის სრულიად უცნობია. თვითმოქმედი მხატვარი კი ტრადიციებს მოკლებულია, იგი კი არ ქმნის ნაწარმს, არამედ მექანიკურად იმეორებს ამა თუ იმ ნივთის უკვე ჩამოყალიბებულ, დამკვიდრებულ ფორმას, ქალაქელი "ხელმარჯვეები" ეჯიბრებიან ხალხურ ოსტატებს და ხშირად აღწევენ იმას, რომ მათ თვლიან ხალხური ოსტატების მემკვიდრეებად მათი საქმეების გამგრძელებლებად".

ხალხური ოსტატის შემოქმედებითი პროცესისა და მისი ნაკეთობის დახასიათება საშუალებას მოგვცემს დავადგინოთ და გამოვავლინოთ ჭეშმარიტი ხალხური ოსტატები, დავიცვათ მათი ინტერესები, შევუქმნათ უკეთესი სამუშაო პირობები და თავისი პროდუქციის რეალიზაციის საშუალებები.

"საუკუნეთა მანძილზე ოსტატთა მრავალი თაობა არა მარტო აგროვებდა, აღრმავებდა და ავითარებდა პროფესიულ ცოდნას, არამედ აგრეთვე მემკვიდრეობით უანდერძებდა ერთმანეთს, როგორც წმინდათაწმინდას, თავისი საქმის უსაზღვრო სიყვარულს", – წერს აკადემიკოსი ვ. ბერიძე[7].

ხელოსნობას საქართველოს ქალაქებსა და სოფლებში სხვადასხვა ხასიათი და ფორმები ჰქონდა. ქალაქში ხელობის ცალკეული წარმომადგენელი გარკვეულ საქმიანობას (წაღის, ტყავის, სამკაულის, ტანსაცმლის ცალ-

---

[6] ციციშვილი დ., ალვანური ფარდაგები "ფლასები" და მათი ადგილი ხალიჩების ტიპოლოგიაში. "ძეგლის მეგობარი", თბ., 1984, გვ. 61.

[7] ბერიძე ვ., ძველი ქართველი ოსტატები. "საბჭოთა საქართველო", თბ., 1967, გვ. 8.

კეული ნაწილების, აბრეშუმის ძაფისა და სხვადასხვა ზონრების) დამზადებას მისდევდა. სამუშაო იმდენად მტკიცედ იყო დადგენილი, რომ ხდებოდა ვიწრო სპეციალიზაცია (ნალბანდი, მჭედელი, მექვაბე, ოქრომჭედელი, დაბალი, ხარაზი, ჭონი და სხვ.) უნდა აღინიშნოს, რომ ქალაქური ხელოსნობის ნიმუშები ხშირ შემთხვევაში პროფესიული ხელოვნების ნიშან-თვისებებს ატარებდნენ. ფ.გოგიჩაიშვილი ასეთ დიფერენცირებას უკეთებს ხელოსნობას: ოჯახური მრეწველობა, შეკვეთით მოხელეობა, შინამოხელენი, ამქრობა[8].

ივ. ჯავახიშვილის[9] ხელმძღვანელობით შეგროვილ შინამრეწველობის მასალებში აღნიშნულია, რომ ხელსაქმისა და ხელოსნობის (დაბალობის, დერეიკობის, ოქრომჭედლობის, ხარაზობისა და სხვ.) ცენტრებს ძირითადად ქალაქები (თბილისი, სიღნაღი, თელავი, გორი) შეადგენენ. საქართველოს ქალაქებისათვის ტიპიურია ხელოსნური წარმოება ერთი ოსტატით, ორი-სამი შეგირდით და ძირითადად ერთი ქარგლით.

შეგირდობის ვადა ხელობის სხვადასხვა დარგში განსხვავდებოდა. იგი დამოკიდებული იყო შესასწავლი დარგის სირთულეზე. მაგალითად, ხარაზებთან შეგირდობის ხანგრძლივობა 2-3 წლით განისაზღვრებოდა, ოქრომჭედელთან კი – 9-10 წლით. ჩვეულებრივ, შეგირდად იღებდნენ 7-8 წლის ბიჭებს, დაბალებთან და ქვისმთლელებთან კი 15-16 წლის ყმაწვილებს.

შეგირდი დალოცვის შემდეგ ხდებოდა ქარგალი და ეწოდებოდა ჯამაგირი. ქარგალი წარმოადგენდა ამქარში ხელოსნის დაოსტატების შუა და აუცილებელ საფეხურს. იგი უნდა გაევლო ყველა შეგირდს ოსტატობამდე, გამონაკლისს შეადგენდა ის ამქარი, რომლის ხელობა შრომის ამგვარ კვალიფიკაციას არ მოითხოვდა.

საქართველოს სოფელში, ძველად, ხელოსნობა ექვემდებარებოდა მეურნეობის ძირითად დარგს, რომელიც ამ რეგიონში იყო განვითარებული. ხელოსანი მხოლოდ ამ რეგიონის მოსახლეობის შეკვეთებით მუშაობდა. მაგალითად, სოფლის მჭედელი თავის ნაწარმს ბაზარზე გასატანად არ ამზადებდა.

ყოფილ საბჭოთა სივრცეში სხვადასხვა კულტურულ-ისტორიულ პირობებში მყოფ ხალხებს გააჩნიათ ხალხური ხელოვნების მკვეთრად განსხვავებული თავისებურებები. ხელოვნებათმცოდნე ვ.რაფაენკო აღნიშნავდა, რომ ესტონეთში და სომხეთში შეიცვალა ხალხური მხატვრული რეწვის სტატუსი კერძოდ, იგი ძალზე დაუახლოვდა პროფესიულ ხელოვნებას[10].

დიდი ხნის მანძილზე არ ვითვალისწინებდით ხალხური ხელოვნების სპეციფიკას. გამოყენებითი ხელოვნების ნიმუშები ფასდებოდა ან მხატვრული ნაწარმოების ან ინდივიდუალურ მხატვართა შემოქმედების შეფასების კრიტერიუმებით. ხალხური გამოყენებითი ხელოვნების დაცვას და განვითარებას ბევრი რამ უშლის ხელს.

დასავლეთის კულტურაში დიდი გაქანება ჰპოვა მოვლენამ, რომელსაც კიჩი ეწოდება. ამ ტერმინს უკავშირებენ გერმანულ "კიჩენ"-ს (როგორღაც კეთება) ან "ფერკიჩენ"-ს (იმის გაყიდვა, რაც დაკვეთილი არ იყო). კიჩი თანამედროვე ტექნოლოგიისა და ძველი ხელოსნური ორნამენტიკის არა-

---

[8] ფ. გოგიჩაიშვილი, ხელოვნება საქართველოში, თბ., 1976.

[9] მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და ხელოსნობის ისტორიისათვის, ტ.I, აღ.ძენებლობა და ავეჯი, მეცნიერება, თბ., 1976.

[10] Рафаенко В.Я., Народные художественные промыслы «Знание», М., 1988, გვ. 5.

ბუნებრივი, დამახინჯებული სიმბიოზია. იგი ძვირად ღირებული საგნის იაფფასიანი იმიტაციაა, ერთი მასალის ფაქტურის გადატანა სრულიად უცხო მასალაში, ფუფუნებისა და მშვენიერების გაიგივება[11]. ამ მეტად მავნე სენმა მოიცვა კულტურის თითქმის ყველა სფერო და განსაკუთრებით ღრმად გაიდგა ფესვები გამოყენებით ხელოვნებაში. მატერიალური კულტურის ელემენტების უადგილოდ გამოყენებით, უგემოვნო, ყოვლად უსარგებლო საგნებით თანდათანობით ჩამოყალიბდა თავისებური მომხმარებელი – კიჩმენი.

კიჩს უკვე დიდი ხნის ისტორია აქვს. სპეციალისტებმა დააზუსტეს მისი განვითარების ეტაპები (რეტრო-კიჩი, საბაზრო კიჩი, ნეო-კიჩი, კემპი) და სახესხვაობანი (სუვენირ-კიჩი, გაჯეტ-კიჩი და ა.შ.). კიჩი ჩვენშიც არსებობს, კიჩ-კულტურის ელემენტები მრავლად მოგვეპოვება სუვენირულ წარმოებაში. მაგალითად, პლასტმასის ყანწებისა და ხანჯლების სახით შემოთავაზებული ავტოკალმები, ფარდაგები ვეფხვებისა და ირმების გამოსახულებებით და სხვა. ქვეყანაში გამოშვებული ფსევდოეროვნული სუვენირების დიდი ნაწილი კიჩ-კულტურის მშვენიერი ილუსტრაციაა. აქ საშუალება არა გვაქვს საგნებსა და ნაკეთობებს, მათ ფუნქციებს ღრმა ანალიზი გავუკეთოთ. კიჩი შეჭრილია წმინდა დიზაინის სფეროშიც. ინდუსტრიული ხერხებით ხდება ყოვლად უსარგებლო საგნების ტირაჟირება.

ხალხური ხელოვნების თეორიაში არის მოსაზრება, რომ კიჩი ერთგვარი გარდამავალი ეტაპია, ესე იგი, ხდება ძველ ფასეულობათა გადასინჯვა, ახალზე გადასვლა. ძნელია მთლიანად დავეთანხმოთ ასეთ პოზიციას.

ჩვენთვის ძალზე მნიშვნელოვანია გავამახვილოთ ყურადღება ისეთ ნაკეთობებზე, რომლებიც იქმნება ხალხური გამოყენებითი ხელოვნების სახელით და აყალბებს მას. ხალხურ რეწვას განსაზღვრავს პირველ ყოვლისა არა ტექნიკური ხერხები ან ფორმალური ძიებები, არამედ მხატვრული სახე: მისი უნარი ემოციურად იმოქმედოს ადამიანზე, ესთეტიკურად გარდაქმნას მატერიალური გარემო, რაც საბოლოოდ ხალხურ ოსტატობაში ვლინდება.

როგორც თავიდან იყო აღნიშნული, სასურველია მოგვეტანა პარალელური მასალა ტრადიციული კულტურის სხვა დარგებიდანაც. ფაქტობრივად შესაძლებელია მაგალითების მოყვანა მატერიალური, სოციალური თუ სულიერი კულტურის ყველა სფეროდან. ჩვენ ყურადღებას გავამახვილებთ ზოგიერთ მათგანზე.

მიუხედავად იმისა, რომ სკურპულოზურად არის შესწავლილი აგროეთნოგრაფიის, ეთნობოტანიკის თუ აგრიკულტურის ძირითადი საკითხები[12] და არსებობს უამრავი პრაქტიკული რეკომენდაცია, ამ დარგების დღევანდელი პროფესიონალები სრულიად არ იცნობენ, ან ყურადღებას არ აქცევენ ამ რჩევებს. ცხადია, რომ ის "სოციალისტური წარმოების წესი" უშლიდა ამ კავშირებს. საინტერესოა დღევანდელი საბაზრო ეკონომიკის მესვეურები დაინტერესდებიან თუ არა ამ საკითხებით. საგანგებო ყურადღების ღირსია ხალხური ვარჯიშები, ორთაბრძოლები, ქართულ ხალხური მოძრავი თამაშები, რომელთა შესწავლას სისტემატური ხასიათი მიეცა 1950 წლიდან, როდე-

---

[11] Савицкая В.О., Кич и народное искусство, Проблемы народного искусства. Изобразительное искусство, М., 1982, გვ. 56.

[12] რუხაძე ჯ., ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში. მეცნიერება, თბ., 1976; Брегадзе Н.А., Очерки по агроэтнографии Грузии, «Мецниереба», Тб., 1982; ბერიაშვილი ლ., მიწათმოქმედება მესხეთში, "მეცნიერება", თბ., 1973.

საც საქართველოს ფიზიკურ კულტურას სამეცნიერო-კვლევით ინსტიტუტში ალ. რობაქიძის ხელმძღვანელობით დაიწყო მათი კვლევა. ასევე მისი ხელმძღვანელობით გაზეთ "ლელოს" ფურცლებზე გამოცხადდა კონკურსი მანამდე გამოუქვეყნებილი ქართული მოძრავი თამაშების გამოვლენის მიზნით[13].

მივიწყებას მიეცა ლახტაობა, რომელსაც გარდა ფიზიკურის, სანახაობითი მხარეც გააჩნდა და აზრობრივად ძალზე დატვირთული იყო. სასურველია მოხდეს აღზრდის ხალხური სისტემისა და სამეცნიერო-პედაგოგიური სისტემის ჰარმონიული შერწყმა.

ტრადიციული კულტურის სხვა დარგებთან შედარებით ოდნავ განსხვავებული სურათია ხალხურ მედიცინაში. ხალხის ყოფისა და კულტურის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ნაწილი, წარმოგვიდგება გარკვეულ სტრუქტურად ხალხური ცოდნის განვითარებად სისტემად, რომელიც აერთიანებს თვითმყოფად-ემპირიული დაკვირვების საფუძველზე შექმნილ და გარკვეულ ვითარებაში შეძენილ, დროთა განმავლობაში ხალხურ ტრადიციად ჩამოყალიბებულ სამკურნალო გამოცდილებას.

ისტორიულად ჩამოყალიბებული სამედიცინო ცოდნა წარმოდგენილია სამ შემადგენელ ნაწილად: *ხალხური მედიცინა* (ვიწრო მნიშვნელობით), რომელიც ზემოხსენებულ თვითმყოფად ტრადიციებს გულისხმობს და ემყარება თაობიდან თაობაზე ცოდნის ზეპირ გადაცემას, ამიტომ მას ტრადიციულ ზეპირ მედიცინას უწოდებენ; *ტრადიციული ანუ ტრადიციულ-წერილობითი*, რომლის აღმოცენება უკავშირდება მსოფლიოს ცალკეული ცივილიზაციების შექმნის ხანას, მისთვის დამახასიათებელია განვითარების პროფესიონალური დონე, ემყარება ცოდნის ფიქსირებულ, წერილობით გადაცემას. ასეთად მიჩნეულია არაბული, ინდო-ტიბეტური, ჩინური მედიცინა და სხვ.; *მეცნიერული მედიცინა*, თავისუფალი ყოველგვარი რელიგიური გააზრებისა და ნაციონალური თავისებურებებისაგან, დაფუძნებული ექსპერიმენტზე.

თანამედროვე ეთნოსების ხალხურ მედიცინაში აშკარად ჩანს: *ტრადიციულ-ზეპირი, ტრადიციულ-წერილობითი* და *მეცნიერული მედიცინის* ელემენტები. ამიტომ ამ შემთხვევაში ტერმინ ხალხური მედიცინის ნაცვლად "ეთნომედიცინის" გამოყენებას უფრო მიზანშეწონილად მიიჩნევენ.

გამახვილებულია ყურადღება "პროფესიონალიზმის" შესახებ. ხალხურ ე.წ. ტრადიციულ-ზეპირ მედიცინაში აშკარად ჩანს ორი შრე: *ყოფითი*, რომლის მატარებელია საზოგადოების თითქმის ყველა წევრი, ყოველი ოჯახი და ე.წ. *პროფესიონალური*, რომელიც წარმოდგენილია ექიმბაშების, შამანების, ჯადოქრებისა და სხვ. სახით. ამ ორ შრეს შორის არსებობს ურთიერთკავშირი, რომელიც უზრუნველყოფს მკურნალობისათვის შესაბამის ფსიქოლოგიურ ატმოსფეროს[14].

თუ დავუბრუნდებით ჩვენს მიერ დაწყებულ პრობლემას, მოკლედ ასე უნდა ჩამოვაყალიბოთ ის თავისებურებანი, რაც ახასიათებს ხალხურ გამოყენებით ხელოვნებას. ეს არის: ანონიმურობა, კოლექტიურობა, ტრადიციულობა, მემკვიდრეობითობა, გადაცემის ზეპირი გზა (მუშაობა წინასწარი ეს-

---

[13] ელაშვილი ვ., სასკოლო ფიზიკური აღზრდის ზოგიერთი პრობლემა, თბ., 1989, გვ. 26.
[14] მინდაძე ნ., ქართული ხალხური მედიცინის ეთნოგრაფიული კვლევის მიზანი და ამოცანები, "მაცნე", ისტორიის ... სერია, 1990, №1.

კიზებისა და სქემების გარეშე), ნაკეთობათა ენის სემანტიკა, ფუნქციისა და ფორმის ერთობლიობა, კავშირი გამოსაყენებელ მასალასა და მისი დამუშავების ხერხებს შორის (ტექნოლოგიურობა), ემპირიული ცოდნა ტექნიკურ-კონსტრუქციული მიზანშეწონილობის კანონისა (ტექტონიკა).

აღნიშნული პრობლემის კვლევა წარმოადგენს ცდას, თუ როგორ უნდა იქნას წარმოდგენილი და შეფასებული ჩვენი ტრადიციული მატერიალური თუ სულიერი კულტურის ძეგლები იმ ინფორმაციის ფონზე, როდესაც მთელ რიგ საკითხებს ეძლევა სხვადასხვა დეფინიციები. განსაკუთრებით სრულიად განსხვავებულ აზრებს ვხვდებით ეთნოგრაფებისა და ხელოვნებათმცოდნეების ნაშრომებში.

თანამედროვე პირობებში, როდესაც მიმდინარეობს ერთის მხრივ გლობალიზაციის პროცესი და ჩნდება ტრადიციული კულტურის, თვითმყოფადობის შენარჩუნებისა და გადარჩენის აუცილებლობა, სწორი მეცნიერული ორიენტირების განსაზღვრა განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს.

G. Bagration-Davitashvili

FOLKS APPLIED ART
(TRADITION AND PERSPEKTIVE)

Traditional and folks applied art represent a particular phenomenon of the cultural heritage of the nation. Despite the fact that it is studied by specialists of different spheres, numerous theoretic issues are still to be precisely examined. Proceeding from the aforesaid, the issue of interaction of folk arts and professionalism is of special significance. The letter includes the comparative material from different spheres of traditional culture.

სალომე ბახია-ოქრუაშვილი

აფხაზეთის ტოპონიმია და ანთროპონიმია

II. ჰიდრონიმური წარმოშობის ტერმინები

აფხაზეთის ტერიტორიაზე გავრცელებული მრავალფეროვანი ტოპონიმებიდან თავისებურებით მკვლევართა ყურადღებას იპყრობს ჰიდრონიმური სახელები. აფხაზეთის ჰიდრონიმია იქმნება წყლის განსხვავებული ობიექტების – მდინარეების, მათი შენაკადების, ტბების, ჭაობების, წყაროებისა და სხვათა სახელებისაგან. წყალთან დაკავშირებულ თანამედროვე ჰიდრონიმებში გვხდება ქართველური, ჩერქეზული და აფხაზური დასახელებები, მაგრამ უმრავლესობა მაინც არის ქართველური. მართალია, აფხაზეთი წყალუხვი მხარეა, მაგრამ დიდი მოცულობის წყლის ობიექტები მცირეა. აქ თავისი სიდიდით მხოლოდ ორი მდინარე, ბზიფი და კოდორი გამოირჩევა. ისინი სათავეს იღებენ უშუალოდ კავკასიის წყალგამყოფი ქედის სამხრეთ კალთიდან და უერთდებიან შავ ზღვას.

ჩვეულებრივ უძველეს წერილობით და კარტოგრაფიულ წყაროებში ფიქსირებულია სწორედ ასეთი დიდი ობიექტები. უძველეს წყაროებზე დაყრდნობით ბ. კუფტინის[1], ნ. ლომოურის[2] და მ. ინაძის[3] მიერ მდინარე ბზიფი გაიგივებულია ანტიკური ხანის მდინარე კორაქსთან, რომელიც, მათი აზრით, კოლხეთის საზღვარი უნდა ყოფილიყო. ვახუშტი ბაგრატიონის მონაცემებით მდინარე ბზიფი იდენტიფიცირებულია "კაპპეტის წყალთან"[4], რომელიც ასევე ანტიკური ხანის წყაროებში გვხდება. კაპპეტის წყალი იხსენიება ცოტა მოგვიანებით, ილორის წმ. გიორგის ხატის წარწერაშიც[5]. ამავე სახელწოდებითაა იგი მითითებული ლიხთ-იმერეთის 1737 წ. რუკაზე[6] და დიუბუა დე მონპერეს ნაშრომში, სადაც ავტორი მას Kepethi-ს უწოდებს[7]. 1738 წ. ალექსანდრე მეფის რუკაზე ამ მდინარის შესართავს "აფხაზთა ნავსაყუდელს" უწოდებენ. ჟ. შარდენის რუკაზეც იგი აღნიშნულია, როგორც Portus Abcassorum (აფხაზთა ნავსადგური).[8] როგორც ჩანს XVIII საუკუნეში პორ-

---

[1] Куфтин Б. А., Материалы по археологии Колхиды, т. I, Тб, 1949, გვ.124.

[2] ნ. ლომოური, ბერძენი ლოგოგრაფოსების ცნობები ქართველი ტომების შესახებ, მსკი, ნაკვ. 35, თბ., 1963, გვ. 8-9.

[3] Инадзе М., Вопросы этнической истории древней Абхазии, Разыскания по истории Абхазии / Грузия, Тб., 1993, გვ. 63.

[4] ვახუშტი ბაგრატიონი, საქართველოს გეოგრაფია, თბ., 1997, 181; თ. ბერაძე, ვახუშტი ბაგრატიონი აფხაზეთისა და ჯიქეთის შესახებ. აფხაზეთის ისტორიის პრობლემები, თბ., 1998, გვ. 103.

[5] კ. ოკუჯავა, მიგრაციული და ეთნო-სოციალური პროცესები აფხაზეთში XVII საუკუნეში, თბ., 1998, სადისერტაციო ნაშრომი.

[6] შ. ბურჯანაძე, ლიხთ-იმერეთის 1737 წლის რუკა, როგორც ფეოდალური საქართველოს ისტორიის პირველწყარო. საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემია. ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე I, თბ., 1959, გვ. 192.

[7] Дюбуа де Монпере. Путешествие вокруг Кавказа, т. I , Сухуми, 1937, 100.

[8] ჟან შარდენის მოგზაურობა. თბ., 1975, 107; პ. ინგოროყვა. გიორგი მერჩულე. თბ., 1954, გვ. 148, 181.

ტი აფხაზების ხელში იყო. ხუთვერსიან რუკაზე და დ. პაგირევის საძიებელში ორივე მდინარე მითითებულია თანამედროვე სახელებით[9].

მდ. კოდორს უძველეს ხანაში უცხო წყაროებში მოიხსენიებენ "დრაკონის" სახელით. ამ ორი ჰიდრონიმის "დრაკონისა" და "კოდორის" იდენტიფიცირება თავის დროზე სცადეს პ. ინგოროყვამ, ზ. ანჩაბაძემ, დ. მუსხელიშვილმა და დ. ლეთოდიანმა. კვლევის შედეგად დადგინდა, რომ უცხოური დრაკონის პარალელურად ქართველური (მეგრული) – კოდორი სახელწოდება ძველთაგანვე იხმარებოდა. "სომხური გეოგრაფიის" ცნობით IV საუკუნის ბოლოსა და V საუკუნის პირველ ნახევარში ამ მდინარეზე აფშილეთის ჩრდილო-დასავლეთი საზღვარი გადიოდა.[10] საინტერესოა, რომ პ. ვესკონტეს 1318 წ. შავი ზღვის სანაპირო რუკაზე იგი აღნიშნული იყო, როგორც gotto[11] ე.ი. იგივე კოდორი ფორმით, მხოლოდ ტერმინის ფონეტიკური სახე უცხოური ტრანსკრიფციითაა შეცვლილი. ვახუშტი ბაგრატიონის გადმოცემით, მდინარემ "მოიგო სახელი დაბის კოდორისაგან, რომელი არს დრანდას ზეით, ამ წყალზედ, მთაში"[12]. დაბა კოდორი კი მოიხსენიება შუა საუკუნეთა ქართულსა და ბერძნულ-ლათინურ წყაროებში[13]. ამავე ფორმით – კოდორი – მდინარის სახელწოდება დადასტურებულია ლიხთ-იმერეთის 1737 წ. რუკაზეც[14] და დიუბუა დე მონპერეს ნაშრომშიც.[15]

ამრიგად, მდ. ბზიფის ძველი სახელწოდების ამოსავალი ორივე შემთხვევაში დაკავშირებულია ქართველურ ტერმინებთან – კაპეტთან და კორაქსთან. კაპეტს სულხან-საბა ორბელიანი ქართულ ლექსემად თვლის, რომელსაც სამი მნიშვნელობა აქვს. 1. წელიწადგამოვლილი ფრინველი; 2. თევზის ერთ-ერთი სახეობა და 3. ქვაკაპოეტი ან ქვაპატიოსანი – ზურმუხტი[16], რომელთაგან ერთ-ერთი მნიშვნელობა შესაძლებელი იყო მართლაც მიესადაგებინათ მდინარისათვის. რაც შეეხება მეორე სახელს – კორაქი, კორაკი – ისიც ქართული სიტყვაა და ერთგვარ წნულ კედელს აღნიშნავს, რომლითაც ფარეხში ახალმოგებული ბატკანი იყო გამოყოფილი[17]. ამ შემთხვევაში შესაძლებელია მდინარის სახელი კედლის, საზღვრის, მიჯნის აღსანიშნავად ყოფილიყო გამოყენებული. თუმცა, არც იმას გამორიცხავენ, რომ იგი კოლხეთის ჩრდილოეთ ნაწილში წებელდისა და აფსილეთის ტერიტორიაზე მცხოვრები უძველესი ქართველური ტომის სახელთან იყოს დაკავშირებული. აქედან გამომდინარე ნ. ლომოური ტერმინს კორაქსი "კოლხის" ვარიანტულ

---

[9] Пагирев Д.Д. Алфавитный указатель к пятиверстной карте Кавказского края, издания Кавказского Военно-топографического отдела. ЗКОИРГО, кн. XXX, Тифлис, 1913, გვ. 38, 138.

[10] დ. მუსხელიშვილი, საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები, თბ., 1977, გვ. 117.

[11] Гамахария Дж., Гогия Б. Абхазия-историческая область Грузии. Тб., 1997, გვ. 312.

[12] ვახუშტი ბაგრატიონი. საქართველოს გეოგრაფია. თბ., 1997, გვ. 170.

[13] პ.იგოროგყვა. გიორგი მერჩულე. თბ., 1954, გვ. 156.

[14] შ. ბურჯანაძე. ლიხთ-იმერეთის 1737 წ. რუკა, როგორც ფეოდალური საქართველოს ისტორიის პირველწყარო. საქ. სსრ. მეცნიერებათა აკადემია. ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, I, თბ., 1959, გვ. 194.

[15] Дюбуа де Монпере. Путешествие вокруг Кавказа, т. I , Сухуми, 1937.

[16] სულხან-საბა ორბელიანი. ქართული ლექსიკონი. IV, თბ., 1955.

[17] ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი. IV, თბ., 1955.

სახესხვაობად მიიჩნევს.[18] ძველი კოლხები, უძველეს წყაროებში სწორედ ამ სახელით – კორაქსები – არიან მოხსენიებული.[19]

რაც შეეხება მეორე მდინარის სახელს, აფხაზურ მეტყველებაში კოდორი გვხვდება სპეციფიკური ფონეტიკური ფორმით – კვდრ||კუდრ, რომელიც სრულიად დაუსაბუთებლად აფხაზური წარმომავლობის ლექსემად მიაჩნიათ[20], მაგრამ არც წყაროები და არც რუკები ამ ჰიდრონიმს ასეთი ფორმით არ იცნობს. ხუთვერსიან რუკაზე დადასტურებულია მთა კოდო[21] რომლიდანაც გამოედინება მდ. კოდორის სათავის ერთ-ერთი ტოტი. ვფიქრობთ, ამ მთას უნდა მიეცა სახელი მდინარისათვისაც. კოდორი დასავლეთ საქართველოს სხვა რეგიონებშიდაც გვხვდება, აბაშის და სენაკის რ-ში "კოდორი" ფორმით გავრცელებულია, როგორც ჰიდრონიმები, ისე ტოპონიმები: მაგ. კოდე, ჭითა კოდე, კოდორ-ქალაქი, კოდოროუ, კოდორე, კოდორა, კოდორჭალე, კოდმე, კოდორფონი[22]. ქართულ კოდ ძირს კანონზომიერად შეესატყვისება.

მეგრული კოდ (კიდ-< *კუდ-<კოდ) და ლაზური კოდ[23]. მეგრულად კოდე, კოდმე, კოდუმე მდინარის მაღალ ნაპირს[24], ხოლო სვანურში სკორდი, სკედი სკოდუ – ღრმას აღნიშნავს.[25] კოდ- ძირი უფრო ზანური წარმოშობისა უნდა იყოს, ხოლო დაბოლოება -ორ-ი მაწარმებელია, რომელიც სხვა ქართულ გეოგრაფიულ სახელებშიც გვხვდება (შდრ.: ციხისულორი, კოჯორი, გომბორი, ილორი შაორი და სხვ.). როგორც ჩანს, "მაღალნაპირიან" მდ. კოდორს ძველთაგან უცვლელად შემორჩა თავისი ქართველური სახელი. შესაძლოა სწორედ იმიტომ, რომ ეს მდინარე მიგრაციულმა ტალღამ მხოლოდ XVII ს-ის მეორე ნახევარში გადალახა, რის შემდეგაც უკვე აღარც უცდიათ ამ ჰიდრონიმის შეცვლა.

უნდა აღინიშნოს, რომ ჰიდრონიმ ბზიფის შესახებ ორი განსხვავებული ვარაუდი არსებობს. ერთი მათგანის მიხედვით "ბზიფის" ამოსავალი არის ქართული სიტყვა "ბზები", ამ ხეობაში ბზის ტყის გავრცელების გამო.[26] ამ აზრს მხარს უჭერდა გ. ახვლედიანიც, რომლის მიხედვით ბზიფის ნავსადგურს უცხოელები იმიტომ უწოდებდნენ cavo de buxo-ს, რომ მათ ქართული სიტყვა "ბზები" უნდა ეთარგმნათ[27]. მეორე ვარაუდით -ბზ (ადიღეური -ფს

---

[18] ნ. ლომოური. ბერძენი ლოგოგრაფოსების ცნობები ქართველი ტომების შესახებ. მსკი, ნაკვ. 35, თბ., 1963, გვ. 35.

[19] Инадзе. М. Вопросы этнополитической истории древней Абхазии. Разыскания по истории Абхазии | Грузия. Тб., 1999, გვ. 61-63; Мусхелишвили Д. Исторческий статус Абхазии в Грузинской государственности. Разыскания по истории Абхазии | Грузия. Тб., 1999, გვ. 115.

[20] Инал-Ипа Ш.Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. Сухуми 1976, გვ. 381, 385-386.

[21] Пагирев Д.Д. Алфавитный указатель к пятиверстной карте Кавказского края. Издания Кавказского военного топографического отдела. ЗКОИРГО, кн. XXX, Тифлис, 1913, გვ. 137.

[22] გ. ელიავა, მეგრულ-ქართული ლექსიკონი. 1977, მარტვილი-თბილისი; მისივე, აბაშის და გეგეჭკორის რაიონების ტოპონიმიკა. თბ., 1977, გვ. 9, 51, 52, 57, 60, 63, 72.

[23] ჰაინც ფენრიხი, ზურაბ სარჯველაძე. ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი, თბ., 2000, გვ. 288.

[24] ო. ქაჯაია. მეგრულ-ქართული ლექსიკონი, II, თბ., 2002, გვ. 154.

[25] ვ. თოფურია, მ. ქალდანი. სვანური ლექსიკონი. თბ., 2002, გვ. 708.

[26] პ. ინგოროყვა. გიორგი მერჩულე. თბ., 1954, გვ. 148-149; Гамахариа Дж. Гогиа Б. Абхазиа-историческая область Грузии. Тб., 1997, გვ. 821.

[27] გ. ახვლედიანი. აფხაზეთის ისტორიული ტოპონიმიკის ზოგიერთი საკითხისათვის. "მნათობი". 2, თბ., 1957, გვ. 110; ლათინ. baxeus - ბზა; cavea - შემოღობილი, შემოფარგლული ადგილი. იხ. ლათინურ-ქართული ლექსიკონი. შედგ. ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბ., 1961, გვ. 54, 65.

წყლის გამომხატველი მეღერი შესატყვისია) ადიღეური (უბიხური) ჰიდრონიმური სუფიქსი უნდა იყოს.[28] ს. ჯანაშიას ბზიფ-ის ამოსავლად ადიღური სიტყვა ა-ბას-აფ(ა) მიაჩნდა.[29] საინტერესოა, როდის უნდა შეცვლილიყო უძველესი წყაროების "კაპპეტი" ბზიფით? XIV ს-ის პ. ვესკონტეს რუკაზე ზემოთ მოცემული ფორმით – ბზიფი არ დასტურდება.[30] უნდა ვიფიქროთ, რომ რუკაზე აღნიშნული cavo de buxo მიგვანიშნებს იმ მდინარეზე, რომელიც ბზიფის სახელით გვხვდება. "კაპპეტი" ფორმით იგი დასტურდება XI ს–ის I მეოთხედის ილორის წმინდა გიორგის ტაძრის კედლის წარწერაში. ზემოთქმული მიუთითებს, რომ ადრე შუა საუკუნეებში მდინარეს და მითუმეტეს მის სამხრეთ ნაწილს, ჯერ კიდევ ეწოდება კაპპეტი. თუმცა, დასაშვებია ისიც, რომ უბიხებმა ფსხუს ხეობამდე, სათავესთან, ადრე შუა საუკუნეებშივე შეუცვალეს სახელი, ხოლო ახალმა მიგრაციულმა ტალღამ თანდათანობით ბზიფი – სახელი ბარისაკენ ჩამონაცვლებისას მთელ მდინარეზე გაავრცელა. ადიღეველები დღესაც ბზიფს ასე გამოთქვამენ -бзипэ (ბზიფე). Бзи- უბიხ. = წყალი, пэ||п- უბიხ. = შესართავი, ე.ი. მდინარის შესართავი. Бз-ელემენტიანი სახელები ადიღეშიც არის გავრცელებული. მაგ: Бзыхэ (მდ. ბელის მარცხენა შენაკადი) Бзыикъу (მცირე ზომის ხევი, ზოგჯერ მშრალი), Бзыикъо хъоу (ძველად წყლიანი, მაგრამ ამჟამად ბზიუბკის მშრალი ხევი) და სხვ.[31] ამრიგად ლინგვისტური თვალსაზრისით კანონზომიერად უნდა ჩაითვალოს მდ. ბზიფის სახელწოდების უბიხური წარმოშობა.

გარდა ამ ორი მდინარისა, აფხაზეთის მთელ ტერიტორიაზე უხვად არის გაბნეული მცირე და საშუალო სიგრძის მდინარეები, მათი შენაკადები, ტბები, მიწისქვეშა წყლები, ჭაობები, ღელეები და ა.შ., რომელთა სახელების წარმომავლობის ახსნა უმეტეს შემთხვევაში ხერხდება. მაგ.: ფსოუ, ფსისთა, ხიფსთა, იუფშარა, ლაშიფსე, ფსირცხა, ლაგუმფსა, ეოეკვარა, შიცკვარა, ხეცკვარა, ბაკლანოვკა, გუმისთა, მჭიშთა, შავწყალა, კელასური, ტყვარჩელი, მაჭარა, ცხუმი, ზუფუ, ამტყელი, ქეთევანი, ჩხალთა, საკენი, ცხენისწყალი, ღალიძგა||ერიწყალი, ოხოჯა, წარჩე, მოქვის წყალი და სხვ. ამ მდინარეების სახელწოდებათა უმეტესობა სემასიოლოგიურად წყალს და წყალთან სიახლოვეს გულისხმობს და შეიცავს იმ სიტყვას, რომელიც ჩვეულებრივ წყლის ან წყლიანი ობიექტების აღსანიშნავად გამოიყენება. ქართველურ ენებში წყლის აღმნიშვნელად იხმარება სიტყვა "წყალი", "წყარი", "ღელე", "ღალი", "სკური" და სხვ. ზოგ შემთხვევაში იგი იცვლება შინაარსობრივად იგივე მნიშვნელობის მქონე სიტყვებით მაგ.: ჭალა, ნოღა, ნოღელა და სხვ. გარდა ამისა, გვხვდება ისეთი ტრანსფორმირებული ფორმები, რომლებიც შინაარსობრივად ასევე წყალს უკავშირდება მაგ. წა (წარჩე...), ჭა (ჭა...). ქართველურში სიტყვა წყალი, ღელე და სხვ. კომპოზიტურ ჰიდრონიმში მსაზღვრელის ფუნქციით გვევლინება. ასეთივე ფუნქცია აკისრია მას აფხაზურში – ა-ძ=წყალი, ა-ძქვა =მდინარე (ბევრი წყლები), და ა-კვარა=ღელე. რაც შეეხე-

---

[28] ქ. ლომთათიძე. აფხაზთა ვინაობისა და განლაგების ზოგიერთი საკითხის შესახებ. "მნათობი", N12, თბ., 1956, გვ. 133-135, Анчабадзе З.В. Вопроси истории Абхазии в книге Ингороква А.И., "Геогий Мерчуле" – Грузинский писатель X века, Труды АБНИИ XXVII, Сухуми, 1956, გვ. 265- 266.

[29] ს. ჯანაშია. შრომები, Ш, თბ., 1959, გვ. 121-122.

[30] Гамахария Дж., Гогия Б. Абхазия-историческая область Грузии. Тб., 1997, გვ. 824.

[31] Меретуков К.Х. Адыгейский топонимический словарь. М., 1990, გვ. 41.

ბა ჩერქეზულ ჰიდრონიმებს, წყლის ფუნქციის მნიშვნელობა აქ სუფიქსს აკისრია – -ფს‖-ფშ.

ჩერქეზული და საკუთრივ აფხაზური ჰიდრონიმების გასამიჯნად ყურადღება გავამახვილეთ სწორედ სუფიქსურ სისტემაზე, რადგანაც ჩერქეზული ენისათვის სუფიქსური მაწარმოებლები ეთნიკურ საყრდენს წარმოადგენს. აღმოჩნდა, რომ -ფს‖-ფშ სუფიქსთან სახელებს აფხაზეთში გავრცელების თვალსაზრისით ლოკალური გეოგრაფიული სივრცე გააჩნიათ. მსგავსი მაწარმოებლიანი სახელები მრავლადაა მოძიებული და კომპაქტურადაა თავმოყრილი მარტოოდენ აფხაზეთის უკიდურეს ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში, გაგრისა და გუდაუთის რაიონების მთიან მხარეში. ფაქტია ისიც, რომ მათ პარალელები მოეძებნებათ მხოლოდ სოჭის რაიონში, კრასნოდარის მხარესა და ადიღეს ავტონომიურ ოლქში. მსგავსი სუფიქსებიანი ჰიდრონიმები იშვიათია აფხაზეთის სხვა ტერიტორიაზე, სადაც წყლის აღმნიშვნელად გავრცელებულია საკუთრივ აფხაზური ლექსემები – აძ და აკვარა. ხ. ბღაჟბა -ფს‖-ფშ სუფიქსიან ჰიდრონიმებსაც აფხაზური ენის წარმონაქმნად თვლიდა,[32] თუმცა რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია, -ფს‖-ფშ მაწარმოებლიან გეოგრაფიული სახელები ადიღეურია. ამ ჰიდრონიმებს პირველად ყურადღება მიაქცია პ. უსლარმა,[33] შემდეგ კი ივ.ჯავახიშვილმა[34] და ს. ჯანაშიამ,[35] რომელთა მეცნიერული კვლევის შედეგად დადგინდა, რომ -ფს ელემენტიან ჰიდრონიმებს არც ქართველურ და არც აფხაზურ ენაზე ეტიმოლოგიური ახსნა არ მოეპოვებათ. წყლის ცნების გამომხატველი ეს სუფიქსები მხოლოდ ჩერქეზულ და ყაბარდოულ ენებზე აიხსნება. თუმცა, თანამედროვე ჩერქეზულსა და ყაბარდოულში ისინი ქვიშის, ლამის მნიშვნელობით არიან შემორჩენილნი (ფშახო).[36] აფხაზურში -ფს კომპლექსი წყლის მნიშვნელობით შესულია მხოლოდ აფსთა (=წყლიანი ხევი) ტერმინში. ა. შაგიროვის აზრითაც, აფხაზურში -ფს სუფიქსი ყველა შემთხვევაში წინარე ჩერქეზული ენიდან არის ნასესხები.[37] თანამედროვე ადიღეურ და ყაბარდოულ ჰიდრონიმებში მდინარეების, ე.ი. წყლის მნიშვნელობით ეს სუფიქსი დღესაც შემორჩენილია. მაგ.: ახუიფს, აფიფს (მდ. ყუბანის შენაკადები), ფსიბე, ჩეფსე (მდ. შახეს შენაკადები) და სხვ. ამავე დროს ადიღეურში გვხვდება ფსნ ლექსემა, რომელიც წყაროსა და ჭას აღნიშნავს.[38]

მსგავსი სიტყვა წარმოებითი კომპლექსი (-ფს) ქართულ გეოგრაფიულ სახელებშიც გვხვდება, ეს დასტურდება პ. ინგოროყვას, ა. ონიანის, ჯ. გამახარიას, გ. გასვიანის, ა.თოთაძის, თ. მიბჩუანისა და სხვათა ნაშრომებში. მსგავსია მათი მნიშვნელობაც, ისინი (მაგ.: ფშა, ფშანი, სუფსა, ფშატალა, ფსია და სხვ.) ადიდებულ მდინარეს, თოვლნარევ წყალს, წყაროს მიანიშნებენ. ქართულში დადასტურებული ეს სახელები მოძიებულია როგორც დასავლეთ, ისე აღმოსავლეთ საქართველოში. ზოგიერთ აფხაზ ავტორს კი მი-

---

[32] Бгажба Х.С. Бзыбский диалект абхазского языка. Тб., 1964, გვ. 258.

[33] Услар П. К. Абхазский язык. Этнография Кавказа. Тифлис, 1887, გვ. 121.

[34] ივ. ჯავახიშვილი. საქართველოს, კავკასიის და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები. თბ., 1950, გვ. 43.

[35] ს. ჯანაშია. შრომები. III, თბ., 1959, გვ. 118.

[36] ივ. ჯავახიშვილი. დასახ. ნაშრ., გვ. 43.

[37] Шагиров А. К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. П-1, М., 1977, 27.

[38] Мечтуков К. Д. Адыгский топонимический словарь. М., 1990, 16, 20...

აჩნია, რომ ქართულში არსებულ ამ სახელებში წარმოშობით მაინცდამაინც ჩერქეზული ტომების ბინადრობის ადრეული კვალი უნდა ვეძიოთ.[39] ჩვენი ვარაუდით, შესაძლებელია წყლის მნიშვნელობით -ფს კომპლექსი საერთო დასავლეთკავკასიური წარმოშობის სუბსტრატი იყოს, რომელიც თანდათანობით დაიკარგა და შემორჩა მხოლოდ რამდენიმე ქართულ და ადიღეურ ლექსემებს.

მიგრაციული მოსახლეობის ცხოვრება თავიდანვე დაკავშირებული იყო საძოვარ მთებთან და ამასთან ერთად წყლებთანაც (მდინარეებთან), ვინაიდან ჩრდილო კავკასიელები მეურნეობით მესაქონლეები იყვნენ. აქედან გამომდინარე, ნათელია, რომ -ფს‖ფშ მაწარმოებლიანი სახელები აფხაზეთის ჩრდილო-დასავლეთ მთიან მხარეში ჩრდილოეთიდან მიგრაციული გზით უნდა დამკვიდრებულიყო და ამდენად, გარკვეულ სახელებში სუფიქსურ ელემენტებად უნდა შემორჩენილიყო, რაც მიგრაციის მოძრაობის მიმართულებაზეც მიგვანიშნებს. როგორც ჩანს, წყაროების, არსებული ისტორიული ლიტერატურისა და ჰიდრონიმთა ენობრივი სპეციფიკურობის გათვალისწინებით, აფხაზეთის ჩრდილოეთში თავდაპირველად იჭრებოდნენ ჩერქეზული წარმოშობის, ჯერ კიდევ ჩამოუყალიბებელი დისკრეტული ჯგუფების წარმომადგენლები, რომელთა კულტურული ერთიანობა თუმცა არა მყარი, მაგრამ აშკარა იყო. ცხადია ისიც, რომ პირველი მიგრაციული ტალღა შედარებით ღია საზოგადეობის ტიპის და ნაკლებად აგრესიული უნდა ყოფილიყო. ამიტომ ისინი ადვილად ერწყმოდნენ ადგილობრივ, პოლიტიკურ-ეკონომიკურად უფრო მაღალ საფეხურზე მდგომ საზოგადეობას. ამავე დროს ქართველური მოსახლეობის მიერ დაფუძნებულ ჰიდრონიმურ სახელებსაც ადვილად ითვისებდნენ. XIV საუკუნის შემდგომ კი, ჩრდილო კავკასიური ახალი მიგრაციული ტალღები – უკვე ეთნიკურ ჯგუფებად ჩამოყალიბებული მოსახლეობა, საქართველოს ტერიტორიაზე ბუდეებად (კომპაქტურად) სახლდებოდა და ქართველურ საკუთარ სახელებსაც თანდათან ცვლიდა. მიუხედავად ამისა, ძველი წყაროებისა და რუკების საშუალებით მრავალი შეცვლილი ჰიდრონიმის ადგილზე ძველად ქართველური და ბერძნული სახელები წერილობითი და კარტოგრაფიული წყაროებით დასტურდება. მაგ.: თანამედროვე მდ. ფსოუს წყაროთმცოდნეები აიგივებენ გვიანანტიკური ხანის აბაზგოსთან (აბასკოსთან): გ. მელიქიშვილი,[40] ნ. ლომოური,[41] დ. მუსხელიშვილი,[42] ლეთოდიანი,[43] გ. ლორთქიფანიძე[44] და სხვ. მდ. აბასკოსის სახელწოდება ემთხვევა აბასგთა ბერძნულ სახელწოდებას, რაც შესაძლოა იმაზე მიანიშნებს, რომ მდინარეს სახელი თავდაპირველად შეარქვა მის სათავეებთან ან ზემო წელში ჩამოსახლებულმა ტომმა.[45] გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ეს ჰიდრონიმი ახალი წელთაღრიცხვის II ს-ზე ადრე აქ ვერ გაჩ-

---

[39] Инал-Ипа. Ш.Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. Сухуми, 1976, გვ. 361-363, 384.

[40] გ. მელიქიშვილი. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. I, თბ., 1970, გვ. 545; Меликишвили Г.А. К истории древней Грузии 1959, გვ. 370-371.

[41] ნ. ლომოური. ეგრისის სამეფოს ისტორია. თბ., 1968, გვ. 38.

[42] დ. მუსხელიშვილი. საქართველოს ისტორიული გეოგრფიის საკითხები. თბ., 1977, გვ. 99.

[43] დ. ლეთოდიანი. აფხაზეთის, აფშილეთის და სანიგელის პოლიტიკური დამოკიდებულება ეგრისთან (ლაზიკასთან) IV-VIII სს-ში, თბ., 1991, გვ. 11.

[44] გ. ლორთქიფანიძე. ბიჭვინთის ნაქალაქარი. თბ., 1991, გვ. 7.

[45] თ. გვანცელაძე. ენობრივი მონაცემები და მნიშვნელობა აფხაზეთის ეთნიკური ისტორიის კვლევისათვის. აფხაზეთის ისტორიის პრობლემები. თბ., 1998, გვ. 26.

ნდებოდა, რადგანაც I საუკუნეში კავკასიის დიდ ქედამდე მხოლოდ ქართველური ტომები ცხოვრობდნენ.[46]

მდ. ლაგუმფსა ძველი იპპოსი და დღევანდელი მდ. ცხენისწყალი უნდა იყოს.[47] მდ. კელასერის წყალს (კლისურა) ანტიკურ ხანაში კორახი ეწოდებოდა, რომელიც დაკავშირებული იყო უძველესი ქართველური ტომის სახელთან.[48] ამჟამინდელი მდ. ბესლეთი, ვახუშტი ბაგრატიონის ცნობით, ძველი "ცხომის" მდინარე უნდა იყოს.[49] მდ. მოქვის წყლის სახელწოდება ანტიკურ ხანაში – ტარსურა იყო, რომელიც მოხსენიებულია თეოდოსი განგრელის მიერ დაცულ ანასტასი აპოკრისიარის წერილში.[50] მოქვის წყალი და ტოპონიმი მოქვი ერთ-ერთ უძველეს სვანურ სახელად მიაჩნიათ, რომელიც ეტიმოლოგიურად თივის ან ხორბლეულის ზვინს, ან ამოზვინულ-ამობურცულ ადგილს აღნიშნავს.[51] "აფხაზური აფსტა და ‖ააცი დღევანდელი ბაკლანოვკა უნდა იყოს, რომელიც აფსილ-აფშილთა ტომის სახელწოდებას ინახავს.[52] ვახუშტი ბაგრატიონის ცნობით აფხაზური – ააცი ძველი ქართული აღაცუს წყლისაგან მოდიოდა.[53] აფხაზურ ახალ ხიფსთას ძველად ზუფუს უწოდებდნენ. ფიქრობენ, რომ ზუფუ ქართველურია (ზო – ‖ზუ – ძირები მოიპოვება ქართველურში – მეგრულ, ჭანურ და სვანურში[54]), წარსულში იგი ცნობილი იყო თეთრი წყლების სახელწოდებით.[55] 1737 წ. დასავლეთ საქართველოს რუკაზე როგორც მდინარე, ისე დასახლებული პუნქტი დადასტურებულია ზუფუ ფორმით.[56] დღევანდელი მჭიშთა ძველად მუწუს წყალი იყო,[57] იგი მთებში მდ. ბზიფს გამოეყოფოდა და მიწის ქვეშ მიედინებოდა ბიჭვინტის სრუტემდე, ამიტომ მიიღო მან სახელწოდება "მიწისი" ანუ "მუწუს წყალი".[58] მსგავსი სახელი თანამედროვე საქართველოსა და აზერბაიჯანის

---

[46] მ. ინაძე. ძველი აფხაზეთის ეთნოპოლიტიკური ისტორიის საკითხები. "მაცნე", ისტორიის სერია, N1, 1992, გვ. 8-9; Мусхелишвили Д. Исторческий статус Абхазии в Грузинской государственности. Разыскания по истории Абхазии | Грузия. Тб., 1999, გვ. 115.

[47] Инадзе М. Вопросы этнополитической истории древней Абхазии. Разыскания по истории Абхазии | Грузия. Тб., 1999, გვ. 71; დ. მუსხელიშვილი. საქართველის ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები. თბ., 1977, გვ. 114.

[48] პ. ინგოროყვა. გიორგი მერჩულე. თბ, 1954, გვ.177.

[49] ვახუშტი ბაგრატიონი. საქართველის გეოგრაფია. თბ., 1997, გვ. 170, 281.

[50] პ. ინგოროყვა. გიორგი მერჩულე. თბ., 1951, 178; დ. მუსხელიშვილი. საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის საკითხები. თბ., 1977, გვ. 109.

[51] გ. გასვიანი. აფხაზეთი. ძველი და ახალი აფხაზები. თბ., 1998, გვ. 95 115.

[52] დ. მუსხელიშვილი. საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები. თბ., 1997, გვ.117.

[53] თ. ბერაძე. ვახუშტი ბაგრატიონი აფხაზეთის და ჯიქეთის შესახებ. აფხაზეთის ისტორიის პრობლემები. თბ., 1998, გვ. 105; თ. მიბჩუანი. აფხაზეთის ტოპონიმიკა, აფსაზეთის ისტორიის პრობლემები. თბ., 1998.

[54] არნ. ჩიქობავა. ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი. თბ., 1938, გვ. 25, 276.

[55] ვახუშტი ბაგრატიონი. საქართველოს გეოგრაფია. თბ., 1997, 172, 281.

[56] შ. ბურჯანაძე. ლიხთ-იმერეთის 1737 წ. რუკა, როგორც ფეოდალური საქართველოს ისტორიის პირველწყარო. ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე. თბ., 1959, გვ. 193.

[57] ვახუშტი ბაგრატიონი. საქართველოს გეოგრაფია. თბ., 1997, გვ. 282; თ. ბერაძე. ვახუშტი ბაგრატიონი აფხაზეთის და ჯიქეთის შესახებ. აფხაზეთის ისტორიის პრობლემები. თბ., 1998, გვ. 105.

[58] ს. ჯანაშია. შავიზღვისპირეთის საისტორიო გეოგრაფია. შრომები, VI, გვ. 287; კ. ოკუჯავა. მიგრაციული და ეთნოსოციალური პროცესები აფხაზეთში XVIII ს-ში, თბ., 1998. სადისერტაციო ნაშრომი; ვ.ზუხბაია. აფხაზეთო ჩემო, თბ., 1998, გვ. 114.

საზღვარზეც გვხვდება – "მაწის წყალი" ‖ "მაჭის წყალი.[59] ჰიდრონიმი და ტოპონიმი ჩხალთა ქართულ ისტორიოგრაფიაში ცნობილია. აგათია სქოლასტიკოსი "მისიმიანების მთავარ ციხე-სიმაგრეს ძახარი სახელით მოიხსენიებდა, რომელსაც "მეტსახელად "რკინას" უწოდებდნენ, მისი სიმტკიცისა და დაუძლეველობის გამო. ძახარის ანუ ჩახარის ციხე-სიმაგრე თანამედროვე ჩხალთის ციხე უნდა იყოს"[60] (ძახარი → ჩახარი → ჩხალთა). შ.ინალ-იფას ჩხალთა აფხაზურ წარმოშობის ჰიდრონიმად მიაჩნია,[61] მაგრამ რადგანაც ისეთი ჰარმონიული კომპლექსები, როგორიცაა სხ, ჩხ, ცხ და მისთ. აფხაზურ ენას არ გააჩნია, იგი აფხაზური ვერ იქნება. მსგავსი კომპლექსები უფრო ქართველური ენებისათვისაა დამახასიათებელი.

თანამედროვე აფხაზურ შუასაუკუნეების (ფეოდალური) ციხე-ქალაქის ანაკოფიის ანალოგიით მდ. ფსირცხას ძველად ანაკოფიის მდინარე ეწოდებოდა.[62] მართალია, ხ.ბღაჟბა და შ. ინალ-იფა[63] ანაკოფიას წარმოშობით აფხაზურ ტოპონიმად თვლიან, მაგრამ ანაკოფია ბერძნული წარმოშობის სახელია. იგი ამოდის ციხის სახელიდან – ανακοπν'- ანაკოფი, რომელიც დაბრკოლებას, წინააღმდეგობას, შეფერხებას აღნიშნავს.[64] თ. ბერაძე, ვახუშტი ბაგრატიონზე დაყრდნობით ანაკოფიის მდინარეს "მცირე მდინარეს" უწოდებს, რომელიც კავკასიონის ქედის ერთ-ერთ განშტოების მთის ხიცმის სამხრეთ ფერდობზე იღებს სათავეს.[65] თვით ციხე პირველად მოხსენებულია VI ს. პროკოპი კესარიელთან. მას "ტრაქეას"-აც უწოდებენ. ეს სახელწოდებაც ბერძნულია, იგი ასევე "კლდიანს", "ველურს", "ძნელად სავალს" აღნიშნავს. ძველ საზღვაო რუკაზე XIV-XV სს. მდინარე ანაკოფია ფიქსირებულია Nicola, Nicoffa ფორმით.[66]

მდინარე ტამას, ტამუშის, ტუმუშის, იგივე ძველი ტამაშის, ტამუშის სათამაშოს სახელწოდება მოდის სკურჩის ყურის სამხრეთ ნაპირზე მდგარი სასახლის სახელწოდებიდან "სათამაშია", რაც ქართული სიტყვაა და თამაშობებისა და გართობის ადგილს აღნიშნავს. ეს სასახლე აშენებულ იქნა არაუგვიანეს XII ს., როგორც ქართველი მეფეების ზამთრის რეზიდენცია. 1654 წ. იგი პირველად დაფიქსირდა იტალიურ რუკაზე. ზოგიერთ რუკებზე მდინარე და ადგილი მითითებულია Tamanxa || Tamaxa || Tamasa || Tamassa ფორმით, რაც სასახლის სახელთან არის დაკავშირებული.[67] მდინარე ღალიძგა (მეგრ. ღალი=ღელე, ძგა=მიჯნა, კიდე) აფხაზების მიერ გამოითქმის,

---

[59] ასრათ ასრათოვი. საინგილოს ჰიდრონიმთა ლოკალიზაციისათვის. ქართველური ონომასტიკა I, თბ., 1998, გვ. 72-73.

[60] დ. მუსხელიშვილი. საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები. თბ., 1977, გვ. 120.

[61] Инал-Ипа Ш.Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. Сухуми, 1976, გვ. 386.

[62] დ. მუსხელიშვილი. საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები. თბ., 1947, გვ. 119.

[63] Х. Бгажба. Бзибский диалект абхазского языка. Тб., 1964, 255; Ш.Д.Инал-Ипа. Абхазы. Сухуми, 1965, გვ. 115.

[64] Х. Дворецкий. Древне греческо-русский словарь. Т. I, М., 1958, 120-121.

[65] თ. ბერაძე. ვახუშტი ბაგრატიონი აფხაზეთის და ჯიქეთის შესახებ. აფხაზეთის ისტორიის პრობლემები. თბ., 1998, 103; Берадзе Т.Н. Мореплавание и морская торговля в средневековой Грузии. Тб., 1989, 27.

[66] Гамахария Дж., Гогия Б. Абхазия-историческая область Грузии. Тб., 1997, 821, 824.

[67] Берадзе Т.Н., Мореплавание и морская торговля в средневековой Грузии. Тб.,1989, 23.

როგორც აალძგა და მას წარმოშობით აფხაზურ გეოგრაფიულ სახელად მიიჩნევენ. შ. ინალ-იფას აზრით ამ მდინარის ძველი ქართველური სახელი ერიწყალი "ძველაფხაზური" უარძ- დან მომდინარეობს, ხოლო აალძგა შემდეგ აქედან არის მიღებული. უარძ, აფხაზურად მღვრიე მდინარის ნაკადს აღნიშნავს (უარძ=ნაკადი, აძ=წყალი, მდინარე), რომელიც მოგვიანებით მეგრული ენის კანონთა შესაბამისად გაფორმებულა. უარ>ერ, ხოლო აფხაზური აძ-წყალი, მეგრული "წყარით" შეცვლილა,[68] რაც არც ისტორიულად (აფხაზები ოჩემჩირის რ-ში მხოლოდ XVII ს-ის მეორე ნახევრის ბოლოს მკვიდრდებიან[69]) და არც რუკებზე ამ ფორმით არ დასტურდება. მდ. ღალიძგის მეგრული ეტიმოლოგია-მიჯნის წყალი, მოწმობს, იმას, რომ იგი ოდესღაც სასაზღვრე მდინარე უნდა ყოფილიყო (ეთნიკურ აფხაზეთსა და სამეგრელოს შორის).[70] ერიწყლის "ლიტერატურული ფორმაა ერიწყალი",[71] რომლის ორივე კომპონენტი მეგრული ენიდან მომდინარეობს. ამოსავალია ერთიში, რომელიც ერთიშის ხეობის სათავეებიდან გამოსულ მდინარეს ეწოდებოდა (მეგრ. ერთიშწყარი. -იში ზანურ-სვანური სუფიქსი). ერწყალი ფონეტიკური გამარტივების გზით არის მიღებული ერთიწყარი>ერიწყარი>ერწყარი.[72] ამრიგად, ეს სახელწოდება ადგილობრივ მეგრულ ჰიდრონიმთანაა დაკავშირებული და ცნობილი უნდა ყოფილიყო მანამ, სანამ აქ აფხაზები გამოჩნდებოდნენ. აქედან გამომდინარე, სწორედ ქართველური მღვრიე უნდა დასდებოდა საფუძვლად აფხაზურ უარ-ს[73].

დიდი მდინარეების ბზიფისა და კოდორის სათავეებში ჩატარებული მეცნიერული კვლევა-ძიების შედეგად აღმოჩნდა, რომ ამ მინარეების შენაკადთა სახელწოდებები უმეტესად სვანურია, თუმცა გვხვდება აფხაზური ჰიდრონიმებიც.[74] დალ-სვანეთის თანამადროვე ტოპონიმთა განხილვისას ქ. მარგიანი ამ რეგიონში სამართლიანად ლაპარაკობს ენობრივ სიჭრელეზე, მაგრამ, ბუნებრივია, ამ ტერიტორიაზე ყველაზე მრავალრიცხოვან ჯგუფს მაინც სვანურენოვანი გეოგრაფიული სახელები ქმნიან და მათ შორის ჰიდრონიმებიც.[75] აფხაზეთის ჰიდრონიმების კვლევისას გ. ფიფიამ დააჯგუფა ქართულ-ზანური და აფხაზურ-ადიღეური წარმომავლობის მქონე სახელები. 27 მდინარიდან, ფსოუს და გუმისთას შორის 18 მდინარის სახელწოდება ქართველურ ენათა, ხოლო 9 აფხაზური ენის საფუძველზეა წარმოქმნილი, მათ შორის არის ჭანურელემენტიანიც.[76]

საინტერესოა, რომ აფხაზეთის ტერიტორიაზე, მთაში გავრცელებული ტბებიდან უმრავლესობა დღეს უსახელოა. როგორც ჩანს, ამ მხარეში ეთნიკურად ჭრელი მოსახლეობის ცვალებადობამ მათი ძირძველი სახელები

---

[68] Инал-Ипа. Ш.Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. Сухуми 1976, გვ. 378, 381.

[69] Очерки истории Абхазской АССР, ч. I, Сухуми, 1960, გვ. 100.

[70] დ. მუსხელიშვილი. საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები. I, თბ., 1977, გვ. 112.

[71] ბ. ხორავა. ოდიშ-აფხაზეთის ურთიერთობა XV-XVIII სს. თბ., 1996, გვ. 28.

[72] პ. ცხადაია. ძიებანი კოლხეთის ტოპონიმიიდან. თბ., 1990, გვ. 20-21; მისივე. ტოპონიმიური ვითარება სამურზაყანოში. "არტანუჯი". საისტორიო ჟურნალი, 10, 2000, გვ. 72.

[73] პ. ცხადაია. ძიებანი კოლხეთის ტოპონიმიიდან. თბ., 1999, გვ. 22.

[74] ა. თოთაძე. აფხაზეთის მოსახლეობა, ისტორია და თანამედროვეობა. თბ., 1995, გვ. 44.

[75] ქ. მარგიანი. დალ-სვანეთის ტოპონიმია. ქართველური ონომასტიკა. I, თბ., 1998, გვ. 136.

[76] გ. ფიფია. აფხაზეთის ტოპონიმიკის საკითხის გამო. გაზ. "სახალხო განათლება", 5 ივლისი, 1990 წ.

გააქრო. ქართველი მწყემსები მათ ზოგადად ტბას-მეგრ.=ტობა, ხოლო აფხაზები აძთატვ უწოდებენ. აფხაზური აძ-თა-ტვ კომპოზიტია: აძ=წყალი, -თა=ადგილი, -ტვა კი, ივ. ჯავახიშვილის ვარაუდით ძირით ქართულ ტევას ტბას და მეგრულ ტობას უნდა უკავშირდებოდეს.[77] აფხაზეთში სიდიდით ტბა ბებეისირი გამოირჩევა, რომელიც გალის რაიონში სოფ. აჩიგვარას ტერიტორიაზეა. აქედან გამოედინება მცირე მდინარე ჯოყობა, რაც მეგრულად უსახურს, უვარგის წყალს აღნიშნავს. ბებეისირიც ასევე მეგრული ლექსიკური ერთეულია – წაბილწული ისლი, ე.ი. დამპალი, ჭაობიანი წყალი. აფხაზეთის კავკასიონზე მდ. ბზიფის აუზში, მცირე მდინარეების ლაშიფსესა და იუფშარას გამაერთიანებელია რიწის ტბა. ქ. ლომთათიძის ვარაუდით, ეს ჰიდრონიმი – რიწა – აფხაზური უნდა იყოს, რადგანაც აფხაზურ ენაში წყლის სახელწოდებად არსებული აძ სიტყვის გვერდით დაცულია ამავე მნიშვნელობის რ(ა) სახეობაც. სიტყვა რიწა კომპოზიტია და მისი ეტიმოლოგიაა "წყლის ძირი". ასეთი წარმოება აბაზური ენისათვის ყოფილა დამახასიათებელი. როგორც ჩანს, თავის დროზე აქ აშხარლებს უნდა ეცხოვრათ და ალბათ სახელწოდებაც მათი შექმნილია.[78] ზემოთქმულიდან გამომდინარე რიწა აბაზური სახელი ყოფილა, რომელიც ქედსიქეთა მოსახლეობას მიგრაციის გზით ჩამოუტანია. სიდიდით შემდეგი ტბა ამტყელია. ქ. ლომთათიძეს და თ. გვანცელაძეს იგი ქართველურ ლექსემად მიაჩნიათ. სახელწოდებას ამტყელის მიდამოებში ტყემლის ხის გავრცელებას უკავშირებენ.[79] აფხაზები ამ ჰიდრონიმს ამტყაალ ფორმით გამოთქვამენ. როგორც ჩანს, ლექსემაში გადასმულია ბგერები და დართული აქვს აფხაზური სახელისათვის დამახასიათებელი განმაზოგადებელი ა-პრეფიქსი. ე.ი. ტოპონიმი ჯერ ქართველურ ძირზეა დაფუძნებული და შემდეგ გააფხაზებულია.

მშრალი ხევების (ადრე წყლიანი ხევების), მცირე მდინარეების-ღელეების, წყაროების აღმნიშვნელი როგორც ქართველური, ისე საკუთრივ აფხაზური ზოგადი ხასიათის მიკროჰიდრონიმები, შინაარსობრივად მსგავსია. ეს სახელები აღწერილობითია და ან ობიექტს, ან წყალთან დაკავშირებულ მოვლენებს აკონკრეტებენ, ან კუთნილების ფორმას გამოხატავენ. ქართველურ სახელებში დადასტურებულია კომპოზიტური ჰიდრონიმები მსაზღვრელ-საზღვრულიანი ფორმით, ხოლო, აფხაზურში კომპოზიტურთან ერთად სუფიქსური: მაგ.: ჭითა წყურგილი (მეგ.=წითელი წყარო), ოკიბოე ღალი (მეგრ.=საკიბორჩხალე), ოლიე (მეგრ.=ისლიანი ღელე), ღალხუმლა (მეგრ.= მშრალი ღელე), ასლანგერიშ წყურგილი (მეგრ.=ასლან მგელის წყარო); ააფს (აა-აფხ.=ურთხელი, -ფს=ჩერქ. წყალი), აძწვ (აფხ.= მუავე წყალი), ძდაყერა (აფხ.=წყლის გარეშე დარჩენილი რიყე), აუვძრა (აფხ.=წყლიანი ადგილი ძროხისათვის), ხუაჯკვარა (მეგრ. ხოჯი=ხარი, აკვარა-აფხ=ღელე) და სხვ. ის რომ ზოგიერთ ჰიდრონიმში ქართველური და აფხაზური ლექსიკური ერთეული ერთმანეთთანაა შერწყმული, მოულოდნელი არ არის. ასეთი შერეულენოვანი ჰიდრონიმების არსებობა რეგიონში განსხვავებულ ეთნიკურ ერთე-

---

[77] ივ. ჯავახიშვილი. საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები. თბ., 1950, გვ. 40-41.

[78] ქ. ლომთათიძე. რიწა სიტყვა ეტიმოლოგიისათვის. აკად. ნ. მარის სახელობის ენის ინსტიტუტის IV სამეცნიერო სესიის თეზისები. თბ., 1947.

[79] თ. გვანცელაძე. ენობრივი მონაცემები და მნიშვნელობა აფხაზეთის ეთნიკური ისტორიის კვლევისათვის. აფხაზეთის ისტორიის პრობლემები. თბ., 1998, გვ. 52.

ულებს შორის ყალიბდებოდა არა მარტო საერთო გეოგრაფიული ტერიტორიის გამო, არამედ სოციალური და ეკონომიკური ურთიერთობების საფუძველზეც.

ხშირად ჰიდრონიმები დასახლებული პუნქტების აღმნიშვნელ სახელებს ემთხვევა, რაც იმით არის გამოწვეული, რომ მათი სახელები ხმელეთის რომელიმე გამორჩეული ადგილის, მთის სახელწოდების, ან ადგილზე გავრცელებულ მცენარეულ საფარს უკავშირდება. ასეთი სახელები შემდეგ ამ ტერიტორიაზე ჩამოდინებულ მდინარეზეც გადადის, ან პირიქით მდინარის სახელები ვრცელდება დასახლებულ პუნქტებზე. მაგ.: ცხუმი, გუდაუთა, ტყვარჩელი მოქვი და სხვ.

ჰიდრონიმური ქართველური სახელების სიძველე და სიმრავლე უფლებას გვაძლევს ვივარაუდოთ, რომ აფხაზეთის მთელ ტერიტორიაზე თავდაპირველად საერთო ქართველური წარმოშობის ერთგვაროვანი მოსახლეობა უნდა ყოფილიყო გავრცელებული. რაც კიდევ ერთხელ მტკიცდება იმით, რომ მაკროჰიდრონიმური ობიექტების ორივე სახელწოდება თავიდან ქართველური იყო. რაც მთავარია ისინი, ორივე როგორც წერილობით, ისე კარტოგრაფიულ წყაროებში მითითებულია ქართველური ფორმებით. რაც შეეხება მდ. კაპპეტს, ადრეშუასაუკუნეებიდან ჯერ უბიხების და შემდეგ მოგვიანებით სხვა ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის მცირე ეთნიკური ჯგუფების წარმომადგენელთა მცდელობით სახელი – ბზიფი – თანდათანობით სათავიდან მთელ მდინარეზე ვრცელდება. აფხაზეთის უკიდურეს ჩრდილოეთში არაქართველური მოსახლეობის თავმოყრაზე მიუთითებს თანამედროვე ფსოუს გვიანანტიკური სახელიც აბასგოსი. როგორც ჩანს, მიგრირებული მოსახლეობა ფსოუს მხრიდანაც ცდილობდა ჩამოსახლებას. წინარე ადიღური სახელებისა და მათი მაწარმოებლების გავრცელება მაინცდამაინც კავკასიის ქედთან ახლოს, აფხაზეთის მთიან მხარეში, ხელს უწყობს ამ სახელების ქრონოლოგიური და სივრცობრივი არეალის დადგენას. ე.ი. არააფხაზური, ჩრდილო კავკასიური სახელები უმეტესად დამახასიათებელია გაგრის, გუდაუთის და სოხუმის რაიონის მთიანი მხარისათვის, ხოლო საკუთრივ აფხაზური სახელები აფხაზეთის მთელ ტერიტორიისათვის. გარკვეულ გეოგრაფიულ გარემოში სუფიქსური მაწარმოებლების გამოყენებამ ნათლად დაგვანახა მიგრაციული ტალღების მოძრაობის მიმართულება და თავდაპირველი განსახლების ადგილი.

ამრიგად, ჰიდრონიმურ ლექსიკაში აისახა ქართველური და არაქართველური, ჩრდილოკავკასიური მოსახლეობის მრავალსაუკუნოვანი ისტორიულ-პოლიტიკური და კულტურული ურთიერთობები. ამ მხრივ დიდი მნიშვნელობა ენიჭება აფხაზეთის ტერიტორიის კავკასიის დიდ ქედთან მეზობლობას, საიდანაც შედარებით იოლი გადმოსასვლელების საშუალებით მკვიდრი ქართველური მოსახლეობის გვერდით სახლდებოდა ადიღეური წარმოშობის მცირე ეთნიკური ჯგუფების წარმომადგენლები, რომელთა ადაპტაციისა და ქართველურ მოსახლეობასთან ასიმილაციის შედეგად წარმოიშვებიან აფხაზების შორეული წინაპრები – აბაზგები. XIV საუკუნიდან მიგრაციული ხელახალი ტალღების შემოჭრისა და აფხაზეთის ტერიტორიაზე კომპაქტურად განსახლების შედეგად საფუძველი ეყრება თანამადროვე ეთნიკურ ჯგუფს, რომელიც ითავისებს როგორც ეთნონიმს – აფხაზი, ისე სალაპარაკო ენასაც. ამ დროიდან მხოლოდ ინტეგრაციის დონეზე ხდება მიგრაციული და

ადგილობრივი მოსახლეობის ურთიერთობა.

მიუხედავად იმისა, რომ აფხაზეთის ტერიტორიაზე დადასტურებულია ადიღეური და აფხაზური წარმოშობის ჰიდრონიმები, ისინი აფხაზთა აბორიგენობის დამამტკიცებელ საბუთად მაინც ვერ გამოდგება. ჰიდრონიმიკის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ მიგრანტები ადვილად ერეოდნენ მხოლოდ მიკროსახელებს, მაგრამ მაკროჰიდრონიმიკასა და მათი უმეტესი შენაკადების წარმომავლობა მაინც ქართველური რჩებოდა.

S. Bakhia-Okruashvili

TOPONIMY AND ANTHROPONIMY OF ABKHAZETI (TERMS OF HYDRONIMIC ORIGIN)

The study of various hydronimic terms spread on the territory of Abkhazeti showed that mixed Georgian-Abkhazian population in the far past was preceeded by homogeneous Georgian population having the same Georgian origin.

From the late antique period concentration of the representatives of the north-west Caucasian small ethnic groups in the far north-west Abkhazeti is viewed. From the very beginning the Abkhazian and Adighian names appeared on the territory. Lately they were followed by modern Abkhazian names.

It is significant that the north Caucasian names and not Abkhazian ones are mainly peculiar to the highland. As for the Abkhazian names they were gradually spread from the North to the South on the whole Abkhazeti territory.

Despite of Abkhasian and Adighian hydronimic terms existence on the territory of Abkhazeti they can not witness that modern Abkhazians are aboriginal population of Abkhazeti. According to historical sources Abkhazian terms were preceded by Georgian ones.

The analysis of the hydronimic terms showed that migrants were easily changing only micro-names, but the origin of macro-hydronimic terms and the names of their main tributaries were remaining Georgian.

ლიანა ბერიაშვილი

სოციალური ეკოლოგიის თანამედროვე პრობლემები

ეკოლოგია წარმოსდგება ბერძნული სიტყვიდან O'ikos, რაც ნიშნავს სახლს, საცხოვრისს, ადგილსამყოფელს. ზოგადად იგი განისაზღვრება, როგორც „მეცნიერება მცენარეული და ცხოველური ორგანიზმებისა და ბუნებასთან მათი ურთიერთობით წარმოქმნილი პროცესების შესახებ"[1]. თვით ტერმინი მეცნიერულ მიმოქცევაში შემოტანილი იქნა გერმანელი მკვლევარის ერნ. ჰეკკელის მიერ 1869 წელს. ეკოლოგიური მეცნიერების მთავარ ობიექტად აღებული იქნა „ცოცხალი ორგანიზმები, პოპულაციები, სახეობები, ერთობები, ეკოსისტემები, და ბიოსფერო – მის მთლიანობაში".

მე-20 საუკუნის მეორე ნახევარში, ბუნებაზე ადამიანის ზემოქმედების მკვეთრ ზრდასთან ერთად, ეკოლოგიამ შეიძინა განსაკუთრებული მნიშვნელობა და დაიმკვიდრა ადგილი როგორც რაციონალური ბუნებათსარგებლობისა და მცენარეული და ცხოველური ორგანიზმების დაცვის მეცნიერულმა საფუძველმა. ამავე პერიოდში ყალიბდება მეცნიერების ახალი მიმართულება – *სოციალური ეკოლოგია*, რომელიც სწავლობს საზოგადოებისა და გარე-სამყაროს ურთიერთდამოკიდებულებათა კანონზომიერებებს, გარე სამყაროს დაცვისა და რეაბილიტაციის პრობლემებს[2]. ამიერიდან ეკოლოგიის კვლევის სფეროში ექცევა საზოგადოების ეკოლოგიური, სოციალური და ტექნოლოგიური მხარეები, მისი ფილოსოფიური და ეთნო-ფსიქოლოგიური ასპექტები. ეკოლოგიის პრობლემატიკაში განვითარებას პოულობს ისეთი მიმართულებები, როგორიცაა სოციალური გეოგრაფია, ტექნიკური ეკოლოგია, ქალაქის ეკოლოგია, ეკოლოგიური ეთიკა და სხვა მრავალი[3]. სოციალური ეკოლოგიის მიზანია შეისწავლოს ადამიანთა ერთობების, საზოგადოებების ურთიერთკავშირები იმ გარე-სამყაროსთან, რომელშიც ისინი არსებობენ. ამ სფეროს მეცნიერები მიიჩნევენ ეკოლოგიის მთავარ საგნად და განსაზღვრავენ მას როგორც, „ადამიანის ეკოლოგიას", „სოციალურ ეკოლოგიას", „გლობალურ ეკოლოგიას"[4].

ამჟამად, ჩვენი პლანეტის თანამედროვე ეკოლოგიური ვითარების შესაბამისად, ეკოლოგიური მეცნიერების წინაშე დგას ამოცანა – შეისწავლოს ამ დარგის არა მხოლოდ საბუნებისმეტყველო (რაც მისი კვლევის ძირითადი ობიექტია) სფერო, არამედ, საზოგადოებაში მიმდინარე პროცესების სოციალ-გეოგრაფიული, სოციალ-ეკონომიკური, სოციალ-ტექნოლოგიური მხარეები, ეძიოს ბუნების რაციონალური სარგებლიანობის გზები, საზოგადოების ბუნებასთან ურთიერთობის ახალი ფორმები, საზოგადოების შიგნით მიმდინარე ნეგატიური პროცესების დაძლევისა და მათი პროგნოზირების საშუალებანი.

ბიოსფეროში მიმდინარე პროცესებში ადამიანის უხეშმა ჩარევამ მნი-

---

[1] Горелов А. Л. Социальная экология, М., 1977, "Наука", стр. 217.

[2] Зевис Г. С. Характерные тенденции и новые направления в современной западной этнологии, Вашингт., 1998 (на анг. аз.).

[3] Энциклопедия понятий и терминов по экологии, М., 1999, Наука.

[4] იქვე.

შვნელოვანი ანთროპოგენური ცვლილებები გამოიწვია. ტექნიკურ პროგრესს თან მოჰყვა ბუნებრივი ეკოსისტემების დარღვევა, რამაც წარმოშვა *დარღვეული ეკოსისტემების უკუქმედება ადამიანთა საზოგადოებაზე*, და ახლო პერსპექტივაში თვით ადამიანის პოპულაციის ყოფნა-არყოფნის საკითხი დააყენა დღის წესრიგში. ამიტომაც კაცობრიობის სოციალურ პრობლემატიკაში წინა პლანზე სწორედ მისი ეკოლოგიური ასპექტი აღმოჩნდა. ამიერიდან ეკოლოგიას მიენიჭა საზოგადოებრივი მეცნიერების სტატუსი, რომლის ამოცანაა აქტიურად ჩაერთოს სოციალური და ტექნოლოგიური პროცესების მიმდინარეობაში, მოახდინოს მათი სათანადო რეგულირება და უზრუნველყოს მათი განვითარების სწორი გეზი[5].

ამდენად ეკოლოგია, როგორც ერთიანი სამეცნიერო დისციპლინა კარგავს თავის ბიოლოგიურ ჩარჩოს და ამ მიმართულების მესვეურთა განმარტებით, იგი ყალიბდება ერთგვარ „ზე-მეცნიერებად", „ცოდნის ერთიან სისტემად", „კომპლექსურ ეკოლოგიად"[6].

ეკოლოგიის, როგორც სამეცნიერო დარგის ახალი კუთხით გააზრებისა და პრაქტიკული გამოყენების შედეგებისაგან კაცობრიობა ბევრს მოელის. ბუნებათსარგებლობის პრობლემა მუდმივად ახალია და მიმდინარე სოციალური და ეკონომიკური ცხოვრების სასიცოცხლო ნაწილს წარმოადგენს. ამიტომ ეკოლოგიის პრობლემები, კვლევის მეთოდები, პრაქტიკული მიმართულებები გაშუქებულია მრავალი დარგის გამოკვლევებში. ამასთანავე მუდმივად იქმნება კვლევის ახალი ობიექტები, როგორიცაა მაგალითად, *სამედიცინო ეკოლოგია, ეკოლოგიური ეთიკა, ტექნოლოგიური ეკოლოგია, ეკოლოგიური პოლიტიკა* და სხვა. ქართველი მეცნიერი თ. გამყრელიძე სპეციალურად განიხილავს „კულტურის ეკოლოგიის" სფეროს და საჭიროდ მიიჩნევს საერთაშორისო მასშტაბით მისი კვლევის განვითარებას[7].

ეკოლოგიის განმარტება უახლეს გამოკვლევათა შედეგების შუქზე იძლევა შემდეგ ფორმულირებას: „დარგი, რომელიც შეიცავს არა მარტო ბიოლოგიას, არამედ საბუნებისმეტყველო და საზოგადოებრივ მეცნიერებათა მრავალ დარგს, როგორიცაა ფიზიოლოგია, ჰიგიენა, ფსიქოლოგია, პოლიტიკური ეკონომია, ისტორია, ასევე სოფლის მეურნეობა (მიწათმოქმედება, მესაქონლეობა, სატყეო მეურნეობა და თევზის სარეწები), ჯანმრთელობის დაცვის ღონისძიებანი და სხვა..."[8] ეკოლოგია ამავე დროს განიხილება, როგორც – „ზოგადსაკაცობრიო მიდგომა ბუნებისა და საზოგადოების ცალკეული ობიექტების და პრობლემების კანონზომიერებათა შესწავლისადმი, რომლებიც ეხება სიცოცხლესა და არსებობის ყველა სფეროს, მათ შორის იმ ობიექტებს, რომლებიც მოიცავენ ადამიანთა საზოგადოებას და ადამიანთა მოღვაწეობას"[9].

ეკოლოგია უშუალო შეხებაშია ისეთ ჰუმანიტარულ დისციპლინასთან როგორიცაა *ისტორია* და კერძოდ – *ეთნოლოგია*. ყველა ის მხარე რომელიც ეხება ადამიანის ყოფასა და ბუნების წიაღში მის არსებობას, ბუნების სიმ-

---

[5] Голубец М. А., Об об'екте и содержании социальной экологии, М., 1982.

[6] Д. Медоуз, "Пределы роста", М., 1998 (перев. с английского).

[7] თ. გამყრელიძე, „კულტის ეკოლოგია", ოჩხარი, ჯულიეტა რუხაძისადმი მიძღვნილი ეთნოლოგიური, ისტორიული და ფილოლოგიური ძიებანი, თბილისი, 2002, გვ. 113-115.

[8] Энциклопедия наук об окружающей среде, Нью-Йорк, 1985.

[9] იქვე.

დიდრეთა გამოყენებას და მასზე ზემოქმედების სფეროს, ეკოლოგიური მიდგომით საჭიროებს შეფასებას. ხალხური ტრადიცია ყალიბდებოდა და ვითარდებოდა ბუნებაში მიმდინარე პროცესების კანონზომიერებათა ცოდნისა და ამ კანონებთან შეთანაწყობის სრული სინქრონიზმით, რაც უზრუნველყოფდა ბუნებათსარგებლობის მწყობრი სისტემის ფუნქციონირებას. ამ მიმართულებით მრავალი საინტერესო კონცეპცია შემუშავდა ქართული ეთნოლოგიური სკოლის მესვეურთა მიერ, რამაც საერთაშორისო რეზონანსი შეიძინა (ივ. ჯავახიშვილი, გ. ჩიტაია, მ. გეგეშიძე და სხვები).

ყველა სპეციალურ გამოკვლევაში განსაკურებით არის ხაზგასმული *მემკვიდრეობითი საწარმოო ინფორმაციის* მნიშვნელობა, რომელიც *ეთნოსის ემპირიული ტრადიციის* სახით არსებობს და ცოცხლობს საუკუნეთა მანძილზე. ეს „სოციალური მზომავი მექანიზმი", რომელიც ეთნიკური ტრადიციების სხვადასხვა გამოვლინებას ასახავს, სოციუმის ეკოლოგიურ სივრცეში თავისი არსებობის შესაბამის ფაზას შეესატყვისება[10]. მისი რაოდენობრივი თუ ხარისხობრივი ნიშნები მეურნეობისა და საწარმოო ტრადიციების სტაბილურ დარგებშია წარმოდგენილი. სამეურნეო-საწარმოო ტრადიციების სოციალური ბუნების სისტემური მიდგომით განხილვის მეთოდიკა და პროგნოზირება ყოფის თითქმის ყველა სფეროს მოიცავს და მოდელირებას ექვემდებარება.

სოციალური ეკოლოგია თავის დასაბამს იღებს იმ დროიდან, როცა ადამიანი გაჩნდა დედამიწაზე და დაიწყო ბუნებრივი გარემოს ათვისება თავისი კეთილდღეობისათვის. მაგრამ, ბუნებასთან ურთიერთობის საუკუნეთა მანძილზე მკაცრად ჩამოყალიბებული ნორმები დაირღვა და მიიღო იმპერატივის ფორმა. ამ პროცესების სიღრმისეული ანალიზი ტრადიციული მეურნეობის ძირითადი დარგების კვლევის მეშვეობით არის განხორციელებული. ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ ამ მიმართულებით ქართველი ეთნოლოგების მიერ ჩატარებულია სერიოზული სამუშაო, რომელშიაც საკითხის მრავალი ასპექტი აისახა (ლ. ბერიაშვილი, თ. ცაგარეიშვილი, მ. ქანთარია, ბ. შუბითიძე და სხვები).

ამგვარად, სოციალური ეკოლოგია ითვალისწინებს, ერთის მხრივ, ტრადიციის საფუძველზე აღმოცენებული, ამა თუ იმ ეთნოსისათვის დამახასიათებელი ტრადიციული ნორმების შენარჩუნების აუცილებლობას, და ამასთან ერთად, ცხოვრების, ეპოქის ახალი მოდელით ნაკარნახევი კანონების, ჩვევების შერწყმას უკვე არსებულთან, რომლის ქვაკუთხედს წარმოადგენს პიროვნების თავისუფლება[11].

სოციალური ეკოლოგიის პრობლემის კვლევაში ამოსავალია ცნობილი ჭეშმარიტება, რომლითაც „ადამიანი დაკავშირებულია ბუნებასთან სხვადასხვა ფორმითა და საშუალებით, რომელთა საერთო მსაზღვრელია *სოციალური კანონი და ბუნებასთან ურთიერთკავშირის ესა თუ ის გამოხატულება*. იმ რეგიონებში, სადაც სამეურნეო დარგები სტაბილურია და განვითარების ხანგრძლივი ისტორია აქვთ, გარკვეულ კანონზომიერებას დაქვემდებარებული ურთიერთობა ყალიბდება ეკოლოგიურ და სოციალურ-ეკონომიკურ პროცესებს შორის, რომელთა დანაშრევი ერის ტრადიციულ მემკვიდრეობა-

---

[10] Экология и культура, М., 1991 (Сб. ин-т социологии РАН); Экология этносов в социальном отношении, М., (Сб. ин-т философии РАН).

[11] Экология и культура, М., 1998, "Наука" (Сб. статей).

შია შემონახული[12].

სოციალური ეკოლოგიის სფერომ განსაკუთრებული ტრანსფორმაცია განიცადა ბოლო ოცწლეულის მანძილზე. როგორც ფსიქოლოგიური გამოკვლევები ცხადყოფენ სოციალური გარემოს მკვეთრმა რეგრესმა, „მაღალი დონის" ურთიერთობათა ნგრევამ წარმოშვა ურთიერთობათა „უმდაბლესი სოციალური ტიპი", რომელიც თავისი გავრცელების მასშტაბებით და დამანგრეველი მოქმედებით აღინიშნება[13]. ამ პროცესებს ხანგრძლივი მიმდინარეობა აქვთ და პროგნოზირებას არ ექვემდებარებიან. მაგალითისათვის შეიძლება მოვიხმოთ საზოგადოების ისეთი სოციალური ორგანიზმი, როგორიცაა გლეხობა. ინგრეოდა-რა გლეხური კულტურა, მასთან ერთად ისპობოდა საზოგადოების სოციალური ქცევის ნორმები და სტანდარტები, რომელიც ყალიბდებოდა და იქმნებოდა საუკუნეთა მანძილზე. მრავალი თაობის მიერ ჩამოყალიბებულმა ეთნიკური გარემოს მოწყობისა და მასში მოქმედი სოციალური ნორმების ნგრევამ, კატასტროფის წინაშე დააყენა სოციუმის მრავალი სფერო.

ვაკუუმშია მოქცეული საზოგადოების ისეთი მნიშვნელოვანი ორგანიზმი, როგორიცაა ინტელიგენცია. ეს ფენა, რომელიც მუდამ კულტურის მთავარი ტრანსფორმატორის როლს ასრულებდა და ეთნიკური აზროვნების, ქცევის პრინციპების დამცველად და მატარებლად გვევლინებოდა, თითქმის უფუნქციოდ არის დარჩენილი.

ისმის კითხვა – სად უნდა ვეძიოთ ამ მოვლენათა ახსნა? მრავალ სფეროში სოციალური რეგრესის გაბატონების ერთერთ მთავარ მიზეზად სპეციალისტებს მიაჩნიათ ე. წ. *„აგრესიული აზროვნების"* გავრცელება. სისასტიკე, მიკერძოებითი ქცევის ნორმების დამკვიდრება და ინდივიდის გარიყვა – აი ის ძირითადი მიზეზები რომლებიც ანგრევენ სოციუმის ფსიქიკას. ამას ემატება ნაციონალიზმის მკვეთრი ზრდა აგრესიული შეუწყნარებლობის მკვეთრი გამოვლინებებით.

სოციალურ სფეროში კვლევის განსაკუთრებულ ობიექტს წარმოადგენს ე. წ. *„სულის ეკოლოგია"*[14]. იგი საფუძვლად უდევს გარემოს მოწყობის პრინციპს და გულისხმობს მრავალი ფაქტორის თანაარსებობას – ეკონომიკურის, გარემოს ეკოლოგიურის, სამართლებრივის, ტექნოლოგიურის და ა. შ. განსაკუთრებული მნიშვნელობით არის შეფასებული წარსულისა და აწმყოს ურთიერთობისა და მათი მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის უწყვეტობის ფაქტორი – მომავლის შენება შეუძლებელია წარსულის ცოდნის, მისი ღრმა ანალიზის გარეშე. აქ იგულისხმება გენეტიკური კავშირი ყველა სოციალურ მოვლენას შორის ვერტიკალურ ჭრილში.

უახლეს გამოცემებში დიდი ადგილი ეთმობა ეთნიკური ეკოლოგიური სისტემების დამახასიათებელი თვისებების გამოვლენას. განსაკუთრებით ექცევა ყურადღება თანამედროვე ტექნოლოგიების გვერდზე ბუნებათსარგებლობის *ტრადიციული საშუალებების* გამოყენებასა და მათი ფუნქციის რეაბილიტაციას – მიწის დამუშავება, კულტურათა ვერტიკალური განლაგება, ეროზიებთან ბრძოლა, ნიადაგების „მკურნალობა", დასახლებათა ადგილის შერჩევის ეკოლოგიური პროგნოზირება და სხვა.

---

[12] Явчуновская Л. М. Социальная экология и традиционные этнические области, М., 1991, стр. 95.
[13] Арутюнов Ю. В. Дробижева Л. М. Этносоциология, М., 1999 (учеб. пос.).
[14] Сб. Социальная география интелигентности, Москва-Тарту, 1998.

ბუნებათსარგებლობის ტრადიციული ფორმების გამოვლენა და მათი დანერგვის აუცილებლობა განისაზღვრება არა მხოლოდ წმინდა პრაქტიკული მიზნებით, რათა უდანაკარგოდ იქნას გამოყენებული არსებული ბუნებრივი რესურსები, არამედ აგრეთვე ჰუმანური თვალსაზრისით: ბუნებასთან დამოკიდებულების მრავალსაუკუნოვანი გამოვლინება, მასთან მჭიდრო კონტაქტი საფუძვლად უდევს ადამიანთა კულტურულ ფასეულობათა ორიენტაციას. იგი არეგულირებს აგრეთვე ადამიანთა ურთიერდამოკიდებულების ნორმებსა და მთლიანად – საზოგადოების ზნეობრივ სახეს[15].

ეკოლოგიური თემა უშუალო შეხებაშია რელიგიასთან: ყველა უძველესი რელიგია ეფუძნება ბუნებრივი მოვლენების გაღმერთებას. რელიგია აღიარებს ბუნების უპირველეს როლს, მის ფასეულობებს. ბიოსფერო წარმოადგენს ერთიან რეგულირებულ სისტემას, რომელზეც გავლენას ახდენს ყოველი ლოკალური ჩარევა. „ეკოლოგიური მიდგომა ხელს უწყობს ახლებურად იქნას დანახული ადამიანისა და სამყაროს ურთიერთობა, ღრმად იყოს გააზრებული მათი ურთიერთკავშირი და განუყოფლობა (მთლიანობა). იგი წამოჭრის ასევე საკითხს ადამიანის პასუხისმგებლობის შესახებ სამყაროს წინაშე, მასში მობინადრე ყველა ცოცხალი არსების წინაშე"[16].

ეკოლოგიის თემა ფართოდ განიხილება აგრეთვე მითოლოგიასთან კავშირში. უახლესი გამოკვლევების თანახმად, სხვადასხვა ხალხების მითოლოგიაში – იქ სადაც შეიქმნა მაღალი ცივილიზაციები და ასევე შედარებით ჩამორჩენილ ხალხებში, კულტურული განვითარების ადრეულ ეტაპებზე თავს იჩენს სტრუქტურული იზომორფიზმი რეგიონალური, ისტორიული, ეთნიკური და სოციალური განსხვავებული მახასიათებლებით[17]. მითოლოგიის სფეროში კვლევის მნიშვნელოვან პრობლემად წინა პლანზე გამოდის მისი ეკოლოგიური ასპექტები, რომლებიც უშუალო კავშირშია ასტრალურ-სოლარულ, კოსმოგონიურ, გეოლოგიურ-გეოგრაფიულ და ბიოლოგიურ თემატიკასთან.

სოციალური ეკოლოგია – ეს არის კაცობრიობის გლობალური სოციალურ-კულტურული მონაპოვარი, სადაც გარემოს ფაქტორთა ერთობლიობა მჭიდროდაა გადაჯაჭვული სოციალურ ურთიერთობათა სხვადასხვა ასპექტებთან, და ეს გადაჭდობილობა ქმნის *ეთნოსის „გლობალურ აზროვნებას"*, რომელიც თაობიდან თაობას გადაეცემა[18].

ახალი ეკოლოგიური აზროვნება საჭიროებს ტრადიციულ ჰუმანიზმთან გაერთიანებას, რომლის საფუძველი უნდა გახდეს ბუნების ჰარმონიული აღქმის უნარი. *ეკოლოგიური ჰუმანიზმი* ძევს აღმოსავლური და დასავლური ტრადიციული კულტურების გადაკვეთის ხაზზე[19]. აქედან გამომდინარე, თუ აღმოსავლეთი დატვირთულია ტრადიციული ბუნებათსარგებლობის კანონების შემონახულობით, დასავლეთმაც შეიძლება ბევრი გაიღოს ეკოლოგიური პრობლემების სამეცნიერო-ტექნიკური გზებით მოგვარებაში. ასეთი *„ეკოლო-*

---

[15] Огудин В. Л. Экологические функции религии, ЭО, 2001, №1, стр. 65-66.Православие и культура этноса, М., 2001.

[16] Швейцер А. Благоговение перед Природой, М., 1992. стр. 30.

[17] Психологические аспекты этнической экологии, Сб., М., 1993.

[18] Козлов В. И. Этническая экология (свод этнографических понятий и терминов), М., 2000.

[19] Швейцер А. დასახ. ნაშრომი, გვ. 32.

გიური კონვერგენცია" საჭიროა და მეტად დროული"[20].

სოციალური ეკოლოგიის ქვაკუთხედში ერთ-ერთი მთავარია „ზნეობრიობის ტონუსი", რომელიც განვითარებასა და გამდიდრებას მოითხოვს. თანამედროვე საზოგადოება მის დიდ დეფიციტს განიცდის, რომლის მიზეზი მძლავრ ტექნოლოგიურ ძვრებსა და კულტურულ ფასეულობათა დევალვაციაში მდგომარეობს. ზნეობრიობის ტონუსის აწევაში, სპეციალისტების აზრით, დიდი როლი ენიჭება მსოფლიოს რელიგიების შესწავლასა და მათ პოპულარიზაციას[21].

ამგვარად, სოციალური ეკოლოგია ეფუძნება, ერთის მხრივ, ტრადიციის საფუძველზე აღმოცენებული და ეთნოსისათვის დამახასიათებელი ნორმების შენარჩუნების აუცილებლობას, და ამასთან ერად, ეპოქის ახალი მოდელით ნაკარნახევი ჩვენების შერწყმას უკვე არსებულთან, რომლის ქვაკუთხედი უნდა გახდეს პიროვნების თავისუფალი არჩევანი.

L. Beriashvili

MODERN PROBLEMS OF SOCIAL ECOLOGY

Taking into the present environmental conditions on our planet the ecologic science faces the following task, – it has to study not only the natural processes in that field, but social-geographic, social-economic and social-technological aspects of the processes that are taking place within the society; it has to look for the ways of rational usage of natural resources, new forms of interaction between the society and nature, the ways of overcome the negative processes taking place within the society and the ways to forecast them.

Ecology is in direct contact with such a humanitarian discipline as history, in particular ethnology. All the aspects that touch upon human existance, human life within the nature, usage of natural resources and ways to influence the nature, need to be estimated from the standpoint of ecology. Popular traditions were formed and developed in synchronously with learning the patterns of natural processes and observing the certain rules existing within the nature, that guaranteed the functioning of natural resources' sustainable consumption system.

Therefore, on the one hand, social ecology implies the necessity of preserving the traditional norms inherent to particular ethnic groups and at the same time uniting the laws and traditions created by the modern epoch with the already existing ones the cornerstone of which is personal freedom.

---

[20] იქვე, გვ. 45.

[21] თემას „ეკოლოგია და რელიგია" მრავალი უახლესი გამოკვლევა ეძღვნება.

ლია ბითაძე

ანთროპოლოგიური მონაცემები წოვა თუშების წარმომავლობის შესახებ

ანთროპოლოგიური კლასიფიკაციის თანახმად[1] წოვა და ჩაღმა თუშები კავკასიონის ტიპს მიეკუთვნებიან. ამ ტიპში საქართველოს მთის მოსახლეობასთან ერთად, კავკასიონის ორივე კალთაზე განლაგებულია ჩრდილო კავკასიის ეთნიკური ჯგუფები. ერთ ტიპში გაერთიანებულ ჯგუფებს, მიუხედავად მათი წარმომავლობისა, მორფოლოგიური ახლო მსგავსება ახასიათებთ, ეს მსგავსება რამდენიმე ფაქტორით არის განპირობებული. პირველი და უმთავრესი – სუბსტრატით, რომელიც უძველესი დროიდან, ყოველ შემთხვევაში ბრინჯაოს ხანიდან მაინც, საერთო იყო კავკასიის აბორიგენ ტომთათვის[2]. მეორე, გეოგრაფიული გარემო, რომელიც კავკასიონის ქედზე განსახლებულ მოსახლეობას თითქმის ერთნაირი აქვს, მიუხედავად განსხვავებული ჰიპსომეტრული მდებარეობისა[3]. სხვა ფაქტორებიდან, მაღალმთიან რეგიონში აღსანიშნავია მოსახლეობის მცირერიცხოვნობა, რაც მნიშვნელოვნად ზრდის გენეტიკო-ავტომატიკურ პროცესებს, ანუ გენთა დრეიფს.

მოსახლეობის მიგრაციები მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს როგორც ეთნიკურ პროცესებზე, ასევე ანთროპოლოგიურ ტიპზე და მის ცვალებადობაზე. თვისებრივად განსხვავებული პროცესი მიმდინარეობს შიდა და გარე მიგრაციების დროს. შიდა მიგრაციებს არ შეაქვს უცხო, გენეტიკური (ეთნიკური) ელემენტი, მხოლოდ ზრდის ცვალებადობის დონეს ეთნოსისათვის დამახასიათებელ ფარგლებში, გავლენას ახდენს გარემოზე, რადგან ახალი ტრადიციები შეაქვს სამეურნეო, კულტურულ თუ სოციალურ სფეროში.

გარე მიგრაციები სხვადასხვანაირია. ტერიტორიულად ახლო ადგილობრივი ჯგუფების ურთიერთობის შედეგად წარმოქმნილი ეთნიკური ერთობლიობა ამ ტერიტორიისათვის დამახასიათებელი ანთროპოლოგიური ტიპის ცვალებადობის ფარგლებში რჩება[4], ხოლო შედეგები იმ მიგრაციებისა, რომლებსაც ახორციელებენ განსხვავებული მორფოლოგიური ნიშნების მატარებლები, უთუოდ აისახება ანთროპოლოგიურ ტიპში, რადგან ეთნოსის ისტორია ძირითადად მის მორფოლოგიურ ნიშნებშია „აღბეჭდილი"[5].

ყოველივე ზემოხსენებულის გათვალისწინებით, განვიხილავთ ჩაღმა და წოვა თუშების მორფოლოგიურ ურთიერთმსგავსებას კავკასიონის ტიპში გაერთიანებული ჯგუფების ფონზე, კვლევის შედეგები მეტად მნიშვნელოვანია, რადგან დღემდე სადავოა წოვა თუშების წარმომავლობის საკითხი. ზო-

---

[1] Абдушелишвили М. Г., Антропология древнего и современного населения Грузии., Тб., 1964, стр. 66-73.

[2] Абдушелишвили М. Г., Антропология…, 1964; Абдушелишвили М. Г., Кранеология древнего и современного населения Кавказа, Тб., 1966.

[3] Гаджиев А. Г., Антропология малых популяций Дагестана, Махачкала, 1972, стр. 32.

[4] Бунак В. В., Этнические общности и расовые деления. В сб. Расогенетические процессы в этнической истории, М., 1974, с. 3-10.

[5] Бунак В. В., Нестурх М. Ф., Рогинский Я. Я., Антропология, М., 1941.

გი მეცნიერი მათ ქართველებად მოიაზრებს[6], მეცნიერთა ნაწილი კი მათი ჩეჩნური წარმომავლობის მომხრეა[7].

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ანთროპოლოგიური მონაცემების ანალიზს ძალზე დიდი, ზოგიერთ შემთხვევაში, გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება ეთნიკური ვინაობის დასადგენად, რადგან ენა და კულტურა შეიძლება გავრცელდეს მათი მატარებლების გარეშე, ხოლო ანთროპოლოგიური ტიპის გავრცელებას ყოველთვის თან ახლავს სათანადო ენისა და კულტურის გავრცელება[8].

ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი სამი სისტემა (სომატოლოგია, დერმატოგლიფიკა, სეროლოგია) გენეტიკურად სხვადასხვა მემკვიდრეობითობით გადაეცემა, ისინი განსხვავდებიან აგრეთვე ცვალებადობის დონით. ამ სისტემების თანამედროვე სახით ჩამოყალიბება ისტორიულად განსხვავებული დროის მანძილზე ხდებოდა, ამიტომ თუშების ასეთი კომპლექსური შესწავლა უდაოდ მნიშვნელოვანია, რადგან გასათვალისწინებელია, თანაც შედარებით ასპექტში, იმ ეთნოგრაფიული, თუ ეთნიკური ჯგუფების მონაცემები, რომელთა გარემოცვაში, თითქმის ერთნაირ ფიზიკურ გარემოში გაიარეს თუშებმა ისტორიული განვითარების ხანგრძლივი პროცესი, ჩამოყალიბდნენ დღევანდელი სახით და შექმნეს მათთვის დამახასიათებელი ტრადიციული ყოფა. ყოველივე ამის გათვალისწინებით, ასეთი სახის კვლევა საშუალებას მოგვცემს კომპლექსურად წარმოვაჩინოთ თუშების ანთროპოლოგიური თავისებურებანი და ნათელი მოვფინოთ სადავო საკითხს.

თუშების ანთროპომეტრული და ანთროპოსკოპული ნიშნების განაწილება წარმოდგენილია ცხრ. №1-ში (ცხრილი შედგენილია მ. აბდუშელიშვილის[9] და განყოფილების ფონდში დაცული სხვა მონაცემების მიხედვით)[10].

ჩაღმა და წოვა თუშები შესწავლილნი არიან ახმეტის რაიონში 1951 წ. მ. აბდუშელიშვილისა (ანთროპოსკოპური, ანუ აღწერილობითი პროგრამა) და გ. ჯანბერიძის მიერ (ანთროპომეტრული, ანუ გაზომვითი ნიშები). ჩაღმა თუშები გამოკვლეულია სოფლებში: ქვემო და ზემო ალვანში, წოვა თუშები – ზემო ალვანში.

ცხრ. №1-ის ანალიზი გვიჩვენებს მნიშვნელოვან მორფოლოგიურ მსგავსებას. 53 გაზომვითი და აღწერილობითი ნიშნების მიხედვით 32 ნიშნის განაწილება ერთ კატეგორიაში ხდება. კატეგორიები, რომლებიც მაქსიმალუ-

---

[6] ვახუშტი ბატონიშვილი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. ქართლის ცხოვრება, IV, ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, თბ., 1973, გვ. 132-133; გვ. 652; რ. ერისთავი Записки о тушино-пшаво-хевсурском округе, ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილები, თბ., 1986, გვ. 58-100; Шавхелишвили А. И. Грузино-чечено-ингушские взаимоотношения (С древнейших времен до конца XVIII вска) Тб., 1992; შარაშიძე ლ., ქისტები. საქ. მეცნიერებათა აკადემიის ესქპერიმენტ. მორფ. ინსტ. შრომები. ტ. X. 1962, გვ. 237-251.

[7] Волкова Н. Г., Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М., 1975, стр. 161; Гаджиев А. Г., указ. сочин; Абдушелишвили М. Г. Антропология древнего и современного населения Грузии. Тб., 1964, стр. 154-206; и др.

[8] Дебец Г. Ф., Левин М. Г., Трофимова Т. А., Антропологический материал как источник изучения вопросов этногенеза. С. Э. 1952, №1.

[9] Абдушелишвили М. Г., Антропология древнего и современного населения Грузии., Тб., Мецниереба, 1964.

[10] განყოფილების ფონდიდან. ნაშრომები: „Антропология Грузии", 1997 წ. (გვ. 100); „Антропология Кавказа " (გვ. 43, 46, 191, 192, 199, 202, 203, 205), რომელიც მისი მითითებების მიხედვით იყო დამთავრებული თ. კიკვაძის მიერ 1999 წ.

რად საპირისპირო განაწილებაზე მეტყველებს (5 და 1, 3 და 1, 4 და 2) სულ რამდენიმე ნიშანში ვლინდება.

ცხრ. №1

კეფალომეტრული და კეფალოსკოპიური ნიშნების განაწილება ჩაღმა და წოვა თუშებში.

კეფალომეტრული ნიშნები	ჩაღმა		წოვა	
	n	x	n	x
1. გრძივი დიამეტრი	102	188,27	84	190,96
2. განივი დიამეტრი	102	160,67	84	158,69
3. შუბლის უმცირესი სიგანე	102	108,68	84	108,30
4. ყვრიმალთშუა დიამეტრი	102	146,53	84	145,71
5. ქვედა ყბის სიგანე	102	109,85	84	111,27
6. სახის ფიზიონომიური სიმაღლე	77	184,82	59	184,95
7. სახის მორფოლოგიური სიმაღლე	100	129,60	78	127,99
8. ცხვირის სიმაღლე (წარბზედა)	102	59,64	83	57,73
9. ცხვირის სიმაღლე (უნაგირიდან)	102	55,06	84	53,46
10. ცხვირის სიგანე	102	36,68	84	36,42
11. პირის სიგანე	102	54,09	84	53,08
12. ზედა ტუჩის სიმაღლე	100	16,05	77	15,52
13. ორივე ტუჩის „სისქე“	102	13,74	84	13,79
14. თავის მაჩვენებელი	102	85,39	84	83,16
15. შუბლ-ქვედა ყბის მაჩვენებელი	102	101,21	84	102,89
16. ქვედა ყბის მაჩვენებელი	102	74,99	84	76,41
17. სახის მაჩვენებელი (ფიზიონომიური)	77	78,60	59	78,52
18. სახის მაჩვენებელი (მორფოლოგიური)	100	88,12	78	88,08
19. ცხვირის მაჩვენებელი (წარბზედა)	102	66,89	83	63,22
20. ცხვირის მაჩვენებელი (უნაგირიდან)	102	61,73	84	68,33

კეფალოსკოპიური ნიშნები	n	M	n	M
21. კანის ფერი	102	0,0	84	0,0
22. გულმკერდის თმების განვითარება	85	2,32	66	3,15
23. თმების ფერი	80	3,52	59	3,49
24. თმების ფორმა	80	2,34	59	2,46
25. წვერის განვითარება	85	3,74	66	3,65
26. წარბის განვითარება	100	2,17	84	2,20
27. ქუთუთოს ნაოჭი	102	38,24	84	29,76
28. თვალის ფერი	102	0,98	84	1,00
29. თვალის ნაპრალის სიმაღლე	102	2,04	84	2,01
30. თვალის ნაპრალის დახრილობა	102	2,12	84	2,01
31. შუბლის დახრილობა	102	2,50	84	2,55
32. წარბზედა რკალის განვითარება	102	1,42	84	1,45
33. სახის ჰორიზონტალური პროფილი	102	2,63	84	2,76
34. ყვრიმალების გამოხატულობა	102	1,40	84	1,25
35. ნიკაპის გამოხატულობა	102	2,65	84	2,77
36. ბიბილოს ფორმა	102	2,75	84	2,74
37. ცხვირის უნაგირის სიმაღლე	102	2,69	84	2,77
38. ცხვირის განივი პროფილი	102	2,94	84	2,99
39. ცხვირის ზურგის ძვლოვანი პროფილი	102	2,61	84	2,54
40. ცხვირის ზურგის ხრტილოვანი პროფილი	102	2,34	84	2,27
41. ცხვირის ზურგის საერთო პროფილი	102	60,78	84	57,14
42. ცხვირის წვეტი	102	2,32	84	2,37
43. ცხვირის ფუძე	102	2,32	84	2,29
44. ცხვირის ფრთების სიმაღლე	102	2,06	84	2,07
45. ფრთების ღარის გამოხატულობა	102	2,06	84	2,06
46. ფრთების გამოხატულობა	102	2,03	84	1,92
47. ფრთისა და ცხვირ-ტუჩის ღარის შერწყმა	102	1,68	84	1,69
48. ნესტოების დახრილობა	102	2,29	84	2,33
49. ნესტოების ფორმა	102	98,04	84	100,00
50. ზემო ტუჩის სიმაღლე	100	2,19	77	2,09
51. ზემო ტუჩის პროფილი	100	2,18	77	2,17
52. ზემო ტუჩის სისქე	100	1,69	77	1,70
53. ქვემო ტუჩის სისქე	100	1,89	77	1,90

ჩაღმა თუშებს ახასიათებთ შედარებით ძლიერ გამოხატული ყვრიმალები (4), ცხვირის სიმაღლე უნაგირიდან (5), შედარებით ხშირი წვერის ზრდა (4) უფრო სუსტი თმოვანი საფარველის განვითარება მკერდზე (3) და შედარებით დაბალი ქვედა ყბის მაჩვენებელი (1). წოვა თუშები ამ ნიშნების მიხედვით 2 ქულით განსხვავებულ კატეგორიაში ხვდებიან. დანარჩენი 19 ნიშნის მიხედვით მათ შორის განსხვავება მინიმალურია (1 კატეგორიით განსხვავდებიან) ორივე მიმართულებით და არ აქვს სისტემატური, ერთი მხრივ მიმართული ხასიათი. ჩამოთვლილი ნიშნების მიხედვით, რასათმადიფერენცირებელი არის თმოვანი საფარველის განვითარება. ხოლო ეს ნიშანიც ერთგვაროვან ინფორმაციას არ გვაძლევს, რადგან ჩაღმა თუშებს უფ-

რო ძლიერ ეზრდებათ წვერი, წოვა თუშები კი უფრო ძლიერი თმოვანი საფარველით გამოირჩევიან მკერდზე. მეორე მნიშვნელოვანი განმასხვავებელი ნიშანი ყვრიმალების განვითარებაა. ვიზუალური შეფასებით (ანთროპოსკოპიური მეთოდით) ყვრიმალების უფრო გამოხატული აქვთ ჩაღმა თუშებს, ხოლო ანთროპომეტრული მეთოდით ორივე პოპულაცია ერთ მაქსიმალურ კატეგორიაში ხვდება (5). აქედან გამომდინარე, განსხვავება ჯგუფებს შორის ნიშანთა კომპლექსით მინიმალურია, რაც კატეგორიულ გამოთვლათა მეთოდითაა დადასტურებული[11]. მორფოლოგიური დისტანციების კოეფიციენტი, გამოთვლილი 53 ანთროპომეტრული და ანთროპოსკოპური ნიშნების საფუძველზე, ჩაღმა და წოვა თუშებში 0,03 ტოლია.

მორფოლოგიური დისტანციები გამოთვლილ იქნა კავკასიონის ქედზე მცხოვრები მოსახლეობის ყოველ წყვილ პოპულაციას შორის. მთლიანობაში ეს მატრიცა დიდი ზომისაა (50 X 50), ამიტომ ამ ნაშრომში განვიხილავთ მხოლოდ მონაცემთა იმ ნაწილს, რომელიც თუშებს ეხება.

რაც შეეხება ჩაღმა თუშებს, მათ ყველაზე ახლო მორფოლოგიური მსგავსება აახლოვებთ: ფშავლებთან (0, 02), ქისტებთან (0,4), ბალსზემო სვანებთან (0,04), მთის რაჭველებთან (0,04), მთიულებთან (0,05), გუდამაყრელებთან (0,05), მოხევეებთან (0,05), ხევსურებთან (0,05), დიგორელ ოსებთან (0,05), იალბუზის ბალყარელებთან (0,05), სამხრეთ ავარელებთან (0,05). ახლო დისტანციები აკავშირებდათ მათ ანდიელებთან (0,06), ბალსქვემო სვანებთან (0,06), ჩეჩნებთან (0,07), ყარაჩაელებთან (0,08), ავარელებთან (0,07), ინგუშებთან (0,09), ირონელ (0,08), ჯავის (0,08) და ცხინვალის ოსებთან (0,09); რამდენადმე მეტია ყაბარდოელების (0,14) და ადიღეელების (0,20) ნაკრებ ჯგუფებთან.

წოვა თუშებისათვის მორფოლოგიურად უახლოეს პოპულაციებს ჩაღმა თუშების შემდეგ წარმოადგენდნენ: ფშავლები (0,04), მთის რაჭველები (0,04), გუდამაყრელები (0,05), სვანები (0,05), მთიულები (0,05), იალბუზის ბალყარლები (0,06), დიგორელი ოსები (0,06), რაჭველები (0,06), ჩეჩნები (0,09), ინგუშები (0,10), ქისტები (0,07), ყაბარდოელები (0,16), ადიღელები, ოსების (0,06) ნაკრები ჯგუფი.

როგორც ჩამონათვალიდან ჩანს, ჩაღმა თუშები უფრო მეტ პოპულაციასთან ამჟღანებენ მორფოლოგიურ ახლო მსგავსებას. მიუხედავად ზოგიერთი ნიუანსებისა, უახლოეს ჯგუფთა წრე საერთო აქვთ. ეს ყოველივე კი მიუთითებს მათ საერთო წარმომავლობასა და ურთიერთგენეტიკურ კავშირზე. აღსანიშნავია ჩაღმა და წოვა თუშების მორფოლოგიური დისტანციები ერთმანეთთან, ქისტებთან, ინგუშებთან, ჩეჩნებთან, რადგან მათთან უფრო ახლო მორფოლოგიური დისტანციები ახასიათებთ ჩაღმა თუშებს, ვიდრე წოვას, თუმცა ორივე შემთხვევაში, ისინი უახლოეს ჯგუფთა წრეს წარმოადგენდნენ. აღსანიშნავია, რომ ურთიერთმორფოლოგიური დისტანცია წოვა და ჩაღმა თუშებს თითქმის 1.1-3-ჯერ ნაკლებია (ახლოა), ვიდრე დანარჩენ პოპულაციებთან. ეს კი მნიშვნელოვანი ფაქტია და უდავოდ მათ საერთო წარმომავლობაზე მეტყველებს.

კავკასიონის ქედზე მცხოვრები მოსახლეობის შესწავლამ, ხელის ანა-

---

[11] Абдушелишвили М. Г., Метод категориальных вычислений для внутри и межгрупового анализа множественных наблюдений. Вопросы антропологии, М., 1979, вып. 62.

ბეჭდების მიხედვით, ასევე აჩვენა[12] მაღალი მსგავსების დონე სხვადასხვა ეთნოსის ტერიტორიულ ჯგუფებს შორის. ზოგადად კავკასიონის ქედზე მცხოვრები მოსახლეობის მსგავსება 0,992 ტოლია (მსგავსების მაქსიმალური კოეფიციენტია – 1). კოეფიციენტების რანჟირებამ მსგავსების დონის მიხედვით (r=0,997; r=0,995; r=0,993) გამოავლინა წოვა და ჩაღმა თუშების თავისებურება. ისინი ძალიან მაღალ დონეზე (0,997) არ ერთიანდებიან არც ერთ პოპულაციასთან და ერთმანეთთანაც კი. მათი ურთიერთმსგავსების დონე (0,992) საერთო კავკასიონის ტოლია. მსგავსების მაღალ დონეს ქმნიან დასავლეთ საქართველოს მაღალმთიანი მოსახლეობა და ფშავლები, მთიულები, მოხევეები აღმოსავლეთ საქართველოდან. არაქართველებიდან – ოსები.

ჩაღმა და წოვა თუშების ხელის ანაბეჭდების შეჯერება, ნიშანთა ძირითადი კომპლექსის მიხედვით, გვიჩვენებს განსხვავებას რამდენიმე ნიშნის მიხედვით (ცხრ. 2). ეს სხვაობა აიხსნება ძირითადად გამოკვლეულთა რიცხვით, რომელიც თითოეულ პოპულაციაში იყო შესწავლილი. წოვა თუშების პოპულაცია წარმოდგენილია 39 ინდივიდით, ხოლო ჩაღმა თუშები – 148-ით. ისეთი კონსერვატული პოლიმორფული სისტემა, როგორიცაა დერმატოგლიფიკა, ასახავს ჯგუფებს შორის უძველეს კავშირებს და საერთო სუბსტრატის არსებობას, ასევე მათ თავისებურებას, რომელიც ცვალებადობის, ანუ მრავალფეროვნების დონით გამოიხატება.

ცხრ. №2

დერმატოგლიფიკური ნიშნების განაწილება
ჩაღმა და წოვა თუშებში

	ჩაღმა n=148	წოვა n=39
A	3.78	4.36
R	2.91	4.36
U	56.82	52.64
R+U	59.73	56.92
W	36.43	38.72
Dl_{10}	13.27	13.44
ხელის გულის ნახატები:		
Hy	37.16	33.33
Th/I	7.77	11.54
II	16.88	14.10
III	55.41	47.44
IV	42.23	48.72
დამატებითი ტრირადიუსები		
II	16.89	14.10
III	2.03	10.26
IV	24.66	20.51
Σ	43.58	44.87

[12] ბითაძე ლ., კავკასიონის ქედზე მცხოვრები მოსახლეობის დერმატოგლიფიკა, ანალები, 2002, №1, გვ. 64-71.

	ჩაღმა n=148	წოვა n=39
ღერძის ტრირადიუსები		
t	60.47	56.41
t'	19.59	24.36
t''	5.07	3.85
tt'	9.80	7.69
tt''	3.38	7.69
t't'	0.34	-
tt't'	0.34	-
0	1.01	-
ხელის გულის მთავარი ხაზის ტიპები:		
ხაზი A		
A_1	7.43	7.69
A_3	37.84	42.31
A_5	54.73	53.00
ხაზი D		
D_7	8.45	17.95
D_9	45.27	35.90
D_{11}	46.28	46.15
Ind. Cum.	8.91	8.54
ხაზი C		
ulnaris	23.65	35.90
radials	60.13	24.36
proc.	9.46	30.77
absence	6.76	8.97
ხაზი B		
distalis	55.74	53.85
ulnaris	44.26	46.15
absence	-	-

საერთო ჩაღმა და წოვა თუშებს შორის ძალიან ბევრია[13]. მათ ახასიათებთ ხელის თითების ქარგების განაწილების ერთიანი ტიპი (L>W>A), დამატებითი ტრირადიუსების მაღალი შემცველლობა (43.58 და 44,87 ჩაღმა და წოვა თუშებს შესაბამისად), ღერძის ტრირადიუსების განაწილება (t>t'), მთავარი ხელის გულის ხაზების A-ს, D-ს და B-ს განაწილებები (A_5> A_3> A_1; D_{11}>D_9>D_7; $B_{dist.}$> $B_{ulnar.}$).

[13] ბითაძე ლ., კანის რელიეფის ნიშნების ცვალებადობა ქართველებში. ანალები, 2001, №1, გვ. 72-81.

განსხვავება აღინიშნება მხოლოდ ხელის გულის მთავარი ხაზის – C-ს, განაწილებაში და ღერძის ტრირადიუსების იშვიათ შემცველობაში.

ღერძის ტრირადიუსების იშვიათი ვარიანტები (t't", tt't" და 0) ჩაღმა თუშებში (ცხრ. №2) ვლინდება 1,68% შემთხვევაში. ამ სისტემის დანარჩენი 5 ალტერნატიული ვარიანტი ყველა ერთად 98,31%-ს შეადგენს. იგივე ვარიანტები წოვა თუშებში 100%-ითაა წარმოდგენილი. თუ წოვა თუშების გამოკვლეულთა რიცხვს 3-4-ჯერ გავზრდით, იშვიათი ვარიანტები მცირე რაოდენობით, მაგრამ აუცილებლად, გამოვლენილი იქნება. რაც შეეხება მეორე განსხვავებას მთავარი ხელის გულის ხაზის – C-ს განაწილებას, აქ ერთდროულად ადგილი აქვს ორ მოვლენას. პირველი და მთავარი: წოვა თუშებისათვის დამახასიათებელია პოპულაციაში უფრო მაღალი შემცველობა ინდივიდებისა, რომლებსაც ახასიათებთ ხშირი დაბოლოება – 8 ველში (29,49 და 5,74 წოვა და ჩაღმა თუშებს შესაბამისად); და მეორე, გამოკვლევაში მოხვედრილია რამდენიმე ახლო ნათესავი. მცირერიცხოვან ჯგუფში ეს ავტომატურად ზრდის ნიშნის კონცენტრაციას.

ამრიგად დერმატოგლიფიკის საფუძველზე მიღებული განსხვავებანი უფრო მცირეა და ტაქსონომიურად უფრო უმნიშვნელო, ვიდრე მსგავსება. რაც შეეხება მსგავსების კოეფიციენტებს, წოვა თუშები უფრო დაბალ დონეზე ავლენენ მორფოლოგიურ კავშირებს როგორც საკუთრივ ქართულ სამყაროსთან (ფშავლებთან 0,9927, მოხევეებთან – 0,9920, ჩაღმა თუშებთან – 0,9929), ასევე კავკასიონის სხვა ტომთა წარმომადგენლებთან (ინგუშებთან – 0,9914, ავარლებთან – 0,9916, დარგინელებთან – 0,9911, ლეკებთან – 0,9917, ტაბასარანელებთან – 0,9916, აღულებთან – 0,9928, რუტულებთან – 0,9942). ჩაღმა თუშებს უფრო მეტ ჯგუფებთან აქვთ საერთო ელემენტები და უფრო მაღალ დონეზე. მაგ.: ფშავლებთან (0,9952), მთიულებთან (0,9952), მოხევეებთან (0,9946), ხევსურებთან (0,9932), გუდამაყრელებთან (0,9946), ჯავისა (0,9944) და ცხინვალის (0,9924) ოსებთან, ყარაჩაელებთან (0,9954), ინგუშებთან (0,9920), ავარლებთან (0,9920), დარგინელებთან (0,9959), ლეკებთან (0,9941), ტაბასარანელებთან (0,9947), აღულებთან (0,9953), რუტულებთან (0,9957), წახებთან (0,9956). ეს ფაქტიც იმაზე მიუთითებს, რომ წოვა თუშები არ ამჟღავნებენ სპეციფიკურ მსგავსებას ვაინახებთან (ჩეჩნები და ინგუშები).

კავკასიონის ქედზე მცხოვრები მოსახლეობის ზოგიერთი იზოანტიგენური სისტემების შესწავლისას იყო აღნიშნული, თუშების თავისებურება, რომელიც გამოიხატა, სხვა მთიელებისაგან განსხვავებით, მათი უფრო მეტი მსგავსებით სისხლის ჯგუფების ნიშანთა განაწილებით ჩეჩნებთან. სამწუხაროდ, წოვა თუშები შესწავლილნი არიან მხოლოდ ორი სისტემით (ცხრ. №3), ამიტომ შედარებები ყოველ წყვილ პოპულაციას შორის მოვახდინეთ ამ სისტემების მიხედვით. წოვა და ჩაღმა თუშების შედარება სისხლის ამ ორი ჯგუფის მიხედვით, გვიჩვენებს მათ ახლო განაწილებას. მსგავსების კოეფიციენტი r=0,9971, რაც ძალიან ახლო მსგავსებაზე მიუთითებს. აღსანიშნავია ისიც, რომ მთლიანობაში იზოანტიგენების საფუძველზე გამოთვლილი მსგავსების კოეფიციენტები უფრო დაბალია, ვიდრე ხელების ანაბეჭდების საფუძველზე იყო მიღებული. მსგავსების დონე 0,99 და მეტი, აღნიშნულია მხოლოდ ხუთ შემთხვევაში, აქედან ყველაზე მაღალი დონე თუშებს შორის – 0,9971; წოვა თუშებსა და ნადტერეჩნოეს ჩეჩნებს შორის – 0,9948; ჩაღმა თუშებსა და შალის ჩეჩნებს შორის – 0,9942; ჩაღმა თუშებსა და ნადტერეჩ-

ნოეს ჩეჩნებს შორის – 0,9909; წოვა თუშებსა და ირონელ ოსებს შორის – 0,9906; სხვა დანარჩენ შემთხვევებში მსგავსების კოეფიციენტები 0,9877-0,9348 ფარგლებში მერყეობს, რაც ძალზედ დაბალი დონეა.

ცხრ. №3

სისხლის იზოანტიგენური ნიშნების განაწილება წოვა და ჩაღმა თუშებში

		ჩაღმა	წოვა
ABO.		n=160	n=94
	O(I)	26.88	30.85
	A(II)	40.62	40.43
	B(IV)	27.50	24.47
	AB(IV)	5.00	4.25
	r	0.5500	0.5813
	p	0.2680	0.2603
	q	0.1820	0.1582
	x^2	7.49	1.0
Rhesus		n=160	-
	(Rh+)	92.50	
	(Rh-)	7.50	
	D	0.7261	
	d	0.2739	
MN		n=160	n=100
	MN	35.63	36.00
	MN	41.25	48.00
	NN	23.12	16.00
	m	0.5625	0.6000
	n	0.4375	0.4000
	x^2	1.82	3.73
P			
	p(+)	n=82	-
	p(-)	26.87	
	p_1	73.13	
	p_2	0.1446	
	x^2	0.8554	

იზოანტიგენები ერთადერთი სისტემაა, რომელიც გვიჩვენებს არა წოვების სპეციფიკურ მსგავსებას ჩეჩნებთან, არამედ იმას, რომ ზოგადად თუშები (ჩაღმა და წოვა) ამ ორი სისტემის მიხედვით, იხრებიან ჩეჩნებისაკენ. შესადარებელი სისტემების ზრდასთან ერთად სიტუაცია იცვლება. მსგავს ჯგუფებს შორის ხვდებიან აღმოსავლეთი და დასავლეთი მთის მოსახლეო-

ბა. ანალიზში ყოველი ახალი სისტემის ჩართვა, მსგავსი ჯგუფების რაოდენობის სპექტრს ზრდის, ეს კი მიუთითებს ჩაღმა თუშების არასპეციფიკურ მსგავსებაზე ჩეჩნებსა და ინგუშებთან. რაც შეეხება წოვა თუშებს მათ მიმართ ასეთი დასკვნის გაკეთება სავარაუდოა, რადგან ისინი სხვა სისტემებით შესწავლილნი არ არიან. ამავე დროს მათი ჩეჩნებთან[14] გენეტიკური ნათესაობის მტკიცება ორი სისტემის მიხედვით არადამაჯერებელია.

კავკასიის მთელი ტერიტორიიდან მოპოვებული კრანიოლოგიური მასალები გვიჩვენებს უძველესი მოსახლეობის უფრო ახლო მსგავსებას ერთმანეთთან შედარებით. ეს ფაქტი თავის თავად არის უტყუარი დასტური ამ მოსახლეობის ერთობისა. მხოლოდ შემდგომმა დიფერენციაციამ დაყო იგი რამდენიმე ლოკალურ ნაირსახეობად[15]. თანამედროვე მოსახლეობის მორფოლოგიური მსგავსება (სომატოლოგია და დერმატოგლიფიკა) ამყარებს ჩვენს წარმოდგენებს კავკასიის ხალხთა ეთნოგენეზის თაობაზე, მის გენეტიკურ უწყვეტობაზე. მიუხედავად იმისა, რომ ისტორიული განვითარების ხანგრძლივ პროცესში კავკასიონის ქედზე მცხოვრებ მოსახლეობას შეხება ჰქონდა სხვა ტომების წარმომადგენლებთან, ადგილი ჰქონდა შიდა გადაადგილებებს, ინფილტრაციებს, ამ მოსახლეობამ დღემდე შეინარჩუნა მორფოლოგიური სტატუსის მსგავსება, რომელიც უძველეს მოსახლეობას ახასიათებდა. საერთო ელემენტები ერთნაირი კონცენტრაციით ყველა პოპულაციაში არ ვლინდება, რაც სავსებით კანონზომიერია. უძველესი მოსახლეობა არ იყო ერთგვაროვანი, და ვერც იქნებოდა, რადგან პოპულაციის არსებობა (უწყვეტობა) მნიშვნელოვნად არის დაკავშირებული, როგორც მის პოლიმორფიზმთან, ასევე მჭიდრო კავშირშია ეკოლოგიურ გარემოსთან და პოპულაციურ-გენეტიკურ პროცესებთან.

მაღალმთიანი რეგიონისათვის დამახასიათებელია მცირერიცხოვანი პოპულაციური სტრუქტურა. რაფიელ ერისთავის მონაცემებით, ფშავ-ხევსურეთში და თუშეთში XIX ს-ის შუა წლებშიც დამახასიათებელი იყო მცირერიცხოვანი სოფლები[16], სადაც 1-113 კომლი ცხოვრობდა (15-640 კაცი მოსახლით). ჩვენი გამოთვლებით, ოჯახის საშუალო სიდიდე 3,0-9,4 ადამიანის ფარგლებში მერყეობს; სქესთა შეფარდება 47 მოყვანილ დასახლებაში 17-ჯერ ირღვევა. უმეტეს შემთხვევებში მამაკაცების რაოდენობა ჭარბობს ქალებისას და ა. შ. მიუხედავად იმისა, რომ წოვა თუშებით დასახლებული სოფლები უფრო დიდი ზომისაა, ოჯახის საშუალო სიდიდე, სქესთა შეფარდება ანალოგიურია, რაც გარემოსთან ადაპტაციის ერთნაირი ტიპითაა განპირობებული.

ამრიგად, ჩაღმა და წოვა თუშების მორფოლოგიური მსგავსება კავკასიონის ტიპში გაერთიანებულ ჯგუფების ფონზე გვაძლევს საშუალებას გამოვთქვათ მოსაზრება, რომ წოვა თუშები ქართველური წარმომავლობისა არიან. მათი მორფოლოგიური სტატუსი (მორფოლოგიური დისტანციები და მსგავსების კოეფიციენტები) არ მიუთითებს მათი ღლიღველეთიდან გადმო-

---

[14] ბითაძე ლ., კავკასიონის ქედზე მცხოვრები მოსახლეობის ცვალებადობა (სისხლის ჯგუფების: ABO, Khesus, Vr, P, Kell მიხედვით). კრ. ოჩხარი, 2001, გვ. 88-99.

[15] Абдушелишвили М. Г., Антропологический генезис аборигенного населения Кавказа, Тр. МОИП, т. XLIII, 1972, с. 226-233.

[16] რაფიელ ერისთავი, Записки о тушино-пшаво-хевсурском округе, ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილები, თბ., 1986, გვ. 58-100.

სახლების ფაქტზე, რადგან წოვები არ ავლენენ სპეციფიკურ მსგავსებას არც ქისტებთან, არც ჩეჩნებთან და არც ინგუშებთან. მათი მორფოლოგიურად უახლოესი ჯგუფთა წრე ქართულია. ამ მასალებიდან ერთი უდავოა, რომ მიუხედავად წარმომავლობისა „კავკასიონელები" მჭიდრო კავშირში არიან ერთმანეთთან, რაც სხვადასხვა ფაქტორითაა განპირობებული (საერთო სუბსტრატი, ეკოლოგიური გარემო, მცირერიცხოვნობა, ნაწილობრივი იზოლაცია, მიგრაციები და ა. შ.), ეს ფაქტორი უფრო ინტენსიურად მოქმედებს მაღალმთიან რეგიონში.

ზემოხსენებულის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ შესაძლოა, კავკასიონის ტიპის ჩამოყალიბება წინ უსწრებდა მასში შემავალი ეთნიკური ჯგუფების ჩამოყალიბებას[17].

L. Bitadze

ANTHROPOLOGICAL DATA OF THE ORIGIN OF CHAGMA AND TSOVA TUSHETIANS

The investigation of anthroposcophic and anthropometric diversities and dermatoglific peculierities of Tushetians (Chagma and Tsova) together with the similarities of the majority of analyzed signes show the significant originality of the population. But the revealed diversities are not of homogeneous or system character. The anthropological appearance of Tushetians (Chagma and Tsova) discussed in the paper on the ground of ethnic groups belonging to the Caucasioni anthropological type, shows the high scale of likeness of the region population and is a result of not only their possible interrelations, infiltration or migration but mainly reflects the ancient stages of ethnic history.

The anthropological data denies the possibility of the significant migration of Gligvs in Tusheti because Tsova Tushetians have not specific likeness neither with Kists nor with Chechenians or the Ingushs. They have the same likeness with Chagmas and Tsova Tushetians.

---

[17] Абдушелишвили М. Г., Антропологический генезис аборигенного населения Кавказа, Тр. МОИП, т. XLIII, 1972, с. 226-233.

ნელი ბრეგაძე

საკულტო მცენარეები და ქართული ფოლკლორი

მცენარეთა სამყაროსთან დაკავშირებული, ქართულ ფოლკლორში ასახული მასალა არაერთმნიშვნელოვანია და ეხმაურება ისეთი რიგის საკითხებს, როგორიცაა: ჩვენი ფლორის წარმომადგენლებზე მოქმედი ბუნების კანონზომიერებანი, მცენარის თვისებების, სტადიალური განვითარებისა და მორფოლოგიური თავისებურებების ასახვა წლის თვეთა და სეზონთა გათვალისწინებით; ვერტიკალურ და ჰორიზონტალურ განფენილობაში მათი გავრცელების არეები; მათი გამოყენება საკვებად, სამკურნალოდ და ხელოსნობაში თუ მათი ადგილი მხატვრულ აზროვნებაში; მათთან დაკავშირებული ფერის გამომხატველი და სხვა სპეციფიკური ტერმინები; სარეველათა ირგვლივ არსებული მონაცემები და ა. შ[1].

ამჯერად განვიხილოთ მცენარეთა კულტთან დაკავშირებული მასალა. იგი ქართულ ფოლკლორში პოულობს ასახვას ეპოქათა და რწმენათა ცვლასთან შესაბამისობაში.

ხალხის შეხედულებით, საკულტო მცენარეებად ითვლებოდა აღმოსავლეთ საქართველოს წარმართულ ღვთაებათა ჯვარ-ხატებთან დაკავშირებული, მათ კარზე თუ ე. წ. ხატის ტყეებში ამოსული ხეები[2]. ერთ-ერთი ამათთაგანია ალვის ხე[3], რომლის შესახებ ქართულ ფოლკლორში დაცული მასალა განეკუთვნება ხის კულტის განვითარების ადრეულ საფეხურს. თუმცაღა, დროთა განმავლობაში, ქრისტიანობის შემოღებისდაკვალად, იგი ქრისტიანულ წმინდანებთან კავშირშიც წარმოჩნდა. მაგალითად, წმ. ნინოს ცხოვრებაში ალვა, ისევე როგორც ვაზი და ნაძვი, წმინდა მცენარეა[4], ხოლო საეკლესიო ლეგენდის თანახმად, სვეტიცხოვლის ტაძარი მირონმდინარე ალვის ხის ადგილზეა აგებული. ანდრეზის მიხედვით კი ხმალას ალვის ხეს სდიოდა წმინდა მირონი, რომელიც ნაწილდებოდა მთელი ხევსურეთის სალოცავებში[5].

ალვა წმინდა, საკულტო ადგილებში ღვთის კარზე[6], წმინდანთა ნაკვალევსა[7] თუ მარანსა[8] ან კერაში[9] ამოსული, ზოგჯერ კი უკვდავების ნაყოფ-

---

[1] ნ. ბრეგაძე, მცენარეულობასთან დაკავშირებული მასალა ქართულ ფოლკლორში. ხელნაწ. თბ., 2002, 1-18.

[2] ვ. ბარდაველიძე, სიცოცხლისა და სიუხვის ხე ქართველთა სარწმუნოებაში, მსე, XIV; გვ. 47; მისივე, აღმ. საქართველოს მთიელთა სასულიერო ტექსტები, მსე, I; ვ. ლომია, ხის კულტი საქართველში, „საქ. მუზ. მოამბე", III, 1937.

[3] გ. ჩიტაია, სიცოცხლის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში, „ენიმკის მოამბე", X, 1941, გვ. 318-322; ქართული ხალხური პოეზია (შემდეგში – ქხპ), II, 1973, გვ. 384.

[4] გ. ახვლედიანი, ცხოვრების ხის სიმბოლური სახეები ქართულ ფოლკლორსა და ძველ მწერლობაში. „რელიგია", 1995, №№10-12, გვ. 115, 116.

[5] ზ. კიკნაძე, ქართული მითოლოგია, I, ჯვარი და საყმო, თბ., 1996, გვ. 25.

[6] ქხპ, I, 1972, გვ. 124, 125 და II, გვ. 200; ჯ. სონღულაშვილი, ქართული სიტყვიერება, I, თბ., 1955, გვ. 87; თ. ოქროშიძე, შრომის სიმღერები, თბ., 1961, გვ. 153.

[7] ქხპ, I, გვ. 115.

[8] პ. უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, I, გვ. 208 და II, გვ. 49, 148; ქართული ხალხური სიტყვიერების ქრესტომათია (შემდგეში – ქხსქრ), თბ., 1970, გვ. 49; ქხპ, VIII, 1980, გვ. 48.

[9] ზ. კიკნაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 27.

მოსხმული[10] სიცოცხლის ხეა. ოღონდ, სიცოცხლის საწინდარ ამ ნაყოფს ისხამს არა თავად ალვა, არამედ მის ძირში მირგული და მის ტანს შემოხვეული ვაზი[11]. შემთხვევითი არაა, რომ „ვეფხისტყაოსანში" „ედემს რგულად" იხსენიება ალვა[12], რომელიც, ხალხის რწმენით, საღმრთო და სიცოცხლის ხეა. ამიტომაა, რომ ტანმაღალ, მაგრამ, რაც მთავარია, სიცოცხლის ხედ მიჩნეულ ალვაზე შემოსვა წიქარამ დედინაცვლისაგან დევნილი ბიჭუნა[13], ხოლო ერთ ლექსში ქალი შესთხოვს ქმარს - „ალვის ხეს ტოტი შესტეხე, მაგ ტოტისა სახლი დამიდგი, ნაფოტარით – წისქვილ-ბელელი"[14]. ამიტომაცაა, რომ ხშირად ფოლკლორული გმირის სიცოცხლე დაკავშირებულია ალვის ხესთან, რომლის ნაფოტიდან აღორძინდება ღალატით დაღუპული გმირი და იწყება მისი განახლებული სიცოცხლე[15]. ასევე სიცოცხლის სიმბოლოდ აღიქმება, „ეთერიანის" მიხედვით, ეთერისა და აბესალომის საფლავებზე ამოსული ალვები[16]. ალვის ხის წაქცევა კი სიკვდილის მომასწავებელია („წუხელის სიზმარი ვნახე... ალვის ხე რომ წამოიქცა, ნეტავ დედავ, რაო? შვილო, შენი ტანი არის..."). გარდა ამისა ალვის ხის ქერქი წამალია („უსინათლოს თვალის ჩინს უბრუნებს[17]); მისი ნაყოფი ნატვრის ამსრულებელია[18]; ალვის ხე ადამიანისათვის აუცილებელი და მაცოცხლებელი წყაროა (მოჭრის შემთხვევაში[19]) და ა. შ.

ხალხის ხატოვან აზროვნებაში ალვის ხე ხშირად სილამაზის, სიმაღლის, კეთილაღნაგობის, ტანკენარობის სიმბოლოა. შესხმის ობიექტი ედარება ალვის ხეს[20], ან მისი წელწვრილობაა ალვის ხის სადარი[21], მისი მკლავები ალვის ტოტებადაა წარმოდგენილი[22], თავად კი ალვის ხის გაზრდილად მოიხსენიება[23]. ამგვარივე ეპითეტებითაა ნახმარი ალვის ხე ქართულ მწერლობაში[24].

---

10 თ. ოქროშიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 153; ზ. კიკნაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 141; ქხპ, I, გვ. 115, 118, 119; პ. უმიკაშვილი, დასახ. ნაშრ., II, გვ. 112.

11 ქხპ, VIII, გვ. 418.

12 ქს. სიხარულიძე, მცენარეთა სიმბოლიკა ქართულ ხალხურ პოეზიასა და „ვეფხისტყაოსანში", „ქართული ფოლკლორი", III, გვ. 162.

13 ქს. სიხარულიძე, ქართული ზღაპრები, თბ., 1938, გვ. 28; ქართული ხალხური ზღაპრები, შეკრებილი თ. რაზიკაშვილის მიერ, თბ., 1951, გვ. 345; ქართული ხალხური ზღაპრები შედენილი ალ. ღლონტის მიერ, თბ., 1974, გვ. 147.

14 ქხპ, V, 1977, გვ. 64, 324, 325.

15 პ. უმიკაშვილი, დასახ. ნაშრ., III, გვ. 68, 69, 99, 100, 112, 113; თ. რაზიკაშვილის მიერ შეკრებილი ქართული ხალხური ზღაპრები, გვ. 129; ქართული ხალხური ზღაპრები, მ. ჩიქოვანის რედ-ით.;, თბ., 1938, გვ. 145, 146; რჩეული ქართული ზღაპრები ელ. ვირსალაძის რედ-ით, თბ., 1949; გვ. 403, 404.

16 გ. ახვლედიანი, დასახ. ნაშრ., გვ. 116.

17 პ. უმიკაშვილი, დასახ. ნაშრ., II, გვ. 42.

18 ქს. სიხარულიძე, ქართული ზღაპრები, გვ. 38, 39.

19 პ. უმიკაშვილი, დასახ. ნაშრ., III, გვ. 167.

20 ქხპ, III, გვ. 101, V, გვ. 69, 240, VI, გვ. 44, 46, 47, 52, 58, 59, 66, 84, 136, X, გვ. 182, ფშ. – 582; პ. უმიკაშვილი, დასახ. ნაშრ., I, გვ. 169, 286 და II, გვ. 33, 39, 130, 169; თ. ოქროშიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 184; ჯ. სონღულაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 13, 14.

21 ქხპ, VI, თბ., 1978, გვ. 45, 57; პ. უმიკაშვილი, დასახ. ნაშრ., II, გვ. 32.

22 პ. უმიკაშვილი, დასახ. ნაშრ., I, გვ. 186.

23 ქხპ, VI, გვ. 51.

24 ვ. მირზაშვილი, კვიპაროზის (Cupressus sempervisens L.) წარმოშობის საკითხისათვის, „თსუ შრომები", II, თბ., 1936, გვ. 142-144.

გამოდის, ალვის ხეს მიეწერება ზემოჩამოთვლილი არაერთი სახარბიელო ნიშანთვისება. მაგრამ გასარკვევია – რამდენად შეესაბამება ყოველივე ზემოთქმული ხეს, რომელიც დღეისათვის ალვად იხსენიება და რომელსაც თანამედროვე ბოტანიკური კლასიფიკაციით შეესატყვისება ლათინური სახელი Populus piramidalis. აქვე დავაზუსტოთ, რომ ალ. მაყაშვილის „ბოტანიკურ ლექსიკონში" (თბ., 1991) მოყვანილი სახელის – ალვის ხე – დიალექტური ვარიანტებია: „ქართ., ფშ., მსხ., ჯვხ. ჭანდარი..., სვნ. ჭანდარ", თუმც ამ უკანასკნელებს არაფერი აქვთ საერთო იმ ჭადართან, რომლის ბოტანიკური სახელია Platanus[25].

საკითხის გასარკვევად გავიხსენოთ, რომ „ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის" (ტ. I, 1950) მიხედვით, ალვა არის სუნნელ-საკმეველი, ხოლო ალვის ხე ძველად რქმევია კვიპაროზს. ეს განმარტება ემსგავსება (შესაძლებელია, სულაც ემყარება) ს.-ს ორბელიანის მონაცემებს, რომლებზედაც თავის დროზე გაუმახვილებია ყურადღება ბოტანიკოს ვ. მირზაშვილს. სახელდობრ, ს.-ს. ორბელიანის „სიტყვის კონაში" (თბ. 1949) ვკითხულობთ: „კვიპაროზი – ალვის ხე", „ალვის ხე – სარო", ან „სარო-კვიპაროზი"; ხოლო ალვა, რისი ხეცაა კვიპაროზი - „გარეშეთა წერილითა სუნნელად აღუწერიათ, საკმეველად". ი. აბულაძის „ძველი ქართული ენის ლექსიკონშიც (თბ., 1973) სუნნელ-საკმეველადაა განმარტებული ალვა, სარო კი შეესატყვისება Cupressus-ს, რაც კვიპაროზის ლათინური სახელია.

მოყვანილი განმარტებების გათვალისწინებით, საფიქრალია, რომ გმირთა შესხმა-ხოტბასთან დაკავშირებული, ზემონახსენები ეპითეტები – ტანკენარობა, ალვის ხის სადარი წელ-წვრილობა, საროსტანი და ა.შ. – ზემოდასახელებული ორი მცენარიდან (Populus p. და Cupressus) უფრო შეეფერება და უდგება იშვიათი სიმაღლის (იზრდება 60 მ-მდე), მარადმწვანე, ვიწრო პირამიდული ჰაბიტუსის მქონე (ქსე, ტ. V, 1980), მართლაც და ტანკენარ კვიპაროზს. Cupressus sempervirens L. var piramidalis - რომელსაც ქართულში ჰქვია მირონის ხე (ალ. მაყაშვილი, ბოტანიკური ლექსიკონი). აქვე დავაზუსტოთ: მიუხედავად იმისა, რომ ვ. მირზაშვილის მონაცემებით, კვიპაროზის კულტი საქართველოში უნდა შემოყოლოდა მაზდეანობის გავრცელებას[26], მაინც უნდა ითქვას, რომ თავად მცენარე ჩვენში გაცილებით ადრეული ხანიდანაა ცნობილი. დასავლეთ საქართველოში დამოწმებულია პლეისტოცენის ხანის მისი პალინოლოგიური ნაშთები[27].

აღნიშნულს დავუმატოთ ისიც, რომ პროფ. ვ. ბარდაველიძემ, მიუხედავად იმისა, რომ გაეცნო ალვის ხედ კვიპაროზის მოხსენიების შესახებ ვ. მირზაშვილის მოსაზრებას და მასთან დაკავშირებულ არგუმენტაციას, რატომღაც უპირატესობა მისცა „ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში" (ჩანს, ალ. მაყაშვილის მონაცემებზე დამყარებით) მოყვანილ, ალვის ხის დიალექტურ ფორმებს და დაასკვნა: „შესაძლოა, რომელიღაც ხანაში ხალხური რწმენა და სარწმუნოებრივი ფოლკლორი ალვად, ალვის ხედ, ალვის ტანად მართლაც ჭადარს გულისხმობდა, რომელიც კავკასიაში თაყვანისცემის

---

25 ვ. მირზაშვილი, გვ. 138-147.

26 იქვე, გვ. 138-144.

27 Каталог ископаемых растений Кавказа, т.II, Тб.,1973, с. 311; И. И. Шатилова, Палинологическая характеристика куяльницких, гурийских и чаудинских отложений Гурии, автореферат, канд. дис. М., 1964, с. 10.

საგანი იყო"[28]. მაგრამ ჭადარი ანუ Platanus ხომ არც ალვაა, ანუ Populus piramidalis და არც კვიპაროზი ან სარო, რომელთა იგივეობის შესახებ საუბარია ზემომოყვანილ სალექსიკონო განმარტებებში და რასაც, როგორც უკვე აღინიშნა, ყურადღება მიაქცია ვ. მირზაშვილმა. მან მასალის განხილვა-ანალიზის შედეგად საცნაურყო, რომ ძველ ქართულ წყაროებში, ჩვენში შორეულ წარსულშივე გავრცელებული და ალვად ან ალვის ხედ სახელდებული მცენარე უნდა ყოფილიყო კვიპაროზი; ანუ Cupressus-ის ძველქართული სახელი ყოფილა ალვა. მცენარეთა სისტემატიკის მიხედვით, კვიპაროზისაგან საკმაოდ დაშორებული Populus piramidalis-ათვის ალვის ხის შერქმევა კი გვიანი ხანის ამბავია. ვ. მირზაშვილისავე აზრით, შემთხვევითი არაა, რომ სახელები – ალვის ხე (მცენარე) და ალვა (სუნნელ-საკმეველი) ერთი ძირისაგანაა ნაწარმოები. ხოლო მათ შორის ეს მსგავსება მიმანიშნებელია იმაზე, რომ სუნნელ-საკმეველი (ალვა) კეთდებოდა Cupressus-ის ანუ კვიპაროზის შემადგენელი ნაწილებისაგან (წიწვები, გირჩები, თესლი, კანი და სხვ.) და არა ფოთლოვანი Populus p.-ისაგან[29]. ვ. მირზაშვილის მიერ გამოთქმული ამ ლოგიკური მოსაზრებიდან ნათლად ჩანს, რომ სწორედ ალვის, ანუ სუნნელ-საკმევლის, მომცემ დედა-მცენარეს უნდა შერქმეოდა ალვის ხე (ისევე, როგორც გვაქვს სათანადო ნაყოფის მომცემ მცენარეზე მიმანიშნებელი სახელები: კაკლის ხე, ვაშლის ხე და ა. შ. რაც შეეხება ალვის ხის შემოკლებით – ალვად – მოხსენიებას, ესეც მსგავსია იმ ჩვეულებისა, რომლის მიხედვით ჩვენში ამბობენ: მიდგას კაკალი, ვაშლი და ა. შ.).

მეორე არგუმენტად მის Cupressus-ად მისაჩნევად ვ. მირზაშვილს მოყავს ქართულ მწერლობაში დაცული მასალა, რომლის მიხედვით, ალვის ხე ედემის ბინადარია და „ეს სარწმუნოებრივი კულტი კვიპაროზს დღემდე შემორჩენილი აქვს და იგი საფლავებისა, სასაფლაოებისა, ეკლესიებისა, ყოველგვარ სამლოცველოსა და აკლდამის განუყრელ ნაწილს შეადგენს"[30].

ვ. მირზაშვილის მიერ მოყვანილ არგუმენტებთან კავშირში გავიხსენოთ ისიც, რომ გდმოცემის მიხედვით, უფლის კვართჩატანებულ სიდონიას საფლავზე ამოვიდა კვიპაროზი, რომლის ცხოველმყოფელი წიწვის კენკვით იკურნებოდნენ ავადმყოფი ჩიტები. ზემოთქმულიდან გამოდის, რომ აბესალომისა და ეთერის, ისევე როგორც სხვათა საფლავებზე ამოსული თუ დარგული, ალვად მოხსენიებული ხეები წიწვოვანი ყოფილა ანუ, შესაბამისად, საქმე გვაქვს, მართლაც Cupressus-თან და არა ფოთლოვან Populus p.-თან. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ Populus p.-ის ფესვები გარდი-გარდმო დიდ მანძილზეა გართხმული, ისიც ნიადაგის ზედაფენაში და შეუძლია საფლავის აყრა, რის გამოც სასაფლაოზე მისი დარგვა მიზანშეუწონელია. მისგან განსხვავებით, კვიპაროზს გრძელი, ნიადაგში ღრმად ჩასული, შორსმწვდომი, სწორი ფესვი აქვს, რაც საფლავს არას ავნებს. თანაც ეს ტანმაღალი ხე სამ სამყაროსთან - წვერით ზესკნელთან („ცას მწვდომი შიბიანია"[31]), ტანით შუა და ფესვებით ქვესკნელთან (კვიპაროზი სულეთშიც მოიხსენიება[32]) – კავშირში მყოფად წარმოიდგინება. რაც უქმნის მას სამივე სკნელის ღვთაებ-

---

28 ვ. ბარდაველიძე, სიცოცხლისა და სიუხვის ხე..., გვ. 53.
29 ვ. მირზაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 146, 147.
30 იქვე.
31 ქხპ, II, გვ. 202, 204.
32 იქვე, გვ. 70.

ებთან დაკავშირებული მცენარის მნიშვნელობას. ამიტომაცაა იგი სიცოცხლის სიმბოლო და მისი წაქცევა სიკვდილის ნიშანია; ამიტომვეა, ალბათ, რომ ფშავ-ხევსურეთის გასატეხად ზურაბ ერისთავი ჭრის ხმალას წმინდა ალვის ხეს[33] (ანუ კვიპაროზს).

საგულისხმოა ისიც, რომ კვიპაროზი, განსხვავებით ალვის ხისაგან (Populus p.), მარადმწვანე მცენარეა, რაც კიდევ ერთი განმსაზღვრელი ნიშანია იმისა, რომ სამი სკნელის ბინადარი Cupressus სიცოცხლის ხედ განიხილებოდეს. ამდენად, კვიპაროზს უფრო შეეფერება საკულტო ხის მნიშვნელობა და სწორედ ის შეიძლება იყოს მარადიული სიცოცხლის ცნების გამომხატველი. რაც კიდევ ერთი განმსაზღვრელი ნიშანია იმისა, რომ სკნელის ბინადარი Cupressus სიცოცხლის ხედ განიხილებოდეს.

გავიხსენოთ ისიც, რომ ფინიკიელები კვიპაროზს იყენებდნენ გემთმშენებლობაში[34] ანუ ამ ხეს რაციონალური მნიშვნელობაც ჰქონია.

გასათვალისწინებელია, აგრეთვე ზღაპარ-გადმოცემებში დამოწმებული, ზემონახსენები ერთი ფაქტი. სახელდობრ, ზღაპრის დაღუპული გმირის აღორძინება ალვის ხის ნაფოტთანაა დაკავშირებული. ამ მხრივ ნიშანდობლივია თვისება Populus piramidalis-ისა, რომელსაც მოგვიანოდ შერქმევია ალვის ხე. იგი საოცრად სიცოცხლისუნარიანია და საკმარისია მისი მცირე ნაწილაკისაც, ნაფოტისაც კი მიწაში მოხვედრა, რომ ახალი ხე აღმოცენდეს და საფიქრალია, იქნებ უკვე, სწორედ, Populus p.-ის ამ თვისებამ პოვა ასახვა ზემონახსენებ სიუჟეტში ალვის ხის ნაფოტისაგან გმირის აღმოცენების შესახებ და მანაც კვიპაროზის ძველქართულ სახელთან – ალვის ხე – ერთად ადვილად მოირგო სიცოცხლის ხის მნიშვნელობაც.

დავუბრუნდეთ კვლავ Cupressus-ს და გავიხსენოთ მისი, ანუ ალვის ხის მეორე ეპითეტიც – სიცოცხლის ხე. არც Populus p. და არც Cupressus არ იძლევა საკვებად გამოსადეგ ნაყოფს. მაგრამ სიუხვის ხედ მათ წარმოდგენას ხელს უნდა უწყობდეს ხის ტანზე შემოხვეული და უხვმოსავლიანი, სასარგებლო და საამო ნაყოფის მომცემი, მხვიარა ვაზი. ესეც ნიშანდობლივია, იმიტომ რომ ვაზი თავიდანვე მხვიარა მცენარის ე. წ. მაღლარის სახით იყო ცნობილი. მეორე მხრივ კი, თავად ვაზი, რომელიც შემოდგომობით განიძარცვება ფოთლებისაგან, სწორედ, მხოლოდ მარადმწვანე, თანაც ხატსა და მარანში ამოსულ ალვაზე (Cupressus-ზე და არა Populus p.–ზე) შემოხვეული და მუდმივად მწვანეში ჩახლართული, უკვე უნდა იძენდეს მნიშვნელობას სიცოცხლის ხისა, მისი ნაყოფი კი – უკვდავების ხილისა, რომლის უჭმელობა ავადობისა („დაშვების“) თუ სიკვდილის მიზეზი ხდება[35]. ხოლო მისი ხმევა საღვთო ვაზთან და თავად ღვთაებასთანაც ზიარების ტოლფასია და ესაა თეოფანიის[36] აშკარა გამოვლინება, რამაც ქრისტიანულ ხანაში მიიღო ღვინით, როგორც ქრისტეს სისხლით, ზიარების მნიშვნელობა. ქრისტიანობასავე დაუკავშირდა ვაზი წმ. ნინოს ჯვრის სახით.

---

[33] ზ. კიკნაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 86.

[34] ვ. მირზაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 142.

[35] ვ. ბარდაველიძე, სიცოცხლისა და სიუხვის ხე..., გვ. 47, 48; მისივე, აღმ. საქართველოს მთიელთა..., გვ. 40, 41.

[36] Л. Я. Штернберг, Первобытная религия в свете этнографии, 1936, с. 467.

ზღაპრულ ბაღებში კი იზრდება ყურძენი, რომლის ერთი მტევნის მხმეველი არასოდეს გახდება ავად[37]. ზღაპარშივე საუბარია წამლად გამოყენებული ზიმზიმის[38], აგრეთვე უკვდავების ყურძენზეც[39].

წმინდა მცენარედ ვაზის აღიარებამ მას მიაწერა ჯადოსნური და ღვთიური ძალა სიმართლისადმი მსახურებისა. ჭეშმარიტების გამოვლენისა. ზღაპრებში მისი ხმელი რქა, ლერწი // წნელი მართალი კაცის ხელში ნედლდება, ფოთოლს გამოიღებს, აყვავდება, დაისხამს და დამწიფდება[40]. ამიტომ შემთხვევითი არაა, რომ ახალ წელს მიუკვლევდნენ ვაზის რქით[41]. კანონზომიერია ისიც, რომ ჩვენში ფრიად გავრცელებულია ვაზისა და ყურძნის გამოსახულებები და ორნამენტები გვხვდება როგორც წმინდა სალოცავებზე, ისე საფლავის ქვებზე[42].

ფოლკლორში უხვადაა მასალა ვაზის, არა მხოლოდ როგორც საკულტო, არამედ როგორც საქართველოსთვის ერთ-ერთი მთავარი სასოფლო-სამეურნეო კულტურის შესახებაც; მოცემულია ვაზისა და მის ნაყოფ-ნაწარმის დახასიათება, ხაზგასმულია ჩამიჩის, ვითარცა სამარხვო საჭმლის მნიშვნელობა; საუბარია ყურძნის მოყვანასთან დაკავშირებულ წესებზე და ა.შ.[43]

წმინდა ხეთა რიცხვს ეკუთვნის იფანიც. იგი ხშირად გვხვდება ხატის ტყეებში[44]. იფანი წმინდაა მხოლოდ მაშინ, როცა ჯვრის ტერიტორიაზეა აღმოცენებული. იმავდროულად, მის ამოსვლას ყვერფში ანუ კერაში, ანდრეზის თანახმად, თან მოყვა არაერთი ჯვრისჩენა და, შესატყვისად, მათი სახელით ხატების დაარსებაც. ხატისად მიჩნეულ ჩარგლის იფნის წვერზე, ანდრეზისავე თანახმად, გადის ივრის ხეობიდან, უკანა ფშავის შუაგულში მდებარე, ლაშარის სალოცავზე გაბმული ოქროს შიბი. იფანს ზოგჯერ (იშვიათად, მაგრამ მაინც) ცვლის ნაძვი ან ფიჭვი[45]. შესაძლებელია, ეს გვიანი ხანის მოვლენაა. როცა ჩვენში დასავლეთიდან შემოვიდა საშობაო ნაძვის (ფიჭვის) ხის დადგმის ჩვეულება და როცა ნაძვი ჩაენაცვლა, ერთი მხრივ, გადმოცემებში ნახსენებ ღვთიურ იფანს, მეორე მხრივ, მუხას. ამის მაგალითია თქმულება, რომლის ზოგი ვარიანტით, სვეტიცხოვლის ადგილას მუხა ან ფიჭვი იყო, ან თუნდაც, ის ფაქტი, რომ „წმ. ნინოს ცხოვრებაში" ნახსენები მირიან მეფის სამოთხეში ამოსული ნაძვის ხალხური და, ალბათ, უძველესი, თავდაპირველი ვარიანტია მუხა. იგი შორეულსავე წარსულში, წარმართობიდან მოყოლებული, ერთ-ერთ ღვთიურ ხედ ითვლებოდა. მუხის ქვეშ მდებარე მიწა უშვილობის მკურნალია. როგორც ირკვევა, სამგრელოში დღესაც ქალები მუხას შესთხოვენ შვილიერებას[46]. ლაშარის ჯვრის (ფშავი)

---

37 ლაზური ზღაპრები, შეადგინა ზ. თანდილავამ, თბ., 1970, გვ. 108.
38 იქვე, გვ. 110.
39 ქს. სიხარულიძე, ქართული ხალხური ზღაპრები, გვ. 41.
40 ალ. ღლონტის მიერ შედგენილი ქართული ხალხური ზღაპრები, გვ. 185, 186; ო. რაზიკაშვილის მიერ შეკრებილი ქართული ხალხური ზღაპრები, გვ. 90.
41 ქხპ, V, გვ. 5.
42 ვ. ბარდაველიძე, ივრის ფშაველებში, „ენიმკის მოამბე", XI, 1941, გვ. 76.
43 ნ. ბრეგაძე, მცენარეულობასთან დაკავშირებული მასალა..., გვ. 3-6, 12, 17, 23-25.
44 ვ. ბარდაველიძე, ივრის ფშაველებში, გვ. 76.
45 ზ. კიკნაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 27, 28, 106, 162.
46 ხ. გოგია, ხის სიმბოლიკა წმ. ნინოს ცხოვრებასა და მეგრულ ტრადიციებში. „გორის უნივერსიტეტის შრომები", II, ისტ. სერია, 2002, გვ. 153.

წმიდათაწმიდა ხეა ოქროს შიბით შემკული ბერმუხა[47], რომელსაც ფოთოლი განსხვავებული ჰქონდა და რომლის მოჭრითაც, გადმოცემის ერთი ვარიანტით, ზურაბ ერისთავი ცდილობს ფშაველთა დამორჩილებას. მაგრამ მუხის, ვითარცა ღვთიური ხის, მოჭრის შემდეგ მისი ნაფოტებიც კი ინარჩუნებს კვლავ ამოსვლა-აღმოცენებისა და სიცოცხლის უნარს, რასაც უკავშირდება ლაშარის კულტის აღორძინება[48]. მუხასთან შეჭიდება ადამიანისა და ზღაპრული არწივის სიძლიერის საზომადაც ქცეულა[49].

ჩანს, მუხის თაყვანისცემის, ვითარცა წარმართული დროის გადმონაშთის, წინააღმდეგ იყო მიმართული გაბრიელ ეპისკოპოსის ბრძანება კულაშში მუხის მოჭრის შესახებ, რამაც მუხის თაყვანისმცემელთა უკმაყოფილება გამოიწვია[50].

გამოთქმულია მოსაზრება, რომ მუხის კულტის ნაშთია პატრიოტულ გააზრებაშეძენილი სიმღერა „მუმლი მუხასა", რომელსაც თავიდან უნდა ჰქონოდა რიტუალური მნიშვნელობა[51] და რომელიც თავდაპირველად მცენარეული ღვთაების (მუხის კვდომა-აღდგომის) სადიდებელი უნდა ყოფილიყო[52]. როგორც ე. ვირსალაძე თვლის, ძაღლისაგან შეჭმული ქალის ტრაგიკული ამბავია მოთხრობილი საფერხულო სიმღერაში, საიდანაც ჩანს, რომ წმინდა ხის, მუხის, შეურაცხყოფისათვის მუხისგანვე სასტიკად ისჯება ქალი[53]. მართლაც, მუხა ხომ თავად ითვლება ღვთიური ძალის მქონედ, რადგანაც ის, ისევე როგორც არაერთი სხვა წმინდა ხე, სულებისა და ღვთაების საბუდარია. ასე წარმოადგენდნენ მას ანტიკური, ელინისტური თუ სხვა, მოგვიანო ხანისაც, ცივილიზებული ხალხებიც[54].

ანარეკლი მუხისადმი მსახურებისა და თაყვანისცემისა შემოგვრჩა ტოპონიმებში: რკონი, ჭყონდიდი[55], ჯვარაჭყონი, ისქედა ჭყონი[56]. მოგვიანოდ, ჭყონდიდში[57], მცხეთაში და არაერთგან სხვაგანაც წმინდა ხის ადგილზე აღიმართა ქრისტიანული ეკლესიები. მაგალითად, სვანეთში – კვირიკეს მონასტერი, ცაისში – ღვთისმშობლის ეკლესია[58], კახეთში - ალავერდი[59] და ა.შ. აღმ. საქართველოს მთიანეთში კი გამოჩნდნენ მუხის ანგელოზებად წოდებული ქრისტიანული წმინდანები[60] (მაგალითად, გიორგი მუხის ანგელოზი, რაც ლაშარის ჯვრის შესატყვისია[61]).

---

[47] ქხპ, I, გვ. 114, 115, 118, 119; ზ. კიკნაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 86, 108, 139, 167.

[48] ზ. კიკნაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 86, 247, 250, 253, 254.

[49] სონღულაშვილი ჯ. დასახ. ნაშრ., გვ. 37; ქართ. ხალხური ზღაპრები მ. ჩიქოვანის რედაქციით, გვ. 122.

[50] „მწყემსი", 1886, №№35, 36.

[51] ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, თბ., 1961, გვ. 401; ელ. ვირსალაძე, ქართული საგაზაფხულო-საფერხულო პოეზია, „ქართული ფოლკლორი", III, თბ., 1964, გვ. 119.

[52] გ. ახვლედიანი, დასახ. ნაშრ., გვ. 112.

[53] ელ. ვირსალაძე, ქართული საგაზაფხულო-საფერხულო პოეზია, გვ. 120.

[54] Л. Я. Штернберг, დასახ. ნაშრ., გვ. 443, 445, 446.

[55] ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წ. I, თბ., 1951, გვ. 93, 95.

[56] ხ. გოგია, დასახ. ნაშრ. გვ. 153, 154.

[57] Машурко, Из области народной фартазии и быта, «СМОМПК», вып. XVIII, отд. II, 1894.

[58] ხ. გოგია, დასახ. ნაშრ., გვ. 156.

[59] «Кавказ», 1878, №№229, 230.

[60] ქხპ, I, გვ. 155.

[61] ვ. ბარდაველიძე, აღმ. საქართველოს მთიელთა..., გვ. 24.

სწორედ ხეთა თაყვანისცემის გადმონაშთია ეკლესიათა ეზოებში მუხებისა და ზოგიერთი სხვა წმინდა ხის შემორჩენა, მათ შორის ცაცხვისაც, რაზეც უნდა მიგვითითებდეს ცნობა ხალხური პოეზიისა, სადაც ნათქვამია, რომ ცაცხვის (იგულისხმება, სწორედ, ეკლესიასთან მდგარის) ქვეშ მღვდელ-დიაკვნები ისვენებდნენ[62].

ფოლკლორი ყურადღების გარეშე არ ტოვებს სამშენებლო მასალად[63] მუხის ხისა და საქონლის საკვებად კი მისი ნეკერისა და რკოს გამოყენებას[64].

ზღაპრებში ჯადოსნური ძალით დაჯილდოვებულია წაბლისა და კაკლის ხეებიცა და მათი ნაყოფიც. ისინი ადამიანის ქომაგი, დამხმარე ძალებია, მათი ფუნქცია ყოველთვის დადებითია. ისინი გმირების დამრიგებლები და დამხმარეები არიან, იცავენ მათ ხიფათისაგან, გასაჭირისაგან, უსრულებენ ნატვრას. იმავდროულად, ნიგვზითა და წაბლით ნაკვები, დაუძლურებული გმირი ძალას იკრებს, ღონიერდება[65]. წაბლისა და კაკლის ზებუნებრივობაზე წარმოდგენა, ო. ონიანის აზრით, შეიძლება, ეკონომიკური მიზეზითაც აიხსნება, ვინაიდან ეს ხემცენარეები ოდითგანვე ადამიანის არსებობის საუკეთესო საშუალება იყო და, ჩანს, საქართველოში კაკლის კულტი ოდითგანვე იყო ცნობილი. სვანეთში გავრცელებული რწმენით კი, ვინც კაკლის ხეს სამასალედ იხმარს (კარებისათვის და სხვ.), იმ ოჯახში შთამომავლობა ამოწყდება, ვერ გაიხარებს. სვანეთისაგან განსხვავებით (სადაც, ალბათ, ბუნებრივ-ეკოლოგიური ფაქტორითაც იყო გამოწვეული ამ ხის არც თუ ფართოდ გავრცელება, რაც მისი საგანგებოდ დაცვის აუცილებლობას იწვევდა), საქართველოს სხვა კუთხეებში კაკლის ხე (ისევე როგორც წაბლისა) ხელოსნობისათვის საუკეთესო მასალად ითვლებოდა. მისგან ამზადებდნენ სხვადასხვა საგნებს და, რაც მთავარია, ამ წმინდა, საკულტო ხისაგან თლიდნენ აკვნებს[66].

ხალხურ შემოქმედებაში ვხვდებით მითითებას კაკლის ნაყოფზე, როგორც საკვებსა[67] და სამკურნალო საშუალებაზე[68]. ანდაზა-გამოცანებში კი მოცემულია მისი დახასიათება[69].

მხედველობაშია მისაღები ისიც, რომ ამ უხვმოსავლიანი და მრავალხმრივ მოსახმარი ხემცენარის, კაკლის, პალეობოტანიკური მონაპოვრები

---

62 ქხპ, VII, 1979, გვ. 115, 145.

63 ქხპ, VIII, გვ. 58; პ. უმიკაშვილი, დასახ. ნაშრ., I, გვ. 256; მ. ჩიქოვანი, დემეტრეს წმ. მუხა, „ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები", თბ., 1971, გვ. 45; ქართული ანდაზები ზ. ჭუმბურიძის რედაქციით, თბ., 1965; თ. სახოკია, ქართული ანდაზები, თბ., 1967.

64 ჯ. სონღულაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 32; ქხპ, X, გვ. 134; ვ. შამილაძე, ალპური მესაქონლეობა საქართველოში, თბ., 1969, გვ. 84, 85.

65 ო. ონიანი, ხე-მცენარეთა პერსონიფიკაციის საკითხები სვანურ ჯადოსნურ ზღაპრებში, „ქართული ფოლკლორი", III, გვ. 356-361.

66 ქხპ, V, გვ. 200, VII, გვ. 77, VIII, გვ. 119; ქხსქრ, გვ. 83; ქართული სიტყვიერება, I, თბ., 1972, გვ. 19.

67 ქხპ, VIII, გვ. 160; ქს. სიხარულიძე, საბავშვო ფოლკლორი, თბ., 1938, გვ. 18, 90.

68 პ. უმიკაშვილი, დასახ. ნაშრ., IV, გვ. 180; მ. ალავიძე, ლეჩხუმური ზეპირსიტყვიერება, თბ., 1951, გვ. 76.

69 ქართული ანდაზები, ზ. ჭუმბურიძის რედ-ით; აკაკის თვიური კრებული, II, გვ. 45, IX, გვ. 537, X, გვ. 23, 38, XII, გვ. 155; ჯ. ნოღაიდელი, აჭარის ხალხური სიტყვიერება, 1936, გვ. 53; პ. უმიკაშვილი, დასახ. ნაშრ., II, გვ. 289.

მტვრიანებისა და ფოთლის ნაშთების სახით ჩვენში მიკვლეულია პლიოცენისა და მიოცენის ხანათა ფენებში, დამოწმებულია აგრეთვე ჩაუდის დროინდელი კაკლის ტყეები[70], რაც აშკარას ხდის მის ხანდაზმულობასა და ადგილობრივთა მიერ უხსოვარი დროიდან მისი გამოყენების შესაძლებლობას.

ვაშლის ხისადმი, უფრო სწორად, მისი ნაყოფისადმი დამოკიდებულება ქართულ ფოლკლორში, ისევე როგორც არაერთი სხვა ხალხის აზროვნებაში, ამბივალენტურია[71]. იგი ერთი მხრივ, ფათერაკის, ბოროტების, მეორე მხრივ, გრძნეულების, სიყვარულის, ტრფიალების, გამრავლებისა და ნაყოფიერების სიმბოლოა[72] (გავიხსენოთ ბერძნული მითოლოგიიდან ტროასთან დაკავშირებული განხეთქილების ვაშლი, რომელიც იმავე სიუჟეტში სიყვარულის სიმბოლოცაა: ან თუნდაც, ბიბლიური ხე ცდუნებისა და, იმავდროულად, ცნობიერებისა, ზოგ შემთხვევაში ხომ ვაშლის ხედაა გააზრებული). ვაშლი, უპირატესად, ეროტიკული მნიშვნელობის მქონეა, აფროდიტეს ატრიბუტია. ვაშლთან, როგორც სიცოცხლის, სილამაზისა და ნაყოფიერების სიმბოლოსთან და მის ხესთან დაკავშირებულ ქმედებებს მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა სხვადასხვა[73] ხალხისა თუ ქართველთა[74] სასიყვარულო მაგიასა[75] და საქორწინო წეს-ჩვეულებებში. ზღაპრებში საუბარია უკვდავებისა[76] და შვილიერების მომცემ[77] ვაშლებზე. შვილიერების ხელისშემწყობი ანუ სიცოცხლის გაგრძელების უზრუნველმყოფელი ნაყოფი კი, მართლაც, იძენს უკვდავების სიმბოლოს მნიშვნელობას.

ვაშლი (ჩანს, თავისი საგემოვნო და კვებითი ღირებულების გამო) წარმოდგენილია როგორც ახალგაზრდობის შენარჩუნების მაგიური ძალის მქონე ნაყოფი. ასევე აღიქმება იგი სხვა ხალხებშიც[78]. ვაშლის ხე კი ღვთაებათა სადგომია, სიცოცხლის ხეა[79]. გარდა ამისა ვაშლი (ან ვაშლის ხე) რქების გამობმით სჯის ადამიანს[80]. აბერებს, ხიფათს გადაჰკიდებს[81] და სი-

---

70 Каталог ископаемых растений Кавказа, с. 132-135; И. И. Шатилова, Указ. раб., с. 10, 11.

71 მ. ჩიქოვანი, პ. უმიკაშვილის „ხალხური სიტყვიერების III და IV ტომების გამო, პ. უმიკაშვილი, დასახ. ნაშრ., III, გვ. 12.

72 ქართული ხალხური ზღაპრები შედგენილი ალ. ღლონტის მიერ, გვ. 277-280

73 Л. Я. Штернберг, დასახ. ნაშრ., გვ. 441, 447.

74 ს. მაკალათია, მთის რაჭა, ტფ., 1930, გვ. 55; მისივე, მთიულეთი, ტფ., 1930, გვ. 117; მისივე, ფშავი, ტფ., 1934, გვ. 133; მისივე, ხევი, გვ. 161, 163; ნ. ბრეგაძე, საქორწილო წეს-ჩვეულებების წარმომავლობის საკითხისათვის „ამირანი", მონრეალი-თბილისი, 2003.

75 Кагаров, Культ фетишей, растений и животных в древней Греции, СПб., 1913, с. 163-165.

76 ქართული ხალხური ზღაპრები შედგენილი ალ. ღლონტის მიერ, გვ. 171-173, 194; ქს. სიხარულიძე, ქართული ზღაპრები, გვ. 116, 117; ქართული ხალხური ზღაპრები შეკრ. თ. რაზიკაშვილის მიერ, გვ. 114, 149.

77 პ. უმიკაშვილი, დასახ. ნაშრ., III, გვ. 158, 216, 275; ქს. სიხარულიძე, ქართული ზღაპრები, გვ. 90, 98; სვანური ზღაპრები, კრებ. შეადგინა უ. ცინდელიანმა, თბ., 1951, გვ. 78, 127; ქართული ხალხური ზღაპრები, შეკრებილი თ. რაზიკაშვილის მიერ, გვ. 144, 149.

78 Л. Я. Штернберг, დასახ. ნაშრ., გვ. 451.

79 Б. А. Латынин, Мировое дерево, древо жизни в орнаменте и фольклоре Вост. Европы, ИГАИМК, вып. 19, 1923, с. 11, 12, 20, 31.

80 განძთა ქვაბი, ქართული ხალხური ზღაპრები, შეკრებილი დ. გონაშვილის მიერ, თბ., 1974, გვ. 27-29.

81 ქართული ხალხური ზღაპრები, შედგენილი ალ. ღლონტის მიერ, გვ. 129; სვანური ზღაპრები. უ. ცინდელიანის მიერ შედგენილი კრებული, გვ. 105, 106; М. Джавахишвили, Ингилойские сказки, СМОМПК, вып. XXXII, стд. II, 1903, с. 138.

ცოცხლესაც ასალმებს[82]. მეორე მხრივ, იგი ათავისუფლებს იმავ რქებისაგან[83], აახალგაზრდავებს[84], ჯანმრთელობას[85] და სიცოცხლეს[86] უბრუნებს გმირს, მისი გზამკვლევია[87], ნატვრის ამსრულებელია[88], დამხმარე და გაჭირვებისაგან მხსნელია. წითელი ვაშლის ხის ტაბიკებს კი მიეწერება საქონლის დაცვის მაგიური ძალა[89]. ვხვდებით ვაშლის, ვითარცა ხილის დახასიათებასაც და ეპითეტადაც მის გამოყენებას[90].

ზღაპრების სვანურ და მესხურ ვარიანტებში გვხვდება მაგალითები, როცა ხე (ზოგადად, სახეობის დაუსახელებლად, ან ხეკეთილის სახელით) და მისი ფოთლებიც ასევე ჯადოსნურ ძალას ფლობენ და ეხმარებიან გმირს, გაჭირვებიდან გამოყავთ იგი, აცოცხლებენ მას[91]. ხის გვარის დაუსახელებლადვე ზღაპარში საუბარია კუნძის ძის ანუ მოხუცის მიერ სახლში ფიჩხის ნაცვლად მოტანილი კუნძიდან ამოსული მშვენიერი ვაჟკაცის შესახებ[92], რაც კვლავ ფლორის წარმომადეგენლთა საოცარ სიცოცხლისუნარიანობასა თუ ღვთაებრივ ბუნებაზე ხალხის რწმენის მაუწყებელია.

ზღაპრის გმირად, მზე-მთვარის შვილთან დაკავშირებულია ისეთი ბოსტნეულ-მწვანილეული, როგორიცაა პრასა, ნიახური და კამა. მზეთუნახავი თავს ასაღებს პრასისა და ნიახურის შვილად, რომელსაც წელზე არტყია კამის სარტყელი[93].

ქართულ ფოლკლორში ნიახური და კამა არა მარტო საკვებად, არამედ წამლადაც[94] იხსენიებიან. ვხვდებით პრასის შესახებ გამოცანასაც[95].

ისევე როგორც მსოფლიოს სხვა ხალხთა წარმოდგენებში, ქართველებთანაც ღვთაებებს უკავშირდება ყვავილნარის წარმომადგენლებიც. ამ მხრივ გამოირჩევა ვარდისა და იის შესახებ ფოლკლორული მასალა. განსაკუთრებით ხშირია მათი ხსენება ბატონების დიდ დედასთან, ნანასთან კავშირში. სურნელებითა და სინაზით გამორჩეული ამ ყვავილებით ეგებებიან ღვთაება ნანას, სწირავენ და უფენენ გზაზე ია-ვარდს. ეს ის ჯადოსნური ყვავილებია.

---

82 ქხსქრ, გვ. 147; ალ. ღლონტის მიერ შედგ. ქართული ხალხური ზღაპრები, გვ. 82.

83 განძთა ქვაბი, ქართული ხალხური ზღაპრები, შედგენილი დ. გონაშვილის მიერ, გვ. 27-29.

84 ქს. სიხარულიძე, ქართული ზღაპრები, გვ. 114.

85 ქართული ხალხური ზღაპრები, შეკრებილი თ. რაზიკაშვილის მიერ, გვ. 28-29.

86 მ. ჩიქოვანი, პ. უმიკაშვილის „ხალხური სიტყვიერების"... გვ. 12.

87 ქართული ხალხური ზღაპრები, შედგ. ალ. ღლონტის მიერ, გვ. 194; ქს. სიხარულიძე, ქართული ზღაპრები, გვ. 116; ქართული ხალხ. ზღაპრები, შეკრებილი თ. რაზიკაშვილის მიერ, გვ. 103.

88 რჩეული ქართული ხალხური ზღაპრები ელ. ვირსალაძის რედ. თბ., 1949, გვ. 319; ქართული ხალხ. ზღაპრები, შედგ. ალ. ღლონტის მიერ, გვ. 31.

89 ჯ. ნოღაიდელი, დასახ. ნაშრ., გვ. 48, 49; თ. ოქროშიძე, ქართული ფანტასტიკური ზღაპრების პერსონაჟები, „ქართული ფოლკლორი", III, გვ. 140.

90 ნ. ბრეგაძე, მცენარეულობასთან დაკავშირებული მასალა... გვ. 5, 15, 17, 26.

91 ო. ონიანი, დასახ. ნაშრ. გვ. 361-367.

92 მ. ჩიქოვანი, ბამბუკის და კუნძის ძე, „ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები", გვ. 206-208.

93 ქს. სიხარულიძე, ქართული ზღაპრები, გვ. 73; ქართული ხალხური ზღაპრები, შეკრ. თ. რაზიკაშვილის მიერ, გვ. 116.

94 ჯ. სონღულაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 175; ქხპ, VII, გვ. 08, VIII, გვ. 107, 171; პ. უმიკაშვილი, დასახ. ნაშრ., I, გვ. 247 და II, გვ. 272; ქართული ხალხ. ზღაპრები, შეკრ. თ. რაზიკაშვილის მიერ, გვ. 116; თ. სახოკია, ქართული ანდაზები, თბ., 1967, გვ. 19.

95 პ. უმიკაშვილი, დასახ. ნაშრ., II, გვ. 301; აკაკის თეიური კრებული, №11_2, გვ. 45.

რომლებიც სიკვდილის პირას მისულს გამოაბრუნებენ[96]. ია-ვარდთან მიმართებაში ნიშანდობლივია ისიც, რომ ისინი, როგორც ჯანმრთელობის სიმბოლოები, ზღაპარში გმირის სიცილსა და ღიმილს დაუკავშირდნენ[97]. ხალხის ყოფაში სიცილის მაგიური მნიშვნელობა კი საყოველთაოდ ცნობილია[98].

ია-ვარდი ხოტბა-შესხმას ემსახურება, მათ ეპითეტებად იყენებენ; ფოლკლორში საუბარია მათ თვისებებსა და ვარდის წყლის სამკურნალოდ გამოყენებაზეც[99].

აქვე დავაზუსტოთ, რომ საქართველოში წარმართობის ხანიდან ცნობილი ვარდის დღეობა, რომლის დროსაც დეკანოზისაგან დამწყალობნებას იღებენ მხოლოდ მცირეწლოვანნი და ქალწულნი, ხევში დაუკავშირდა მარიამობას (თავად ამ დღეს წარმოსათქმელ დასალოც-სავედრებელ ტექსტში უკვე საქრისტიანოს სჯულია ნახსენები[100]. გავიხსენოთ თუნდაც - „დიდება ჰქონდეს შენსა ვარდის დღეობას, გაუმარჯოს სჯულსა საქრისტიანოსას“[101]) და ცხადი ხდება, რომ ქრისტიანობის ხანიდან იმ წარმართული ღვთაების კულტს, რომელსაც ადრე უკავშირდებოდა ვარდობის დღესასწაული, ჩაენაცვლა წმ. მარიამ ღვთისმშობელი[102].

ქართულმა ხალხურმა ზღაპარმა შემოგვინახა აგრეთვე ცნობა მინდორთ ბატონისა და ყვავილ-ბალახებზე მოხტუნავე მისი ასულის შესახებაც[103].

მცენარეთა შესახებ ქართულ ფოლკლორში დაცული ცნობები იმის დასტურიცაა, რომ კულტის ობიექტად ამა თუ იმ მცენარის გადაქცევას ხელი შეუწყო მისმავე თვისებებმა. რაციონალურმა და საკმარისად მრავალმხრივმა მნიშვნელობამ, ყოფაში მისი გამოყენების ხარისხმა თუ მასშტაბებმა, რაც ჩანს ზემომოყვანილი მოკლე მიმოხილვიდანაც.

N. Bregadze

CULT PLANTS AND GEORGIAN FOLKLORE

The paper deals with the cult plants reflected in the Georgian folklore. Supplementary arguments are furnished with support the opinion expressed by V. Mirzashvili that in the Georgian language the name "alva" (poplar) originally corresponded to the evergreen, associated with three worlds, source of frankincense Cupressus and not Populus pyramidalis.

---

96 რჩეული ქართული ზღაპრები ელ. ვირსალაძის რედაქციით, გვ. 346, 347.
97 იქვე; ჯ. ნოღაიდელი დასახ. ნაშრ., გვ. 108.
98 В. Я. Пропп, Русские аграрные праздники, Л., 1963, с. 101, 102, 104.
99 ნ. ბრეგაძე, მცენარეულობასთან დაკავშირებული მასალა, გვ. 1, 5, 7, 12, 15, 17, 26, 27.
100 ქხპ, I, გვ. 140, 151, 152, 379.
101 იქვე, გვ. 140.
102 იხ. აგრეთვე პ. ინგოროყვა, ძველქართული წარმართული კალენდარი, I, „საქ. მუზ. მოამბე“, ტ. VI, გვ. 442.
103 ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 96.

მედეა ბურდული

ლითოთერაპიული მკურნალობის ხალხური ტრადიციები დასავლეთ საქართველოში (ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით)

ბუნებრივ-მცენარეულ, ცხოველურ თუ მინერალურ ნივთიერებებს ადამიანი სამკურნალოდ უძველესი დროიდან იყენებდა.

სხვადასხვა მინერალების, ძვირფასი და ნახევრადძვირფასი ქვებისათვის სამკურნალო, მაგიური, თუ სიმბოლური თვისებების მინიჭების ტრადიციას საქართველოში, ისევე როგორც მთელ ცივილიზირებულ სამყაროში, დიდი ხნის ისტორია აქვს[1]. ამ ტრადიციამ გარკვეული მოდიფიცირებით ჩვენ დრომდეც მოაღწია.

სამკურნალოდ ძვირფასი თუ ნახევრადძვირფასი, ჩვეულებრივი მინერალისა თუ ცხოველური წარმოშობის (ფაზარი, ბეზოარი) ქვების ფართოდ გამოყენებამ მეცნიერთა შორის აზრთა სხვადასხვაობა გამოიწვია. ზოგი ავტორი აღნიშნულ ფაქტს ქვის კულტიდან მომდინარედ თვლის, ზოგიც ქვის რეალურ სამკურნალო ძალას მიაწერს[2].

ამ ინტერესის შედეგია ის, რომ უკვე XX ს-ის დასაწყისში ფარმაცევტულ საზოგადოებას ჩაუტარებია რამდენიმე ქვა „ხვითოს" ლაბორატორიული შესწავლა[3] ამავე საუკუნის 60-იან წლებიდან განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს პ. ფირფირაშვილის შრომები[4], სადაც ავტორი განიხილავს სამუზეუმო კოლექციიდან 34 სამკურნალო ქვაზე ჩატარებული ლაბორატორიული ანალიზის შედეგებს და წერს, რომ „ქვების ლაბორატორიულმა (პეტრო-

---

[1] Ковнер С., История медицины, ч. I, Киев, 1878; Пиляев М. П., Драгоценные камни, 1896; Никобадзе И. И., Татишвили Ир., Курчишвили И. Б., Основные этапы развития медицины в Грузии, Тб., 1964; ხახანაშვილი ა., ეპიფანია ეპისკოპოსის კიპრისა ქვათათვის, „კვალი", 1896, №30; მელიქსეთბეგი ლ., მეგალითური კულტურა საქართველოში, თბ., 1938; ლამბერტი არქანჯელო, სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1938; ზუხბაია ვ., ქვის კულტურა საქართველოში, თბ., 1965; ნიჟარაძე ბ., ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, ტ. I-II, თბ., 1962-64; Минкевич И. И., Камни, как медицинское средство и как предмет обожания на Кавказе, ПЗКМО №13, 1893; Кагаров Евг., Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции, СПб. 1913; Яшвили А., Медицина в Закавказском крае, Тиф., 1904; Юшкин Е. М., Амулеты и талисманы кавказских народов, Махачкала, 1920; Оганесян А. А., История медицины в Армении, II, Ереван, 1946; ფირფირაშვილი პ., ნარკვევები ძველი ქართული მედიცინის ისტორიდან, თბ., 1989; ბაგრატიონი დ., იადაგარ დაუდი, თბ., 1985; ფანასკერტელი ზაზა, სამკურნალო წიგნი, თბ., 1988; ქანანელი, უსწორო კარაბადინი, თბ., 1940; ხოჯაყოფილი, წიგნი სააქიმოდ, თბ., 1936; ზაურ ქოქრაშვილი, ბიბლიურ პატიოსან ქვათა და ეტლთა შესახებ (უძველესი ქართული ხელნაწერების მიხედვით), თბ., 2001 წ. და სხვ.

[2] Минкевич И. И., დასახ. ნაშრომი, გვ. 542, Кагаров Евг., დასახ. ნაშრომი, გვ. 12.; Яшвили А., დასახ. ნაშრომი, გვ. 144.

[3] Яшвили А., დასახ. ნაშრომი, გვ. 144.

[4] ფირფირაშვილი პ., ქვა „ხვითოს" ქართულ ხალხურ მკურნალობაში გამოყენების საკითხისათვის, საქართველოს სსრ მეცნ. აკად. „მოამბე", XXXIV, 1, 1964; მისივე, ქვის გამოყენება სამკურნალო მიზნით ქართულ ხალხურ მედიცინაში, „მაცნე", ისტორიის... სერია, №2, თბ., 1972.

გრაფიულმა, რენტგენოლოგიურმა, სპექტრალურმა და ქიმიურმა ანალიზებმა) შესწავლამ ცხადყო, რომ ქანების თითქმის ყველა ნიმუშში მონაწილეობს ისეთი მინერალები, რომელთაც თავიანთი სტრუქტურული თავისებურებების გამო ადსორბაციის უნარი აქვთ. ასეთებია: ქლორიტების ჯგუფის მინერალები, თიხის მინერალები და ზოგიერთი ჰიდროქარსული მინარევები (ფენობრივი სილიკატები).

ამასთან, მეორეს მხრივ, ჩვენს მიერ შესწავლილი ქვა „ხვითოების" ნალესი თავისი ქიმიური შემადგენლობით და ზოგიერთი ქიმიურ-ფიზიკური თვისებებით შეიძლება პირობითად შევადაროთ აგრეთვე სუსტი მინერალიზაციის ჰიდროკარბონატ-სულფატ-კალციუმიან წყაროს წყლებს[5].

როგორც პ. ფირფირაშვილი აღნიშნავს „ხვითო" არის „უბრალო ქვა" რომელსაც ხალხი სამკურნალოდ იყენებდა[6].

სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით „ხუთო ქვა გესლით მკურნალი"-ა[7]. „ხუთო ქვა, რომელიც ვითომდა კურნავდა შხამით მოწამლულს"[8].

ამ განმარტებების მიხედვით ტერმინი „ხვითო" არ შეიძლება ვუწოდოთ ყველა სახეობის სამკურნალო „უბრალო ქვას", რომელიც სხვადასხვა დაავადებების დროს გამოიყენებოდა, რასაც საველე ეთნოგრაფიული მასალაც ადასტურებს. „ხუთო ქვა არის, თეთრი ფერისა, ერთი მხრიდან ბრტყელი, მუშტისხელა და ხმარებით ილევა, პატარავდება, ხუთოს გასიებულისათვის ვხმარობთ" – გადმოგვცემენ მთხრობლები (ქართლი).

ეფექტური სამკურნალო თვისებების მქონედ ითვლებოდა ცხოველის ან ფრინველის ორგანიზმში წარმოქმნილი ქვა, რომელსაც ძველ ქართულში ფაზარი რქმევია: „ფაზარი ესე არს ქვა ნაღველთა შინა, რომელი ნიამორთა უფროსთა გვარობს, სამკურნალო სახმარი"[9]. „ფაზარი, ქუა ნაღველთა და ღვიძლთა შინა ცხოველთასა და უფრორე ნიამორთასა, ანუ კლდეთა შორის პოვებული, იხმარების სამკურნალოდ, წამლად, რომელსა გალესენ წყალსა შინა და დაალევინებენ მას სნეულთა"[10].

სვანური ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით ჯიხვის კუჭიდან ამოღებულ ქვას „ნატვრის თვალს" უწოდებენ[11], აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში დამოწმებული მასალის მიხედვით კი, ფრინველის (წეროს) კუჭიდან ამოღებულ მოთეთრო ფერის ქვას – მარგალიტს[12].

ვ. ზუხბაიას მიხედვით, ქართული სახელწოდება „ფაზარი" უნდა უდრიდეს რუსულ და ევროპულ ენებში გავრცელებულ ტერმინ – ბეზოარს[13]. მისივე მტკიცებით აღნიშნულ ქვას ჰქონია მაგიური დანიშნულებაც.

დასავლეთ საქართველოში – სვანეთი, რაჭა-ლეჩხუმი, იმერეთი – საველე ეთნოგრაფიული მუშაობისას, მრავალი სახალხო მკურნალის ოჯახში

---

[5] ფირფირაშვილი პ., ნარკვევები ძველი ქართული მედიცინის ისტორიიდან, თბ., 1989, გვ. 151.
[6] იქვე, გვ. 125.
[7] ორბელიანი ს.-ს, ლექსიკონი ქართული, II, თბ., 1993.
[8] ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, თბ., 1986.
[9] ორბელიანი ს.-ს., დასახ. ნაშრომი.
[10] ჩუბინიშვილი ნ., ქართული ლექსიკონი, თბ., 1984.
[11] ჩართოლანი მ., ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, თბ., 1961.
[12] მინდაძე ნ., ქართული ხალხური მედიცინა, თბ., 1981, გვ. 15.
[13] ზუხბაია ვ., დასახ. ნაშრომი.

დაავამოწმეთ სხვადასხვა შეფერილობისა და მოყვანილობის სამკურნალო ქვების დიდი რაოდენობა.

ჩვენ ვერაფერს ვიტყვით ამ ქვების სამკურნალო თვისებებზე, რადგან მათი ლაბორატორიული შესწავლა არ მოხერხდა. თუმცა მოსახლეობაში ამ ქვებით მკურნალობა საკმაოდ პოპულარულია.

აღსანიშნავია, რომ XX ს-ის სწავლული მედიკოსები ლითოთერაპიული მკურნალობის შედეგების ახსნას ფსიქოთერაპიაში ეძებენ, რადგან თვლიან, რომ ლითოთერაპია, თავისი არსით არის ფსიქოთერაპია[14]. თუმცა, ძვირფასი ქვების სამკურნალო თვისებებზე საპირისპირო შეხედულებებიც არსებობს. როგორც ძვირფასი ქვების მკვლევარი, გეოლოგი ზაურ ქოქრაშვილი წერს: „დღეს საქვეყნოდ ცნობილია, რომ ბუნებრივ პატიოსან ქვას აქვს თავისი საკუთარი, სწორედ მისთვის დამახასიათებელი ენერგეტიკული ველი (ენერგო-სტრუქტურა და ენერგოტევადობა) რაც შესაბამისად სამკურნალო თვისებებით გამოიხატება“[15]. ქვების ეს თვისება უძველესი დროიდან იყო ცნობილი[16]. შუასაუკუნეებში სამკურნალო მიზნით მინერალების გამოყენება ფართოდ იყო გავრცელებული, განსაკუთრებით აღმოსავლურ მედიცინაში. იმ ხანის სამეცნიერო ნაშრომებში მრავალ ქვას მიაწერდნენ სამკურნალო თვისებას. ამ მხრივ მნიშვნელოვანია X-XI საუკუნეების აღმოსავლეთის მეცნიერ-ენციკლოპედისტების აბუ რაიჰან ბირუნის (973-1048) და იბნ სინას (ავიცენა) (980-1037) შრომები. იბნ სინა თავის ნაშრომში „სამედიცინო ცოდნის კანონები“ აღწერს მინერალებისაგან სამკურნალო წამლების დამზადებას, მაგ: „სამკურნალო ფაფა იაგუნდიდან“ – გამოიყენება გულის დაავადების დროს[17] და სხვ.

ბირუნიც სხვადასხვა მინერალებისაგან – ალმასი, გიშერი, მარგალიტი, მარჯანი, მალაქიტი, ქარვა და სხვა – დამზადებულ მრავალ წამალს აღწერს[18].

აღნიშნულ წამლებში მინერალების დოზა მცენარეულ ინგრედიენტებთან შედარებით ძალზე მცირე იყო.

ქართული სამკურნალო ტრადიციები მჭიდრო ურთიერთობაში იყო აღმოსავლეთის მედიცინასთან. კარაბადინების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, ქართველი ექიმები იცნობდნენ და პრაქტიკულ საქმიანობაში იყენებდნენ თავისი დროის სამედიცინო მიღწევებს. კარაბადინების გავლენა კი ქართულ ხალხურ მედიცინაზე ეჭვს არ იწვევს.

ქართულ სამკურნალო წიგნებში (კარაბადინებში) უხვად გვხვდება სხვადასხვა მინერალებით მკურნალობის მაგალითები. ზაზა ფანასკერტელი „სამკურნალო წიგნის“ ცალკე თავში – „სახელითა ღმრთისათა დავიწყოთ წერად ხასიათსა თუალებისასა“ – აღწერს ძვირფასი ქვების სამკურნალო თვისებებს. აქ თვლების თვისების ხაზგასმა შემთხვევითი არ არის, რადგან ჰუმორალური თეორიის თანახმად (რომელიც მედიცინაში თითქმის XVIII ს-მდე იყო გაბატონებული) ადამიანი ოთხი ნივთიერებისაგან (წვენისაგან) შე-

---

[14] Банк Г. В., В мире самоцветов, М., 1979.

[15] ქოქრაშვილი ზ., დასახ. ნაშრ., გვ. 35.

[16] იქვე.

[17] Авицена (Абу Али Ибн Сина), Канон врачебной науки Т. V, Ташкент, 1980, გვ. 60.

[18] Абу-Р-Райхан Мухамед Ибн Ахмед Ал-Бируни, Собрание сведений для познания драгоценностей (минералогия), Ленинград, 1963.

დგებოდა, სამყაროში არსებული ყველა ნივთიერება კი ოთხი პირველადი თვისებით ხასიათდება: მხურვალი, ცივი, ნედლი და მშრალი. ადამიანის შემადგენელი წვენები შესაბამისად ატარებს რომელიმე ამ თვისებას. მაგ: სისხლი – მხურვალი და ნედლია (ტენიანი); ლორწო – ცივი და ტენიანი; ყვითელი ნაღველი – მშრალი და თბილი; შავი ნაღველი – მშრალი და ცივი.

ასეთივე თვისებებით „ხასიათდება" ყველა ძვირფასი ქვა. მაგ: ძოწი და იაგუნდი – ცხელი და მშრალია; ალმასი – ცივი და მშრალი; ქარვა – ცივი; ზურმუხტის ბუნება გრილია, ლალის (იაგუნდი) – მხურვალი და ხმელი.

ამიტომაც მნიშვნელოვნად ითვლებოდა სამკურნალოდ მიწოდებული ნივთიერებების თვისებების ცოდნა, რათა ექიმს მკურნალობის ნაცვლად, ზიანი არ მიეყენებინა ავადმყოფისათვის.

წინამდებარე ნაშრომში განვიხილავთ ძირითადად ჩვენს მიერ ველზე მოპოვებულ მასალას, რომლის მიხედვითაც ქართველ ხალხს სწამდა (და დღესაც სჯერა) ქვების სამკურნალო თვისებებისა.

ქართულ ხალხურ მედიცინაში ქვები გამოიყენებოდა თითქმის ყველა სახის (ქირურგიული, თერაპიული, ნევროფსიქიკური) დაავადებათა სამკურნალოდ[19].

XIX ს-ში საქართველოში მოღვაწე რუსი ექიმი ი. მინკევიჩი აღნიშნავდა, რომ კავკასიაში და კერძოდ საქართველოში ძალიან სჯეროდათ ქვის სამკურნალო ძალის, და რომ საქართველოში იყვნენ ოჯახები, მათ შორის არისტოკრატთა ოჯახებიც, სადაც ქვების მთელი კოლექცია იყო. ეს თაობიდან თაობას გადაეცემოდა, როგორც ძვირფასი სამკურნალო საშუალება[20].

ზემოაღნიშნულს საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალაც ადასტურებს. კერძოდ, დასავლეთ საქართველოში ჩვენ დავამოწმეთ ხალხურ მკურნალთა ტრადიციული ოჯახები, რომელთაც მრავალრიცხოვანი, სხვადასხვა შეფერილობის, ფორმის და ზომის სამკურნალო ქვები ჰქონდათ. ეს ქვები მემკვიდრეობით გადადიოდა თაობიდან თაობაზე და ოჯახის გაყრის შემთხვევაში, სხვა ქონებასთან ერთად ნაწილდებოდა[21].

მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია რამდენიმე ექიმბაშის ოჯახში არსებული სამკურნალო ქვების აღწერა. აქვე აღვნიშნავთ, რომ სამკურნალო ქვების „კოლექციების" სიმრავლით, ყოველ შემთხვევაში, ჩვენს მიერ მოპოვებული მასალის მიხედვით, ზემო იმერეთი გამოირჩევა. ერთ-ერთი ექიმბაშის ოჯახში თვრამეტი სამკურნალო ქვა ვნახეთ. საინტერესოდ გვეჩვენება, რომ ეს ქვები ფორმით და, ხშირ შემთხვევაში, ფერითაც წააგავს ადამიანის იმ შინაგან ორგანოს რომლის სამკურნალოდაც გამოიყენებოდა და მათ შესაბამისი სახელებიც ჰქვიათ. ასე მაგ: „ღვიძლი" – ბორდოსფერი ქვაა (2 ც.); „ელენთა" – მოგრძო, უანგისფერი (1 ც.); „თირკმელი" – გამჭვირვალე, ქარვისფერი (2 ც.); „ფილტვი" – მოთეთრო, რძისფერი ქვაა (1 ც.); „გული" – გულის მოყვანილობის, ჩალისფერი (1 ც.); „კუჭი" – ერთ მხარეზე ბრტყელი,

---

[19] მინდაძე მ., დასახ. ნაშრომი; ბურდული მ., ხალხური მედიცინა დასავლეთ საქართველოში (სვანური ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით) საკანდიდატო დისერტაცია, თბ., 1990.

[20] Минкевич И. И., დასახ. ნაშრომი, გვ. 374.

[21] ბურდული მ., დასახ. დისერტაცია; ბურდული მ., 1982-1992 წწ. რაჭის, ლეჩხუმის, იმერეთის საველე დღიურები.

დაღარული გვერდებით, მოთეთრო ფერის (1 ც.) და სხვ.

საინტერესოა თვით მკურნალობის პროცესი – ავადმყოფს დაავადებული ორგანოს სახელწოდების მქონე ქვის „განალესს" (სამკურნალო ქვებს „სალეს ქვაზე" (სპეციალურ, როგორც ჩანს უფრო „მაგარ ქვაზე" (ქანზე) ხახუნით „გალესავდნენ" წყალში) დაალევინებდნენ, რაც გარკვეული დასკვნის გაკეთების საშუალებას იძლევა. ვფიქრობთ იგი სამკურნალო მაგიურ ქმედებას უნდა შეიცავდეს – კერძოდ, ქვის სიმაგრის // ჯანმრთელობის ავადმყოფისათვის გადაცემას. აღნიშნული მკურნალობის აუცილებელი თანმხლებია აგრეთვე ვერბალური მაგიაც – შელოცვა.

ზემოაღნიშნული, ჩვენის აზრით, ამყარებს იმ მოსაზრებას, რომელიც ქვის სამკურნალო ძალას, მის მაგიურ ზემოქმედებაში ხედავს და ქვის თაყვანისცემას უკავშირებს. თუმცა ანგარიშგასაწევია აგრეთვე ქვების მინერალური შემცველობის სამკურნალო თვისებებიც (ამაზე ქვემოთ).

ხალხურ მედიცინაში, დაავადების ხასიათიდან გამომდინარე სამკურნალო ქვები ჩვეულებრივ სასმელ წყალში ან სამკურნალო მცენარეების ნახარშში გალესილი გამოიყენებოდა, ხოლო ჭრილობისათვის სამკურნალო ქვის ფხვნილს ცალკე ან მალამოში შერეულს იყენებდნენ.

სოფ. სახოკიაში (იმერეთი) ცხოვრობს ექიმბაში მარო დავითის ასული წიგნაძე-გიორგაძე. მას სამკურნალო ქვები კლასიფიცირებული აქვს დაავადებათა ხასიათის მიხედვით. ცალკე აქვს შინაგან დაავადებათა სამკურნალო ქვები, რომელთა სახელებია: „გვირგვინი"; „ჭადი"; „ხერხემალი"; „მალი"; „ნახევარი გული"; „ჭაჭა" (თირკმელი); „მუხლის კვირისტავი"; „გვერდის ნეკნი"; „ხორხი" – „გახვრეტილი ქვაა); „სტომაქი" – (ამოჭრილია შუაში და შიგ გათლილი ქვაა ჩადებული); „მუჭი"; „საქონლის ენა"; „ქაჯის კბილი" და სხვ.

ცალკე – ნევროფსიქიკური დაავადებების („გათვალულის", შეშინებულის, ანაყოლის, საყმაწვილოს), რომლისგანაც წამალს სხვადასხვა მცენარეებთან (ნახარში) ერთად ამზადებენ. ამავე დროს წარმოსთქვამენ სათანადო შელოცვას. ცალკე კი ნაწყენის//მოწამლულის (ქვეწარმავალთა ნაკბენის) სამკურნალო ქვები: „გაქვავებული გველი" – სპირალივით დახვეული ქვაა; „გაქვავებული გველის ნატეხი" – მოგრძო ქვაა; „გაშლილი გველი"; „გველეშაპის რქები"; „ალმასი"; „ირმის რქა"; „ხოჭოს ქვა"; „გაქვავებული მიწის თხილი"; „გაქვავებული ხვლიკი" და მრავალი სხვა, რომელთა სახელები თავადაც არ იცის.

აღნიშნული კოლექციიდან ჩვენს ყურადღებას იქცევს ტერმინები: „გაქვავებული გველი", „გაქვავებული ხვლიკი"... რადგან სამკურნალო ქვების „ხვითოების" ლაბორატორიული შესწავლის შემდეგ გამოითქვა მოსაზრება, რომ ზოგიერთი მათგანი ცხოველური წარმოშობისაა – „ქვა ხვითოების" კოლექციაში დაცული ოთხი ქვა ხვითო განეკუთვნება ზედაცარცულ პერიოდს და წარმოშობილია ცოცხალი ორგანიზმების – ზღვის ზღარბებისა და მხარფერიანთა გაკაჟების (გაქვავების) შედეგად"[22].

ჭიათურის რაიონის სოფ. დარკვეთში ცხოვრობს ექიმბაში ოლია გერმანეს ასული ხვედელიძე – ღულუნაშვილი, რომელსაც ასევე საკმაოდ ბევრი სამკურნალო ქვები აქვს: – „გველის რქა" – გველივით დახვეული, ერთი

---

[22] ფირფირაშვილი პ., დასახ. ნაშრომი, გვ. 132.

მხრიდან ბრტყელი ქვაა; „ლოკოკინა“ – შავი ფერის ქვაა; „ქაჯის კბილი“ – შავი ფერის, კბილის ფორმისაა; „თევზი“ – შუაში ერთი დიდი, შავი წერტილით – რომელსაც „ღამე შეშინებულის“ სამკურნალოდ იყენებდა; „მოყავისფრო გრძელი ქვა (სახელი არ იცის) – „ჰაერით შეშინებულის“ სამკურნალოა, „ირმის რქა“ – სიმსივნეების სამკურნალო და სხვ.

ლეჩხუმში ეთნოგრაფმა ლ. სოსელიამ ჩარკვიანების ოჯახში ნახა სამკურნალო ქვები, რომელთაც ძირითადად „საყმაწვილოს“ წამლის დასამზადებლად იყენებდნენ და ზოგს „გველის რქას“, ზოგს „ზღვის ზღარბს“ „ფუფალს“, „ალმასს“, „თეთრ ქვას“ და სხვა უწოდებდნენ.

ს. ჯანაშიას სახელობის მუზეუმის გეოლოგიურ განყოფილებასა და ქიმიურ ლაბორატორიაში გაკეთებული ანალიზების მიხედვით 1) „ზღვის ზღარბი“ (ბრახიოპოდა), ცარცული ასაკის გაქვავებული ცხოველია; 2) „გველის რქა“ (ბელამენტი), გაქვავებული ცხოველი (გადაშენებული); 3) „ფუფალი“ (მარჯანი). ცარცულ ნალექებში ნაპოვნი ეს გაქვავებული ცხოველები ძირითადად კარბონატებს შეიცავენ; 4) სალესი ქვა შავი ფერის, წითელი ლაქებით, ამონთხეული მაგმური ქანია „წითელი მიწა“ და რევანდი რკინის ჟანგური შენაერთია[23].

საქართველოში, სამკურნალო ქვების წყალხსნარები, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სხვადასხვა შინაგანი დაავადების დროს გამოიყენებოდა, სვანეთში „თუ ადამიანს კუჭის ან სხვა რაიმე შინაგანი ორგანოს, ავადმყოფობა დაემართებოდა... ექიმბაშს მოიყვანდნენ, რომელსაც „სასწაულის მოქმედი“ გასალესი სხვადასხვა ფერის მრგვალი პატარა ქვები ჰქონდა ამ ქვების განალესს, ცხადია თავისებურად შელოცვილს, ავადმყოფს დაალევინებდა... ამ ქვების ნალესს დიდი სახელი ჰქონდა მოხვეჭილი“[24] (იხ. სურ. 1-3).

სვანეთის ეკლესიებში მრავლადაა შეწირული ქვები, მარტო უშგულის მაცხოვარის ეკლესიაში, მათი რიცხვი შთამბეჭდავია (იხ. სურათები).

ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, სამკურნალო ქვებით მკურნალობა საკმაოდ ძვირი ღირდა. რაჭაში ერთ-ერთი მთხრობელის გადმოცემით, „ერთი ჭიქა სამკურნალო ქვების წყალხსნარში შაურს აძლევდნენ“[25] (დაახლოებით XX ს-ის დასაწყისისათვის).

შინაგან დაავადებათა სამკურნალოდ გამოყენებული ზოგიერთი ქვის ქიმიური ანალიზის შედეგად დადგინდა, რომ ისინი ისეთ ნივთიერებებს შეიცავენ, რომ შინაგან დაავადებათა მკურნალობაში გარკვეული დადებითი შედეგის მოტანა შეეძლოთ[26], რაც ნათელს ხდის აღნიშნული მკურნალობის პოპულარობის მიზეზს.

ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, მნიშვნელობა ჰქონდა ქვის ფერს, სხვადასხვა დაავადების დროს სხვადასხვა ფერის ქვას იყენებდნენ. რაჭაში – „მუცლის“ ტკივილისას ლურჯი ფერის ქვას, „კაი თავის“ (ეპილეფსიის) მკურნალობის დროს – წითელს, საყმაწვილოსათვის – წყლისფერ ქვას, მოწამლულის // „ნასუნთქი“ ადგილის მოსაბანად მოშავო ფერის ქვასა და სხვ.

აღსანიშნავია, რომ რაჭაში სამკურნალო ქვების ზოგადი სახელია

---

[23] სოსელია ლ., მკურნალობის ხალხური ტრადიციები ლეჩხუმში. კრბ. მასალები ლეჩხუმის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1985, გვ. 178-179.

[24] გულედანი ს., ძველი ადათ-ზნე-ჩვეულებანი ზემო სვანეთში (ხელნაწერი), გვ. 36.

[25] ბურდული მ., რაჭის ეთნოგრაფიული დღიურები, 1983-84 წწ.

[26] ფირფირაშვილი პ., დასახ. ნაშრომი, გვ. 151.

„ალმასის ქვები“ (რა თქმა უნდა ნამდვილ ალმასთან მათ არაფერი აქვთ საერთო), ისინი სხვადასხვა შეფერილობისაა: თეთრი, რუხი, შავი, ყავისფერი... „ალმასის ქვების“ კონკრეტული სახელებია – „ბაყაყის რქა“, „გველის რქა“ და სხვ. მოწამლული // ნაკბენი ადგილის მოსაბანად ცხრა ცალი სხვადასხვა ფერის „ალმასის განალესი“ ალმასის წყალხსნარი იყო აუცილებელი.

ასევე ძალიან მნიშვნელოვანია ხალხურ მკურნალობაში სამკურნალო ქვების მოპოვების გზა – იგი სხვადასხვანაირია. მაგალითად, „სიზმრის ქვის“ მოპოვების ისტორია შემდეგია: უკურნებელი სენით შეპყრობილ ადამიანს სიზმარში მოევლინება ვინმე (ქალი ან კაცი) აძლევს ქვას და ასწავლის მის სამკურნალო თვისებებს. ერთ-ერთი მთხრობელი გვიამბობს – „18 წლის ვიყავი როცა გავთხოვდი და ნერვებით დავაავადდი. არაფერი მშველოდა. ერთ ღამეს დამესიზმრა, მოვიდა ვიღაც მოხუცი ქალი, ხელში ჩამიდო ქვა და მითხრა – ეგ შენც გარგებს და სხვასაც. გამომეღვიძა, ქვა ხელში მეჭირა. იმ დღიდან ვკურნავ ხალხს ამ ქვით, ვისაც ექიმის წამალი არ შველის“ (მოხ. გაიანე მახარეიშვილი).

აღნიშნული „სიზმრის ქვის“ ერთ მხარეს, სხვადასხვა კუთხიდან შეხედვისას, სხვადასხვა ცხოველის გამოსახულება ჩანს – ძაღლის, ცხვრის, ხარის. ქვის მეორე მხარე ამობურცულია და ღია ნაცრისფერია, საერთოდ კი ქვა მუქი ყავისფერია. იწონის დაახლოებით 300 გრამს. „სიზმრის ქვას“ წამლის მომზადებისას ჭურჭელში დებენ და, როგორც ექიმბაში გადმოგვცემს, ამ დროს იგი „წონაში კლებულობს“.

ასეთი წარმოშობის (ე. ი. „სიზმრის“) ქვები ძირითადად ნევროფსიქიკური დაავადებების სამკურნალოდ გამოიყენებოდა.

ბაღდადის რ-ის სოფელ როხში უცხოვრია ხელაძე გაიანას, ამ კუთხეში ცნობილი იყო გაიანას „სიზმრის ქვა“, „გაიანას წამალი“. გადმოცემით მას სიზმარში ასწავლეს მკურნალობა და მისცეს ქვა, რომ გაეღვიძა ქვა ხელში ეჭირა“. გაიანა ამ ქვას სამკურნალო ბალახების ხარშვის დროს შიგ დებდა. ქვას ხარის თავის გამოსახულება ჰქონდა.

აღნიშნული წამლით გაიანა მკურნალობდა ნევროფსიქიკური დაავადებებს, ე. წ. „შიშებს“ და უშვილობას. ოჯახური სამკურნალო ტრადიცია ამჟამადაც გრძელდება*.

ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, ზოგიერთი სამკურნალო ქვის მოპოვება საკმაოდ ძნელი იყო რადგან ღრმად იყო მიწაში – „ცხრა მეტრის სიღრმეზე“, მაგ: ასეთებია „მუჭი“ და „ჭადი“. მნიშვნელოვანი ფაქტია, რომ ქართულ ხალხურ მედიცინაში რიცხვი 9 ხშირად ფიგურირებს სამკურნალო რიტუალებში (შელოცვების დროს, „ბატონებიანი“ ბავშვის სამკურნალო რიტუალში და სხვა).

ფიქრობდნენ, რომ 9 მეტრის (როგორც ჩანს მაქსიმალური) სიღრმიდან ამოღებულ ქვას საუკეთესო სამკურნალო თვისებები უნდა ჰქონოდა.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, დღესდღეობით სამკურნალო ქვების განალესი წამლებით მკურნალობას ძირითადად ნევროფსიქიკური დაავადებების დროს მიმართავდნენ. ასე მაგ: იმერეთში მეტად პოპულარულია „კაპანაძეების წამალი“. კაპანაძეები ცხოვრობენ ზესტაფონის რაიონის სოფელ ბოსლევში, ამიტომ ეს წამალი „ბოსლევის წამლის“ სახელითაცაა ცნობილი,

---

* მასალა მოგვაწოდა ლელა სალარიძემ.

რადგან იგი ნევროფსიქიკური დაავადებების სამკურნალოდ გამოიყენება მას „ეშმაკეულის // ხელნაკრაულობის // შიშის // უძურის წამალსაც უწოდებენ. აღნიშნული წამალი სხვადასხვა სამკურნალო მცენარეების ნახარშს წარმოადგენს, რომელშიც სამკურნალო ქვებს გალესავდნენ. წამლის დამზადების დროს შელოცვასაც წარმოსთქვამდნენ.

ჩვენ საშუალება გვქონდა გვემუშავა კაპანაძეების გვარის ერთ-ერთ წარმომადგენელთან. ექიმბაშის „მოსაცდელ ოთახში" საქართველოს სხვადასხვა კუთხიდან ჩამოსული ათამდე ავადმყოფის პატრონი იცდიდა, რომლებიც აღნიშნულ წამალს ძალიან ემადლიერებოდნენ. კაპანაძეების წამლით მკურნალობის შედეგად მათი ავადმყოფების საერთო მდგომარეობა მნიშვნელოვნად გაუმჯობესებულა.

საქართველოში ქვებით მკურნალობდნენ ჭრილობასაც[27].

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთშიც დამოწმებულია ჭრილობათა ქვებით მკურნალობა. სამკურნალო ქვებს მთაში მარგალიტს, ხვითოს უწოდებდნენ. „მთიელთა გადმოცემით, მარგალიტი ფრინველის (წეროს) კუჭიდან ამოღებულ მოთეთრო ქვას ეწოდებოდა. ამ ქვას მხოლოდ მონადირეები შოულობდნენ. მარგალიტი ჭრილობის უებარ წამლად ითვლებოდა"[28]. ამიტომაც „მარგალიტით წამლობა" საკმაოდ ძვირად ფასობდა – „ჩაფხეკა" ერთი „ფეჯითი" (ცოცხალი) ცხვარი ღირდა. რამდენჯერაც ჩაფხეკდნენ, იმდენი ცხვარი უნდა მიეცა დაჭრილს მარგალიტის პატრონისათვის[29].

ჭრილობის სამკურნალოდ დუშეთის რაიონში დავამოწმეთ სხვა სახეობის ქვაც „თეთრი ფერის ქვა იყო როგორც ფქვილი ისე დავფქვავდით. ხევია აქ, კოდს ვეძახით. იქ იცის ეს ქვა, ისე ბრწყინავს როგორც მარილი, ღრმა ჭრილობაში ჩავყრიდით მის ფხვნილს"[30].

დასავლეთ საქართველოში ჭრილობის ქვებით მკურნალობა დავადასტურეთ სვანეთში, რაჭაში. სვანეთში ჭრილობის სამკურნალო ქვები უმეტესად მოთეთრო ფერის იყო. მას „საფხეკ თეთრ ქვას" უწოდებდნენ" და იყენებდნენ როგორც ცალკე, ისე სხვადასხვა ინგრედიენტებთან ერთად. ჭრილობას ჯერ საფხეკი წამლის ფხვნილს დააყრიდნენ შემდეგ კი მალამოს წაუსმევდნენ.

ჭრილობის სამკურნალო ქვებიც სხვადასხვა ფერის და დანიშნულების იყო: „ლეხკვნალი" – პატარა მოთეთრო ფერის ქვაა, რომელიც ასუფთავებდა ჭრილობას და არჩენდა, მას მეორენაირად მოსარჩენ წამალს – „მგეგენი ჟაგრალ"-საც ეძახდნენ. იყო კიდევ მოწითალო ფერის ქვა, – „რომელიც გაფუჭებულ ხორცს მოსჭამდა – მას წითელ წამალს – „წგრნი მალგიმიშს" უწოდებდნენ.

რაჭაში ჭრილობას და სიმსივნეს ქარვის ნალესი წყალხსნარით მობანდნენ.

საინტერესოა უშგულის მაცხოვრის ეკლესიაში დაცული ერთი მხრივ ბრტყელი, ხოლო მეორე მხარეს სფეროს ფორმის თეთრი ფერის სამკურნალო ქვები (იხ. სურ. 4-5). გადმოცემის მიხედვით, გაციებული ავადმყოფის

---

[27] Яшвили А., დასახ. ნაშრომი, გვ. 41-42.

[28] მინდაძე ნ., დასახ. ნაშრომი, გვ. 15.

[29] ბალიაური მ., ხალხური მედიცინა ხევსურეთში, ხელნაწერი, 1940. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, გვ. 141.

[30] ბურდული მ., 1986 წლის დუშეთის ექსპედიციის დღიური №2.

სამკურნალოდ გაათბობდნენ ქვებს და გულ-მკერდის არეზე, ზურგზე დაალაგებდნენ.

ზოგიერთ ქვას (გიშერი, ქარვა და სხვ.) მინიჭებული ჰქონდა ბოროტი, ავი ძალების გასანეიტრალებელი ზებუნებრივი ძალა. ასეთ ქვებს იყენებდნენ ამულეტებად. უმეტესად ჩვილი ბავშვების დასაცავად ავი თვალისაგან.

დასავლეთ საქართველოში დავამოწმეთ ასეთი ტრადიცია – ამაღლება დღეს, ოჯახის დიასახლისი უმძრახად მიდის მდინარის ნაპირზე, საიდანაც სახლში მოაქვს თეთრი ფერის („კაჟნარევი), მრგვალი ქვები და აწყობს თვალსაჩინო ადგილებზე – ჭიშკართან, ღობეზე და სხვ. რომ ამ ქვამ მისი ოჯახი ავი თვალისაგან დაიცვას.

სვანეთში ზოგიერთ ქვას მაგიურ თვისებას მიაწერდნენ. ერთ-ერთ ასეთ ქვას სულაიმანს (ძვირფასი) ეძახიან. სჯეროდათ, რომ თუ რომელიმე ოჯახში ასეთი ქვა იყო, იმ ოჯახში ქალი არ დაფეხმძიმდებოდა[31].

ჩვენს მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, ხალხურ მედიცინაში ძვირფასი და ნახევრადძვირფასი ქვებიდან ძირითადად მხოლოდ ქარვას, გიშერს, მარჯანს და ძოწს იყენებდნენ. თუმცა სხვადასხვა ავტორების მონაცემებისა და ძველი ქართული სამედიცინო წყაროების მიხედვით ქართული მედიცინა კიდევ მრავალი სხვა ძვირფასი თუ ნახევრადძვირფასი ქვის სამკურნალო თვისებებს იცნობდა.

არქანჯელო ლამბერტის ცნობით, მეგრელები სხვადასხვა დაავადებას სხვადასხვა ძვირფასი ქვით მკურნალობდნენ[32], ა. იაშვილის მიხედვით, საქართველოში სამკურნალოდ: ალმასს, ნეფრიტს, საფირონს, ლაჟვარდს, ამეთვისტოსა და სხვ. იყენებდნენ[33]. კარაბადინში კი სამკურნალო საშუალებათა შორის მოხსენიებულია: ზურმუხტი, იაგუნდი, მარგალიტი, ლალი, ალმასი, ძოწი, ლაჟვარდის ქვა და სხვ.

როგორც წარმოდგენილი მასალიდან ჩანს, ქართულ ხალხურ მედიცინას სხვადასხვა მინერალებით მკურნალობის მდიდარი ტრადიცია გააჩნია. სამკურნალო ქვები გამოიყენებოდა, როგორც დამოუკიდებლად – ფხვნილისა და წყალხსნარების სახით, ისე სხვა სამკურნალო საშუალებებთან ერთად.

დღესდღეობით სამკურნალო ქვების მხოლოდ მცირე ნაწილია ლაბორატორიულად შესწავლილი, მაგრამ მიღებული შედეგები საკმარისია მათი სამკურნალო თვისებების ნათელსაყოფად, ამასთან ერთად ქართულ ხალხურ მედიცინაში სხვადასხვა უბრალო, ძვირფას თუ ნახევრადძვირფას ქვას ზებუნებრივი მოქმედების უნარსაც მიაწერდნენ და სამკურნალო მაგიაში ხშირად ნატუროპატიურ სამკურნალო საშუალებებთან ერთად, წარმატებით იყენებდნენ, რასაც დადებითი ფსიქოთერაპიული ეფექტი ჰქონდა. ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე უნდა ითქვას, რომ სამკურნალო ქვების გამოყენება ხალხურ მედიცინაში რაციონალური და მიზანშეწონილი იყო.

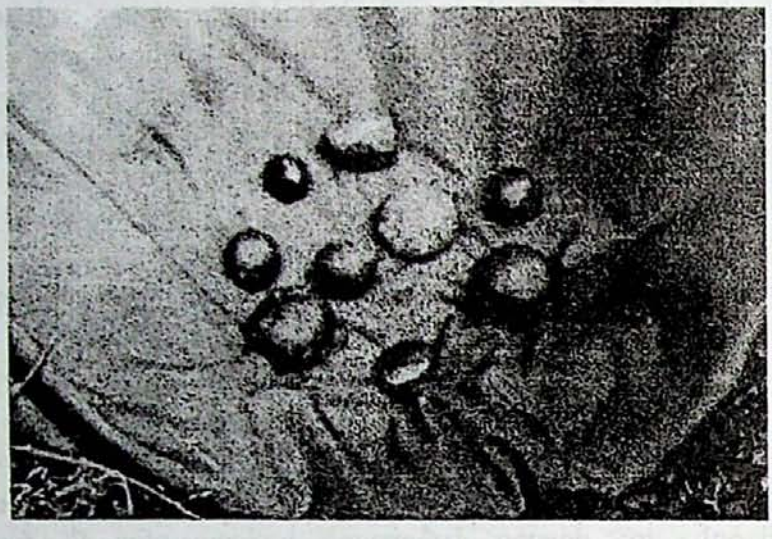
---

[31] ონიანი არს., მითოლოგიისათვის, ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, M'21. რვ. VIII, გვ. 96.

[32] არქანჯელო ლამბერტი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 98, 101, 105.

[33] ა. იაშვილი, დასახ. ნაშრომი.

უშგულის მაცხოვრის ეკლესიაში დაცული სამკურნალო ქვები

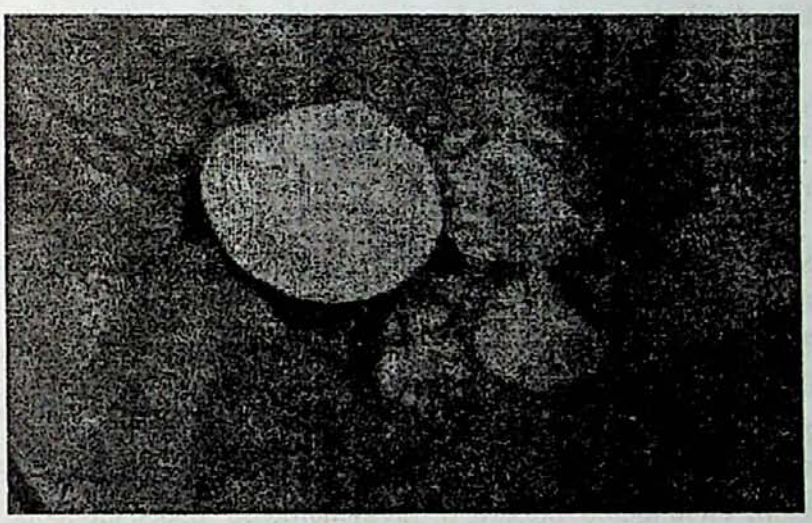


სურ. 1

სურ. 2

სურ. 3

სურ. 4



სურ. 5

M. Burduli

FOLK TRADITION OF LITHOTHERAPY IN WEST GEORGIA

Georgian folk medicine has the ancient and rich tradition of treatment by various minerals and precious and half-precious stones. Such stones were used for treatment of diseases either separately or mixed with different remedies in the form of solution or powder.

Georgian written sources and ethnographic materials evidence the popularity of such stones among the population of Georgia. Besides, it is still practiced at present: lithotherapy is used by popular healers for treatment of some, and especially psycho-neurological diseases. The number of their patients is solid enough. Healing stones were used both in the form of solution or powder and together with other means of treatment. Such stones are, too, used against the evil eye and accordingly, against the resulted illnesses. Children wear some stones as talismans.

It is worth mentioning that close relation is observed between the folk tradition of lithotherapy and traditional professional (Karabadini) knowledge.

ლევან გაბუნია

მეღვინეობა სამეგრელოში (ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით)

ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, რომ დასავლეთ საქართველოს მევენახეობის რაიონებს შორის ძველთაგანვე პირველი ადგილი ეჭირა ეგრისს, მეორე – არგვეთს, ხოლო მესამე – ჭანეთს[1]. XIX ს-ის I ნახევრის მონაცემებით სამეგრელო (გურიასთან ერთად) მევენახეობა-მეღვინეობის ყველაზე უფრო მნიშვნელოვან კუთხედ ითვლებოდა დასავლეთ საქართველოში[2].

სამეგრელოს მევენახეობა-მეღვინეობა ძველთაგან მაღლარი ვაზის კულტურას ემყარებოდა. XIX ს-ის II ნახევრამდე ეს იყო, შეიძლება ითქვას, მაღლარი მევენახეობის კლასიკური მხარე, რომლის დიდ ისტორიულ წარსულს ადასტურებს როგორც არქეოლოგიური მასალა, ისე ანტიკური და ფეოდალური ხანის წერილობითი წყაროების მონაცემები. XIX ს-ის ბოლოდან, მას შემდეგ რაც სამეგრელოში ძველი მევენახეობის საფუძვლები შეირყა, აქ მაღლარს თანდათან დაბლარი შეენაცვლა.

სამეგრელოს მევენახეობა-მეღვინეობის ტრადიციული კულტურის შესწავლისას ყურადღებას იქცევს მისი როგორც ძველი, ისე გვიანდელი, რამდენადმე სახეცვლილი პლასტი, რომელიც XIX ს-ის II ნახევარში საქართველოს მევენახეობა-მეღვინეობაში განვითარებულ კრიზისულ მოვლენებთან დაკავშირებით ჩნდება. ცნობილია, რომ ეს ხანა აღინიშნა ვაზის დაავადებათა და ვაზის მავნებელთა ფართოდ გავრცელებით, რამაც განსაკუთრებით მძიმე შედეგები გურია-სამეგრელოს მევენახეობა-მეღვინეობას მოუტანა; მაშინ სამეგრელოში მასობრივად განადგურდა მაღლარი ვაზები, გადაშენდა ძველი ჯიშები, რომელთა ადგილი უცხოეთიდან შემოტანილმა ჯიშმა იზაბელამ (ადესამ) დაიკავა. მაღლარი მევენახეობა თუმცა შენარჩუნებული იქნა, მისი პოზიციები საგრძნობლად შესუსტდა. უფრო გვიანდელი ხანის ინოვაციური პროცესები, რომელთა შედეგები 20-30 წლის წინ ჩვენი უშუალო დაკვირვების საგანი იყო, სამეგრელოში ძალას იკრებდა და ვითარდებოდა XIX ს-ის ბოლოდან და XX ს-ში დაბლარი ვაზების ფართოდ დანერგვით, ნამყენი მევენახეობის დამკვიდრებით და იმერული ჯიშის ცოლიკოურის გაბატონებით დასრულდა.

სამეგრელოში ძველად მეღვინეობის კუთხედ უმთავრესად ორი მიკრორაიონი ითვლებოდა: ყოფილი ზუგდიდის მაზრის ჩრდილო ნაწილი და სენაკის მაზრის ჩრდილო-აღმოსავლეთი და აღმოსავლეთი მხარე. საუკეთესო ღვინოები ამ რაიონებში მაღლობ ადგილზე გაშენებულ ვენახებში მოწეული ყურძნიდან დგებოდა[3]. სპეციალური ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ ადგილობრივი ვაზის ჯიშები დასავლეთ ევროპისა და აღმოსავლეთ საქართველოს ჯიშებთან შედარებით უკეთ იტანენ ჭარბ ტენს და ბევრი მათგანი, მი-

---

[1] ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, II, ტფ., 1935, გვ. 596.

[2] პ. გუგუშვილი, საქართველოს და ამიერკავკასიის ეკონომიკური განვითარება XIX-XX საუკუნეებში, ტ. IV, წ. I, თბ., 1965, გვ. 595.

[3] კ. მოდებაძე, მეღვინეობა, თბ., 1948, გვ. 199.

უხედავად ხშირი წვიმებისა და ჰაერის შედარებით დიდი ტენიანობისა, დაბლობ ადგილებშიც კი საკმაოდ ალკოჰოლიან და შედარებით კარგი ხარისხის ღვინოს იძლევა[4].

XIX ს-ში ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩეოდა სამეგრელოს ვაკეზე (საჭილაოსა და საჭყონდიდლოში) გავრცელებული ჯიში პუმპულა, რომლისგანაც სასიამოვნო გემოს მქონე, ნაზ, მსუბუქ, ღია ვარდისფერ ღვინოს ამზადებდნენ[5]. ეთნოგრაფიული მასალით ირკვევა, რომ პუმპულა დიდი მოწონებით სარგებლობდა ადგილობრივ მოსახლეობაში. აღსანიშნავია, რომ ძველად სამეგრელოს საეკლესიო ფეოდალები (ჭყონდიდელები) საგანგებოდ ზრუნავდნენ ამ ძვირფასი ჯიშის მოშენებაზე[6].

ვაზის სოკოვან დაავადებათა გავრცელებამდე გასაყიდად და შესანახად განკუთვნილი ღვინისათვის მაღლარი ვაზის ყურძენს, რომელიც დაბლართან შედარებით ორი კვირით უფრო გვიან მწიფდებოდა, დეკემბრის დამდეგიდან კრეფდნენ. ადგილობრივ მევენახეთა შეხედულებით, რაც უფრო გვიან იკრიფება ყურძენი, მით უკეთესია მისგან დაყენებული ღვინის გემო და ხარისხი. ამიტომ ყურძენს დეკემბერ-იანვრამდე, ზოგან თებერვლამდეც კი ხეებზე ტოვებდნენ და გადამწიფებულს და შემჭკნარს კრეფდნენ[7]. ძველი ჯიშებიდან ყველაზე ადრე (აგვისტოში) მოიწეოდა თეთრი სამაჭრე ჯიში ჩეჭიფეში[8]. უფრო გვიან, ოქტომბერში შემოდიოდა შავი და თეთრი ჯიშების დიდი ჯგუფი, მათ შორის შავყურძნიანი ოჯალეში და ჭვიტილური, სამეგრელოს ერთ-ერთი საუკეთესო თეთრი ჯიში (ძველად საკმაოდ ფართოთ გავრცელებული), რომელიც ჩვენმა ინფორმატორებმა „ყაზახიში ბინეხის" სახელით მოიხსენიეს. ყველაზე გვიან მწიფდებოდა გოდაათური. ეს იყო მაღალხარისხოვანი შავი საღვინე ჯიში, რომელიც ერთ დროს ტოლს არ უდებდა სახელგანთქმულ ოჯალეშს[9].

ძველად მაღლარის რთველი („ყურძენიში წილუა" – ყურძნის კრეფა)[10] დიდხანს, ზოგჯერ რამდენიმე კვირა გრძელდებოდა. კრეფას მშრალ ამინდში იწყებდნენ, რადგან სველ ხეებზე მოძრაობა სახიფათო იყო მკრეფა-

---

[4] ნ. კეცხოველი, მ. რამიშვილი, დ. ტაბიძე, საქართველოს ამპელოგრაფია, თბ., 1960, გვ. 37.

[5] ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 450.

[6] გ. ელიავა, თ. ელიავა, ძველკოლხური უნიკალური ვაზის ჯიშთა კატალოგი, თბ., 1984, გვ. 35.

[7] Е.К. Накашидзе, Очерк виноградарствaства и виноделия в Гурии и Мингрелии, Сб. сведений по виноградарству и виноделию на Кавказе, IV, Тиф., 1896, с. 88.

[8] Е.К. Накашидзе, დასახ. ნაშრ., იქვე. მ. რამიშვილის მონაცემებით ჩეჭიფეში ოქტომბრის დასაწყისში შემოდის. ის ერთი თვით ასწრებს სხვა მეგრულ ჯიშებს. იხ. მ. რამიშვილი, გურიის, სამეგრელოს და აჭარის ვაზის ჯიშები, თბ. 1948, გვ. 129.

[9] სამეგრელოს მაღალხარისხოვან საღვინე ჯიშებს შორის, რომლებიც მგრძნობიარე აღმოჩდნენ ვაზის სოკოვან ავადმყოფობათა და ვაზის მავნებლების მიმართ და თითქმის მთლიანად გადაშენდნენ, გარდა გოდაათურისა პირველ რიგში უნდა მოვიხსენიოთ წითელყურძნიანი პუმპულა და თეთრი ჯიში ზერდაგი. ამ უკანასკნელს ქებით იხსენიებს ვახუშტი ბატონიშვილი. იხ. ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 452.

[10] სამეგრელოში არ დასტურდება ტერმინი „რთველი". „სთველი"//„სტველი" შემონახულია ჭანურში. იხ. Н. Марр, Грамматика чанского (лазского) языка с хрестоматией и словарем, С.Пб., 1910, с. 148. არნ. ჩიქობავა, ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, ტფ., 1938, გვ. 206.

ვებისათვის[11]. მაღლარის კრეფა გაწაფულობას მოითხოვდა და სამამაკაცო საქმედ ითვლებოდა. რთველში ძირითადი სამუშაო განაწილებული იყო მკრეფავებს („ყურძენიში მაწილარი") და მზიდავებს („მაღალარი") შორის. ყურძენი იკრიფებოდა გიდლებში (გრძელი კონუსისებრი მოყვანილობის კალათებში). გიდელს ხის კავით („ღვარღვალი") გრძელი თოკის („ოწილარი თოკი") ბოლოზე გამობმულ ყულფზე კიდებდნენ. მკრეფავი ყურძნიან გიდელს ხიდან თოკით დაბლა ჩამოუშვებდა, ხესთან მდგარი მეგიდელე მას გოდორში ჩაცლიდა და მის სანაცვლოდ ცარიელს ჩამოკიდებდა. მეგიდელის მოვალეობას ჩვეულებრივ მოზარდები და მოხუცები ასრულებდნენ[12].

რთველის გაძღოლა და მეთვალყურეობა ევალებოდა გამოცდილ პირს (ჩვეულებრივ ოჯახის უფროს კაცს), რომელიც ჩვენმა ინფორმატორებმა ჩხოროწყუს რაიონიდან გემერანჯის სახელით მოიხსენიეს. გემერანჯი თვითონ არ კრეფდა, ის დადიოდა ვენახში და აფრთხილებდა მკრეფავებს, რათა მათ არ მოედუნებინათ ყურადღება[13].

დაკრეფილ ყურძენს ეზიდებოდნენ მარანში, თუ ვენახი საცხოვრებელი სახლისაგან მოშორებით იყო, ყურძენი ურმით გადაჰქონდათ.

სამეგრელოში გავრცელებული იყო ხის მარნები, ფიცრული და ძელური, აგრეთვე შქერისა და იელის წნელით მორაგული მარანი. დასავლეთ საქართველოს სხვა კუთხეებისაგან განსხვავებით, აქ უპირატესობა დახურულ მარანს ენიჭებოდა, რაც ადგილობრივი ტენიანი ჰავის თავისებურებებით იყო განპირობებული. მარნის ერთ-ერთ კედელთან დგამდნენ საწნახელს („ოჭინახუ"), მიწაში კი ქვევრები (ლაგვანები) ჰქონდათ ჩაფლული. აქვე ინახებოდა მეღვინეობის ნაირგვარი ინვენტარი, მათ შორის ჭაჭის დასაწნეხი მოწყობილობა („ხარხენი"). ხშირად ქვევრებს გარეთ მარხავდნენ. ეს ადგილი, ოლაგვანედ წოდებული, ჩვეულებრივ შემორგული იყო საჩრდილობელი ხეებით. ცდილობდნენე ოლაგვანე მომაღლო, წყლისაგან დაცულ ადგილზე გაემართათ. თვით დახურული მარნის შიგნითაც ქვევრებს ზოგჯერ საგანგებოდ ამაღლებულ ადგილზე ფლავდნენ. ეს ადგილი, მესრით გადატიხრული, განკუთვნილი იყო სტუმრებისათვის, რომლებსაც, მარანში ღვინით უმასპინძლდებოდნენ.

ნაგებობას, რომლის ჭერქვეშ მეღვინეობის ინვენტარია მოქცეული, უწოდებენ მარანს. მის შესატყვისად ზოგჯერ იხმარება „რთვილი" // „გინორთვილი", რაც გადახურულს ნიშნავს.

ლაგვანის მიწაში ჩაფლვისას ითვალისწინებდნენ გრუნტის ხასიათს (მის სინესტე-სიმშრალეს); რაც უფრო მშრალი იყო ნიადაგი, მით უფრო

---

[11] ს. მაკალათიას მონაცემებით, სამურზაყანოში მარიამობას, 15 აგვისტოს, როდესაც ყურძენი მწიფდება, ვაზის მკრეფავები მაღლარ ვაზთან ასრულებენ წესს, რომელსაც უნდა დაეცვა ისინი მარცხისაგან. ამ წესს ჯაშქეჩერს უწოდებდნენ. ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941, გვ. 320. მსგავს რიტუალზე მიგვანიშნებს ფრაგმენტული მასალა, რომელიც ა. ჭანტურიას ჩანაწერებში მოიპოვება. იხ. მისი „ეთნოგრაფიული ჩანაწერები. მეგრული რწმენა–წარმოდგენები და ზნე-ჩვეულებანი". თბ., სახ. უნივერს. შრ., ტ. 227, 1982, გვ. 226. მკრეფავის ხეზე ასვლისას მიღებული იყო ჩვეულებრივი დალოცვაც: „მშვიდობით ჩამოსულიყავი", „კიდეე მრავალჯერ ასულიყავი" და მისთ.

[12] Е. К. Накашидзе, დასახ. ნაშრ., გვ. 89-90.

[13] შდრ. ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941, გვ. 320.

ღრმად ფლავდნენ ქვევრს. უფრო ხშირად ლაგვანი კისრამდე იყო მიწაში ჩასმული, ისე რომ მისი ყელი მიწის ზედაპირის ზემოთ იმყოფებოდა. მშრალ ადგილებში ქვევრს უფრო ღრმად ფლავდნენ, მაგრამ მისი ზედა კიდე მიწის დონეზე მაინც უნდა ყოფილიყო. ლაგვანს თავზე აფარებდნენ ორსამ ცალ გარეული ბლის ტყავს („ბულიში", „ტყარიში ბულიში"), რომელსაც ზემოდან ქვის სარქველს („ქუა", „ლაგვანიში დუდი") ახურავდნენ. სარქველს გარშემო აყალო მიწას („ჭაბუ-დიხა", „ზელი-დიხა") შემოაგლესავდნენ, შემდეგ კი ფხვიერ მიწას („ფურსი-დიხა') დააყრიდნენ. ლაგვანის თავის დახურვას, ქვევრის დაგოზვას – უწოდებენ „დუდიში მოჭაბუა"-ს (თავის მოწებვას).

ე. ნაკაშიძის ცნობით, სამეგრელოს ქვევრებისათვის დამახასიათებელია შედარებით პატარა პირი (მუშა შიგ ვერ ჩავა გასარეცხად) და საერთოდ პატარა ზომები. მათი ტევადობა იშვიათად აღემატებოდა 20-25 კოკას (კოკა ადგილობროვი საწყაო ერთეულია და უდრის 30 ლიტრს). ადგილობრივი ქვევრების ეს თავისებურება, როგორც ჩანს, სამეგრელოს მევენახეობა-მეღვინეობაში XIX ს-ის II ნახევრის კრიზისული მოვლენებით იყო განპირობებული. ცნობილია, რომ ადრე ჰქონიათ გაცილებით უფრო დიდი მოცულობის ქვევრები. მაგ., სამეგრელოს მთავრის საზაფხულო რეზიდენციაში, ს. სალხინოში, იყო მარანი ოჯალეშის ღვინისათვის, სადაც დიდი ქვევრები იყო ჩაფლული; ერთი მათგანის ტევადობა 300 კოკას აღწევდა[14].

მეღვინეობის მრავალფეროვან ინვენტარში, რომელიც მარანში ინახებოდა, ყურადღებას იქცევს ხის უსადინრო საწნახელი, რომელსაც ტკბილის გამოსასველელი ხვრელი არა აქვს. ჩვენი დაკვირვებით, ამგვარი საწნახელი დამახასიათებელია დასავლეთ საქართველოს იმ რაიონებისათვის, სადაც საწნახელი არა მარტო დასაწური, არამედ ღვინის დასადუღებელი ჭურჭლის დანიშნულებასაც ასრულებდა. სამეგრელოში გავრცელებული საწნახლები ჩვეულებრივი მრგვალი ფორმისაა, გარედან მორის მოყვანილობა აქვს შერჩენილი და ღრუც, ტანის მოყვანილობის შესაბამისად მრგვლად გათლილი. ამგვარი საწნახელი უფრო ხშირად თავჩადგმულია; თავსა და ბოლოში ჩაყენებული აქვს მთლიანი ან ორი-სამი ნაწილისაგან შედგენილი სატიხრავი ფიცრები-თავები („ოჭინახიში დუდი', „ორგუჯი"). თავჩადგმულ საწნახელს უწოდებენ, „ყონილს"[15], აგრეთვე „დუდმოჭკადილს", რაც თავდაჭედილს ნიშნავს. თავჩადგმული საწნახლისაგან განასხვავებენ თავჩაუდგმელს, ერთ ხეში ამოთლილს, რომელსაც თავები თავისავე ხისა აქვს. ჩვენი ინფორმატორების მიერ მოწოდებული ცნობების თანახმად, საშუალო სიდიდის საწნახლის სიგრძე ოთხი ალაბი იყო; ცხრაალაბიანი ხიდან ჩვეულებრივ ორი საწნახელი გამოჰყავდათ; ოცკოკიანი საწნახლის სიგრძე ხუთ ალაბს აღწევდა.[16]

---

[14] Е. К. Накашидзе, დასახ. ნაშრომი, გვ. 110-111.

[15] ყონუა ნიშნავს დამყნას; იხ. ი. ყიფშიძე, რჩეული თხზულებანი, თბ., 1994; Мингрельско-русский словарь, с. 420.

[16] ალაბი დაახლოებით ერთ რუსულ არშინს (71,12 სმ) უდრიდა. იხ. გ. ჯაფარიძე, ნარკვევი ქართული მეტროლოგიის ისტორიიდან, თბ., 1973, გვ. 139.

ყურძენს წურავდნენ შიშველი ფეხით. სიცივეში დაკრეფილ ყურძენს ერთიდან სამ დღემდე საწნახელში აჩერებდნენ შესათბობად. ჩვეულებრივ თეთრ ყურძენს ცალკე წურავდნენ, შავს–ცალკე. საკმაო რაოდენობით მოწეული ზოგიერთი ჯიშის ყურძენი (ოჯალეში, ადესა და სხვა.) ცალკე იწურებოდა.

დასაწურ ყურძენს თავდაპირველად საწნახელში ფეხით მოტენიდნენ („ყურძენიში დოკასუა"), ცოტათი მოჭყლეტავდნენ კიდეც („ჭყანჭყუა")[17]. საწნახლის ტევადობის გაზრდა როცა სჭირდებოდათ, მის ორივე ბოლოში დაამაგრებდნენ ჯოხებს, რომლებსაც მიადგამდნენ ორ-სამ ფიცარს („ლამფაშე" ანუ „ანქარი") და კიდეე დაუმატებდნენ ყურძენს, სანამ სივრცე არ ამოივსებოდა („მოანქარელი ოჭინახუ").

თუ ღვინის საწნახელში დუღება არ ჰქონდათ განზრახული, ტკბილი („ნე")[18]. ყურძნის დაწურვისთანავე გადაჰქონდათ ქვევრში. საწნახელს ხის სადგარებზე დგამდნენ თავისაკენ ოდნავ დაქანებით. ტკბილი ამაღლებული ნაწილიდან მიედინებოდა დაბალისაკენ[19]. ეს უკანასკნელი გადაიტიხრებოდა ნედლი გვიმრის ფოთლებით, რაშიც იფილტრებოდა ამაღლებულ ნაწილში გამოჭყლეტილი ყურძნის წვენი. მას ხერკეთით (ყელიანი გოგრისაგან დამზადებული ტარგაყრილი ჭურჭლით) მცირე ზომის ჭურჭელში გადაასხამდნენ და ქვევრში გადაიტანდნენ. თავდახურულ ქვევრებში ღვინის დუღებისას სადუღარ ჭურჭელში ცოტაოდენ ცარიელ ადგილს („ორკე") ტოვებდნენ[20]. ქვევრს სარქველს დააფარებდნენ, მხოლოდ მძაფრი დუღილის დამთავრებამდე თავს არ მოუგლესავდნენ. თუ ქვევრი ადრე დაიგლისებოდა, მაშინ მას პატარა საჰაეროს („საშურო") დაუტოვებდნენ ნახშირორჟანგის გამოსასვლელად.

საწნახელში დაუდუღებლად ტკბილის ქვევრში სწრაფად გადატანას უწოდებენ „ფეთქო გინოღალას", ხოლო ამ წესით დამზადებულ ღვინოს ჰქვია ფეთქი[21], „ფეთქო ოშუმალი" (ფეთქად დასალევი).

ფეთქისაგან ასხვავებენ ჭაჭაზე ნადუღარ ღვინოს („ფუნაფილი ღვინი"). ჭაჭაზე ადუღებდნენ წითელ, აგრეთვე ხანგრძლივად შესანახავ თეთრ ღვი-

---

[17] ჭყანჭყუა давить, раздавливать, ი. ყიფშიძე, დასახ. ლექსიკონი, გვ. 394. გ. ელიავას დაწურვის მნიშვნელობით სამეგრელოში დამოწმებული აქვს „ჭახუა" (მეგრელები იტყვიან „ყურძენი დოვჭახათ"-ყურძენი დავწუროთო). იხ. გ. ელიავა, ჭყონდიდი-მარტვილი (ისტორიული მიმოხილვა), თბ., 1962, გვ. 104. იხ. აგრეთვე გ. ელიავა, მეგრულ-ქართული ლექსიკონი, თბ., 1997, გვ. 375. არნ. ჩიქობავას მიხედვით „ჭახუა" დაწნეხას ნიშნავს (ყურძენს წნეხს – „ყურძენს ჭახუნს"). იხ. არნ. ჩიქობავა, ჭანურ-მეგრულ-ქათული შედარებითი ლექსიკონი, თბ., 1938, გვ. 396. მეგრულად ჭყლეტას, გამოჭყლეტას და წნეხას წილახუა ეწოდება. ივ. ჯავახიშვილი, მასალები საქართველოს ეკონომიური ისტორიისათვის, თბ., 1964, გვ. 26.

[18] ნე сладкий виноградный сок, только что выжатый, ი. ყიფშიძე, დასახ. ლექსიკონი, გვ. 288.

[19] თ. სახოკია, საწნახლის დასაცლელად მისი ერთი ბოლოს მაღლა აწევას (რომელიც მან გურიაში ნახა) „საწნახლის წამოყირავებას" უწოდებს. თ. სახოკია, მოგზაურობანი, თბ., 1985, გვ. 115.

[20] ორკე дыра, дырочка, отверстие. ი. ყიფშიძე, დასახ. ლექსიკონი, გვ. 294.

[21] შდრ. ნაფეთქა молодое вино, только что выжатое. ი. ყიფშიძე, დასახ. ლექსიკონი, გვ. 335.

ნოს. დასადუღებელი ჭურჭლის დანიშნულებას ამ შემთხვევაში საწნახელი ასრულებდა. საწნახელში დაწურულ ყურძენს რამდენიმე ხნით (3-7 დღით, ზოგჯერ უფრო ხანგრძლივი დროითაც) საწნახელშივე ტოვებდნენ. საწნახელს ფიცრებს დააფარებდნენ და ზედ ჩალას დააწყობდნენ. ჭაჭას დღეგამოშვებით (ცივ ამინდში, თუ საჭიროება მოითხოვდა, უფრო ხშირადაც) ფეხით შეზელავდნენ („მიშაზალა"). იცოდნენ აგრეთვე სარცხით დარევა („ფაჩუა")[22]. და ნიჩბით ჭაჭის ენერგიულად მიწევ-მოწევა („ქანჩაფი")[23]. საწნახელში ჭაჭის შეზელვის შედარებით ადრეული მოკლე აღწერილობა სამეგრელოს XIXს-ის მონაცემების მიხედვით კ. ბოროზდინს ეკუთვნის: „როცა ყურძენს საწნახელში ერთხელ ფეხით გაჭყლეტენ, ტკბილს ასადუღებლად ერთი დღით შიგვე ჩატოვებენ, მერე მეორეჯერ გაჭყლეტენ და ხელახლა აადუღებენ. მესამეჯერ გაჭყლეტის შემდეგ ტკბილი საწნახლიდან ამოაქვთ და ქვევრში ასხამენ"[24].

დარჩენილ ჭაჭას წნეხდნენ საგანგებო მანქანით – ხარხენით. ხარხენით გამოქაჩულ წვენს („ნახარხინას") შემდეგ ქვევრებში ანაწილებდნენ.

ე. ნაკაშიძის ცნობით, გურიაში ყურძენს საწნახელში სამჯერ ჭყლეტდნენ სამ-სამი დღის შემდეგ. პირველ ჭყლეტას გატეხა ეწოდებოდა, მეორეს – მეორე ფეხი, და უკანასკნელს – მესამე ფეხი[25]. სამეგრელოში ასევე განარჩევდნენ ჭაჭის რამდენიმე თანმიმდევრულ შეზელვას. „რამდენი ფეხი აქვს შენს ღვინოს" – კითხულობდნენ აქ იმის გასარკვევად, თუ რამდენად სქელი და მაგარი იყო საწნახელში დადუღებული ღვინო. როგორც ჩვენმა ინფორმატორებმა გადმოგვცეს, მეტი სიმაგრით და სისქით გამოირჩეოდა სამჯერ-ოთხჯერ შეზელილ ჭაჭაზე დაყენებული ძარღვიანი ღვინო („ჯერღვამი ღვინი"). აღსანიშნავია, რომ მეგრული ღვინის ამავე თვისებებს (სიმაგრეს და სისქეს) მიაქცია ყურადღება XVII ს-ის მოგზაურმა ჟ. შარდენმა: „სამეგრელოს ღვინო საუცხოოა, ის მაგარია და ბლანტია; მეტად სასიამოვნოა სასმელად და კუჭისათვის მარგებელია, მთელ აზიაში უკეთესს ვერაფერს დალევ"[26].

ღვინოს წელიწადში ორჯერ-სამჯერ გადაიღებდნენ: პირველად ზამთარში (იანვარში ან თებერვალში), მეორედ – გაზაფხულზე, მესამედ-ზაფხულში. ზოგ შემთხვევაში პირველ გადაღებას ადრე გაზაფხულისათვის გადასდებდნენ ხოლმე, იმ დროისთვის, როდესაც ტყემალი და ატამი გამოკვირტვას იწყებდნენ. ზოგიერთი მეურნე საჭიროდ მიიჩნევდა დათბობის შემდეგ ღვინო ორჯერ მაინც გადაელო. ხშირი და დროული გადაღება განსაკუთრებით თხელ ღვინოებს სჭირდებოდა[27].

---

[22] ფაჩუა – დაშლა, გაშლა... გ. ელიავა, დასახ. ლექსიკონი, გვ. 342.

[23] შდრ. ქანცაფა, დო-ქანცაფა двигать, шевелить; ი. ყიფშიძე, დასახ. ლექსიკონი, გვ. 342.

[24] კ. ბოროზდინი, რაფ. ერისთავი და მურიე, ბატონყმობა სამეგრელოში (მასალები), ტფ. 1927, გვ. 17.

[25] ივ. ჯავახიშვილი, მასალები საქართველოს ეკონომიური ისტორიისათვის, თბ., 1964, გვ. 62.

[26] ჟან შარდენი, მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში, თბ., 1975, გვ. 111.

[27] შდრ. Е К. Накашидзе, დასახ. ნაშრომი, გვ. 96-97.

ყურძნის დაწურვა და ღვინის გადაღება („ბინოწირუა ღვინიში") მთვარის ფაზების გათვალისწინებით ხდებოდა. ერიდებოდნენ ყურძნის დაწურვას ახალ მთვარეზე, რადგან შიშობდნენ, რომ ჭაჭა ღვინოს ვერ შეღებავდა, ღვინო ბრკეს გაიკეთებდა და სხვ. რაც შეეხება ღვინის გადაღებას, ზოგიერთი მეურნე შემდეგი წესით ხელმძღვანელობდა: ღვინოს გადაიღებდნენ „თუთა კეკუზე". ჩვენი ინფორმატორთა განმარტებით, ეს არის ერთ-ერთი ფაზა მთვარისა, უკანასკნელი მეოთხედი ფაზა, როდესაც მთვარე არც ახალია, მაგრამ ჯერ სავსე არ არის. ამბობენ, რომ ამ დროს ღვინო დაწყნარებულია და აუმღვრეველი, ჭაჭა და თხლე გამოცალკევებულია ღვინისაგან. სავსე მთვარეზე ღვინო ამღვრეულია, ამიტომ ღვინო უნდა გადაიღონ მანამ, სანამ მთვარე მთლად დაძველდება და ღვინო აიმღვრევა.

ზემოაღნიშნული წესების გამოყენებით ნაირგვარი თვისების და შეფერილობის ღვინო მზადდებოდა[28].

ფეთქი ჩვეულებრივ თეთრი ან ვარდისფერი ღვინოა, თეთრი ან შავი ყურძნის წვენზე უჭაჭოდ დადუღებული. ის თხელია და მსუბუქი, „გემრიელი", მაგრამ ძნელად შესანახავი. უფრო გამძლეა საწნახელში ჭაჭაზე ნადუღარი ღვინო, რომელიც ლხინსა თუ ქორწილში დიდი რაოდენობით მოიხმარებოდა და ოჯახში ყოველდღიურ სასმელადაც მეტად თუ ნაკლებად გამოიყენებოდა. მეგრული „ფეთქის" შესატყვისია იმერეთში ჩვენს მიერ დამოწმებული „ჩქეფი". ყურძნის დაწურვისთანავე ტკბილის საწნახელიდან ქვევრში გადატანას იმერეთში „ჩქეფად გატანას" უწოდებენ, ხოლო ჩქეფად გატანილი თეთრი ან შავი ყურძნიდან დამზადებულ ღვინოს „ჩქეფი" ჰქვია[29]. ძველად საუკეთესო ღვინოებს სამეგრელოში რამდენიმე წლის განმავლობაში ინახავდნენ, მაგ., ჭვიტილურის ღვინოს ოთხ წლამდე, ხოლო ოჯალეშისას ზოგან ათ წლამდეც კი აძველებდნენ[30]. რაც შეეხება სამეგრელოში ფართოდ გამოყენებულ ადესის ღვინოს, ის ძველთაგანვე მდარე სასმელად ითვლებოდა. საუცხოო ადგილობრივი ჯიშებისაგან დამზადებულ ღვინოს შეჩვეულ მეურნეს არ მოსწონდა ადესის თხელი ღვინო; განსაკუთრებით წუნობდნენ მას სპეციფიკური სუნის გამო. მაგრამ, როგორც ჩანს, დროთა განმავლობაში ადესისადმი დამოკიდებულება რამდენადმე შეიცვალა. ადესის ღვინის ერთგვარ აღიარებაზე მიუთითებს ის ფაქტი, რომ XX ს-ში არაერთი ოჯახი სამეგრელოში ცდილობდა და ახერხებდა კიდეც ორი წლის განმავლობაში მის შენახვას. აღსანიშნავია, რომ ადესის მდარე ღვინისაგან ასხვა-

---

[28] ღვინის დამზადებას სამეგრელოში უწოდებენ „ღვინიში დოდგუმა"-ს. „დოდგუმა"-ს მნიშვნელობის შესახებ იხ. გ. ელიავას დასახ. ლექსიკონში, გვ. 132.

[29] ლ. გაბუნია, ღვინის დაყენების ხალხური წესები იმერეთში, მას. საქ. ეთნ., ტ. XV, თბ., 1970, გვ. 109-110. ივ. ჯავახიშვილის მიხედვით, „ჩქეფად ჩასხმა" რაჭაში დადასტურებული ტერმინია. მკვლევრის განმარტებით, „ჩქეფი ან უყენები უჭაჭოდ ქვევრში ჩასხმულსა და დადუღებულ ღვინოს ეწოდება". როგორც ეთნოგრაფი ლ. ფრუიძე აღნიშნავს, მან ტერმინი „ჩქეფად ჩასხმა" რაჭაში ვერ დაამოწმა. ჩვენი დაკვირვებით „ჩქეფი" ქვ. იმერეთში გავრცელებული ტერმინია. 20-30 წლის წინ მისი იქ დამოწმება არ წარმოადგენდა განსაკუთრებულ სიძნელეს. იხ ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, II, ტფ., 1935, გვ. 440, ლ. ფრუიძე, მევენახეობა და მეღვინეობა საქართველოში, ნ. I, რაჭა, თბ., 1975, გვ. 215.

[30] კ. ბოროზდინი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 18.

ვებდნენ ხარისხოვან, გამორჩეულ ადესას („გიშაგორილი ადესა"), რომელიც დასაწუნარ ღვინოდ არ ითვლებოდა[31].

სამეგრელო განთქმული იყო თავისი წითელი ღვინით, თუმცა ძველად თეთრი ღვინო აქ მეტი რაოდენობით მზადდებოდა ვიდრე წითელი. XIX ს-ში საუკეთესო წითელ ღვინოს ამზადებდნენ ს. სალხინოსა და ს. შხეფს შორის გადაჭიმულ გორაკებსა და ბორცვებზე გაშენებულ ვენახებში მოწეული ყურძნისაგან, განსაკუთრებით სალიპარტიანოს ცენტრში, სალხინოში, სამეგრელოს მთავრის დავით დადიანის და მისი მემკვიდრეების მამულებში. კ. ბოროზდინის ცნობით, მთელი ზეგანი ს. შხეფიდან ს. სალხინომდე დადიანებს ეკუთვნოდათ. „ამ ზეგანზე მოსული ღვინო საუკეთესოდ ითვლებოდა არა მარტო სამეგრელოში, არამედ თითქმის მთელს კავკასიაში"[32]. ჩვენი სალხინოელი ინფორმატორების ცნობით ვაზისათვის განსაკუთრებით ხელსაყრელი პირობები ამ სოფლის გარკვეულ უბნებშია. აქ ოჯალეშის ნარგავებზე კეთილისმყოფელ გავლენას ახდენს ქარი, რომელსაც ადგილობრივი მცხოვრებნი მასკურს უწოდებენ[33]. როგორც გადმოგვცეს, მასკური ქვიბიას მთიდან ქრის, მდ. ჭაჩხურას ხეობას მიჰყვება, დიდ ფართობზე გაშლის საშუალება მას არა აქვს, ამიტომ კარგად აშრობს ცვარს. იმ უბნებში სადაც ქარი ქრის, ჰავა სიმშრალით გამოირჩევა; ოჯალეში მშვენიერად მწიფდება და საუკეთესო ღვინოს იძლევა[34].

XIXსაუკუნის 90-იანი წლებიდან საქართველოში და მის ფარგლებს გარეთ სახელი მოიხვეჭა ოჯალეშის წითელმა სამარკო ღვინომ, რომელსაც სამეგრელოს მთავრის დავით დადიანის შვილიშვილის სალომე მიურატის მამულებში ჭკადუაშსა და სალხინოში ამზადებდნენ. სამარკო ღვინის დასამზადებლად სალხინოში გამოიყენებოდა არატრადიციული ინვენტარი: ყურძენს წურავდნენ საწურავი მნქანით, ღვინოს ადუღებდნენ ქვევრისაგან განსხვავებულ ჭურჭელში და სხვ.[35] მაგრამ ბევრად უფრო ადრე, სანამ ოჯალეშის ღვინო სალხინოში რამდენადმე ევროპულ იერს მიიღებდა და ოფიციალური სამარკო ღვინის სახით გამოჩნდებოდა ბაზარზე, შეიძლება ითქვას, არსებობდა ისტორიულად ჩამოყალიბებული ტიპი ადგილობრივი მაღალხარიხხოვანი ღვინისა, რომლის ტექნოლოგია მთლიანად ხალხურ გამოცდილებაზე იყო დაფუძნებული. ტრადიციული წესით აყენებდნენ ოჯალეშის ღვინოს დავით დადიანის დროს მის მაღლარ ვენახებში მოწეული ყურძნიდან, და ეს ღვინოები – ძველი (დავით დადიანისეული) და ახალი (მისი მემკვიდრეებისა) – როგორც სამეგრელოს მკვიდრნი თავის დროზე აღნიშნავდნენ, ტოლს არ უდებდნენ ერთმანეთს[36].

სამეგრელოში გარდა უწყლო (შუმი) ღვინისა, ამზადებდნენ წყალნარევ

---

[31] ავტორის საველე დღიურები, სამეგრელო, 1984 წ.

[32] კ. ბოროზდინი, სამეგრელო და სვანეთი, ტფ., 1935, გვ. 242.

[33] მასქური, მასკური зефир... მასკური ბორია дует в горах на берегах рек. ი. ყიფშიძე, დასახ. ლექსიკონი, გვ. 278, 206.

[34] ლ. გაბუნია, ოჯალეში, ძეგლის მეგობარი, 1, 1994, გვ. 29.

[35] Е. К. Накашидзе, დასახ. ნაშრომი.

[36] Е.К. Накашидзе, დასახ. ნაშრომი.

ღვინოებს: „ნაწყარიშას", „შქაღვინს" (შუაღვინოს), „ეკნაკიუინას". ეს ღვინოები, რომლებიც „სამენძელო ღვინის" სახელით იყო ცნობილი, ოჯახში მასპინძლის მიერ მოსახმარ ღვინოებად ითვლებოდა. მათ ხშირ შემთხვევაში წყურვილის მოსაკლავად ხმარობდნენ ზამთარში და გაზაფხულზე. სამეგრელოს წყალნარევი ღვინოების დამზადების წესი არ განხვავდებოდა დასავლეთ საქართველოს სხვა კუთხეებში გავრცელებული ანალოგიური ღვინოების დამზადების წესებისაგან.

სამეგრელოს მეღვინეობა-მევენახეობის ტრადიციული კულტურის თავისებურებად გვიანი რთველი შეიძლება მივიჩნიოთ. ის არა მარტო მშრალი ღვინის დასაყენებლად საჭირო სრულფასოვანი ნედლეულის მიღების, არამედ, როგორც ჩანს, რიგ რაიონში ძველთაგან ბუნებრივად ტკბილი (ანუ ნახევრად ტკბილი) ღვინის დამზადების შესაძლებლობასაც იძლეოდა. სპეციალური ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ შაქრის დიდი რაოდენობით შემცველი ზოგირთი ყურძენი შესაფერ მასალას წარმოადგენს ბუნებრივად ტკბილი (ხვანჭკარის ტიპის) ღვინის დასამზადებლად[37]. სამეგრელოში ამგვარი ღვინის ხალხური ტექნოლოგია გადამწიფებული, შაქრის დიდი რაოდენობით შემცველი ყურძნის გამოყენებასთან ერთად, როგორც ჩანს, მთაგორიანი რაიონების ბუნებრივი პირობების და სათანადო ტემპერატურული რეჟიმის უნარიანად გამოყენებასაც გულისხმობდა. შესაძლებელია, რომ სწორედ ამგვარი ბუნებრივად ტკბილი ღვინო უნდა ვიგულისხმოთ „ძალიან ტკბილ და მაგარი" ღვინის ქვეშ, რომელსაც ივ. ჯავახიშვილის მონაცემებით XIX ს-ის II ნახევარში სამეგრელოში, ხეთის მიდამოებში, ლაგილურის ჯიშის ყურძნიდან ამზადებდნენ[38]. ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალიდან ჩანს, რომ XX საუკუნის I ნახევარში წალენჯიხის ბაზარზე იყიდებოდა ტკბილი ღვინოები, რომლებიც ჩვენი ვარაუდით გვიან დაკრეფილი ყურძნისგან უნდა ყოფილიყო დაყენებული. ჩვენთვის საინტერესო მონაცემებს სამეგრელოს ბუნებრივად ტკბილი ღვინის შესახებ ვხვდებით ქართველი სპეციალისტების (ამპელოგრაფების და მეღვინეების) ნაშრომებში, რომლებიც მევენახეობა-მეღვინეობის მიკრორაიონების ბუნებრივ-ისტორიული პირობების, ვაზის ჯიშების და მეღვინეობის პროდუქციის (მათ შორის გლეხურ მეურნეობებში დამზადებული ღვინოების) შესწავლის საფუძველზე მეღვინეობის თვალსაზრისით საქართველოს დარაიონებას ისახავდა მიზნად. საგულისხმოა, რომ სპეციალისტებმა ამ ორმოციოდე წლის წინ სამეგრელოს მთიანი რაიონებისათვის მეღვინეობის ძირითად მიმართულებად თეთრი და წითელი ღვინოების წარმოებასთან ერთად ზოგან ბუნებრივად ტკბილი ღვინის წარმოებაც დასახეს, ხოლო მის დასამზადებლად შესაფერისად და პერსპექტიულად ძველი მეგრული ჯიშები (ოჯალეში, კოლოში, ტოროკუჩხი) მიიჩნიეს[39].

---

[37] Энциклопедия виноградарства, Кишинев, 1986, т. 2, с. 428 (Полусладкие вина).

[38] ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, წ. II, 1935, გვ. 452.

[39] დ. დემეტრაძე, მასალები დასავლეთ საქართველოს მევენახეობა-მეღვინეობის მრეწველობის დარაიონებისა და სტანდარტიზაციისათვის, ქუთაისი, 1936, საქართველოს ამპელოგრაფია, გვ. 38.

ტკბილი ღვინის მეორე ნაირსახეობა საქართველოს მევენახეობის რაიონებში (ქართლი, იმერეთი) მოგუდული ღვინის სახელით იყო ცნობილი[40]. ღვინის მოგუდვა გულისხმობდა თავმოგლესილ ჭურში ტკბილის უჭაჭოდ დუღებას; წყნარი დუღილის შემდეგ იღებდნენ ბოლომდე დაუდუღარ ტკბილ ღვინოს, რომელიც სიმაგრით არ გამოირჩეოდა და „საქალებო" სასმელად ითვლებოდა. სამეგრელოში ამგვარ ღვინოს მცირე რაოდენობით ამზადებდნენ ფეთქად გატანილი ტკბილისაგან.

ეთნოგრაფიული მონაცემებით ირკვევა, რომ გვიანი რთველი სამეგრელოში არა მარტო ტკბილი ღვინის, არამედ მშრალი ღვინის ტექნოლოგიის ზოგიერთ თავისებურებასაც განაპირობებდა. ჩვენი ინფორმატორების მიერ სამეგრელოში რამდენიმე ათეული წლის წინ მოწოდებული ცნობების თანახმად, საწნახელში ღვინის დადუღება განსაკუთრებით ისეთი ჯიშებისათვის არის მიზანშეწონილი, რომლებსაც წვენის მცირეგამოსავლიანობა ახასიათებს[41]. ამგვარი ყურძნის დაწურვისთანავე ტკბილის საწნახლიდან ჭურში გადატანა გაძნელებულია – წვენი ძნელად სცილდება მკვრივხორციან მარცვალს, რაც ღვინის საწნახელში დადუღების საჭიროებას იწვევს. მცირე გამოსავლის მქონე ჯიშად მიიჩნევენ პირველყოვლისა იზაბელას (ადესას), უცხოურ სასუფრე ჯიშს, რომელსაც ადგილობრივმა მეურნემ იმთავითვე ღვინის დაყენების ტრადიციული წესი მიუსადაგა. საფიქრებელია, რომ ამჟამად გადაშენებული არაერთი ადგილობრივი ჯიშის ყურძენი ძველად საწნახელში დასადუღებლად გამოიყენებოდა. მართალია, ადგილობრივი ჯიშების დიდი ნაწილი საღვინეა და მათ ხშირად წვნიანი მარცვალი აქვთ, მაგრამ დამოუკიდებლად იმისაგან იყო თუ არა წვენის მცირეგამოსავლიანობა ძველად გავრცელებული ამა თუ იმ ჯიშის თანდაყოლილი თვისება, ცხადია, რომ გვიანი რთველი, გადამწიფებული, შემჭკნარი (ზოგჯერ ოდნავ დაჩამიჩებული) ყურძნის დაწურვა-გადამუშავება მათი გამოსავლიანობის ხელოვნურად შემცირებას განაპირობრებდა.

სამეგრელოში ვაზის ავადმყოფობათა და ფილოქსერის ფართოდ გავრცელების ხანაში ადგილობრივი მეურნე იძულებული გახდა ახალ ვითარებას შეგუებოდა და ნაწილობრივ ხელი აეღო ყურძნის გვიან დაკრეფისა და მისი ხელოვნურად შეჭკნობის მეთოდზე. მოსავლის დაკარგვის შიში აიძულებდა მევენახეს ხშირ შემთხვევაში ადრე დაეკრიფა ყურძენი, რომელიც შემოდგომის ხშირი წვიმებისა და ჭარბი ტენიანობის პირობებში იოლად ავადდებოდა და ფუჭდებოდა[42]. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ადესა (ამ დროს ყველაზე ფართოდ გავრცელებული ჯიში), ადრე მწიფდებოდა და ხშირ შემთხვევაში დამწიფებისთანავე იკრიფებოდა (სუსტყუნწიან ადესას მარცვლის ცვენა ახასიათებს, ამიტომ მისი დაუკრეფავად დატოვება მიზანშეწონილი არ არის). მაგრამ მცირეგამოსავლიანი ადესა სწორედ რომ შესა-

---

[40] ჯ. სონღულაშვილი, საქართველოს მევენახეობა-მეღვინეობის ისტორიისათვის, თბ., 1974, გვ. 62-65.

[41] ლ. გაბუნია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 112-113. ანალოგიური მასალა იმერეთშიც დავამოწმეთ; ავტორის საველე დღიურები, 1975 წ.

[42] Е. К. Накашидзе, დასახ. ნაშრომი.

ფერი მასალა აღმოჩნდა საწნახელში დასადუღებლად და მან, როგორც ჩანს, ხელი შეუწყო ღვინის დაყენების ტრადიციულ წესის კონსერვაციას, თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ამავე თვისების (მცირეგამოსავლიანობის) გამო ადესის ყურძენი ფეთქად გასატანად ნაკლებად გამოდგებოდა.

სამეგრელოში გამოყენებული ღვინის დამზადების ტექნოლოგიური ხერხების დასავლეთ საქართველოს სხვა კუთხეების (გურია, იმერეთი, რაჭა, ლეჩხუმი) შესაბამის მონაცემებთან ზერელე შეჯერებითაც კი მათ შორის მსგავსება შეინიშნება. საქმე ის არის, რომ ღვინის საწნახელში დადუღებაგაყენების წესი[43] მეტად თუ ნაკლებად ყველა ზემოხსენებულ კუთხეში იყო გავრცელებული და სხვადასხვა ავტორი ამ წესის ვარიანტებს სხვადასხვა ადგილზე ადასტურებდა, მაგრამ სათანადო მასალაზე უფრო გულმოდგინე დაკვირვებისა და დასავლეთ საქართველოს მასშტაბით მისი უფრო სრული განხილვის შედეგად შეიძლება გამოიყოს ორი, ერთმანეთისაგან განსხვავებული არეალი: 1. სადაც მთლიან ჭაჭაზე ღვინის საწნახელში დადუღების და ტკბილის ფეთქად გატანის წესებს იყენებდნენ (სამეგრელო, გურია, ქვ. იმერეთი, ქვ. რაჭა, ლეჩხუმი). 2. სადაც ტკბილში გარკვეული პროპორციით (შედარებით მცირე რაოდენობის) ჭაჭის მიმატებით ღვინის ქვევრებში დადუღება იყო მოღებული (ზ. იმერეთი, ზ. რაჭა)[44]. ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით დგინდება აგრეთვე ყველა ამ წესის შეხვედრის არეალიც (ქვ. იმერეთი, რაჭის ზოგიერთი მიკრორაიონი)[45]. ამრიგად დასავლეთ საქართველოს ზოგიერთ კუთხისგან განსხვავებით, მცირე რაოდენობის ჭაჭაზე ღვინის ქვევრში დადუღება სამეგრელოს ტრადიციული მეღვინეობისათვის დამახასიათებელ ტექნოლოგიურ წესად ვერ ჩაითვლება; მისი ნაწილობრივი გავრცელება აქ მხოლოდ XX საუკუნის 40-იან წლებიდან შეიმჩნევა, მას შემდეგ რაც სამეგრელოში დაბლარი (ნამყენი) მევენახეობა მკვიდრდება და ცოლიკოურის ჯიშის ვაზი ბატონდება. სამეგრელოს ტრადიციული მეღვინეობის ნიშანდობლივ ელემენტებად საწნახელში ღვინის დადუღების და ფეთქად გატანის წესები შეიძლება მივიჩნიოთ. ყურადღებას იქცევს მათი გავრცელების არეთა თანხვედრა როგორც სამეგრელოში, ისე დასავლეთ საქართველოს სხვა კუთხეებში. საკმაოდ ვრცელ არეალზე დადასტურებული

---

[43] „ღვინის გაყენება", აგრეთვე „გაყენებული ღვინო" რაჭაში დადასტურებული ტერმინებია. ამ შემთხვევაში მთლიან ჭაჭაზე ტკბილის საწნახელში დადუღება და ამის შედეგად მიღებული ღვინო იგულისხმება. თუ არ ვცდებით, „გაყენებული ღვინის" შესატყვისი უნდა იყოს ჩვენს მიერ სამეგრელოში დამოწმებული „მედგინელი ღვინი".

[44] საქართველოს მეღვინეობის რაონებში გავრცელებულია აღნიშნული წესის განსხვავებული ვარიანტები, რომლებიც სხვადასხვა სახელით არის ცნობილი: დედით ღვინის დაყენება (აღმოსავლეთი საქართველო), იმერული წესით ღვინის დაყენება (იმერეთი), ფარაზე ნადუღარი ღვინო (რაჭა).

[45] ზემოაღნიშნულ არეალთა დასადგენად ვემყარებით სხვადასხვა წყაროებში მოძიებულ მონაცემებს: მათგან უფრო მნიშვნელოვანია: Е.К. Накашидзе, Виноградарство и виноделие в Гурии и Мингрелии, ССВВК, Ш, 1896; А.А. Яковлев, Виноградарство и виноделие в Лечхумском уезде, ССВВК, Ш, 1896; ლ. ფრუიძე, მევენახეობა-მეღვინეობა საქართველოში (ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით), წ. I, რაჭა, თბ., 1974, გვ. 212-217; ავტორის საველე დღიურები (გასული საუკუნის 60-იან-80-იან წლებში იმერეთსა და სამეგრელოში შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალა).

ეს თანხვედრა, ჩვენი აზრით, ხსენებული წესების ურთიერთგანპირებულობაზე, ძველთაგან მომდინარე კავშირზე შეიძლება მიუთითებდეს. ეს ორი წესი, შეიძლება ითქვას, კარგად ავსებდა ერთმანეთს; მათი ერთმანეთთან შეხამებით მეურნე განსხვავებული თვისების და დანიშნულების (მათ შორის იოლად შესანახავ) ღვინოებს იღებდა.

მეღვინეობის კულტურის კომპლექსი, რომელიც ჩვენ ზემოთ დავახასიათეთ, ძველი დროიდან იღებს სათავეს. დასავლეთ საქართველოს მევენახეობა-მეღვინეობის კულტურამ, რომელიც შორეულ ეპოქაში თავისებურ ბუნებრივ გარემოში (კოლხეთის სუბტროპიკული, ტენიანი ჰავის პირობებში) ყალიბდებოდა, უთუოდ დიდი ხნის მანძილზე შეინარჩუნა ზოგიერთი ნიშანდობლივი თავისებურება. ძველი კოლხეთის მევენახეობა-მეღვინეობის შესახებ მნიშვნელოვან მონაცემებს შეიცავს სათანადო არქეოლოგიური მასალა, რომელსაც ერთგვარად ავსებს და ხორცს ასხამს ძველ ბერძენ ავტორთა თხზულებებში დაცული ცნობები. აღსანიშნავია, რომ ეს თხზულებები (ჰომეროსის „ოდისეა", ქსენოფონტეს „ანაბაზისი"...) გარკვეულ წარმოდგენას გვიქმნის დასავლეთ საქართველოს ძველი ღვინოების ზოგიერთ თავისებურებაზე, მიგვანიშნებს ამ რეგიონში ტკბილი ღვინის დამზადების უძველესი ტრადიციების არსებობაზე. მაგ., მეცნიერებაში შემუშავებული შეხედულების თანახმად, ძველი კოლხეთის ღვინო უნდა იგულისხმებოდეს თაფლივით ტკბილი და სურნელოვანი ღვინის ქვეშ, რომლითაც გრძნეული კირკე გაუმასპინძლდა ოდისევსს და მის თანამგზავრებს კუნძულ აიაზე[46]. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ დასავლეთ საქართველოს მევენახეები ძველთაგანვე მიმართავდნენ ყურძნის გვიან დაკრეფისა და მისი ხეებზე ხელოვნურად შეჭკნობის მეთოდს, ხოლო ღვინის დადუღებისას იყენებდნენ ტექნოლოგიურ ხერხებს, რომელთა ზოგიერთი თავისებურება სამეგრელოს ტრადიციულ მეღვინეობის შესწავლით გამოვლინდა.

---

[46] О. Лорткипанидзе, Наследие древней Грузии, Тб., 1989, с. 233, 245; Г. Лорткипанидзе, Колхида вVI-II вв до н.э. Тб., 1978, с. 97; ა. ბოხოჩაძე, მევენახეობა-მეღვინეობა ძველ საქართველოში არქეოლოგიური მასალების მიხედვით, თბ., 1963; ა. ლეკიაშვილი, შენ ხარ ვენახი, თბ., 1972, გვ. 11-14.

L. Gabunia

WEINBAU IN SAMEGRELO (NACH DEN ETHNOGRAPHISCHEN ANGABEN)

Im Artikel ist die traditionelle Weinbaukultur der Provinz Westgeorgiens –Samegrelo erforscht; Hier ist das lokale Inventar des Weinbaus charakterisiert, die Verarbeitung der Weintrauben und die Volksmittel der Weinherstellung darstellen.

Der Weinbau von Samegrelo war seit alten Zeiten auf der Kultur von an dem Baum gewachsenen Weinstock beruht. Auf die alten Traditionen des lokelen Weinbaus weisen die archäologischen Materialien von altem Kolchis und die in den Werken der alten griechischen Autoren aufbewahrten Auskünfte hin.

Der Autor findet, dass die charakteristische Eigenschaft des traditionellen Weinbaus in Samegrelo die Spätweinlese ist. Früher hat man die Weintrauben auf den Bäumen bis Winter aufbewahrt und sie ein bisschen verwelkt gepflückt. Solche Weintrauben waren das entsprechende Material nicht nur für Trockenwein, sondern auch für süßen Wein. Die Weintrauben wurden mit nackten Füssen in der Holzweinkelterei gekeltert. Für die Zubereitung des Rotweins, auch für die Zubereitung des längst aufbewahrenden Weißweins hat man den Most auf den gepressten Weintrauben gären lassen und ihn dann in den in der Erde vergrabenen Tongefässer (Langwani) aufbewahrt.

Früher wurden in Samegrelo als besste Weingebiete hauptsächlich zwei Mikrorayone bezeichnet. Das waren: Der ehemalige Nordteil von Sugdidiverwaltungsgebiet, der nord-östliche und östlicher Bezirk von Senakiverwaltungsgebiet.Die bessten Weine wurden aus den Weintrauben aus den Weingärten hergestellt,die auf den höhen Gebieten angebaut waren. Es ist bekannt, daß die heimischen Weinstockssorten der überflüssigen Trockenheit besser trotzen, als die Weinstöcke in Westeuropa und in Ostgeorgien.Trotz des häufigen Regens und der höheren Feuchtigkeit der Luft geben die meisten von Weinstockssorten ziehmlich gut alkoholische und Qualitätsweine ab.

Samegrelo zeichnete sich durch seinen Rotwein aus. Der besste rote Wein wurde im 19. Jahrundert im Dorf Salchino und im Dorf Schchephi aufbereitet, die zwischen den Hügeln und höhen Landsgebieten aufgestreckt waren.Dadurch zeichnete sich besonders die Landgüter von Fürsten und ihren Nachfolgern in Samegrelo.Seit den 90 Jahren erfreute sich in Geogien und außerhalb Georgiens der rote Markwein –„Odschaleschi“ grosser Beliebtheit, der in Landgütern (Tschkaduasch und Salchino) von Enkelkind des Fürsten in Samegrelo-Salome Mürat -hergestellt wurde. Aber Viel früher, als die Herstellungsweise des Markweines „Odschaleschi“das europäische Wesen annahm und als der offizielle Markwein auf dem Markt auftrat, existierte historisch bewährter Typ des heimischen Qualitätsweines, dessen Technologie vollständig auf Volkserfahrungen gegründet war.

თამაზ გამყრელიძე

ქართული "მტკვარი" ჰიდრონიმის ეტიმოლოგიისათვის

ჰიდრონიმი *«მტკვარი»* ქართულ წყაროებში დასტურდება უძველეს ჰაგიოგრაფიულ და ისტორიულ ძეგლებში *მტკუარ-ი / მტკურ-ის[ა]* ფორმით, სადაც *უ*-ნიშანი (დიგრაფი) უმარცვლო [ŭ] ბგერას უნდა გადმოგვცემდეს, ე.ი. გვქონდა ხმოვანმონაცვლე *მტკŭარ-/მტკŭრ-* ფუძე: ... ხოლო ქუეყანასა ამას შინა არიან მდინარენი უდიდესნი *მტკუარი* და ჭოროხი[1]; ამიერ ერთეულნი *მტკურისანი*[2] და სხვ.

«მტკვარი» ჰიდრონიმის ეტიმოლოგიზაციის ცდა ბოლო დროს მოცემული აქვს პროფ. ვ. სერგიას, რომელიც მას ლაზ. *მტკორი* "ტყიური" ადიექტივს უკავშირებს და ლაზურიდან მომდინარედ მიიჩნევს: ლაზური *მტკორი* → ქართული *მტკვარი*, ე.ი. "ტყიანი, ძლიერი, დაუდგრომელი"[3].

ქართ. *«მტკვარი/მტკვრის»* ჰიდრონიმის ამგვარი ეტიმოლოგიზაცია გაჭირდება უკვე იმის გამო, რომ ლაზური "მტკორი" ფორმა საკმაოდ გვიანდელია (მეორეული თავკიდურა #*მ* – თანხმოვნით და *ტყ* – → *ტკ*- გადასვლით: შდრ. მეგრ. *ტყარი* "ტყიური") და ვერ ჩაითვლება ამოსავლად ქართ. *მტკვარი* ჰიდრონიმისათვის (შდრ. აგრეთვე ამგვარი დაკავშირების შემთხვევაში ლაზ. *-ორ* → ქართ. *-ვარ* გადასვლის დაშვება, რასაც პარალელი არ უნდა მოეპოვებოდეს, რომ აღარაფერი ვთქვათ ამგვარი დაკავშირების სემანტიკურ სირთულეებზე).

ანალოგიური ფორმალურ-სემანტიკური სირთულით ხასიათდება *მტკვარი* ჰიდრონიმთან დაკავშირებული ყველა სხვა წარმოდგენილი ეტიმოლოგიზაცია.

სულ სხვა სურათი გვექნება იმ შემთხვევაში, თუ *მტკვარ*- ჰიდრონიმს განვიხილავთ როგორც წარმოშობით პარტიციპიალურ ფორმას: ქართ. *"მტკვარი / მტკვრის"* სახელი აშკარა კავშირს ავლენს წარმოების მხრივ *მ- -არ-* პრეფიქს-სუფიქსიან პარტიციპიალურ (მიმღეობურ) ფორმებთან ძვ. ქართ. *მდინარი* ≈ *მ-დინ-არ-ი* ტიპისა: შდრ. "... წყალი აღმომცენარე, *მდინარი* და შუენიერი"[4].

მ-დინ-არ- ფორმის პარალელური პარტიციპიალური ფორმაა ძველ ქართულში *მ-დინ-არ-ე*: შდრ. "... ცრემლნი, ვითარცა *მდინარენი* წყალნი"[5] (ამგვარი პარალელური წარმოებისათვის შდრ. აგრეთვე ძვ. ქართ. *მ-ძინ-არ-ი* და

---

[1] ქართლის ცხოვრება, IV, გვ. 661, 9-10.

[2] იქვე, გვ. 83, 17.

[3] ვ. სერგია, მტკვრის ეტიმოლოგიისათვის – საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. 146, №2, 1992, გვ. 221-228; აქვეა მოცემული მრავალი სხვა ავტორის უფრო ადრინდელი მოსაზრებები "მტკვარი" ჰიდრონიმის წარმომავლობასთან დაკავშირებით: ნ. მარი, არნ. ჩიქობავა, ვ. სტრუვე, ლ. მელიქსეთ-ბეგი, ს. ჯიქია, ზ. ჭუმბურიძე, ა. ახუნდოვი...

[4] ზარზ., 324, 17.

[5] სას., წ. II 5, 7.

მ-ძინ-არ-ე-).

მიმღეობა *მ-დინ-არ-ე-* უკვე ძველ ქართულში გასუბსტანტივებულია და იხმარება არსებითი სახელის მნიშვნელობით, როგორც თანამედროვე ქართულის *მდინარე*.

ანალოგიურ გასუბსტანტივებულ პარტიციპიალურ წარმოებას გვიჩვენებს ძვ. ქართ. *მ-კუდ-არ-ი*, ქართ. *მკვდარი* სიტყვა, რომელიც **კუ̂ედ-* "კვდომა" ზმნური ძირის ნულ-საფეხურიან **კუ̂ედ → კუ̂ד-* ფორმას წარმოადგენს.

სწორედ მსგავსი მიმღეობური წარმოება ჩანს ჰიდრონიმ "*მტკვარი*" ფორმაშიც, ე.ი. *მ-ტკვ-არ-ი*, სადაც გამოიყოფა პარტიციპიალური *მ- – -არ* ცირკუმფიქსი და უხმოვნო *ტკუ̂* ძირი, რომლის სრულ-საფეხურიანი ფორმა იქნებოდა **ტეკუ̂* (შდრ. ნულ-საფეხურიანი პარტიციპიალური *მ-კუ̂ד-არ-ი* ფორმა, საპირისპიროდ სრულ-საფეხურიანი *კუ̂ד-* ზმნური ფორმისა).

ეს სავარაუდო სრულ-საფეხურიანი **ტეკუ̂* ძირი ემთხვევა საერთო-ინდოევროპულ **tekʷ-* ზმნურ ძირს, რომელიც მრავალ ისტორიულ ინდოევროპულ ენაში "დინების", "სწრაფად მოძრაობის" სემანტიკას გამოხატავს: შდრ. ძვ. ინდ. *tákti* "ისწრაფვის", "მიედინება", სლავ. (რუს.) *течь* "დინება", ძვ. სლავ. *tekǫ*, რუს. *теку* «მივედინები», «გავრბივარ», ლიტვ. *tekù* "გავრბივარ", "მივედინები", ტოქ. *cake* "მდინარე", ძვ. ირანული (ავესტური) *āpō tačinti* "წყლები მიედინება", *tači-āp* "მდინარე წყალი" (შდრ. ძვ. ქართ. "*მდინარენი წყალნი*".

მაშასადამე, *მ-ტკვ-არ-ი* თავდაპირველად "დინების" გამომხატველი პარტიციპიალური ფორმა უნდა ყოფილიყო და ფორმალურად და სემანტიკურად

მ-დინ-არ-ი // მ-დინ-არ-ე- მიმღეობური წარმოების ანალოგს წარმოადგენდა; გასუბსტანტივებული *მტკვარი* სიტყვა თანდათან უკვე კონკრეტული მდინარის საკუთარ სახელად აღიქმება და საკუთრივ ჰიდრონიმის სტატუსს იძენს.

სავარაუდო **ტეკუ̂* ზმნური ძირი ქართულში, რომელიც ინდოევროპულიდან მომდინარედ მიიჩნევა და "დინების" მნიშნელობას უნდა გამოხატავდეს, არ ჩანს პროდუქტული საკუთრივ ქართულში და მხოლოდ *მტკვარ-* სახელში უნდა დასტურდებოდეს (თუ ეგეევ ძირი არ ვივარაუდეთ ქართ. *მტკნარ-* <**მ-ტკუ̂-ნ-არ-* (?) ფორმაში, ე.ი. "მდინარი": შდრ. ძვ. ქართ. *სისხლი მტკნარი*, ან "*მტკვრისეული*"="*მდინარისეული*": შდრ. *მტკნარი წყალი* ≈ "გამდინარი, უმარილო წყალი"). ამიტომ აღნიშნული პარტიციპიალური *მ-ტკუ̂-არ-* ფორმის წარმოება ჩვენ, ყოველ შემთხვევაში, საერთო ქართულ-ზანურ დონეზე უნდა ვივარაუდოთ, როდესაც ინდოევროპულიდან მომდინარე **ტეკუ̂* ზმნური ძირი "დინების" მნიშვნელობით სხვა კონსტურქციებშიაც უნდა გვქონოდა, რაც ცალ-ცალკე უკვე მეგრულ-ლაზურსა და ქართულში აღარ დასტურდება (თუ ასეთად არ ჩავთვლით ზემოთ განხილულ *მტკნარ-* სიტყვას).

ამ თვალსაზრისით საგულისხმოა (ასევე ინდოევროპულიდან მომდინარე) უძველესი ზმნური *დინ-* ძირი, რომელიც პროდუქტული რჩება თვით ძველსა და თანამედროვე ქართულში (შდრ. *დინ-ებ-ა, მი-ე-დინ-ებ-ა, მ-დინ-არ-ე, დის, დენ-ი, დნ-ობ-ა* და სხვ.: შდრ. ინდ.-ევრ. **dʰen-* "დინება"; "მდინარე", "წყარო": ძვ. სპარს. *danuvatiy* "მიედინება", ტოქ. *tsän-* "დინება"; ლათ. *fons/fontis*

"წყარო", ავესტ. dānu- "მდინარე", ოსურ. don "მდინარე", "წყალი" და სხვ.

ქართული *მ-ტკუ-არ-* ფორმის სიძველეს, ყოველ შემთხვევაში მისი ქართულ-ზანურ ქრონოლოგიურ დონეზე არსებობას, მხარს უჭერს "მტკვრის" აღმნიშვნელი ბერძნული ჰიდრონიმი Κῦρος, რომელიც ამოსავლად სწორედ ზანურ **(მ)ტკურ-* ფორმას უნდა გულისხმობდეს (შდრ., ერთი მხრივ, ქართ. *ცხვარი / ცხვრის* და მეგრ. *შხურ-*, ლაზ. *ჩხურ-* "ცხვარი" და, მეორე მხრივ, ქართ. *მტკვარი / მტკვრის* და სავარაუდო ზან. **[მ]ტკურ-*, რომლისგანაც ბუნებრივად გამოიყვანება ამ ჰიდრონიმის ძვ. ბერძნული ვარიანტი). სავარაუდო ზან. **[მ]ტკურ-* ფორმაში ბერძნულისათვის უჩვეულო *#მტკ-* კომპლექსის #t'k' →k ბუნებრივი გამარტივებით ვიღებთ ისტორიულ ბერძნულ ფორმას Κῦρος "მტკვარი" (აქედან უნდა მომდინარეობდეს უკვე "*მტკვრის*" აღმნიშვნელი სახელები), თურქულ-აზერბაიჯანული *kur*, რუსული *Кура*, დასავლური *Kura* და სხვ.

ყოველივე ეს გვავარაუდებინებს ინდოევროპულიდან მომდინარე **ტეკუ-* ზმნური ძირის ქართველურში ოდინდელ პროდუქტულობას "დინების" მნიშვნელობით, ყოველ შემთხვევაში იმ ქრონოლოგიურ დონეზე, რომელიც წინ უსწრებდა ქართულ-ზანური ერთიანობის დაშლას (ამ თვალსაზრისით ნიშანდობლივია ზემოთ განხილული ქართ. *დენ-/დინ-* < ი.-ე. **d^{h}en-* ძირის პროდუქტულობა ქართულში).

Th. Gamkrelidze

ON THE ETYMOLOGY OF THE GEORGIAN RIVER-NAME MT'K'VARI "KURA"

The article deals with the etymology of the Georgian river-name *mt'k'var-i* "Kura", Gr. *Κῦρος*, which is held to be by origin a participial form *m-t'k'w-ar-*, with the root *t'ek'w-* in zero-grade meaning "flow", "run". The root **t'ek'w-* in Kartvelian appears to be of IE origin, cf. IE *tek^w-* "flow, run" : Russ. *течь* "flow", Skt. *tákti* "runs", "flows", Toch. *cake* "river", etc.

გრიგოლ გიორგაძე

ხაიასას (აცის) საზოგადოებრივი ცხოვრების ზოგიერთი საკითხი

ხეთების დაპყრობითი პოლიტიკის გაფართოებამ სუფილულიუმა I-ის დროიდან (ძვ.წ. 1370-1340) გამოიწვია ხეთების საგრძნობი აქტიურობა ანატოლიის სხვადასხვა მხარეში, მათ შორის, მცირე აზიის ჩრდილო-აღმოსავლეთში. სწორედ ამ მხარეში მდებარეობდა ხეთურ ლურსმულ ტექსტებში მოხსენიებული *ხაიასას (აცის)* ქვეყანა.

ამ ორი გეოგრაფიული სახელწოდების ურთიერთმიმართების შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში დღემდე აზრთა სხვადასხვაობაა. ა. დელ მონტეს, ი. ტიშლერის და ო. გერნის მიხედვით, წყაროებში აცის ენაცვლება ხაიასა[1], რაც შემჩნეული იყო მკვლევართა მიერ დიდი ხნის წინ[2]. გ. ბეკმანისა და ო. კარუბას აზრით, აცი იყო ხაიასას ქვეყნის ნაწილი[3]. ფ. ა. შულერი და სხვანი აცის განიხილავდნენ როგორც ხაიასას მეზობელ ქვეყანას[4] (ივარაუდება, რომ აცი და ხაიასა იყო ორი სხვადასხვა გეოგრაფიული ერთეული). ჰ. გიუტერბოკი აცის უკავშირებდა ხაიასას, თუმცა არ მიუთითებდა, რა იგულისხმებოდა ამ „კავშირში"[5]. ჩვენი აზრითაც, აცი და ხაიასა ერთმანეთს ენაცვლებიან. მაშასადამე, საქმე გვაქვს ისეთ შემთხვევასთან, როდესაც ერთ ქვეყანას ორი სახელწოდება აქვს. ასეთი მაგალითები ხეთურ ონომასტიკაში არაერთხელ გვხვდება (შდრ. მირა-ქუვალია, ციფასლა-ხარიათი).

ხეთური ტექსტების მონაცემებიდან გამომდინარე, აცის (ხაიასას) ქვეყანა უშუალოდ ემეზობლებოდა ხეთებს დასავლეთის მხრიდან, მდ. მარასანთას/მარასანთიას (მოგვიანო ხანების ჰალისის) ზემო დინების რაიონში,

---

[1] Del Monte G. F., Tischler J. Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte. Wiesbaden, 1978, გვ. 59.

[2] Garstang J., Gurney O. R. The Geography of the Hittite Empire. London, 1959, გვ. 36 და შმდ. ხაიასას და აცის ურთიერთმონაცვლეობასთან დაკავშირებით აღსანიშნავია შემდეგი: მურსილი II-ის ანალების „ათწლიან" ვარიანტში მე-7 წლის ამბების თხრობისას *აცის „მეფე" ანიას* მურსილი უგზავნის ელჩს წერილით. „ვრცელი ანალების" პარალელული ადგილიდან კი ჩანს, რომ ანიას ტყვეები და საქონელი დანქუვაში ლაშქრობის შემდეგ გაუგზავნია *ხაიასას ქვეყანაში*. მომდევნო სტრიქონში ანია დასახელებულია როგორც „აცის ქვეყნის ბატონი". „ვრცელ ანალებშივე" მე-9 წლის ამბების თხრობისას ხეთების გავლენაში მყოფ „ზემო ქვეყანას" თავს დასხმიან უკვე *ხაიასას* ქვეითი რაზმები და ეტლოსნები და ისთითინა და ქანუვარა აუოხრებიათ. მურსილი II ამ ამბავს აცნობებს დიდ სამხედრო მოხელეს – ნუვანცას, რომელსაც იგი წერს: „*ხაიასა-მტერი*" „ზემო ქვეყანას" დაესხა თავს და ისთითინა გააცამტვერა". „ათწლიან ანალებში" კი „ხაიასა-მტრის" მაგივრად დასახელებულია „*აცი-მტერი*". იმავე წლის დასასრულს თეგარამაში მყოფი მურსილი II სალაშქროდ უნდა წასულიყო *ხაიასაში*, მაგრამ საომარი სეზონის დამთავრების გამო მურსილი „აღარ წავიდა *აცის* ქვეყანაში". Garstang-Gurney, დასახ. ნაშრ., გვ. 36 და შმდ.

[3] Beckman G. Hittite Diplomatic Texts. Atlanta, 1996, გვ. 22 და შმდ.; Carruba O. Die Hajasa-Verträge Hattis. "Festschrift für H. Otten zum 75. Geburtstag". Wiesbaden, 1988, გვ. 67 და შმდ.

[4] Einar von Schuler, Die Kaškäer. Berlin, 1965, გვ. 7.

[5] Güterbock H. G. The Deeds of Suppiluliuma as Told by his Son, Mursili II. "Journal of Cuneiform Studies", Vol. 10, №4, გვ. 119.

სადაც განივრცობოდა ხეთური ტექსტების „ზემო ქვეყანა". ამის დადასტურებაა ერთი ხეთური ტექსტის (KUB XXVI 12 II 12-15) მონაცემები, სადაც ვკითხულობთ: „შემდგომ. თქვენ, რომელი ბატონებიც მართავთ წინა სასაზღვრო სადარაჯოებს აცის ქვეყნის (მხრიდან), ქასქას ქვეყნის (მხრიდან), ლუკას ქვეყნის (მხრიდან)..."[6]. მაშასადამე, ხეთებისა და აცის (ხაიასას) ქვეყნების საზღვარზე განლაგებული ყოფილან ხეთების სასაზღვრო სადარაჯოები. ასეთ სადარაჯოებს მართავდა ე. წ. „ოლქის ბატონი" აქად. *BĒL MADGALTI*, ხეთ. auriaš išḫaš), რომლის მოვალეობებში შედიოდა, მტრის გამოჩენა სასწრაფოდ შეეტყობინებინა ცენტრალური ხელისუფლებისათვის. დამხმარე ძალების მოსვლამდე მტრის შემოტევას იგერიებდნენ სასაზღვრო სადარაჯოზე მყოფი მეომრები[7].

იგივე ითქმის აცის (ხაიასას) და „ზემო ქვეყნის" მიმართ. ერთი ხეთური ტექსტის თანახმად, „აცი-მტერს" მთლიანად დაუნგრევია „ზემო ქვეყნები" (მდ. მარასანთას ზემო დინების ტერიტორია) და საზღვრად სამუხა – ხეთების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ქალაქი, დაუდგენია[8].

აცის (ხაიასას) ტერიტორია ჩრდილოეთით ვრცელდებოდა „ზღვამდე", როგორც ჩანს, შავ ზღვამდე (ტექსტშია: „ზღვაში"), რომლის სანაპიროზე მდებარეობდა ქ. არიფსა (KBo IV 4 IV 4-5)[9]. აცი მდებარეობდა ქასქების ერთ-ერთი ტომის – თიფიას ახლოს, საიდანაც ხეთების მეფე მურსილი II კაცს უგზავნის – აცის „მეფეს" (AM, გვ. 96-97).

სამხრეთის მიმართულებით აცი (ხაიასა) უნდა გავრცელებულიყო ისუვას ქვეყნამდე, რომელიც ხურიტებით იყო დასახლებული[10]. ხაიასას (აცის) ტერიტორიული კავშირი უნდა ჰქონოდა კუმახასთან, თანქუვასთან, ინგალავასთან[11]. აქედან იგი უკავშირდებოდა ჩრდილოეთ შუამდინარეთს.

აცი (ხაიასას) აღმოსავლელი მეზობლების შესახებ ხეთურ ტექსტებში არაფერია მითითებული. როგორც ვარაუდობენ, ამ ქვეყანას უნდა მიეღწია ზემო ევფრატისა და მდ. ჭოროხის რაიონებამდე[12].

ზემოთქმულს აცისა და ხაიასას სახელწოდებათა ურთიერთმიმართებასთან დაკავშირებით შემდეგიც უნდა დაემატოს: სუფილულიუმას მეფობის პერიოდში და უფრო გვიან შედგენილ ხეთურ ტექსტებში (ე. წ. „სუფილულიუმას ანალებში", რომლებიც მურსილი II-ის დროსაა შედგენილი) თითქმის ყველგან იხსენიება „ხაიასა". გამონაკლისს წარმოადგენს სუფილულიუმასა და ხაიასელ ხუქანას შორის დადებული ხელშეკრულების ერთი ადგილი, სადაც იხსენიება აცის ქვეყანა (ამ ხელშეკრულების შესახებ იხ. ქვემოთ). მხოლოდ მურსილი II-ის დროიდან დაწყებული, ხეთურ ტექსტებში ხა-

---

[6] KUB XXVI 12 II 12-15: nammašmaš šumēš kuiēš *BĒLŪ*$^{HI.A}$ [ḫ]antezi auriuš manijaḫḫeeškatteni *IŠTU* KUR ^{URU}Azzi KUR ^{URU}Kaška KUR ^{URU}Luqqā. Monte, Tischler, დასახ. ნაშრ., გვ. 250.

[7] ChHD, ტ. L-N, გვ. 166.

[8] KBo VI 28 II 11 და შმდ.; იხ. აგრეთვე KBo IV 4 II 16-25. KBo IV 4, IV 4-5; KBo III 4 IV 37-39 (=AM, 132-133).

[9] ეს ტოპონიმი ხურიტული წარმოშობის უნდა იყოს: Arip-ša. შდრ. Ariptešub, Ariptilla, Ariparaššiḫ. ამ სახელწოდებებისათვის იხ. Нозадзе Н. А. Вопросы структуры хуриттского глагола. Тб., 1978, с. 67.

[10] KUB XXXIV 23 I 10 და შმდ.; KUB XIX 11 II 2'-10'.

[11] KUB XIV 17 III 7-9; KBo III 4 IV 36 და შმდ.

[12] История Древного Востока. II. Москва, გვ. 144.

იასა და აცი ურთიერთმონაცვლეობენ.

როგორც ჩანს, ხაიასელები ადრეული ხანიდან ლაშქრობდნენ ხათის ქვეყანაში, აოხრებდნენ რა მეზობელ რაიონებს. ხეთების „შუა სამეფოს" ბოლო პერიოდში „აცი-მტერი" (ხაიასელები) შეჭრილა „ზემო ქვეყანაში" და ხეთების რელიგიური ცენტრი ქ. სამუხა საზღვრად გამოუცხადებია (იხ. ზემოთაც)[13]. ცოტა მოგვიანებით ხეთების ლაშქარი თუთხალია II-ის სარდლობით, რომელსაც თან ახლდა მისი ვაჟიშვილი, მომავალი „დიდი მეფე ხათისა" – სუფილულიუმა I, შეიჭრა ხაიასაში და კუმახას ახლოს დაამარცხა ამ ქვეყნის „მეფე" (LUGAL) ქარანი[14].

სუფილულიუმა I-ს თავისი მეფობის დასაწყისშივე უნდა მოეწყო ლაშქრობა ხაიასას (აცის) წინააღმდეგ. ამ ბრძოლის შედეგი უნდა ყოფილიყო ხელშეკრულება, რომლის ძალითაც ხაიასა ხეთების ვასალი გახდა (CHT 42, CHT 43). სწორედ ამ ხელშეკრულების მონაცემების ერთ ნაწილს განვიხილავთ ქვემოთ[15].

ხელშეკრულებაში არ არის მითითებული, ამ დროისათვის ვინ იყო აცის (ხაიასას) მეფე, რომლის მაგივრად სუფილულიუმამ ხათუსაში ჩამოიყვანა ვინმე ხუკანა – ხაიასას მომავალი მმართველი (და არა მეფე!). სუფილულიუმამ ვასალური ხელშეკრულება დადო ხუკანასთან და „ხაიასას კაცებთან", როგორც ჩანს, ტომთა ბელადებთან, რომლებიც მონაწილეობდნენ ქვეყნის მართვაში სუფილულიუმას მეფობის წლებში – დადასტურება იმისა, რომ ხაიასაში იმ დროს არავინ მეფობდა. მოგვიანებით, მურსილი II-ის მეფობის პერიოდში (ძვ. წ. 1339-1310), აცის (ხაიასას) კვლავ ჰყავს „მეფე" – ანია[16]. ამ დროს ხეთურ ტექსტებში ხუკანა აღარ მოიხსენიება. უცნობია, ზემოაღნიშნულმა ხელშეკურლებამ დაკარგა ძალა თუ არა.

ხელშეკრულება შედგენილია „შუა სამეფოს" დროინდელ ხეთურ ენაზე[17]. იგი განეკუთვნება ე. წ. „ვასალურ" ხელშეკრულებათა რიცხვს. ხელშეკრულება შედგენილია რამდენადმე განსხვავებული ფორმით, ვიდრე „ახალი სამეფოს" დროინდელი სხვა ხელშეკრულებანი[18].

ხელშეკრულების შესავალ ნაწილში (§1) აღნიშნულია: „ასე (ამბობს) „ჩემი მზე" სუფილულიუმა, ხათის ქვეყნის მეფე: „ხედავ, შენ, ხუკანა, ვითარცა ერთგული ძაღლი[19] აგიყვანე და წარმოჩინებული გაგხადე. მე შენი (თავი)

---

[13] KBo VI 28 II 11 და შმდ.; იხ. აგრეთვე Goetze A. Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography. New Haven, 1940, გვ. 21 და შმდ.

[14] Güterbock, დასახ. ნაშრ., ფრაგმენტი 13 D სტრ. 40-44.

[15] ხელშეკრულების ტექსტი პირველად გამოაქვეყნა ი. ფრიდრიხმა: Friedrich J. Staatsverträge des Hitti-Reiches in hethitischer Sprache, 2. Teil, Leipzig, 1930, გვ. 103 და შმდ. (CTH 42); იხ. აგრეთვე Carruba, დასახ. ნაშრ., გვ. 59 და შმდ. ქართული თარგმანი იხ. „ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა ისტორიის ქრესტომათია", თბ., 1990, გვ. 193 და შმდ. ხელშეკრულების ტექსტისათვის იხ. აგრეთვე Cohen J. Taboos and Prohibitions in Hittite Society. Heidelberg, 2001, p. 79-88.

[16] KBo III 4 III 93 და შმდ.; KUB XIV 17 III 25. იგივე ანია მურსილი II-ის ვრცელ ანალებში ნახსენებია როგორც „აცი ქვეყნის ბატონი". იხ. ზემოთ შენ. 2.

[17] Carruba, დასახ. ნაშრ. გვ. 59 და შმდ.

[18] Beckman, დასახ. ნაშრ., იხ. ხელშეკრულებანი, დადებული ხეთებსა და ხაფალას, მირა-ქუვალიას, მდ. სეხას ქვეყანას, ვილუსას და სხვათა შორის.

[19] Beckman, დასახ. ნაშრ., გვ. 22 და შმდ. აქ და ქვემოთ ყველგან პარაგრაფები ქართულად ნათარგმნია ი. ფრიდრიხის, ო. კარუბასა და გ. ბეკმანის ნაშრომების მიხედვით.

ხათუსაში და ხაიასას კაცთა შორის კეთილად წარმოვაჩინე და შენ ჩემი და ცოლად მოგეცი"[20].

ამის შემდეგ ხელშეკრულებაში იწყება ჩამოთვლა ძირითადი მოვალეობებისა, რომლებიც, უპირველეს ყოვლისა, უნდა შეასრულოს ხუკანამ. რაც შეეხება „ხაიასას კაცებს", მათ მოვალეობათა შესახებ საუბარია ხელშეკრულების ბოლო პარაგრაფებში (§§31-37. იხ. ქვემოთ).

ხუკანამ ერთგულება უნდა გამოიჩინოს ხეთებისადმი (§§2-4): მან მხოლოდ „მზის" (ისევე როგორც მისი ძის) ბატონობა უნდა ცნოს და დაიცვას იგი. თუ ხუკანას მომავალში „მზის", მისი სულისა და სხეულის, მიმართ კეთილგანწყობა არ ექნება, ხუკანას დაამხობენ ღვთაებები (იგულისხმება ხეთების „ათასი ღვთაება". ისინი და მათი საკრებულო დასახელებულია არიან §§7-8-ში). ხელშეკრულებაში საუბარია აგრეთვე ორმხრივი ერთგულების პირობაზე (§§5-6).

ხელშეკრულებაში მოცემულია იმათი წყველა, ვინც ღვთაებათა წინაშე დადებულ ფიცს გასტეხს (§§9-10). მასში აღნიშნულია მხარეთა ურთიერთკავშირის აუცილებლობა. ხელშეკრულებაში საუბარია შემდეგზეც: როდესაც ხუკანას მოიყვანენ სასახლეში (იგულისხმება ხეთების დედაქალაქის სასახლე), იგი უნდა გაეცნოს სასახლის ჩვეულებს (§§ 23-24). სასახლეში გაბატონებულ წეს-ჩვეულებებთან დაკავშირებით კი ხელშეკრულებაში ცალკე პარაგრაფებია შედგენილი (§§25-29), რაც ჩვენს განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს და ქვემოთ სწორედ მათზე გვექნება საუბარი.

საქმე ეხება იმ წეს-ჩვეულებებს, ხათის ქვეყანაში და ხაიასაში (აციში) რომ იყვნენ გაბატონებული.

§§25-27-ში შემდეგია აღნიშნული:

§25: „შემდეგ. ამ (ჩემს) დას, რომელიც მე, „მზემ", შენ მოგეცი ვითარცა შენი ცოლი, მრავლად ჰყავს დები თავისი საკუთარი ოჯახის (მხრიდან), ისევე როგორც მისი მრავალრიცხოვანი ოჯახის მხრიდან. ისინი განეკუთვნებიან აგრეთვე შენს დიდ ოჯახსაც, რადგანაც შენ მათი და გყავს (ცოლად). მაგრამ ხათის ქვეყანაში ბატონობს ჩვეულება, რომ ძმა არ შეირთავს ცოლად თავის დას ან ბიძაშვილს (დეიდაშვილ-მამიდაშვილის), ეს არ არის ნებადართული. ხათის ქვეყანაში ვინც ჩაიდენს ამგვარ ქმედებას, იგი ცოცხალი არ დარჩება, მას მოკლავენ. რადგანაც თქვენი ქვეყანა (ე. ი. ხაიასა) ჩამორჩენილია (ხეთ. dampupi-), ეს დავას იწვევს. მასში ყველას შეუძლია თავისი და ან ბიძაშვილი ცოლად შეირთოს, ხათის ქვეყანაში კი ეს აკრძალულია".

§26: „იმ შემთხვევაში თუ შენი ცოლის და, ანდა ძმის ცოლი, ან ბიძაშვილი შენთან მოვა (სტუმრად), მას შენ საჭმელითა და სასმელით გაუმასპინძლდი. დაე, მათ ჭამონ, სვან და იმხიარულონ! შენ კი არ მოისურვო მათთან ცხოვრება (სქესობრივად). ეს აკრძალულია და ადამიანები სიკვდილით ისჯებიან ამ საქციელისათვის. შენ თვითონ არ შეეცადო (ჩაიდინო ეს დანაშაული). მაგრამ თუკი შენ ამგვარ საქციელზე სხვა ვინმე მიგანიშნებს, შენ მას არ მოუსმინო და იგი არ გააკეთო. ღვთაებათა წინაშე დადებულმა ფიცმა, დაე, დაგიფაროს!"

§27: „სასახლის ქალსაც ძალზედ მოერიდე. როგორი წარმოშობის სა-

---

[20] იქვე, გვ. 23 და შმდ.

სახლის ქალი არ უნდა იყოს, იქნება იგი თავისუფალი ქალი თუ ქალბატონის მსახური (არათავისუფალი – მონა). შენ მას ახლოსაც არ გაეკარო და მასთან ახლოს არ მიხვიდე. შენ მას ერთი სიტყვაც არ უნდა უთხრა. შენი მონა ან მონაქალიც მასთან ახლოს არ მივიდეს. შენც მას მოერიდე. თუკი შენ სასახლის ქალს დაინახავ, მას გზიდან ჩამოეცალე და გზა შორიდან გაუნთავისუფლე. მოერიდე ამ მხრივ სასახლის ქალს".

სწორედ ამ პარაგრაფთან დაკავშირებით სუფილულიუმა – ხუკანას ხელშეკრულების პირველი გამომცემელი ი. ფრიდრიხი შემდეგს წერდა: „მეფის ქალების დანახვის აკრძალვის შესახებ ა. გოეცე შენიშნავდა, რომ ძველ საქართველოშიც ჩვეულებრივ მომაკვდავს არ შეეძლო დაენახა დედოფალი. ამის შესახებ მეგობრულად მაცნობა ბ-ნმა დოქტორ წერეთელმაც (იგულისხმება მ. წერეთელი – გ. გ.) წმინდა ნინოს ცხოვრების ქართული ვარიანტის შემდეგი ადგილის მითითებთ, რომელიც გვამცნობს, რა დაინახა ნინომ წარმართული საქართველოს დედაქალაქ მცხეთაში"[21].

მ. წერეთელს მხედველობაში ჰქონდა „წმინდა ნინოს ცხოვრების" შემდეგი ადგილი: „და აჰა, ესერა, ხვალისა დღე იყო ხმა ოხრისა და საყვირისა; გამოვიდა ერი ურიცხვი, ვითარცა ყუავილნი, და ზარი საშინელი გამოვიდოდა, და ჯერეთ მეფე არღა გამოსულ იყო, და ვითარ მოიწია ჟამი, იწყო სივლტოლა და მიდამომალვა ყოვლისა კაცისა, შიშითა საფარველსა თჳისსა შეივლტოდა. და, აჰა, მყის გამოვიდა დედოფალი ნანა, და ნელიად მოვიდოდა ერი. და შეამკუნეს ყოველნი ფოლოცნი თჳითოფერითა სამოსლებითა და ფურცლითა. და იწყო ყოველმან ერმან ქებად მეფისა: მაშინ გამოვიდა მირიან მეფე საზარლითა და თუალ-შეუდგამითა ხილვითა"[22].

დავუბრუნდეთ სუფილულიუმა-ხუკანას ხელშეკრულებას.

§§28 და 29 შემდეგი შინაარსისაა:

§28: „ვინ იყო მარია და რა მიზეზით მოკვდა იგი? მსახური ქალი ხომ არ მოდიოდა და იგი მას ხომ არ უყურებდა? „მზის" მამა ფანჯრიდან გარეთ იყურებოდა და მან იგი (ე. ი. მარია) დააკავა: „შენ მას რატომ უცქეროდი?" და იგი (მარია) ამ საქმეს შეეწირა. [რომელ საქმესაც (ეს) კაცი შეეწირა, შენ მას ძალზედ მოერიდე!"].

§29: „როდესაც შენ ხაიასას ქვეყანაში წახვალ, შენი ძ[მის ცოლებთან], ე. ი. შენს დებთან, აღარასოდეს იცხოვრო. ხათუსაში (ეს) აკრძალულია. აგრეთვე: როდესაც სასახლეში ახვალ, [იქაც ასეთი] საქციელი არ ჩაიდინო. აცის ქვეყნის [ქალი] შემდგომში (მეორე) ცოლად არ მოიყვანო. არც ის, წინათ რომელიც გყავდა. იგი შენი კანონიერი მხევალი იქნება (concubine), მაგრამ შენ მას ცოლად არ შეირთავ. მარიას კი შენი ქალიშვილი წაართვი და იგი (მის?) ძმას მიეცი...".

ამგვარად, ხაიასაში არსებობდა მოუწესრიგებელი (სქესობრივი) ურთიერთობანი (ე. წ. პრომისკუიტეტი), რაც დამახასიათებელია ადამიანთა პირ-

---

[21] Friedrich, დასახ. ნაშრ., გვ. 171. ამის შემდეგ მოცემულია მ. წერეთლის გერმანული თარგმანი „წმინდა ნინოს ცხოვრებიდან", გვ. 172. მითითებულია ე. თაყაიშვილის მიერ გამოცემული „ნინოს ცხოვრება. ახალი ვარიანტი", თბ., 1891, გვ. 20 და შმდ.

[22] ამ ადგილის ქართული ვარიანტი აღებული მაქვს ნაშრომიდან: „ლეონტი მროველი. ნაწილი I: ცხოვრება ქართველთა მეფეთა. ქართლის ცხოვრება". ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბ., 1955, გვ. 88, სტრ. 8-15.

ველყოფილი საზოგადოებისათვის: ხაიასელ კაცს უფლება ჰქონდა სექსუალურად ეცხოვრა თავის ცოლისდებთან (ე. ი. არსებულა სოროტატი). შესაძლოა, იგი ეხებოდა ძმის ცოლებსაც (რძლებს), ბიძაშვილებს და ა. შ. ამგვარად, ინცესტიურ აკრძალვებს ეხებოდა ის, რომ ხაიასაში ირღვეოდა ქორწინების ეგზოგამიური ნორმები (ჩვეულება, რომლითაც აკრძალულია ქორწინება ერთსა და იმავე გვარის წარმომადგენლებს შორის), ისევე როგორც ქორწინების ენდოგამიური ნორმები (ე. ი. ქორწინება დასაშვები იყო მხოლოდ ერთსა და იმავე საზოგადოებრივი ჯგუფის წევრებს შორის საზოგადოებრივი განვითარების ადრეულ საფეხურზე) (ამ ურთიერთობათა შესახებ იხ. აგრეთვე ნაშრომი Cohen J. Taboos..., გვ. 78 და შმდ. იხ. ზემოთ შენიშვნა 15).

ყოველივე ზემოთქმული ხელშეკრულებაშია აღნიშნული იმისათვის, რომ გარკვეულწილად ხაზი გაესვას ხაიასას ქვეყნის ჩამორსენილობას. სწორედ ეს იგულისხმებოდა dampupi- სიტყვის ხმარებაში, რაც როგორც ამას ა. ფონ შულერი მიუთითებდა[23], სოციალური და არა ეთნიკური მნიშვნელობით იხმარებოდა, თუმცა ზოგჯერ დასაშვებია, რომ იგი მანიშნებელი იყოს ეთნიკურობისა. ხელშეკრულებაში დადასტურებული წეს-ჩვეულებებიდან გამომდინარე, ხაიასელები არ უნდა ყოფილიყვნენ, ყოველ შემთხვევაში, ანატოლიური ინდოევროპული (ხეთური, ლუვიური, ფალაური) წარმომავლობის ტომები. როგორც ზემოაღნიშნულიდანაც ჩანს, ხიასელებში სულ სხვა წეს-ჩვეულებანი ბატონობდა, ვიდრე ხეთურ ინდოევროპულ საზოგადოებაში.

დასასარულ. შევჩერდებით იმ მოვალეობებსა და ვალდებულებებზე, რომლებიც ხელშეკრულების მიხედვით ეკისრებოდათ „ხაიასას კაცებს".

§32: „...[თუკი] თქვენ, ხაიასას კაცნო, კარგად მოეპყრობით ხეთების (მტერს), მე კი მიმატოვებთ და წახვალთ [მასთან], დაე, ღვთაებათა წინაშე დადებულმა ფიცმა გაანადგუროს ყველა, ვინც ამ საქციელს ჩაიდენს თქვენს ცოლებთან, თქვენს შვილებთან, თქვენს „სახლებთან" (მეურნეობებთან) და თქვენს ქვეყანასთან ერთად".

§33: „თუკი თქვენ მე ყოველთვის არ მომისმენთ, რასაც მე თქვენ მოგწერთ, ანდა თუ მე მყისვე არ მეახლებით, როცა მე მოგწერთ ქვეით მეომრებსა და ეტლოსნებზე, ანდა თუკი სხვა ვინმე მტერი ჩემს წინააღმდეგ გამოილაშქრებს, მე კი თქვენ (ამას) გაცნობებთ, თქვენ კი მყისვე არ მეახლებით დასახმარებლად და მასთან გაეშურებით, დაე თქვენ (ღვთაებათა წინაშე დადებულმა) ფიცმა დაგსაჯოს".

§34: „და თუკი მომავალში თქვენ, ხაიასას კაცნო, მტკიცედ დამიცავთ, მეც მტკიცედ დაგიცავთ თქვენ, ხაიასას კაცნო, მარიასა და თქვენს მამაკაც ნათესავებს ხაიასაში. მე ასევე მტკიცედ დავიცავ ხაიასას ქვეყანას".

§35: „თუკი თქვენ ძლიერ კარგად და მტკიცედ დაიცავთ „მზესა" და ხათის (ქვეყანას), მე, „მზე", თქვენ კეთილად მოგეპყრობით".

§36: „მაგრამ თუკი თქვენ ყოველგვარ ბოროტებას ჩაიდენთ ჩემს მიმართ, მე, „მზე", თქვენ ცუდად მოგეპრობით. მე, „მზე", მართალი ვიქნები ღვთაებრივი ფიცის წინაშე".

§37: „ხედავთ, აი ესაა სიტყვები, რომლებიც მე თქვენ ღვთაებათა წინაშე დადებული ფიცით დაგიდგინეთ. თუკი მათ (თქვენ), ხაიასას კაცნო და მარიავ, დაიცავთ, დაე ამ ფიცმა თქვენი პიროვნებები თქვენს ცოლებთან ერ-

---

[23] Schuler, დასახ. ნაშრ., გვ. 6.

თად, თქვენს შვილებთან, თქვენს [ძმებთან], თქვენს დებთან, თქვენს ოჯახებთან, თქვენს „სახლებთან", თქვენს მინდვრებთან, [თქვენს დასახლებებთან], თქვენს ვენახებთან, თქვენს კალოებთან, თქვენს მსხვილფეხა და წვრილფეხა საქონელთან [და თქვენს ქონებასთან ერთად] ყოველმხრივ (გაგანადგურონ) და შავი მიწით დაგფარონ. მე კი ხაიასას კაცებს, მარიასა და ხაიასას (ქვეყანას) ბოროტებას არ მივაყენებ".

სწორედ ამ „ხაიასას კაცთაგან" აირჩია სუფლილულიუმამ ხუკანა, რომელიც ხეთების მეფემ წარჩინებული გახადა. მოგვიანებით იგი ხაიასაში განაწესა სუფილულიუმამ, ოღონდ არა როგორც ხაიასას მეფე, არამედ როგორც მისი მმართველი, რომელსაც „ხაიასას კაცებთან" და ვინმე მარიასთან ერთად უნდა ემართა ხაიასა (აცი) ვასალური ვალდებულებების პირობით. ამგვარად, ფაქტობრივად ხუკანა სუფილულიუმას, ასე ვთქვათ, „რეზიდენტი" იყო (ჩვენთვის უცნობია, რა მონაცემებით აირჩია სუფილულიუმამ მაინცდამაინც ხუქანა. შესაძლოა, ხუკანა პროხეთურ პოზიციებზე იდგა თავის ქვეყანაში).

როგორც ჩანს, „ხაიასას კაცებს" ხეთების მეფე არ თვლიდა „წარჩინებულად" (სოციალური მნიშვნელობით), რადგან ისინი ჩამორჩენილი ქვეყნის მკვიდრად მიაჩნდა (სინამდვილეში კი ისინი სოციალურად თავისუფალი ადამიანები იყვნენ თავიანთ ქვეყანაში). ხაიასაში სუფილულიუმას დროს ნამდვილად არ არსებობდა მეფობა, რაც უფრო მოგვიანებით, მურსილი II ხანიდან ნამდვილად იწყება (შდრ. „მეფე" ანია და სხვ.)

ჩანს, „ხაიასას კაცები" ტომთა ბელადებისაგან შემდგარი უხუცესთა საბჭოს წარმომადგენლები უნდა ყოფილიყვნენ. შესაძლოა, ამ საბჭოსთან არის დაკავშირებული მარიაც, რომელსაც სუფილულიუმა „ხაიასას კაცებს" გვერდით იხსენიებს.

„ხაიასას კაცებს" ევალებოდათ ხეთებთან სხვადასხვა სახის ურთიერთობების მოგვარება, ხეთების მეფის საიმედო დაცვა, მის მიმართ ყოველგვარი ბოროტების აღკვეთა ხაიასას მხრიდან, მტრის გამოჩენის შემთხვევაში სათანადო დახმარების გაწევა ხეთებისათვის, ხეთების მოთხოვნის შემთხვევაში მეომრებისა და ეტლოსნების გაგზავნა ხათში და ა. შ., რომლებსაც „ხაიასას კაცები" ხუკანასთან ერთად ახორციელებდნენ.

როგორც ზემოთაც აღინიშნა, ხაიასას (აცის) ქვეყანა პირველყოფილი საზოგადოების დონეზე იდგა. ამიტომ ხეთურ წყაროებში მოხსენიებული ხაიასას „მეფეები" (ქარანი, ანია) წარმოადგენდნენ არა ნამდვილ მეფეებს, არამედ ტომთა დაწინაურებულ ბელადებს, რომლებიც „ხაიასას კაცებთან" – სატომო სახალხო კრებასთან და უხუცესებთან ერთად მართავდნენ ქვეყანას[24].

ხაიასელები (აციელები) მიწათმოქმედი ბინადარი ტომები იყვნენ. მათ გააჩნდათ ე. წ. „სახლები" (მეურნეობები), დასახლებანი, მინდორ-ველები, ვენახები, კალოები, მსხვილფეხა და წვრილფეხა საქონელი[25] და ა. შ. ამდენად, ქასქების მსგავსად არც ისინი არ იყვნენ ნახევრად ნომადები ან ნომადები. ისინი თაყვანს სცემდნენ თავიანთ სატომო ღვთაებებს, ჰყავდათ წარჩინებულები და მდაბიონი და ა. შ.

---

[24] Дяконов И. М. Предыстория армянского народа, Ереван, 1968; История Древного Востока, ტ. II, გვ. 144-146.

[25] Beckman, დასახ. ნაშრ., §37.

ხაიასელები იყვნენ მეომარი ტომები, ჰყავდათ ქვეითი მებრძოლები და ეტლოსნები, რომლებიც ხეთების ტერიტორიას, ისევე როგორც ჩრდილოეთი შუამდინარეთის მეზობელ ქვეყნებს, ხშირად უტევდნენ რა მას, ქვეყანაში შემოჰყავდათ დეპორტირებულები, რომლებსაც, ალბათ, სათანადო ექსპლუატაციასაც უწევდნენ. ხეთების სახელმწიფოს დაცემის შემდეგ (დაახლ. ძვ. წ. XII ს-ის დასაწყისი), ხაიასა (აცი) არცერთ ძველაღმოსავლურ წყაროში აღარ მოიხსენიება.

Gr. Giorgadze

SEVERAL ASPECTS OF HAJASA'S (AZZI) PUBLIC LIFE

With respect to geographical terms "Hajasa" and "Azzi" the article examines Del Monte G.F.'s, J. Tischler's, O.R. Gurney's, G. Beckman's, O. Carruba's, J. Von Schuler's, H.G. Güterbock's, and others' opinions. The author advocates the assumption, according to which Azzi and Hajasa interchange (i.e. there are two names of one country).

Hajasa's (Azzi) territory was spread to the North up to the "sea" (meaning Black Sea), on the shore of which city of Aripsa was located. According to the data of KUB XXVI 12 II 12-15, to the West Hajasa (Azzi) was neighbored by the Hittite territory in a region of the "upper country" (upper stream of river Marassantia), where one of the Hittite border check-points was located. To the South Azzi (Hajasa) bordered upon the country of Isuwa settled with the Hurrians. Eastern border of this country is still not identified. Presumably, it should have reached the regions of Chorokhi and upper Euphrates.

Hittite expansion in North-East of Anatolia during the period of Suppiluliuma I (1370-1340 BC) has reached the country of Hajasa (Azzi), after conquer of which vassal treaties had been signed between the two sides. One part of this very treaty data is analyzed in the article.

Disorderly sexual relations (so-called promisquitet), characteristic to primitive human societies, existed in Hajasa. Hajasian man had a right to lead sexual life with the sisters of his wife, i.e. Sororat existed. Both exogamic and endogamic norms have been violated. This emphasized Hajasa's underdevelopment (Hittite dampupi-) that is also characteristic to primitive societies. Thus, existence of kingship institute in Hajasa in times of Suppiluliuma I is excluded. Hence, Hajasian Huqqana, with who Suppiluliuma signed a treaty, could not be considered as a king of Hajasa.

"Men of Hajasa", from which Suppiluliuma selected Huqqana, should have been the representatives of the elderly council consisting of tribes' chiefs (including Marja). Huqqana – a prohittite "noble", could be considered as Suppiluliuma's "resident" (and not Hajasa's king).

Hajasians (Azzians) were native farmers and warrior tribes having infantry and carriage soldiers and exploiting the labor of the deported (NAMRA).

დალი გიორგაძე

მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებული ერთი ჩვეულების შესახებ ხევსურეთში (მეორადი დაკრძალვის წესი)

მიცვალებულის კულტის ერთ-ერთ შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენს დაკრძალვა. კაცობრიობა ოდითგანვე დაკრძალვის სხვადასხვა წესს იცნობდა: წყალში, მიწაში, გამოქვაბულში, „ჰაერზე დაკრძალვა", მეორადი დაკრძალვა და სხვ. მიცვალებულის დაკრძალვის სხვადასხვა წესის ჩამოყალიბებაში დიდ როლს თამაშობდა ისტორიულ-გეოგრაფიული პირობები, ამა თუ იმ ხალხის ეთნიკური თავისებურებანი, შრომითი საქმიანობის სპეციფიკა, სოციალური სტრატიფიკაციის დონე და სხვ. დაკრძალვის ფორმები იმდენად მრავალფეროვანია მსოფლიოს ხალხებში, რომ ხშირად მათი განსაზღვრულ სისტემაში მოყვანა ძნელდება[1]. დაკრძალვის წესს ვეცნობით როგორც არქეოლოგიური კვლევა-ძიების შედეგად მოპოვებული მასალის, ისე ისტორიული წყაროებისა თუ სხვადასხვა ხალხის ყოფის ამსახველი ეთნოგრაფიული მონაცემების საშუალებით.

ამჯერად ჩვენ ყურადღებას შევაჩერებთ მიცვალებულის დაკრძალვის ხევსურეთში დამოწმებულ ერთ წესზე. ხევსურებს დედათწესის მქონე ან მშობიარე ქალი „მირეულად" ანუ უწმინდურად მიაჩნდათ. ამიტომ ისინი მშობიარობის ან დედათწესის დროს გარკვეული პერიოდი განცალკევებულად ცხოვრობდნენ. მათ დროებით სადგომს ქოხი//სამრელო, ბოსელი, ხოლო იქ მყოფ ქალს მექოხე//მებოსლე//მესამრელოე ეწოდებოდა. პირაქეთ ხევსურეთში სამრელო ანუ ქოხი სახლის მახლობლად იყო გამართული. ეს იყო სიპი ქვით მშრალად ნაშენი დაბალი, პატარა ნაგებობა, სადაც ორი ადამიანი ძლივს თავსდებოდა. პირიქით ხევსურეთში კი, არხოტის თემში, ჰქონდათ საერთო სამრელოები, სადაც ხშირად რამდენიმე დედათწესის მქონე ქალი იყრიდა თავს. სამრელოდან მებოსლე ქალი, სანამ იქ ყოფნის დრო არ ამოეწურებოდა და გარკვეულ წესებს არ შეასრულებდა, ოჯახში ვერ დაბრუნდებოდა. რაც არ უნდა დიდი გასაჭირი ყოფილიყო, მებოსლე ქალი წესს არ დაარღვევდა, რადგან ღრმად სწამდა, რომ ხევსურეთის ხატ-ანგელოზები გაჯავრდებოდნენ და მის ოჯახს გაანადგურებდნენ[2].

წინამდებარე ნაშრომი გარდაცვლილი დედათწესის მქონე და მშობიარე ქალის დაკრძალვის წესს ეხება. ირკვევა, რომ თუ „მექოხე დიაცი" გარდაიცვლებოდა, მას „საფლავ-სამარეში" ანუ საერთო სასაფლაოზე არ დამარხავდნენ. სასუდრე ტანსაცმელს მესამრელოე ქალები ჩააცმევდნენ და ქალებივე ჩაასვენებდნენ მიწაში, მამაკაცები მხოლოდ საფლავს გაუთხრიდნენ. ჭირისუფალთან კი ხალხი მივიდოდა და მიუსამძიმრებდა. სამრელოში გარდაცვლილს სახლში არ გადაასვენებდნენ, რადგანაც ის უწმინდურად ითვლებოდა და არც მამაკაცები მიეკარებოდნენ. სამრელოში გარდაცვლილთათვის ქოხის ახლოს იყო დასაკრძალავი ადგილი გამოყოფილი. თუ საერ-

---

[1] С. А. Токарев, Ранние формы религии, М., 1964, გვ. 169.

[2] მაკალათია ს., ხევსურეთი, თბ., 1984, გვ. 180-181.

თო სასაფლაო სალოცავის ახლოს არ იყო, მაშინ ქოხში გარდაცვლილს ამ სასაფლაოს ახლოს, მაგრამ ცალკე დაასაფლავებდნენ. როგორც ირკვევა, სამრელოში გარდაცვლილი ორჯერ უნდა დაეკრძალათ. პირველად მას ასაფლავებდნენ ქოხთან ანუ სამრელოსთან ე.წ. „საჩეხებში". დასაფლავებიდან შვიდი თვის ან ერთი წლის გასვლის შემდეგ საფლავს გახსნიდნენ, ნეშტს გადაიტანდნენ საერთო სასაფლაოს ახლოს და ხელმეორედ დაკრძალავდნენ. სწამდათ, რომ შვიდი თვის ან ერთი წლის შემდეგ „მიცვალებული სიწმინდეს გავა" ანუ განიწმინდებოდა და შეიძლებოდა მისი დასაფლავება საერთო სასაფლაოს მახლობლად. გარდაცვლილის მეორედ დამარხვის ადგილს „სარიოშო" ეწოდებოდა*. მეორედ დაკრძალვის შემდეგ საკლავი უნდა დაეკლათ. დაკლავდნენ ცხვარს ან ხბოს, სისხლს ჯამით შეინახავდნენ და რომელი გზითაც სასაფლაოზე წაასვენებდნენ მიცვალებულს, იმ გზასა და საფლავებს სისხლს მიასხურებდნენ. ამით „გზათ და საფლავთ დანათლავდნენ" – განწმენდნენ. „დანათლავდნენ" მათ ვინც მიცვალებულს წაასვენებდა, რადგან ისინიც უწმინდურად ითვლებოდნენ – „მექოხე დიაცს იყვნენ შესეულნი". ქოხში გარდაცვლილ ქალს იმავე წესით უხდიდნენ ხარჯებს, რა წესითაც სხვა მიცვალებულებს[3]. თუ ახალდაბადებული ბავშვი გარდაიცვლებოდა, არც ის დაიმარხებოდა საერთო სასაფლაოზე. მას „მესამრელოე" ქალები საფლავს ქოხის მახლობლად გაუთხრიდნენ და დაკრძალავდნენ. ქოხში გარდაცვლილ ბავშვს საერთო სასფლაოზე აღარ გადაასვენებდნენ, მაგრამ ცდილობდნენ ასე არ მომხდარიყო, ამიტომ როდესაც ქოხში დედას ბავშვი ავად გაუხდებოდა და მისი მორჩენა საეჭვო იყო, ბავშვს ქოხიდან სახლში გადაიყვანდნენ, რათა სული იქ ამოსვლოდა და „საფლავ-სამარეში" (საერთო სასაფლაოზე) დამარხულიყო[4].

გ. ჩიტაიამ მებოსლე ქალის მეორედ დამარხვის ფაქტს საგანგებო ყურადღება მიაქცია და, უძველესი სარწმუნოების თვალსაზრისით, მნიშვნელოვან მოვლენად მიიჩნია. ამავე დროს მიუთითა, რომ ამ წესის საფუძველზე ადვილად შეიძლებოდა ახსნილიყო არქეოლოგიურ განათხარებში მოცემული მეორადი დამარხვის შემთხვევები[5].

სამეცნიერო ლიტერატურაში მიჩნეულია, რომ მეორადი დაკრძალვა იცოდნენ იქ, სადაც გავრცელებული იყო გვამის დაწვის ჩვეულება, ჰაერზე (ხეზე) „დაკრძალვის" წესი, ანუ როდესაც გარდაცვლილის დაწვის ან ჰაერზე დაკრძალვის შემდეგ დარჩენილ ძვლებს გარკვეული დროის შემდეგ (უკვე მეორედ) მარხავდნენ. ასეთი წესის არსებობა დადასტურებულია საქართველოშიც.

ჰაერზე დაკრძალვის შესახებ ცნობები შემოგვინახა როგორც ანტიკური ხანის ისტორიულმა წყაროებმა, ასევე სხვადასხვა მოგზაურთა ჩანაწე-

---

* მაგალითისათვის მოგვაქვს 1940 წ. გამოცემულ მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის (შემდეგ მსე) III ტომში გამოქვეყნებული სოფ. ბაცალიგოს სასაფლაოს გეგმა, ტაბ. IV, სადაც ცალკეა გამოყოფილი სარიოშოს ადგილი.

3 ბალიაური მ., მაკალათია ნ., მიცავლებულის კულტი არხოტის თემში, მსე, III, 1940, გვ. 52-53, მაკალათია ს., დასახ. ნაშრ. გვ. 183; ჩიტაია გ., წინასიტყვაობა, მსე, III, 1940, გვ. IX, გიორგაძე დ., ხევსურეთის 1968 წ. ექსპედიციის დღიურები (ხელნაწერი) ინახება ავტორის პირად არქივში.

4 ბალიაური მ., მაკალათია ნ., დასახ. ნაშრ., გვ. 52-53; გიორგაძე დ., დასახ. დღიურები.

5 ჩიტაია გ., დასახ. ნაშრ., გვ. 9.

რებმა და ეთნოგრაფიულ ყოფაში XX საუკუნის დასაწყისამდე საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში შემორჩენილმა ჩვეულებამ. უპირველეს ყოვლისა უნდა აღინიშნოს, ანტიკური ხანის ავტორთა ცნობები. კოლხეთში ჰაერზე დაკრძალვის წესის შესახებ მიუთითებს ძვ. წ-ის III საუკუნის ბერძენი მწერალი აპოლონ როდოსელი. იგი აღნიშნავს: „კოლხებში ჯერ კიდევ ახლაც ცოდვად ითვლება მიცვალებული მამაკაცის ცეცხლით დაწვა; არც ის არის წესი, რომ მიწაში დაფლან და ზემოდან ტაგრუცი დააყარონ. მათ ხარის მოუთელავ ტყავებში ახვევენ და ქალაქიდან მოშორებით ხეებზე ჰკიდებენ"[6]. მსგავს ცნობებს გვაწვდიან ნიკოლოზ დამასკელი (ჩვ. წთ-ის I საუკუნე) და კლავდიოს ელიანუსი (ჩვ. წთ-ის II საუკუნე). დამასკელი წერს: „კოლხები მიცვალებულებს კი არ მარხავენ მიწაში, არამედ ჰკიდებენ ხეებზე"[7]. ელიანუსის ცნობითაც: „კოლხები გვამებს ტყავებში მარხავენ, გამოახვევენ მათში და ხეებზე ჰკიდებენ"[8]. როგორც ჩანს, ძველ კოლხეთში არსებული წესი მიცვალებულის ამ სახით „დაკრძალვისა" დიდი ხნის განმავლობაში განაგრძობდა არსებობას, რაზედაც მიუთითებს შემდეგი საუკუნეების ცნობები. კერძოდ, XVII საუკუნის დასაწყისში აფხაზებში ჰაერზე დაკრძალვის ჩვეულებას აგვიწერს ჯოვან ლუკა, რომელიც მიუთითებს, რომ აფხაზები ტყეში ოთხ მაღალ ბოძზე გაკეთებულ ფიცარნაგზე დადგამდნენ ხისგან გამოჩორკნილ კუბოს და იქ ტოვებდნენ[9]. ასეთსავე წესს აგვიწერს არქანჯელო ლამბერტი: „აფხაზებს აქვთ ერთი შესანიშნავი ჩვეულება, სახელდობრ ის, რომ მიცვალებულებს როდი მარხავენ, არამედ ჰკიდებენ ხოლმე ხეზე... გამოდარავენ ხის ღეროს კუბოს მსგავსად, შიგ ჩადებენ მიცვალებულს და ვაზის მაგარი ლერწებით ჩამოჰკიდებენ ხის წვეროზე"...[10] XVIII საუკუნის ქართველი ისტორიკოსის ვახუშტი ბაგრატიონის ცნობით: „აფხაზები... არა დაჰფლავენ მკუდართა თჳსთა, არამედ მისითავე სამკაულ-იარაღითა და შესამოსლითა შთასდებენ კუბოთა შინა და შესდგამენ ხეთა ზედა"[11].

ს. ზვანბაიას მიხედვით, ხეზე დაკრძალვის ჩვეულება XIX საუკუნის მიწურულის აფხაზებში მხოლოდ გადმონაშთის სახით შემონახულა და მეხის დაცემით დაღუპულთა მიმართ გამოიყენებოდა[12]. ასევე შ. ინალიფას ცნობით, ჩვენს დრომდე აფხაზები მეხდაცემულებს დებდნენ მაღლა ხის ბოძებზე გადებულ ფიცარნაგზე იმ დრომდე, ვიდრე კუბოში მკვდრის ძვლები არ დარჩება და მერე მარხავენ[13] (აქვე აღვნიშნავთ, რომ ჰაერზე დაკრძალვის წესს კოლხეთსა და აფხაზეთში ეთნიკური კუთვნილების გარკვევის თვალ-

---

[6] აპოლონ როდოსელი, არგონავტიკა, თბ., 1970, გვ. 187.

[7] ყაუხჩიშვილი თ., ბერძენი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ., 1969, გვ. 116.

[8] იქვე, გვ. 191.

[9] Жан де Люк., Описание перекопских и ногайских татар, черкесов, мингрелов и грузинов Жана де Люка, монаха Доминиканского ордена, Записки Одесского общества истории древностей, 1879, т. II, გვ. 492.

[10] დონ არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1991, გვ. 155-156.

[11] ქართლის ცხოვრება, IV, თბ., 1973, გვ. 786.

[12] Званбая С., Абхазская мифология и религиозные поверья и обряды между жителями Абхазии, Кавказ, 1885, N81.

[13] Инал-ипа Ш., Абхазцы, Сухуми, 1960, გვ. 360.

საზრისით ეხება ს. ბახია-ოქრუაშვილი)[14].

მეტად მნიშვნელოვანია XX საუკუნის 70-იან წლებში მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალა გურიიდან: სოფელ ქვემო კინჩხში „აკლდამის თავზე ღვთისმშობლის ძველთაძველი ეკლესია იდგა. ამ ეკლესიასთან ურთხელის ხეები იდგა. კაცი რომ მოკვდებოდა, ხარის ნედლ ტყავში გაახვევდნენ, რომ წვიმას არ გაეტანა და ამ ხეებზე ჩამოჰკიდებდნენ. ხორცი რომ გამოედნებოდა, ძვლები დარჩებოდა და ამ ძვლებს მერე საძუალეში დააწყობდნენ, ერთ აკლდამაში 10-15 საგვარეულოა"[15].

ჰაერზე დაკრძალვის ერთ-ერთ სახედ გ. ნიორაძეს მიაჩნდა ხევსურეთში (ანატორი, მუცო და სხვ.) აშენებული და სპეციალურად მოწყობილი „მიცვალებულთა სახლები" ანუ აკლდამები. იგი გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ მათი წარმოშობა უნდა მიეწეროს იმ დროს, როდესაც ცოდვად ითვლებოდა გვამის მიწისათვის მიბარება და მიცვალებულებს მარხავდნენ (ათავსებდნენ) ამ მიზნით საგანგებოდ აშენებულ სახლებში. ეს სახლები, წერდა გ. ნიორაძე, „უნდა ჩავთვალოთ ერთგვარ სასაფლაოებად და უნდა ვიფიქროთ, არიან იმ დროის, როდესაც მიცვალებულებს ხეზე ჩამოკიდების მაგიერ მიწის ზემოთ მარხავდნენ. ამ მიზნით საგანგებოდ გაკეთებულ სახლებში"[16]. ამდენად, აკლდამაში დაკრძალვისას საქმე გვაქვს მიწის ზემოთ დაკრძალვის თავისებურ სახესთან. ამ შემთხვევაში აკლდამა-ნაგებობა თავისი კონსტრუქციით, შინაგანი აგებულებით (მხედველობაში გვაქვს მხოლოდ აკლდამაში გაკეთებული ქვის თაროები მიცვალებულთა მოსათავსებლად) ისეთსავე ფუნქციას ასრულებს, როგორც მიცვალებულის დასასვენებლად ხის ბოძებზე საგანგებოდ გაკეთებული ფიცარნაგი. ამრიგად, ისევე როგორც მსოფლიოს მრავალ ქვეყანაში, საქართველოშიც, მიწისზედა დაკრძალვის სახეს წარმოადგენდა ჰაერზე ანუ ხეზე ან აკლდამაში დაკრძალვა; ხოლო გვამის გახრწნის შემდეგ ძვლების მიწაში დამარხვით კი უკვე ადგილი ჰქონდა მეორად დამარხვას. უძველესი დროიდან მეორადი დაკრძალვის წესის არსებობას საქართველოს ტერიტორიაზე ადასტურებს მრავალრიცხოვანი არქეოლოგიური მასალა[17]. არქეოლოგებმა განსაკუთრებული ყურადღება მიაქციეს იმ ორმო სამარხებს, სადაც ნივთები და მრავალი ინდივიდის ძვლები იყო მოთავსებული. ეს სამარხები მეორადი დაკრძალვის ადგილად იქნა მიჩნეული და გამოითქვა აზრი, რომ ასეთ დაკრძალვას წინ უსწრებდა დაკრძალვის სხვა სახე[18]. ასეთს კი, როგორც ჩანს, წარმოადგენდა მიწის ზემოთ დაკრძალვის ჩვეულება.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეიძლება დავასკვნათ, რომ არქეოლოგიური მონაცემებით, წერილობითი წყაროებით და საქართველოს

---

[14] ბახია-ოქრუაშვილი ს., ჰაერზე დაკრძალვის წესი კოლხეთსა და აფხაზეთში, კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული, VIII, 2003, გვ. 139.

[15] მასალა მოგვაქვს მ. ნადირაიას სტატიიდან „თედორობა", მასალები ლეჩხუმის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, 1985, გვ. 156.

[16] G. Nioradze, Begräbnis und Totenkultur bei den Chewssuren, Stuttgart, 1931, გვ. 30-54; მისივე, მიცვალებულის ჰაერზე დაკრძალვა, ენიმკის მოამბე, V-VI, 1940, გვ. 63-64.

[17] საქართველოს არქეოლოგია, თბ., 1959, გვ. 142, 165, 235...; ჯაფარიძე ო., საქართველოს არქეოლოგია, თბ., 1991, ტ. I, გვ. 161, 293...; მისივე, საქართველოს არქეოლოგია, ტ. II, 1992, გვ. 240, 276...

[18] მიქელაძე თ., კოლხეთის ადრერკინის ხანის სამაროვნები, თბ., 1985, გვ. 16.

ზოგიერთ კუთხეში დამოწმებული ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, საქართველოში უძველესი დროიდანვე არსებობდა მიცვალებულის მეორედ დაკრძალვის წესი. ეს წესი ხევსურეთმა XX საუკუნის შუახანებამდე შემოგვინახა. მაგრამ, ხევსურეთში თავისებური ხასიათის მქონე მეორადი დაკრძალვაა დაფიქსირებული. ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს მიწაში დამარხულის ხელმეორედ სხვა ადგილზე დასაფლავებასთან. ასეთი სახის მეორადი დაკრძალვის წესი გავრცელებულია სხვადასხვა ხალხში[19].

იბადება კითხვა – რა ედო საფუძვლად, რამ განაპირობა მიცვალებულის მეორედ დაკრძალვის წესის არსებობა ხევსურეთში. ჩვენი აზრით, ეს განაპირობა გარკვეულმა მსოფლმხედველობამ, რომელიც უძველეს რელიგიურ შეხედულებებში იღებს სათავეს. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (თუშ-ფშავ-ხევსურეთი) ბოლო დრომდე შემორჩა რწმენა მოცვალებულის უწმინდურობის შესახებ. თუშ-ფშავ-ხევსურთა ძველი რელიგიური რწმენის თანახმად, მიცვალებული უწმინდური იყო და ყველაფერი ის, რაც მას მიეკარებოდა, ასევე უწმინდურად ითვლებოდა[20].

იმდენად ძლიერი იყო ეს რწმენა ფშავში, რომ სოფ. უძილაურთაში, სოფლის სალოცავების შიშით მიცვალებულის დამმარხავიც კი აღარავინ იყო ხოლმე, ვიდრე მას სხვა სოფლებიდან მოსულნი არ დაასაფლავებდნენ[21].

უნდა აღინიშნოს, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელებში ფართოდ გავრცელებული მიცვალებულის უწმინდურობის რწმენა და მასთან დაკავშირებული ზემოჩამოთვლილი წეს-ჩვეულებები, ზოგიერთი მკვლევარის აზრით[22], მაზდეანური მსოფლმხედველობიდან მომდინარეობდა, რომლის თანახმად მიწა წმინდა იყო, ხოლო მიცვალებული-უწმინდური. მაგრამ შეხედულება მიცვალებულზე, როგორც უწმინდურზე და აქედან გამომდინარე რიგი აკრძალვები ფართოდ იყო გავრცელებული მსოფლიოს იმ ხალხთა ყოფაშიც, რომლებიც მაზდეანურ იდეოლოგიას არ იცნობდნენ. ამასთან, არ უნდა დაგვავიწყდეს ისიც, რომ თვით მაზდეანობა უძველესი რელიგიური რწმენების მრავალ ელემენტს შეიცავდა[23] და გამორიცხული არ არის, რომ წარმოდგენა მიცვალებულის უწმინდურობის შესახებ უფრო ძველი მსოფლმხედველობიდან იღებდეს სათავეს. მართალია, მაზდეანობამ საქართველოშიც ჰპოვა გავრცელება, მაგრამ მას დახვდა ადგილობრივი რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების გარკვეული სისტემა, რომელიც, როგორც ჩანს, მოიცავდა წარმოდგენებს მიცვალებულის უწმინდურობის შესახებ. ამ წარმოდგენებმა საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში დღემდე შემოინახა თავი.

---

[19] Штернберг Л. Я., Первобытная религия, М-Л., 1973, გვ. 340; Токарев С. А., დასახ. ნაშრ., გვ. 168; Дьяконова В. П., Погребальный обряд у тувинцев как историко-этнографический источник, Л., 1975, გვ. 60, 70, 73.

[20] ამ საკითხის შესახებ დაწვრილებით იხილეთ: გიორგაძე დ., წარმოდგენები მიცვალებულზე აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, მსე, XXIII, 1987, გვ. 202-207.

[21] ოჩიაური ალ., საიქიოს განცდა და მიცვალებულის კულტი ფშავში (ხელნაწერი), 1948, გვ. 8-9; ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიული არქივი.

[22] Ковалевский М., Закон и обычай на Кавказе, т. II, 1890, გვ. 112-122; Гурко-Кряжин, Культура Грузии и ее отношение к Востоку, Тифлис,1916, გვ. 43

[23] Толстов С. П., Древний Хорезм, М., 1948, გვ. 287

როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, დედათწესის მქონე და მშობიარე ქალი უწმინდურად ითვლებოდა და იკრძალებოდა მასთან ურთიერთობა, ის იზოლირებული იყო. აქედან გამომდინარე აშკარაა, რომ ასევე უწმინდური იყო ქოხში//სამრელოში გარდაცვლილი ქალის გვამი. როგორც ვთქვით, ხევსურეთში მიცვალებული უწმინდურად ითვლებოდა. უნდა ითქვას ისიც, რომ უწმინდურად ითვლებოდა გვამი და არა მიცვალებულის სული, რომელსაც ხევსურეთში „სულიწმინდასაც" უწოდებენ. მიუხედავად ამისა, ხევსურეთში მიცვალებულის გვამი საერთო სასაფლაოზე იკრძალებოდა, განსხვავებით, უწმინდურად მიჩნეული დედათწესისა და მშობიარე ქალის გვამისაგან, რომელსაც, როგორც აღვნიშნეთ, თავდაპირველად საერთო სასაფლაოსგან საკმაოდ შორს დაკრძალავდნენ და მის განსაწმენდად, ყოველ შემთხვევაში, მის საერთო სასაფლაოს ახლოს დასაკრძალავად გარკვეული დრო უნდა გასულიყო.

განწმენდის შემდეგ მათ სულს ისევე შეეძლო თავის ოჯახში დაბრუნება, ისევე შეეძლო დახმარების აღმოჩენა ახლობლებისათვის, როგორც ოჯახის სხვა მიცვალებულთა სულებს. ამის დამადასტურებელია თუნდაც ის, რომ განწმენდის წესების შესრულების შემდეგ, სამრელოში გარდაცვლილისათვის ჩვეულებრივად სრულდებოდა ყველა წესი.

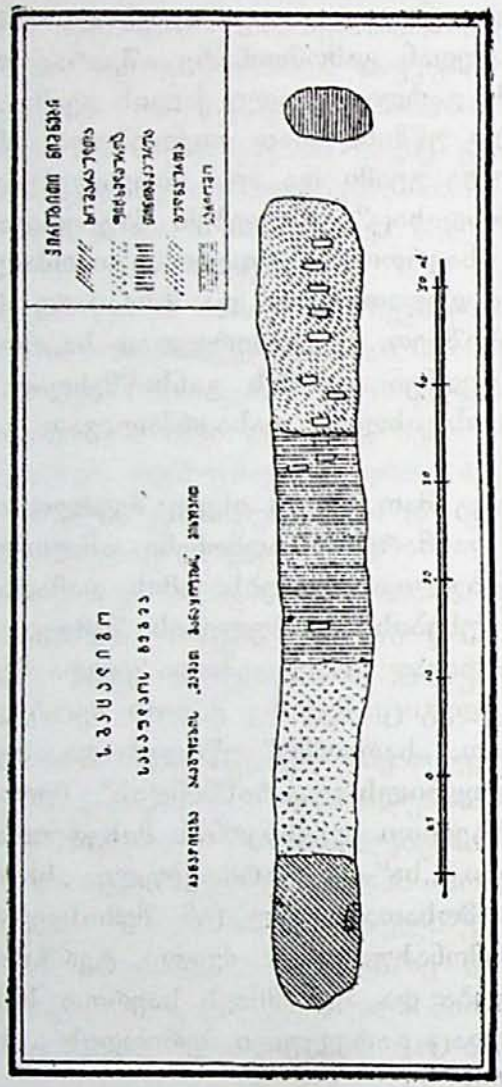
აღსანიშნავია შემდეგიც: მექოხე ქალის მეორედ დამარხვის ადგილს, როგორც ზემოთ ვთქვით, „სარიოშო" ეწოდებოდა. სულხან-საბას მიხედვით „რიოში" ნიშნავს „შერყვნილს", „არაწმინდას" (ურიოშო-შეუმრღვეველს)[24]. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვითაც „რიოში" აღნიშნავს „შერყვნილს". თავსართი „სა"-თი წარმოებული „სა-რიოშო" ნიშნავს შერყვნილის, უწმინდურის მოსათავსებელ (ამ შემთხვევაში დასაკრძალავ) ადგილს. ხევსურეთში შემონახული ეს ძველი ტერმინი მიცვალებულის უწმინდურობას უკავშირდება და აღნიშნავს საერთო სასაფლაოსათან ახლომდებარე იმ ადგილს, სადაც გარკვეული პერიოდის გასვლის შემდეგ მეორედ იმარხება მებოსლე ქალი.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ მეორადი დაკრძალვის წესი, შესაძლოა ხევსურეთში ოდესღაც უნივერსალურ მოვლენას წარმოადგენდა და დროთა განმავლობაში ეს ჩვეულება მხოლოდ მესამრელოე ქალებთან მიმართებაში დარჩა. თუმცა რწმენა საერთოდ მიცვალებულის უწმინდურობის შესახებ დღემდე განაგრძობს არსებობას.

დასასრულ, ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ სამწუხაროდ, ხევსურეთი არქეოლოგიურად თითქმის შეუსწავლელია და ამიტომ საკითხის განხილვისას მხოლოდ ეთნოგრაფიულ მასალას ვეყრდნობით.

---

[24] ორბელიანი სულხან-საბა, ლექსიკონი ქართული, II, თბ.., 1993.



D. Giorgadze

CUSTOM OF SECONDARY BURIAL IN KHEVSURETI

The oldest archeologically proved ceremony of secondary burial on the territory of Georgia was preserved till the middle of the 20th century among by the highlanders of the Easter Georgia, namely the Khevsurs.

The custom was resorted to the women having menstruation and women giving birth. They were regarded as impure and therefore they lived in a hut near the house for certain period. In case of death, they were first buried near the house. After seven months or a year they were reburied near the territory of the common cemetery.

Existing notions about the impurity of the dead in this region formed the existence of such secondary burial that we see in the Khevsureti region and that should be regarded as one of the protective means from impurity.

ჟუჟუნა ერიაშვილი

„ზოგჯერ თქმა სჯობს არათქმასა...“*

1970 წელს, გარდაცვალებიდან რამოდენიმე თვით ადრე, პროფ. ვ. ბარდაველიძემ დამიბარა და მიბრძანა: თქვენ დიდი ამაგი დასდეთ ჩვენს საერთო საქმეს (მხედველობაში ჰქონდა ჩემს მიერ ჯვარ-ხატების აღწერილობათა შესრულება თუშეთსა (1965-1966), ხევსა (1966) და მთიულეთ-გუდამაყარში (1967)), მაგრამ დროა საკვალიფიკაციო ნაშრომზეც იფიქროთ და თუ უკვე შერჩეული არა გაქვთ თემა, მინდა ჩემი ვარიანტი შემოგთავაზოთო.

მე ვუპასუხე, რომ შერჩეული არ მქონდა. მაშინო - განაგრძო ქალბატონმა ვერამ - მე შემოგთავაზებთ ჭელოსანის ინსტიტუტის შესწავლას აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. ეს არის არამარტო შეუსწავლელი საკითხი, არამედ სრულიად უცნობი ინსტიტუტი. მისი სამეცნიერო საზოგადოებისათვის გაცნობა თქვენთვის მომინდვია, მე კი, თუ გადავურჩი ავადმყოფობას, როგორც თემის ხელმძღვანელი, ყველანაირად დაგეხმარებითო. აღფრთოვანებულმა იმით, რომ აღნიშნული საკითხის კვლევით რაღაც ახალი უნდა მეთქვა ეთნოგრაფიულ მეცნიერებაში, დიდი ენთუზიაზმით მივიღე ქალბატონი ვერას შემოთავაზება. მაშინვე გაფორმდა საკვალიფიკაციო თემის სახელწოდებაც, რომელიც, რა თქმა უნდა, მისივე შერჩეული იყო.

ქალბატონი ვერა ვერ გადაურჩა ავადმყოფობას...

გავიდა ხანი და 1982 წელს დაიბეჭდა ჩემი მონოგრაფია ქალბატონი ვერას მიერ შერჩეული სახელწოდებით: „უძველესი სოციალურ-რელიგიური ინსტიტუტები საქართველოს მთიანეთში“, თბ., „მეცნიერება“. შესწავლის პროცესში ჭელოსანის ინსტიტუტმა წამოატივტივა მანამდე შეუსწავლელი სხვა ისეთი ინსტიტუტები, როგორიცაა უნჯის//მკვიდრის, მოსულის, ერისგანის და სხვ.; აგრეთვე სხვა კუთხიდან დამანახა ჭევისბერის, მორიგის (//მარიგის//მერიგის) ინსტიტუტები და მოითხოვა მათი ჩემთვის საინტერესო ასპექტით შესწავლაც, რაც განხორციელდა კიდეც დასახელებულ მონოგრაფიაში.

ავტორიტეტულ მეცნიერ-მკვლევართა მიერ მონოგრაფია შეფასებულ იქნა როგორც ახალი სიტყვა და მრავალმხრივ დადებითი ნაშრომი (გ. მელიქი'შვილი, დ. მუსხელიშვილი, გ. ჩიტაია, ა. რობაქიძე, თ. ოჩიაური, ჯ. რუხაძე, ი. სურგულაძე)[1].

---

* **რედაქტორები არ იზიარებენ ავტორის პოზიციას.**

[1] ბატონმა გიორგიმ პირად საუბარში გამიზიარა თავისი დადებითი შეხედულებები აღნიშნულ მონოგრაფიაზე. სამუდამოდ დამამახსოვრდა კეთილი ღიმილით, ჩემთვის, როგორც არასპეციალისტისათვის ძნელად მისახვედრი ერთი მისი ნათქვამი: თქვენ იცით, რომ შუმერის საზოგადოების მსგავსი სტრუქტურა აღადგინეთო?

ბატონი დავით მუსხელიშვილი, ჩემი სადისერტაციო ნაშრომის ოპონენტი გახლდათ და რეცენზია, შენიშვნებთან ერთად, მრავალ დადებით შეფასებას შეიცავდა..

ასევე დადებითად შეაფასა ნაშრომი ჯ. რუხაძემ. მისი რეცენზია აღნიშნულ მონოგრაფიაზე დაიბეჭდა; იხ. ჯ. რუხაძე, ეთნოგრაფიული გულანი, 2003 წ., გვ. 474-480; რეცენზია ჟ. ერიაშვილის სადისერტაციო ნაშრომზე „უძველესი სოციალურ-რელიგიური ინსტიტუტები საქართველოს მთიანეთში“. საგანგებო, ასევე დადებითი, რეცენზიით გამოეხმაურნენ ნაშრომს თ. ოჩიაური, და ჯ. რუხაძე სახელწოდებით: „მონოგრაფია საქართველოს მთიანეთის შესახებ“, გაზ. „კომუნისტი“, 11 მარტი, 1984 წ.

***

ჩემს ნაშრომებში ერთ-ერთ მნიშვნელოვან მიგნებად მიმაჩნია ფშავ-ხევსურეთში უნჯის//მკვიდრისა და მოსულის ინსტიტუტების მიკვლევა[2]. ეს ინსტიტუტები ამ ნაშრომებში იმდენად არის აღწერილი და წარმოდგენილი, რამდენადაც ამის საშუალებას იძლევა ყოფიდან ამოღებული ეთნოგრაფიული მასალა. პირველი ბიძგი, ამ მხრივ, რა თქმა უნდა, ალ. ოჩიაურის ხელნაწერმა შრომებმა, ვ. ბარდაველიძის მიერ დამოწმებულმა უნჯი ყმის ინსტიტუტმა და ალ. რობაქიძისა და რ. ხარაძის მიერ ჩრდილო კავკასიელ მთიელთა ყოფაში დამოწმებულმა მოსულობის საკითხმა მომცა. აღნიშნული ინსტიტუტების უფრო ჩაღრმავებული კვლევა შემდგომშიაც უნდა გაგრძელდეს, მაგრამ ვეჭვობ, რომ მომავალმა მკვლევარმა შეძლოს უფრო მეტი და მნიშვნელოვანი მასალების მოპოვება, ვიდრე ეს ფშავ-ხევსურეთის მკვიდრის ალ. ოჩიაურის ცნობილი მასალებია, როგორც ხელნაწერი, ასევე დაბეჭდილი. ალ. ოჩიაური მასალას XX საუკუნის 30-40-იან წლებში იწერდა ფშავ-ხევსურეთის ცნობილ და მცოდნე პირთაგან, რომელთა ნაკლებობა თვალსაჩინო იქნება არა მარტო მომავალში, არამედ დღესაც მწარედ იგრძნობა[3].

კვლევის დღევანდელ ეტაპზე, უნჯი//მკვიდრი არის თემის პირველმოსახლე გვარი ან გვარის რომელიმე მამიშვილობა (ადგილობრივი გამოთქმით მამა, მამანი), რომელიც თემის გამაერთიანებელი ჯვარ-ხატის უნჯ//მკვიდრ ყმად ითვლება. უნჯი-მკვიდრი გვარი ან მამიშვილობა არის თემის ტერიტორიის პირველამთვისებელი და პირველმფლობელი. მან პირველმა მოიპოვა თემის მიწა და საფუძველი ჩაუყარა თემს, გახდა თემის სალოცავის კულტის პირველმატარებელი (ვფიქრობ, ეს უნდა იყოს სწორედ ოდინდელი პირველყოფილი გვაროვნული თემი, დასახლებული სისხლითმონათესავე წევრებისაგან). მოსული კი არის მკვიდრის//უნჯის შემდეგ მოსული და დასახლებული თემში - სისხლით არამონათესავე, არამედ უცხო თესლის, უცხო ნათესაობის. მას მიწა მკვიდრისგან აქვს მიცემული მემკვიდრეობით მფლობელობაში ე. წ. ადგილის ბეგარის პირობით, რომელსაც ის იხდის მთავარ სათემო სალოცავში (ეს სალოცავი კი, აუცილებლად, მკვიდრის//უნჯის საკუთარი სალოცავია, მკვიდრი არის ამ კულტის თავდაპირველი მატარებელი), ხოლო მკვიდრის თემიდან გადასახლებისას, უხდის გადასახლებულ მკვიდრს. ეს იმის მაუწყებელიც არის, რომ თემის მიწის მესაკუთრედ ითვლება ნომინალურად მკვიდრის სალოცავი ჯვარ-ხატი, რეალურად კი მის უკან მდგომი თემის უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობა, რადგან ფშავ-ხევსურეთში თემის გამაერთიანებელ მთავარ სალოცავად ყოველთვის არის უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობის სა-

---

[2] იხ. ჟ. ერიაშვილი, უძველესი სოციალურ-რელიგიური ინსტიტუტები საქართველოს მთიანეთში, თბ., გამომც. „მეცნიერება", 1982 წ.; მისივე, ქართველთა ტრადიციული წეს-ჩვეულებები და თანამედროვეობა, თბ., „მეცნიერება", 1995 წ.; მისივე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ძველი მოსახლეობის ეთნო-სოციალური სტრუქტურის საკითხები, თბ., 2001 წ. და სხვ.

[3] მომავალი მკვლევარი აუცილებლად უნდა აკმაყოფილებდეს რამოდენიმე პირობას: უნდა იყოს, თავისი ქვეყნის ჯანსაღად ერთგული – მოყვარული, თავისუფალი აზროვნების, თეორიულად მომზადებული, მაგრამ, უპირველეს ყოვლისა, უნდა შეეძლოს აზრის ქაღალდზე ნათლად გადატანა და თუ გნებავთ, როგორც პიროვნება, თავგანწირული, რადგან საქართველოში სულ უფრო მზარდი დემოგრაფიული კრიზისი და მასთან დაკავშირებული რეალური ვითარება, ამ საკითხის წამოწევა-დამკვიდრების საშუალებას არ მისცემს.

ლოცავი და რადგან მკვიდრი მოსახლეობა (გვარი, მამიშვილობა) ამ სალოცავის უნჯი//მკვიდრი ყმაა, ცხადია, მის მსახურადაც მათგან დგებიან, ანუ თემის მმართველობაც მათ (უნჯის//მკვიდრის) ხელშია.

ამრიგად, ვიმეორებ, ფშავ-ხევსურულ თემში მიწის მასაკუთრეა ნომინალურად ჯვარ-ხატი (მოსული მოსახლეობა - გვარი, მამიშვილობა - ადგილის ბეგარას მკვიდრის//უნჯის სალოცავში იხდის, რომელიც, ამავე დროს, მთელი თემის საერთო სალოცავია), ხოლო რეალურად ამ ჯვარ-ხატის უკან მდგომი საზოგადოებრივი ჯგუფი - თემის უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობა (მკვიდრის თემიდან გადასახლებისას მოსული ადგილის ბეგარას უხდის გადასახლებულ მკვიდრს). რადგან თემი წამოწყებულია (დაფუძნებულია, დაარსებულია) მისი უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობის მიერ და თემის სათავეში მდგომი, მისი გამაერთიანებელი ჯვარ-ხატი ამ მკვიდრის საკუთარი სალოცავია, ანუ უნჯი//მკვიდრი ამ კულტის მატარებელია თავიდანვე, ამიტომ მკვიდრისგან დგებიან მისი მსახურნი და თემის თეოკრატიული ხელისუფლებაც მათ ხელშია.

თემის უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობის უფლებებში (როგორც ვიცით, მკვიდრი და მოსული მოსახლეობა თავისი უფლებებით ერთმანეთისგან მკვეთრად განსხვავებულია) ჯდება მხოლოდ ისეთი მოსული, რომელიც ჯვარ-ხატისგან არის მოყვანილი, ან მისგან ჭელდებულია თემის წინაშე რაიმე განსაკუთრებული დამსახურების გამო. ამრიგად, ჯვარ-ხატისგან მოყვანილი და ჯვარ-ხატისგან ჭელდებული გვარი ან მამიშვილობა თემის მკვიდრი//უნჯი მოსახლეობის უფლებებით სარგებლობს. მათგან, ყოველთვის დგება ერთი ჭევისბერი მაინც (ვგულისხმობ რიგით ჭევისბერს, თავჭევისბერობა კი, როგორც წესი, მუდამ უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობის ხელშია). უნჯი// მკვიდრი და მოსული გვარების (ან მამიშვილობების) უფლება-ვალდებულებანი ანდრეზით არის დაცული და დროსა და სივრცეში მოდენილობით მუდმივმოქმედი.

***

2003 წელს გამოვიდა რ. თოფჩიშვილის ნაშრომი „ქართული გვარსახელების ისტორიიდან" (თბ., გამომცემლობა „ენა და კულტურა"), რომელშიც ვკითხულობთ: „უძილაურთა თემში შედიოდა ჩორხაულების გვარიც. ეთნოგრაფიული მასალებით, ჩორხაულები ძირად უძილაურებს არ მიეკუთვნებიან. ისინი გადმოსახლებულან ხევსურეთის სოფელ ბაცალიგოდან. ამანათად მოსული ჩორხაულების წინაპარი უძილაურთ სათემო სალოცავს - „კოპალას" დაყმობია. ჩორხაულების გვარიდან თემში დგებოდნენ „კოპალას" მუდმივი დასტურები. საყურადღებოა, რომ როგორც ვ. ბარდაველიძე აღნიშნავს „ჩორხაულების გვარიდან დამდგარი მუდმივი დასტურობა უძღვებოდა, როგორც სამიწათმოქმედო მეურნეობას, ასევე მესაქონლეობას. იგი ითავსებდა მეპურე ხევისბერის, მეკურატე ხევისბერის და აგრეთვე მეთასგანძე ხევისბერის ფუნქციებს (3. გვ. 87)" (ამ ნომრის ქვეშ მითითებულია ვ. ბარდაველიძის ნაშრომი - „აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ტ. I, თბ., 1974 - ჟ. ე).

„ამ მასალით აშკარაა, - განაგრძობს რ. თოფჩიშვილი, - სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული იმ მოსაზრების უსაფუძვლობა, რომ მთაში მოსულის შთამომავალნი მოკლებული იყვნენ თემში რაიმე სასულიერო და საერო „თანამდებობის" პრივილიგირებულ მდგომარეობას და რომ მოსული სხვა სოციალური კატეგორია იყო" (მითითებულია ჩემი ნაშრომი – „უძვე-

ლესი სოციალურ-რელიგიური ინსტიტუტები საქართველოს მთიანეთში", თბ., 1982 წ., ხაზგასმა ჩემია - ჟ. ე.).

ერთი სიტყვით, რ. თოფჩიშვილს უნდა დაამტკიცოს, რომ ჩემი მიკვლევა (და არა მოსაზრება, როგორც ამას თოფჩიშვილი უწოდებს) მთიანეთში უნჯის//მკვიდრის და მოსულის ინსტიტუტების არსებობის შესახებ უსაფუძვლოა და ამას ზემომოტანილი მასალაც ცხადყოფსო.

თუ ჩორხაულები მართლაც ამანათად მოსულები არიან და სათემო სალოცავში მათ ხევისბერობა მოუდით, უფრო მეტიც, ხატის რამოდენიმე „თანამდებობასაც" კი იკავებენ, მაშინ მართლაც უსაფუძვლო ყოფილა ჩემი მიკვლევა, რომ ფშავ-ხევსურეთში, ე. წ. მოსულ გვარებს (ან მოსულ მამიშვილობებს) ანუ თემის არამკვიდრ მცხოვრებთ, არ მოუდით ჭევისბერობა (ფშავში) და ჭელოსნობა (ხევსურეთში). ხოლო თუ გვარს (ან მამიშვილობას) ჭევისბერობა და ჭელოსნობა არ მოუდის, მისი წარმომადგენლები ვერც თანამდებობაზე (ხუცესად, თავჭევისბერად, მედროშედ, მეგანძედ, მეზარედ და ა. შ.) დადგებიან ჯვარ-ხატში და, მაშასადამე, თემის მმართველობაშიც ვერ მიიღებენ მონაწილეობას. საქმე იმაშია, რომ ყველაფერს ართულებს და ერთმანეთში ლეწავს რ. თოფჩიშვილის მიერ „დამოწმებული" (უფრო კი განზრახ ნახმარი) ერთი დეტალი – ჩორხაულის გვარის ამანათად მოსულობის შესახებ. სინამდვილეში, ჩორხაულის გვარი ხატისაგან არის მოყვანილი და დასახლებული უძილაურთაში; ხატისაგან მოყვანილი კი, როგორც უკვე ვიცით, თემის უნჯი//მკვიდრი მოსახლეობის თანაბარი უფლებებით სარგებლობს. ისევე, როგორც უნჯ//მკვიდრ გვარებს, მათაც მოუდით ჯვარ-ხატის სამსახური და მათთან მეტ-ნაკლებად თანასწორი უფლებები აქვთ. ამის შესახებ საგანგებოდ არის ყურადღება გამახვილებული ჩემს იმ ნაშრომში, რომლითაც რ. თოფჩიშვილი სარგებლობს (იხ. ჟ. ერიაშვილი, უძველესი სოციალურ-რელიგიური ინსტიტუტები..., თბ., 1982 წ. გვ. 20, 181).

მაგრამ საიდან ვიცი, რომ ჩორხაულის გვარი ხატისაგან არის მოყვანილი? ჩემი მოპოვებული მასალა არ გეგონოთ! აი, რას გვამცნობენ ა. ოჩიაურის როგორც საარქივო ხელნაწერები, ასევე მისი წიგნად გამოცემული „ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში" (თბ., 1991 წ., გვ. 291-292): „ამათი თემის (ლაპარაკია უძილაურთის თემზე – ჟ. ე.) საერთო გვარი იყო უძილაური. ამ თემში მოსული[4] იყო მარტო ჩორხაული ხევსურეთიდან, სოფ. ბაცალიგოდან. როგორც მთხრობელმა გადმომცა და თვით ჩორხაულნიც ამბობენ, ჩორხაული მოყვანილია ხატისაგანო. კოპალას ისინი მუდმივ დასტურად ემსახურებოდნენ და ხატის თას-განძის მეთვალყურეობაც მათი მოვალეობა იყო... დანარჩენი გვარები ერთიმეორის განაყრებია და კოპალას უნჯი ყმები. უძილაურთის მკვიდრი მცხოვრებნი

---

[4] მიაქციეთ ყურადღება როგორ ხმარობს ალ. ოჩიაური აღნიშნულ ტერმინს. საერთოდ, მის მასალებში უხვადაა ნახმარი შემდეგი ტერმინები: „მოსული", „მკვიდრი", „მკვიდრი მცხოვრები", „მკვიდრი და შემოხიზნული", „მოსულნი", „ძირითადი ყმა" (იგულისხმება „მკვიდრი" – ჟ. ე.), „მკვიდრი ყმა", „მოსული გვარები", „მკვიდრი და არამკვიდრი", „მკვიდრი მცხოვრებნი და წმ. გიორგის უნჯი ყმანი", „მოსულთაგანი" და ა. შ. თითოეულის ქვეშ იგულისხმება თემის მოსახლეობის და ჯვარ-ხატის ყმათა განსაზღვრული კატეგორია, განსხვავებული უფლებებით (იხ. ალ. ოჩიაური, ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1991 წ., გვ. 268-296). ლიტერატურას ვუთითებ უპასუხისმგებლო განცხადებების თავიდან ასაცილებლად.

არიან შემდეგი ქვეგვარები ან მამები: ლოსეურანი, ლაშქარნი, ბაზიერანი, კოჭლიანნი და მადურანი. ახლო ბიძაშვილები არიან და თავთავად გვარზე ეწერებიან: მადურაშვილი და კოჭლაშვილი. სხვადასხვა გვარს ატარებენ და ერთიმეორეს „ჩვენ ჯალაფთ" ეძახიან. ამათ გვარში არის მუდამ თავხევისბერი... სოფელს ამის გამო მათი ხათრი ჰქონდა და სასოფლო საქმეების გარჩევაში თავკაცად ითვლებოდნენ"[5].

როდესაც ერთ-ერთ მნიშვნელოვან მიკვლევას კოლეგისას უსაფუძვლოს უწოდებ, ანდა თუ მაინც და მაინც დაუოკებელი სურვილი გაწუხებს, უსაფუძვლოს კვალიფიკაცია მისცე ამ მიკვლევას, მაშინ მისი საყრდენი მასალიდან არ უნდა გამოგრჩეს არაფერი, თუ გინდა, რომ უპასუხისმგებლობაში (რბილად რომ ვთქვათ) არ დაგდონ ბრალი. რ. თოფჩიშვილისაგან აქ განზრახ მოტანილი და ნახმარი ამანათად მოსული კი თემის მოსული მოსახლეობის განსხვავებული კატეგორიაა, ვიდრე ჯვარ-ხატისაგან მოყვანილი. ამანათად მოსული ეწოდება მოსული მოსახლეობის იმ კატეგორიას, რომლის წინაპარიც, სანამ მოსული გახდებოდა, ამანათად იყო ამ თემში. ამანათი კი იყო თემის დროებითი, გარკვეული ვადით – 3-დან 5 წლამდე – მაცხოვრებელი, ოჯახთან ერთად თემში თავშეფარებული პირი, რომელსაც თემში არც სახლის აშენების და არც მიწის ყიდვის უფლება არ ჰქონდა. ის არ იყო თემის წევრი და ჯვარ-ხატების ყმა, არაფერი შეხება არ ჰქონდა არც ჭელოსნობასთან და არც დასტურობასთან. მისი მთელი ქმედება ამანათად ყოფნისას მიმართული იყო ძველ თემთან შერიგებისაკენ. თუ ამანათი ვერ შეურიგდებოდა ძველ თემს და გადაწყვეტდა ახალ თემში დარჩენას (იმავეში, ან სხვაგან), ის შეასრულებდა მთელ რიგ რიტუალებს, გახდებოდა თემის წევრი, ჯვარ-ხატების ყმა და ჩაითვლებოდა მოსულის კატეგორიაში. ასეთ მოსულს, რომელიც ამანათობიდან მოვიდა თემში, ამანათად მოსული ეწოდებოდა[6]. ამანათად მოსული კი, უნჯთან//მკვიდრთან შედარებით, თემის მოსახლეობის ნამდვილად სხვა სოციალური კატეგორია იყო.

აი, რამდენი რამ უნდა სცოდნოდა რ. თოფჩიშვილს, რომ ჩვენი მიკვლევისათვის უსაფუძვლო არ ეწოდებინა. ეს ცოდნა კი მას გასაკრიტიკებელი ავტორის რამდენიმე ნაშრომიდან უნდა მიეღო – უბრალოდ უნდა წაეკითხა ისინი.

ჩვენ ვხედავთ, თუ არასწორად მოწოდებულმა პატარა, მაგრამ მნიშვნელოვანმა დეტალმა როგორ შეიძლება შეცვალოს მთელი მოვლენის არსი. მან ცუდი სამსახური გაუწია იმ მეგობარ კოლეგასაც, ვისი გულისთვისაც აქ ამანათად მოსული იხმარა.

ახლა სხვა საკითხის შესახებ. რ. თოფჩიშვილის ამავე წიგნის 55-ე გვერდზე ვკითხულობთ: „ყურადღება უნდა გავამახვილოთ ერთ სოციალურ ტერმინზე, რომელიც ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში გვხვდება. ესაა ტერმინი „ქვეგვარი". ვ. ბარდაველიძე წერს: „მაღაროსკარის სასოფლო საბჭოს მოსახლეობის უმრავლესობა („აქაური ხალხი") გადმოსახლებულა გოგოლაურთიდან. მაღაროსკარის ხეობაზე მობინადრე ხალხს დღესაც საგოგოლაუროს ეძახიან. სოფელ მაღაროსკარში ახლაც მოსახლეობენ შემდეგი „ქვეგვარები" (ე. ი. გოგოლაურის თემს შიგნით წარმოშობილი და განვითარებული ნათე-

---

[5] ალ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრომი, გვ. 291-292.

[6] ამანათის შესახებ განსხვავებული თვალსაზრისი იხ. М. Канделаки, Из общественного быта горцев Грузии – Институт аманатства, Тб., 1987.

საურ-სოციალური ჯგუფები, ე. წ. სახლიკაცები, ხევ. მამა-საძმოები და გვარები...). ჩანს, აქედან გამომდინარე ჟ. ერიაშვილიც ასკვნის: „ქვეგვარები ფშავში ხევსურული მამანის იდენტურად მოჩანან", ე. ი. პატივცემულ მკვლევართა აზრით, „ქვეგვარი" ეს იგივე მამიშვილობებია. როგორ უნდა გავიგოთ ეს? გვარი გვარია, მამიშვილობა კი მამიშვილობაა, ამა თუ იმ გვარის გარკვეული დანაყოფი. ტერმინ „ქვეგვარის" ხმარება, თუნდაც მისი ბრჭყალებში ჩასმა არ მიგვაჩნია გამართლებულად"...

რ. თოფჩიშვილი აქაც იგივე შეცდომას უშვებს, რაზეც ზემოთ მოგახსენეთ. იგი სრულყოფილად არ ფლობს მასალებს და ნაჩქარევ დასკვნებს გვთავაზობს. მან არ იცის, რომ ~~ქვეგვარი~~ პირველად ვ. ბარდაველიძემ კი არ იხმარა და მერე მისგან ჟ. ერიაშვილმა გადმოიღო, არამედ ალ. ოჩიაურმა. ამის საბუთად ალ. ოჩიაურის იმ ზემოდასახელებულ ნაშრომს (დაბეჭდილს წიგნად) მოვიშველიებდი, ანდა თუნდაც იმ ზემომოყვანილ ნაწყვეტს, უძილაურთის თემის მაგალითზე. აღნიშნული საკითხი (ქვეგვარების შესახებ) მე საგანგებოდ არ მიკვლევია, მაგრამ წაკითხული მაქვს ალ. ოჩიაურის მასალები და, ვფიქრობ, ~~ქვეგვარს~~ იგი ხმარობს მამიშვილობის გვარზე გარდამავლობის რაღაც შუალედური პროცესის აღსანიშნავად, ე. ი. ~~ქვეგვარით~~ ალ. ოჩიაურს აღნიშნული უნდა ჰქონდეს მამიშვილობიდან გვარზე გარდამავალი საფეხური, როდესაც ხსოვნა მათი მამიშვილობად არსებობის შესახებ ჯერ კიდევ ცოცხალია, მაგრამ უკვე გვარადაც ითვლებიან, ე. ი. გარდამავალი საფეხურია, შუალედური რგოლია მამიშვილობიდან გვარზე გარდამავლობას შორის. გარდამავალი საფეხურის გვარები რომ განასხვავოს უკვე ჩამოყალიბებული და დამკვიდრებული გვარებისაგან, ანდა თემის სახელწოდებად გაფორმებული ძირითადი გვარისაგან (მაგ. ძირითადი უძილაურის გვარისაგან, რომელიც თემის სახელწოდებაში ფიგურირებს, განასხვავოს მასში (თემში) შემავალი სხვა გვარები) ალ. ოჩიაური ხმარობს ~~ქვეგვარს~~ და პრიორიტეტიც ამ ხმარებაში მას ეკუთვნის. ერთი სიტყვით, ალ. ოჩიაურის ამ მასალებს დაკვირვებული, ჩაღრმავებული მეცნიერული კვლევა სჭირდება და არა ისეთი განცხადებები, რ. თოფჩიშვილი რომ აკეთებს. რ. თოფჩიშვილს, როგორც გვარსახელების სპეციალისტს, კეთილად ვურჩევ, ფაქტების კონსტატაციიდან (თუ სად რომელი გვარი ცხოვრობს), გადავიდეს გვარების ჩაღრმავებულ მეცნიერულ კვლევაზე; მაგ., შეისწავლოს ფშავ-ხევსურული გვარების სტრუქტურა, მამიშვილობის გვარზე გარდამავლობა და მხოლოდ მას შემდეგ გააკრიტიკოს ვ. ბარდაველიძეც და ჟ. ერიაშვილიც. ხოლო ის, თუ რა ჰქვია ჩემი ნაშრომის მნიშვნელოვანი საკითხის მართლა უსაფუძვლო და უპასუხისმგებლო კრიტიკას მეცნიერებაში, ეს თვითონ მკითხველმა განსაჯოს.

Zh. Eriashvili

"SOMETIMES SPEECH IS BETTER THAN SILENCE"

This article represents a response to some criticism. It restores the actual status of one of social institutions of the highland of Eastern Georgia and provides the "rehabilitation" i.e. "restoration of rights" thereof.

თინა იველაშვილი

ახალციხის შემოგარენი (მარდის ეკლესიის ისტორიიდან)

ურთულესი ისტორიული წარსულის მიუხედავად, ქართველმა ხალხმა შეინარჩუნა და დღემდე მოიტანა თავისი ეროვნული თვითმყოფადობა, ტრადიციები, ეროვნული მეობა. ჩვენი აზრით, მას ამ საქმეში მნიშვნელოვნად შეუწყო ხელი ტრადიციულმა სარწმუნოებამ – მართლმადიდებლობამ.

ცნობილია, რომ მართლმადიდებლობა ხასიათდებოდა და დღესაც ხასიათდება შემწყნარებლობით. მისთვის მიუღებელია ყოველგვარი ძალადობა სხვა სარწმუნოების მიმდევართა მიმართ. იქნებ სწორედ ამის გამოა, რომ დღეს ინტენსიურად მიმდინარეობს მისი შევიწროვება, საქართველოს ზოგიერთ კუთხეებში, განსაკუთრებით კი სამცხე-ჯავახეთში. აქ არა მხოლოდ სხვადასხვა სარწმუნოების და რელიგიური სექტების მოძალებას აქვს ადგილი (ახალი სალოცავების მშენებლობა, მოსახლეობისადმი მატერიალური თუ ფულადი დახმარება და ა. შ.), არამედ ძირძველი ქართული მართლმადიდებლური ეკლესიებისა და სალოცავების (რომლებიც ამავე დროს ქართული ქვითხუროობისა და მატერიალური კულტურის ძეგლების ბრწყინვალე ნიმუშებს წარმოადგენს) მითვისება, გადაკეთება-დამახინჯებაც ხდება.

სამცხე-ჯავახეთში დღეს არსებული აშკარა თუ ფარული ეთნო-პოლიტიკური, ეთნო-სოციალური, ეთნო-კულტურული და ეთნო-რელიგიური დაპირისპირებიდან გამომდინარე, ჩვენ მიზანშეწონილად მიგვაჩნია წარმოვადგინოთ ქალაქ ახალციხის შემოგარენში (ამჟამად ქალაქის შემადგენლობაში შესული) მდებარე ერთ-ერთი ისტორიული სოფლის – მარდის და მისი მართლმადიდებლური ეკლესიის ახალი და უახლესი ისტორია.

წერილობით წყაროებსა და სპეციალურ ლიტერატურაში აღნიშნული სოფლის შესახებ მეტად მწირი მონაცემები მოგვეპოვება. ვახუშტი ბაგრატიონის მითითებით „ახალციხის წყალს, მტკვარს ზემოთ, მოერთვის ოლდამის ხევი მარდაუბთან"[1]. ალ. ფრონელის გადმოცემით: თურქეთში წასულ და გადახვეწილ ქართველთა „ნასოფლარებში მთავრობამ ჩააყენა არზრუმის საფაშოდან გადმოყვანილი სომხები. არზრუმელების კარგა დიდი ნაწილი დაბინავდა ახალციხისწყლის მარჯვენა ნაპირზე, ძველი ქალაქის ახალციხის პირდაპირ, სწორედ იქ სადაც ძველად იყო ქართველთა სოფლები: მარდა ურიათმარდა, ჯანიანთმარდა და მლაშისხევი. ამგვარად, დაახლოებით 1830 წელს ქართველთა ნასოფლარებზე გაშენდა ახალი ქალაქი, დასახლებული არზრუმელი სომხებით, რომელსაც იგივე ძველებური სახელი ახალციხე ეწოდება"[2]. მართალია, გიულდენშტედტი თავის მოგზაურობაში კონკრეტულად სოფელ მარდას არ ასახელებს, მაგრამ როდესაც ახალციხეს აღწერს მოსახლეობის ეთნიკურ კუთვნილებასა და სარწმუნოებაზე საუბრობს. მისი გადმოცემით, ახალციხე „მდებარეობს მტკვრის მარცხენა ნაპირას... ის თბილისზე ოდნავ პატარაა... აქ ჯერ კიდევ არსებობს ბერძნულ-ქართული (მარ-

---

[1] ვახუშტი ბაგრატიონი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თბ., 1973, გვ. 663.
[2] ალ. ფრონელი, დიდებული მესხეთი, თბ., 1983, გვ. 132.

თლმადიდებლური – თ. ი.) ეკლესიები, რომ იქ უფრო ქართულ ენაზე ლაპარაკობენ, ვიდრე თათრულად და რომ მოსახლეობას შორის ბევრი მართლმადიდებელია"[3].

აღნიშნულ მონაცემებზე დაყრდნობით ს. ჯიქია ვარაუდობდა, რომ სულ ცოტა ორი სოფელი მარდა მაინც უნდა ყოფილიყო[4].

შ. ლომსაძის მითითებით XIX საუკუნის „50-იანი წლების ახალციხე განიყოფებოდა შემდეგ ძირითად უბნებად: რაბათი – ებრაული კვარტლით, ზემო და ქვემო მარდის დასახლება და „პლანი" ანუ ახალი ნაწილი, სადაც უმთავრესად არზრუმიდან გადმოსახლებული სომხები ცხოვრობდნენ"[5].

მარდის ძირძველი მოსახლეობის ეთნიკური შემადგენლობის შესახებ საკმაოდ საინტერესო მასალებია მოცემული თურქულ წერილობით წყაროში. „გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთრის" შედგენის პერიოდში (XVI საუკუნის მიწურული) მარდა ორი იყო - ზემო და ქვემო. პირველში ცხოვრობდა 2, ხოლო მეორეში – 15 კომლი.

ზემო მარდაში ცხოვრობდა:

„ელისა ქეროფინას ძე
გოგოჩას შვილიშვილი".

ვენახი, ბაღი, მიწები და წყარო ჯაყელისა და გიორგი აზნაურისა, აწ სამეფო კარის ჩავუშის ყადას მფლობელობაში... ვენახი ბაჰალურ აზნაურისა* 1 ნაკვეთი, ბაღი ერთი ნაკვეთი, სახლები, საყანე მიწა ჩაირითურთ და წისქვილი 2 ნაკვეთი აწ დავთრის ემინის მეჰმედ ჩელების მფლობელობაში"[6].

ქვემო მარდაში ცხოვრობდა:

„გიორგი ჯაყელის ძე
ბაბუტა ძმა მისი
ელია ძე მისი
ფირალას შვილიშვილი
ვარმელ აღდგომელას ძე
საბაია ძე მისი
ღვინია ძე მისი
მახარობლას შვილიშვილი
მახარა ჯანიას ძე
გოგიჩა ძე მისი
აღდგომელ ძე მისი
ელია მახარობლას ძე
ზარია ძმა მისი.

საყანე მიწა, ჩაირი, ერთი წისქვილი, საბოსტნე მიწა და ბაღი და 1 ნაკვეთი ვენახი, აწ არტანუჯის მირალაის ველის მფლობელობაში"[7].

---

[3] გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, თბ., 1975, გვ. 457.
[4] ს. ჯიქია, გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთარი, III, თბ., 1958, გვ. 48.
[5] შ. ლომსაძე, სამცხე-ჯავახეთი, თბ., 1975, გვ. 457.
[6] გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთარი, II, თბ., 1941, გვ. 49.
[7] იქვე, გვ. 48.

როგორც დავთრიდან ჩანს, ყველა ოჯახის უფროსისა და მისი მამის სახელი (გიორგი, აღდგომელ, ჯანია, ვარძელ, ღვინია, მახარა, ფირალა, ზაზეტა, საბია, გოგიჩა, ელია, ელისა) ყველა ტრადიციულ ქართულ სახელს წარმოადგენდა.

აღნიშნული დოკუმენტის შედგენის პერიოდში ორივე სოფლის მოსახლეობა ქრისტიანი იყო, რადგან ისინი იხდიდნენ საკმაოდ სოლიდური რაოდენობის ისფინჯს – საქორწილო გამოსაღებს და ღორის შენახვისათვის გადასახადს (ცნობილია, რომ ეს გადასახადები მხოლოდ ქრისტიან მოსახლეობას ჰქონდა შეწერილი).

ამ სოფლებში რომ არაქართული სახელების მქონე მოსახლეობა ყოფილიყო, საკითხი ცოტა სხვაგვარად დადგებოდა. მაგრამ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ამ წყაროს მონაცემებით ჩანს, რომ ოჯახის უფროსის სახელი და მამის სახელი ტრადიციული ქართული იყო. ეს კი იმაზე მეტყველებს, რომ XVI საუკუნის ბოლოს ქვემო და ზემო მარდაში ქართველი ქრისტიანი მოსახლეობა ცხოვრობდა და, ბუნებრივია, ეკლესია-სალოცავებიც ქრისტიანული-ტრადიციული მართლმადიდებლური გააჩნდა და ეს ასე იყო XIX საუკუნის 30-იან წლებამდე (სომხების შემოსვლამდე). გ. ბოჭორიძე როცა ახალციხის ღირსშესანიშნავ ძეგლებს ჩამოთვლის, მიუთითებს: „მარდის ნაეკლესიევი (მართლმადიდებლური)... მარდის ეკლესიები ორი...[8] მარდის ეკლესიის ახალი შენობა ყოფილა ქართველებისა"[9]. როგორც ამ მონაცემებიდან ჩანს, XX საუკუნის დასაწყისში მარდაში ორი ეკლესია ყოფილა და ორივე ქართულს – მართლმადიდებლურს წარმოადგენდა.

საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების შესუსტების პერიოდში მისი დაპატრონება სცადეს ახალციხის მაცხოვრებელმა სომხებმა.

XX საუკუნის 90-იანი წლების მიწურულში ორმოცამდე შეიარაღებული ახალგაზრდა შეიჭრა ეკლესიაში. რამდენიმე დღეში მათმა რიცხვმა ორი ათასს გადააჭარბა. თურქეთში ე. წ. „სომხების გენოციდის" დღეს რაბათ'ში მოქმედი სომხური ეკლესიიდან ხატები გამოასვენეს და მარდის ეკლესიაში შეიტანეს. ამ ქმედებით სურდათ საზოგადოებაში შეექმნათ აზრი, რომ აღნიშნული ეკლესია თითქოს თავიდანვე სომხების კუთვნილებას წარმოადგენდა. თუ არა ქალაქის ინტელიგენციის ერთი ნაწილის მიერ საკითხის გონივრული გაანალიზება-დასაბუთება, ეს ინციდენტი შეიძლებოდა შეიარაღებულ კონფლიქტში გადაზრდილიყო. პრობლემა დღესაც არ მოგვარებულა და სომხები დღესაც ცდილობენ მარდის ძირძველი ქართული ეკლესიის „გასომხებას". 2003 წლის ბოლოს ეკლესიის აღმოსავლეთ კედელზე მოულოდნელად გაჩნდა ცხრა სტრიქონიანი დიდი ზომის სომხური წარწერა (საჭრეთლით ამოკვეთილი და შავად შეღებილი). ინფორმატორთა გადმოცემით, წარწერა ღამით პროუექტორის თუ მანქანის ფარების შუქზე გაკეთდა ჩუმად ხალხს რომ არ გაეგო და პროტესტი არ გამოეხატა. იმავე ინფორმატორთა გადმოცემით (გვარსა და სახელს შეგნებულად არ ვასახელებთ, რადგან ისინი ქართველები არ არიან), ეს წარწერა, ერევნიდან მიღებული მითითებით, არასამთავრობო ორგანიზაციის „ჯავახქის" წევრებმა გააკეთეს. აღნიშნული წარწერა გადმოიწერა ახალციხის მცხოვრებმა რ. ანდღულაძემ, შეძლების-

---

[8] გ. ბოჭორიძე, მოგზაურობა სამცხე-ჯავახეთში, თბ., 1989, გვ. 8.
[9] იქვე, გვ. 166.

დაგვარად თარგმნა და დედანთან ერთად მოგვაწოდა. თარგმანის სიზუსტეში რომ დარწმუნებული ვყოფილიყავით, წარწერის ფოტო გადავიღეთ და თარგმანი ვთხოვეთ პროფ. მ. ქურდიანს და პროფ. ლ. დავლიანიძეს. წარწერა მეტად გაუგებარია; ეს წარწერა სომხური ენის შერყვნისა და დამახინჯების კლასიკურ ნიმუშს წარმოადგენს. იგი დაახლოებით ასე იკითხება: „ეს ტაძარი ღვთისა ჩვენი სახელოვანი წმინდა ვარდანიანთა სახელზე რომელი აღმართა თვითონ გამორჩეულმა მტრის გამანადგურებელმა ვარდან ვარდანიანთა უკვდავებისათვის მამასახლისმა თავისი სულისათვის და თავისი საყვარელი მამა აღაპაპი დედა თავუპასა დაბადებიდან აზნაური მშობლებისა ცოლისა მარიამისა ძმა სტეფანის ბიძა ფეფერონისა აზატთა გვარიდან შვილი ჰამაზასანისა და მამისა მისი ძმებისა მაპატერი ჰაკოსისა მისი შვილიშვილებისა... 1961 წელს დაიწყო და ეკურთხა 1866-ში და დასრულდა 1868-ში".

სომხების შემოსახლებამდე (XIX საუკუნის 30-40 წლებამდე) მარდის ეკლესია თუ ეკლესიები რომ ქართულ-მართლმადიდებლური იყო, ადასტურებს სომხებთან ერთად ჩამოსახლებული ბერძნული მოსახლეობაც. 92 წლის პარფენია თეოდორის ას გერასიმოვა-ნიკოლაევას გადმოცემით: „ჩვენი ხალხი (იგულისხმება ბერძნები – თ. ი.) კარგი „კამენშიკები" – ქვისმთლელები იყვნენ; აკეთებდნენ საფლავის ქვებს, წყაროს ქვებს, ფურნეებს, სახლებს, ეკლესიებს. ჩემმა ბიძამ და პაპამ ააშენეს – გაარემონტეს წმინდა მარინეს ეკლესია აქ რაბათში და ნათლისმცემლის ეკლესია გაღმა რაბათში, რომლებიც დანგრეული იყო მაშინ. ეს ორივე ეკლესია ქართული იყო, არც ბერძნული და არც სომხური. სომხები მერე მიეპატრონნენ ნათლისმცემლის ეკლესიას. მისი აშენება-რემონტი ბერძნებმა დაიწყეს, მაგრამ სომხები მიეძალნენ და დათმეს. მერე რა რომ გაარემონტეს, მათი ხომ არ არის. არ არის კარგი როცა სხვის წმინდა ადგილს და ეკლესიას მიეპატრონოს ვინმე. სიმართლე უნდა ითქვას ვისია ეკლესია. ის ქართველებისაა"[10]. მსგავსი ინფორმაცია მოგვაწოდეს ახალციხეში მცხოვრებმა ებრაელებმაც.

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ სამცხე-ჯავახეთში XIX საუკუნის 30-იანი წლებიდან ქალაქ ახალციხესა და მის მიმდებარე ძირძველ ქართულ სოფლებში ყარსისა და არზრუმის ოლქებიდან სომეხთა მასობრივი შემოსვლა მოხდა. ჩამოსახლებულებმა მაშინვე დაიწყეს ქალაქში ეკლესიის მშენებლობა და საფუძვლიანად დამკვიდრება. 1836 წელს საფუძველი ჩაუყარეს მაცხოვრის ეკლესიას, რომლის საძირკველში სომხურწარწერიანი ტყვიის ფირფიტა ჩაატანეს.

1948 წელს ქალაქის რეკონსტრუქციასთან დაკავშირებით აღებულ იქნა „წმინდა მაცხოვრის" ეკლესია. მშენებლებმა სწორედ მის საძირკველში აღმოაჩინეს აღნიშნული ფირფიტა. იგი საინტერესო მასალას შეიცავს ახალციხეში სომეხთა მიგრაციისა და აქედან გამომდინარე ეთნო-რელიგიური და ეთნო-პოლიტიკური პროცესების შესახებ. წარწერაში ნათქვამია:

„ნიკოლოზ პავლეს ძის რუსეთში მეფობის დროს, მოხდა ომი ოსმალეთის სულთანის მეჰმედ მეორის წინააღმდეგ.

რუსმა მხედართმთავარმა გრაფმა პასკევიჩმა 1828 წლის 15 აგვისტოს გაათავისუფლა ქ. ახალციხე, ყარსი, ბაიაზეთი და კარინი.

---

[10] თ. იველაშვილი, 1993 წელს ახალციხეში მიელინების მასალები.

1829 წელს დაიდო ზავი და დაიბრუნეს ესენი. 1830 წელს ტერ არქიეპისკოპოსის კარაპეტას ხელმძღვანელობით, კარინის ქალაქისა და სოფლის მოსახლეობა სულ 6000 ოჯახი მღვდელთმსახურების თანხლებით გამოვემართეთ ახალციხისაკენ. მისმა უდიდებულესობამ მთელი საქართველოს ნაცვალმა როზენმა გვამცნო მეფის 1836 წლის 4 იანვრის უმაღლესი ბრძანებულება, რომლის თანახმად „წმინდა მაცხოვრის" ეკლესიის საძირკველი უნდა კურთხეულიყო.

საზეიმო ვითარებაში, რომელსაც უამრავი ხალხი ესწრებოდა, კურთხეულ იქნა „წმინდა მაცხოვრის" ეკლესიის საძირკველი მისი აღმატებულების კარინიდან გადმოსახლებულთა წინამძღოლის არქიეპისკოპის კარაპეტას მიერ.

ამ დაფაზე გამოკვეთილი ეს სამახსოვრო წარწერა მისი უწმინდესის ბრძანებით სომხური ეკლესიის „წმინდა მაცხოვრის" მშენებლობის დროს ჩავდეთ საძირკველში 1828 წლის 15 აგვისტოს ახალციხის აღების აღსანიშნავად და მომავალ დროთა საჭიროებისათვის"[11].

წარწერის შინაარსიდან გამომდინარე, ბუნებრივად იბადება კითხვა. ახალციხეში სომხების შემოსახლებამდე მარდის ეკლესია თუ „სომხური" იყო, ამ გაღატაკებულ ხალხს რატომ დასჭირდათ ახალი სომხური ეკლესიის აგება? რა თქმა უნდა ამ კითხვაზე პასუხი ერთია: მარდის ეკლესია იყო არა სომხური, არამედ ქართული.

იმ პერიოდში ვინც ახალციხე მოინახულა, გაოცებული აღნიშნავდნენ: „ქვეყანა ისეთ სახეს იღებს, თითქოს ის თავიდანვე სომხებით იყოს დასახლებული. მათი ამგვარი ქცევა შემთხვევითი არ იყო. არსებული სომხური წერილობითი დოკუმენტებიდან* ირკვევა, რომ საქართველოში წამოსვლა და კომპაქტურად დასახლება და აქ „ახალი სამშობლოს" დაარსება მათ წინასწარ ჰქონდათ დაგეგმილი. მხოლოდ ხელსაყრელ დროს ელოდნენ. პასკევიჩისადმი გადმოსახლებულთა გაგზავნილ ერთ-ერთ წერილში ვკითხულობთ: „ჩვენ – მთელი ერი, მღვდლებითა და ხალხითურთ, გამოვედით კარინიდან მაისის თვის დასაწყისში. გამოვიარეთ ყარსი, გიუმრი და ივლისის პირველს ჩამოვედით ახალციხეს სოფლის მცხოვრებთა სიმრავლით. ახალციხეში მეტად ვიწროდ ვიყავით და სოფლის აქაურმა მცხოვრებლებმა ადგილი მიგვიჩინეს ირგვლივ მყოფ სოფლებში (ამ ამონარიდიდან ჩანს, თუ რამდენად შემწყნარებელი იყო ქართველი ხალხი უცხოტომელთა მიმართ – თ. ი.), მაგრამ ქალაქის მცხოვრებელთაგან თითქმის 1000 ოჯახი ჯერ კიდევ გიუმრის ველზე იმყოფება"[12]. წერილიდან აშკარად ჩანს რომ მათ ახალციხეში კომპაქტურად დასახლება უკვე აქვთ დაგეგმილი. შემოსახლებულთა ამგვარი მიზანი უფრო გამოკვეთილადაა პასკევიჩისადმი გაგზავნილ მომდევნო წერილში: „გთხოვთ, ეს ადგილი, წოდებული ახალქალაქად, მიეცეს საცხოვრებლად მხოლოდ არზრუმიდან გადმოსახლებულ სომეხ მოქალაქეებს... და

---

[11] ნ. სუდაძე, 1836 წლის ტყვიის დაფა ახალციხიდან, ძეგლის მეგობარი, №2, თბ., 1986, გვ. 71.

* 1973 წელს სომხეთის საარქივო მაცნეს მე-2 ნომერში მ. დარბანიანმა გამოაქვეყნა სამი სომხური წყარო, რომელიც ქართულად თარგმნა და გამოაქვეყნა რ. ჭუბაბრიამ.

[12] რ. ჭუბაბრია, სამი წერილობითი წყარო არზუმელ სომეხთა ახალციხეში ჩასახლების შესახებ, ქართული დიპლომატია, 8, თბ., 2001, გვ. 541.

ამ მოსახლეობის სხვა ერებისაგან შერევა არ მოხდეს... იქნებ კეთილი ინებოს სახელმწიფომ ჩვენთვის ახალი ქალაქის ეროვნული რაიმე იურიდიული ორგანოს ჩამოყალიბება, რომელიც უფლებამოსილი იქნება, განიხილოს ყოველგვარი დანაშაული და ერის წინაშე განსაჯოს, კანონის თანახმად, რელიგიური, პოლიტიკური და სავაჭრო საკითხები, გარდა სისხლის სამართლის დანაშაულისა... ჩვენი ამ მნიშვნელოვანი თხოვნათა ჩამონათვალის წარმოდგენა ხანგრძლივი და გულმოდგინე შრომის შედეგია. გვსურს ღირსეულად აღვასრულოთ ნება კეთილმოყვარე სახელმწიფოსი, ამასთანავე ხალხმა ერთგულების, მორჩილებისა და შრომისმოყვარეობის მტკიცედ შენარჩუნება შესძლოს, კეთილად <u>განეწყოს ახალი სამშობლოს მიმართ, ამ მიწაზე ფესვის გასადგმელად</u>"[13] (ხაზგასმა ჩვენია – თ. ი.).

1834 წელს ქალაქში ეროვნებათშორის შეტაკების აღკვეთასთან დაკავშირებით ახალციხის მოსახლეობის მიმართ ლტოლვილთა კომიტეტის თავმჯდომარის ნ. ფალავანდოვის მიმართვიდან ნათლად ჩანს თუ რამდენად აგრესიულად ექცეოდა ახლად შემოსახლებული სომხობა ადგილობრივ მოსახლეობას განურჩევლად ეროვნებისა. მასში აღნიშნულია: „ამ მარტის თვის 5 რიცხვში, რომელიც იყო მარხვის პირველი დღე, ახალციხის მაცხოვრებლებმა დაივიწყეს ქრისტიანული სიყვარული, დიდი სიმრავლით შეგროვდნენ და დაუნდობელი ბრძოლა გააჩაღეს. როდესაც ადგილობრივმა მმართველობამ მათ დაშლისაკენ მოუწოდა, მხოლოდ ახალციხის ძველი მცხოვრებნი დაემორჩილნენ პოლიციის ბრძანებას. არზრუმელნი წინააღმდეგობას განაგრძობდნენ, ხელიც კი აღმართეს პოლიციის ჩინოვნიკებზე და გაემართნენ ძველი უბნის მცხოვრებლებზე თავდასასხმელად, შელეწეს კარები და შეცვივდნენ დუქნებში, დაარბიეს იქაურობა"[14].

შემოსახლებულთა მიზანი კარგად ჰქონდა გააზრებული ივანე გვარამაძეს, როდესაც შეშფოთებული აცხადებდა: „უცხო ტომნი შემოგვესივნენ ოთხკუთხით და ძალაძალად ჩვენი წინაპარი მამა-პაპის სისხლით მორწყულს მიწა-წყალს, მთა-ბარს და ტყე-ღრეს გვტაცებენ ხელიდან... მარად სამახსოვრო ნაშთებს, ციხე-კოშკთ, ეკლესიებს გვირღვევენ და გვიქცევენ, მონასტრებს გვაცლიან ხელიდან, ხატებს გვიძარცვავენ"[15].

ზემოთ განხილული წერილობითი წყაროებიდან (სომხური და ქართული) და ეთნოგრაფიული მასალიდან აშკარად ჩანს, რომ ყარს-არზრუმიდან სომხური მოსახლეობა მხოლოდ თურქებს არ გამოქცევია. ვინაიდან მათი იქ დამკვიდრების ალბათობა მეტად მცირე იყო, ამიტომ ისარგებლეს ხელსაყრელი მომენტით და რუსეთის ხელისუფლების ლოცვა-კურთხევით, სამხრეთ საქართველოში ახალი სამშობლოს დამკვიდრების მიზნით, შეგნებულად წამოვიდნენ. აქ სამუდამოდ დამკვიდრებისათვის კი მოსვლისთანავე ყოველ ღონეს ხმარობდნენ ქართული კულტურის ძეგლები სომხურ ყაიდაზე გადაეკეთებინათ – „გაესომხებინათ". მიზნის მისაღწევად დღესაც არ აკლებენ მცდელობას არა მხოლოდ მარდის ეკლესიის, არამედ სამცხე-ჯავახეთის მთელი რიგი ქართული ეკლესიების „გასომხებისათვის". ისინი იმდენად შორს წავიდნენ, რომ სამცხე-ჯავახეთი აღარ იკმარეს და ტაოში, შავშეთსა

---

[13] რ. ჭუბაბრია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 543-545.
[14] რ. ჭუბაბრია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 545.
[15] სამცხე-ჯავახეთის ისტორიული მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდი, №72, გვ. 2.

და კლარჯეთში არსებული საქვეყნოდ ცნობილი ქართული ეკლესია-მონასტრები (ოშკი, იშხანი, ბანა და სხვა) ოფიციალურად სომხურ ძეგლებად გამოაცხადეს.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ სამხრეთ საქართველოში ყოველი დასახლებული პუნქტის რელიგიური სალოცავის ისტორიული სინამდვილის შესწავლას არა მხოლოდ წმინდა მეცნიერული, არამედ XX საუკუნის ბოლო ათწლეულებიდან დაწყებული, ჩვენს ქვეყანაში მიმდინარე პროცესებიდან გამომდინარე, მნიშვნელოვანი ეთნო-პოლიტიკური, ეთნო-კულტურული, ეთნო-სოციალური, ეთნო-ეკონომიკური და რაც მთავარია ეთნო-რელიგიური დატვირთვა გააჩნია.

აღნიშნული კუთხით საკითხზე ყურადღება იმიტომ გავამახვილეთ, რომ საქართველოს ამ ერთ-ერთ ძირძველ და სხვადასხვა ეროვნებით დასახლებულ რეგიონში სარწმუნოება ყოველთვის ეროვნულობის ტოლფასი იყო. ამის ნათელი მაგალითია თუნდაც ის ფაქტი, რომ საქართველოში 26 საუკუნის წინ შემოსახლებულმა ებრაელობამ სწორედ თავიანთი სარწმუნოების – იუდაიზმის დაცვის მეშვეობით დღემდე შეინარჩუნა თავიანთი ეროვნულობა. თურქეთის 250 წლიანი ბატონობის პერიოდში ის ქართველი, რომელმაც სარწმუნოება – „რჯული" გამოიცვალა და ისლამი მიიღო „ურჯულოდ" – თათრად, კათოლიკური სარწმუნოების მიმდევარი – „ფრანგად", გრიგორიანულ სარწმუნოებაზე გადასული – „სომხად" იქცა და ასე დაიწყო ეროვნულ-სარწმუნოებრივი გაუცხოება.

ჩვენ მცირერიცხოვანი ერი ვართ. ისტორიული ბედისწერიდან თუ ისტორიული თავისებურებებიდან გამომდინარე მართლმადიდებლური სარწმუნოება ქართველობის ტოლფას ცნებად იქცა და ეროვნულობას გაუთანასწორდა. დღევანდელ სიტუაციაში ხელისუფლებისა და ეკლესიის მხარდაჭერით, მთელი საზოგადოება განსაკუთრებით უნდა მოვუფრთხილდეთ მამა-პაპურ სარწმუნოებასა და წმინდა სალოცავებს, დავიცვათ სხვათა და სხვათა ხელყოფა-მითვისებისაგან თუ გვინდა, რომ მიმდინარე ე. წ. „გლობალიზაციის" პროცესში ჩვენი ეროვნული სახე არ დავკარგოთ.

T. Ivelashvili

THE SURROUNDINGS OF AKHALTSIKE (FROM THE HISTORY OF THE CHURCH MARDA)

Orthodoxy in Georgia always was famous for its tollerence. It never used force and violence against other denominations and confessions the possible reason of the intencive opression of the Orthodoxy taking place in Georgia, especially in Samtske-Javakheti today. Here one can meet not only a strong expension of differrent believer and sects, but also the attempt to misappropriate, demage and reconstruct ancient Georgian churches and monasteris.

The history of Marda Orthodox church located in one of the oldest parts of town Akhaltsikhe (a village in past), taking into consideration obvious or hidden ethno-political and ethno-religious oppositions existed in Samtskhe-Javakheti is shown in the paper. Today Armenians try to misappropriate this churches illegally and in the way of fulfeeling their aim, they use different means (enterring the church by force, carving Armenian inscriptions on its walls etc).

The mentioned current processes are mere continuation of Armenians' policy taking place since 1830 (the date when they settled in Akhaltsikhe) with the blessings of the Russian Empire.

მერი ინაძე

ჰიეროდულების ინსტიტუტი კოლხეთსა და იბერიაში (მცირე აზიისა და ალბანიის თეოკრატიულ გაერთიანებებთან შედარებითი შესწავლა)

ამ უკანასკნელი 60 წლის მანძილზე ვანსა (ახვლედიანების გორა) და საირხეში (საბადურის გორა) მიკვლეული ძვ. წ. V-IV სს. მდიდრული სამარხებიდან მომდინარე ნივთებისა და აქ შესრულებული რიტუალების კვლევაძიების შედეგად დადგინდა ის საგულისხმო ფაქტი, რომ ეს სამარხები გარკვეულწილად ეკუთვნოდა უმაღლესი რანგის კულტმსახურებს. აღნიშნულ ფაქტს არსებითი მნიშვნელობა ჰქონდა ვანისა და საირხის „ქვეყნების" საზოგადოების ზედაფენის სოციალური ბუნების შესწავლისათვის, რადგან ამან ნათელი გახადა ადრეანტიკური ხანის კოლხეთის რელიგიურ-პოლიტიკურ ცენტრებში მსხდომ, დაწინაურებული საგვარეულოებიდან გამოსულ უზენაეს ხელისუფალთა მმართველობის თეოკრატიული ხასიათი – ერთი საგვარეულოს წარმომადგენელთა ხელში საერო-ადმინისტრაციული და სასულიერო ფუნქციების თავმოყრა[1]. ვანსა და საირხეში გამოვლენილი მასალის გააზრებამ მცირე აზიის თეოკრატიების შესახებ სტრაბონის „გეოგრაფიაში" დაცული ცნობების შუქზე, ასევე საქართველოს მთის მოსახლეობის ეთნოგრაფიულმა მონაცემებმა, საფუძველი შეგვიქმნა ისიც გვევარაუდა, რომ წინარეანტიკურ ხანაში ვანისა და საირხის „ქვეყნების" მიწების მნიშვნელოვანი ნაწილი ამ ცენტრების გარშემო გაერთიანებული სატაძრო თემების მფლობელობაში იმყოფებოდა. თვით მიწა კი ითვლებოდა ღვთაების საკუთრებად. თემის სრულუფლებიან წევრად ყოფნა და ამ თემის მიწის ნაკვეთით სარგებლობა ერთმანეთთან განუყოფლად იყო დაკავშირებული. ეს ნიშანი ძველ საქართველოსა და მცირე აზიაში ახასიათებდა ყველა სატაძრო თემს. შიდა კოლხეთის თემები დიდხანს არ კარგავენ სატაძრო ხასიათს. ისინი, ისევე როგორც საქართველოს მთის მოსახლეობა, ხანგრძლივად ინარჩუნებენ თავიანთ მამა-პაპისეულ სარწმუნოებას, კულტებს, საწესო რიტუალებს[2].

თავდაპირველად (წინაქრისტიანულ ხანაში), როგორც აღინიშნა, ვანისა და საირხის სატაძრო ცენტრების მიწა ფორმალურად ღმერთს ეკუთვნის და თემია მისი მფლობელი, მაგრამ ტაძრის სათავეში მდგომი უზენაესი კულტმსახური ყოველ ღონეს ხმარობს ამ მიწის ფონდის და მისი შემოსავლის გარკვეული ნაწილის მისათვისებლად. ვანსა და საირხეში მოპოვებული მასალისა და სტრაბონთან დაცული ზემოხსენებული ცნობების შეჯერების საფუძველზე შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ადრეანტიკურ ხანაში ქურუმისა და მისი საგვარეულოს წევრთა მიერ ამ სატაძრო ცენტრებთან არსებული სათემო მიწის ნაწილის მითვისების პროცესი ძირითადად უკვე დასრულებუ-

---

[1] მ. ინაძე, სატაძრო ცენტრები ძველ კოლხეთში, „მაცნე", ისტორიის სერია, 1986, №4, გვ. 97-103; მისივე, ძველი კოლხეთის საზოგადოება, თბილისი, 1994, გვ. 80, 85-95, 136, 139; ჯ. ნადირაძე, საირხე საქართველოს უძველესი ქალაქი, წ. I, თბილისი, 1990, გვ. 93-97, 103, 108.

[2] მ. ინაძე, ძველი კოლხეთის საზოგადოება, გვ. 137, 138, 157 და შემდეგ.

ლია. ამ დროს ქურუმი ფლობს სათემო მიწის ნაკვეთს („ქურუმის მიწა"). ეს მიწა შეადგენს ქურუმის ფაქტიურ საკუთრებას. უზენაესი კულტმსახურნი და მათი სახლის შვილები ქურუმის მიწაზე ცხოვრობენ და აქვე იკრძალებიან. გარდა ამისა, ქურუმი სატაძრო კოლექტივთან და მეთემეებთან ერთად ფლობს საღვთო ნაკვეთსაც.

იმავე სტრაბონის გადმოცემით, მცირე აზიის მთელ რიგ თეოკრატიულ გაერთიანებებში საღვთო ნაკვეთი მასზე მსხდომი მეთემეებით და მრავალრიცხოვანი ჰიეროდულებით ქურუმის შემოსავლის წყაროს წარმოადგენდა (XII, 3, 5-7)[3]. დიდი რაოდენობით ჰიეროდული სახლობდა მთვარის სამლოცველოს (ტაძრის) მიწაზეც, რომელიც მდებარეობდა იბერიის საზღვართან, ალბანიაში (XI, 4, 7).

სტრაბონი გვაუწყებს: ალბანთა ქვეყანაში „ღმერთებად აღიარებენ მზეს, ზევსსა და მთვარეს, მისი სალოცავი არის იბერიის მახლობლად. ქურუმობს კაცი უწარჩინებულესი მეფის შემდეგ. ის განაგებს ტაძრის მიწას, რომელიც დიდია და კარგად დასახლებული... [ეს პირი განაგებს] მიწასაც და ტაძრის მონებსაც (ἱεροδούλων), რომელთაგან მრავალნი შთაგონებულნი, წინასწარმეტყველებენ ხოლმე. მას, რომელიც უფრო მეტად იქნება შთაგონებული და მარტო დაეხეტება ტყეებში, დაიჭერს ქურუმი, შეკრავს წმინდა ჯაჭვით და ერთი წლის განმავლობაში საგანგებოდ ჰკვებავს. შემდეგ მიიყვანენ მას ღმერთქალის სამსხვერპლოსთან და ნელსაცხებლით დაზელილს სხვა სამსხვერპლო ცხოველებთან ერთად მსხვერპლად შესწირავენ"...[4] ტაძრის ერთ-ერთი გამოცდილი მსახური წმინდა შუბის გვერდიდან გულში ჩაცემით განგმირავს მას.

სამწუხაროდ, ჩვენ არ გაგვაჩნია არავითარი პირდაპირი წერილობითი ჩვენება ჰიეროდულების ფენის არსებობის შესახებ კოლხეთის სატაძრო თემებში. ჩვენ ხელთაა მხოლოდ ვანში აღმოჩენილი ბერძნული წარწერა, რომელიც წარმოადგენს ვანის (სურის) სატაძრო კოლექტივის საკანონმდებლო დადგენილებას და თარიღდება ძვ. წ. IV-III სს-ით. აღნიშნული წარწერის კვლევა-ძიების შედეგად „ახვლედიანების გორაზე" გამოვლენილი ძვ. წ. V-III, სს-ის მდიდრული სამარხებისა და საკულტო ნაგებობათა კონტექსტში, ვანის სატაძრო კოლექტივი წარმოგვიდგება სოციალურად საკმაოდ დიფერენცირებულ საზოგადოებად. რჩეულ პირთა გვერდით – „ქალები", „კაცები(?)", კოლექტივის წევრებად წარწერაში დასახელებულნი არიან „ყველა დანარჩენები"[5], რომლებშიც უთუოდ უნდა იგულისხმებოდნენ ტაძრის რიგითი მსახურნი, მაგრამ ძნელია თქმა, ვანის სატაძრო საზოგადოების ამ რიგით წევრებს შორის რამდენად შესაძლებელია დავინახოთ საკუთრივ ჰიეროდულებიც.

ა. ფერიხანიანმა, რომელმაც სპეციალურად შეისწავლა მცირე აზიისა და სომხეთის სატაძრო გაერთიანებების ჰიეროდულების საკითხი, გამოთქვა მოსაზრება, რომ მცირე აზიაში ჰიეროდულები სატაძრო თემებს ეკუთვნოდნენ და მათ კოლექტიურ მფლობელობაში იმყოფებოდნენ. სატაძრო თემი ჰი-

---

[3] А. Г. Периханян, Храмовые об'единения Малой Азии и Армении. Москва, გვ. 119-114.

[4] თ. ყაუხჩიშვილი, სტრაბონის გეოგრაფია, თბილისი, 1957, გვ. 134, 135.

[5] ვანის ბერძნული წარწერა ბრინჯაოს ფილაზეა გაკეთებული. იგი ქართულად თარგმნა, შეისწავლა და გამოსცა თ. ყაუხჩიშვილმა (იხ. ვანის ახლადაღმოჩენილი ბერძნული წარწერა – „ქართული წყაროთმცოდნეობა", VII, თბილისი, 1987, გვ. 131-142).

ეროდულებს ისევე ფლობს, როგორც სატაძრო მიწას, მაგრამ რაკი სატაძრო თემის სათავეში დგას ქურუმი, რომლის ძალაუფლება დესპოტურია (მაგალითად, კაპადოკიისა და პონტოს კომანას გაერთიანებებში) და ამავე დროს, ის ანსახიერებს სატაძრო თემის ერთიანობას, ამდენად ჰიეროდულების მთავარ მფლობელად მაინც უზენაესი ქურუმი გამოდის. თუმცა, უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ეს ტაძრის მონები არ შეადგენდნენ მის კერძო საკუთრებას; სტრაბონის ცნობის თანახმად, ქურუმს არ შეეძლო სატაძრო მონის გაყიდვა თემის გარეთ, ან მისი კერძო პირზე გასხვისება (XII, 3, 5-7)[6].

სტრაბონის გადმოცემით, მცირე აზიაში საღვთო მიწის მთავარ მუშაკებად სწორედ სატაძრო მონები – ჰიეროდულები გამოდიოდნენ. ამ მხრივ, ნიშანდობლივია ბერძენი გეოგრაფის მიერ თეოკრატიული გაერთიანებების აღწერილობისას, ჰიეროდულების ყველგან საღვთო ანუ სატაძრო მიწასთან ერთად ხსენება. ჰიეროდულები მწარმოებელ ფენად გვევლინებიან ქურუმის მიწაზედაც. სტრაბონი ათასობით ტაძრის მონას ასახელებს, როგორც საღვთო ნაკვეთებთან, ისე ქურუმის მიწასთან ერთად (XII, 3, 5-7).

მცირე აზიის ჰიეროდულების მოვალეობის ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანი იყო მათი მონაწილეობა სხვადასხვა სატაძრო დღესაწაულებში (მისტერიებში და სხვ.), მაგრამ განსაკუთრებით დიდი რაოდენობით ისინი გამოიყენებოდნენ სოფლის მეურნეობაში, წარმოებაში[7].

ფართოდ იყენებდნენ ჰიეროდულებს სომხეთშიც სატაძრო მიწების – სატაძრო ცენტრების გარშემო განლაგებული მამულების – დასტაკერტების დასამუშავებლად[8].

ჰიეროდულების ინსტიტუტის თემური ხასიათი მიუთითებს მის ძველ წარმოშობაზე (ჯერ კიდევ სახელმწიფოს და მიწაზე კერძო საკუთრების წარმოქმნამდე). ის გარემოება, რომ ჰიეროდულების არც გასხვისება შეიძლებოდა და არც კერძო მონებად ქცევა, მკვლევართა დიდ ნაწილს საფუძველს უქმნის ისინი ყმებად წარმოიდგინოს. ა. ბეკი აღნიშნავდა: „როგორც ადამიანებს, ისე ღმერთებს ჰყავდათ თავიანთი ყმები. როდესაც ყმების ბატონად ღმერთი იყო მიჩნეული, მათ ეჭირათ უფრო მაღალი (ღვთაებრივი) მდგომარეობა, ვიდრე ჩვეულებრივ ყმებს". ამრიგად, ა. ბეკი ჰიეროდულებს მიიჩნევდა ღვთის ყმებად[9].

დაახლოებით ანალოგიური აზრი აქვს გატარებული თავის ნაშრომში მ. როსტოვცევს. მკვლევარი ფიქრობდა, რომ ჰიეროდულია პატრონყმობის პრიმიტიული ფორმაა. ადამიანსა და ღმერთს შორის აქ ისეთივე ურთიერთობა არსებობს, როგორიცაა პატრონსა და ყმას შორის. პატრონი ღმერთია, ხოლო ყმა ჰიეროდული. ამასთან, მ. როსტოვცევი ჰიეროდულებად ანუ ტაძრის ყმებად მიიჩნევდა სატაძრო გაერთიანების ყველა წევრს[10].

ჰიეროდულების სოციალური შინაარსის დადგენის თვალსაზრისით საყურადღებო მოსაზრებაა გამოთქმული ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში გ. მელიქიშვილის მიერ. აღნიშნულია, რომ ამ საკითხის კვლევისას საჭიროა ამოვიდეთ კონკრეტული სიტუაციიდან. სახელდობრ, ჰიეროდულებში

---

[6] А. Г. Периханян, დასახ. ნაშრომი, გვ. 119-134.

[7] А. Г. Периханян, დასახ. ნაშრომი, გვ. 133-134.

[8] იქვე.

[9] A. Boeckh, Über die Hierodulen – Kleine schriften, Bg., VII, 1872, გვ. 575-581.

[10] M. Rostovtzeff, The Sociall and Economic History of the Hellenistic World, გვ. 506.

ყოველთვის არ უნდა იგულისხმებოდნენ სატაძრო მონები. ზოგიერთ შემთხვევაში, თუნდაც იბერიის მოსაზღვრე ალბანიის სატაძრო გაერთიანებაში, სადაც შედარებით სუსტად დიფერენცირებული საზოგადოება უნდა ყოფილიყო, ისინი, უთუოდ, წარმოადგენდნენ თავისუფალ მეთემეებს, სატაძრო თემის წევრებს[11].

ჰიეროდულების ფლობის თემური ხასიათი, ჩვენი აზრით, მართლაც, ამ ინსტიტუტის ძველი წარმოშობის მაუწყებელი უნდა იყოს. საფიქრებელია, რომ სატაძრო მეთემეთაგან წარჩინებულთა ზედაფენის გამოყოფამდე ჰიეროდულები ეწოდებოდა თემის ყველა წევრს, ე. ი. სატაძრო კოლექტივის მთელ შემადგენლობას, რომელიც ღმერთს მსახურებდა. მომდევნო ხანაში (ელინიზმის ეპოქაში) კი სატაძრო თემის შიგნით დაწინაურებული სოციალური ფენის ჩამოყალიბების კვალდაკვალ ვითარება იცვლება (იხ. ქვემოთ).

ჰიეროდულის ასეთი გაგებიდან გამომდინარე წინარეანტიკური ხანის კოლხეთში ვანისა და საირხის სატომო საკულტო ცენტრების გარშემო შემოკრებილი თემები მთელი სატაძრო პერსონალით შესაძლოა განხილულ იქნენ როგორც ჰიეროდულები, ხოლო ამ ტერმინის შესატყვისად შეიძლება მივიჩნიოთ აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში, ხევსურულ თემში ეთნოგრაფიული მონაცემების საფუძველზე დადგენილი სახელწოდება „ხატის ყმები" (ანუ „ჯვარის ყმები").

ვ. ბარდაველიძის დაკვირვებით, მართალია ხევსურულ თემში უკვე დაწყებული იყო არისტოკრატიული ზედაფენის გამოყოფა: ჯვარის მიმართ ხევსურეთის მეთემეები რამდენიმე კატეგორიის „ყმებად" იყოფოდნენ. ამათგან „უნჯი" ყმანი თემის ფარგლებში არისტოკრატიულ ფენას შეადგენდნენ, საიდანაც ჯვარიონნი – თემის მმართველი წრე და სათემო ჯვარის მთავარი მსახურნი გამოდიოდნენ, მაგრამ „ჯვარისყმობის" ინსტიტუტს ამ საზოგადოების ცხოვრებაში მაინც უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა შემორჩენილი[12].

ხევსურული თემის ყოველი წევრი თავისი სათემო ჯვარის მიმართ განიხილებოდა როგორც მისი ყმა, ხოლო თვით თემი მთლიანად – როგორც საყმო. აქედან ნათელია, რომ „ჯვარისყმობის" ანუ „ხატისყმობის" ინსტიტუტი ხევსურულ თემში სატაძრო თემის დაშლის, მასში არისტოკრატიული ზედაფენის გამოყოფის საწყის ეტაპზედაც ინარჩუნებდა თავის მნიშვნელობას (თუმც რამდენადმე შეცვლილი სახით)[13].

ზემოთ განხილული მონაცემებიდან შეიძლება დავასკვნათ, რომ ადრეული (წინაანტიკური) ხანის კოლხეთის სატაძრო ცენტრებში, როგორც ყველა მეთემეს, ისე მისი მმართველი წრის წევრებს ეწოდებოდათ „ხატის ყმა". მაგრამ უკვე ძვ. წ. V ს-დან, როდესაც აქ ყალიბდება საკმაოდ რთული სტრუქტურული აღნაგობის საზოგადოება, დაქვემდებარებული სოციალური ფენებით და პრივილეგირებული მმართველი ზედაფენით, რომელიც ამავდროულად სახელმწიფოს ადმინისტრაციული მართვის სისტემაშიც არის ჩართული, „ხატისმონობის" ცნებაში გარკვეული ცვლილებები ხდება.

სატაძრო თემის შიგნით სოციალური ფენების ჩამოყალიბების კვალდაკვალ ტერმინი „სატაძრო მონა" იცვლის თავის შინაარსს და ფაქტობრი-

---

[11] Г. А. Меликишвили, К истории древней Грузии. Тбилиси, 1959, გვ. 412.

[12] ვ. ბარდაველიძე, ხევსურული თემი. – საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის მოამბე, ტ. XIII, №8, 1952, გვ. 498, 499.

[13] ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 499.

ვად მოიცავს არა ტაძრის მსახურთა მთელ კოლექტივს, არამედ მხოლოდ მის იმ ნაწილს, რომელიც მიმაგრებულია ტაძრის მიწაზე და ეწევა მძიმე შრომას, განიცდის ტაძრის დაწინაურებული ზედაფენის ექსპლუატაციას. რაც შეეხება თემის წარჩინებულ და პრივილეგირებულ პირებს, რომელნიც თავისუფალ რიგით მეთემეებთან ერთად ხატის წინაშე კვლავ ასრულებენ ტრადიციულად დაწესებულ ვალდებულებებს, მონაწილეობენ ღვთაების მსახურებისათვის განკუთვნილ სხვადასხვა საკრალურ რიტუალებში, მათ აღმნიშვნელად ელინისტური ხანის კოლხეთის სატაძრო ცენტრებში არა „ხატისყმა", არამედ სოციალური ტერმინი – „ხატისშვილი" შეიძლება მივიჩნიოთ. ამის დასტურია ჩვენ ხელთ არსებული მონაცემები, საიდანაც ირკვევა, რომ არსებულ ხანაში რიგით მეთემეთა შორის მიმდინარე ინტენსიური დიფერენციაციის შედეგად მათ გამოეყოფა ერთი ნაწილი, რომლის ხელშიც თავს იყრის დიდი ქონება. ამ შეძლებულ მეთემეთა გამდიდრების ძირითადი წყარო სავაჭრო დანიშნულების სასოფლო პროდუქტის, უმთავრესად, ღვინის დიდი რაოდენობით დამზადება და ექსპორტირებაა[14]. მეთემეთა მიწებზე მეურნეობის ამ დარგის ფართოდ დანერგვა, ბუნებრივია, გულისხმობს დიდ ძვრებს აღნიშნული საზოგადოების ცხოვრებაში. ვენახის მოვლა-მოშენება, რაც ხანგრძლივ შრომას მოითხოვდა, მძლავრი სტიმული გახდა საზოგადოების ამ ფენაში კერძო საკუთრების, სოციალური უთანასწორობის განვითარებისათვის.

პონტოს კომანას შესახებ სტრაბონი გადმოგვცემს ერთ მეტად საგულისხმო ცნობას, რომლის თანახმად ამ სატაძრო გაერთიანების მოსახლეობის ნაწილი ქალაქში ფუფუნებით ცხოვრობს, ხოლო მის კუთვნილ მიწის ნაკვეთებზე ვენახებია გაშენებული (XII, 3, 5-7). აქედან ჩანს, რომ კომანას მცხოვრებთა სიმდიდრე ვენახების ფლობასთან იყო დაკავშირებული. სტრაბონი სხვა შემთხვევაშიც გამორჩეულად აღნიშნავს სატაძრო მიწების დიდ ნაყოფიერებას. რა თქმა უნდა, ყველაფერი ეს მიუთითებს იმ გარემოებაზე, რომ ნაყოფიერი მიწები და ვენახები წარმოადგენდა მცირე აზიის სატაძრო ქალაქებში მცხოვრები ზედაფენის გამდიდრების ერთ-ერთ ძირითად წყაროს. ანალოგიური ვითარება უნდა ვივარაუდოთ კოლხეთის დიდ სატაძრო ცენტრებშიც, რომელთა ირგვლივ მდებარე მიწებზე ინტენსიურად ვითარდებოდა მევენახეობა-მეღვინეობა. ღვინის ექსპორტის და მასთან ერთად საერთაშორისო სავაჭრო ურთიერთობებში ჩაბმის შედეგად სატაძრო თემების დაწინაურებული ზედაფენის ხელში თავს იყრიდა დიდი სიმდიდრე, ფულადი თანხები. გავიხსენოთ ვანში ახვლედიანების გორის ზედა ტერასაზე დაკრძალული ერთ-ერთი წარჩინებული მეომრის სამარხში 80 ვერცხლის მონეტის ჩატანების, ხოლო დაბლაგომში, ნაციხვარას ბორცვზე, კოლხური მონეტების განძის აღმოჩენის ფაქტი. ბორცვის ამ ადგილას მკვლევარნი დაბლაგომის საზოგადოების დაწინაურებულ პირთა სამარხების არსებობას ვარაუდობენ[15]. როგორც ცნობილია, კოლხური მონეტები ხშირად გვხვდება ქვევრსამარხებშიც (დაფნარის ერთ-ერთ სამარხში სინოპური ნახევარდრაქმიანიც კი არის

---

[14] ი. კიკვიძე, მიწათმოქმედება და სამიწათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში. თბილისი, 1976, გვ. 116; მ. ინაძე, ძველი კოლხეთის საზოგადოება, გვ. 141-144; შეად. ვ. თოლორდავა, მდიდრული სამარხი დაბლა-გომიდან. – ვანი, II, თბილისი, 1976, გვ. 68-79.

[15] ვ. თოლორდავა, დასახ. ნაშრომი, გვ. 78-79.

ნაპოვნი)[16]. ნიშანდობლივ ფაქტად გვეჩვენება აგრეთვე დაფნარის ტერიტორიაზე ძვირადღირებული საბეჭდავი-ბეჭდების აღმოჩენაც[17].

ვანის „ქვეყნის" მიწათმოქმედ საზოგადოებაში ჯერ კიდევ წინაელინისტურ ხანაში დაწყებული ქონებრივ-სოციალური სტრატიფიკაციის პროცესი, ჩანს, მნიშვნელოვნად ღრმავდება ძვ. წ. III-II სს-დან (გვიანელინისტური ხანა). ზემოაღნიშნულთან დაკავშირებით საგულისხმოა ძვ. წ. III ს-ის დასასრულიდან დაბლაგომის ტერიტორიაზე ქვევრსამარხთა სრული გაქრობა[18], რაც სავსებით შესაძლებელია, იმან განაპირობა, რომ აქ არსებული სათემო მიწის ნაკვეთები, ზედ გაშენებული ვენახებით, საბოლოოდ მეღვინეობით და ვაჭრობით გამდიდრებულ პირთა მფლობელობაში აღმოჩნდა. თვით ეს შეძლებული და დაწინაურებული პირნი კი საცხოვრებლად ვანის ქალაქის (სურის) სამეურნეო-სავაჭრო უბანში გადასახლდნენ. ამ თვალსაზრისით გასათვალისწინებელია სწორედ ძვ. წ. III-II სს-დან ვანის ქალაქის სავაჭრო უბნის წარმოქმნა[19], რაც თავისთავად აქ მოსული მოსახლეობის საგარეო-სავაჭრო ურთიერთობებში აქტიური მონაწილეობის მაჩვენებელიც უნდა იყოს. რაც შეეხება დაბლაგომის მეთემეთა გაღატაკებულ ნაწილს, ვინც ძველ ადგილზე კარგავს თავის მიწის ნაკვეთს, საფიქრებელია, რომ ის საცხოვრებლად ფეხს იკიდებს დაბლაგომის მეზობლად მდებარე სამოსახლოებში[20]. დაბლაგომის მახლობლად არსებული ასეთი დასახლებებიდან შუა საუკუნეებში იქმნება ერთიანი თემი, რომელიც „მუხაკრუად" იწოდება[21].

ამრიგად, თუ კი ადრე ვანის ქვეყნის სატაძრო კოლექტიკი თვითონ ამუშავებს მის კუთვნილ სათემო მიწის ნაკვეთს, ხოლო გვიანელინისტურ ეპოქაში ამ სატაძრო თემს გამოეყოფა ქონებრივად შეძლებული, სოციალურად აღზევებული ფენა, რომელიც ქალაქში ცხოვრობს, მის მიწის ნაკვეთებზე კი ვენახებია გაშენებული, მაშინ უნდა ვიფიქროთ ისიც, რომ გვიანელინისტურ ხანაში სატაძრო კოლექტივის ეს პრივილეგიური წრე საკმაოდ დავიწროვებულია. ის აღარ შედის მწარმოებელი ფენის შემადგენლობაში, გამოყოფილია ამ ფენისგან, ხოლო მის ნაკვეთებს ამუშავებენ ტაძარზე დამოკიდებული მეთემენი, რომელთა გარკვეულ ნაწილს, სავსებით შესაძლებელია, წარმოადგენდნენ მიწაზე მიმაგრებული სატაძრო მონები – ჰიეროდულები.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, მცირე აზიისა და ალბანიის თეოკრატიულ გაერთიანებებში ჰიეროდულებს იყენებდნენ დღესასწაულების, ქალღვთაებისადმი მიძღვნილი ცერემონიალების, მისტერიების მოწყობისათვის. დაბლაგომში გამოვლენილი ქვევრსამარხების შესწავლამ აჩვენა, რომ კოლხეთის სატაძრო ცენტრებში ჰიეროდულები სავსებით შესაძლებელია გამოეყენები-

---

[16] Н. Кигурадзе, Дапнарский могильник, Тбилиси, 1976, გვ. 56, 57.

[17] იქვე, გვ. 57.

[18] ვ. თოლორდავა, დასახ. ნაშრომი, გვ. 70-79.

[19] ვ. ლიჩელი, ძველი ვანი, სამეურნეო უბანი, თბილისი, 1991, გვ. 90.

[20] მ. ინაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 162.

[21] Н. Кигурадзе, დასახ. ნაშრომი, გვ. 57.

მეთემეთა ასეთი გადასახლება ერთი თემის ფარგლებში მდებარე მეზობელ სამოსახლოში ადრეც ხდებოდა სხვადასხვა მიზეზთა გამო. გ. გამყრელიძის ვარაუდით, ძვ. წ. VII-VI სს-ში დაბლაგომიდან ნამატი მოსახლეობა მთისძირში უნდა გადასახლებულიყო (გ. გამყრელიძე, ცენტრალური კოლხეთის ძველი ნამოსახლარები, თბილისი, 1982, გვ. 46).

ნათ აგრეთვე ტაძრის მეთემეთა შორის გამორჩეულ პირთა, მაგალითად, საკულტო ფუნქციებით აღჭურვილი თემის უხუცესის დაკრძალვასთან დაკავშირებული რიტუალის შესრულების დროსაც.

ამ თვალსაზრისით საგულისხმოდ გვეჩვენება დაბლაგომში გათხრილი ქვევრსამარხი №16 (ნაციხვარასა და ნასაკირევის ბორცვებზე გათხრილია სულ 55 ქვევრსამარხი). აქვე №16 სამარხის გვერდით პირდაპირ მიწაში დაკრძალული იყო მსხვერპლად შეწირული ადამიანი[22], რომელიც შესაძლებელია წარმოადგენდა სატაძრო მონას – ჰიეროდულს. №16 ქვევრსამარხის მწირი ინვენტარის მიხედვით ჩანს, რომ მასში დაკრძალული პირი მეთემეთა შორის გამორჩეული უნდა ყოფილიყო არა თავისი ქონებით, არამედ საზოგადოებრივი მდგომარეობით, საკულტო ფუნქციებით და საკრალურ რიტუალებში მონაწილეობით, რითაც უთუოდ აიხსნება რთული საწესო რიტუალის შესრულებით მისი ესოდენ დიდი პატივით დაკრძალვა (ტაძრის მონის მსხვერპლად შეწირვა) და სხვ.

დაბლაგომის ქვევრსამარხებში დაკრძალულთა შორის საკრალურ რიტუალებში მონაწილე გამორჩეულ პირთა არსებობას მოწმობს აგრეთვე ქვევრსამარხი №4, რომელშიც მოთავსებულ მიცვალებულს ჩატანებული ჰქონდა მკვეთრად გამოხატული სარიტუალო ნივთები – საკისრე რგოლი და სფეროსებრკონუსიანი სანელსაცხებლე. აღსანიშნავია ისიც, რომ ეს ქვევრსამარხი თავისი ინვენტარით უჩვეულოდ მდიდარია დაბლაგომის სხვა ქვევრსამარხებთან შედარებით[23].

ქვევრში დაკრძალული თემის გამორჩეული პირისათვის ჰიეროდულის მსხვერპლად შეწირვა, ვფიქრობთ, სავარაუდოა ნოქალაქევის მიდამოებშიც, სადაც მრავლად იქნა გათხრილი ძვ. წ. III ს-ის მეორე ნახევრისა და II ს-ის ქვევრსამარხები. ერთ-ერთ ქვევრსამარხში (თარიღი ძვ. წ. II ს-ით უნდა განისაზღვროს), სხვა მეთემეების გვერდით საკულტო ფუნქციების მქონე თემის უხუცესის დაკრძალვას უნდა მოწმობდეს დამარხვის წესისა და სამარხეული ინვენტარის არაერთი თავისებურება: ქვევრის შეღებვა წითელი და ყვითელი ფერის საღებავით – ოხრით, რომელსაც ყოვლის განმწმენდი მანათობელი ცეცხლის მნიშვნელობით ათავსებდნენ სამარხში. აღსანიშნავია აგრეთვე რიტუალური დანიშნულების ცარიელი ქვევრის ქვედა ნაწილი, რომელიც ქვევრსამარხის გვერდით მიწაში ცალკეა ჩადებული; აქვეა მსხვერპლადშეწირული ადამიანი, რომელიც წევს გაშოტილი პოზით, თავით მთავარი მიცვალებულისაკენ, და რაც მთავარია, რკინისპირიანი შუბი, რომლითაც შეუსრულებიათ მსხვერპლშეწირვა და შემდეგ ამავე შუბით ქვევრის გაჭოლვა, რასაც მაგიური მნიშვნელობა ჰქონდა[24]. ადამიანის მსხვერპლად შეწირვის რიტუალის შესრულების დროს სატაძრო მონის (ჰიეროდულის) „წმინდა შუბით" განგმირვის წესი, როგორც სტრაბონის ზემოთ მოტანილი ცნობიდან

---

[22] ვ. თოლორდავა, არქეოლოგიური გათხრები დაბლაგომში 1970-71 წლებში. – ვანი, II, გვ. 57-58.

[23] ვ. თოლორდავა, დასახ. ნაშრომი, გვ. 57, 58.

[24] გ. გვინჩიძე, ელინისტური ხანის კოლხეთის ისტორიისათვის, თბ., 1988, გვ. 33-34, 36-37, 73-75.

შუბსა და შუბისპირს სარიტუალო დანიშნულება ჰქონდა და საკულტო იარაღს წარმოადგენდა არა მხოლოდ კოლხეთსა, ქართლსა და კახეთში, არამედ სამხრეთ კავკასიის სხვა სახელმწიფოებშიც (ურარტუ).

დავინახეთ, იბერიის მეზობლად, ალბანიაშიც ყოფილა მიღებული დაახლოებით ამავე ხანებში (ძვ. წ. I – ახ. წ. I ს.) (XI, IV, 7)[25].

ძვ. წ. IV ს-ის ბოლო მეოთხედიდან კოლხეთის მეფე („ქართლის ცხოვრების" შიდა ეგრისის ერისთავი ქუჯი) ნოქალაქევის ტერიტორიაზე აგებს გრანდიოზულ ციხე-სიმაგრეს (ციხე-გოჯს) და ამით მნიშვნელოვნად იმაგრებს პოზიციებს დასავლეთ ეგრისში[26], მაგრამ, როგორც ამ ბოლო ათეული წლების არქეოლოგიური გათხრებით გაირკვა, ნოქალაქევის მიდამოებში ძვ. წ. VIII-VII სს-ში არსებობდა დიდი საკულტო ცენტრი, რომლის გარშემო შემოკრებილი უნდა ყოფილიყვნენ ჯერ კიდევ წინაანტიკურ ხანაში მახლობლად მოსახლე სატაძრო-სასოფლო თემები.

მას შემდეგ, რაც კოლხეთის მეფემ განიმტკიცა თავისი პოლიტიკური მდგომარეობა ნოქალაქევის ქვეყანაში, აქ მდებარე მიწების დიდი ნაწილის მესაკუთრედ თვით მეფე უნდა გამოსულიყო, მაგრამ, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ უძველესი ხანიდან კოლხეთში მიწაზე სამეფო საკუთრების პარალელურად არსებობდა სატაძრო-სათემო მიწათმფლობელობაც. ამასთან, ეს ორი საკუთრება – სატაძრო და სამეფო, ქვეყნის შუაგულ ადგილებში (რიონის შუაწელის სამხრეთ და ჩრდილოეთ მიმდებარე ტერიტორია), კარგა ხანს არ იყო მკვეთრად გამიჯნული ერთმანეთისაგან[27].

აქედან გამომდინარე, სავსებით დასაშვებია, რომ გვიანელინისტურ ხანაში, როგორც ვანის ქვეყნის სატაძრო თემებში, ისე ნოქალაქევის მიწაზეც სასოფლო თემებში შემავალ საგვარეულოთა სათავეში მდგომ, საკულტო და საერო ფუნქციების მატარებელ ხუცესთა დაკრძალვის დროს მსხვერპლად შეწირული ადამიანები მივიჩნიოთ ჰიეროდულებად. ჰიეროდულების მსხვერპლეწირვის რიტუალი, ვფიქრობთ, საკმაოდ გავრცელებული უნდა ყოფილიყო აღმოსავლეთ იბერიაშიც, დღევანდელი კახეთის ტერიტორიაზე (ალბანიის მახლობლად), მრავლად არსებულ სატაძრო ცენტრებსა და მათ მამულებზე მოსახლე თემებში, სადაც თეოკრატიული მმართველობა რელიეფურად იყო წარმოდგენილი. ზემოთ უკვე აღინიშნა კახეთის ყოფაში დღემდე შემორჩენილი „ხატის მონობა", როგორც ხატის მონის მსხვერპლშეწირვის გადმონაშთური ფორმის შესახებ.

---

[25] კახეთის ყოფაში დღემდეა შემორჩენილი „ხატის მონობა", რომელიც განსაზღვრულია, როგორც „ბარში შემორჩენილი ქადაგობის ფორმა" (თ. ოჩიაური). ნ. აბაკელიას აზრით, „ხატის მონობა" მსხვერპლშეწირვის გადმონაშთური ფორმაა. ხატის მონა ხატის მსახურია (ნ. აბაკელია. „ხატის მონობის ინსტიტუტი კახეთში (1976-77 წწ. კახეთის ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით) – საქ. ისტ. საკ., თბ., 1982,

[26] Д. Л. Мусхелишвили. К вопросу о центре Эгрисского царства. Кавказ и Средизимноморье, Тб., 1980, გვ. 136.

[27] მ. ინაძე, ძველი კოლხეთის საზოგადოება, გვ. 168.

სტრაბონის ცნობაში იბერიის საზოგადოების სოციალური აღნაგობის შესახებ დაცული ერთი ცნობის თანახმად, სამეცნიერო ლიტერატურაში დადგენილია, რომ მეოთხე „გენოსის" (სამეფო ხალხის) „სუნგენეიების", ანუ საგვარეულოების სათავეში იბერიის საზოგადოებაში მდგარან უხუცესნი, ხუცესნი (ვ. ვაშაკიძე, ელინისტური ხანის ქართლის სამეფოს სოციალური ისტორიიდან, თბილისი, 1991). ანალოგიური სურათი იკვეთება მცირე აზიისა და არმენიის „სუნგენეიათა" შესწავლიდან, საიდანაც დგინდება, რომ „სუნგენეია" შეიძლებოდა ყოფილიყო სასოფლო თემი, რომელიც ხშირ შემთხვევაში ახლო აღმოსავლეთში ემთხვეოდა სახელმწიფო და სატაძრო თემს (А. Г. Периханян, Храмовые об'единения Малой Азии и Армении, გვ. 119, 120).

და თუ ჩვენს მიერ ზემოთ გამოთქმული მოსაზრებანი სწორად ასახავს ელინისტური ხანისათვის კოლხეთსა და იბერიაში შექმნილ შესაბამის ვითარებას, მაშინ გვაქვს საფუძველი, როგორც მცირე აზიის, არმენიისა და ალბანიის, ისე ძველი საქართველოს მწარმოებელი საზოგადოების ერთ-ერთ შემადგენელ ნაწილად ვივარაუდოთ ჰიეროდულების ფენაც, რომელიც გარკვეული დროის მანძილზე დიდ როლს ასრულებდა ქვეყნის მოსახლეობის ეკონომიკურ, სოციალურ და რელიგიურ ცხოვრებაში.

M. Inadze

INSTITUTE OF HIERODULES IN COLCHIS AND IBERIA (A STUDY WITH COMPARATIVE LOOK TO THE THEOCRATIC ORGANIZATIONS OF ASIA MINOR AND ALBANIA)

The interpretation of materials revealed in Vani, Dablagomi, Nokalakevi, and Sairkhe in the context of Strabo's Geography, as well as of ethnological data preserved among the population of Kakheti and Georgian highlands, suggests that before separating the nobility from temple communities (between the seventh and fourth centuries BC), all members of the community were called hierodules, i. e. temple slaves. They were the members of temple commune serving god. From the Hellenistic period, in consequence of the forming of the upper strata within the community, the term hierodule changed its meaning. Since then, it implied only the part of the temple slaves, which were attached to the temple land and laboured manually. In addition to economical activity, some of hierodules participated also in mysteries, ritual acts such as prophesying, preaching, etc. Besides, they were employed in sacrificial rituals during the funerals of elder priests.

ზურაბ კიკნაძე

მონადირის ორმაგი ცხოვრება

მონადირეს ორ სამყაროში უხდება ცხოვრება და საქმიანობა. ერთია სოფელი, სადაც მას ჰყავს ოჯახი და მისდევს შინაურ მეურნეობას (მიწათმოქმედება, მესაქონლეობა), მეორეა სოფლის გარეთ მთა (კლდეები) ან ტყე, სადაც ის ნადირობს. შემჩნეულია გარკვეული ანალოგია მონადირესა და ჯვარის მკადრეს შორის[1]. როგორც მკადრეა გარეული ჯვარ-ხატების საზოგადოებაში, ისევე მონადირეა ჩაბმული ნადირთ პატრონთან ურთიერთობაში. როგორც მკადრე (ხუცესი, დეკანოზი, ხევისბერი) იპოვებს განსაკუთრებულ სტატუსს იმისათვის, რომ მას ჰქონდეს უფლება *დაკლას* სამსხვერპლო პირუტყვი, ასევე მონადირეს აქვს მოპოვებული საიმისო სტატუსი, რომ შეეძლოს ნადირის *მოკვლა* (იგულისხმება არ ფიზიკური, არამედ მორალური შესაძლებლობა), რომ მისი ქმედება *მკვლელობად* არ ჩაითვალოს. პირველი ქმედება-რიტუალი შინ ხდება, სოფლის ტერიტორიაზე, მეორე – სოფლის გარეთ.

შინ და *გარე* – ეს ის სფეროებია, რომელთა შორისაც მოძრაობს მონადირე, მაგრამ არა როგორც უბრალო მიმომსვლელი, არამედ ორივე სფეროში გაშინაურებული და ორივეს წინაშე პასუხისმგებელი. ეს ორმაგობა მისი ტრაგიკული ხვედრის მიზეზია.

განვიხილოთ მონადირის სტატუსიდან გამომდინარე ფუნქციები, რომელთაც ის ახორციელებს რეალურ სინამდვილეში და მითოლოგიურ გადმოცემებში.

მონადირე – მპოვნელი

მონადირე ახალი რეალობის აღმომჩენელია. მართალია, ის ნადირს ეძებს და მისი ძიების ასპარეზი სანადირო ადგილებია, მაგრამ ის სხვა რამის მპოვნელიც ხდება. პოვნა არ არის შემთხვევითობა მის გზაზე, პოვნა მონადირის ბედის აუცილებელი ნაწილია. ფარნავაზი შეიძლება ჩავთვალოთ მონადირის, როგორც განძის მპოვნელის, კლასიკურ მაგალითად[2]. აქ არსებითი ის არის, რომ მონადირე საგანგებოდ არ ეძებს განძს, განძი თავად აღმოაჩენინებს თავს. განძი მას უცდის. მონადირის საკრალური სტატუსი ადექვატურ გამოხატულებას პოულობს მაშინ, როდესაც ის საკრალური რეალობის აღმომჩენი ხდება და მკადრის ფუნქციით აღიჭურვება. ის აღმოაჩენს საკულტო ობიექტებს და ამ ადგილიდან განახლებული ცხოვრება იწყება. მონადირეს შეიძლება ხელი მოეცაროს პრაგმატულად, თავის უშუალო საქმიანობაში, მაგრამ წარმატებას სწორედ საკრალურ სფეროში აღწევს. აი, მონადირე თურმანი ხელმოცარული ბრუნდება და ჰყვა მას, ამბობს ანდრეზი, ქედანი და ისინი ერთად ბრუნდებიან თემ-სოფელში, სადაც მონადირე ჯვარის დამაარსებელი ხდება[3]. მონადირის ფუნქცია მკადრისა და ხუცესის

---

[1] Кикнадзе З., Жертва, жрец, охотник. «Кавказско-ближневосточный сборник«, 1984, VII.
[2] ფარნავაზის სიზმარი, "მაცნე", ენისა და ლიტერატურის სერია, 1984, №1.
[3] თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორის არქივი, №25434.

ფუნქციაში გადაიზრდება.

საგულისხმოა, რომ ნადირი, რომელსაც მონადირე ედევნება, ხდება მისი გამძღოლი იმ ადგილისაკენ, სადაც ის ან სიკეთეს ეწევა, ან იღუპება. ფარნავაზი, რომელიც ირემმა განძით სავსე გამოქვაბულთან მიიყვანა, განძმა კი ის ახალ სტატუსში აიყვანა და ამან განსაზღვრა მისი და ქვეყნის მომავალი. ნართების ეპოსში ერთი ეპიზოდია, რომელიც კლასიკური სიცხადით გადმოგვცემს ამ მითოლოგემას: სანადიროდ გასული სოსლანი ირემს ედევნება. ირემი ისრებს ისხლეტს, არც შუბს იკარებს. მისი რქები მზეზე ელვარებს, ბეწვი ოქროსავით ბრწყინავს. ირემი მიადგება შავ მთას და ერთ გამოქვაბულში შეაფარებს თავს. ირემი მზის ასული აცირუხსი აღმოჩნდება. ძნელი დავალების შესრულების შემდეგ სოსლანს ცოლად გააატანენ "მზის ასულს"[4].

ნართების ეპოსის ეს ეპიზოდი ფარნავაზის მითოსის იზომორფულია, ნიშანთა სისტემის ერთმანეთთან შეფარდებით მათი იდენტურობა გამოჩნდება. ორივეგან ირემი მზიური ნიშნების მატარებელია, ირემს გმირი გამოქვაბულამდე მიჰყავს, გამოქვაბულში განძია, ერთგან ოქროს სახით, მეორეგან – მზე ასულის სახით. შეიძლება მითოლოგემის ჩამოყალიბება: „ოქრო" – „მზის ასული", რომელიც ბედს სწევს გმირს. მაგრამ არ ვიცით, რით მთავრდება მათი ურთიერთობა. ქართული მასალა კი ამგვარად „დაქორწინებული" მონადირის ტრაგიკულ ბედზე ლაპარაკობს. საბოლოოდ, თუ ამ მითოლოგემის ძირამდე ჩავალთ, *ოქროც* და *მზის ასულიც* – ორივე სამეფო ნიშნებია და მათ მპოვნელთა თანდაყოლილ სამეფო ღირსებაზე მეტყველებს.

მაგრამ არა ყოველთვის. სვანური ლეგენდა მოგვითხრობს: მონადირეს ჯიხვი დალის გამოქვაბულში შეიყვანს, რომლის კედლები სულ ოქროსია. დალი მცირეოდენ ოქროს აძლევს მონადირეს, გაისტუმრებს და აფრთხილებს, არავის გაუმხილოს გამოქვაბულის ამბავი. მონადირე გათქვამს საიდუმლოს: მახვშს აჩვენებს ოქროს და წაელენ გამოქვაბულის საძებრად. მაგრამ ამაოდ: გამოქვაბულს ვერ პოულობენ[5]. მონადირე არდვევს აკრძალვას, მაგრამ ისჯება მხოლოდ იმით, რომ გამოქვაბულს ვეღარ მიაგნებს. ამ თქმულებიდან მხოლოდ ეს საზრისი შეიძლება გამოვიტანოთ: განძი მხოლოდ იმას ეკუთვნის, ვისაც საიდუმლოს შენახვა შეუძლია.

მაგრამ მონადირეს დალთან სხვა საიდუმლოც აკავშირებს, რომლის გამხელა მისთვის საბედისწერო ხდება.

მონადირე და დალი

ნადირობაში წარმატებისათვის აუცილებელია ნადირთ პატრონის სამყაროში შეღწევა და მასში გაშინაურება, ეს კი სატრფიალო კავშირის სახეს იღებს. ქართულ ფოლკლორში ორი ტიპი გამოიკვეთა ამ ურთიერთობისა, ერთი სვანურ ზეპირსიტყვიერებაშია დადასტურებული, მეორე – მეგრულში. ერთგან დალია, მეორეგან – ტყაშმაფა (ტყის დედოფალი).

რჩეული მონადირეები დალის საყვარლები არიან. ამ პირობით ისინი აღწევენ წარმატებას. თუმცა მონადირე, ჩვეულებრივ, გაურბის ნადირთ მწყემსის სიყვარულს. ნიშანდობლივია: თუ არჩევანი მონადირეზეა, ანუ თუ

---

[4] Дюмезиль Ж., Скифы и Нарты, М., 1990, გვ. 106-9.

[5] ახვლედიანი გ., ქართლის ცხოვრების ფოლკლორული წყაროები, გვ. 40.

მონადირეს აქვს ალტერნატივა, იგი ორიდან – დალთან წოლა თუ ცხრა ჯიხვი – ამ უკანასკნელს ირჩევს. ასე იქცევა დალის ბავშვის გადამრჩენი მონადირე: წარმატებას ირჩევს, მაგრამ დალი პასუხს მკაცრად მოსთხოვს, თუ მან ცხრას გადააჭარბა ან ამ ცხრაში სწორედ იმას ესროლა, რომელიც აკრძალული აქვს. ეს ოქროსრქიანი ჯიხვია და მისთვის ნასროლი ტყვია თავად მსროლელს მიუბრუნდება[6].

უფრო ხშირად მონადირეს არა აქვს ალტერნატივა. იგი იძულებულია დაჰყვეს დალის ნებას: საყვარლად გაუხდეს მას, რაც უფრო მეტ ხიფათს შეიცავს.

ნიშანდობლივია, რომ დალთან გზაარეული მონადირე მოხვდება. გზის დაბნება, გზა-კვალის არევა, რომლის სიმბოლიკა ბევრ განმარტებას არ საჭიროებს, დალთან შეხვედრის ობიექტური პირობაა. როცა სოფლისკენ მიმავალი გზები იკარგება, გზა დალის გამოქვაბულთან მიდის, სადაც მონადირემ უნდა გადაიღამოს. ირკვევა, რომ მონადირე აკრძალულ სივრცეშია შეჭრილი. ამ შეჭრის გამო („რატომ შემოხვედი ჩემს გამოქვაბულში?") დანაშაულის გამოსასყიდად მონადირე იძულებულია დათანხმდეს დალის მიერ შემოთავაზებულ სიყვარულზე. სამაგიეროდ გამოქვაბულის დიასახლისი, რომელიც ამავე დროს ნადირთპატრონიც არის, ნანადირევს ჰპირდება. მონადირემ დალის სიყვარულის საიდუმლოდ უნდა შეინახოს.

ამ სიყვარულს თითქოს კანონიერი სახე აქვს, ეს ერთგვარი ქორწინებაა, მისი ნიშანი მძივია ან ბეჭედი, რომელსაც მონადირე საიდუმლოდ უნდა ინახავდეს. ამ მძივში თუ ბეჭედშია განივთებული მონადირის ბედი. მასზე უნდა შემოწმდეს მისი ერთგულება დალისადმი. მაგრამ მონადირეს შინ კანონიერი ქალი ჰყავს, ვის მიმართაც მას ასევე ერთგულება მართებს. ამიერიდან მისი ცხოვრება გაორებულია – ცხოვრება *შინ* და *გარეთ*.

იქმნება სამკუთხედი: მონადირე, დალი, ცოლი.

ბეთქილის ლექსის ლაკონიურობა, მისი ექსპრესია გვაჩვენებს იმ ტრაგიზმის გარდაუვალობას, რომელიც ამ სამკუთხედში შეიქმნა. შეურიგებელი დაპირისპირება *შინ* და *გარეს* შორის, რომელიც ყოფითობის მიღმურ ონტოლოგიაში ძევს, სიმღერაში სიყვარულის ენაზეა გადმოცემული. ქებათა ქების „სიყვარული, როგორც ჯოჯოხეთი შური", ადექვატურად გამოხატავს ამ საბედისწერო დაპირისპირებას. ერთმანეთს უპირისპირდება *შინა* და *გარე* სამყარო, კულტურა და ბუნება. და თუ ადამიანს სურს დარჩეს მონადირედ, მან ანგარიში უნდა დაიცვას *გარეს* წესები. მაგრამ ის ხომ სოფლის მკვიდრიც არის და სოფელში აქვს გადგმული ფესვები. ეს ორმაგობა ღუპავს მას.

იქნებ რაღაც არსებითი გვითხრას ბეთქილს სიმღერის შინაარსზე ერთმა ხურიტულ-ხეთურმა თქმულებამ მონადირე ქესიზე, რომლის დასაწყისი შემორჩენილია, მაგრამ ბოლო დაკარგულია.

მონადირე ქესიმ ცოლი ითხოვა, რამაც მთლიანად შეცვალა მისი გუნება-განწყობა და აქედან გამომდინარე ცხოვრების ნირი. მან ღმერთებს შეუწყვიტა მსხვერპლის შეწირვა. აღარც მთაში დადის სანადიროდ. მთელი მისი არსება მშვენიერ სინთალიმენს დაუტყვევებია. დედა ამხილებს მას: "მხოლოდ ცოლის სიყვარული არსებობს შენთვის. სანადიროდ აღარ მიგიწევს გული. რახანია, ჩემთვის [*ჩემთვის* ... აქ პასუხისმგებლობაა დედის წინაშე,

---

[6] სვანური პოეზია I, 1939, №91.

ცოლი კი აშორებს დედისგან. *ჩემთვის...* დედა ნანადირევს მოითხოვს შვილისგან] არაფერი მოგიტანია". და ქესიც ჰოროლით ხელში და მონადირე ძაღლის თანხლებით გაემართა ნათარას მთაზე ნაცნობ სანადირო ადგილებში. მაგრამ ღმერთებმა, რაკი ქესიმ მათ მსხვერპლი შეუწყვიტა, საფარველი დაადეს ნადირს და ქესი ხელმოცარული ბრუნდება სახლში[7].

როგორც ვხედავთ, მონადირის დედა ტრადიციული საქმიანობის – მონადირეობის ქომაგია, ცოლი კი – დამაბრკოლებელი. ცოლი გარედან არის მოსული, ის „სხვაა" და ცდილობს "გადაასხვაფეროს" ქესი, მოწყვიტოს მის მფარველ ღმერთებს, რაც დამღუპველი იქნება მისთვის, როგორც მონადირისთვის.

ქესიმ უნდა აირჩიოს ორიდან ერთი: ცოლი (ქორწინება) თუ ღმერთები, რომლებიც სწყალობდნენ მას ნადირობაში [ხეთური ტექსტის ხარვეზიან ადგილას, შესაძლოა, დალის ანალოგიური „ნადირთ მწყემსი" ყოფილიყო ნასხენები, ვისთანაც ქესის სატრფიალო ურთიერთობა ექნებოდა].

ასევე ბეთქილი არჩევანის წინაშეა: თუ სურს წარმატება, უნდა მიიღოს დალის სიყვარული და უერთგულოს მას. თუ არა და, სამუდამოდ დარჩეს სახლში. გაორებული ბეთქილი *შინისაკენ* იხრება, *გააშინაურებს* (ხევსურული თქმით: *გაარიოშებს*) *გარეთ* მოპოვებულ საიდუმლოს და იღუპება.

უნდა გვეფიქრა, რომ მონადირისა და დალის ურთიერთობა მხოლოდ ინტიმური საქმეა და იგი საზოგადოების ინტერესის საგანს არ შეადგენს. ეს ასეც არის, რადგან ის საიდუმლოა. მაგრამ როგორც კი საიდუმლო გაცხადდება, ის მთელი საზოგადოების პრობლემად იქცევა. ეს არის დალის გამოგზავნილი „თეთრი შუნი" გამოჩნდება ყველას თვალწინ, დღესასწაულის დროს, როცა მთელი საზოგადოება უკლებლივ არის თავმოყრილი[8].

როგორც ბეთქილის სიმღერიდან ჩანს, საზოგადოებამ იცის, რომ მოულოდნელად გამოჩენილი „თეთრი შუნი" სწორედ ბეთქილის ბედისწერის ნიშანია. „თეთრი შუნი" ლაჯებს შორის გაუხტება ბეთქილს და ბეთქილი უნდა გაეკიდოს ნადირს, მან უნდა იკისროს სასჯელი, რომ აარიდოს სოფელს ხიფათი, რომელიც „თეთრი შუნის" გამოჩენას მოყვება. სხვა გზა მას არ დარჩენია, რადგან ის რჩეული მონადირეა და ეს იცის საზოგადოებამ. ბეთქილი უნდა გაიწიროს სოფლის საკეთილდღეოდ. სიმღერის სხვა ვარიანტში „თეთრ შუნს" კონტრასტულად ცვლის „შავი ეშმაკი", რაც აძლიერებს ვითარების ტრაგიზმს...

თავდაპირველად მონადირე თავისი წარმატებული კარიერის დასაწყისში მისდევდა ნადირს, რომელმაც იგი დალის გამოქვაბულამდე მიიყვანა, სადაც დალისგან სამონადირეოდ ხელდასხმა მიიღო და რჩეული მონადირე შეიქნა. ახლაც „თეთრი შუნი" მიუძღვება მას გამოქვაბულისკენ, სადაც დასრულდება მისი არა მხოლოდ სამონადირეო კარიერა, არამედ სიცოცხლეც. თუ დასაწყისი სასიკეთო იყო, დასასრული დამღუპველია. იქ, სადაც „თეთრი შუნი" გაუჩინარდება, ბეთქილი დალის წინაშე აღმოჩნდება, რათა მისგან გაიგონოს საბოლოო განაჩენი.

---

[7] „არმაღანი", აღმოსავლური მწერლობის ნიმუშები, 1982, გვ. 23.

[8] სვან. პოეზია, ბეთქილ №93 a-c.

ტყაშმაფა

სვანურ, ხევსურულ, რაჭულ თქმულებათა ასპარეზი კლდეებია. დალი კლდეთა, კლდის გამოქვაბულთა ბინადარია. მონადირესაც კლდეებში უხდება სიარული, სადაც ის ჯიხვებს ედევნება და, შესაძლოა, „ვეფხვსაც" გადააწყდეს. კლდეს თავისი სპეციფიკა აქვს მონადირის მოღვაწეობაში და აღსასრულში. ბარის საქართველოში კლდეებს ტყეები ენაცვლება. რაც კლდეა სვანეთში, ფშავ-ხევსურეთში, რაჭაში მონადირისთვის, ის არის ტყე ბარის საქართველოს მონადირისთვის. თუ დალის ტოპოლოგიური ნიშანი კლდეა („დალი კლდეში მშობიაროობს") ბარის ნადირთპატრონის ნიშანი ტყეა – ეს არის მეგრული მითოსის *ტყაშმაფა*.

რას ნიშნავს ტყე მითოლოგიური წარმოდგენით?

ტყე უპირისპირდება სოფელს, დაბას, დასახლებულ ადგილს, ადამიანთა საცხოვრებელ, ადამიანურ სამყაროს. საბოლოოდ, ყველაფერს, რაც დაკავშირებულია ადამიანურ ყოფასთან, ყოველდღიურობასთან, ჩვეულებრივთან – ყველაფერთან, რაც კი ადამიანის ხელს შეუქმნია. ყველაფერი, რაც სოფლის გარეშეა, ტყიურია.

ტყე ადამიანურ კულტურას, ადამიანურ *შინას* უპირისპირდება.

ამავდროულად, ტყე საიდუმლოებრივია. უცხო, ხშირად მტრული, შიშის მომგვრელი. ის ჩაკეტილი სამყაროა, მას თავისი სივრცე, თავისი საზღვრები აქვს. მას თავისი დროც აქვს, რომელიც არ თანხვდება სოფლის დროჟამს. არის სივრცე და დრო სოფლისა და არის სივრცე და დრო ტყისა. ტყეში შესული კაცი იკარგება არა მხოლოდ სივრცობრივად, არამედ დროული განზომილებითაც. ტყის სივრცე და დრო იჭერს, ატყვევებს ადამიანს. თავისი სიბნელისა და ღრმა ფესვგადგმულობით ტყე არაცნობიერის სფეროს ასიმბოლიურებს. ტყის წინაშე ძრწოლა, როგორც პანიკური თავზარი, არაცნობიერს გამოცხადების შიშით არის ინსპირირებული[9]. ამ შიშის დასაძლევად უნდა იცოდეს ტყეში მოქცევისა და მის ბინადრებთან ურთიერთობის წესები. ადამიანი უნდა *გაშინაურდეს* ტყეში ან *გაიშინაუროს* თუ *მოიშინაუროს* ტყე; მან მეორე *შინად* უნდა აქციოს იგი, რომ გაანელოს *ტყიურისა* და *ადამიანურის* დაპირისპირება.

იმ კულტურებშიც კი, სადაც ტყე არ არის ინიციაციის, ხელმეორედ შობის ადგილი, რომ უშუალოდ გაიგივდეს დედრულ საწყისთან, რის გამოც მას „დედის საშო" ეწოდება, იგი მაინც ავლენს დედრულ ნიშნებს უნივერსალური მითოლოგიური პრინციპის ძალით. ტყის კონფიგურაცია, მისი სიღრმულობა დედრულია. ტყეში შესული მამაკაცი – მონადირე მყისვე ექცევა დედრის ხელში, ეს დედრი ტყაშმაფაა, რომელიც ტყის საწყისს განასახიერებს. ტყეში არის სხვა არსებაც – ოჩოკოჩი, მაგრამ ის არ არის ტყის პატრონი. ის აგრესორია. ის თითქოს გარედან არის შემოჭრილი ტყაშმაფას საუფლოში. ის, თუმცა ტყიურია, მაგრამ მისი ტყიურობა მხოლოდ ნიღაბია, ის უკანონოდ არსებობს ტყეში და მოითხოვს უკანონო კავშირს ტყაშმაფასგან, რომელიც გაურბის მას. ეს დევნა-გაქცევა მარადიულია (შდრ. აპოლონი და დაფნე). ეს არის დედრულ-მამრულის დაპირისპირების გამოძახილი ტყის სივრცეში. ამ დევნა-გაქცევაში ადამიანს თავისი როლი აქვს.

ტყაშმაფაზე, როგორც ნადირთ მწყემსზე, დამოკიდებულია მონადირის

---

[9] J. Chevalier, A. Gheebrandt. Dictionnaire des symbolcs, 1996, გვ. 456.

ბედი. როგორც დალთან, ასევე ტყაშმაფასთან მონადირეს სასიყვარულო ურთიერთობა აქვს და ეს არის გარანტი მონადირის წარმატებისა. მაგრამ, როგორც წესი, ურთიერთობა მოულოდნელად წყდება და უმწეოდ დარჩენილ მონადირეს ხელი ეცარება ან იღუპება.

როგორ იწყება ტყაშმაფისა და მონადირის ურთიერთობა?

თუ მის გამოქვაბულში უნებურად მოხვედრილ ან მისი შვილის გადამრჩენ მონადირეს მადლიერი დალი თავის სიყვარულს და ნადირობაში წარმატებას სთავაზობს, მადლიერი ტყაშმაფა, რომელიც მონადირემ ოჩოკოჩის ძალადობისგან იხსნა, ასევე სიყვარულს სთავაზობს მას. ერთ უღრან ტყეში მონადირე მახუტელას ქალის კივილი შემოესმება. ქალი სახელდებით თხოვს მას შველას: "მახუტელა! შე მკვდარო, მამეშველე!" მახუტელა ხედავს: თეთრად მორთულ, კოჭებამდე თმებით დაფარულ ქალს უკან მოსდევს ბანჯგვლიანი ოჩოკოჩი. მახუტელა თოფით დაჭრის მდევარს და უკუაქცევს. ოჩოკოჩი გადაიკარგება, ტყაშმაფა კი თავის თავს სთავაზობს მას. მახუტელას არჩევანი არა აქვს – ის უნდა დაჰყვეს ტყაშმაფის წინადადებას. მახუტელა ტყაშმაფასთან კავშირმა სახელგანთქმულ მონადირედ აქცია[10]. როგორც ჩანს, მახუტელა მონადირის განზოგადებული სახეა მეგრულ ზეპირსიტყვიერებაში. არსებობს მისი სახელობის გამოქვაბული[11].

უნდა შეინიშნოს, რომ ტყაშმაფასთან ურთიერთობა გაცილებით დრამატულია, ვიდრე დალთან, თუმცა დალის მსხვერპლი ტრაგიკულად იღუპება. დრამატულია და სახიფათო თავად დაწყება ურთიერთობისა, რომელსაც ტყაშმაფა საბედისწერო დაჟინებით მოითხოვს ახალგაზრდა კაცისგან. ტყაშმაფა შემხვედრ ყმაწვილკაცს პირობითი ნიშნებით ელაპარაკება (მან არ იცის ადამიანური ენა?). მისი ენა ხელების ენაა: ორი გაშლილი ხელის გულზე დადებით ის ანიშნებს ჭაბუკს, რომ მას სურს მისი სამუდამო *ჩახუტება* (შესაძლოა, აქედან მოდიოდეს მონადირის სახელი *მახუტელა*). ჭაბუკმა უსიტყვოდ, თავის გაქნევით უნდა უთხრას უარი, თუ ხმას გასცემს, ჭკუაზე შეიშლება. ახლა ტყაშმაფა ცდილობს დროებით კავშირზე მაინც დაიყოლიოს იგი: ორივე ხელის გაშლილი თითებით მიანიშნებს ათი წლის ურთიერთობაზე, და ასე ჩამოდის ერთ თითამდე და, თუ ჭაბუკი ბოლომდე უარზე დარჩა, ტყაშმაფა მას ჭკუაზე შეშლის ან დასწყეველის. ჭაბუკი დროის მინიმუმზე (ნახევარ წელზე) დაითანხმებს მას და იწყება მათი ინტიმური ცხოვრება, ჭაბუკმა საიდუმლოდ უნდა შეინახოს ტყაშმაფასთან კავშირი[12].

იქმნება სამკუთხედი: ტყაშმაფა, მონადირე და მისი ცოლი. ეს უკანასკნელი შეიძლება გახდეს ტყაშმაფასთან *დაქორწინებული* მონადირის დაღუპვის მიზეზი. მხოლოდ *შეიძლება*, რადგან არსებობს სხვა დაბოლოებაც.

ჯერ ტრაგიკულ აღსასრულზე, რომლითაც ტყაშმაფის თქმულება ენათესავება დალის თქმულებებს (დალის საყვარელი მონადირის დაღუპვა, როგორც ვიცით, გარდაუვალია). მაგრამ მათ შორის ერთი განსხვავებაა, შესაძლებელია, ფუნდამენტური. თუ დალი თავის რჩეულს კლდეების გამოქვაბულში ხვდება, ტყაშმაფა თავად ეწვევა ჭაბუკს. ის სტოვებს თავის ტყეს და სოფელში, სასიმინდეში, უნიშნავს პაემანს. ისინი სასიმინდეში ხვდებიან

---

[10] ქართული მითოლოგია, "მერანი", 1992, №144, გვ. 88-9.

[11] ცანავა ა., ქართული ფოლკორის საკითხები, 1990, გვ. 68.

[12] ცანავა ა., დასახ. ნაშრ., გვ. 69.

ერთმანეთს. ჭაბუკის ტერიტორიაზე. მაგრამ ამის გამო განსაცდელი და ხიფათი მეტია: აქ, ამ ტერიტორიაზე, არის ვაჟის ცოლი, აქ არის დედა, რომელთაც არ შეიძლება გამოეპაროთ ნალიის ღამეული სტუმარი.

ტყაშმაფას, ისევე როგორც დალის, ერთი მთავარი ატრიბუტი ოქროსფერი თმაა. ეს ის მშვენებაა ტყაშმაფასი, რომლითაც ის უსაზომოდ უპირატესობს მისი რჩეულის ცოლზე. მონადირის ბედი ცოლზეა, როგორ მოექცევა თმას. მეტოქეს დაინახავს მასში თუ ოჯახის დოვლათის გარანტიას? თუ ცოლი ტყაშმაფაში მეტოქეს დაინახავს, როცა მას თავის ქმართან მწოლარეს მიუსწრებს, ნაცარს შეაყრის მის ჩამოშლილ თმას მკბენარის შესაყრელად, ან შეაჭრის თმას. ტყაშმაფა ჩამოეცლება მის ქმარს, მაგრამ დაუსჯელად არ სტოვებს ოჯახს[13].

არის სხვა პერსპექტივაც, საკეთილდღეო. მონადირის ცოლი თუ დედა საკადრის პატივს მიაგებს ტყაშმაფას ოქროს თმებს: ახლად მოწველილ რძეში განბანს მათ. მადლიერი ტყაშმაფა დალოცავს მონადირეს (მახუტელას) და ნადირობის ბედს მისცემს[14]. მაგრამ, რაკი საიდუმლო გამჟღავნებულია, ტყაშმაფა ვადაზე ადრე და უვნებლად სტოვებს თავის სატრფოს[15].

ტყაშმაფას მეგრული გადმოცემები სინკრეტულია, არ არის შემოზღუდული ნადირობის სფეროთი. მართალია, ტყაშმაფა ნადირთ პატრონია და ადამიანს ნადირობაში წარმატებას ჰპირდება და აძლევა კიდეც, მას დამატებით სხვა სფეროშიც შეუძლია დოვლათი შეჰმატოს თავისი რჩეულის ოჯახს. არ არის შემთხვევითი, რომ ვაჟისა და ტყაშმაფის შეხვედრის ადგილი სასიმინდე, ნალია ან ბეღლის თავია. ეს ის ადგილებია, სადაც დაუნჯებულია ოჯახის ჭირნახული. ამავე დროს ბეღელი და მისი რიგის სათავსოები საკრალური დანიშნულების ადგილებია, სადაც ძველ საზოგადოებებში ქვეყნის ნაყოფიერების საგარანტიოდ საკრალური ქორწინების რიტუალი სრულდებოდა[16]. ამ უძველეს, თითქმის უნივერსალურ წეს-ჩვეულებას, რომელიც გავრცელებული იყო ყველა სამიწათმოქმედო კულტურაში, ჩვენი სოფლის ყოფაც ადასტურებს. ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში ცნობილია, რომ პირველ ღამეს ნეფე-პატარძალი ბეღელში ან ნალიაში ათევდა, რაც ოჯახის ნაყოფიერების საგარანტოიდ ხდებოდა[17].

ოჩოპინტე

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში „ნადირთ მწყემსი", ძირითადად, მამრული არსებაა. ეს ოჩოპინტეა, მას საფარველი ადევს, უხილავია. ეს სახელი საბას „სიტყვის კონაშია" დადასტურებული: „ოჩოპინტე ცრუ მონადირენი ნადირთ წინამძღვრად იტყვიან". როგორც ჩანს, ამ სახელის მატარებელი „ნადირთ წინამძღვარი" საქართველოს ბარშიც ყოფილა ცნობილი. უანასკნელ ხანამდე კი მხოლოდ ხევსურეთშია შემორჩენილი. მონადირე წინასწარ ოჩოპინტეს უნდა შეევედროს: „ნადირთ მწყემსო ოჩოპინტევც, შენ გეხვეწები, მამეცი ჯიხვთ თავი, მამაკვლიე! სულნი ხო შენნია ნადირთანი," თუ არა და, ოჩოპინტე ჯიხვებს გააფრთხილებს: „აბა მაიქცენით, მენადირე

---

[13] ცანავა, ქართ. ფოლკ. საკითხ., გვ. 64-65..
[14] ქართ. მით. №144-146.
[15] ცანავა, დასახ. ნაშრ. 64-5; ქართ. მით. №146.
[16] კიკნაძე ზ., შუამდინარული მითოლოგია, 1979, გვ. 247-250.
[17] რუხაძე ჯ., ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, 1976, გვ. 181.

გეპარებისთ!"[18]. თუ დალი და ტყაშმაფა მონადირისგან სიყვარულს მოითხოვენ, ოჩოპინტე – სულს. "ვინც ბევრ ნადირს ხოცავდა, ოჩოპინტესათვის სული ჰქონდა მიცემული... მონადირე ეტყოდა: „ნადირთ პატრონო ოჩოპინტეო, ჩემ სულ შენდ გამიზიარებავ, შენ შენ საქონნი გამიზიარენიო"[19]. ოჩოპინტესათვის სულის მიცემა ისევე საიდუმლოდ უნდა შენახულიყო, როგორც დალის საყვარლობა ინახებოდა საიდუმლოდ. თუ საიდუმლოს გასცემდა მონადირე, ოჩოპინტე დასჯიდა მას – კლდიდან გადმოაგდებდა ნადირობის დროს, ანუ იგივე ბედი ეწეოდა, რაც დალის საიდუმლოს გამცემს.

სულის მიცემა გარკვეული პირობებით მონადირესა და „ნადირთ მწყემსს" შორის ურთიერთობის დამყარებას გულისხმობს. სულის მიცემის სინონიმი უნდა იყოს „ძმად გაფიცვა"[20] და შეამხანაგება[21]. მათ შორის ურთიერთობა მამაკაცურია, არსებითად განსხვავდება ქალვაჟურ ურთიერთობისაგან. ქალი (დალი) ვაჟისგან ხორციელ კავშირს მოითხოვს, მამაკაცი – სულიერს, რაც ძმადნაფიცობასა და ამხანაგობაში გამოიხატება. ერთგულების დაცვა უნივერსალური პირობაა, რომლის დარღვევის შემთხვევაში მონადირე იღუპება. პირობის დარღვევა მხოლოდ საიდუმლოს გაცემაში არ მდგომარეობს. პირობაში შედის სიფრთხილე, რომ მონადირემ „ხარჯიხვი" – „ნადირთ წინამძღოლი" (ოჩოპინტეს პირადი საკუთრება არ მოკლას ან არ შემოაკვდეს[22]. ანდრეზებს შემოუნახავთ ამ მიზეზით დაღუპულ მონადირეთა სახელები – საჩინა, სინდაურისძე[23].

თქმულება არ ამბობს, თუ კონკრეტულად როგორ ხდებოდა ოჩოპინტესათვის სულის მიცემა და რა მოსდიოდა სულს მონადირის სიკვდილის შემდეგ. ეპატრონებოდა სულს ოჩოპინტე, როგორც ეშმაკი? ნიშანდობლივი კია, რომ ოჩოპინტესათვის სულმიცემული მონადირე პირად ცხოვრებაში გაუხარელი იყო, მონადირეობაში უზომო წარმატების წილ უძეოდ გადასაგებად იყო განწირული[24]. „ვისაც ოჩოპინტესათვის სული ჰქონდა მიცემული, უბედური იყო, შვილი არ ებადებოდა, უშვილო კვდებოდა", „მენადირეს არც ვის ხქონივ ბედი დ' დავლათი, არც შვილ-ბოლოჩია დ' არც ქონა-ყონაჩი"[25]; „ნადირთ მხოცველ კი არ ას კაის დღისად გაჩენილ, სახლ-საქონი, ბედ-ბოლო, წყალ რო ეგრ გაივლისო"[26]. ოჩოპინტეს ძმადნაფიც, სულგაყიდულ მონადირეს უშურველად ეძლეოდა ნადირი, შვილი კი – არა. ნადირობაში წარმატება ძეობაში წარუმატებლობით იყო „გამოსყიდული" (რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია სოფლის ყოფაში – შვილ-ბოლო – იმას კარგავს). წარმატებას ნადირობაში „ნადირთ მწყემსი" აძლევს, შვილს კი, შეიძლება ვიფიქროთ, სასჯელად ჯვარი (ღვთისშვილი) უკავებს. არხოტული წარმოდგენით „ჯვარს ნადირიც ეჯავრება, ნადირთ პატრონიც და მხეციცო", რადგან

---

[18] გაბური ბ., ხევსურული მასალები, გვ. 153-154.

[19] ბალიაური მ., მაკალათია ნ., მასალები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, 1989, გვ. 112.

[20] მ. ბალიაური, მაკალათია ნ., დასახ. ნაშრ., გვ. 144.

[21] იქვე, გვ. 115.

[22] იქვე, გვ. 114.

[23] იქვე, გვ. 114–5.

[24] იქვე, გვ. 113.

[25] იქვე, გვ. 99-100.

[26] იქვე, გვ. 100.

„ნადირი ეშმაკთ საქონია და მწყემს-პატრონი ეშმაკიო“[27]. ცხადია, არც მონადირეობა იქნებოდა ჯვარის სათნო საქმიანობად შერაცხილი. მონადირეს აფრთხილებენ: „ნუ მიხოლ...“[28]. ამიტომაც თავად მონადირის ბოლო პიროვნულად ტრაგიკულია: „არც დღით მოკვდება, კლდეზე გადმოვარდება ან ზავი მოიყოლებსო“.

რამდენად მტკიცდება არსებული მასალის საფუძველზე ასეთი კატეგორიული სახის წარმოდგენა გარეულ პირუტყვზე (ნადირზე), როგორც ეშმაკთა სამწყსოზე? აქ შეიძლება დავინახოთ *შინასა* და *გარეს* უკიდურესი დაპირისპირება: ჯვარი შინაური პირუტყვის პოტენციური პატრონია, ამიტომაც იწირავს მას მსხვერპლად; გარეული კი – მისი საპირისპირო. შინაურის მწყემსი ღვთისშვილია, გარეულისა – ეშმაკი, რასაც დაპირისპირებათა სხვა განზომილებაში გადავყავართ. მაგრამ არსებობს სხვა ნიშნით დაპირისპირებულთა წყვილი, ასევე შეურიგებელი: „ნადირთ მწყემსი“ და ეშმაკები, მონადირის ანტაგონისტები, რომლებიც ეხში არიან ჩასაფრებულნი და მონადირეებს არ უშვებენ იქ[29].

ხევსურეთში, როგორც ვხედავთ, ნადირთ მწყემსი უპირატესად მამრია. მაგრამ გამოჩნდება ქალიც. „ზოგ მონადირეს ქალი მწყემსი უწყობდა ხელს, ზოგ მონადირეს კი ვაჟი“[30]. მაგრამ „მწყემს ქალს“ გამოკვეთილი არც სახე აქვს, არც სახელი, ის უპიროვნოა. ოჩოპინტესთან კი მონადირეს პიროვნული ურთიერთობა აქვს, როგორც თანასწორთან თანასწორს. თუმცა ოჩოპინტე უპირატესობს სანადიროებში, მაგრამ გადმოცემით, ვაჟი და ქალი – „ნადირთ მწყემსები“ ერთმანეთს ენაცვლებიან: „ნადირთ მწყემსი ერთ წელიწადს ქალია, მეორე წელიწადს – ვაჟი. თუ რომელ წელიწადს რომელი მწყემსობს, მონადირე სიზმრით გაიგებდა“[31].

მონადირეს სიზმრად ევლინება ან ვაჟი ან ქალი. თუ ვაჟი – ეს ოჩოპინტეა, რომელსაც მან სული უნდა მისცეს. ოჩოპინტე მას წარმატებული ნადირობის გარანტიად თოფს უწვდის სიტყვებით: „წამაე, სანადიროდ წავიდათ“. ისინი ნადირობაში თითქოს ერთმანეთის პარტნიორები არიან. ქალი მწყემსი სხვაგვარად ეცხადება მონადირეს: ის საწოლში წვება მასთან და ესიყვარულება, რაც იმის უტყუარი ნიშანია, რომ მონადირეს წარმატებული დღე ექნება[32]. ამ ტყაშმაფა-დალისეულ მოტივს განვითარება არა აქვს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სამონადირო მითოლოგიაში. აქ მონადირისა და ქალ-მწყემსის ურთიერთობა ისე რელიეფურად არ იკვეთება, როგორც ბეთქილ-დალის და მახუტელა-ტყაშმაფას ურთიერთობა. მხოლოდ სიზმარში მონადირესთან სარეცლის გაზიარებით ხდება იმის მინიშნება, რომ ნადირთ მწყემსი ნადირით დაასაჩუქრებს თავის სიზმარეულ სატრფოს. ურთიერთობა არა მხოლოდ ეფემერულია, არამედ უპიროვნოც, მხოლოდ სიმბოლური.

---

[27] იქვე, გვ. 114.
[28] იქვე.
[29] მ. ბალიაური, მაკალათია ნ., დასახ. ნაშრ., გვ. 115.
[30] იქვე, გვ. 112.
[31] იქვე.
[32] იქვე, გვ. 107, 108, 112.

Z. Kiknadze

THE HUNTER'S DUAL LIFE

The hunter is obliged to live and act in a dual world: *at home* and *outside*. These are the spheres between which the hunter moves and hence is responsible before both spheres. This duality or the irreconcilable confrontation between *at home* and *outside* is the cause of the tragic fate of the hunter.

To attain success in the world of the mistress of beasts (Greek *potnia theron*) one must penetrate into this world and *familiarize* oneself in it, which acquires the form of amorous liaison. In Georgian folklore two types of this relationship have taken shape: one is attested in Svan folklore, and the other in Megrelian, the former being represented by Dali and the latter by Tqashmapa ("queen of the forest").

Significantly enough, Dali is encountered by a hunter that has lost his way, the symbolism of which is simple, being a precondition for meeting Dali. Losing his way, the hunter finds himself in the prohibited space of Dali's realm. To atone for his trespassing the hunter is obliged to respond to the love offered by Dali. In return, the mistress of the cave, who is at the same time mstress of beasts, promises him fortune in hunting, while the hunter must keep Dali's love secret.

This is a hidden marriage, it seems legitime: it demands loyalty – its token being a bead or ring which the hunter must keep secret. The hunter's fate is reified in these things, serving as a test of the hunter's fidelity to Dali. But the hunter has a legal wife *at home*, towards whom he must also be loyal. Parallelism is obvious: as the legal family is a warranty of success in economic life (*at home*), in the same way, the hidden marriage is a warranty of success in hunting activity (*outside*). Unfaithfulness to the mistress of beasts deprives the hunter of luck (It occurres also when the animals has been over-hunted by the hunter, but it is the theme of another duscussion).

Like with Dali in the Svan myth, the hunter has amorous relations with Tqashmapa in Megrelian myth, being a warranty of the hunter's success. However, as a rule, the liaison ceases unexpectedly, as soon as the hunter's legal wife intervenes in their relations and the helpless hunter fails to kill game and he dies.

With its tragic end, the legend of the Tqashmapa resembles that of Dali: whereas Dali meets her choice in a cave in the rocks, the Tqashmapa herself visits the young man. Leaving her forest, she appoints a tryst with the youth in the bar, in the village, on the territory of humans (*at home*). This enhances the risk and danger, for the youth's wife is *here*, *at home*, as well as his mother, who cannot overlook the night visitor of the barn.

One major attribute of the Tqashmapa, as well as Dali, is her golden hair, this giving her great advantage over her lover's wife. But the hunter's fate depends on his wife's reaction: Will she see a simple rival in the possessor of this hair or a warranty of the well-being of her family? If the wife perceives a rival in the Tqashmapa, on coming upon her lying with her husband, she throws ashes at her dishevelled hair to infest it with lice or she clips it. The Tqashmapa abandons her husband but not without punishing the family.

There is a different ending as well – a happy one. The hunter's wife or mother does honour to the Tqashmapa's golden hair fallen to the ground by rinsing it in fresh milk. The grateful Tqashmapa blesses the hunter's family. But since the secret is divulged, she leaves her lover forever without punishing him.

Megrelian myth of the Tqashmapa of syncretic character, not being restricted to the sphere of hunting. To be sure, the Tqashmapa is the mistress of beasts and promises and effectively grants him success in hunting, she can add to the welfare of the family in some other sphere as well. That the site of liaison of the Tqashmapa and the youth is a barn is not accidental, for it is in this facility that the family's grain crop is stored. At the same time, barn, as we know from the Mesopotamian text, is a sacred area, where the rites of sacred marriage were performed. The life of the Georgian village too confirms this ancient, almost universal custom, occurring in many farming cultures. We learn from ethnographic literature that the bride and bridegroom spent their first night in a barn, to ensure the family's welfare.

ლერი ლევიძე

მასობრივი ნადირობის ტრადიციები საქართველოში

ნადირობასთან დაკავშირებულ საკითხთა შორის მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ნადირობის ორგანიზაციას, რომელიც გულისხმობს, როგორც წინა მოსამზადებელ, ასევე უშუალოდ ნადირობის პროცესში და მისი დამთავრების შემდგომ განსახორციელებელ რაციონალურ ღონისძიებათა ერთობლიობას.

საქართველოს ზოოგეოგრაფიული გარემოს მრავალფეროვნება ხელსაყრელ პირობას ქმნიდა ნადირობის ტრადიციული ორგანიზაციის მრავალგვარი ფორმის ჩამოყალიბებისთვის. ნადირის ყოველ სახეობისათვის და ბუნებრივი გარემოს ყოველი თავისებურების შესაბამისად, შესატყვისი ნადირობის ფორმა ჰქონდათ გამომუშავებული, "რომელიც სავსებით იყო დამკვიდრებული ნადირის ჩვევათა ცნობისა, სანადირო გარემოს ზედმიწევნით ცოდნისა და მონადირის განკარგულებაში არსებული მატერიალური რესურსების მაქსიმალური ეფექტურობით გამოყენების საფუძველზე"[1].

რაჭის მაგალითზე, ალ. რობაქიძე ნადირობის ორგანიზაციის სამ სხვადასხვა ტიპს გამოჰყოფს: ინდივიდუალურს, ნადირობას მცირერიცხოვანი ჯგუფით, როდესაც მონაწილეთა მაქსიმალური რაოდენობა თორმეტ-თხუთმეტამდე მერყეობს და დიდრიცხოვანი ჯგუფით, ანუ მასობრივს[2], რომლის მონაწილეთა რაოდენობა თხუთმეტიდან, ხშირად რამდენიმე ათეულსაც აღწევდა.

საქართველოს მთიანეთში, ჯერ კიდევ ახლო წარსულში ეწყობოდა ხალხმრავალი ანუ მასობრივი ნადირობა, რომელიც მონადირეთა ჯგუფში გაერთიანების საფუძვლებით, ზოგჯერ ნადირობის წინაშე დასახული მიზნებით და ნანადირევის განაწილების პრინციპით განსხვავდებოდა მცირერიცხოვანი ჯგუფით და მითუმეტეს ინდივიდუალური ნადირობისგან.

ცნობილია, რომ ქვის, ხის და ძვლის პრიმიტიული იარაღის დაბალი ეფექტურობის კომპენსაციას პირველყოფილი ადამიანი, კოლექტიური საქმიანობით აღწევდა. დიდ და საშიშ ცხოველებზე ნადირობა, ინდივიდების ძალების გაერთიანებით ხდებოდა და წარმატების ერთ-ერთი უმთავრესი პირობა მონადირეთა მრავალრიცხოვნება იყო. საზოგადოების განვითარებასთან ერთად ვითარდებოდა სანადირო იარაღი, ინერგებოდა ნადირობის განსხვავებული ფორმები, იხვეწებოდა ნადირობის წესები, იცვლებოდა მასობრივი ნადირობის წინაშე დასახული ამოცანებიც, მაგრამ უცვლელად განაგრძობდა არსებობას მრავალრიცხოვანი ჯგუფით ნადირობის უძველესი ტრადიციები.

გაბატონებული შეხედულების თანახმად ომის და ნადირობის საშუალებებს და წესებს საერთო წარმომავლობა აქვთ. მართალია თითოეულ მათგანს მხოლოდ მათთვის დამახასიათებელი სპეციფიური ნიშნებიც ჰქონდა, მაგრამ პირველყოფილი საზოგადოებისთვის, ომი იმაზე მეტად არ გან-

---

[1] ალ. რობაქიძე, კოლექტიური ნადირობის გადმონაშთები რაჭაში, თბ., 1941 წ., გვ. 76.
[2] დასახ. ნაშრომი, გვ. 77.

სხვაედებოდა ნადირობისგან ვიდრე, მაგალითად ნადირობა ირემზე შეიძლებოდა განსხვავებული ყოფილიყო ნადირობისგან მაგალითად, გამოქვაბულის დათვზე[3]. საზოგადოების განვითარებასთან ერთად, სულ უფრო იზრდებოდა განსხვავება ომსა და ნადირობას შორის, უფრო მრავალფეროვანი, სპეციფიკური ხდებოდა საომარი იარაღი და ომის ხერხები, მაგრამ მსგავსება კვლავაც იმდენად დიდი იყო, რომ ფეოდალურ ხანაში მონადირეობა ინარჩუნებდა სამხედრო საქმესთან დაკავშირებული საქმიანობის მნიშვნელობას. "ის მოლაშქრეს აჩვევდა სიძნელეთა დაძლევას, უშიშარობას, მოსაზრებულობას, იარაღის ხმარებას, და ყოველივე იმას, რაც ომის დროს აუცილებელი იყო. ნადირობის პროცესში სწავლობდნენ მანევრირებას, სამხედრო ხერხებს, მოხერხებულობას, მამაცდებოდნენ, იწრთობოდნენ ფიზიკურად"[4]. ამიტომ ფეოდალურ ხანაში ნადირობა ლაშქრის წვრთნის მთავარ საშუალებას წარმოადგენდა და ჩვეულებრივ, როცა ომები არ იყო მეფე-მთავრებისა და სხვა ფეოდალების ერთ-ერთ მთავარ საქმიანობას შეადგენდა[5].

ფეოდალურ დასავლეთ ევროპაში ხელმწიფეებისა და დიდი ფეოდალების მიერ ეწყობოდა ნადირობები, რომლებშიც მათი ვასალები მონაწილეობდნენ. ნადირობას ამ შემთხვევაში სამხედრო ღონისძიების, ლაშქრობის სახე ჰქონდა, რამდენიმე დღეს, ზოგჯერ კი რამდენიმე კვირასაც გრძელდებოდა და მის მნახველს შეიძლებოდა ეფიქრა, მტრის მოსაგერიებლად მთელი ჯარი გამოსულაო.

სამხედრო ღონისძიების სახე ჰქონდა აგრეთვე ნადირობას, რომელსაც რუსი მონარქები ყოველწლიურად აწყობდნენ განთქმულ სანადირო ადგილებში[6].

შთამბეჭდავია ცნობა, რომლის თანახმადაც ჩინგის ყაენის და მისი მემკვიდრეების მიერ მოწყობილი ნადირობანი სამ თვეს გრძელდებოდა და მათში ათიათასობით მოლაშქრე მონაწილეობდა[7]. ასეთი გრანდიოზული ნადირობის დროს გამოცხადებული ყოფილა საგანგებო მდგომარეობა, ნადირობა კი სამხედრო ხასიათს ატარებდა[8].

სელჩუკთა სახელმწიფოშიც, სადაც ნადირობის საგანგებო უწყება არსებობდა, სულთნები სახელმწიფო ნადირობაში იწვევდნენ უამრავ მეომარს, როგორც ბეგებს და პირად გვარდიას, ასევე რიგით მოლაშქრეებსაც[9].

აღსანიშნავია მასობრივი ნადირობის როლი ლაშქარ-ნადირობის სახით ფეოდალური საქართველოს თავდაცვისუნარიანობის განმტკიცების საქმეში[10]. ნადირობა იყო ადგილობრივი არისტოკრატიის ერთ-ერთი ძირითადი საქმიანობა, აღზრდა-გაწვრთნის საშუალება, სპორტი და გართობა[11]. არქ. ლამბერტის ცნობით, მეგრელი ფეოდალები დიდ სიცხეში იმიტომ ნადირობდნენ, რომ ცქვიტები და მარდები ყოფილიყვნენ და შეჩვეოდნენ იმ გასა-

---

[3] Л.И. Лавров. Этнография Кавказа, Л., 1982 г., с. 73.

[4] ქვ. ჩხატარაიშვილი, ნარკვევები სამხედრო საქმის ისტორიიდან ფეოდალურ საქართველოში, თბ., 1979 წ., გვ. 161.

[5] საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. IV, თბ., 1973 წ., გვ. 171.

[6] ქვ. ჩხატარაიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 154-155.

[7] იქვე.

[8] იქვე, გვ. 163.

[9] В. Л. Гордиевский, Государство сельджукидов Малой Азии, М., 1941 г., стр. 54-55.

[10] საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. IV, თბ., 1973 წ., გვ. 177.

[11] ქვ. ჩხატარაიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 163.

ჭირს, რომელიც ომიანობას თან ახლავს[12]. ხოლო ვახტანგ VI გარეჯის ნათლისმცემლის უდაბნოსათვის შეწირული სამი სოფლის მოსახლეობის ლაშქრობისა და ნადირობის მოვალეობისაგან გაუნთავისუფლებლობას ხსნის იმით, რომ "ლაშქრობა ქვეყნის სიმაგრე არის და ნადირობა ლაშქრობის მასწავლებელია"-ო[13].

მონადირეობის ზემოხსენებული მნიშვნელობა განაპირობებდა განვითარებული ფეოდალური ეპოქის საქართველოში საკმაოდ მრავალფეროვანი ინსტიტუტის არსებობას, რომელსაც ექვემდებარებოდა ნადირობასთან დაკავშირებული ყველა საკითხი, უფლებათა და მოვალეობათა მტკიცე განსაზღვრით. მისი დაფინანსება ხდებოდა, როგორც სახელმწიფო ბიუჯეტიდან (ჯამაგირი), ასევე სავალდებულო გადასახადის საშუალებით, რომელსაც სახელმწიფო ბეგარის სახე ჰქონდა, ხოლო დამხმარე პერსონალი დაბეგრილი იყო თავისი მონაწილეობით ნადირობაში[14].

ქვ. ჩხატარაიშვილი, წერილობით წყაროებზე დაყრდნობით, აღნიშნავდა, რომ ქართლის მეფეების: ვახტანგ VI-ისა და თეიმურაზ II-ის დროს სანადიროდ გალაშქრებისას, ნადირობის მონაწილენი სადროშოებად, ე.ი. სამხედრო ოლქების მიხედვით შედგენილი სამხედრო შენაერთების მიხედვით გამოდიოდნენ. ხოლო კახეთში, სანადიროდ გამოწვევა სამხედრო ადმინისტრაციული ხელის მქონე მოურავის მოვალეობაში შედიოდა. ამგვარადვე ყოფილა საქართველოს სხვა მხარეებშიც. "დასტურლამალში" ნადირობა ისეა აღწერილი, როგორც ლაშქრობა: ჯარის გამოძახება, მისი სადროშოებად დაყოფა, ჯარის სწორად სიარული ნადირობის წინ და სხვა. სახელმწიფო ნადირობა მართლაც გალაშქრება იყო[15].

როგორც ცნობილია, საქართველოს დამოუკიდებლობის დაკარგვისა და რუსეთის იმპერიასთან მიერთების შემდეგ, ნადირობამ დაკარგა სამხედრო წვრთნის „სკოლის" ფუნქცია. შესაბამისად, მოიშალა სახელმწიფოს ხელისუფალთა მხრიდან დიდი მასშტაბის ნადირობის ორგანიზაციაც, მაგრამ არ მოშლილა მასობრივი ნადირობის ტრადიციები ქვეყნის იმ რეგიონებში, სადაც ამისთვის კარგი პირობები არსებობდა.

ჩვენს მიერ შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, ჯერ კიდევ რამდენიმე ათწლეულის წინ, საქართველოს მთიანეთში განსაკუთრებულ შემთხვევაში იმართებოდა მასობრივი ნადირობა. განსაკუთრებული შემთხვევა უმეტესად ზამთარში, დიდთოვლობისას დგებოდა, როდესაც მშიერი ნადირი, ადამიანის საცხოვრისის მახლობლად ჩამოდიოდა. მაგალითად, შველზე მასობრივ ნადირობას – "ჯელგაობას" რაჭაში მიმართავდნენ უმთავრესად დეკემბრის ბოლო რიცხვებში, როდესაც ღრმა თოვლის გამო წვრილფეხა ნადირს მოძრაობა უჭირს. სანადიროდ მთელი სოფელი გამოდიოდა. სეირის საყურებლად ქალებიც მოდიოდნენ, რადგან ასეთი თოვლიანობისას შველი სოფლის მახლობლად, დაბლა ეშვებოდა. სანადიროდ გამოდიოდა ყველა, მიუხედავად იმისა, ჰქონდა იარაღი მას, თუ არა. ვისაც თოფი არ ჰქონდა, მიდიოდა მუჟირით, კეტით, ხანჯლით და ზოგი, კი სრულიად უიარაღოდაც.

---

[12] ლამბერტი არქანჯელო, სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1938 წ., გვ. 87.
[13] ქვ. ჩხატარაიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 156.
[14] ალ. რობაქიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 157.
[15] ქვ. ჩხატაიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 156-157.

"შველზე ნადირობა დიდი თოვლიანობის დროს მთელი სოფლის შემადგენლობით, საქართველოს სხვა კუთხეებშიც არის დამოწმებული. მაგალითად, ნ. რეხვიაშვილის მასალის მიხედვით, ამ ტიპის ნადირობას შველზე იმერეთშიც ჰქონია ადგილი"[16].

ბალახისმჭამელ ცხოველებზე მასობრივ ნადირობას – „ლაკვცირ"-ს // „ლიკცირ"-ს სვანებიც აწყობდნენ[17]. ბ. ნიჟარაძის ცნობით ამგვარი ნადირობის ობიექტი სვანეთში ჯიხვიც ყოფილა[18].

შესაბამისი წერილობითი წყაროების და ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე დასტურდება, რომ მასობრივ ნადირობას არამტაცებლებზე გარკვეული კავშირი ჰქონდა შობა-ახალწლის დღესასწაულთან, როდესაც სადღესასწაულო სუფრა ნანადირევის თავით უნდა ყოფილიყო დამშვენებული[19]. ქვემო რაჭაში, ჩვენს მიერ მოძიებული ცნობითაც, დღესასწაულების და მათ შორის შობა-ახალწლის წინაც, მონადირე ცდილობდა, ოჯახში ნანადირევის შეტანას, რომ "კარგად დაკვებებოდა" და დამდეგი მთელი წლის განმავლობაში ყველაფერთან ერთად ნადირობაც წარმატებული ჰქონოდა[20].

მასობრივ ნადირობას მტაცებლებზე სვანეთში ეძახდნენ "ფაყვეი მარე ლათხვიარ"-ს – "ქუდზე კაცის სანადიროდ გამოყვანა-"ს[21] სამურზაყანოში "ფაჩხუა"-ს[22], რაჭაში – "მთის დარეკვა"-ს // "ტყის დარეკვა"-ს[23], ქართლში – "ტყეების რეკა"-ს[24] და ა.შ. შედარებით ხშირად, მასობრივი ნადირობა ზამთარში ეწყობოდა მტაცებლებზე, როდესაც, მშიერი ნადირი სოფლის შემოგარენს შეეჩვეოდა და მოსახლეობის პირუტყვს მუსრს ავლებდა. მ. ქიქოძე აღნიშნავდა, რომ გურიაში, მგელი სოფელს ძალინ დიდ ზარალს აყენებდა. ერთი ლეკვებიანი მგელი წელიწადში საშუალოდ ოცდახუთ ძროხას გლეჯდა, რომლის ღირებულებაც XX საუკუნის დასაწყისისთვის შეადგენდა ხუთას მანეთს. ხუთას მოსახლეზე, მაგალითად, ბახვის საზოგადოებაზე რომ ხუთი მგელი ვიანგარიშოთ, თითო მოსახლეს მგლის შენახვა ხორცის გადასახადით წელწადში ხუთი მანეთი ანუ ათი ფუთი სიმინდი უჯდებოდა[25].

მასობრივი ნადირობა დათვზე, ხშირად აგვისტო-სექტემბერში, ნათესი კულტურების სიმწიფეში შესვლის პერიოდშიც ეწყობოდა, როდესაც დათვი სიმინდის ყანებს შეეჩვეოდა და ანადგურებდა. ამიტომ, მის წინააღმდეგ ბრძოლა მნიშნელოვან საერთო სასოფლო საქმედ მიიჩნეოდა და ყველა სრულწლოვანი მამაკაცისთვის სავალდებულოდ ითვლებოდა. მიუხედავად იმისა მონადირე იყო თუ არა, ან სანადირო იარაღი ჰქონდა თუ არა. ნადირობის ორგანიზაცია, კი სოფლის თავკაცს ევალებოდა. ქვემო რაჭის სო-

---

16 ალ. რობაქიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 86-87.

17 ლ. ლევიძე, სვანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, 1982 წ.

18 ბ. ნიჟარაძე, ჯიხვი და შურთხი, ეთნოგრაფიული წერილები სვანეთზე, თბილისი., 1973 წ., გვ. 99-100.

19 ალ. რობაქიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 88-89.

20 ლ. ლევიძე, რაჭის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, 1988 წ

21 მისივე, სვანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, 1982 წ.

22 მისივე, სამეგრელოსა და აფხაზეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, 1984 წ.

23 მისივე, რაჭის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, 1988 წ.

24 არჩილი, გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთაველისა, ქართული მწერლობა, ტ. 6, გვ. 393$_{25}$-

25 მ. ქიქოძე, ნადირი და ნადირობა გურიაში, ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის საქართველოს მატერიალური კულტურის და სამეურნეო ყოფის ეთნოლოგიური შესწავლის განყოფილების არქივი, 1, 1940 წ., გვ. 58.

ფელ ურავში ჩაწერილი ცნობის მიხედვით, იმ შემთხვევაში, თუ ვინმე, არასაპატიო მიზეზით აარიდებდა თავს მტაცებლებზე მასობრივ ნადირობას, შესაძლებელი იყო მის ოჯახში მისულიყვნენ თანასოფლელები და ძროხის ან ხარის დაკვლა მოეთხოვათ[26]. ასევე იყო ლეჩხუმშიც, სადაც შემოჩვეულ მტაცებლებზე ნადირობა სავალდებულოდ ითვლებოდა[27].

ცნობილია, რომ კოლექტიური საქმიანობისათვის ჯგუფში გაერთიანების პრინციპები ყოველთვის ერთნაირი არ იყო და სოციალ-ეკონომიკური განვითარების შესაბამისად იცვლებოდა. ასე, მაგალითად, თუ გვაროვნული თემის არსებობის პირობებში კოლექტიური ნადირობის ორგანიზაცია სისხლით ნათესაობაზე იყო დაფუძნებული, სამეზობლო თემზე გადასვლის შემდეგ, ის ტერიტორიულმა პრინციპმა შეცვალა. ალ. რობაქიძე მიიჩნევდა, რომ რაჭაში "დღევანდელ პირობებში ნადირობის დროს მონაწილეთა გაერთიანება, ნადირობის ორგანიზაციის თვალსაზრისით არც ასაკზეა დამოკიდებული, არც გვარზე, არც ტერიტორიაზე. მონადირეთა გაერთიანება ერთ ამხანაგობაში ხდება პროფესიული ნიშნის მიხედვით, ე.ი. სანადიროდ იკრიბებიან მხოლოდ მონადირენი, გარდა იმ შემთხვევისა, როდესაც ნადირობის ხანგრძლივობა და ობიექტი აიძულებს მონადირეებს ერთი არამონადირე გაირიონ ჯგუფში, რომელიც მონაწილეობას არ იღებს თვით ნადირობის პროცესში და რომლის ფუნქციაც მხოლოდ დამხმარე სამუშაოების შესრულებაა[28].

ჩვენს მიერ მიკვლეული საველე-ეთნოგრაფიული მასალის თანახმად საქართველოს ბარისგან განსხვავებით, სადაც ყურადღება აღარ ექცეოდა გვარს, ტერიტორიას, და მცირერიცხოვან ჯგუფად მონადირეების გაერთიანება ხდებოდა მხოლოდ პროფესიული ნიშნით. საქართველოს მთიელთა ტრადიციულ ყოფაში შემონახულმა სანადირო სავარგულებზე ტერიტორიულ-თემური საკუთრების ფორმამ განაპირობა პროფესიულთან ერთად, ტერიტორიული პრინციპის არსებობაც – პროფესიული ნიშნით ჯგუფში გაერთიანება ხდებოდა ერთი ტერიტორიული თემის ფარგლებში. მასობრივი ნადირობის შემთხვევაში პროფესიულ ნიშანსაც აღარ ექცეოდა ყურადღება და მხოლოდ ტერიტორიული პრინციპი მოქმედებდა – ერთი თემის ფარგლებში სათანადოდ აღჭურვილ მონადირესთან ერთად გაცილებით მეტი არამონადირე მონაწილეობდა.

ნადირობის პროცესში ჩართულთა რაოდენობა, სანადირო გარემო და სანადირო ობიექტის სპეციფიკა განსაზღვრავდა ნადირობის წესსაც. მონადირეობის ისტორიული განვითარების პროცესში, მსოფლიოს ბევრ რეგიონში შემუშავებულ იქნა ნადირობის წესები, რომლებიც მნიშვნელოვნად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან. ესენია: დევნა, კვალის მიგნება, გარემოცვა, მორეკვა და ჩასაფრება. ისინი გამოიყენება ცალ-ცალკე ან შესაძლებელია, შეერწყან ერთმანეთს და შექმნან ნადავლის მოპოვების ერთიანი პროცესი. ასე მაგალითად, დევნა შეიძლება გაერთიანდეს კვალის მიგნებასთან, გარემოცვა მორეკვასთან და ა.შ. თვითეული ამ წესთაგანი, თავის მხრივ ითვლის რამდენიმე მათთვის დამახასიათებელ ცალკეულ ხერხს, რომელთა გამოყენებაც დამოკიდებულია ნადირობის ობიექტზე, ადგილობრივ ლანდშაფტზე, წე-

---

26 ლ. ლევიძე, რაჭის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, 1988 წ.
27 მისივე, ლეჩხუმის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, 1986 წ.
28 ალ. რობაქიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 79.

ლიწადის დროზე, ამინდზე და ა.შ.[29].

საქართველოს ტერიტორიაზე იშვიათად გამოიყენებოდა ნადირობის ორგანიზაციის ისეთი სახეობა, რომელიც ნადირობის მხოლოდ ერთ წესზეა დამოკიდებული. ამიტომ ნადირობის წესების ტიპოლოგიური კლასიფიკაციის პრინციპად აღებულია "ნადირობის პროცესის ის ძირითადი ხერხი, რომელიც გამოყენებულია მონადირეთა მიერ და რომელიც არსებითად გარკვეულ მიმართულებას აძლევს ამა თუ იმ ნადირზე ნადირობის მთლიან პროცესს"[30].

ტიპოლოგიური კლასიფიკაციის აღნიშნული პრინციპის მიხედვით საქართველოს ტრადიციულ ყოფაში დადასტურებულია ნადირობის ხუთი ძირითადი წესი: "ჩასაფრება", "მიპარვა", "კვალში ჩადგომა" ("საკვალიე"), "მორეკვა" და "მოჭირვა" ("გარემოცვა").

ჩასაფრებას და მიპარვას, როგორც ნადირობის დამოუკიდებელ წესებს, უმთავრესად ინდივიდუალურად მონადირენი მიმართავდნენ. კვალში ჩადგომა კოლექტიური ნადირობის წესია, მაგრამ ძაღლების დახმარებით ინდივიდუალურად მონადირესაც შეეძლო მისი გამოყენება. მორეკვა და მოჭირვა მხოლოდ ჯგუფური ნადირობის შემთხვევაშია შესაძლებელი და ტექნიკური შესრულების თვალსაზრისით, წარმატების ერთ-ერთი პირობა, ნადირობის პროცესში ჩართულთა მრავალრიცხოვნებაა. ვფიქრობთ, ამ ფაქტორმა განაპირობა საქართველოს მთიანეთში ბოლო ხანებამდე შემორჩენილი ტრადიცია, რომელიც სოფლის ყველა სრულწლოვან და სათანადო ფიზიკური შეძლების მამაკაცს ავალდებულებდა, მონაწილეობა მიეღო მათთვის ზარალის მომტან მტაცებლებზე ნადირობაში – საერთო სასოფლო საქმეში.

მორეკვის ორგანიზაცია ათასწლეულების სიღრმეშია ჩაკარგული და ისეთივე ძველია, როგორც თვით აქტიური ნადირობის ფორმა; ჰომინიდებისათვის, უკვე, სარეკის მოწყობა ჩლიქოსან და დიდ მტაცებლებზე, კოლექტიური ნადირობის ძირითადი წესი იყო[31]. როგორც უკვე აღინიშნა, უძველესი ხანის ადამიანის საწარმოო საშუალებების განუვითარებლობის გამო დიდი ნადირის მოკვლა კოლექტიურ ძალისხმევას მოითხოვდა. ის შესაძლებელს ხდიდა ხმაურის, ცეცხლის და სხვა საშუალებების გამოყენებით, ნადირი მიერეკათ ბუნებრივი თუ ხელოვნური მახეებისკენ და ადვილად მოსაპოვებელი ნადავლი გაეხადათ. ამგვარად, აქტიური ნადირობის წესი მორეკვა, შეხამებული იყო პასიური ნადირობის ფორმასთან, რომელიც გულისხმობს ადამიანის აქტიური ჩარევის გარეშე, მახე-ხაფანგების საშუალებით, ნადირის მოპოვებას. სანადირო იარაღის გაუმჯობესებისა და მათ შორის, მშვილდ-ისრის გამოგონების მიუხედავად, შემდგომ ხანებშიც, აქტიური და პასიური ნადირობის შერეული ფორმა კვლავაც კოლექტიური ნადირობის გავრცელებულ წესს წარმოადგენდა[32]. მეტიც, ის, როგორც რელიქტი, სულ უკანასკნელ დრომდე იყო შემორჩენილი იქ, სადაც ამისთვის ხელსაყრელი ბუნებრივ-კლიმატური ფაქტორების შედეგად, ნადირობის განვითარების უწყვეტი ჯაჭვი არსებობდა და რაც სამეურნეო-კულტურული ტრდიციების ის-

---

[29] Материальная культура, Свод этнографических понятий и терминов, М., 1989 г., с. 126.

[30] ალ. რობაქიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 80.

[31] В. П. Алексеев, Становление человечества, М., 1984 г., с. 149-155.

[32] პირველყოფილი საზოგადოების ისტორია, თბ., 1988 წ., გვ. 140-141.

ტორიულ მემკვიდრეობას განაპირობებდა[33].

აქტიური და პასიური ნადირობის შერეულმა ფორმამ საქართველოს ცალკეული რეგიონების ტრადიციულ ყოფაშიც შემოინახა თავი. ნადირობის ერთიან პროცესში, მორეკვის წესისა და ბუნებრივი მახეების ერთმანეთთან შეხამებული გამოყენების თვალსაჩინო მაგალითია მასობრივი ნადირობა შველზე – "ჯელგაობა" რაჭაში. "ჯელგაობის" მონაწილენი ორ დასად იყოფოდნენ – "მომრეკებად" და "დამხვდურებად" ანუ "მეჭალეებად". "გამოცდილი მონადირეები წინასწარ შეარჩევდნენ ტყის პირას ხევის ან ღელის ღრმა თოვლით დაფარულსა და მოვაკებულ ადგილს, სადაც დააყენებდნენ ლეშ-ქაშში და ბუჩქნარში ამოფარებულ, მუჟირა – კეტებით აღჭურვილ დამხვდურებს ანუ მეჭალეებს... მეორე დასი – მომრეკნი, თავს გადაუვლიდა შველის ხროს და დამწკრივდებოდა ნახევარწრედ იმ ანგარიშით, რომ ნახევარწრის უკიდურესი ფრთები შველის ხროს გარსშემორტყმოდა. თავკაც მონადირეთა ნიშნის შემდეგ მომრეკნი დაიწყებდნენ შველის ძლიერ შეხმიანებას და ტყის მორეკვას. ყვირილისა და შეძახილის გარდა მომრეკნი მუჟირასა და კეტებს წაუშენდნენ ტყესა და ბუჩქებს. ასეთი უეცარი და ძლიერი შეხმიანებით დაშინებული შველი, ხევს დაჰყვებოდა მომრეკთა მოძრაობის მიმართულებით, აღარ უყურებდა ტყესა და ბუჩქნარს, თავქვე დაეშვებოდა. ტყიდან გამოდევნილი, განსაზღვრული ადგილისაკენ მირეკილი შველი ვიწრო ფეხებით და წვეტიანი ჩლიქებით ღრმა თოვლში იფლობოდა, მოძრაობის უნარს ჰკარგავდა და დამხვდურთა – მეჭალეების იოლი მსხვერპლი ხდებოდა...

ამგვარი ნადირობის დროს მეტწილად ხმარობდნენ მუჟირას, დანას და ხანჯალს. ხშირად კი პირდაპირ ხელით იჭერდნენ შველს და ხელის უეცარი და ძლიერი მოქნევით კისერს უგრეხდნენ. რის გამოც, ნადირს "მთავარი ძარღვი უწყდებოდა და კვდებოდა". უკანასკნელი წესით შველის მოკვლას „კისრის დატეხვა" ეწოდებოდა.

იმერეთში, შველზე მორეკვით მასობრივი ნადირობისას შუბებს იყენებდნენ, "როცა კარგად წამოთოვდა, შეგროვდებოდნენ მთელი სოფლის კაცები, ვისაც მუხლი ერჩოდა მოუვლიდნენ, ზოგიერთები, კი ჩაუსაფრდებოდნენ მარჯვე ადგილებში და ესროდნენ შუბებს, თუ დაეწეოდნენ – დაარტყავდნენ"[34].

ბ. ნიჟარაძის ცნობით, სვანეთში "ზამთარში, როდესაც დიდი თოვლი მოვა, მონადირეები კლდეებში მიმდგარ ჯიხვებს გამოყრიან, ხალხი ქვევით უცდის ხევში. ჯიხვი თოვლში იფლობა, აღმართზე ვერ ადის, მარტო დაღმართში ეშვება. მანამ შეუძლია ხტის, ბოლოს იღლება და რჩება თოვლში. ამ დროს მიდიან ძაღლებით და ხშირად თოფუკრავად იჭერენ ჯიხვებს"[35].

ჯიხვზე მასობრივი ნადირობისას, სვანეთში ნადირობის შერეული ფორმის გამოყენების შესახებ ანალოგიურ ცნობას გვაწვდის ს. ტყეშელაშვილიც: "ზამთარში სვანები ჯიხვზე ნადირობენ ორიგინალური მეთოდით. მომრეკები ძაღლებით დევნიან ჯიხვებს გამოქვაბულებიდან და ერეკებიან ხეობის გასწვრივ პირდაპირ მათ მომლოდინე მონადირეებისაკენ. შეშინებული ჯიხვები თავდაღმა გარბიან, ხტიან, დაღლილები თოვლში ეფლობიან და ძალა აღარ შესწევთ, რომ კვლავ მთაში ავიდნენ. ასეთი დევნით დაღლი-

---

[33] Материальная культура Свод этнографических понятий и терминов, М., 1989 г., с. 126.
[34] ალ. რობაქიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 87-88.
[35] ბ. ნიჯარაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 99-100.

ლი ნადირი ადვილი დასაჭერია"[36].

ბალახისმჭამელ ნადირზე მორეკვით მასობრივი ნადირობის ორგანიზაციისგან განსხვავებით, დათვზე და მგელზე ნადირობის პროცესში ძირითად წესთან – მორეკვასთან, შეხამებული იყო არა პასიური, არამედ აქტიური ნადირობის წესი – ჩასაფრება. მათზე სანადიროდ, ორ ჯგუფად იყოფოდნენ "მესაფრებად" და "მარეკებად". მესაფრეების ფუნქციას ასრულებდნენ, ცეცხლსასროლი იარაღით აღჭურვილი და გამოცდილი მონადირენი. მარეკებისას კი ყველა დანარჩენი, რომლებიც ხშირად, მხოლოდ წალდით, მუჟირით, ხანჯლით ან კეტით იყვნენ შეიარაღებულნი. ნადირობის თავკაცის მიერ მითითებულ ადგილებში, მესაფრეების განაწილების შემდეგ, ჯაჭვურად განლაგებული მარეკები, წინასწარ დათქმულ ნიშანზე მესაფრეების საპირისპირო მხრიდან იწყებდნენ მოძრაობას და ხმაურის საშუალებით ცდილობდნენ ნადირი მათკენ მიერეკათ.

ჟ. შარდენი სამეგრელოში მორეკვით ნადირობის შესახებ წერდა: "ადგილობრივი მცხოვრებლები... ნადირს ისევე ერეკებიან ტყიდან, როგორც ფრინველს ააფრენენ ხოლმე, წყლიდან დოლის ხმაურით; ეს ხმაური აფრთხობს გარეულ ცხოველებს და ისინი ტყიდან მინდორში გარბიან, სადაც მათ ხოცავენ. მეგრელებს სანადიროდ ძაღლები მრავლად ჰყავთ, მაგრამ ამჯობინებენ ნადირის ცხენჭენებით დაჭერას"[37].

"მორეკვით" ნადირობა აღწერილია არქ. ლამბერტის ცნობაშიც, სახელმწიფო ნადირობის შესახებ, ოდიშის სამთავროში. მისი მიხედვით, "ყოველ ნადირობას თავისი დრო აქვს, ხოლო ყველაზე უფრო მოწონებაშია ირმებზე ნადირობა, რომელსაც ორი დრო აქვს წელიწადში: ერთი ყველიერის დაწყებიდან დიდ მარხვამდე და მეორე – სექტემბრის დასასრულიდან შობის მარხვამდე. ყველიერში... მთავარი მოიწვევს ოდიშის ყველა დიდებულს, რომლებიც ამ შემთხვევისათვის გამოცხადდებიან საუკეთესო ცხენებზე და მშვენივრად ჩაცმულები. წინა დღით, დილას ნაღარას დაჰკრავენ და მის ხმაზე ადგებიან ყველა მონადირეები და ძაღლებით წავლენ, რომ ტყე შეჰკრან. ხმაურობით და ძაღლების ყეფით, ნადირს შეაშინებენ და ძლიერ შორიდან მორეკავენ იმ ალაგს, რომელიც დანიშნულია ნადირობისათვის". ნადირობენ მეორე დღეს, მთავარი მონადირეებს თავ-თავის ადგილს მიუჩენს და მშვილდ-ისრით ხელში ელოდებიან გამორეკილ ნადირს. "როცა ნადირი საკმაოდ მოახლოვდება, თვითეული... ცხენს გააჭენებს, მომართავს მშვილდს და გაისროლის ისარს... ასე ნადირობენ საღამომდე"[38].

გურიაში, როდესაც მგელს "გადაჯდომით", "დაძახებით" ან ხაფანგით ვერაფერს მოუხერხებდნენ, მისი ბინა, კი ტყეში მიკვლეული ჰქონდათ, უქმე დღის წინ ორი სამი თავკაცი მონადირე მოილაპარაკებდა ნადირობის ორგანიზაციის საკითხებზე, კერძოდ, ნადირობის ადგილზე და დროზე, მონადირეთა თავშეყრის ადგილზე, დააზუსტებდნენ თოფის მქონეთა რაოდენობას, რომლებსაც "მეთოფეებად" ("მესაფრეებად") შეეძლებოდათ მონაწილეობის მიღება, აგრეთვე, ვისი ძაღლები წაეყვანათ და ა.შ. ნადირობის შესახებ ორი-სამი მარჯვე ბიჭის საშუალებით იმავე საღამოს სხვებსაც შეატყობინებდნენ, რომლებიც, ვისაც რა იარაღი ჰქონდა, სანადიროდ იმით გამოდი-

---

[36] С. Ткешелашвили, Сванетия, Поездка по Сванетии, М., 1905 г.

[37] შარდენის მოგზაურობა, თბ., 1975 წ., გვ. 14.

[38] არქ. ლამბერტი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 59.

ოდნენ. ვისაც თოფი არ ჰქონდა, მას ხშირად მარტო წალდი, ნაჯახი მიჰქონდა და სარეკში ორ თოფიანს შორის დგებოდა ან ძაღლების გამყოლ-მომრეკის ფუნქციას ასრულებდა. ისინი გათენებისას უკვე წინასწარ დათქმულ ადგილზე უნდა ყოფილიყვნენ. ნადირობის დაწყების წინ, ამ ადგილების კარგი მცოდნე ერთ-ერთი თავკაცი მონადირე თოფიანებს წაიყვანდა, მოსარეკი ტყის ნაწილს შემოუვლიდა და შესაკრავ-გადასჯდომი ხაზის თავში, რომ მიაღწევდა, იქიდან დაწყებული, ისე, რომ ამ ხაზზე ნადირი არ გასცლოდათ, ერთი-მეორისგან დაახლოებით სამოცი-ასი ნაბიჯის დაშორებით, მოხერხებულ "თვალ-სახილავ" და "თავ-საფრიან" ადგილებში უსიტყვოდ, ხელის მითითებით თითო კაცს მეთოფედ გაამწესებდა. იქ, სადაც ნადირის უეჭველი გამოსვლა იყო მოსალოდნელი, საუკეთესო მსროლელს ჩააყენებდა. მეორე თავმონადირე მომრეკებს გაუძღვებოდა და სარეკის დაწყების ადგილზე დიდი სიფრთხილით, უხმაუროდ მისვლის შემდეგ მარეკებს სარეკში ჩააყენებდა, მიუთითებდა მიმართულებას და თოფის გასროლით ან შეძახილით მორეკვის დაწყების ნიშანს აძლევდა. ყველა, ვისაც ძაღლი ჰყავდა, აუშვებდა მათ, დაიწყებოდა თოფის სროლა, ყიჟინა, ძაღლები სამ-ოთხ ჯგუფად დანაწილებულნი, ერთ-მეორისგან თანაბარ მანძილზე დაშორებულნი ადგილიდან მოწყდებოდნენ და ყეფით ტყეს მოედებოდნენ. მარეკები მოპირდაპირე მხრიდან მესაფრეებისკენ მოძრაობდნენ და თოფის სროლით, ყიჟინით, ხის ჯირკვზე ნაჯახის ყუის შემოკვრით და ა. შ. დამფრთხალ ნადირს მათკენ ერეკებოდნენ. როდესაც გაუვალ და ჯაგნარიან ტყეში სწორი ხაზით მარეკების სვლა შეუძლებელი იყო, ორ ნაწილად იყოფოდნენ. ერთი ნაწილი ბუნებრივ ბარიერთან ხმაურის შეუწყვეტლად ჩერდებოდა, მეორე, კი ამ ადგილს ხმაურით და თოფის სროლით შემოკვალავდა. ასე რომ, იმ ადგილებში რაიმე რომ ყოფილიყო და შემოვლით წასულებს აცილებოდა, მარეკების მეორე ჯგუფს მაინც გადაეყრებოდა. უმეტეს შემთხვევაში თუ მგელი ხუთ-ექვსჯერ სარეკში მოხვედრილი და გადარჩენილი არ იყო, მარეკების პირველი დაძახებისთანავე პირდაპირ მეთოფეებს მიაშურებდა და იქ კლავდნენ[39].

საქართველოს მთიანეთში შეკრებილმა ეთნოგრაფიულმა მასალამ გვიჩვენა, რომ გურიაში მგელზე მორეკვით მასობრივი ნადირობის ორგანიზაცია, ტიპიურია საქართველოს სხვა რეგიონებისთვისაც. აღსანიშნავია ისიც, რომ დათვზე მორეკვით ნადირობის ორგანიზაციაც არსებითად ისეთივე იყო, როგორც მგელზე ნადირობა, მხოლოდ მეორე შემთხვევაში საჭირო ყოფილა მონადირეთა მეტი რაოდენობა, რადგან მგელმა უფრო დიდრიცხოვანი ჯგუფით იცის ხეტიალი და გარდა ამისა, ხშირად იცვლის ადგილს, რის შედეგადაც გარკვეული სავალი ბილიკები არა აქვს და მესაფრეთა მეტი რაოდენობა სჭირდება[40].

ქვემო რაჭაში აღწერილია "მტაცებელი ნადირის (დათვი, მგელი და სხვა) მთელი სოფლით ისეთი მორეკვა, რომელიც მიზნად არ ისახავდა მის მოკვლას. იმ შემთხვევაში, თუ რომელიმე სოფელს მტაცებელი ნადირი შემოეჩვეოდა, წამოდგებოდა მთელი სოფლის მოსახლეობა და ძლიერი შეხმიანებით, ხეებზე კეტების შემორტყმით დაიწყებდა ტყის "მორეკვას". ასეთ შემთხვევებში მესაფრეებს არ გაამწესებდნენ სანგრებში და გეზ ადგილებში,

---

[39] მ. ქიქოძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 101-105.
[40] ალ. რობაქიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 86.

რადგან მათ მიზანს წარმოადგენდა მტაცებელი ნადირის დაშინება, დაფრთხობა და გარეკვა სოფლიდან დიდი მანძილით დაცილებულ სხვა ადგილებისკენ. ასეთ შემთხვევაში, როგორც ვხედავთ, ნადირობის ძირითადსა და ერთადერთ წესს ნადირის ძლიერი შეხმიანებითა და ხმაურით განდევნა შეადგენდა სოფლის ახლო-მახლო მიდამოებიდან და არა მისი მოკვლა ან დაჭერა"[41]. აქედან გამომდინარე ფუნქციების მიხედვით მონადირეთა ჯგუფიც ერთგვაროვანი იყო და ნადირობის თავკაცის გარდა, მხოლოდ მარეკებისგან შედგებოდა, რასაც ჩვენც მივაკვლიეთ ზემო რაჭაში, სამეგრელოში და სხვაგან.

მორეკვის ელემენტებს შეიცავს "მოჭირვაც". ნადირობის ეს ორი წესი მსგავსია იმით, რომ როგორც მორეკვის, ასევე მოჭირვის დროს, მონადირეთა ჯგუფი მათზე დაკისრებული ფუნქციების მიხედვით მსგავსად იყოფიან – მარეკებად და მესაფრეებად. მსგავსი იყო მათზე დაკისრებული მოვალეობაც. მაგრამ, იყო არსებითი განსხვავებაც, რის გამოც მორეკვას და მოჭირვას განიხილავენ, როგორც ერთმანეთისგან დამოუკიდებელ ნადირობის წესებს – მორეკვისგან განსხვავებით მოჭირვის ძირითადი ხერხი ნადირის ადგილსამყოფელის სრული გარემოცვაა. მორეკვა კი დამხმარე ხერხი, რომლის საშუალებითაც მიიღწევა დასახული ამოცანის რეალიზაცია – ალყაში ნადირის მოქცევა.

მოჭირვით ნადირობას გულისხმობს "რუსუდანიანის" ავტორი სამეფო ნადირობის შესახებ როდესაც წერს: "რა დილა გათენდა და საწუთროსა მაშვენებელმან მზემან თავი ამოჰყო, ჰკრეს ქოსსა და ნაღარას, შესხდეს მეფე და ძე მისი ყაის და გაემართნეს სანადიროსა... იარეს და მივიდეს მას სანადიროსა. დადგეს მას ღამესა. დილას ადგეს და გაუშვეს ჯელგა. მას დღესა იარეს და მას ღამესა. მეორე დილას გარდასდვა ჯელგამ ჯელგას თავი, დაიწყო ნელა-ნელად ნადირმა მოსვლა და შეიქმნა ხოცვა ნადირისა"[42].

პაპუნა ორბელიანის ცნობით: "მოინება მპყრობელმან ქართლისამან, მეფემან, ცხებულმან თეიმურაზ, ნადირობა ყარაიისა. მოიწვივა ძე თავისი, მეფე კახეთისა ერეკლე კახ-დარბაისლით, წაბრძანდნენ ნაგებში, განაწესნეს ყოველნი რიგნი ნადირობისანი და განაწყვნეს ჯელგა, ვითა წესი იყო, ინადირეს პირველნი ტყენი და მოიწყვიტეს ნადირნი ურიცხვი. ამის შემდგომად გაისტუმრეს ჯელგა ღამით, გაუმძღვარეს პაპუნა გაბაშვილი, შემოარტყა მინდორსა ყარიისასა და მობძანდნენ ბატონებიც ღამითვე, წესისებრ ციხკრისა ჟამს დაყვსნენ... უბრძანა ბატონმა: "ვისაც მშვილდი არა ჰქონდეს, ხის მშვილდები დაიკეთონ, იმით დადგნენო" – ყველამ დაიკეთეს მშვილდ-ისარი ხისანი და ის ეჭირათ... დაიწყო დენა ჯერანმა, რომ რიცხვი არ ეგებოდა. მოკლეს ბატონებმა კარზე ჯერანი, აგრეთვე ამოწყვიტეს ქართველთა და კახთა ურიცხვი..."[43].

თეიმურაზ II-ის განმარტებით, ჯელგით ნადირობისას ერთ ღამეს ნადირს ალყას შემოარტყავდნენ და წინასწარ შერჩეულ ადგილზე მირეკავდნენ. მეორე დღეს გამთენიისას მარეკები მეფისა და სხვა დიდებულებისთვის ალყიდან გასასვლელებს აწყობდნენ, სადაც მონადირენი დგებოდნენ

---

[41] იქვე.
[42] "რუსუდანიანი", ქართული პროზა, ტ. IV, თბ., 1983 წ., გვ. 405.
[43] პაპუნა ორბელიანი, ამბავი ქართლისანი, თბ., 1981 წ., გვ. 119.

და ამ გასასვლელებისკენ გაქცეულ ნადირს ხვდებოდნენ[44].

არჩილის აღწერით, ირემზე და ჯეირანზე ნადირობის წინა ღამეს სანადიროში მივიდოდნენ "სრულად ჯარითა" და დაიწყებდნენ "ჯერგას რიგებას". მეორე დღეს, ალიონზე, მონადირეები ცხენებზე შესხდებოდნენ და წინასწარ შერჩეულ ადგილებში ჩადგებოდნენ, სადაც ჯერგას ("ჯელგა"-ს) მიერ მორეკილ ნადირს მშვილდ-ისრით ხოცავდნენ[45].

ერეკლე II-ის ძის ვახტანგის ცნობითაც: "შემდგომად ამისა ინადირიან ტყენი ესრედ. შეუშვებენ ქვეითსა ჯარსა ტყეში და ხმიანობით მათითა გამფრთხალი მხეცნი და ნადირნი განვედიან მინდორთა და დახდომილთა ცხენოსანთა მონადირეთა დაუწყიან ხოცვა მხეცთა და ნადირთა"[46].

ზემოთ მოტანილ ცნობებში ნახსენები "ჯელგა"-ს შესახებ, ალ. რობაქიძე მრავალრიცხოვან წერილობით წყაროებზე დაყრდნობით ფიქრობდა, რომ ეს ტერმინი ქართულ ენაში დაახლოებით XVI საუკუნის დამდეგისთვის უნდა იყოს შემოსული და ის აღნიშნავდა მორეკვისგან განსხვავებულ ნადირობის წესს, რომლის ძირითადი ხერხი სანადირო ადგილისა და ნადირის ალყაში მოქცევა, სრული გარემოცვა იყო. "ნადირობის ეს წესი გამოყენებული ყოფილა მთაშიც და ბარშიც და უნდა ვივარაუდოთ, რომ თუმცა მთაში ნადირობის თავისებური პირობები სპეციფიკურ ელფერს მიანიჭებდა მას, ნადირობის ძირითადი წესი... ნადირის დაკეტვა – ორივე შემთხვევაში ერთი იყო". მისივე შეხედულებით "ნადირობის ამ წესს თავდაპირველად "გარემოცვა" ეწოდებოდა, შემდეგში – "ალყის შემორტყმა", ხოლო შედარებით გვიანდელი პერიოდის ლიტერატურაში ტერმინ "ჯელგა"-ს და ბოლოს "მოჭირვა"-ს ხმარობდნენ[47].

საქართველოს მთიანეთში, მცირერიცხოვან ჯგუფად მონადირენი, ხშირად მიმართავდნენ მოჭირვას, რადგან მთის ნადირის გავრცელების არეალის სპეციფიკა, მონადირეთა მცირერიცხოვნების მიუხედავად, ნადირის სავალი ბილიკების სრული გადაკეტვის საშუალებას იძლევა. რაც შეეხება ტყის ნადირს, მათი ბილიკების გადაკეტვა გაცილებით მეტ ძალისხმევას და მონადირეთა რაოდენობას მოითხოვს. ეს განსაკუთრებით ეხება მტაცებლებზე ნადირობას, ვინაიდან განსაზღვრული სავალი ბილიკების არქონის გამო, საჭირო ხდება მათი ადგილსამყოფელის სრული გარემოცვა. მიუხედავად ამისა, აუცილებელ შემთხვევაში მასობრივი ნადირობა მოჭირვით, მტაცებლებზეც ეწყობოდა. მაგალითად, გურიაში, როდესაც მორეკვისგან რამდენჯერმე თავდაღწეულ და ამდენად გამოცდილ მგელს შეიგულებდნენ, ხალხი საკმაო რაოდენობით გამოვიდოდა. ტყეში რამდენიმე კაცს და ძაღლებს შეუშვებდნენ, თვითონ ერთმანეთისგან ომოცდაათი-სამოცი ნაბიჯის დაშორებით წრიულად განლაგდებოდნენ და მგელს გარემოცვაში მოაქცევდნენ. ტყეში შესული მარეკებისა და ძაღლების მიერ დევნილი მგელი რომელიმე მესაფრესთან მივარდებოდა. ის თუ ვერ მოკლავდა, სხვა მიმართულებით გაქცეულ ნადირს ახლა სხვა ხვდებოდა და ის ესროდა. ასე, რომ მომწყვდეულ ნადირს მოუკლავად არ ტოვებდნენ.

მესაფრე ვალდებული იყო შეუმჩნეველად და ჩუმად მჯდარიყო მისთვის

---

44 თეიმურაზ II, თხზულებათა სრული კრებული, თბ., 1939 წ., გვ. 76.
45 არჩილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 399-400.
46 ალ. რობაქიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 104.
47 იქვე, გვ. 101-106.

გამოყოფილ საფარში, რომლის შეცვლაც, მორეკვის დაწყების შემდეგ აღარ შეიძლებოდა. ვიდრე კარგად არ დარწმუნდებოდა, მესაფრე ნადირს არ ესროდა, რადგან შეცდომით, შეიძლებოდა კაცი, ძაღლი ან სხვა უმნიშვნელო ნადირი მოეკლა. არ შეიძლებოდა თოფის სროლა დამჯდარ ან დაჩოქილ მდგომარეობაში, ვინაიდან დაბალ სიმაღლეზე, მიწის ზედაპირის პარალელურად გასროლილი ტყვია, მსროლელის საპირისპიროდ მოძრავი მარეკებისა და ძაღლებისთვის დიდ საშიშროებას ქმნიდა.

მარეკები ვალდებულნი იყვნენ ერთმანეთზე გადაძახილის და მასზე მიყურადებით, ერთმანეთს შორის დადგენილი ინტერვალი და სწორხაზოვნება არ დაერღვიათ, წინ არ წასულიყვნენ და ნადირისთვის თავდაღწევის საშუალება მოესპოთ. როდესაც მარეკები მიადგებოდნენ მესაფრეებს, ე.ი. მოთავდებოდა თუ არა პირველი სარეკი, ძაღლებს დაიჭერდნენ, მცირე ხნით შეისვენებდნენ და სხვა სარეკში გადავიდოდნენ, სადაც იმავე წესით ინადირებდნენ[48].

კოლექტიური ნადირობის ორგანიზაციის ელემენტია მონადირეთა შორის მოვალეობების დანაწილება. ნადირობის პროცესში ყველაზე უფრო მნიშვნელოვან როლს ასრულებს ნადირობის თავკაცი, მის მოვალეობაში შედიოდა სანადირო ადგილის, დროისა და ხერხების შერჩევა, ჯგუფის სხვა წევრებისთვის ფუნქციების დანაწილება, მათთვის კონკრეტული დავალებების მიცემა და საერთოდ ნადირობის მთელი პროცესის ხელმძღვანელობა, მონადირეთა უსაფრთხოებაზე ზრუნვა და სხვა. მისი გადაწყვეტილება საბოლოო იყო და ყველა მას უნდა დამორჩილებოდა. თავკაცის გამორჩეული როლი განაპირობებდა მონადირეთა წრიდან მისი შერჩევის კრიტერიუმებსაც – იგი უპირველეს ყოვლისა ყველაზე გამოცდილი და სანადირო ადგილების საუკეთესო მცოდნე, ავტორიტეტული და ასაკოვანი უნდა ყოფილიყო.

იმისდა მიხედვით, ნადირობის რომელ ხერხს ირჩევდნენ, ფუნქციებიც შესაბამისად ნაწილდებოდა. აქედან გამომდინარე მორეკვით და მოჭირვით ნადირობისას მონადირეთა გუნდი ორ ჯგუფად იყოფოდა – მესაფრეებად და მარეკებად.

ჩვენს მიერ შეკრებილი ტერმინოლოგიური მასალის თანახმად ზემო სვანეთში ნადირობის თავკაცს ეწოდებოდა "მახვში მეთხვიარ-"ი, მესაფრეს – "მდრაჯ-ი", მარეკს – "მელვეჭ"-ი; სამეგრელოში: ნადირობის თავკაცი – "უნჩაშ მაჯინ-"ი, მესაფრე – "გოხუნა", მარეკი – "მაფარცხალი"; სამურზაყანოში: ნადირობის თავკაცი – "უნჩაშ მაჯინ"-ი, მესაფრე – "უჯინექ"-ი, მარეკი – "მაფარჩხალი"; ლეჩხუმში: ნადირობის თავკაცი – "მოთავე", მესაფრე – "მეხუნდარი, მარეკი – "მრეკალი"; ქართლში: ნადირობის თავკაცი- "თავმონადირე", მესაფრე – "მეხუნდარი", მარეკი – "მრეკავი" და ა.შ...

წინამდებარე ნაშრომში განხილული არასრული ლიტერატურული მონაცემებით და ჩვენს მიერ შეკრებილი საველე-ეთნოგრაფიული მასალით დასტურდება, რომ ნადირობის ორგანიზაციის უძველესი ტიპი – მასობრივი ნადირობა, ფართოდ იყო გავრცელებული საქართველოში და ისტორიული განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე გარკვეულ როლს თამაშობდა ქვეყნის სამეურნეო და სოციალურ ყოფაში.

---

[48] მ. ქიქოძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 106-108.

XX საუკუნის პირველი რამდენიმე ათწლეულის განმავლობაში ჯერ კიდევ იმართებოდა მასობრივი ნადირობანი, მაგრამ იშვიათად და ისიც მხოლოდ მთის რეგიონებში. დღეს კი მხოლოდ მოსახლეობის უფროსი თაობის მეხსიერებაშია შემორჩენილი. ზემოხსენებული ტრადიციის მოშლა ობიექტური მიზეზებითაა განპირობებული, რომლებიც უკანასკნელი ხანების საქართველოში მიმდინარე ეკონომიკურ, ეკოლოგიურ და დემოგრაფიულ პროცესებშია საძიებელი.

L. Levidze

TRADITIONS OF "MASS" HUNTING IN GEORGIA

With regard to the number of hunters, there are three types of hunting organizations in Georgia: individual, in small groups and mass hunting.

The tradition of mass hunting has taken place ever since the period when primitive men tried to compensate for the low effectiveness of primitive tools through collective activities.

During feudal times, mass hunting as the principal means of military education and military training was of great importance.

After the 18th century, mass hunting was devoid of military importance but the local population still practiced it in those regions with an appropriate environment. In the first decade of the 20th century, mass hunting still took place in the mountainous parts of Georgia, where in the snowy winter both herbivorous and predatory animals were hunted.

When going mass hunting, the hunters united in groups only on the principle of territory. In addition, from the five methods of hunting used in Georgia, only two of them – "the Drive" and "the Encircling" were used.

Today, mass hunting is preserved only among some of the older population. The loss of this tradition is caused by the economic, ecological and demographic situation in Georgia .

ნინო მაისურაძე

ქართული ტრადიციული მუსიკის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ასპექტები

ქართული მუსიკალურ-ესთეტიკური აზროვნების პირველადი ფორმები საძიებელია ქრისტიანობის წინარე ხანის რწმენა-წარმოდგენების ამსახველ რიტუალებში. საერთო ქართველური მუსიკალური ფუძე-ენის (ფუძე-ჰანგის) ჩამოყალიბებაში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ასტრალურ და, განსაკუთრებით კი, მიცვალებულის კულტებთან დაკავშირებულმა საფერხულოებმა და ნატირლებმა.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში ფერხულები უკანასკნელ დრომდე სახატო დღეობებისა და სხვა რელიგიური წეს-ჩვეულებების აუცილებელ კომპონენტს შეადგენდა. ამაზე მიუთითებს მთის მოსახლეობის ყოფის ამსახველი მდიდარი ეთნოგრაფიული მასალა. მთამ შემოგვინახა ფერხულთა შემდეგი სახეობანი: წრიული, წრიული ორი და სამსართულიანი, ნახევარწრიული, მწკრივის სახის – გრძელი ერთრიგა ან ორრიგა, ერთიმეორის უკან თუ ერთმანეთის პირდაპირ[1]. საილუსტრაციოდ მოვიტანთ ჩვენთვის საინტერესო მონაკვეთებს საარქივო ეთნოგრაფიული მასალიდან: ხევსურეთში, შატილის თემში, ანატორის ჯვარში, დღეობა ათენგენობას გარკვეული წესების (სარიგო საკლავის დაკვლა ხუცესის მიერ, ზღვნების დალოცვა, ხუცობა, თოფის სროლა ნიშანში, დასტურთა მიერ ტაბლის დადგმა) შესრულების შემდეგ სრულდებოდა ფერხისული. მეფერხულენი ხელიხელჩაკიდებულნი შეკრავდნენ წრეს. წრე იყოფოდა ორ მომღერალ გუნდად. ერთ მხარეს „სიმღერისთავი" იყო, მოპირდაპირე მხარეს – „მეორე გუნდის თავი". სიმღერისთავის მიერ გამოთქმულ სიტყვებს მეორე გუნდის თავი იმეორებდა. თითოეული მათგანის შემბანელი თავისივე გუნდი იყო. წრეში დგებოდა ახალგაზრდა ან ჯვარიონის წარმომადგენელი, ლუდიანი სურით ხელში და მომღერლებს მორიგეობით ასმევდა ლუდს. ლუდის შესმის დროს სიმღერისთავს მის გვერდით მყოფი შეცვლიდა, შემდეგ კვლავ სიმღერისთავი გააგრძელებდა მღერას. დასასრულს სიმღერისთავი იმღერებდა: „...თუ გინდა კიდევ ვიმღეროთ, თუ გინდა გავათავათო". ფერხულის დასრულების შემდეგ მეორე გუნდის თავი სიმღერითვე უპასუხებდა: „არალე გავათავათო" და ფერხული დაიშლებოდა...[2] ანალოგიური წესით სრულდებოდა ფერხულები ფშავში: მაგალითად, მათურის თემში, დღეობა ათენგენობას, საყაჭის სვეტის ანგელოზის ხატში, სათანადო წესების შესრულების შემდეგ, მედროშე დროშით ხელში სალოცავის წინ შეჩერდებოდა. მლოცავნი დროშის ირგვლივ დააბამდნენ ფერხისას და გარშემოვლით, ორ მომღერალ გუნდად დაყოფილნი ასრულებდნენ საფერხულო სიმღერას. მედროშესთან ერთად წრეში მდგომი მელუდე ფერხულის მონაწილეებს ლუდს

---

[1] В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957, с. 55.

[2] М'ъ, ალ. ოჩიაური, რელიგია ბუდეხევსურეთსა და შატილის თემში, ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიული არქივი, რვ. 48, 1940.

ასმევდა[3]. ფერხულით გარს უვლიდნენ, აგრეთვე, სალოცავს: დღეობა მარიამობას, მაღაწლის მთაზე, გოგოლაურთ გვარის წმინდა გიორგის ხატში (პატარა კვრივი) მისვლისას მლოცავნი დააბამდნენ ფერხისას და კვრივს სიმღერით სამჯერ შემოუვლიდნენ ირგვლივ[4]. ხშირად დროშისა თუ ხატის გადაადგილებისას, მწკრივის სახის ფერხული სრულდებოდა[5]. საინტერესოა თუშეთში გავრცელებული ორსართულიანი წრიული ფერხულის ქორბეღელას წყობა: იგი წარმოადგენდა მხარიმხარ გადაბმულ მამაკაცთა ორსართულიან წრეს, რომელიც ნელი, წრიული მოძრაობით და სიმღერით ხატის მამულის გარკვეული ადგილიდან (ხშირად მამაკაცების ადგილში აბამდნენ ფერხულს) ხატის შენობისაკენ გაემართებოდა. საფერხულო სიმღერის ყოველი მუხლი, ორპირულად სრულდებოდა. ფერხულის შემსრულებელთა სიმრავლის შემთხვევაში ორი-სამი წრე შეიკვრებოდა. ქორბეღელას დაქცევა და სიმღერის არევა ადამიანთა და საქონლის დაღუპვას მოასწავებდა, მისი კარგი შესრულება კი, სიკეთის მანიშნებელი იყო. ორსართულიანი იყო, აგრეთვე, მოხეური „აბარბარე", რომელშიც ცამეტი კაცი მონაწილეობდა. მეცამეტე – მეკოდე წრის ცენტრში დგებოდა და ქვედა წრეს ლუდით უმასპინძლდებოდა. ორივე წრეში ფერხულის მონაწილეებს ერთიმეორის მხრებზე ხელები ჰქონდათ გადახვეული ისე, რომ მათ შორის მანძილი გაშლილი მკლავის ნახევარს შეადგენდა. ქვედა წრის მოძრაობაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა რიტმის დაცვას, რამდენადაც მასზე იყო დამოკიდებული ფერხულის წარმართვა... ფერხულს თან ახლდა შემდეგი ტექსტი: „აბარბარე-ბარბარე! – ნუ გადმოყრით მალ-მალე. – თუ გადმაყარა არ გინდათ, ლუდი გოსონ მალ-მალე". სიმღერის პირველ ნაწილს ზედა წრე იმღერებდა, მეორე ნაწილს – ქვედა წრე. გარკვეული დროის შემდეგ ქვედა წრეში მყოფნი მაღლა მდგომთ მხრებს გამოაცლიდნენ და დაბლა ჩამოყრიდნენ[6]. წარმოდგენილი ეთნოგრაფიული მასალიდან საყურადღებოა მეფერხულეთა გარშემოვლა სალოცავისა (ჯვარი, ხატი) თუ დროშის ირგვლივ. ან ფერხულის შესრულება დროშის გადაადგილებისას. დროშის გარეგნული ფორმიდან და ენობრივი მონაცემებიდან გამომდინარე დადგენილია, რომ დროშაში განსახიერებულია საკულტო ხე, შემდეგში ღვთაების ამქვეყნიური სამკვიდრო, რომელიც თავის მხრივ გენეტურად ტოტემურ ხეს უკავშირდება. დროშა, „ჯვართ ენაში" წოდებული ალვის ტანად (ალვის ხედ), ემთხვევა საფერხულო სიმღერის ტექსტში ნახსენებ ამავე სახელწოდების წმინდა ხეს – ალვა, ალვის ხე ან ალვის ტანი, რაც მიუთითებს დროშის კავშირზე ალვის ხესთან. გამოთქმულია ვარაუდი, რომ ფერხულის აუცილებელი შესრულება დროშის გადაადგილებისას, „გადაბრძანებისას", გენეტურად დაკავშირებული უნდა იყოს ხატის კარზე წმინდა ხის ირგვლივ საწესო ფერხულის დაბმასთან[7]. ამ ვარაუდს სავსებით შეესატყვისება დროშის ირგვლივ წრიული

---

[3] M'83, ალ. ოჩიაური, ფშაური ხალხური დღეობები, ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიული არქივი, რვ. 38, 1949.

[4] იქვე.

[5] ავტორის საველე დღიური, მთიულეთი, 1976.

[6] ვ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ყოფის ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960, გვ. 261.

[7] В. В. Бардавелидзе, დასახ. ნაშრ., გვ. 55; M'83 ალ. ოჩიაური, ფშაური ხალხური დღეობები, III, რვ. 34, 1949.

ფერხულის დაბმა. ანალოგიური ახსნა ეძებნება, აგრეთვე ფერხულის შესრულებას სალოცავის ირგვლივ, რომელიც ანთროპომორფული უხილავი არსებების[8] ზეცაში გადასახლებისა და მათი ზეციურ არსებებად გარდაქმნის შემდეგ, ამ არსებათა ამქვეყნიურ დროებით საბრძანისად იქცა. ჯვარი და ხატი, რომელიც ენობრივი მონაცემებით ძელსა და ხეს აღნიშნავდა, ჩვეულებრივი ხე კი არ იყო, არამედ სათაყვანებელი ობიექტი, წმინდა ხე, დაკავშირებული კოსმიურ და ასტრალურ მსოფლმხედველობასთან[9]. ამრიგად, წრიული ფერხულების შესრულების წესში შემოინახა ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების განვითარების უძველესი შრეები.

საფერხულო სიმღერების სიტყვიერ ტექსტებს შორის ერთ-ერთი მათგანი, რომლის შინაარსი წარმართული რწმენა-წარმოდგენების ანარეკლია, თითქმის მთელ საქართველოშია გავრცელებული. ხალხურმა ყოფამ იგი ჩვენამდე მოიტანა როგორც საწესო-საფერხულო, ისე მხოლოდ საწესო სიმღერის სახით. ქვემოთ წარმოვადგენთ ფშავ-ხევსურულ ვარიანტებს: „წმიდა გიორგის კარზედა ხე ალვად ამოსულია, ზედა დაჰსხმია ყურძენი, საჭმელად შემოსულია. იმის ნახვევი ქალ-ვაჟი შავადა შემოსილია" (ხევსურული); ან – „ჩვენი ბატონის კარზედა ხე ალვად ამოსულაო. წვერად მოუსხამ ყურძენი, საჭმელად გამოსულაო, მაგის უჭმელი ქალ-ვაჟი უდროოდ დაშაულაო" (ფშაური). ხევსურეთში ამ სიმღერას ასრულებდნენ ჯვარის მსახურნი, დღეობაში, წმინდა ლუდის შესმის დროს, „ფეხზე შემღერებისას". ფშავში ასრულებდნენ როგორც ფერხულში, ისე საწესო სიმღერის სახით[10]. გუდამაყარშიც ასეთივე ვითარება იყო. ერთი მხრივ, სიმღერა სრულდებოდა მხოლოდ დღეობებში და მას „ხატიონის სიმღერას" უწოდებდნენ. პირველად დეკანოზი „გაიტეხდა ხმას" და „შემღერნებდა", მის სიტყვებს ხატის მსახურთ შორის უფროსი გაიმეორებდა, ბანს ყველა ერთად „დაძახებდა"; მეორე მხრივ, ფერხულში სრულდებოდა: წრიული ფერხული ორ მომღერალ ჯგუფად გაიყოფოდა, რომელთაგან თითოეულს თავისი დამწყები ჰყავდა[11]. მთიულეთში მხოლოდ საწესო სიმღერის სახით შემორჩა, მას დღეობაში დეკანოზი ასრულებდა[12]. ხევში „სმურის ხმაზე"[13], თუშეთში ქორბეღელაში მღეროდნენ, რაჭაში – სახლის საძირკვლის ამოყვანისას, ქართლსა და კახეთში დამოწმებულია ხალხური ლექსის სახით[14]. გარკვეულია, რომ სიტყვიერ ტექსტებში ასახულია მოსავლის მფარველ, ადამიანთა და საქონლის გამამრავლებელ სათემო-სატომო ღვთაებათა კულტი და ალვის ხეზე ახვეული მაღლარი ვა-

---

[8] პირველყოფილი თემური საზოგადოების სარწმუნოებისათვის დამახასიათებელი იყო სათაყვანებელ ხესთან ერთად მრავალი ანთროპომორფული ქმნილების არსებობა, რომლებიც დროდადრო მეტამორფოზას განიცდიდნენ და ცხოველის ან ბუნების სხვა საგნის თუ მოვლენის სახეს იღებდნენ (იხ. ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, I, ფშავი, 1974, გვ. 10).

[9] საკითხთან დაკავშირებით იხ. ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 10.

[10] В. В. Бардавелидзе, დასახ. ნაშრ., გვ. 55; М[1]83 ალ. ოჩიაური, ფშაური ხალხური დღეობები, III, რვ. 34, 1949.

[11] ავტორის საველე დღიური, გუდამაყარი, 1966.

[12] ავტორის საველე დღიური, მთიულეთი, 1976.

[13] „სმური" მოხეურად ქებას, შესხმას შეესატყვისება. იხ. ა. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია, I, გვ. 596.

[14] В. В. Бардавелидзе, დასახ. ნაშრომი, გვ. 55.

ზი, რომელიც ღვთის კარზეა ამოსული. საინტერესოა ლექსის ის ვარიანტი, რომლის შინაარსი შეიცავს მაღლარი ვაზის ირგვლივ ქალიშვილებისა და ვაჟების მიერ ფერხულის დაბმას და მისი ცუდად დასრულების შემთხვევაში საბედისწერო შედეგს. ტექსტის ასეთი გაგება პარალელს პოულობს თუშური ქორბეღელას შესრულების წესთან, რომლის მიხედვით თუში თავის მომავალს იკვლევდა. ფერხულის მცირედი დარღვევა თუშს უწინასწარმეტყველებდა მოუსაელიანობას, ავადმყოფობას, საქონლის დაცემას, ან პირიქით, მისი კარგი შესრულება ყოველმხრივ სიკეთის მომასწავებელი იყო. საგალობლის გავრცელების ესოდენ ფართო არეალის გამო ვარაუდობენ, რომ ქორბეღელა, როგორც საწესო საცეკვაო საგალობელი, ყველა ქართველი ტომისათვის საერთო უნდა ყოფილიყო[15]. ამ ვარაუდს ესატყვისება ქორბეღელას მუსიკალური ტექსტების რეტროსპექტული ანალიზის შედეგები, რომლის მიხედვით, საფერხულოს უძველესი ინტონაციური შრე ქართული მუსიკალური ფუძე-ენის ინტონაციურ არეში შედის. ცხადია, ზემოაღნიშნული მონაცემები საფერხულო საგალობლის უძველესი დროიდან მომდინარეობაზე მეტყველებს.

მატერიალური კულტურის ძეგლებიდან ყურადღება მიიქცია ვერცხლის თასმა თრიალეთიდან, რომელიც ძვ. წ. II ათასწლეულის შუა ხანით თარიღდება[16]. თასზე ასახული სიუჟეტის შესახებ გამოთქმულია საყურადღებო მოსაზრებები (პ. უშაკოვი, ბ. კუფტინი, გ. გობეჯიშვილი, ა. აფაქიძე, ვ. ბარდაველიძე, გ. მელიქიშვილი, მ. ჩიქოვანი, შ. ამირანაშვილი, ო. ჯაფარიძე, ვ. გოგაძე, ი. კიკვაძე, ნ. ურუშაძე, მ. ბერიაშვილი და ზ. სხირტლაძე. ეს უკანასკნელნი თასზე წარმოდგენილ რიტუალს ხეთურ-ხურიტულ სამყაროს უკავშირებენ)[17]. ეს აზრი უფრო გამოკვეთილად აქვთ გამოთქმული დ. ჯანელიძეს და ლ. გვარამაძეს. არცერთი მათგანი არ გამორიცხავს ვარაუდს იმის შესახებ, რომ ფეხზე მდგომი ფიგურები შესაძლებელია საფერხულო ქმედებას ასახავდეს. დ. ჯანელიძის აზრით, თასზე წარმოდგენილია წრისებური მოძრაობა სამსხვერპლოსა და წრისშიგნითა პერსონაჟის ირგვლივ. საფერხულო წყობა წრისებური, ხელმოუბმელი, ერთიმეორის უკან მიწყობით მოძრავია[18]. მოგვიანებით დ. ჯანელიძე კვლავ შეეხო თრიალეთის თასს, ამჯერად უფრო ფართოდ და ძირითადად იმავე მოსაზრებაზე დარჩა: „თრიალეთის ვერცხლის სასმისზე ასახულია ქართველი ტომებისათვის დამახასიათებელი „უკვდავების წყლისა" და „სიცოცხლის ხესთან" დაკავშირებული რიტუალურ-მითოლოგიური სახიობა, რასაც მელია-დათვის ნიღბოსანთა განვითარებული წყობის ფერხული ასრულებს"[19]. ლ. გვარამაძე კომპოზიციაში ხედავს ღვთაების სადიდებელ რელიგიურ-საცეკვაო რიტუალს, ფერხულის სახით[20]. ვ. ბარდაველიძემ აღნიშნული სიუჟეტის შესახებ მეტად მნიშვნელოვანი აზრი გამოთქვა: აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა სარწმუნოებაში

---

[15] იქვე, გვ. 56-57; მისივე, ქართული (სვანური) გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 128.

[16] В. Куфтин, Археологические раскопки в Триалети, I, Тб., 1941, с. 87-92, XCI, XCII.

[17] მ. ბერიაშვილი, ზ. სხირტლაძე, თრიალეთის ვერცხლის თასის სიუჟეტურ გამოსახულებათა გაგებისათვის, კახეთის არქეოლოგიური ექსპედიციის შრომები, VI, თბ., 1984, გვ. 133-143.

[18] დ. ჯანელიძე, ქართული თეატრი, თბ., 1965, გვ. 38.

[19] მისივე, თრიალეთის სახილველი, საბჭოთა ხელოვნება, №12, ვბ., 1981, გვ. 87.

[20] ლ. გვარამაძე, ქართული ხალხური ქორეოგრაფია, თბ., გვ. 16.

დადგენილია ასტრალური პანთეონის ორი საფეხური, რომელთაგან პირველი – პირველყოფილი თემური წყობილების რღვევის ხანა – ახსნილია კომპოზიცია ვერცხლის სასმისზე. სატომო თუ სათემო დღესასწაულებში მეთემეებს ღვთისშვილთა სახელზე „ღვთის კარზე" შესაწირავები მიჰქონდათ, რომელთაგან წმინდა ლუდით „სადიდებელთაის" წესს ასრულებდნენ. როგორც საღვთისმეტყველო ტექსტებიდან ირკვევა, მორიგე ღმერთი თავის მხრივ ადიდებდა ღვთისშვილებს, ჰმატებდა მათ ძალას, უფლებებს. „სადიდებელთაის" წესი იმ „სადიდებელთაის" წესის ადექვატური იყო, რომელიც „უამისწირვის" და „ღამისთევის" წესებში შედიოდა. ამ წესებს სათემო დღეობებში ხატის მსახურნი ხუცესისა და თავ-ხევისბერის მეთაურობით ასრულებდნენ. ეს უკანასკნელნი ღვთისშვილთა რჩეულნი და მათგან დაყენებულნი იყვნენ. დილით და საღამოს, სალოცავის ცენტრალურ სადგომში სამსხვერპლოზე დგამდნენ ვერცხლის თასებს, რომლებსაც ჩხუტიდან (ფართო ყელის მქონე ჭურჭელი) ლუდით ავსებდნენ. ხატის მსახურნი სამსხვერპლოს ირგვლივ უფროს-უმცროსობით დგებოდნენ. პირველად ხუცესი ან თავ-ხევისბერი წარმოთქვამდა საღვთისმსახურო ტექსტს – ხუცესობას, რომელსაც „სადიდებელთაის" მიაყოლებდა. ტექსტი შეიცავდა მოკლე ფორმულებს, წარმოთქმულს თითოეული ღვთაების მიმართ. ხატის მსახურნი ლუდით სავსე თასებით ხელში ერთად წარმოთქვამდნენ იმ ღვთაების ქებას, რომელიც ნახსენები იყო ფორმულაში. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ რიტუალური კომპოზიცია თასზე „სადიდებელთაის" წესის ზემოთ აღწერილ ეპიზოდს გამოხატავს. ცენტრალური ფიგურის მიმართ მდგომი ერთგვაროვანი ანთროპომორფული ფიგურები „ღვთის კარზე" ღვთისშვილთა შეკრებას ასახავს[21]. ამ მოსაზრების გაზიარების შემდეგ, შესაძლებლად მიგვაჩნია ვიფიქროთ, რომ „ღვთის კარზე" ღვთისშვილთა დგომის წესში, თასის შემქმნელისაგან უეჭველად გააზრებულია აგრეთვე წრიული საფერხულო წყობა. მით უმეტეს, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა სოციალურ-რელიგიური ყოფის ამსახველ გადმონაშთურ მასალაში საღვთიმსახურო წესებს მუდამ თან ახლავს საწესო-საფერხულო საგალობელი, რომელიც, როგორც აღინიშნა, ღვთაების მიმართ სრულდებოდა. ნიშანდობლივია, რომ ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, რომელიც საფერხულო საგალობლის შესრულების წესებს ეხება, საგალობლის წარმოთქმა ჯვარ-ხატების მსახურთა ხვედრი იყო. თრიალეთის სასმისზე ასახული რიტუალური კომპოზიცია ქართველ ტომთა ეთნიკურ კუთვნილებადაა აღიარებული[22].

ასტრალურ კულტებში წრიული ცეკვების აზრი და დანიშნულება რელიეფურად მჟღავნდება საწესო მოქმედებათა კომპლექსში. საილუსტრაციოდ მოვიტანთ მზის ქალღვთაება ბარბარესთან დაკავშირებულ ზოგიერთ ეთნოგრაფიულ მასალას: სვანეთში, უძღების კვირა დღეს, რომელსაც მეისარბი მიშლადეღ (მეისარბის კვირა) ეწოდებოდა, სოფელ მურყმელის მოსახლეობა აგრაჲს სახელწოდებით ცნობილ ადგილზე იკრიბებოდა და იქ თოვლის „კოშკს" აგებდა. კოშკს შუაში ჩაატანდნენ კეტს, რომლის წვერზე ხის ჯვარი იყო ჩამაგრებული. კოშკის წინ მლოცავნი მუხლს მოიყრიდნენ და ბარბალეს ევედრებოდნენ მოსავლის სიუხვეს და ყოველ საქმეში გამარჯვებას.

---

[21] В. В. Бардавелидзе, დასახ. ნაშრ., გვ. 15, 101-103, 248-249.

[22] იქვე, გვ. 252.

ლოცვის შემდეგ „კოშკს“ ირგვლივ შემოუვლიდნენ და შეასრულებდნენ ორ სავალდებულო ფერხულს „რიჰოდს“ და „უშგულა მახე ღუაჟარეს“, რომლებსაც მამაკაცები ასრულებდნენ. მურყმელის დღესასწაულზე სხვადასხვა სოფლიდან თუ თემიდან სტუმრად მოსულთ სოფლის მოსახლეობა ოჯახებში იწვევდა. ვახშმის შემდეგ, ერთ-ერთ ოჯახში ღამეს ათევდნენ (ლიჰრი). ღამის თევაზე კვლავ „რიჰოდ“ და „უშგულა მახე ღუაჟარე“ სრულდებოდა, შემდეგ – სხვა საცეკვაოები[23]... „რიჰოდს“ ასრულებდნენ აგრეთვე ლამარიას დღესასწაულზე, რომელიც წმინდა მარიამისადმი იყო მიძღვნილი. დღეობის წინა ღამეს, ლამარიას ხატში ღამის სათევად მოსული მოხუცები, გათენებისას ხატს გარშემოუვლიდნენ და „რიჰოდს“ შეასრულებდნენ[24]. უშგულში, დღეობა „ლიქურაშის“ პირველ დღეს, მელქორაშის (ლიქურაშის მორიგე მედღეობე) ოჯახში, ვიდრე ლასკარის[25] წევრები სუფრას მიუჯდებოდნენ, ბარბალეს სახელზე დაილოცებოდნენ და შესთხოვდნენ მას ლასკარის მშვიდობას და კეთილდღეობას. სადილზე პირველად ე. წ. ლაჭუამიელს იტყოდნენ – არყით სავსე კათხებით ბარბალეს, უშგულის ლამარიას და მელქორაშის ოჯახს ადიდებდნენ. შემდეგ „ბარბალ დოლაშის“ საგალობელს შეასრულებდნენ. მას ლიქურაშის განმავლობაში ყოველდღიურად ამბობდნენ... მთის მოსახლეობაში (სვანები, ლეჩხუმელები, თუშ-ფშავ-ხევსურები და მთიულები) ბარბალე უმთავრესად მესაქონლეობისა და ნაწილობრივ (სვანები, ლეჩხუმელები) მიწათმოქმედების ღვთაებად მიაჩნდათ. ბალქვემოურ სვანებს და აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელებს განსაკუთრებით მდედრობითი სქესის არსებათა ნაყოფიერების და გამრავლების ღმერთად წარმოედგინათ. ბარის მოსახლეობას – ქართლელების, იმერლების, გურულების (აგრეთვე რაჭველების) რწმენაში ბარბარე უმთავრესად შინაურ ფრინველთა გამამრავლებელი ღვთაება იყო[26]. მასალაში ასახული გარშემოვლითი, წრიული ფერხულები სიმბოლურად მზის ქალღვთაება ბარბარეს განასახიერებენ და ნაყოფიერებასთან, ადამიანთა თუ ცხოველთა გამრავლებასთან დაკავშირებულ ერთ-ერთ რიტუალს წარმოადგენდნენ. აქვე დავსძენთ, რომ „ბარბალ დოლაში“, როგორც ჩანს, თავდაპირველად საფერხულო საგალობელი უნდა ყოფილიყო. ნიშანდობლივია, რომ იგი მზის ქალღვთაება ბარბარესადმია მიძღვნილი.

წრიულ ქმედებათა, გარშემოვლითი რიტუალის სემანტიკის სრული გახსნისათვის საყურადღებოა ქართულ ხალხურ დღესასწაულთაგან ყველიერის თამაშობანი, რომლებიც მიწისმოქმედთა საზოგადოებაშია აღმოცენებული და დაკავშირებულია არქაულ სამიწათმოქმედო კოსმოგონიასთან და რელიგიასთან[27]. ქვემოთ წარმოვადგენთ ჩვენთვის საინტერესო მონაკვეთებს:

---

[23] ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ), თბ., 1941, გვ. 28-29.

[24] ვ. ახობაძე, ქართული (სვანური) სიმღერების კრებული, თბ., 1957, გვ. 11; ქართული ფოლკლორი, IV, თბ., 1974, გვ. 228.

[25] ლიქურაში სალასკარო დღეობა იყო. ლასკარი ერთი ან რამდენიმე გვარის ოჯახების სადღეობო გაერთიანებას ეწოდებოდა (იხ. ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 29).

[26] ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 42-43.

[27] ი. სურგულაძე, არქაული ელემენტები ქართულ ხალხურ დღესასწაულებში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXI, თბ., 1981, გვ. 108.

ყველიერის ხუთშაბათს ქვემო სვანეთში იმართებოდა მურყვამობა, რომელიც რვა ძირითადი წესისაგან შედგებოდა (კვირიას სიმღერა, მურყვამობა (კოშკობა), ჭიდაობა, ადრეკილა, მელია-ტულეფია, მორილ-მიაქელა ხეწე, გიორგის ჯვარი), ყველიერის შაბათ-კვირას კი, ბერიკაობა-გონჯაობა ან დათვობია იმართებოდა. კვირიას საგალობელს ორპირი გუნდი ასრულებდა. ორ ჯგუფად გაყოფილი მედღესასწაულენი ცდილობდნენ კოშკის, მურყვამის წაქცევას. რომელ მხარესაც კოშკი წაიქცეოდა, იმ მხარეს კარგი მოსავალი იყო მოსალოდნელი. შემდეგ ერთმანეთს დაეჭიდებოდნენ თითოეული ჯგუფიდან შერჩეული ფალავნები, რომლებსაც ამ დღისათვის საგანგებოდ ამზადებდნენ. ჭიდაობაში გამარჯვება აგრეთვე კარგი მოსავლის საწინდარი იყო. ჭიდაობის შემდეგ სრულდებოდა სექსუალური ნიშნით აღბეჭდილი რიტუალი „ადრეკილაჲ". ამ წესს ორი, ერთმანეთის წინ მდგომი გუნდი ასრულებდა. თითოეულ გუნდს ჰყავდა მოთავე, რომელსაც ხელში ჯოხი ან ხის ხმალი ეჭირა. გუნდები სიმღერით უქადდნენ ერთმანეთს დამტვრევა-დაზიანებას. სიმღერებში ფართოდ იყო გავრცელებული ესხროლოგია. სიმღერის შემდეგ ორ გუნდს შორის იმართებოდა ბრძოლის იმიტაცია. ისინი ცდილობდნენ ერთმანეთისათვის რაიმე წაერთმიათ. ანალოგიური ხასიათის იყო მომდევნო წესი, მელია-ტულეფია... მას მოსდევდა ორი ან სამსართულიანი ფერხული მორილ-მიაქელა. მეფერხულენი ერთმანეთს ისევ და ისევ დამტვრევით ემუქრებოდნენ. კვლავ იტყოდნენ ესხროლოგიურ, სექსუალურ სიმღერას... ბოლოს კი, ხეწეს სიმღერის შესრულებისას ახსენებდნენ მონადირე კახაბერს. დღესასწაული გრძელდებოდა ყველიერის შაბათს. სოფელ ჟახუნდერში ირჩევდნენ ბეროლს, ბერიკას, რომელსაც შემურავდნენ, ჩააცმევდნენ თხის ტყავს, თავსა და ტანზე მოახვევდნენ ძონძებს და პურეულის ნამჯას. წელზე ხის ფალოსს ჩამოჰკიდებდნენ და ხისავე ხმალს მისცემდნენ ხელთ. ბეროლი მთელს ლაშხეთს შემოივლიდა... მას მისცვივდებოდნენ ქალები და ცდილობდნენ მოეგლიჯათ ჩაცმულობის ნაწილები, რომელთაც ნაყოფიერებისა და ხვავრიელობის განსაკუთრებული ძალა მიეწერებოდათ. კარდაკარ სიარულისას ბეროლ-გონჯა მღეროდა სიმღერას, რომლის ტექსტის მიხედვითაც იგი „თვალებს აღერიალებს", მოითხოვს ყველს და სხვა სანოვაგეს. ვინც უარს ეტყვის, მის ყანებს გვალვით დაემუქრება...

ყველიერში, ზემო სვანეთის სოფელ უაბეშში იმართებოდა დღეობა აღბა-ლაღრალი, აღების თამაშობანი, რომლის მთავარი ცერემონიალი ყველიერის აღების კვირას სრულდებოდა. თოვლისაგან შენდებოდა ორი კოშკი. ამათგან ერთი დიდი იყო და მისი მშენებლობა ყველიერის კვირას მთავრდებოდა. ტყიდან მოჰქონდათ უზარმაზარი კეტი, რომლის ბოლოებს თითბრის ბუნიკებით და ფერადი ნაჭრებით მორთავდნენ. ამ კეტს დროშას უწოდებდნენ. პარასკევს „კვირიას" იმღერებდნენ, შაბათს იგივე რიტუალს გაიმეორებდნენ. შემდეგ კი, ხალხი თოვლის კოშკს მიადგებოდა, თითოეული ცდილობდა თავისკენ წამოეძლია კოშკი. იმართებოდა თოელის მიყრა, გუნდაობა, ჭიდაობა. ეს რიტუალი სოფლებს შორის შეჯიბრების სახით ეწყობოდა და გამარჯვებულს კარგ მოსავალს უწინასწარმეტყველებდა. შემდეგ ამოირჩევდნენ „საქმისაჲს", „ყაენს", საქმისაჲს თორმეტ მოახლეს და ყაენის ორ „ლედოფალს". კვირიას კოშკებთან საქმისაჲს და ყაენს მორთავდნენ... საქმისაჲს მსგავსად „მორთავდნენ" აგრეთვე კოშკში ჩამაგრებულ დიდ ბოძს. საქმისაჲ ხაჭაპურს და ყველს ღეჭავდა, ირგვლივ აფურთხებდა, თან სიუხვეს

და ბარაქას შესთხოვდა ღმერთს... დღესასწაულის დასასრულს ცდილობდნენ ბოძიდან „ქუდის“ ჩამოგდებას. გამარჯვებულს უხვი მოსავალი მოელოდა. შემდეგ კოშკის თავზე აღმართულ ბოძს საფერხულო სიმღერებით ირგვლივ შემოუვლიდნენ და ბოლოს, კოშკს წააქცევდნენ[28]. მასალის ანალიზიდან გამომდინარე გამოთქმულია მოსაზრება, რომ წრესა და წრიულ რიტუალურ რელიგიურ ქმედებებში – დღესასწაულის მონაწილეთა მიერ სოფლისა და სოფლების გარშემოვლა, უწყვეტი კომპოზიციები თიხაზე და ხეზე, ორპირული სიმღერები, წრიული ფერხულები და ა. შ. – საძიებელია უფრო ვრცელი კონცეფცია, რომელიც არა მხოლოდ ასტრალურ წარმოდგენებს ასახავს, არამედ წარმოგვიდგენს დროის აღრიცხვის წრიულ, ციკლურ წესს, ბუნების კვდომა-აღორძინების შესაბამისად[29].

სვანურ ეთნოგრაფიულ მასალაში ყურადღება მიიქცია ღვთაება კვირიასადმი მიძღვნილი სიმღერის შესრულების წესმა, მას ორ ჯგუფად გაყოფილი მედღესასწაულენი ორპირულად ასრულებენ. მაშასადამე, იგი ოდესღაც საფერხულო წყობას შეიცავდა. „კვირიას“ მუსიკალური ტექსტების არქიტექტონიკის სიძველე და ზემოხსენებული შესრულების წესი უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ იგი წარმართული ხანიდან მომდინარე საფერხულო სიმღერაა. ნიშანდობლივია კვირიას ეტიმოლოგიური მსგავსება კერასთან, კვერთან (ნაცარში გამომცხვარი პური), კვართან, რაც ხაზს უსვამს კვირიას გენეტურ კავშირს ცეცხლთან[30]. ფიქრობენ, რომ ნაყოფიერების ღვთაებათა სამეული – მორიგე ღმერთი, მზექალი და კვირია, კავკასიის მოსახლეობის რელიგიურ წარმოდგენებში III ათასწლეულის დასაწყისიდან უკვე ჩამოყალიბებული უნდა ყოფილიყო[31].

საწესო საფერხულო საგალობელი „იავნანა“ ერთ-ერთი უძველესი და ამასთანავე განვითარების გარკვეული ეტაპია ქართველი ხალხის სულიერი კულტურის ისტორიაში. „იავნანას“ ანუ „ბატონების ნანას“ („ბატონების ნანინა“, „საბოდიშო“) საგალობელი სახადის კულტთან დაკავშირებული რიტუალის ერთ-ერთი კომპონენტი იყო. მას ასრულებდნენ როგორც ცალკეული პირები – ბატონების „ქურუმი“ (ბატონების „მამიდა“), ავადმყოფის დედა – ისე ერთად, ავადმყოფის ოჯახის წევრები, ნათესავები, მეზობლები და სახადიანთან მოსული ბატონების თაყვანისმცემლები, საცეკვაოებიდან სრულდებოდა წრიული და მწკრივის სახის ფერხულები, თამაშობა ძუნძულით, ხტომით, ჩაბუქვნით. მოცეკვავენი და რიტუალის მონაწილე სხვა პირები ბატონებიანი ოჯახისათვის შესაფერისი წითელი, თეთრი ან სხვა მხიარული

---

[28] ჯ. ონიანი, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (სვანური მურყვამობა-კვირიაობა), 1969, ხელნაწერი; იხ. ი. სურგულაძე, არქაული ელემენტები ქართულ ხალხურ დღესასწაულებში, გვ. 111-114.

[29] ი. სურგულაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 115-116.

[30] კერის რიტუალის არსებობას ვარაუდობენ ენეოლითის ხანაში. მისი საკულტო ხასიათი განსაკუთრებით მტკვარ-არაქსის კულტურაში იჩენს თავს. იხ. ი. კიკვიძე, მიწათმოქმედება და სამიწათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში, თბ., 1976, გვ. 176-177; მ. ხიდაშელი, ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეულ რკინის ხანაში, თბ., 1982, გვ. 104; სვანური კერის შესახებ იხ. მ. ჩართოლანი, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, თბ., 1961.

[31] ი. კიკვიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 176-177; შდრ. ა. ლეკიაშვილი, ქართველ მოიელთა რელიგიური გადმონაშთების ინტერპრეტაციისათვის, მაცნე, №1, თბ., 1985, გვ. 47-55; მისივე, კვირია – მაცხოვარი, მნათობი, №11, თბ., 1986, გვ. 159-164.

ფერის ტანისამოსით იყვნენ მოსილნი. ზოგიერთნი ძონძებში გამოწყობილნი ან სრულიად შიშველნი ცეკვავდნენ. ყოველგვარი ცეკვა ბატონებიანის „თავშემოვლით“ სრულდებოდა. „თავშემოვლა“, წრეხაზის შემოვლება მზის ქალღვთაება ბარბარესთან მისი ასოციაციის შედეგი იყო. სახადის მოვლენების დაკავშირება საგალობლის სიტყვიერ ტექსტებში ნახსენებ მცენარეულთან (ია, ვარდი) ახსნილია გამონაყარის მსგავსებით მასთან, აგრეთვე იმ გარემოებითაც, რომ სახადი (წითელა, ყვავილა), ხალხში დაცული ცნობების მიხედვით, გაზაფხულზე ჩნდებოდა. აქედან გამომდინარე, იგი გაზაფხულის ყვავილებთან იყო იდენტიფიცირებული. სახადის მოვლენების კავშირს მცენარეულთან, თავის მხრივ, უნდა წარმოეშვა რწმენა იმის შესახებ, რომ სახადს აჩენს ის ღვთაება, რომელიც მცენარეულის აღორძინებას განაგებს და ამას იგი ანხორციელებს სულების სახით წარმოდგენილი ბატონების ანუ ანგელოზების საშუალებით. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ზემოხსენებულ ინფექციურ დაავადებებთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები შემუშავებული უნდა ყოფილიყო ასტრალური კულტების არსებობის ხანაში, პოლითეიზმის იმ საფეხურზე, როდესაც ქართველი ხალხის რელიგიის ისტორიაში მცენარეულისა და მზის თაყვანისცემის საფუძველზე აღმოცენებული დიდი დედის, ღვთაებრივი დედის კულტი უაღრესად განვითარებული იყო[32]. მუსიკალური მონაცემების მიხედვით, „იავნანას“ საგალობლის არსებობა სწორედ ამ ხანას უნდა უკაშირდებოდეს.

უძველეს საწესო საფერხულო სიმღერებს შორის საყურადღებოა „ლაზარე“, „დედაკაცების ფერხული“, „მზე შინა და მზე გარეთა“ და სხვ., რომელთა მელოდია „იავნანას“ ინტონაციურ არეში შედის. ამ სიმღერების შესრულების წესში გამოსჭვივის წარმართული ხანიდან მომდინარე რწმენა-წარმოდგენების კვალი.

საფერხულო სიმღერები აგრეთვე საქორწილო რიტუალის ერთ-ერთი კომპონენტი იყო. მაგალითად, საქორწილო საფერხულო „ჯვარის წინასა“, რომელიც გავრცელებული იყო აღმოსავლეთ საქართველოს მთასა და ბარში, სრულდებოდა კერის ირგვლივ ნეფე-დედოფლის გარშემოტარებისას“[33]. ამ რიტუალის უძველესი დროიდან მომდინარეობას ასაბუთებს მუსიკალური ტექსტის ხნიერება[34] და, გარდა ამისა, მისი კერასთან შესრულების წესი. არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მონაცემებით, კერა, რომელიც მზის ასოციაციას იწვევდა და სოლარული რწმენების ორბიტაში ექცეოდა, იმთავითვე დაუკავშირდა ნაყოფიერების კულტს[35].

---

[32] ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, გვ. 129-130; მისივე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიდან, დიდი დედა ნანა, III, ხელნაწერი, გვ. 14, 45-46; 47, 49; არქეოლოგიური მონაცემებით ნანას კულტის, როგორც ნაყოფიერების ღვთაების ჩამოყალიბება, ნეოლითის დასასრულიდან ივარაუდება (იხ. ი. კიკვიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 154-177). აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში (ფშავ-ხევსურეთში) ბატონები მთიელთა უზენაესი ღვთაების, მორიგე ღმერთის კულტს უკავშირდება. იხ. ნ. მინდაძე, ბავშვთა ინფექციურ დაავადებებთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები და რწმენა-წარმოდგენები ფშავ-ხევსურეთში. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XX, თბ., 1979, გვ. 125-126.

[33] ნ. მაისურაძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მუსიკალური კულტურა, გვ. 156-165.

[34] Н. Майсурадзе, Проблемы генезиса, становления и развития грузинской народной музыки. Диссертация, Тб., 1983, с. 28-29.

[35] ი. კიკვიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 163-173.

ასტრალურ რწმენა-წარმოდგენებს უკავშირდება უძველესი სვანური სიმღერები „დალა კოჭას ხელღვაჟალე“ („დალი კლდეში მშობიარობს“), რომელიც მიძღვნილია ნადირობის ქალღმერთ დალისადმი. დალის, როგორც ცისკრის ვარსკვლავის კულტი შემონახულია ქართულ ხალხურ მისამღერებში: ო დელია ნანუნი, ვარადო დელი, ო დელი, ო დელა, დილი და ლალე და ა. შ.[36]; „ბაილ ბეთქილ“, რომლის სიუჟეტი ღვთაება დალისა და განთქმული მონადირის სიყვარულის ამსახველი ერთ-ერთი არქაული ვარიანტია; „ამირანის ფერხული“ ან „ამირანი“ (სვანური და რაჭული ვარიანტები), რომელიც ეძღვნება ქალღმერთ დალის ვაჟს, „ღვთაებრივი ჩამომავლობის ტიტანს“[37]. ფ. ბაიერნის მიერ სამთავროში აღმოჩენილი ბრინჯაოს სარტყელი, რომელიც დათარიღებულია ძვ. წ. I ათასწლეულით[38], საყურადღებოა იმ მხრივ, რომ მასზე გადმოცემულია ფრაგმენტი ამირანის ეპოსიდან, კერძოდ – ამირანის, ბადრისა და უსუპის ნადირობა[39]. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ამირანის მხატვრული სახე სათავეს იღებს იმ უძველეს ხანაში, როდესაც ქართველურ ენათა ფუძე-ენა ჯერ კიდევ დიფერენცირებული არ იყო[40]. ზოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს, რომ ამირანის თქმულების შემდგენლები მტკვარ-არაქსის მატარებელი ტომები უნდა ყოფილიყვნენ. ქართული ეპოსის უძველესი ბირთვი, რომელშიც ასახულია ქალღვთაებისა და მომაკვდავი ადამიანის, მონადირის სიყვარული, ქალღვთაების მიერ მონადირის გაწირვა, როგორც თავისი სიყვარულის საგაზაფხულო მსხვერპლისა, მტკვარ-არაქსის კულტურაში უნდა ყოფილიყო ჩამოყალიბებული[41]. „ამირანის“ მუსიკალური ტექსტების სიძველე, თავის მხრივ, ეპოსის უძველესი დროიდან მომდინარეობაზე მიუთითებს.

თუ გავითვალისწინებთ ფერხულის ხნიერებას, ადვილად წარმოსადგენია რაოდენ მარტივი სტრუქტურის მქონე მუსიკალური მასალა უნდა ასახულიყო საფერხულო საგალობელში ოდესღაც, საზოგადოების განვითარების ზემოთ აღნიშნულ ხანაში. მუსიკალური ტექსტების რეტროსპექტულმა ანალიზმა წარმოაჩინა უმარტივესი მელოდიური ფორმულა ან ფუძე-ჰანგი, რომელიც გარკვეულ ინტონაციურ არეს მოიცავს და ქართველური მუსიკალური ფუძე-ენის გამომხატველია. ამავე დროს იგი მუსიკალური აზროვნების განვითარების ზოგად კანონზომიერებას ემყარება.

წრიული ფერხულები დაკავშირებულია ნაყოფიერებასთან, მოსავლიანობასთან, გამრავლებასთან. საფერხულო საგალობლების სიტყვიერ ტექსტებში ასახულია მიმართვა მოსავლის მფარველი და ადამიანთა და საქონლის გამამრავლებელი ღვთაებებისადმი. წრიული ფერხულები და სხვა წრიული ქმედებანი, ბუნების კვდომა-აღორძინების შესაბამისად, წარმოგვიდგენს

---

[36] ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, გვ. 89.

[37] მ. ჩიქოვანი, ქართული ეპოსი, წ. I, თბ., 1959; ე. ვირსალაძე, ქართული სამონადირეო ეპოსი, თბ., 1964; მისივე, Грузинский охотничий миф и поэзия, М., 1977; ქართული ფოლკლორი, IV, თბ., 1974. იხ. მ. ხიდაშელი, ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეულ რკინის ხანაში, გვ. 68-79.

[38] მ. ხიდაშელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 19-20, 31-32, 67.

[39] მ. ჩიქოვანი, ქართული ეპოსი, I, გვ. 120-126; მ. ხიდაშელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 67.

[40] ქართული ფოლკლორი, IV, თბ., 1977, გვ. 33.

[41] ტ. ჩუბინაშვილი, ამირანის გორა, თბ., 1963, გვ. 93; იხ. მ. ხიდაშელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 110.

დროის აღრიცხვის წრიულ, ციკლურ წესს. ფერხულის ზემოაღნიშნული ფუნქციიდან გამომდინარე ბუნებრივია ის მჭიდრო კავშირი, რომელიც ოდითგანვე არსებობდა საფერხულო და შრომის სიმღერებს შორის. მთაში კოლექტიური შრომის უძველეს ფორმას წარმოადგენდა ნადი//ხორნადი, ულავი//ულამი. გარკვეულია, რომ კოლექტიური შრომის ეს ფორმა პირველყოფილი თემური წყობილების დროიდან მომდინარეა, რადგან თემის მიერ დამუშავებულ ჯვარის (სალოცავის) მამულზე მოსული ჭირნახული თანაბრად ნაწილდებოდა[42]. საქართველოს ბარში ცნობილია შრომის გაერთიანების სხვადასხვა ფორმები: მოდგამი, ნაცვალგარდობა, მამითადი, ნადი, და სხვ. დადგენილია, რომ მოდგამობის ინსტიტუტი თავისი ფორმით გენეტურად, აგრეთვე, თემურ წყობილებას უკავშირდება[43]. ეთნოგრაფიული მონაცემებით ირკვევა, რომ კოლექტიურ შრომას მუდამ თან ახლდა სიმღერა, როგორც შრომის პროცესის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კომპონენტი. განსაკუთრებით საყურადღებოა მკის სიმღერები, რომელთა ძირითადი მელოდიური ქსოვილი კვარტის დიაპაზონს მოიცავს და გამოირჩევა სტრუქტურის სიმარტივით. მუსიკალურ-ინტონაციურ მხარესთან ერთად არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება მეტრო-რიტმს, როგორც შრომის პროცესის მაორგანიზებელს. თუ გავიზიარებთ მოსაზრებას კოლექტიური შრომის ფორმების უძველესი დროიდან მომდინარეობის შესახებ, შრომის სიმღერების ინტონაციური კავშირი საფერხულოებთან, ქართული ხალხური მუსიკის განვითარების უადრეს საფეხურებზე, მეტ დამაჯერებლობას იძენს. ეს კავშირი მათ შორის გვიან ხანაშიც შეინიშნება. მაგალითად, მთიულური „ნამგლური" მთიულური საქორწილო-საფერხულოს „ჯვრის წინას" ინტონაციებზეა აგებული. „ნამგლურისა" და საერთოდ ხევსურული, ფშაური და მთიულური საფერხულოების ინტონაციური ნათესაობა შენიშნული იყო მუსიკისმცოდნეების მიერ[44]. შრომის სიმღერის „აღზევანს წავალ" შესახებ გამოთქმულია მოსაზრება, რომ მისი სიტყვიერი ტექსტი, თავისი წყობით, და ჰანგი გუნდობრივი შესრულების ნიშნებს შეიცავს. შესრულების ორპირული ფორმა, რომელსაც ლექსი ამჟღავნებს, საწესო ხასიათისაა და შესაძლებელია ფერხულის სახით სრულდებოდა[45]. მუსიკალური ტექსტების მელოდიურ-ინტონაციურმა ანალიზმა დაასაბუთა ამ მოსაზრების საფუძვლიანობა. შრომის სიმღერებში აისახა საფერხულოების „მუმლი მუხასა" და „შავლეგო" მუსიკალური ტექსტები[46].

---

[42] В. Бардавелидзе, Земельные владения древнегрузинских святилищ, Советская этнография, №1, М., 1940, с. 104.

[43] ა. რობაქიძე, მოდგამი როგორც ექსპლუატაციის ერთი ფორმა რევოლუციამდელ საქართველოში, მიმომხილველი, II, თბ., 1951, გვ. 407-420; Т. Ш. Геладзе, Формы коллективного труда в земледелии Восточной Грузии, Тб., 1987.

[44] გრ. ჩხიკვაძე, ქართული მუსიკა საბჭოთა ხელოვნება, №10, თბ., 1940, გვ. 46-47; შ. ასლანიშვილი, ნარკვევები..., I, გვ. 281.

[45] ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, ქუთაისი, 1924, გვ. 371. „აღზევანი" ანუ „კაღზევანი" მდებარეობს ყარსის ოლქში, მდ. არაქსის სათავეებთან. კაღზევანის მიდამოებში ყოფილა ქვამარილის საბადოები, საიდანაც აღმოსავლეთ საქართველოში უძველესი დროიდან შემოჰქონდათ მარილი, იხ. Н. Хоштария, К вопросу о снабжении солью древней Грузии; იხ. თ. მამალაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 51-52.

[46] თ. მამალაძე, შრომის სიმღერები კახეთში, გვ. 67-69; ვ. კოტეტიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 380-389.

მოსავლიანობის ძალისადმია მიძღვნილი დასავლურქართული ნადური სიმღერები „ოდოია", ხელხვავი", „ოჩეშხვეი", „ოჩეშხვედა ხვავრიელი" და სხვ. ამ სიმღერების სიტყვიერ ტექსტებში განსაკუთრებული ადგილი ეთმობა ლოცვა-ვედრებას ნაყოფიერების, მოსავლის გადიდებისათვის. „ოჩეშხვეი", რომელიც ღომის თოხნისა და მისი „ჩხვარვის" (ცეხვის) დროს სრულდებოდა, არსებითად რიტუალურ ჰიმნს წარმოადგენდა[47]. მოსავლის „რჩევასთან" დაკავშირებულ სიმღერაში „ხელხვავი" ნახსენებია ოჩო//ოჩი და მისდამი ბარაქის გამოთხოვის ფორმულით მიმართვა შემთხვევითი არ უნდა ყოფილიყო, რადგან ღვთაება ოჩე//ოჩის ერთ-ერთ ფუნქციას ნაყოფიერების მფარველობა შეადგენდა[48]. ზემოხსენებული შრომის სიმღერების ანალოგიურად, „ოდოია" ღვთაება ოდისადმი მიძღვნილი ჰიმნი-ვედრება იყო, რომელიც გურიაში, სამეგრელოსა და იმერეთში სიმინდის თოხნის დროს (ადრე ღომის გათოხნისას და აღებისას) სრულდებოდა[49].

მუსიკალურ-ეთნოგრაფიული მასალიდან მკაფიოდ გამოჩნდა საყოფაცხოვრებო ტრადიციის არსებითი როლი ქართული ხალხური მუსიკის ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში, მუსიკალური ჟანრების ფორმირებაში. გაირკვა, რომ მუსიკალური აზროვნების განვითარების უადრეს საფეხურებზე სიმღერა საწესო მოქმედებათა კომპლექსში შემავალი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ელემენტთაგანია. იგი გარკვეული შინაარსის შემცველია და ყოფის ცალკეული მხარეების ამსახველი. ზემოხსენებული მსჯელობის შემდეგ შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ ქართული მუსიკალური ენა ჩამოყალიბდა იმ უძველესი რწმენა-წარმოდგენების ამსახველ რიტუალებში, რომლებიც იმთავითვე დაკავშირებული იყო ქართველთა ყოფასთან.

---

[47] ს. ჭანტურიშვილი, ქართული ხალხური მუსიკალური კულტურის ისტორიიდან, დისერტაცია, თბ., 1971, გვ. 51-52.

[48] ჯ. რუხაძე, ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1976, გვ. 187-193.

[49] ს. ჭანტურიშვილი, ნადური სიმღერა „ოდოიას" საკითხისათვის, მაცნე, №6, თბ., 1970, გვ. 100.

N. Maisuradze

HISTORICAL AND ETHNOGRAPHIC ASPECTS OF GEORGIAN TRADITIONAL MUSIC

The primary forms of the Georgian musical and esthetic mentality can be traced in the religious believes and rituals of pre-Christian period. The astral cult and especially lamentos and round dances connected with ancestors' cult played a significant role in common Kartvelian musical and root-language (root-tune) formation.

The round dances are still the obligatory component of the east Georgian highland sanctuary festivals and other religious rituals. The rich ethnographical material of the highlanders' everyday life is a bear witness of it. The mountain region preserved round dances of following kinds: half round, round, tow or three stored round dances. Also round dances in one or parallel long lines, when participants are standing behind one another or face each other.

The west Georgian **naduri** (support in agricultural activity) songs **"Odoia", "Khelkhvavi", "Ochushkhvei", "Ocheshkhveda Khvavrieli"** etc are dedicated to fertility forces. The main parts of the texts of these songs are prayers for gaining fertility and rich harvest.

From the musical and ethnographical material is obvious that everyday life traditions had played the main role in the formation and development of the Georgian folk music and the formation of its genres. It appears that in the earliest stages development of musical thinking music was one of the most significant elements of the complex ritual actions. It is a bearer of a certain plot and expresses different sides of everyday life. Thus, we can state that the Georgian musical language was formed in ancient rituals reflecting those ancient believes and was connected with everyday life of Georgians even in those days far beyond the centuries.

ხვთისო მამისიმედიშვილი

პანკისელი მონადირე და თორღვას ციხის განძი

გარეშე მტრების შემოსევების შედეგად მე-18 საუკუნის შუა წლებში პანკისის ხეობა მოსახლეობისაგან დაიცალა. მე-19 საუკუნეში იქ თანდათანობით ქართველი მთიელები, ქისტები და ოსები დასახლდნენ. მათ გაპარტახებულ ხეობაში სიცოცხლე ააღორძინეს, პანკისში შემოიტანეს თავიანთი წეს-ჩვეულებები და ადათები, ხეობის შემოგარენში მოსახლე ქართველებისგანაც ბევრი რამ ისწავლეს. მთიდან ჩამოსახლებულმა მოახალშენეებმა ხეობაში მრავალი მივიწყებული ქრისტიანული დღესასწაული, რიტუალი და ტრადიცია გააცოცხლეს. ურთიერთმეზობლობამ და მრავალწლიანმა თანაცხოვრებამ კიდევ უფრო გაამდიდრა, გაამრავალფეროვნა და საინტერესო გახადა პანკისელი ფშაველების, ქისტებისა და ოსების ფოლკლორი. პანკისელთა ზეპირსიტყვიერებაში მეტად პოპულარულია ანდრეზი თორღვას ციხის განძისა და მისი მცველი დემონის შესახებ.

თორღვას ციხის თქმულება მსოფლიო ეპოსისთვის კარგად ცნობილ განძისა და მისი მცველი დემონის საინტერესო სიუჟეტს იმეორებს. გარდა ამისა, მას საგულისხმო ანალოგიები მოეძებნება ქართველთა პირველი მეფის – ფარნავაზის მითოსურ თავგადასავალთან.

თორღვას ციხე, მეცნიერებაში საყოველთაოდ გაზიარებული აზრის თანახმად, შუა საუკუნეებში პანკისის ერისთავთა რეზიდენციას წარმოადგენდა. იგი პანკისის ხეობის აღმოსავლეთით, ხალაწნის თავზე, სტრატეგიული მნიშვნელობის მქონე ადგილზე აუგიათ.

ციხე-სიმაგრეს, რომელიც შთამბეჭდავი სიმაღლიდან პანკის-მაჭარეულის ხეობებს გადმოჰყურებს, ალაზნის ხეობიდან ჩრდილოეთ კავკასიაში გადასასვლელი გზების გაკონტროლებისა და მისი თავდაცვისუნარიანობის განმტკიცების ფუნქცია ენიჭებოდა.

ციხესიმაგრის სახელწოდება მე-13 საუკუნის პანკისის ცნობილ ერისთავს, საქართველოში მონღოლთა ბატონობის პერიოდის მოღვაწე, თორღვას უკავშირდება. ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში საგმირო ლექსების მთელი ციკლი ეძღვნება თორღვას. ზოგიერთი მკვლევარი ხალხური ლექსების გმირ თორღვასა და პანკისის ერისთავ თორღვას შორის საგულისხმო კავშირს ხედავს[1]. თორღვა პანკელი „ქართლის ცხოვრების" ქრონიკებიდან თავისი ბობოქარი, მაგრამ იდუმალებით მოცული თავგადასავლით იქცევს ჩვენს ყურადღებას. ჯერ იყო და მონღოლთა წინააღმდეგ კოხტაგორის შეთქმულებაში მიიღო მონაწილეობა, მერე ხელისუფლებას განუდგა და პანკისის საერისთავოს დაუმორჩილებლობა გამოაცხადა. ზოგიერთი ცნობით, მონღოლი დედოფლის, ჯიქთა ხათუნისა და მესტუმრე ჯიქურის ბრძანებით კლდიდან ისროლეს და მოკლეს[2].

პანკისის ერისთავის მოცული ცხოვრების მიმართ საიდუმლოებრივ

---

[1] ტ. მახაური., ქართული ხალხური ბალადა, თბ., 2003 წ.

[2] ქართლის ცხოვრება, ტ. 2., ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბ., 1959 წ., გვ. 231.

დამოკიდებულებას ისიც აძლიერებს, რომ თორღვა პანკელის მკვლელობის ყველა მონაწილესა თუ ორგანიზატორს ღვთის საშინელი რისხვა დაატყდა თავს.

პანკისის ციხესიმაგრეს შუა საუკუნეების მრავალი იდუმალი მკვლელობა, სისხლისმღვრელი ბრძოლა და ფეოდალური ინტრიგა უკავშირდება. ამ მიზეზებმა განაპირობა თორღვას ციხესიმაგრის შესახებ მითოლოგური გადმოცემების წარმოშობა.

რას მოგვითხრობს პანკისის განძის ანდრეზი?

ერთი მონადირე მთელი დღე პანკისის ტყეებში დაეხეტებოდა. ხელმოცარული შინ დაბრუნებას აპირებდა, როცა საოცრად ლამაზმა ირემმა გადაურბინა. მონადირემ სტყორცნა ისარი და დაჭრა ირემი. მაგრამ დაჭრილი ცხოველი გაჰქცევია და მონადირეც სისხლის კვალს გაჰყოლია. ირემი თორღვას ციხე-გალავანში შესულა და უეცრად კვალიც დაკარგულა. მონადირეს უძებნია და ამ ძებნაში ნანგრევებთან ძველი გვირაბით ქვემოთ ჩასულა და იქ, სარდაფის მსგავს ბნელ ოთახში, მოხვედრილა. დაჭრილი ნადირი ვერ უპოვნია. სიბნელეში ხეტიალის დროს რაღაც უცნაურ საგანს შესჯახებია. დააკვირდა და რას ხედავს, სულ ოქრო და ძვირფასი თვლებია. განძის ნახვით გაოგნებული დახრილა და რამდენიმე ბღუჯა ოქრო გუდაში ჩაუყრია. წამოდგომისას ზემოთ ამოუხედავს და მოულოდნელობისგან კინაღამ გაგიჟებულა. თავზე გველი თუ საშინელი გარეგნობის ხმალამოწვდილი გოლიათი წამოსდგომოდა. მონადირეს ერთი შეუღრიალია და შიშისგან თმააბურძგნული იქით გაქცეულა, საითაც გასასვლელი ეგულებოდა. მაგრამ თურმე უარესი განსაცდელი ელოდა: ახლა ხანჯლისფრთებიანი, ვეებერთელა, რაღაც არწივის მსგავსი ფრინველი თუ გველი მისკენ სისინითა და ეღარუნით გამოქანებულა. კაცს გუდა დაუგდია, პირჯვარი გადაუწერია, ღმერთი უხსენებია და გასასვლელიც გამოჩენილა. დაზაფრული და ელდანაკრავი მონადირე კიბეზე ოთხით ამოსულა. სამშვიდობოს რომ გამოეღწევია, ჩასასვლელიც გამქრალა. ამის გამო ჩვენში ამბობენ: „თუ განძი თვითონ არ გეძლევის, არც შენ შეგერგება და არც შენს გვარსო“[3].

ხალხური ეპოსის სიუჟეტში მონადირის მიერ დაჭრილი ირმის დევნისა და მათ იდუმალ სამყაროში მოხვედრის მოტივი მოქმედების ექსპრესიული განვითარების ერთ-ერთ ცნობილ მხატვრულ ხერხს წარმოადგენს. იგი მსმენელსა თუ მკითხველს უჩვეულო და მისტიური თავგადასავლების მოლოდინით განაწყობს. აღნიშნული მოტივი გამოყენებული აქვს აკაკი წერეთელს „ბაში-აჩუკში“. დაჭრილმა შველმა აბდუშაჰილი შუამთის მონასტერში მიიყვანა და მზეთუნახავი აპოვნინა. მონადირე ხალხურ ტექსტებში იდუმალ სამყაროში შეღწევის უნარით არის დაჯილდოვებული. თქმულებაში მოხსენებული განძი, შესაძლოა, თორღვას ციხესთან დაკავშირებულ რომელიმე ისტორიულ მოვლენას ასახავდეს. მართლაც, ცნობილია, რომ მე-16-17 საუკუნეებში თორღვას ციხე კახეთის მეფეების განძთსაფარს წარმოადგენდა.

მე-17 საუკუნის სპარსელი ისტორიკოსის ისქანდერ მუნშის ცნობით, შაჰ-აბასის ერთ-ერთი ლაშქრობის მიზანი თორღვას ციხეში შეფარებული თეიმურაზ პირველის შეპყრობა და იქ გადამალული სამეფო საგანძურის

---

[3] ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორისტიკის კათედრის არქივი (თსუფა) №30014

დაუფლება იყო[4]. როგორც ჩანს, ქართველებმა ციხე-სიმაგრიდან განძის გატანა ვერ მოასწრეს და დამპყრობლებს ხელში დიდძალი საგანძური ჩავარდნიათ. შაჰ-აბას პირველის ლაშქრობის მონაწილე ისქანდერ მუნში წერს: „ციხის ალაფში იყო, სხვათა შორის, ძვირფასი თვლებით მოოჭვილი, მარგალიტებით და იაგუნდით შემკული ერთი გვირგვინი, რომლითაც შეიხი და მეთაური ქრისტიანებისა, ალავერდის ეკლესიის წინამძღვარი, ქრისტიანების წმინდა დღეებსა და დიდ დღესასწაულებზე თავს შეიმკობს ხოლმე. იგი ხსენებულ ტაძარში ქრისტიანთა რჯულის წესით სწირავს და მასთან ქრისტიანები წარმატებას და კურთხევას ეძიებენ. იუველირებმა ის ხუთას შაჰურ ერაყულ თუმნად შეაფასეს"[5].

ისქანდერ მუნში იმასაც გვაცნობებს, რომ შაჰ-აბასმა „საქართველოში აღებული დავლიდან ძვირფასი თვლებით შემკული გვირგვინი, რომელიც თარაღას ციხეში ხელში ჩაუვარდათ ყიზილბაშებს და სხვა საჩუქრებთან და მისართმეველთან ერთად ხონთქარს გაუგზავნა"[6].

აღსანიშნავია, რომ კახეთის მეფეებს თორღვას ციხეში სასტიკი საპყრობილე ჰქონდათ მოწყობილი. იქ, როგორც წესი, სახელმწიფოსთვის განსაკუთრებით საშიშ დამნაშავეებს ამწყვდევდნენ. მე-16 საუკუნის ბოლოს, ექვსი თვის მანძილზე, თორღვას ციხის საპყრობილეში იტანჯებოდა კახელი უფლისწული გიორგი[7]. მანამდე კი მისმა მამამ, ალექსანდრე მეორემ (1578-1605) თორღვას ციხესთან გამართულ ბრძოლაში თავისი ნახევარძმები, ელიმირზონ და ხოსრო-მირზა, დაამარცხა და ძმისწულებთან ერთად სიკვდილით დასაჯა[8].

თორღვას ციხის განძისა და მისი მცველი დემონის ანდრეზი რომელიღაც ისტორიული მოვლენის გამითიურებულ ვერსიას უნდა წარმოადგენდეს.

თორღვას ციხის განძის ანდრეზის პირველი ნაწილი თითქმის ფარნავაზის ნადირობის ისტორიას იმეორებს.

დაჭრილმა ირემმა ორივე მონადირე განძთან მიიყვანა.

ირემი და განძი მითოლოგიური სიმბოლოებია.

ირემი თავისი ცისკენ აპყრობილი რქებით სკნელთა დამაკავშირებელი სიმბოლოა. ქართულ ზღაპარში „მიწა თავისას მოითხოვს" მარადიული სიცოცხლის მაძიებელი ჭაბუკი ხვდება ირემს, რომლის რქებიც ცას სწვდება.

დაჭრილი ირემი ფარნაყაზსაც და პანკისელ მონადირესაც მისტიურ სამყაროში ჩამალულ განძთან აკავშირებს. ზ. კიკნაძის აზრით, „ფარნავაზი ვერ მიაგნებდა განძს, თუ ერთი გარემოება არა: მზემ არა მხოლოდ იხსნა ფარნავაზი, არამედ, მზის ცვარის ცხებით თავის ბუნებას აზიარა"[9].

განძი არცერთ შემთხვევაში არ არის ტყვეობაში. ის მხოლოდ საფარველშია. მას დემონი იცავს და არა ატყვევებს. მაგრამ განძი მპოვნელს ყოველთვის როდი ეკუთვნის. პანკისური გადმოცემა გვაფრთხილებს: „თუ განძ-

---

[4] ისქანდერ მუნშის ცნობები საქართველოს შესახებ, სპარსული ტექსტი ქართული თარგმანითა და შესავლითურთ გამოსცა ვლადიმერ ფუთურიძემ, თბ., 1969 წ., გვ. 86

[5] იქვე.

[6] იქვე.

[7] ქართლის ცხოვრება, ტ. 2, გვ. 382

[8] იქვე, გვ. 515.

[9] ზ. კიკნაძე., ფარნავაზის სიზმარი, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, თბ., 1984 წ. №1, გვ. 116.

ძი თვითონ არ გეძლევის, არც შენ შეგერგება და არც შენს გვარსო"[10].

პანკისელი მონადირისა და თორღვას ციხის განძის თქმულების მეორე ნაწილის ანალოგიურ მოტივს ვხვდებით კ. გ. იუნგის მიერ გამოქვეყნებულ სიზმრებში. ერთ-ერთ მითოლოგიურ სიზმარში გვხვდება სიუჟეტი ესპანეთის ქალაქ ტოლედოს დიდი საყდრის ქვეშ ჩამარხული განძის შესახებ: „ტოლედოს დიდი საყდრის ქვეშ წყლით სავსე დარანია, რომელიც მიწის ქვეშ მდინარე ტახოს უკავშირდება, ქალაქს რომ გარს ერტყმის. ეს დარანი პატარა ჩაბნელებული ალაგია. წყალში ვეებერთელა გველია, რომელსაც თვალები ძვირფასი ქვებით უბრწყინავს. იქვე მახლობლად ოქროს თასია, რომელშიც ოქროსავე ხანჯალი დევს. ეს ხანჯალი ტოლედოს გასაღებია, და მისი მფლობელი ქალაქის ბატონ–პატრონია... იქ ჩასულს თავზარდამცემი გველის წინაშე თავდაჭერა ღალატობს, ტკივილითა და შიშით შეპყრობილი, შეჰყვირებს და ისევ მაღლა მიცოცავს, ისე რომ ხანჯალი არ აუღია. ამიტომ ის ტოლედოს ვერ დაიკავებს"[11].

სიღრმეში ჩამარხულ განძს უმრავლეს შემთხვევაში გველი ან დრაკონი იცავს. განძი ძალზე იდუმალი ბუნებისაა. იუნგის მიერ გამოქვეყნებულ სიზმარში განძი ოქროს თასია შიგ მოთავსებული ხანჯლითურთ. იუნგის აზრით, განძის ხელში ჩასაგდებად დრაკონი უნდა დამარცხდეს[12]. მაგრამ განძი მპოვნელს ყოველთვის როდი ეკუთვნის. ფარნავაზს ჰქონდა ხილვა, ჰქონდა კურთხევა. ის არ არის უზურპატორი. ფარნავაზი შობიდანვე სამეფოდ იყო განწესებული და, როგორც კანონიერი მფლობელი, ზ. კიკნაძის აზრით, ღვთიურ ძალთა ნებითა და დასტურით ეპატრონება საგანძურს. განძი ქურდსა და მპარავს რომ არ ჩაუვარდეს ხელში, მას საფარველი ადევს და დემონი იცავს.

თორღვას ციხის განძის მპოვნელი დაჯილდოვებულია იდუმალების სამყაროში შეღწევის ისეთივე უნარით, როგორც ის პანკისელი მონადირე, რომელმაც საყორნის მთაზე, გამოქვაბულში, ნახა მიჯაჭვული ამირანი[13]. თუმცა მონადირე ყოველთვის როდი აღწევს მიზანს: სურვილისა და მცდელობის მიუხედავად, პანკისელი მონადირე ვერ ათავისუფლებს ამირანს, ვერც თორღვას ციხის ქვეშ ჩამარხულ ოქროს ეუფლება იგი, რადგან არც ერთს ჰქონდა მიჯაჭვული ამირანის ხსნისა და არც მეორეს ნაპოვნი განძის დაუფლების კურთხევა.

---

[10] თსუფა, №30014.

[11] კარლ გუსტავ იუნგი, ანალიზური ფსიქოლოგიის საფუძვლები, სიზმრები, თბ., 1995 წ., გვ. 140.

[12] იქვე, გვ. 145.

[13] Грузинские предания и сказки, Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, выпуск X. Тф. 1890 г., с. 47-49.

Kh. Mamisimedishvili

THE HUNTER FROM PANKISI AND THE TREASURE OF TORGVAS FORTRESS

The legend of the Treasure of Torgvas Fortress is similar to that of well-known epic motive which relates a story of treasure and the demon which guards it.

Besides, there are found to be considerable analogies between King Parnavazi and the above mentioned legend of Torgvas Fortress.

The Pankisian legend censists of two parts. The first – the begining of the legend is constructed on the subject of the chasing the wounded deer by the hunter and their misterious disappearance.

The second part relates the story of the treasure and the demon its guard. To the end of the legend pankisian hunter will not manage to get the gold which is kept in the dark cave of Torgvas fortress.

This legend is supposed to be the mythological version of some historical events.

ნუნუ მინდაძე

რწმენა-წარმოდგენები დაავადებათა გამომწვევი მიზეზების შესახებ

ტრადიციულ, ისე როგორც მეცნიერულ მედიცინაში დაავადება მიჩნეულია რაიმე მიზეზის შედეგად. მაგრამ თუ თანამედროვე მედიცინაში ჯერ კიდევ არის სნეულებანი, რომელთა ეტიოლოგია გაურკვეველია, ტრადიციული მედიცინისათვის უცნობი მიზეზით გამოწვეული დაავადება არ არსებობს. როდესაც სნეულების ობიექტური, რეალური მიზეზი არ ჩანს, მაშინ ხალხური სამედიცინო თეორია ამ სნეულებას ირეალური, მისტიკური მიზეზით ხსნის და ერთ-ერთ ასეთ მიზეზად ავ სულებს მიიჩნევს.

საქართველოში სხვადასხვა დაავადების გამომწვევად მიაჩნიათ სხვადასხვა ავი სული: *მაჯლაჯუნა, უჟმური, დევი, ალი, ქაჯი, ავი ქარი, ეშმაკი*... შევეხებით მხოლოდ რამდენიმე მათგანს.

უჟმური საქართველოში, განსაკუთრებით დასავლეთში, ერთ-ერთი გავრცელებული დაავადება იყო, რომელიც სხვადასხვა რეგიონში სხვადასხვა სახელწოდებით მოიხსენიება: *ნაჟამა, ჟამილი, მოჟამული, ჟამუა (სამეგრ), აყოლილი, მონადები, მოხდომილი, მოფურჩხნული* (იმერეთი, გურია, რაჭა...).

ხალხური გადმოცემით, ეს სნეულება უმეტესად მოუნათლავ ბავშვებს, იშვიათად მოზრდილებსაც ემართებოდათ. ბავშვს უჟმური რომ შეეყრებოდა, ჭირვეულობდა, უგუნებოდ იყო, შეამცივნებდა, ააკანკალებდა, ზოგჯერ მუცელიც ატკივდებოდა და სიცხეც აუწევდა. თუ ავადმყოფობა გართულდებოდა შეიძლება კრუნჩხვა, მოჩვენება და ბოდვაც მოჰყოლოდა.

სამეგრელოში მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, უჟმური მხედველობის დაქვეითებას, გულის რევას, თავისა და სახსრების ტკივილს, ხანდახან, კი ფსიქიკურ აშლილობასაც იწვევდა[1]. ზოგიერთი ავტორის აზრით, უჟმური მალარიის ერთ-ერთი სახეა[2]. ზოგს კი უჟმური ელექტრული დამუხტვის შედეგად გამოწვეულ სნეულებად მიაჩნია[3].

უჟმური, საქართველოში ძირითადად მხოლოდ დაავადების გამომწვევ ავსულად არის მიჩნეული. გურიაში დამოწმებული წარმოდგენის მიხედვით, უჟმური გომბეშოს მსგავსი ლორწოვანი მასაა, რომელსაც მხოლოდ უნებლიე მოძრაობის უნარი ჰქონია.[4] უჟმურის ადგილსამყოფელი, მთხრობელთა გადმოცემით, ნესტიანი, ჭაობიანი, "დაუჟმურებული" ადგილებია, უმეტესწილად კი – მიწა, "ბავშვი რომ მიწაზე დაჯდებოდა, მოედებოდა, იტყოდნენ უჟმური აყვაო". ალ. ხახანაშვილის განმარტებით – "მიწაზე აყოლილი ესე

---

[1] ფიფია ლ., მასალები სამეგრელოს ხალხური მედიცინის ისტორიიდან, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, თბ., 1988, გვ. 116.

[2] სახოკია, თ., სამეგრელოს მითოლოგიიდან, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956, გვ. 14, Чурсин Г.Ф., Почетание огня на Кавказе. Кавказ, №12, 1902, რუხაძე ნ., მალარია, თბ., 1917, გვ. 57.

[3] კაკუშაძე ნ., უჟმურის საიდუმლო, საქართველოს ქალი, თბ., 1964.

[4] Мамаладзе Т., Народные обычаи и поверия гурийцев, СМОМПК, XVIII, II, 1893, გვ. 102.

არს, რომ გარეთ სადმე ადგილზე კაცს დაეძინოს და როდესაც გამოეღვიძება, მაშინ ზოგს ენა დაებმის, ზოგი დაიხუთება და ზოგს რამე გაუკავდება"[5].

მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია ლეჩხუმის ერთ-ერთი სოფლის პედაგოგის ქსენოფონტე მიქაუტაძის მიერ გაზეთ "ივერიაში" გამოქვეყნებული ცნობა, რომლის მიხედვით, მის ეზოში ხეხილის ბაღის გაშენების მიზნით დაქირავებული ახალგაზრდა, რომელსაც სამი ორმო ამოუთხრია, საღამოს, სახლში დაბრუნების შემდეგ, ავად გამხდარა, "ავადმყოფობის მიზეზად მიწის ანგელოზი მიუჩნევიათ, რომელიც მკითხავის თქმით, ორმოში ყოფილა და ამოთხრის დროს ამ ვაჟს კისერზე შეხტომია"[6].

ხალხური წარმოდგენით, უჟმურის მოქმედების დრო საღამო, ღამე, მზის ჩასვლის შემდეგი პერიოდია, რაც ასახულია თვით დაავადების გამომწვევად მიჩნეული სულის სახელწოდებაში. უჟმური, უჟამო, უჟამური – ჟამუქონელს[7], უდროოს[8], უჟამო ჟამს[9], სიბნელეს[10], გვიან ღამეს[11] აღნიშნავს. ამავე დროს უჟმური // უჟამური – სენია "უდროოდ მოსული"[12], ციებაა[13], ჭაობის ციებ-ცხელებაა[14]. უჟმურის ერთ-ერთი მნიშვნელობა რწმენა-წარმოდგენათა სფეროს განეკუთვნება – კერძოდ, უჟმური ზოგადად ავი სული[15] ან უშუალოდ დაავადების – ციების გამომწვევი ავი სულია[16].

ამგვარად, სიტყვა უჟმური ზოგ შემთხვევაში სნეულების სახელწოდებაა, ზოგჯერ ავი სულის ერთ-ერთი სინონიმი ან დაავადების – ციების გამომწვევი ავი სულია. უჟმურით დაავადების დროდ მიჩნეულია საღამო, ღამე, მზის ჩასვლის შემდეგი პერიოდი, ხოლო უჟმურის აყოლის ადგილად ბნელი, ნესტიანი ადგილები, ნესტიანი მიწა, შესაძლებელია ამიტომ, ხალხური წარმოდგენით, უჟმური ჭაობის ბინადრის – გომბეშოს მსგავსია. სწორედ ეს შეხედულებებია გამოხატული დაავადების სახელწოდებებში. *უჟმური* დაავადების დროს, სნეულების გამომწვევი ავი სულის მოქმედების აქტიურობის ხანას (მზის ჩასვლის შემდეგი დრო) ასახავს, ხოლო მისი ერთ-ერთი სინონიმი "აყოლილი", დაავადების შეყრის ადგილზე მიწიდან აყოლაზე მიგვანიშნებს. ე.ი. უჟმური, მიწის ავი სული, ადამიანს აავადებს მზის ჩასვლის შემდეგ, უშუალო კონტაქტის – მიწიდან "აყოლის" შედეგად.

ზოგიერთი მთხრობლის ცნობით, უჟმური ციდან გამოდევნილი, დასჯილი ანგელოზია, რომელიც მიწისქვეშეთის ბინადარი გახდა.

დაავადებათა, ძირითადად კი გარკვეული ნევროფსიქიკური პათოლოგიების, ერთ-ერთ გამომწვევად ეშმაკი ითვლებოდა. ხალხური წარმოდგენით, ეშმაკი ადამიანს სხვადასხვა ვითარებაში და სხვადასხვა მიზეზით აავადებ-

---

[5] ხახანაშვილი ალ., კარაბადინებში დაცული შელოცვები, კვალი, 15, გვ. 102.
[6] მიქაუტაძე ქრ., დაბა და სოფელი (სოფ. მექვენა), ლეჩხუმის მაზრა, ივერია, 71, 1902.
[7] ორბელიანი სულხან-საბა, ლექსიკონი ქართული, II, თბ., 1993.
[8] აბულაძე ილ. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.
[9] ჩუბინაშვილი დ., ქართულ-რუსული ლექსიკონი, თბ., 1989.
[10] იქვე.
[11] ღლონტი ალ., ქართულ კილო-თქმათა ლექსიკონი, თბ., 1984.
[12] ჩუბინაშვილი ნ., ქართული ლექსიკონი, თბ., 1961.
[13] ჩუბინაშვილი დ., დასახ. ლექსიკონი.
[14] ღლონტი ალ., დასახ. ლექსიკონი.
[15] გაჩეჩილაძე პ., იმერული დიალექტის სალექსიკონო მასალა, თბ., 1976, გვ. 70.
[16] სახოკია თ., დასახ. ნაშრ. გვ. 14.

და – შემთხვევით შეხვედრისას ე.წ. ნაძრახ, ნალახ, უწმინდურ ადგილას, უდროო დროს, მზის ჩასვლის შემდეგ, ხშირად ფიზიკური ზემოქმედებით – ხელის დაკვრით, რაც გამოიხატებოდა ხელ-ფეხის გაშეშებით, "წელის გაკავებით" და სხვ. შესაძლებელია ადამიანი ყოველგვარი ფიზიკური ზემოქმედების გარეშე, მხოლოდ ეშმაკის წარმოდგენით, "მოლანდებით" შეშინებულიყო. შეშინება, შიში კი ფსიქიკური დაავადების მიზეზად ქცეულიყო. შეშინებული ადამიანისათვის დამახასიათებელი იყო უგუნებობა, უმადობა, უძილობა, მუდმივი შიშის განცდა, მოჩვენებები, ზოგჯერ ბოდვა, "გულის ფრიალი"...

ეშმაკი „ასნეულებდა" ადამიანს მის წინაშე ჩადენილი დანაშაულის გამოც, რაც ასახულია ა. შანიძის მიერ ხევსურეთში ჩაწერილ ერთ-ერთ სახუმარო ლექსში – პეტრე ჩაღმელის, იგივე უშიშა წიკლაურის შესახებ, რომელიც ტყეში წასულა და თელა მოუჭრია. ეს თელა თურმე ეშმაკების ხედ ითვლებოდა. პეტრეს უცებ ყბა გვერდზე მოქცევია. მიუჩნევიათ, რომ გაბრაზებულ ეშმაკს პეტრე უცემია. საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ ნაწყვეტს ლექსიდან:

„ნეტაი, რაი რა იფიქრე პეტრო რო წახვე ტყისკენა,
ეშმათ მაუჭერ თელაი ერჩიყვა ყარსის ციხესა.
აიმ თელასთან ეშმანი სრუ მუდამ ლაშქარს ყრიდესა,
... ...
წამოგეხვივნენ პეტროვო, ზედ ღვიძლზედ დაგაბიჯესა,
ზოგი ფეხთ გეზიდებიან, ზოგნი კი თვალებს გთხრიდესა,
წინავ კი დაბალა იყავ, მაშინ გაგწიეს სიგრძესა"[17].

ეშმაკის ადგილსამყოფლად ისევე, როგორც რიგი სხვა ავსულის, ნაძრახი, უწმინდური ადგილები, გარე სამყარო მიაჩნდათ. მაგრამ ამავე დროს საკმაოდ ფართოდ იყო გავრცელებული წარმოდგენა, რომლის მიხედვით, ეშმაკი ყველგან და ყოველთვის თან სდევდა ადამიანს, მის მარცხნივ იყო, მის შეცდენას, ცოდვის გზაზე დაყენებასა და ამ გზით ადამიანის მარჯვნივ მყოფი მფარველი, მცველი ანგელოზის წყრომის გამოწვევას ცდილობდა.

თ. სახოკიას აზრით, ეს წარმოდგენა ქრისტიანული რელიგიის გავლენით დამკვიდრდა ხალხში: "თანახმად ქრისტიანებრივი სარწმუნოებისა, ყოველ ქრისტიანს მარჯვნით ანგელოზი უდგას და შველის ქმნად კეთილისა და სულის საცხონებელი საქმისა, ხოლო მარცხნივ უდგას ანუ, უკეთ, შემჯდარი ჰყავს ეშმაკი, რომელიც ნიადაგ იმის ცდაშიღაა: ანგელოზს სძლიოს და ჩაადენინოს ადამიანს, ვისთანაც მიჩენილია, სიავე, დააყენოს ბოროტებისა და უკუღმართობის გზაზე"[18].

ხევსურების გადმოცემით, "ადამიანი მაშინ "დაიჭელთება" (გაგიჟდება), როცა ჯვარ-ანგელოზნი, ხთიშვილნი არ ეხმარებიანო. როცა ისინი ახჭდებიან (მოშორდებიან, დასტოვებენ, არ აქცევენ ყურადღებას), ეშმაკებს მაშინ დარჩებათ ზეობანი (თავისუფლებაო) და სადაც გაიგდებენ (ჩაიგდებენ ხელ-

---

[17] შანიძე ა., ქართული ხალხური პოეზია, ხევსურული, I, თბ., 1933, გვ. 237.
[18] სახოკია, თ., ქართული ხატოვანი კილო-თქმანი, თბ., 1973, გვ. 191.

ში) ხთისშვილით განწირულ ადამიანს მას... დაპატრონდებიან და დაჭელთავენო (გააგიჟებენო)"[19].

ხევსურეთში მიაჩნდათ, რომ ბნედა ადამიანს მხოლოდ მაშინ ემართებოდა, თუ მას ღვთისშვილნი აჭდებოდნენ (განშორდებოდნენ), ეშმაკისაგან აღარ იცავდნენ[20].

სამცხეში ჩაწერილი მასალის მიხედვით, "ეშმაკი, როცა იჭერს ადამიანს, მაშინ მფარველი ანგელოზი გამწყრალი ჰყავს და ეშმაკი აუძღვება"[21].

ასეთი წარმოდგენა გავრცელებულია მთელ საქართველოში.

მთხრობელთა მიერ მოწოდებული ცნობების მიხედვით, ეშმაკის მიერ ადამიანის დაპატრონება რამდენიმე ეტაპს მოიცავდა და თითოეულ ამ ეტაპზე დაავადების გარკვეული ფორმით ვლინდებოდა. ეშმაკი პირველ რიგში ცდილობდა ადამიანის შეცდენას და ამ გზით მისგან მფარველი ანგელოზის მოშორებას. შემცოდე ეშმაკის გავლენის ქვეშ ექცეოდა. მიაჩნდათ, რომ ეშმაკის მიერ ამორჩეული პირი, ბოროტი, შურიანი, ღვარძლიანი, ძუნწი ადამიანი იყო, ე.ი. ისეთი, რომელიც საზოგადოების მიერ მიღებულ ეთიკურ ნორმებს არ აკმაყოფილებდა. როგორც თ. სახოკია აღნიშნავს: "სარწმუნოება ასწავლიდა ადამიანს, ეზრუნა მომავალი ცხოვრებისათვის, სულის ცხოვრებისათვის, რომელსაც ხელს უშლიდა ხოლმე ეშმაკი და მაცდური. ეშმაკი ცდილობდა ადამიანი დაეხარბებინა ამქვეყნიური სიკეთით. ჰპირდებოდა სააქაოში მიემადლებინა ყოველგვარი განცხრომა და სიამე. სამაგიეროდ, მოსთხოვდა სულის დათმობას, მიყიდვას, რათა საიქიოში იგი ეტანჯა... და აი, ადამიანი ხდებოდა მსხვერპლად ბილწისა და თავის სულს მიჰყიდდა ხოლმე ეშმაკს, ბილწსა და წამწყმედელს"[22].

ითვლებოდა, რომ ეშმაკი რჩეულს თავის სურვილს სხვადასხვანაირად აუწყებდა: ხელის დაკვრით, სიზმრად თუ ცხადად ჩვენებით – მოლანდებით, რაც ადამიანში შიშის განცდას იწვევდა. ეშმაკს შეეძლო აგრეთვე ჩასახლებულიყო ადამიანის "ტანში", "გვერდებში შემჯდარიყო" და მის სულსაც შეხებოდა. ხევსურეთში – "როცა შეამჩნევდნენ, რომ ადამიანი არეულია, ღამღამობით შინდება... მწყემსობის, თუ სხვა რაიმე საქმიანობის დროს თავი ასტკივდა, ან გული შეუწუხდა (გონი ახჭდა), თანაც ავადმყოფობამ მოუმატა, იტყვიან უფერი (ეშმაკი – ნ. მ.) ხყა აყოლილი ჯვართად უნდ მიმადლებაო. ეხლავე უნდა მივმადლოთ, თორემ მემრ, როცა ეშმაკი ჩაუვ ღრუვად (სხეულში ნ.მ.) მემრ იმის გამოყვანას ვერც ჯვარნი შესძლებენო"[23].

გადმოცემით, ეშმაკის მიერ ფიზიკური შეხებითა თუ მოლანდებით შეშინებული და გონებაარეული, ზოგჯერ კი ეშმაკის მიერ შეპყრობილის შველა შეიძლებოდა სალოცავებში – მთაში ჯვარ-ხატებში, ხოლო ბარში ეკლესიაში ეშმაკის გამოდევნის რიტუალის ჩატარებით. მაგრამ ზოგჯერ ადამიანს სალოცავიც ვერ უშველიდა, ეშმაკს თვითმკვლელობამდეც შეეძლო იგი მიეყვანა, ან წყალში გადაეგდო, კლდეზე გადაეჩეხა და დაპატრონებოდა მის

---

[19] ბალიაური მ., ხალხური მედიცინა ხევსურეთში, (ხელნაწერი), ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიული არქივი, 1940, გვ. 61.

[20] იქვე, გვ. 128.

[21] მინდაძე ნ., სამცხე-ჯავახეთის ეთნოგრაფიული დღიურები (ხელნაწერი), პირადი არქივი, 1987, გვ. 12-13.

[22] სახოკია თ., დასახ. ნაშრ., გვ. 189.

[23] ბალიაური მ., დასახ. მასალები, გვ. 62.

სულს. ხოლო თუ ეშმაკის მიერ ამორჩეული მის სურვილს დაჰყვებოდა, ეშმაკს "სულს მიჰყიდდა", იგი ეშმაკის "კერძი", მისი მსახური – "კუდიანი", "წყეული", "მაზაკველი" (სამეგრ.) გახდებოდა და მისი ამქვეყნიური „კეთილდღეობა" გარანტირებული იყო.

ს. მაკალათიას მიხედვით – "კუდიანი ეშმაკთან გაზიარებულიაო და თავისი სულიც ეშმაკისათვის შეუწირავსო. ეშმაკი კი თავის კუდიანს სიცოცხლეში ბევრ შემწეობას თურმე აძლევს, მაგალითად, საკმარისია კუდიანმა სამუშაო იარაღი ღამე ხელუკუღმა დასდოს და ღმერთი არ ახსენოს, რომ უხილავად ეშმაკი მოვიდეს და მას საქმე გაუკეთოსო და ამგვარად კუდიანის საქმეც ბარაქიანად კეთდებაო"[24].

წარმოდგენა ეშმაკის მიერ ადამიანის დაპატრონების შესახებ, შესანიშნავად არის ასახული მ. ბალიაურის მიერ ხევსურეთში ჩაწერილ გადმოცემაში. "არხოტის თემში სოფ. ამღაში ცხოვრობდა თოთია წიკლაური (მაქალათ თოთია). ერთხელ ის სათევზაოდ წასულა "ჭალას" (ადგილის სახელია), დამე იქ დარჩენილა, მეორე დღეს შინ რომ მოსულა, შეუმჩნევიათ, რომ *რაღაც არეული ყოფილა, რამდენიმე დღის შემდეგ კი უკვე გაგიჟებულა*, ხალხს კი არაფერს უშავებდა, თურმე როცა შეუმჩნევიათ ოჯახის წევრებს, მაშინვე საკლავები დაუხოციათ სოფელ ამღის ჯვრებში. ძალიან ბევრი სამეშვლოები (სამსხვერპლო საკლავი) დაუკლიათ... თოთიასათვის არაფერს უშველია. მერე უთქვამთ მკითხავებს და გამოცდილ მამაკაცებს, რომ ჯვარში ხელოსნად მივიდესო (ჯვრის მედროშედ). იქნებ ეშმაკები მოშორდეს და ჯვარი დაეპატრონოსო, მაშინ კი მორჩებაო. ოჯახის წევრებს მიუყვანიათ თოთია ჯვარში ხელოსნად, მაგრამ თოთიას ჯვარის წესები არ შეუსრულებია, ჯვარისათვის ზურგი შეუქცევია და ჯვარის კარებისთვის შეუფურთხებია.

თოთიას ასეთ საქციელს ხალხი იმით ხსნიდა თურმე, რომ მას ეშმაკები (ავი სულები) არ აძლევდნენ ნებას ხთიშვილთ შეეხვეწოსო და ამიტომ აფურთხებსო ჯვარის კარებსაო – "ეშმაკები ღრუებში (ე.ი. სხეულში) ხყავს ჩასახული და იქიდან ეუბნებისო შეაფურთხე და ნუ გწამსო", "ეშმაკმა დასძლივ ჯვართად ხთისშვილიო". თოთიას არაფერი ეშველა და დაჭელთული (გაგიჟებული) დარჩენილა. მერე მეორე სოფლის – ახიელის ჯვარის კარზე მიუყვანიათ ჯაჭველის წმინდა გიორგის ჯვარში – ჯაჭველი ეშმაკების მტერიაო.

ჯაჭველის კარზე რომ მისულა, ისევე მოქცეულა, ჯვარის კარისთვის ზურგი შეუქცევია და უფურთხებია. მაშინ უთქვამთ, ამისთვის ყველაფერი ზედმეტია, ამას ჯვარნი ვეღარას უშველიან *ეშმაკები მისევიანო*. თოთია დამჯდარა ჯვარის კარებთან, პური რომ მიუციათ ხელში დაუტეხია და ხელუკუღმა გადაუყრია, ესეც იმით აუხსნიათ, რომ მას ეშმაკები გვერდით უსხედან და იმათ აჭმევსო. წყალი მოითხოვა, ცოტა დაულევია და მერე გვერდზე გადაუქცევია, თან ლაპარაკობდა: "მეტი რა გინდათ, ვერ დასძეხითა, არ გეყვათა ამდენ პურის ჭამაი, ამდენი წყლის სმაო. მამშორდით, რას მეხვევით, რა გინდათ ჩემგან, არ მინდაავარ, გეუბნებითა თქვენ ქორწილჩი წამასვლავ". მერე თურმე ადგა და ჯვარიდან წასვლა დააპირა: უნდა წავიდე,

---

[24] მაკალათია ს., ფშავი, თბ., 1937, გვ. 165-166.

ქორწილში მეძახიანო. დაუჭერიათ და არ გაუშვიათ. ხალხს უთქვამს: ისე დაჭერილია ეშმაკისაგან, რომ არც ჯვარის კარს შორდებიანო, ამას ჯვარნი არას უშველიან, მორჩა ამის საქმე, დაიჭირეს ეშმაკებმაო.

ბოლოს თოთიას ხალხისთვის დაუწყია ჩხუბი, ზოგს ხანჯლით გამოკიდებია. ამისთვის სოფელს დაუჭერია, შეუკრავს თოთია, ჩაუგდია ერთ სახლში, კარები გამოუკეტიათ. რამდენიმე დღეში ის მომკვდარა"[25].

მ. ბალიაურის მონათხრობში ნათლად ჩანს ეშმაკის მიერ ადამიანის დაპატრონების რამდენიმე ეტაპი: პირველი, როდესაც ეშმაკების არჩეულ თოთიას "ჭალაში" ე.ი. სოფლის გარეთ, ეშმაკებმა აუწყეს თავისი სურვილი, რასაც თოთიას ფსიქიკის დაძაბვა მოჰყვა შედეგად – „მეორე დღეს" ის რაღაც არეული ყოფილა". შემდეგ თოთიას მდგომარეობა გაუარესებულა – "რამდენიმე დღის შემდეგ კი უკვე გაგიჟებულა", მაგრამ ხალხს არაფერს უშავებდა. შემდეგ კი მისი ავადმყოფობა უფრო დამძიმებულა, თოთია აგრესიული გამხდარა და ჯვარის კარისთვისაც შეუფურთხებია, რაც მოსახლეობას მის სხეულში ეშმაკის ჩასახვით აუხსნია: – "ეშმაკები ღრუებჩი ხყავ ჩასული...". თოთია ეშმაკებს მაინც არ დამორჩილებია, რაც ჩანს მისი სიტყვებიდან: "მამშორდით, რას მეხვევით, რა გინდათ ჩემგან, არ მინდაავარ, გეუბნებითა თქვენ ქორწილჩი წამასვლავ". მაგრამ ბოლოს თოთიას ფარ-ხმალი დაუყრია, გადაუწყვეტია ეშმაკებს დანებებოდა, მათ „ქორწილში წასულიყო". ამის უფლება მისთვის სოფელს აღარ მიუცია და სასიკვდილოდაც გაუმეტებია. ჭკუაზე შეშლილ, აგრესიულად განწყობილ თოთიას "ხალხისთვის დაუწყია ჩხუბი, ზოგს ხანჯლით გამოკიდებია. ამისთვის სოფელს დაუჭერია, შეუკრავს თოთია და ცარიელ სახლში დაუმწყვდევია".

ამ შემთხვევაში, შესაძლოა თოთია ნამდვილად იყო ფსიქიკური ავადმყოფი და დაავადების სტადიალურმა განვითარებამ დაუდო საფუძველი ასეთი გადმოცემის შექმნას.

ხალხური წარმოდგენით, ზოგჯერ ცოდვილ ადამიანს დაავადებით ღმერთი ან წმინდანი სჯიდა და ამ სასჯელს ავსულთა საშუალებით ახორციელებდა. მ. ბალიაურის ცნობით: "როცა ადამიანი დაიჭელთება (გაგიჟდება) მაშინვე ჯვარს დააბრალებენ – შემოსწყრა და ეშმაკები მიუსიაო ან ეშმაკს დააბრალებენ, მით უმეტეს, თუ ავადმყოფი ღამე იჭელთება"[26].

ამგვარად, მიაჩნდათ, რომ ეშმაკი ადამიანს აავადებდა მოჩვენებით – მოლანდებით ან ფიზიკური ზემოქმედებით – ხელის დაკვრით და სხვ. მის კუთვნილ ტერიტორიაზე – "ნაძრახ ადგილებში", ავსულთათვის განკუთვნილ დროს "ბნელში" – საღამოს ან ღამე, მზის ჩასვლის შემდეგ ადამიანის მოხვედრისას. ასევე ადამიანის სულის დაპატრონების მიზნით, რაც ეტაპობრივად ხორციელდებოდა. თავდაპირველად ეშმაკი ცდილობდა ადამიანის შეცდენას, უბიძგებდა ცოდვის ჩადენისაკენ, ამით მფარველ ანგელოზს განაშორებდა და მისი დაპატრონების გზაც ეხსნებოდა. დაეუფლებოდა ჯერ მის სხეულს, სხეულში ჩასახლდებოდა, შემდეგ კი მის სულს.

ამგვარად, ეშმაკის მიერ ადამიანის დაპატრონება, ხალხური წარმოდგენით, გარკვეულ პროცესს წარმოადგენდა. როგორც აღვნიშნეთ, შესაძლე-

---

[25] ბალიაური მ., დასახ. მასალები, გვ. 64-67.

[26] ბალიაური მ. ხალხური მედიცინა ფშავში, (ხელნაწერი), ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიული არქივი, 1940, გვ. 148.

ბელია, რეალურად არსებული ფსიქიკური დაავადება ქმნიდა საფუძველს ასეთი წარმოდგენების შექმნისა. მეორე მხრივ არც ის არის გამორიცხული, რომ ადამიანში ღრმად გამჯდარი რწმენა რეალურად იწვევდა მისი ფსიქიკის შერყევას. პირველ რიგში, ეშმაკის წარმოსახვით, მოლანდებით ადამიანს უჩნდებოდა შიშის გრძნობა, ზოგჯერ ეს მოლანდება ეშმაკის მიერ ადამიანის დაპატრონების სურვილის მაუწყებლად აღიქმებოდა. ორივე შემთხვევაში ეს ვითარება ადამიანის ნერვული სისტემის დაძაბვას იწვევდა. დაავადების გამძაფრება კი ეშმაკის მიერ ადამიანის დაუფლების გარკვეულ ეტაპებად განიხილებოდა.

ეშმაკის ადგილსამყოფლად საქართველოში მიაჩნდათ არა ადამიანის საცხოვრებელი *შინა*, არამედ უწმინდური, "ნაძრახი" – *გარე სამყარო*, რომელიც „ისევე უპირისპირდება *შინას*, სოციალური ჯგუფის და ინდივიდის საარსებო მოწესრიგებულ სივრცეს, როგორც ქაოსი კოსმოსს. „*გარეს*" გააზრებაში შენარჩუნებულია "ქაოსური" ბუნება და ამიტომ, თუ *შინა* საკრალური და წმინდაა, *გარე* შეიძლება უწმინდური და მავნე იყოს[27].

გარე სამყაროს მკვიდრებად ითვლებოდნენ, აგრეთვე, სხვადასხვა სახის ავსულები: დევები, ტყის ქალები და კაცები, ჭინკები, მაქციები, ქაჯები და ა.შ.[28], რომლებიც, ხალხური წარმოდგენით, ასევე იწვევდნენ სხვადასხვა სახის, უმეტესწილად, კი ფსიქიკურ დაავადებას.

საინტერესოდ მიგვაჩნია დამბლის შესახებ არსებული რწმენა-წარმოდგენები. ქართულ ხალხურ სამედიცინო ლექსიკაში სიტყვა *დამბლას*, ზოგჯერ ენაცვლება *წვეთი, ცის ნამი*. აღსანიშნავია, რომ თურქულ ენაში დამბლა წვეთს ნიშნავს.

საქართველოში დამბლის სხვადასხვა ეტიოლოგია დასტურდება. ძველ ქართულ მედიცინაში დამბლას იგივე *ფილენჯს, ლაყვას* ჰუმორალური თეორიით ხსნიდნენ და ჭარბი სისხლით გამოწვეულ დაავადებად მიიჩნევდნენ. ამავე დროს დამბლის მიზეზად ფიზიკური და ფსიქიკური ტრავმაც: შიში, ნერვული სტრესი... მოიხსენიება[29].

ქართულ ხალხურ მედიცინაშიც დამბლის ეტიოლოგია ძირითადად "სისხლის მეტობას" – არტერიული სისხლის მომატებას უკავშირდებოდა. სწორედ ამიტომ დამბლის პროფილაქტიკის მიზნით, უმეტესწილად გაზაფხულზე, სისხლის გამოშვებას მიმართავდნენ. მიაჩნდათ აგრეთვე, რომ დამბლას ნერვული სტრესი: შეშინება ან ძლიერი „ნერვების აშლა" იწვევდა.

გვხვდება მასალა, რომლის მიხედვით, დამბლა "ეშმაკეული" დაავადებაა. დამბლის ასეთივე ეტიოლოგია დასტურდება ძველ ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურაში, გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში ვკითხულობთ: "... და სარწმუნოებით მო-ვინმე-ვიდა მისსა დედაკაცი, რომელსა აქვნდა ხელთა ძეჲ თვისი მცირე ვითარ ორისა წლისაჲ, რომლისა ხელნი და ფერხნი *მტერისაგან* მიხმულ იყვნეს და პირი გარემიქცეულ იყო"[30]. როგორც ცნობილია,

---

[27] ირ. სურგულაძე, სივრცე ქართველთა მითოსსა და რიტუალში, I. შინა-გარე. მისივე, მითოსი, კულტი, რიტუალი, თბ., 2003, გვ. 37; სივრცის ორგანიზაციის პრობლემების შესახებ დეტალურად იხილე აგრეთვე: მ. ხიდაშელი, სამყაროს სურათი არქაულ საქართველოში, თბ., 2001, Н. Абакелия, Миф и ритуал в Западной Грузии, Тб., 1991 და სხვ.

[28] ირ. სურგულაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 41.

[29] ქანანელი, უსწორო კარაბადინი, 1940, გვ. 197.

[30] ქართული პროზა, I თბ., 1982, გვ. 286-287.

სიტყვა "მტერი"-ს ერთ-ერთი მნიშვნელობა ძველ ქართულში, ეშმაკი იყო. ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში დამბლის გამომწვევ მიზეზად ეშმაკია მიჩნეული – "ესუას მას ძე მოწყლული ეშმაკისაგან და მარჯვენა კერძონა-ხევარი იგი ხორცითა მისთა სრულად გამხმარ იყო და ყოვლად უხმარ ქმნილი"[31].

ჩვენი ყურადღება მიიპყრო საქართველოს ზოგიერთ რეგიონში დამოწმებულმა დამბლის კიდევ ერთმა ეტიოლოგიამ, რომლის მიხედვით, დამბლა ჰაერს უკავშირდება. ერთ-ერთი ლეჩხუმელი მთხრობლის ცნობით – "დავლა ჰაერიდან არის, იტყვიან დავლა დაეცაო. ფეხს გაუჩერებს, ენას ჩაუგდებს, შეიძლება დავლამ გაასულელოს და დააავადმყოფოს (ლოგინად ჩააგდოს ნ.მ.), არაფერი შველის. დავლის დროს იტყვიან ჰაერი ჩავარდნიაო, მეხი რომ გავარდება და ელვა, მაშინ იტყვიან გლახა ჰაერი ჩაუვარდაო"[32].

გვხვდება წარმოდგენა, რომლის მიხედვით, დამბლა ემართებოდათ ზემოდან, ციდან ჩამოვარდნილი წვეთის დაცემის შედეგად. ეს წარმოდგენა ასახულია დამბლის ჩვენს მიერ ზემოხსენებულ სინონიმებში – *წვეთი, ცის ნამი*. პანტიუხოვის ცნობით, დასავლეთ საქართველოში *დამბლას* (იმერულ დიალექტში *დავლა*), ქართველები *წვეთს* უწოდებენ და ციდან ჩამოვარდნილი წვეთის, ცის ნამის დაცემის შედეგად გამოწვეულ დაავადებად მიიჩნევენ[33].

კახეთში დადასტურებული შეხედულებით, დამბლა ადამიანს აუცილებლად გარეთ უნდა „დასცემოდა", სახლში დამბლა "არ დაეცემოდა"[34].

საქართველოში, ძირითადად ბარის რეგიონებში, მიაჩნდათ აგრეთვე, რომ დამბლა კაკლიდან ჩამოვარდნილი წვეთის დაცემის შედეგი იყო. ერთ-ერთი რაჭველი მთხრობლის ცნობით: "დავლა ჰაერიდანაა, ნიგვზის ხეს აქვს სამი წვეთი, ისეთი, რომ წელიწადში ერთხელ გააგდებს. ის, რომ ადამიანს დაეცემა, დადამბლავდება, აღარ გადარჩება"[35].

ზემომოყვანილი მასალის მიხედვით, დამბლა ზედა სამყაროს უკავშირდება. ისმის კითხვა, ხალხური წარმოდგენით, – ხომ არ არის დამბლა დაკავშირებული, ჰაერში მობინადრე ავსულებთან?

როგორც აღვნიშნეთ, უძველეს ხალხთა კოსმოგონიაში სამყარო ჰორიზონტალურად "შინა" – მოწესრიგებულ და "გარე" – ქაოტურ მოუწესრიგებელ სივრცეებად ნაწილდებოდა. ავ სულთა სამყოფად "გარე" სივრცე მიაჩნდათ, სამყაროს ვერტიკალური გააზრების[36] შედეგად, როგორც ჩანს, ავ სულთა სამკვიდროც – ვერტიკალურ სივრცეებში განლაგდა. ეს წარმოდგენა საკმაოდ კარგად არის ასახული ქრისტიანულ რელიგიაში, რომლის მიხედვითაც ბოროტი ძალები, ეშმაკები, მათი წინამძღოლი სატანა და მათი მსა-

---

[31] საქართველოს სამოთხე, სრული აღწერაჲ ღუაწლთა და ვნებათა საქართველოს წმიდათა, შეკრებილი ქრონოლოგიურად და გადმოცემული მ. საბინინის მიერ. სპეტ. 1882, გვ. 136.

[32] მინდაძე ნ. ლეჩხუმის ეთნოგრაფიული დღიურები (ხელნაწერი), პირადი არქივი, 1984, გვ. 28.

[33] Пантюхов И. О народной медицине туземцев рионской долины, Медицинский сборник Кавказского Императорского медицинского общества, 1869, გვ. 34

[34] მინდაძე ნ. კახეთის ეთნოგრაფიული დღიურები (ხელნაწერი), პირადი არქივი, II-1998, გვ. 43.

[35] მინდაძე ნ. რაჭის ეთნოგრაფიული დღიურები (ხელნაწერი), პირადი არქივი, 1983.

[36] იხ. ირაკლი სურგულაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 36-57.

ხურნი, ეშმაკთა დასი, ლაშქარი, ციდან გადმოყრილი ცოდვილი, დასჯილი, მეამბოხე ანგელოზები არიან, რომელთაც ქვეყანაზე ბოროტების თესვის ფუნქცია იკისრეს. აქედან გამომდინარე, მათი სამფლობელო არა ზეცაში, არამედ ცისქვეშეთშია[37].

ზოგიერთ აპოკრიფში, რომელსაც იოანე ბატონიშვილი "სხვა საღმრთო წერილის" სახელით მოიხსენიებს, ავსულთა ვერტიკალური განლაგების სქემა ასე ყოფილა წარმოდგენილი – "ხოლო სხვანი საღმრთო წერილნი ამტკიცებენ, რომელ სამ წილად დაშთნენ გადრმოცვივნულნი იგი ეშმაკნი: ჰაერსა ზედა, ქვეყანასა და ქვესკნელსა ქვეშე"[38], ე.ი. ეშმაკები განლაგებულან ჰაერში, მიწაზე და მიწის ქვეშ – ქვესკნელში.

ჰაერში დარჩენილ ბოროტ სულებს ძველ ქართულში "ჰაერის მცველნი" ეწოდებოდათ. სულხან-საბა ორბელიანის მიხედვით "ჰაერის მცველნი" არიან "ეშმაკნი. ოდეს გარდ[ა]მოითხივნეს, უბოროტესნი ჯოჯოხეთად შთაჴდენ და უდარესნი ჰაერსა შინა დაშთენ, რომელნი მუნცა იტანჯებიან. მათგან არს საოცრებათა ჩვენება და ფეთება, ღამე კაცთა მრავალსახედ ჩვენება, სახლთა და ცხენთა დაუფლება, ქვათა სროლა ნაკლულის ჭურის ა(მო)ვსება და ეგევითარნი. მსოფლიონი *ქაჯად* და *ჭიმკად* სახელ-სდებენ; ხოლო *მოჰამედიანნი[ჰ]ური, ფერი და ყილმან[ა]დ* იტყვიან და *ანგელოზად ესვენ*"[39].

ჰაერის მცველთა შესახებ საინტერესო მოსაზრება აქვს გამოთქმული ე. ვირსალაძეს. მისი აზრით, საბასეული განმარტება ოფიციალური ქრისტიანული დემონოლოგიის პოზიციებიდან გამომდინარეობს, მაგრამ, "საბა არ სჯერდება ოფიციალურ ქრისტიანულ განმარტებას ამ ტერმინისა და ცდილობს წმინდა ქართული ადგილობრივი ეთნოგრაფიული მასალით შეავსოს... აქ ჩამოთვლილია ქართული დაბალი მითოლოგიის პერსონაჟებთან ჭინკასა და ქაჯთან დაკავშირებული ცრურწმენანი, რომელთა დიდი უმრავლესობა ბოლო დრომდე ცოცხლობდა ჩვენს სოფლებში..."[40].

ჰაერის მცველთა საკითხს ყურადღება მიაქცია ისტორიკოსმა ნ. ვაჩნაძემ, რომელმაც ისინი ჰაერში მომხდარ სასწაულს დაუკავშირა[41]. იგივე საკითხის შესახებ საინტერესო მოსაზრება გამოთქვა ახალგაზრდა მეცნიერმა რ. ლაბაძემ, რომელმაც „ჰაერის მცველნი" „მეზვერეებად" მიიჩნია და აღნიშნა, რომ „საზვერეები ჰაერის სივრცეში, დედამიწასა და ზეცას შორის მდებარეობს, რომელიც უკეთური, ბოროტი სულებითაა დასახლებული"[42].

ამრიგად, ჰაერის მცველნი არიან ბოროტი სულები, რომელთა სამყოფელი ჰაერში, დედამიწასა და ზეცას შორისაა.

მნიშვნელოვნად მიმაჩნია სულხან-საბა ორბელიანის განმარტება, რომლის მიხედვითაც ჰაერის მცველთ, ჰაერის ავ ანგელოზებს „მსოფლიონი"

---

[37] იხ. Толковая Библия. Т.III, кн.X, 1911, გვ. 273.

[38] ბატონიშვილი იოანე, კალმასობა, თბ., I, 1980, გვ. 115.

[39] ორბელიანი სულხან-საბა, ლექსიკონი ქართული, თბ., II, 1993.

[40] ვირსალაძე ე., ქართული მითოლოგიის ისტორიიდან. ჰაერის მცველნი. ივ. ჯავახიშვილის დაბადების 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული, თბ., 1976, გვ. 428.

[41] ვაჩნაძე ნ., სააზროვნო სისტემა და ქართული საზოგადოების ზნეობრივი იდეალი V-X სს., თბ., 1998, გვ. 191.

[42] რ. ლაბაძე, ცოდვა და შიში შუა საუკუნეებში (ქართული მენტალური მოდელის ორი ასპექტი) ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაცია., თბ., 2004 წ., გვ. 87.

ქაჯსა და ჭინკას უწოდებენ. ამ განმარტებაზე, როგორც აღვნიშნეთ, ე. ვირსალაძემ გაამახვილა ყურადღება.

საქართველოში დადასტურებული მასალის მიხედვით, ქაჯი ფრთოსანი ავი სულია. ალ. დავითიანის გადმოცემით – "როცა მშობიარეს მოლოგინება ურთულდებოდა, მაშინ სპეციალური პირი, რომელიც მშობიარეს თავთან, ანთებული ცეცხლის წინ იჯდა, იტყოდა: "ფუი, ასემც გაქრეს ალი და ეშმაო ან და – ქაჯსა და ეშმას ფრთაც მოეტრუსოსო"[43]. აქ ქაჯი და ეშმაკი ფრთოსან ავსულებად არიან წარმოდგენილნი.

ივ. ჯავახიშვილი ამირანის თქმულების განხილვის დროს, აღნიშნავს: "ფშაური თქმულების სიტყვით ყამარ – ქალი კოშკში იყო და ის კოშკი ზღვის პირას იდგა, მაგრამ თვით *"ყამარს დედ-მამა ცაში ჰყოლოდა..."* ეს ცნობა ამტკიცებს, რომ თავდაპირველად თქმულებაში აქ რომელიმე ღვთაებრივი არსება იქნებოდა მოხსენებული. ამისი ცხადი და თვალსაჩინო კვალი ეხლაც ბევრია შენახული: ფშავურ თქმულებაში ქალის მამა ეხლაც "ქაჯთ ბატონად" იწოდება... მას ჰყავს ძლიერი ზეციური მხედრობა, ქაჯ-ეშმაკებისგან შემდგარი"[44].

საყურადღებოა, რომ სომხურ დემონოლოგიაში ქაჯის ერთ-ერთი სამყოფელი ჰაერია. იგი ქარის, ჰაერის ავსულთა კატეგორიას განეკუთვნება[45]. დაავადებათა ხალხურ ეტიოლოგიაში ქაჯი, ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, ნაკლებად გვხვდება, მაგრამ ძველი საქართველოს რწმენა-წარმოდგენათა სისტემაში ასეთი ეტიოლოგია შესაძლებელია, უფრო პოპულარული იყო, რაზეც მიგვითითებს სულხან-საბა ორბელიანის ერთი განმარტება *ქაჯიანი – ქაჯთაგან შეპყრობილი*[46]. ავსულთა მიერ შეპყრობა კი, დაავადებით გამოიხატებოდა.

ამგვარად, ქაჯი ჰაერის ავსულად შეიძლება მივიჩნიოთ. ხალხური წარმოდგენით, დამბლა ჰაერიდან იყო, იგი ჰაერიდან ჩამოვარდნილ წვეთად მიაჩნდათ. როგორც აღვნიშნეთ, ეს წვეთი, ზოგიერთი ვარიანტით, კაკლის ხიდან ვარდებოდა, დასტურდება მასალა, რომლის მიხედვით კაკლის ხე ავსულთა – ქაჯთა დროებითი სამყოფელი იყო. ავი სულები ფრენის დროს კაკლის ხეზე ისვენებდნენ. მაშურკოს ცნობით, რომელიც იმერეთს შეეხება. – "კაკლის ხე ქაჯის სამყოფელს წარმოადგენს, ეს ბოროტი სული სახლობს ისეთ ადგილებში, სადაც ხალხია, თითქოს ის ზის კაკლის ხეზე. იმერელი ქალი, რომელმაც უნდა გაიაროს ამ ხის ქვეშ და ქაჯის ეშინია, ამოიძრობს თავიდან რამდენიმე ღერ თმას, ჩაიდებს პირში, ხოლო იმერელი კაცი ჯერ პირჯვარს გადაიწერს და მხოლოდ მერე გაბედავს მის ქვეშ გავლას, ასევე სახიფათოა თავდაუხურავად კაკლის ხის ქვეშ გავლა. კაკლის ხეს ავსულისაგან თავდასაცავად რკინის ნალს მიამაგრებდნენ ხოლმე"[47].

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში მზის ჩასვლის შემდეგ ხალხი ერიდებოდა კაკლის ხის ქვეშ დადგომას, დაჯდომასა თუ დაწოლას, კაკლის

---

[43] დავითიანი ალ. ეთნოგრაფიისათვის. (ხელნაწერი), ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიული არქივი, 1939, გვ. 22.

[44] ჯავახიშვილი ივ., თხზულებები, ტ. I, თბ, გვ. 194.

[45] Мифы народов мира. М., 1980, Т. I.

[46] ორბელიანი სულხან-საბა, ლექსიკონი ქართული, II, თბ. 1993.

[47] Машурко М. Из области народной фантазии и быта Тбилисской и кутаисской губернии. СМОМПК, XVIII, 1844, გვ. 338.

ხის ქვეშ არ დადგამდნენ ბავშვის აკვანს – ხალხური ახსნით, ეს იმიტომ ხდებოდა, რომ კაკალი ავსულთა ხედ იყო მიჩნეული. ავი სული კაკალზე ხშირად ჯდებოდა. სწორედ ამიტომ, მეხიც ყველაზე ხშირად ამ ხეს ეცემოდა, რადგან "უფალი იმიტომ ისროდა მეხს, რომ ავი ანგელოზები დაესაჯა".

ი. სურგულაძის მიხედვით, "ზოგი ელიასა და ზაქარიას სეტყვისა და ავდრის გამომგზავნი ეშმაკის წინააღმდეგ მებრძოლად მიიჩნევს. ისინი მეხს ტყორცნიან და სპობენ სეტყვის გამძღოლ ავსულს, რომელიც მუხის, ტირიფის და კაკლის ხეებს აფარებს თავს. ამიტომ, მეხი ამ ხეებს უფრო ხშირად ეცემა, რის გამოც ცუდი ამინდის დროს ხალხი მათ თავს არიდებს"[48].

ჰაერის ავ სულებთან დაკავშირებით ჩვენი ყურადღება მიიპყრო იაკობ რაინეგსის ერთმა ცნობამ, „რადგან მათი [გეორგიანელების] აზრით, სულებს ყველაზე უფრო მშობიარობის შემდეგ მელოგინესთან და ახალშობილთან უყვართ ყოფნა და დიდი ზიანის მოტანა, ამიტომ ცოლის ბალიშის ქვეშ მუდამ უნდა იდოს ქმრის ხანჯალი ან ხმალი. მელოგინეს საბანზე დებენ წითელ სათევზაო ბადეს, რომლის კვანძშორის მიმაგრებულია ტყვია, რათა ის მუდამ წონასწორობაში იყოს და არ გადაადგილდეს, რომ ვერავითარმა *ჰაერის* სულმა საბნის ქვეშ შეძრომა ვერ შეძლოს[49]. ცნობა მნიშვნელოვანია, რადგან აქ „ზიანის მომტანად" სწორედ ჰაერის სულებია დასახელებული.

ჰაერის ავ სულს წარმოადგენს ე. წ. ავი ქარი სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, – *ქარიც სულად უთქვამთ*[50]. ილ. აბულაძის განმარტებითაც, ქარის ერთ-ერთი მნიშვნელობა სულია[51]. ფართოდ არის გავრცელებული წარმოდგენა, რომლის მიხედვით, ავი ქარი ჩვილს, მოუნათლავ აკვნის ბავშვს, ღამე, მზის ჩასვლის შემდეგ, დაეცემოდა და მის უეცარ სიკვდილს იწვევდა. „ავქარდაკრულს" „ლურჯად დაფოთლავდა", ლურჯად აჩნდა ხელის ანაბეჭდი, რაც ავი ქარის ხელის დაკვრის" შედეგად იყო მიჩნეული. ავი ქარი „ეშმაკის მსახურად", „ეშმაკის ავ ანგელოზად" მიაჩდათ. მას სხეული არ ჰქონდა, „სული იყო – ნიავივით მოჰყვებოდა ჰაერს", თუმცა, როგორც დავინახეთ, დაავადების უტყუარ ნიშნად სწორედ მისი ხელის ანაბეჭდი ითვლებოდა.

ჩვენს მიერ განხილულ მასალას თუ შევაჯამებთ, შესაძლოა ჰაერის ავსულებთან დაკავშირებულ რწმენა-წარმოდგენათა გარკვეული სისტემა ჩამოვაყალიბოთ. დამბლას და ბავშვთა სპეციფიკურ დაავადებას იწვევს ჰაერში მყოფი ავი სული, ავი ქარი ან ქაჯი, var. მის მიერ ჩამოგდებული წვეთი, ნამი. შდრ. დამბლის სინონიმები – წვეთი, ცის ნამი და გამოთქმა "დამბლა დაეცა", „ავი ქარი დაეცა", რაც მოქმედების ზემოდან ქვემოთ მიმართულებაზე მიგვითითებს. ჰაერის ავი სულის – ქაჯის დროებითი სადგომია კაკლის ხე. კაკლის ხის ქვეშ ყოფნა მზის ჩასვლის შემდეგ სახიფათოა, ქაჯის წვეთის დაცემის გამო. კაკლის ხე ითვლება ჰაერის ავსულთა ხედ, ამიტომ იგი მეხს იზიდავს. მეხის, როგორც ავსულთა დასჯის ერთ-ერთი საშუალების

---

[48] სურგულაძე ირ. სივრცობრივი ასპექტები ქართველთა რელიგიურ და მითოსურ წარმოდგენებში. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. XXIII, თბილისი, 1987, გვ. 10.

[49] იაკობ რაინეგსი, მოგზაურობა საქართველოში, გერმანულიდან თარგმნა, შესავალი და საძიებლები დაურთო გ. გელაშვილმა, თბ., 2002, გვ. 171-172.

[50] სულხან-საბა ორბელიანი, დასახ. ლექსიკონი.

[51] ილ. აბულაძე, დასახ. ლექსიკონი.

შესახებ არსებული წარმოდგენა, არქაულ რწმენა-წარმოდგენათა რიგს განეკუთვნება.

ამგვარად, დაავადებების გამომწვევად საქართველოში მიაჩნდათ ავი სულები, რომლებიც ბინადრობდნენ სამყაროს, როგორც ჰორიზონტალურ ისე ვერტიკალურ სივრცეებში. ამ წარმოდგენებში აშკარად ჩანს ქრისტიანული დემონოლოგიის გავლენის კვალი. უნდა ითქვას, რომ ავსულთა გაჩენის ბიბლიური ვერსია საქართველოს მოსახლეობაში საკმაოდ პოპულარული იყო. სამცხე-ჯავახეთში გავრცელებული წარმოდგენების მიხედვით – „ძველად სანამ იესო ქრისტე დაიბადებოდა, ანგელოზების ერთი ნაწილი გაამპარტავანდა – ჩვენც გვინდა ღმერთობაო. მამა ღმერთმა დასწყევლა და გადმოყარა ზეციდან სამი (var. ცხრა – ნ. მ.) გუნდი ანგელოზი. ნაწილი მიწაზე დაეცა, ნაწილი ჰაერში დარჩა. იმათ იმარჯვეს და ეშმაკები გახდნენ. ისინი მიწაზეც არიან მიწაშიც და ჰაერშიც“[52]. მსგავსი მასალა დადასტურებულია რაჭაში: „უუმური, ეშმაკი, ავი ქარი – ყველა ავი, გლახა ანგელოზია. უფალმა ცხრა გუნდი გლახა ანგელოზი გადმოყარა ქვეყანაზე. ზოგი ჰაერში დარჩა, ზოგი მიწაზე მოხვდა, ზოგი მიწის ქვეშ. სადაც ადამიანი შეხვდება იმ ეშმაკის ალაგს, აყვება გლახა ანგელოზი. მეხიც იქ გავარდება, სადაც გადმოყარა უფალმა გლახა ანგელოზები“[53].

ამგვარად, ავსულთა განლაგების ბიბლიურ სქემაში საქართველოს მოსახლეობამ ავსულთა ხალხური პერსონაჟებიც მოაქცია. ცნობილია, რომ ბიბლიური ტრადიციებისა და გადმოცემების გახალხურების ფაქტები საკმაოდ ხშირია ქრისტიანულ ქვეყნებში. მაგ., რუსული ეთნოგრაფიული მონაცემებით, ბაბილონის გოდოლის ცნობილ სიუჟეტთან არის დაკავშირებული რუსული ხალხური წარმოდგენების ერთ-ერთი ვარიანტი ავსულთა გაჩენის შესახებ[54].

ზემომოყვანილი მასალიდან ჩანს, რომ დაავადებას, როგორც სოციუმის წესრიგის დარღვევის მიზეზს, ხალხი ანტისოციალურ ელემენტებს – ავ სულებს უკავშირებდა, რომელთა სამკვიდროდ ვერტიკალურ განზომილებაში დედამიწა, მიწისქვეშეთი და ცისქვეშეთი, ჰორიზონტალურში – გარე სამყარო, ადამიანის საცხოვრისის, მოწესრიგებული სამყაროს საპირისპირო ტერიტორია მიაჩნდათ. მათი აქტიური მოქმედების დროდ კი ითვლებოდა „უდროო დრო“, „უუამო ჟამი“, „ბნელი“ – პერიოდი მზის ჩასვლიდან მზის ამოსვლამდე.

ჩვენს მიერ განხილული მასალის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ საქართველოში დადასტურებული წარმოდგენები დაავადებათა გამომწვევი მიზეზების შესახებ სინკრეტული ხასიათისაა. ეს წარმოდგენები ჩამოყალიბდა უძველესი რელიგიური შეხედულებების საფუძველზე, დროთა განმავლობაში კი შეივსო, გარკვეული მოდიფიცირება განიცადა ქრისტიანული რელიგიის გავლენის შედეგად. ამავე დროს აღნიშნულ რწმენა-წარმოდგენათა შექმნაში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა თვით დაავადების რეალურმა

---

[52] მინდაძე ნ., სამცხე-ჯავახეთის ეთნოგრაფიული დღიურები (ხელნაწერი), პირადი არქივი, 1987, გვ. 73.

[53] მინდაძე ნ., რაჭის ეთნოგრაფიული დღიურები (ხელნაწერი), პირადი არქივი, 1983, გვ. 24.

[54] Русский народ и его обычай, обряды, праздники, суеверия и поэзия. Собр. Н. Забилиним, М., 1989, გვ. 244-245.

გამოვლინებებმა, სიმპტომებმა, რამაც განაპირობა სხვადასხვაგვარ დაავადებებთან დაკავშირებული წარმოდგენების თავისებურებანი.

N. Mindadze

RELIGIOUS BELIEVES ABOUT THE CAUSING MATTERS OF THE DISEASES IN GEORGIA

The traditional medicine always knows the reasons of diseases, which for the traditional medicine are real or irreal.

The diseases as the cause of breaking of social order were mainly related to antisocial elements – evil spirits. Their dwellings in the vertical dimension are the subterranean, the earth, the space under the sky in the horizontal space – the surrounding world. The area beyond "shina" – the man's dwelling. They are infecting and have power to infect people after sunset in so called "timeless time". The dark period from the setting to the rising of the sun is considered to be the period of their activities.

In the folk etiology of the diseases the fact depicting Christian and non – Christian religious syncretisation is obvious. They depict the idea of struggle between evil and good and the disease is considered to be a deserved punishment for committing crime or sin.

At the same time the fact should be taken into consideration that formation of different believs in relation to various diseases was mainly determined by the peculiarities of the symptoms of this or that disease. From the above-discussed materials it follows that existing beliefs on the causes of diseases were formed on the basis of the system of beliefs of Georgian population and depended on the character and symptoms of the disease.

ქეთევან ნაკაშიძე

დატირება და ტერმინი „შაირი“

ეთნოლოგიური კვლევის თვალსაზრისით, რაჭა საინტერესო რეგიონს წარმოადგენს. ეს არის მხარე, რომელმაც კულტურის აღმოსავლურქართული და დასავლურქართული მახასიათებლების შერწყმის საფუძველზე საკუთარი, ორიგინალური მუსიკალური მემკვიდრეობა შექმნა.

რელიგიისა და კულტურის განვითარების ადრეული საფეხურების შესწავლისათვის განსაკუთრებით ყურადსაღებია მთის რაჭის (გლოლა, ჭიორა, ღები) მემკვიდრეობა. ცნობილია, რომ მთის რაჭამ დღემდე შეინარჩუნა ყოფის მრავალი უძველესი ელემენტი.[1]

მიწათმოქმედებას რაჭველთა ყოფაში მთავარი ადგილი უკავია. ქვემო რაჭაში, რბილი ჰავის პირობებში, უფრო მევენახეობა და მემინდვრეობაა განვითარებული. ძირითადია მემინდვრეობა, თუმცა მაღალმთიან სოფლებში მხოლოდ და მხოლოდ საგაზაფხულო ქერი მოდის. მევენახეობას მისდევენ რიონის ხეობაში უწერამდე. მიუხედავად ამისა, ღვინოს ყველა სოფელში წურავენ. მთის მოსახლეობას ვენახები დაბლობში აქვს გაშენებული, ან კიდევ, ყურძენს ყიდულობენ და ღვინოს თვითონვე ამზადებენ. თუმცა მესაქონლეობა ძირითადად მიწათმოქმედების მოთხოვნას ემსახურება, მთის რაჭაში იგი დამოუკიდებელ ხასიათს იძენს.[2]

მთის რაჭაში თიბვასა და მკას უკავშირდება „ქორქალის“, „ღულუნისა“ და „მთიბლური შაირის“ შესრულება.[3] მიცვალებულის დაკრძალვაზე „ზრუნის შაირში“ წარმოთქმული ტექსტები სრულდებოდა მკის დროს ქალების მიერ (ქორქალი) და თიბვის დროს – მამაკაცების მიერ (ღულუნი). სამხმიანი საგლოველი სიმღერა „ზრუნის შაირი“ სრულდებოდა მიცვალებულის თავზე დაკრძალვის წინ (ძირითადად ქალების, იშვიათად მამაკაცების მიერ). რაჭულ „ზრუნის შაირს“ ბევრი საერთო აქვს აღმოსავლურქართულ დატირების რიტუალთან. „ზრუნის“ მთქმელები გამორჩეული შემსრულებლები იყვნენ. დაკრძალვაზე მათ საგანგებოდ ეპატიჟებოდნენ. „ზრუნის“ თქმა პატივსაცემ საქმედ ითვლებოდა, რადგან ამ წესის შესრულება მიცვალებულის დიდი დაფასება იყო. მოტირალთ დიდი მოწიწებით თხოვდნენ მიცვალებულის „გასალამაზებელი“ რიტუალის შესარულებას. „ზრუნში“ სამი ხმა მონაწილეობდა. წამყვანი, იგივე მთქმელი, სიტყვებს სიმღერის პროცესში თხზავდა. მეორე ხმა და ბანი მიყვებოდნენ მთქმელს. ტექსტი შესხმითი ხასიათის იყო.[4]

---

1 შ. ძიძიგური, მთარაჭული დიალექტის თავისებურებანი, ძიებანი ქართული დიალექტოლოგიიდან, თბ., 1954.

2 ნ. ბრეგაძე, მთის მიწათმოქმედება დასავლეთ საქართველოში (რაჭა-ლეჩხუმი), თბ., 1969, გვ. 16-18.

3 სპ. რეხვიაშვილი, შრომა და დასვენება მთის რაჭაში, მანქანაზე ნაბეჭდი, გვ. 9-33; ინახება ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის მატერიალური კულტურის ეთნოლოგიური შესწავლის განყოფილების არქივში.

4 ქ. ნაკაშიძე, ქართული გლოვის სიმღერა, მესხეთი III, თბილისი-ახალციხე, 1999, გვ. 92-99.

„ქორქალი“ არის სიმღერა-ნატირალი, რომელიც შრომის პროცესს უკავშირდება. „ქორქალში“ ყოველთვის ნატირალი ტექსტები სრულდებოდა, ე.ი. „ქორქალსა“ და ნატირალს შორის უშუალო კავშირი არსებობდა. მუსიკალური ტექსტის ანალიზიდან ირკვევა, რომ „ქორქალის“ მელოდია არ იცვლება, მაგრამ საერთო განწყობილება ზემოქმედებს მის ხასიათზე. „ქორქალში“ შრომის სიმღერის ჩანასახი ჩნდება, თუმცა მასში ნატირალი ტექსტის გარდა სხვა არაფერი სრულდება.

„დაუქორქალო ყანასაო,
ამ ჩემსა მოსამკალასაო,
ო, ბეჩა დედუნიკაო,
ვერ მოესწარი თიბვა-მკასაო
კარგო მგზავრო, კარგო ვაჭარო,
მძიმე ბოხჩის მზიდავოო.
კარგო ჩამომავლობისაო,
კარგო ამომავლობისაო,
ქამარ-ხანჯლით შერიყღინებულოო,
შენ მშვიდობა დაგვიტოვე,
წადი და ჩვენსკენ აღარ მოიხედოო“[5].

„ღულუნი“ „ლესურში“ ჩამდგარი მამაკაცის შესასრულებელი სიმღერაა. თავდაპირველი ფუნქციის გამო, „ღულუნშიც“ ნატირალის სიტყვიერი ტექსტები სრულდებოდა. მაგრამ აქ ეს ტექსტები უკვე თანდათან მთიბლურ სიმღერებად ყალიბდება.

1. „ირემო, მთასა მყვირალო,
რამ ჩამოგაგდო ბარადა;
მეუღლე მტერმა მომიკლა,
დავეხეტები ცალადა;
დავდივარ მინდორ-ველადა
სათიბად და სახვეტადა,
მოწყენილ წუთისოფელში
ღულუნით ვიღე ლხენასა“[6].

2. „დედასა გამოვეპარე, გამოვყევ ქარაფანსაო,
ხელში სადგისი მეჭირა, ვკერავდი ქალამანსაო“[7].

ვფიქრობთ, რომ სწორედ „ღულუნს“ უნდა უკავშირდებოდეს მთის რაჭაში შრომის სიმღერების წარმოშობა. „ღულუნის“ ადრინდელი ფუნქცია – მიცვალებულთა კეთილგანწყობის მოპოვება, თანდათან იჩქმალება და მის ადგილს შრომის დროს შესასრულებელი საგანგებო მთიბლური სიმღერები იკავებს[8].

რაჭული ტირილის, „ქორქალის“ და „ღულუნის“ ძირითადი მელოდია და მისი გაფართოების პროცესი საერთოს პოულობს ქართული ხალხური

---

[5] ავტორის საველე დღიური, რაჭა, 1982.
[6] რეხვიაშვილი სპ., დასახ. ნაშრ. გვ. 25-27.
[7] ავტორის საველე დღიური, რაჭა, 1982.
[8] Накашидзе К., Музыкальная культура горцев Западной Грузии (по этнографическим материалам Рачи), дисс. на соиск. канд. степ., Тб., 1987, с. 35-73.

მელოდიის იმ ნიმუშებთან, რომლებიც საერთო ქართული მუსიკალური ენის (ფუძე-ენის) ამსახველია.

„მცირე მიწა-წყლიან, გლეხებით დასახლებულ მთის რაჭის სოფლებში ფართოდ იყო გავრცელებული შრომაში ურთიერთდახმარებისა და ხელშეწყობის საუკეთესი ტრადიცია. ოჯახის უფროსი ყველაზე უმცროს წევრს დაავალებდა შერჩეული დამხმარეს – „მეშველის" წინასწარ გაფრთხილებას. ამას „მეშველის აყვანა" ეწოდებოდა. ყანაში სამკალად, თუ მთაში სათიბად გასულ მუშახელს ნადი ეწოდებოდა.

მთის რაჭაში ნადური სიმღერა თიბვა-მკასთან იყო დაკავშირებული. მაგრამ მღეროდნენ არა უშუალოდ შრომის პროცესში, როგორც ეს საქართველოს სხვა კუთხეებში ხდებოდა, არამედ შესვენებისას, პურის ჭამის დროს, ან სამუშაოდან შინ დაბრუნებისას. ნადური სიმღერები მუხლებად სრულდებოდა. ნადურს შინისაკენ მიმავალი მთიბავები მღეროდნენ. ნადური სამხმიანი სიმღერაა. მას ათი-თორმეტი კაცისაგან შემდგარი ორად გაყოფილი გუნდი ასრულებდა. თითოეულ გუნდში შერჩეული იყო ერთი დამწყები, ანუ „მეთაური", მეორე ხმა – მომძახებელი და ბანის მთქმელები. პირველი გუნდის ნათქვამს მეორე გუნდი იმეორებდა და ა.შ. ამას „სიმღერის გადაცემა" ეწოდებოდა. სიმღერის გადაცემა ოსტატობას მოითხოვდა, რათა არ შემწყდარიყო მელოდია და არ დარღვეულიყო ნადურის მწყობრი რიტმი. ნადური სიმღერები აგებინებდა ოჯახს მთიბავების შინ დაბრუნებას და იწყებოდა ვახშმის თადარიგი. ნადის დროს დამღერებულ ლექსს, „ზრუნის შაირის" მსგავსად „მთიბლურ შაირს" უწოდებდნენ.

„შარავანდელთა ვაუათაო, შაირით დაიმღერებენო" – ამბობს რაჭული „მთიბლური შაირი". განსხვავება ამ შემთხვევაში ის არის, რომ „ზრუნის" დროს დასამღერებელი შაირი სამგლოვიაროა, ნადური კი – სამხიარულო სიმღერა.

ნადური შაირები შინაარსით მრავალფეროვანი იყო. მღეროდნენ სატრფიალო, საწესჩვეულებო, საყოფაცხოვრებო, მთიბლურ და შრომითი საქმიანობის ამსახველ ლექსებს. ნადში მამაკაცებთან ერთად ქალებიც მონაწილეობდნენ, მომღერალთა გუნდი ორპირულად მღეროდა. პირველ პირს რომ დედაკაცების გუნდი იტყოდა, მეორეს მამაკაცების გუნდი გადაიღებდა და ასე შაირებით ჩამოივლიდნენ გზას"[9].

მთის რაჭაში მცირემიწიანობის გამო ოჯახების მფლობელობაში არსებულ პატარა ფართობის მიწის ნაკვეთებს უმეტესწილად ინდივიდუალურად ამუშავებდნენ. სამუშაოზე კი ხშირად ჯგუფურად მიდიოდნენ და ჯგუფებადვე ბრუნდებოდნენ უკან. შესვენების დროსაც გლეხები ერთად იყრიდნენ თავს და ამ დროს სრულდებოდა ნადური სიმღერები. ვფიქრობთ სწორედ ამიტომ აქ ვერ წარმოიშვა შრომის პროცესით, შრომის რიტმით განპირობებული, მოტორული ხასიათის სიმღერები. სიმღერები სრულდებოდა სამუშაოზე წასვლის, უკან დაბრუნებისა თუ დასვენების დროს. მღეროდნენ მაყრულებს, საფერხულოებს, სუფრულებს, თუ სხვა საყოფაცხოვრებო ხასიათის სიმღერებს.

მნიშვნელოვანია ელ. ვირსალაძის მიერ რაჭაში ჩაწერილი მასალა: „საინტერესოა, რომ რაჭაშიაც მთიბლურებს თავისი სპეციალური სახელწო-

---

[9] რეხვიაშვილი სპ., დასახ. ნაშრ. გვ. 23-24.

დება აქვთ. დატირებას რაჭაში „ზრუნს“ უწოდებენ, ხოლო თიბვის დროს დამღერებულ ურითმო რეჩიტატიულ ლექსს (როგორი შინაარსისაც არ უნდა ყოფილიყო იგი) – „შაირს“.

„შაირს ვეტყვით ტირილსა, მკვდარს რომ დავიტირებთ“, – ამბობს 90 წლის გაბრიელ ბაკურაძე, სოფ. გლოლის მცხოვრები მთის რაჭაში, – სხვაგან შაირი არ ითქმის. თიბვაში ვიტყვით ნადშია. ვისაც ახალი მკვდარი ყავს, ჩამოიტირებს და ხალხს აატირებს. მეტად არსად არ ითქმის შაირი. მკვდარს ქალიც დაიტირებს და კაციც – შაირით. ჯიგარი მახლობელი ვერ იტყვის შაირს, გული შეუშლის, მაინც სიმღერასავით არის, მარტო სათიბში დავამღერებთ შაირს ზოგს ძველს და ზოგს ახალს.

სოფ. უწერის მცხოვრებ 90 წლის ჟუჟუნა მეტრეველის მოწმობით, სოფ. უწერაში მკვდართა დატირება ყანის მკის დროსაც იცოდნენ“[10].

ჩვენს მიერ სოფ. გლოლაში ჩაწერილი მასალის მიხედვით: „მუშაობის დროს იცოდნენ მოხმარება, დაძახება იცოდნენ მეზობლების. მას ერქვა ნადი. იშველიებდნენ ოცამდე კაცს. საღამოს რომ მორჩებოდნენ შრომას და წამოვიდოდნენ, შაირსაც იტყოდნენ, იმ შემთხვევაში, თუ გარდაცვლილი ი ̯ო ვინმე და ამ შაირის სიმღერით მოდიოდნენ. თუ არა საფერხულო სიმღერებს მღეროდნენ უფერხულოდ“[11].

მუსიკალური ანალიზის შედეგად „მთიბლური შაირი“ უშუალო კავშირს ავლენს გარდაცვალებაზე შესასრულებელ „ზრუნის შაირთან“[12]. ე. ი. „შაირი“ ორივე შემთხვევაში საგლოველი, მინორული განწყობილების გამომხატველია. ამდენად, „შაირი“ აქ ექსპრომტად წარმოთქმულ მწუხარე ლექს-სიმღერას წარმოადგენს, შესრულებულს მიცვალებულთან მდგომი მოტირლების მიერ გასვენების წინ, თუ მთიბელთა თიბვიდან დაბრუნებისას (იმ შემთხვევაში, როდესაც სოფელში მიცვალებული იყო). ორივე სიმღერის სტრუქტურა და მელოდიურ-ინტონაციური წყობა სვანური მუსიკალური დიალექტის არეალში ექცევა.

ტერმინი „შაირი“ მომდინარეობს არაბული სიტყვიდან „შარ“, რაც ლექსს ნიშნავს. „მოშაირე“ – საქებართა და სალოცავ ლექსთა მთქმელს ეწოდება[13].

დ. ჯანელიძე იხილავს შაირის დანიშნულებას და მოყავს რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანი“. აქ მოშაირე არის არა ერთი-ორი ლექსის მთქმელი, არამედ ლექსის გამომთქმელი და მისი მხატვრულად წარმომთქმელიც. რუსთაველის ეპოქაში ლექსი ცალკეული მკითხველისათვის კი არ იქმნებოდა, არამედ, უმეტეს შემთხვევაში, მრავალთათვის მოსასმენად გამოითქმოდა. შაირობაში მთხზველისა და შემსრულებლის ოსტატობა იყო გაერთიანებული. მოშაირე – პოეტი და მსახიობი-დეკლამატორიც იყო[14].

„შაირობამ“ პოეზიის აღმნიშვნელი ზოგადი მნიშვნელობა შემდეგში, როგორც ჩანს, დაკარგა. სულხან-საბა ორბელიანს „შაირი“ უკვე „ოთხ-მუხ-

---

10 ვირსალაძე ელ., ქართველ მთიელთა ზეპირსიტყვიერება (მთიულეთ-გუდამაყარი), თბ., 1958, გვ. 52-54.

11 ნაკაშიძე ქ., საველე დღიური, რაჭა, 1982.

12 მუსიკალური ტექსტები იხილეთ დანართში.

13 აბულაძე ილ., „ვისრამიანის ლექსიკონი“, „ვისრამიანი“, ტფ., 1938.

14 ჯანელიძე დ., ქართული თეატრის ისტორია, თბ., 1983, გვ. 148-151.

ლედ ლექსად" აქვს განმარტებული[15].

ქართული ენის ლექსიკონში ვკითხულობთ: შაირ-ი [არაბ.] 1. თექვსმეტ-მარცვლოვანი ოთხტაეპიანი ლექსი. 2. ლექსი საზოგადოდ. 3. სახელდახელოდ თქმული, გამკილავი შინაარსის, ჩვეულებრივი ოთხტაეპიანი ლექსი[16].

საინტერესოა, რა შინაარსის მატარებელია „შაირობა" ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაში. „შაირობა", უმეტესწილად, არა მარტო ლექსის თხზვას, არამედ იმპროვიზაციას, მის გამოთქმა-შესრულებას გულისხმობდა მსმენელთა თანდასწრებით[17].

ამგვარად, ტერმინი „შაირი" საზოგადოდ ლექსის საჯარო წარმოთქმას ნიშნავდა. ეს ლექსი სხვადასხვა შინაარსის მატარებელი იყო. მათ შორის – სამგლოვიარო ხასიათიც გააჩნდა. აქედან გამომდინარე, ბუნებრივია მისი კავშირი „ზრუნსა" და „მთიბლურ შაირთან".

მთის რაჭაში მოთქმით ტირილის ტექსტები სრულდებოდა მკის დროს ქალების (ქორქალი) და თიბვის დროს მამაკაცების (ღუღუნი) მიერ. ეს სიმღერები მიცვალებულის კეთილგანწყობილების მოსაპოველად სრულდებოდა და მიცვალებულის დატირებას წარმოადგენდა. ისინი უშუალოდ მკასა და თიბვას უკავშირდებოდნენ, რადგან მინდორი (სამკალი და სათიბი) ბუნების კვდომა-აღორძინების გამომხატველი იყო[18]. „მთიბლური შაირი" ნადში სრულდებოდა. როგორც ცნობილია, ნადი შრომაში დახმარების საზოგადოებრივი ფორმა იყო. სიმღერა მთის რაჭაში, უშუალოდ შრომის პროცესში არ სრულდებოდა, არამედ შესვენების, ან გლეხების შინ დაბრუნების დროს. მას მინორული ხასიათი ჰქონდა და მღეროდნენ მაშინ, როცა სოფელში მიცვალებული იყო. სხვა შემთხვევაში საფერხულო სიმღერებს ასრულებდნენ. „მთიბლურ შაირში" „ზრუნის შაირის" ტექსტები გამოიყენებოდა და სრულდებოდა ორ გუნდად, ანტიფონურად, როგორც ქალების, ისე მამაკაცების მიერ.

ეთნოგრაფიული მასალა გვიჩვენებს, რომ „ქორქალი", „ღუღუნი" და ხევსურული „გვრინი" (ცელის ტარზე მამაკაცის მიერ შესასრულებელი ნატირალი), რელიგიურ-მითოლოგიურ წარმოდგენათა ევოლუციის ადრეულ საფეხურებს უკავშირდება, როდესაც ინდივიდის მიერ ცალკეული მიცვალებულია დატირებული (ქალის ან მამაკაცის მიერ). „მთიბლურ შაირში" ხდება ჯგუფური დატირება ნაყოფიერების ღვთაებისა მთელი საზოგადოების მიერ.

ამგვარად, ტერმინი „შაირი" სხვადასხვა მნიშვნელობით წარმოგვიდგება. თუ იგი ზოგჯერ კონკრეტული შინაარსის მატარებელია, სხვა შემთხვევაში ფართო გაგებით იხმარება. როგორც ირკვევა, „შაირი" თავდაპირველად ფართო სემანტიკის მქონე უნდა ყოფილიყო და საზოგადოდ ლექსის საჯაროდ შეთხზვა-წარმოთქმას ნიშნავდა. მისი სემანტიკიდან გამომდინარე იგი, როგორც ჩანს, ერთნაირად დამკვიდრდა ყოფის სხვადასხვა სფეროში. ბუნებრივია „შაირის" კავშირი დატირების რიტუალებთან. დღეს, იგი „ოთხმუხლედი" ლექსის შესატყვისია.

---

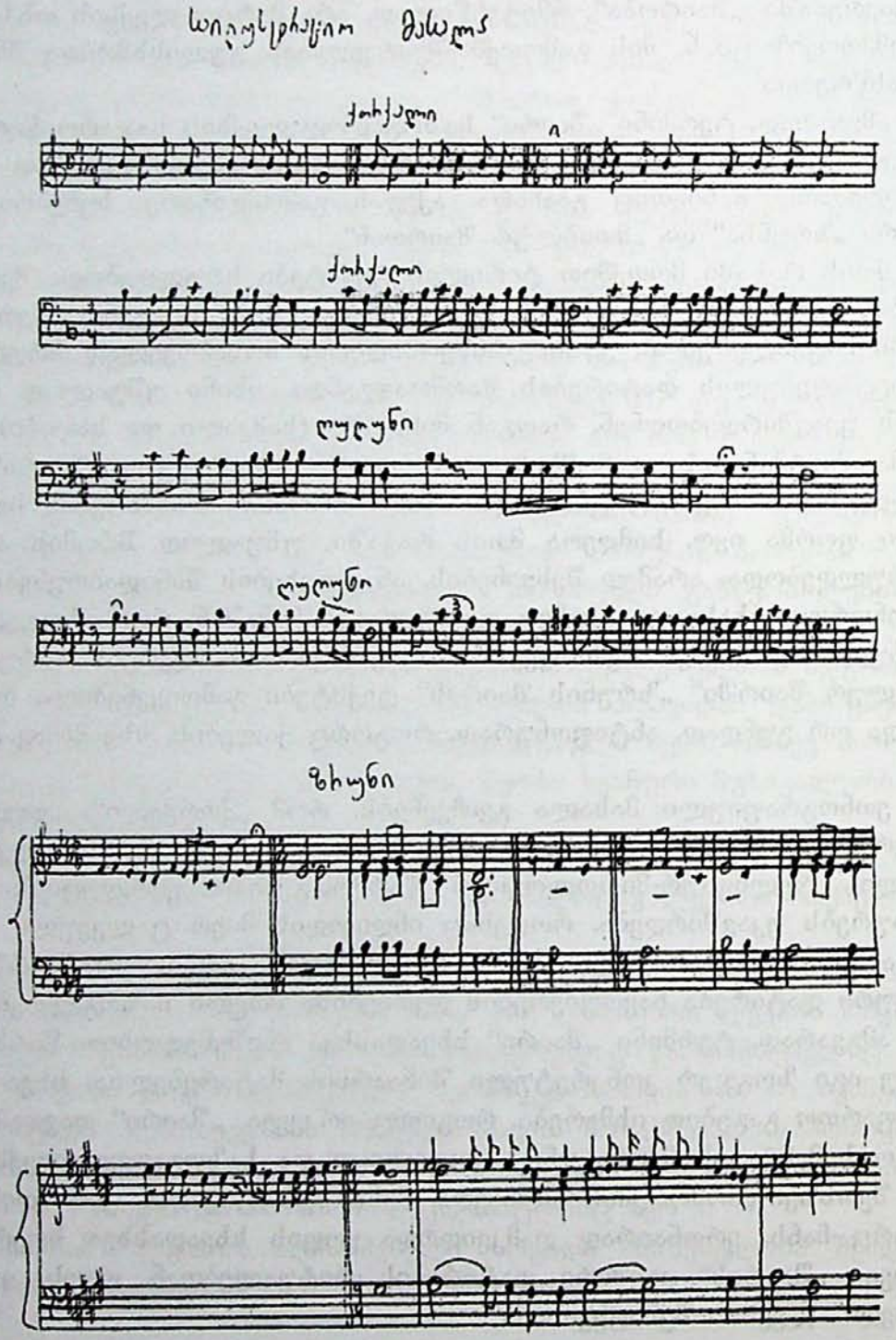
15 ორბელიანი სულხან-საბა, ქართული ლექსიკონი, თბ., 1936.

16 ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ერთტომეული, თბ., 1986.

17 ჯანელიძე დ., დასახ. ნაშრ. იქვე.

18 სურგულაძე ირ., ქართველთა აგრარული რწმენა-წარმოდგენების ისტორიიდან (მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებები), მსე, XIX, თბ., 1978, გვ. 75-93.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, მთის რაჭამ მრავალი უძველესი ტერმინი შემოგვინახა, რამაც ტერმინ „შაირის“ ძირძველი სემანტიკის წარმოჩენის საშუალება მოგვცა.



K. Nakashidze

THE TERM "SHAIRI" AND LAMENTO

Racha, one of the significant regions of western Georgia, ethnologically had accumulated in itself west and east Georgian cultural peculiarities and on the ground of their amalgamation had created original cultural heritage.

In mountain Racha the texts of "**Zrunis shairi**", three voiced lamento, performed over a dead body was sung, too, during reaping by women and was called **korkali**. The same lamento sung during haymaking by men was called **guguni**. These songs are lamentos and were performed for gaining deads's mercy. As the field (all that is reaped and haymade) is a symbol of death and rebirth of nature, above mentioned lamentos were straightly connected with reaping and haymaking. "**Mtibluri shairi**" was performed in **nadi**. As it is well known **nadi** was a social form of support in labor. "**Mtibluri shairi**" in Racha was not performed exactly in the process of labor but during the rest or when peasants were returning home. The song has minor character and was sung when there was a dead in the village. In other cases round dance songs were sung. When singing "**Mtibluri shairi**" the texts of "**Zrunis shairi**" were used and was performed by two choirs, antiphonally both by women and by men.

The term **shairi** has different meanings. If in one case it has a concrete meaning in other case it was used widely. It seams that **shairi** should have been a word having wide semantic meaning and ment verse composing and declamation in public. As it also seams from its semantic meaning equally is established in different spheres of social life.

The connection of **shairi** with lamentation rituals is natural. Nawadays it coincides with aquatrain verse.

Mountain Racha as mentioned above has preserved a lot of anciant terms, giving possibility to reveal the anciant semantic meaning of the term **shairi**.

Ламара Пашаева

КУРДСКИЕ ОБРЯДЫ И ОБЫЧАИ, СВЯЗАННЫЕ С РОЖДЕНИЕМ И ВОСПИТАНИЕМ РЕБЕНКА

Основная масса современных курдов, по конфессии езидов поселилась в Грузии после первой мировой войны в 1918 году. Прибывшие в Грузию, в частности в Тбилиси, курды-езиды, испокон веков крестьяне заселяли улицы города подобно тому, как они жили на своей прежней родине, более того представители одного бара «патронимии» на одной улице. В большинстве случаев там же поселялись и представители религиозных групп, обслуживающие своих мирян.

Беременность женщины, в особенности первая, встречалась окружающими с большой радостью. Само понятие беременности выражалось термином тяжелая, в двойственном положении. Женщинам, ожидающим ребенка, запрещалось смотреть на безобразных людей и калек. Покровительницей женщин является святая Хатуна Фарха. После родов мать роженицы непременно должна была в честь Хатуны Фарха вынести муку и масло. Заранее готовят люльку. Среди курдов были распространены подвесные колыбели – джоланг, и на полозьях – бешик или ландык.

Нередко роды заставали курдянку во время перекочевок, в пути. В таких случаях ей приходилось справляться одной.

Если курдская женщина находилась дома, то рожала около очага. Повивальная бабка «пирек» отрезала пуповину. Как отмечал Мела Махмуд Баязиди, среди курдов существовало поверье – чем при рождении перережут пуповину, в той области он и будет искусным когда вырастит. Так, если пуповину мальчика перережут мечом, то будет искусно владеть им и будет героем. Если пуповину мальчика перерезают каламом, то мальчик впоследствии станет ученым, муллой или писцом. И если пуповину девочки перережут «пластинкой» золота или золотим украшением, то эта девочка впоследствии станет знатной и богатой ханум или хатун. Если пуповину девочки перережут вкладышем с сурьмой или басмой, то считается что она будет очень красивой[1].

Если курдская женщина трудно рожала и роды затягивались, то мужчины не должны были подходить к дверям дома или шатра, а должны были кричать. Тогда женщина начинала рожать и скоро освобождалась. Если ребенок умирал в утробе матери и не выходил наружу, искусные женщины-повитухи окуривали его лекарством – мертвый плод выходил и мать избавлялась.

Мать мужа и мать роженицы не имели права присутствовать при родах. При тяжелых родах муж стрелял из ружья или вводил в жилую часть дома лошадь. Выстрелы из ружья или ржание лошади отгоняли злых духов и тем самым облегчали женщине роды[2].

В судьбе роженицы большую роль играли «алки». Это невидимые женщины –

---

[1] Баязди Мела Махмуд. Нравы и обычаи курдов. перевод, предисл., примечания М. Б. Руденко. Москва, 1963 г., стр. 45.

[2] Аристова Т. Ф. Курды Закавказья. Москва, 1966 г., стр. 161.

чертовки, которые беспощадно истребляют женщин после родов[3]. После родов курдская женщина трое суток не вставала, Обычно под кошму, на которой она лежала стелили какую-небудь тряпку, на которую насыпали золу из очага, а затем ее покрывали другой тряпкой. Новорожденного клали у ног матеры. Пирек заворачивала в тряпочку «послед» и зарывала его поглубже в землю. Этот обряд предохранял ребенка от болезни. Наиболее опасным временем и для матери и для новорожденного считался период сорока дней со дня рождения ребенка. Чил «сорок» обозначало с одной стороны сорок дней со дня рождения ребенка (период наибольшей уязвимости родильницы и новорожденного), а с другой, некую абстрактную силу, способную причинить вред.

При совпадении сорокадневий дети, родившиеся примерно в одно и тоже время, и самое главное, дети одного пола (при разных полах опасаться нечего) не должны встречаться. Вообще общаться друг с другом не должны не только их матери, но и члены их семей, даже домашний скот каждой семьи, включая собак, кошек и.т. д., в противном случае детей может задушить сороковица. Если же все-таки беда случалась, то принимались следующие меры: брали восковую свечу, растапливали ее, затем лили этот воск на воду в миске, которую держали над головой ребенка, образовавшаяся фигура (человек, собака или кошка) указывала на сороковицу того существа, которая настигла ребенка[4].

Прежде в курдской семье, в которой дети часто умирали, родившемуся ребенку давали христианское имя, думая, что они уберегут ребенка от злых глаз. В семье, где выживали только девочки, а сыновья умирали, родившемуся мальчику вешали на уши серьги – амулеты, с целью обмана «злых духов». Амулеты в курдской семье считались весьма действенным средством для оберегания детей от дурного глаза, злых духов. Магические свойства приписывались хлебу. Хлеб клали в качестве талисмана под колыбель младенца.

Имя ребенку давали женщины. Курдские имена делятся на собственно курдские, иранские, арабские и проникшие в курдский язык из грузинского, русского, армянского, турецкого.

Фамилии и отчества у курдов не существовали. Вместо отчества к имени ребенка прибавляют имя отца. В настоящее время у курдских детей имеются фамилии, имя, отчество.

В соответствии с курдскими обычаями, мальчикам 3-5 лет делают обрезание. В прошлом если кто-нибудь хотел взять себе другого человека в кумовья и оба принадлежали к высшему сословию, то он должен был послать к нему в дом богато убранного и оседланного коня с предложением сделаться ему кумом. Тот принимал коня и в свою очередь одаривал человека, приведшего ему коня.

Отцы мальчиков, которым предстоит обрезание, готовят еду и угощения; в день обрезания приглашают гостей, кум тоже приходит. Затем раздают угощения. Приходит цирюльник, который должен сделать обрезание детям. Халат и подарок, причитающийся цирюльнику, дает кум. В течение трех дней дважды в день из дома кума приносят подносы с угощением для этих детей. Когда мальчики встают после совершенной операции, кум каждому дарит комплект одежды[5].

---

[3] Егиазаров С. А. Краткий этнографическо-юридический очерк езидов Эреванской губернии. ЗКОИРГО, кн. XIII, вып. II. Тифлис, 1891 г., стр. 59.

[4] Полевой материал. 1985 г., тет. 2, стр. 37.

[5] Авдал Амин. Быт курдов Закавказья. Ереван, 1957 г. (на арм. яз.), стр. 30-31.

Примерно такое же обрезание описывает Никитин в Иранском Курдистане, с той лишь разницей, что спустя три или четыре дня приходит крестный отец узнать о ребенке и приносит котелок плова, большой хлеб, молоко, мед, яйца и масло. Передавая крестнику котелок, в него бросают кусок материи для чохи, иногда коврик, в некоторых случаях дарят вместе с коровой. Во избежание бесчестья котелок никогда не подавали пустым[6].

Следует заметить, что в Ираке в городских условиях обрезание новорожденного делают в больнице на седьмой день после рождения. В деревнях, как и прежде, обрезанию подвергаются мальчики 3-5 лет. Если семья многодетная, стараются сделать обрезание всем сыновьям сразу. При этом старшим мальчикам может быть более пяти лет, а младшим меньше 3 лет[7].

Курды-езиды также совершали обрезание. Оно происходило так: кириб (крестный отец) садился на возвышенное место, держа мальчика на лоне. Опытный цирюльник совершал обрезание, завязывал рану и укладывал мальчика в постель. Через несколько дней, когда мальчик выздоравливал, кириб приходил в дом отца ребенка и приносил каждому из членов семьи подарки, а обрезанному одежду. Члены семьи давали кирибу лошадь или другой дорогой подарок. После обрезания кириб становился кровным родственником и брак между его дочерью и обрезанным был запрещен. Необрезанный езид не имеет права зарезать животное, в особенности жертвенное. Если езид оставался до самой смерти необрезанным, то когда умирал, его обрезали шейхи во время обмывания[8].

Обрезание – снат является сложным обрядовым комплексом, несущим как социальную, так и религиозную функцию. Заимствованный из древних арабских культов обряд обрезания восходит к обрядовой практике и идеологии первобытнообщинного строя, к посвятительным испытательным церемониям, сопровождавшим вступление юноши в старшую возрастную группу родового коллектива. В ритуальном обряде обрезания сохраняются элементы общинных традиций, следы древних возрастных инициаций и других пережиточных явлении[9].

Как мы не раз отмечали в наших работах, каждый езид имеет пять заповедей. Согласно второй заповеди, каждый езидский мужчина обязан иметь «шейха быске» – шейха головы. Спустя несколько месяцев, год, иногда несколько лет после рождения сына, в дом приглашают «шейха быске», который срезает три пучка волос на темени ребенка в сопровождении соответствующей молитвы. Затем шейх быске «отдает эти волосы матери, которая зашивает их в подушку мальчика»[10]. «Шейх быске» – это второй шейх каждого езида, на что и указывал О. Л. Вильчевский.

В курдской семье ребенок до 4-5 лет был окружен материнской заботой, но за ним ухаживали и бабушка, незамужняя сестра или старшая дочь. Мальчик был объектом особых забот. После 4-5 лет ему больше уделял внимание отец. С этого возраста с ним обходились строже, желая воспитать в нем смелость и мужской характер[11].

---

[6] Никитин В. Н. Курды. Москва, 1964 г., стр. 176-177.

[7] Ариф Маджид Хамид Али. Этнография курдов Сулеманиской области (Ирак). Автореф. диссер. на соиск. ученой степени канд. ист. наук, Москва, 1976 г., стр. 31.

[8] Гордлевский В. А. Османская свадьба. Избр. соч., Т. IV. Москва, 1968 г., стр. 44; Полевой материал. 1984 г., тет. 1, стр. 44-45.

[9] Мамедназаров А. Свадебные обряды курдов Туркмении, МЗ АН ТССР, 1963 г. №1, стр. 148

[10] Полевой материал. 1984 г., тет. 1, стр. 83; Полевой материал. 1985 г., тет. 1, стр. 106.

[11] Вильчевский О. Л. Очерки по истории езидства «Атеист». Москва, 1930 г., №51, стр. 29

Мела Махмуд Баязиди отмечал, что курды учили своих детей с сизмальства военному делу – состязанию на копьях, верховой езде и стрельбе. Все помыслы и заботы их – о битвах и сражениях[12].

Детям старались привить прежде всего смелость, честность, послушание и уважение к старшим. Они не должны были вмешиваться в беседу старших и даже присутствовать при их разговорах. Молодые курды (в том числе и сыновья вождя племени) не могли сидеть в присутствии старших, они их обслуживали, поднося кофе, трубки. Когда старший по возрасту делал знак, что хочет выйти из палатки, все молодые люди бросались к нему на помощь. Если входил старший по возрасту, все тотчас приподнимались со своих мест и садились тогда, когда тот утверждался на своей подушке[13].

В деревнях детство мальчиков кончалось практически в восемь лет. С этого возраста они пасли ягнят, учились ездить верхом, а с 15 лет ходили в подпасках.

Девочка с раннего детства помогала матери и постепенно заменяла ее во многих домашних делах.

С появлением первых признаков полового созревания начинали отделять девочек от мальчиков. Критерием физической зрелости у курдов, как и у большинства народов, являются припухание груди и менструация у девочек и появление усов, перемена голоса и первая во сне поллюция у мальчика.

Девочка с наступлением половой зрелости начинает более активно помогать по дому: носит воду из источника или колодца, доит овец, коров, коз. В безлесных районах девочки группами собирали солому, которая шла на топливо[14].

Таким образом, в воспитании детей у курдов существовали выработанные в течение столетий свои национальные традиции, сложившаяся система нравственного воспитания. Одной из главных особенностей воспитания было привитие детям с малолетства послушания и почтительного отношения к родителям, уважения, внимания и чуткости к старшим, особенно к старикам.

Привлечение детей к труду начиналось у курдов довольно рано. Это обусловливалось не только нормами народной педагогики, но и хозяйственными потребностями.

L. Pashaeva

UPBRINGING AND BIRTHGIVING RITUALS AND TRADITIONS OF KURDS

National birthgiving and upbringing rituals and traditions of Kurds were worked out through centuries.

One of the main peculiarities of children's upbringing was to work out since early childhood the honorable attitude towards elders.

---

[12] Баязди Мела Махмуд. Нравы и обычаи курдов. перевод, предисл., примечания М. Б. Руденко. Москва, 1963 г., стр. 43.

[13] Вильчевский О. Л. Очерки по истории езидства «Атеист». Москва, 1930 г., №51, стр. 30.

[14] там же, стр. 31

ირინე ტატიშვილი

იმქვეყნიური ცხოვრება ხეთების რწმენა-წარმოდგენებში

იქიდან გამომდინარე, რომ ყველა ხეთური ტექსტი მომდინარეობს სამეფო არქივებიდან და ტაძრებიდან, ჩვენ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ მხოლოდ სამეფო ოჯახის წარმოდგენებზე სიკვდილსა და საიქიო ცხოვრებაზე. ტექსტებიდან ძალიან ცოტას ვიგებთ იმის შესახებ, თუ რა აზრის შეიძლებოდა ყოფილიყო უბრალო მოკვდავი სიკვდილსა და საიქიო ცხოვრებაზე. აქ, უპირველეს ყოვლისა, არქეოლოგიური მონაცემები უნდა მოვიშველიოთ. მხოლოდ არქეოლოგია შეიძლება დაგვეხმაროს უბრალო ხეთის ამგვარ შეხედულებათა აღდგენაში. წინამდებარე სტატიაში შემოვიფარგლები წერილობითი წყაროებით და, შესაბამისად, შევეცდები აღვადგინო საიქიოს შესახებ ხეთების სამეფო წრის წარმოდგენების სურათი.

პირველ რიგში, შევეხები ტექსტებში ასახულ ზოგიერთ ზოგად იდეას სიკვდილსა და იმქვეყნიურ ცხოვრებაზე. ერთ ძველხეთურ რიტუალში, რომელიც სასახლის მშენელობასთან დაკავშირებით სრულდებოდა, ვხვდებით ხეთების ბედისწერის ქალღმერთებს, ე.წ. Gulšeš-ღვთაებებს. ზმნა gulš- აღნიშნავს წერას, ამოკვეთას, ამოჭრას. შესაბამისად, Gulšeš არიან ღვთაებები, რომლებიც მეფის დაბადებისთანავე განსაზღვრავენ მისი სიცოცხლის წლების რაოდენობას. მათი კლასიკური "კოლეგების" – პარკების მსგავსად, ისინი ართავენ ძაფს, რომელიც სიცოცხლეს განასახიერებს: "(ერთს) ჯარა უჭირავს, (ორივეს კი – ძაფით) სავსე თითისტარები. ისინი მეფის წლებს ართავენ და ამ წლებს ბოლო (არ უჩანს) / თვლა არა აქვს".[1] თუ ვინმე ახალგაზრდა კვდება, ეს Gulšeš-ღვთაებებს ბრალდება. XIII საუკუნეში მცხოვრები უფლისწული, სახელად თათამარუ, დაქორწინდა დედოფლის დის შვილზე. მათი ქორწინება ხანმოკლე აღმოჩნდა, ახალგაზრდა პატარძლის გარდაცვალების გამო. დედოფლის წერილში, რომელიც ქვრივისადმია მიწერილი, ვკითხულობთ: "შენ, თათამარუმ, ჩემი დისშვილი ითხოვე ცოლად, (მაგრამ) Gulšeš-ღვთაებები ცუდად მოგექცნენ, და შენ (ცოლი) მოგიკვდა".[2]

თუმცა, უფრო ხშირად, ამგვარი უდროოდ გარდაცვალება ბრალებოდა არა ღვთაებებს, არამედ, განიხილებოდა როგორც ღვთაებების რეაქცია ადამიანის მიერ წარსულში ჩადენილ საქციელზე. თუ მიზეზი არ იყო ნათელი, ის უნდა დაედგინათ მისნების მეშვეობით. მეფის შემთხვევაში, ღვთაებების რისხვა მთელ ქვეყანს შეიძლებოდა დატყდომოდა თავს. სამეფოს ხეთური იდეოლოგიის თანახმად, ქვეყნის კეთილდღეობა მეფის კეთილდღეობასთან იყო დაკავშირებული. მის მიერ დაშვებულ ნებისმიერ შეცდომას მოყვებოდა ღვთაებათა რისხვა, რომელიც თანაბრად ემუქრებოდა მეფის და ქვეყნის კეთილდღეობას. ამასთან, მოუნანიებელი ცოდვა მემკვიდრეობით გადადიოდა მომდევნო თაობებზე. ცნობილია, რომ ხეთების სამეფოში ორ ათეულ წელი-

---

[1] KUB 29. 1 + II 6-10 (CTH 414).

[2] KUB 23. 85, 5-6 (CTH 180, A. Hagenbuchner, Die Korrespondenz der Hethiter. 2. Teil. Die Briefe mit Transkription, Übersetung und Kommentar (Heidelberg 1989) 15-16.

წადზე მეტ ხანს მძვინვარებდა შავი ჭირის ეპიდემია. ხეთური წყაროების თანხმად, ეს ავადმყოფობა ქვეყანაში "ეგვიპტელ" ტყვეებს უნდა გაევრცელებინათ, მაგრამ ღვთაებების რისხვა, რისი შედეგიც იყო ავადმყოფობის განუზომლად დიდი მასშტაბი, უნდა გამოეწვია შემდეგ სამ მოვლენას: სუფილულიუმა I-ის მიერ სამეფო ტახტის უკანონოდ მიტაცებას, მდინარე მალასთვის (= ევფრატისთვის) განკუთვნილი კულტის შეუსრულებლობას მრავალი წლის მანძილზე და ეგვიპტესთან დადებული ხელშეკრულების დარღვევას ხეთების მიერ.

იმის მიუხედავად, რომ სიკვდილი გარდაუვალი იყო, ხეთებს სჯეროდათ, რომ მოკვდავებს შეეძლოთ გარკვეული მაქინაციებით მისი გადავადება. ხათუსილი III თავის "ავტობიოგრაფიაში" ამბობს: "იშთარმა – ჩემმა ქალბატონმა მურსილის – მამაჩემს სიზმარში მუვათალი – ჩემი ძმა მიუვლინა (და შეუთვალა): ხათუსილის წლები ხანმოკლეა, ის არ იქნება დღეგრძელი. გადმომეცი ის მე, დაე, გახდეს ჩემი ქურუმი და მაშინ ის ცოცხალი (დარჩება)..."[3] ხათუსილის მეუღლე – ფუდუხეფა კი ასე მიმართავს ღვთაება შარუმას: "თუ შენ, ღვთაებავ, ჩემს მეუღლეს ცოცხალს შემინარჩუნებ, მაშინ მე შენ ḫuwaši-სტელას და კარავს, ძვირფასი ლითონებისგან შემკულს, დაგიდგამ..."[4]

გამონაკლის შემთხვევაში სიკვდილი შეიძლება არ იყოს გარდაუვალი. ეს კარგად ჩანს ე.წ. სუბსტიტუციის სარიტუალო ტექსტებიდან. მართალია, აღნიშნული ტიპის რიტუალი მესოპოტამიური წარმოშობისაა და მისი შეთვისება მოხდა არა უადრეს მე-14 საუკუნისა, ის ხეთების რელიგიურ პრაქტიკაში საკმაოდ გავრცელებული ჩანს[5] და აუცილებლად გასათვალისწინებელია ხეთების კოსმოლოგიური მსოფლმხედველობის შესწავლისას. ერთერთი ასეთი ტექსტის კოლოფონის თანახმად, რიტუალი სრულდებოდა იმ შემთხვევაში, თუ მეფის სიკვდილი იქნებოდა ნაწინასწარმეტყველები სხვადასხვა საშუალებით (სიზმარი, ფრინველთა ფრენის ტრაექტორია თუ სხვ.). პროტაზისის და აპოდოზისის ("თუ ..., მაშინ ...") ტრადიციულ ფორმულირებაში, ვხვდებით ამგვარ ფრაზებს: მაგალითად, "თუ მესამე თვის მეთოთხმეტე დღეს მთვარე მოკვდება (ანუ დაბნელდება), მაშინ მეფე მოკვდება, მისი ვაჟიშვილი ჩაიგდებს ხელში ტახტს, წყალდიდობა იქნება, ... ან ჯარი მთლიანად განადგურდება";[6] "თუ (მეშვიდე თვის) მეთორმეტე დღეს მთვარე მოკვდება, მაშინ მეფის დღეები ხანმოკლე იქნება, ქვეყანა დაინგრევა";[7] "თუ (მეშვიდე თვის) მეოცე დღეს მთვარე მოკვდება, მეფე ბრძოლაში დაეცემა".[8]

როგორც კი საშიშროება გამოაშკარავებულია, იწყება სამზადისი შესაბამისი რიტუალის შესასრულებლად. მოჰყავთ ტყვე და შებინდებისას წა-

---

[3] ი. ტატიშვილი, ხათუსილი III-ის ავტობიოგრაფია, ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა ისტორიის ქრესტომათია, თბ. 1990, 203.

[4] KUB 15.1 II 2 sqq.; KUB 6.45 III 48 sqq.; KBo 4.6 Rs. 21; შდრ. აგრეთვე, KUB 21.27 + III 36 – 41: "თუ შენ, ლელვანი, ჩემო ქალბატონო, მიშუამდგომლებ ღვთაებებთან (და) თუ შენს მსახურს, ხათუსილის, სიცოცხლეს შეუნარჩუნებ, მას მრავალ წელს, თვესა და დღეს უბოძებ, მე შევუკვეთავ ლელვანისთვის, ჩემი ქალბატონისთვის, ხათუსილის ვერცხლის ქანდაკებას, ხათუსილისვე სიმაღლის, (რომელსაც) ოქროს თავი, ხელები (და) ფეხები (ექნება)".

[5] H.M. Kümmel, Ersatzrituale für den hethitischen König (Wiesbaden 1967), 188-191.

[6] KBo 8. 47 obv. 9'-11' (CTH 532, KBo 34 110, 111).

[7] KUB 8. I + III 1-2 (CTH 532).

[8] იქვე III 8.

უსვამენ "სამეფო ზეთს". მეფე ამ დროს ამბობს: "აი, ეს კაცი მეფეა. მე ამ კაცს მივანიჭე მეფობა და მას ჩავაცვი სამეფო სამოსი, მას დავახურე lupanni.[9] ცუდი ნიშნით, ხანმოკლე წლებით, ხანმოკლე დღეებით არის ეს კაცი დაღდასმული და (ეს ყველაფერი) მასვე გაჰყვება".[10]

ხეთების მეფის ზოგიერთი მოხელე ტყვეს მის ქვეყანაში გააცილებს. მეორე დილით "ძველ" მეფეს ჩაუტარებენ განწმენდის რიტუალს. მეფე ლოცვით მიმართავს მზის ღვთაებას და ქალღმერთ ლელვანის, რომ მიიღონ მეფის სანაცვლო.

ამ გამოსავლის არსებობის მიუხედავად, სიკვდილის აღმნიშვნელი ერთ-ერთი სახელია "ბედის დღე" ანუ დღე, როდესაც ნებისმიერ ადამიანს სიკვდილი უწერია განგებით. კიდევ უფრო საინტერესოა სიკვდილის სხვა აღნიშვნა – "კარგი დღე" (UD SIG$_5$). ეს გამოთქმა გამოიყენებოდა სარიტუალო ტექსტებში მეფის გარდაცვალების აღსანიშნად. ზოგჯერ მას ახლავს მეფის ხსენება ღვთაების დეტერმინატივით. აქ მეფე წარმოგვიდგება ღვთაებად, რომელიც იღებს ღვთაების შესაფერის შესაწირს.

არსებობს კიდევ ერთი აღნიშვნა სიკვდილისა, რომელიც ასახავს ხეთების წარმოდგენას საიქიოში გადასვლის პროცესზე. ეს არის "დედის დღე" (annaš UD-az/šiwaz). მოვიტან ერთ კონტექსტს სამეფო დაკრძალვის რიტუალიდან:[11] "patili-ქურუმი[12], რომელიც სახურავის წვერზე იმყოფება, ჩასძახებს სახლში რამდენჯერმე და გარდაცვლილს სახელით მოიხსენიებს: "სად წავიდა ის?" ღვთაებები, ვისთან ერთადაც ის არის, სახურავზე მას ქვემოდან ასძახებენ: "šinapši[13]-სახლში წავიდა ის." ქურუმი სახურავიდან ექვსჯერ ჩამოსძახებს ქვემოთ, მას ექვსჯერ ასძახებენ ზემოთ. როდესაც მეშვიდედ იკითხავს ქურუმი: "სად წავიდა ის?" – ისინი ქვემოდან სახურავზე ასძახებენ: "მისთვის დედამისის დღე დადგა, დედამ ხელი ჩაკიდა და თან წაიყვანა".[14]

სახურავზე მდგომი ადამიანი ამ შემთხვევაში განასახიერებს ამქვეყნიურ სამყაროს, ხოლო ქვემოთ მდგომი ადამიანები – ქვესკნელის ღვთაებებს.[15] ასეთი სცენები შეიძლება განვიხილოთ როგორც ნაწილი დაკრძალვის რიტუალების.

ზემოთ მოტანილი კონტექსტის მსგავსია ერთი ძლიერ დაზიანებული

---

[9] პატარა, მჭიდროდ მორგებული ქუდი, რომელსაც მეფეები ატარებდნენ.

[10] KUB 24.15 + KUB 9.13 obv. 20'-24 (CTH 419, Kümmel 1967, 10-11).

[11] CTH 450. ამ რიტუალის ამსახველი ტექსტები და ფრაგმენტები (სულ 100-მდე) თარიღდება ძვ.წ. მე-13ს.-ით. მხოლოდ ორი ფრაგმენტი მიეკუთვნება მე-14ს.-ს ან კიდევ უფრო ადრეულ ხანას. რიტუალი, როგორც ირკვევა, 14 დღის მანძილზე სრულდებოდა. შემორჩენილი ტექსტების საფუძველზე, შეიძლება აღვადგინოთ, მთლიანად ან ნაწილობრივ, ზოგიერთი დღე (I-II, IV, VII-IX, XII-XIII).

[12] "განმწმენდი ქურუმი" (იხ., მაგ., J. Tischler, Hethitisches Handwörterbuch, Innsbruck 2001, 128).

[13] საკულტო ნაგებობა ტაძრის ჭიშკართან (იხ. იქვე, 151).

[14] KUB 30.28 rev. 1-12 // KBo 34.80, 1'-8'. შდრ. Otten 1958, 96-97; J. Puhvel, Hittite annaš šiwaz, Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 83 (1969), 59; G. Beckman, Hittite Birth Rituals, Wiesbaden 1983 (StBoT 29), 236.

[15] შდრ. Puhvel 1969, 59; L.-V. Thomas, Funeral Rites, in: Encyclopedia of Religion, ed. M. Eliade (New York-London 1987), 5:453 (აღნიშნული ავტორი იხსენებს ჩინეთში გავრცელებულ ერთ მსგავს რიტუალს, რომლის დროსაც მიცვალებულის ახლობელი ადის სახურავზე, ეძახის მის სულს, რათა დარწმუნდეს, რომ ის ნამდვილად გარდაცვლილია. თუ სული არ დაბრუნდება, სიკვდილი ეჭვს აღარ იწვევს).

ტექსტის ფრაგმენტი.[16] დიალოგის ობიექტები, როგორც ჩანს, მეფე და დედოფალი არიან. სტრიქონებში, რომლებიც შედარებით უკეთ არის შემორჩენილი, ვკითხულობთ: "მისთვის დედამისის დღე დადგა, მას ის მიწის ქალღმერთთან(?) მიჰყავს (/მიწის ქალღმერთისგან(?) მოჰყავს) ... და მისთვის ხელი აქვს ჩაკიდებული".

გამოთქმის – "დედის დღე" აზრი ის უნდა იყოს, რომ დედა, რომელიც შობს შვილს ამ ქვეყანაზე, იმქვეყნიურ სიცოცხლეშიც მიაცილებს მას.[17] ამასთან დაკავშირებით, ინტერესს იწვევს patili-ქურუმის გამოჩენა პირველ კონტექსტში. ის, ძირითადად, იხსენიება შობის რიტუალებში განმწმენდი ქურუმის როლში. ჰ. ბეკმანის თქმით, ეს არც არის შემთხვევითი, რადგან სიკვდილი გააზრებულია როგორც დაბადების სახეობა.[18] სამწუხაროდ, ზემოთ მოტანილი მეორე კონტექსტის შემცველი ფირფიტის ხარვეზის გამო ვერ ვიგებთ, რა როლს ასრულებს ამასთან დაკავშირებით მიწის მზის ქალღმერთი, ანუ სუბიექტია ამ წინადადებისა თუ ირიბი დამატება.[19] მომდევნო სტრიქონებში ლაპარაკია მსხვერპლის შეწირვაზე მიწის მზის ქალღმერთისთვის, რის შემდეგაც ახალი დღე თენდება. თუ ღვთაებები, "რომლებთან ერთადაც ის არის", მართლაც ქვესკნელის ღვთაებები არიან, მაშინ ამ კონტექსტის შინაარსი ამგვარად უნდა გავიგოთ: გარდაცვლილი მეფის დედა მოდის, რომ მიეხმაროს მეფეს ცაში ასვლაში, ხოლო შესაწირმა გული უნდა მოულბოს მიწის მზის ქალღმერთს და მეფეს დააღწევინოს თავი ქვესკნელისგან.

ხეთების რწმენით, სიკვდილის მომენტში სხეული და სული შორდება ერთმანეთს: სხეულს მარხავენ ან წვავენ, სული კი ტოვებს სხეულს. სულის აღმნიშვნელი სიტყვებია: ištan(zan)- (=ZI) და akkant- (= GIDIM), სიტყვასიტყვით "მკვდარი". ეს სიტყვები ერთმანეთს ენაცვლება, მაგრამ სინონიმები არ არის. ištan(zan)- არის ადამიანის – სულერთია, ცოცხლის თუ გარდაცვლილის – ემოციურ და გონებრივ აზრთა სამყოფელი.[20] GIDIM კი არის მიცვალებულის სული, რომლის გამოძახებაც შეიძლება სიკვდილის შემდეგ და რომლის მეშვეობითაც ხორციელდება კონტაქტი მიცვალებულთან.[21] GIDIM არამატერიალურია, მაგრამ პოტენციურად ხილვადი სხეულია. შეიძლება გაგვახსენდეს ოდისევსის და ენეასის შეხვედრა მათ მშობლებთან მიწისქვეშეთში: ისინი ხედავენ მათ, ელაპარაკებიან, მაგრამ შეხება არ შეუძლიათ.

კონტაქტი მიწისქვეშა სამყაროსთან ხორციელდება მაგიური რიტუალის მეშვეობით. ერთი ამგვარი რიტუალის[22] აღწერილობა ასე იწყება: როდესაც წმენდენ სახლს სისხლისგან, უწმინდურებისგან, ცილისწამებისგან, ფიცის გატეხვისგან, ქურუმი მიდის მდინარის ნაპირთან, თხრის ორმოს და იქ დაკლავს ბატკანს. ამ დროს ის სთხოვს მიწის მზის ქალღმერთს, რომ

---

[16] შდრ. აგრეთვე KUB 39.49, 20'- 28' (CTH 450).

[17] იხ. მაგ., Beckman StBoT 29, 236.

[18] Beckman StBoT 29, 235-238. სიკვდილსა და დაბადებას შორის მჭიდრო კავშირი რომ უნივერსალურია, ამის შესახებ იხ., მაგ., L.-V. Thomas, Funeral Rites, in: Encyclopedia of Religion, ed. M. Eliade (New York-London 1987), 5:452, 453.

[19] შდრ. E. von Schuler, WbMyth. 199-200.

[20] იხ. A. Kammenhuber, Die hethitischen Vorstellungen von Seele und Leib, Herz und Leibesinnerem, Kopf und Person, Zeitschrift für Assyriologie 56 (1964), 160-162.

[21] Otten 1958, 143-144.

[22] KUB 7.41 I 1-2 (CTH 446, H. Otten, Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Bogazköy, ZA 54 (1961), 116-117).

მოუხმოს ქვესკნელის ღვთაებებს. შემდეგ ქურუმი, ხმლის გამოყენებით, თხრის სხვა ორმოს, იქ ასხურებს ზეთს, თაფლს, ღვინოს და ათავსებს ერთ სიკლ ვერცხლს. სამართლიანად არის შენიშნული ამ მოქმედებების მსგავსება რიტუალთან, რომელსაც ასრულებს ოდისევსი ქვესკნელთან კონტაქტის დასამყარებლად და მისნის – ტერესიას სანახავად. ის მოინახულებს აგრეთვე თავის ყოფილ თანამებრძოლებს და დედას. შეინიშნება განსხვავებაც: ხეთურ რიტუალში კონტაქტი მყარდება ქვესკნელის ღვთაებებთან და არა გარდაცვლილთა სულებთან. თუმცა ზოგიერთი ხეთური ტექსტი მიგვანიშნებს იმაზე, რომ წინაპართა სულებთანაც შესაძლებელი იყო დაკავშირება. რამდენიმე სამისნო ტექსტი მოგვითხრობს იმ საშიშროებების შესახებ, რომლებსაც წარსულში ჩადენილი დანაშაულებები იწვევდა და მიუთითებს ოდესღაც შეურაცხყოფილ პირთა სულების დაშოშმინებასა და მათი ამ ქვეყნიდან განდევნის საჭიროებაზე.

ხეთებს ჰქონდათ სამეფო ოჯახის გარდაცვლილ წევრთა კულტი. ამის დასტურია ჩვენამდე მოღწეული სამეფო სიების შემცველი ტექსტები. მათ და მსგავსი ტექსტების თანახმად, გარდაცვლილი მეფის ქანდაკებას დგამდნენ ტაძრებში და მსხვერპლს სწირავდნენ. როგორც წესი, მეფის სიკვდილს აღნიშნავდა გამოთქმა "ღვთაება გახდა" (DINGIR^{LIM}-iš kišari).[23] ამ თვალსაზრისით, საინტერესოა შემდეგი კონტექსტი ერთ-ერთი ე.წ. სუბსტიტუციის რიტუალიდან:[24] "ცის ღვთაებავ, ჩემო უფალო, რა ჩავიდინე ასეთი, რომ წამართვი ტახტი და სხვას მიეცი? შენ მე მიცვალებულთა სულებს მიმაკუთვნე და მე მიცვალებულთა სულებს შორის ვიმყოფები. მე ცის მზის ღვთაების, ჩემი უფლის, წინაშე ვარ და (ვთხოვ მას:) ამიყვანე ჩემი ღვთაებრივი ხვედრის სიმაღლეზე – ცის ღვთაებებთან და გამათავისუფლე მიცვალებულთა სულებისგან."

შესაძლოა, იგივე აზრი იდოს ხათუსილი I-ის სიტყვებში: "დამიცავი (/მიხსენი) მიწისგან!" (nu-mu .. taknaz pahši).

სავარაუდოა, რომ ღვთაებად გადაქცევამდე მეფემ უნდა გაიაროს ჩვეულებრივ მოკვდავთა სულების სამყოფელი, რომელიც, საფიქრელია, ქვესკნელში მოიაზრებოდა. გამოთქმასთან – "დედის დღე" დაკავშირებით მოტანილ ორ კონტექსტში ნახსენები იყო მიწის მზის ქალღმერთი და შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ მეფე, გარდაცვალების შემდეგ თავდაპირველად ქვესკნელში უნდა მოხვედრილიყო, საიდანაც ის დედამისს გამოჰყავდა. როდესაც დედოფალი ფუდუხეფა ითხოვს ქმრისთვის ხანგრძლივ სიცოცხლეს, ის ამისათვის მიმართავს ქალღმერთ ლელვანის, ქვესკნელის დედოფალს. მეფის დაკრძალვის რიტუალის მნიშვნელოვან ნაწილს წარმოადგენს მსხვერპლშეწირვა "ცის", "არინას" ან "მიწის" ეპითეტით მოხსენიებული მზის ღვთაებისთვის. ამ უკანსკნელისთვის მსხვერპლის შეწირვა, შესაძლოა, მიზნად ისახავდა სწორედ მეფის სულის დახსნას ქვესკნელისგან.[25] ამ თვალსაზრისით,

---

[23] არსებობს გამონაკლისიც: "როდესაც მამაჩემი (მურსილი II) მოკვდა" (GIM-an-ma *ABU –YA* kuwapi BA.ÚŠ) (KBo 6.29 I 22, CTH 85). ix. A. Götze, Hattušiliš. Der Bericht über seine Thronbesteigung nebst den Paralleltexten, Leipzig 1925, 46-47.

[24] KBo 15.2 rev. 14'-19' (CTH 421, Kümmel 1967, 62-63).

[25] ე. მასონის აზრით (E. Masson, Les Douze Dieux de l'Immortalité, Paris, 1986, 55-71.), ეს უნდა ყოფილიყო უკვდავების მოსაპოვებლად განმწმენდი გავლა (rite de passage) მიწის ქვეშ (მიწისქვეშა წყლებში). ამ საინტერესო მოსაზრების დამაჯერებლობის მიუხე-

ინტერესს იმსახურებს ერთი საკმაოდ ბუნდოვანი სცენა მეფის დაკრძალვის რიტუალის მეორე დღის აღწერილობიდან:

"მოხუც ქალს" მოაქვს ერთი წყვილი კიბე. ერთ მხარეს ათავსებს ვერცხლს, ოქროს და სხვადასხვა ძვირფას ქვას. მეორე მხარეს კი ათავსებს თიხას.

"მოხუცი ქალი" ელაპარაკება სხვა "მოხუც ქალს" და თან ახსენებს გარდაცვლილის სახელს: მას მოიყვანენ? ვინ მოიყვანს მას? კოლეგა პასუხობს: ხათის კაცები და uruḫi-კაცები მოიყვანენ მას. პირველი "მოხუცი ქალი" ამბობს: დაე, არ მოიყვანონ ის! მეორე პასუხობს: აიღე ვერცხლი და ოქრო. პირველი ამბობს: მე არ ავიღებ ამას. და ამას იმეორებს სამჯერ.

მესამედ "მოხუცი ქალი" იტყვის: მე თიხას ავიღებ. ამ დროს ის დაამსხვრევს კიბის წყვილს. დაიჭერს მათ მზის ღვთაების მიმართულებით, მღერის და მოთქვამს".[26]

ო. გერნი[27] ამ სცენას ხსნის როგორც "სავაჭრო გარიგების აქტს", სადაც მიცვალებულს განასახიერებს მიწა ანუ თიხა, ხოლო მის წონას – ოქროთი, ვერცხლით და ძვირფასი ქვებით გამოხატულს – სთვაზობენ იდუმალებით მოცულ uruḫi-კაცებს, მაგრამ ისინი არ იღებენ მას. ეს იმას ნიშნავს, რომ მიცვალებულის სული "დახსნილია". თეო ვან დენ ჰაუტი[28] არ იზიარებს ამგვარ ინტერპრეტაციას. მისი თქმით, თუ uruḫi-კაცებს მოჰყავთ მიცვალებული, საეჭვოა, რომ ვაჭრობა მათთან იყოს გამართული. საეჭვოა აგრეთვე, რომ ისინი, ხათის კაცების გვერდით მოხსენიებულნი, ქვესკნელის ძალებს განასახიერებდნენ. დაბოლოს, თუ "მოხუც ქალს" სურს მიცვალებულის დახსნა uruḫi-კაცებისგან, გაუგებარია, რატომ ყვირის, არ მოიყვანონ მათ მიცვალებულიო. შესაძლოა, მეორე ქურუმი ქალი წარმოადგენს ქვესკნელს, ის ცდილობს აცდუნოს თავისი კოლეგა და ძვირფასეულობაში გაუცვალოს მიცვალებული. "მოხუცი ქალი" არ შეცდება, მას არ სურს, რომ ამ სცენას შეესწროს თავად მიცვალებული და ამიტომ ყვირის: "არ მოიყვანონ ის!" ხოლო იმის საჩვენებლად, რომ ვაჭრობა ვერ შედგა, ის ცის მზის ღვთაებას დაანახებს გატეხილ კიბეს.

განსხვავებული ინტერპრეტაციების მიუხედავად, ერთი რამ თითქოს უდავოა: თუმცა გარდაცვალების შემდეგ სამეფო ოჯახის წევრები იზიარებდნენ ღვთაებათა ხვედრს, ცად აღზევებამდე მათ ჯერ ქვესკნელი და ქვესკნელის ღვთაებები შეიფარავდნენ. ამდენად, ხეთების მეფეს, თეო ვან დენ ჰაუტის თქმით, ჰქონდა "მეფური სიკვდილის პრივილეგია". რაც შეეხება ჩვეულებრივ ხეთს, მისი იმქვეყნიური ცხოვრება ბევრად უფრო უიმედო უნდა ყოფილიყო.

დავად, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ხსენებული მკვლევრის მიერ დამოწმებული ტექსტები აღწერენ რიტუალებს, რომლებსაც ასრულდებდნენ ადამიანების თუ სახლების ყოველგვარი უწმინდურებისგან განსაწმენდად. ისინი სიკვდილთან უშუალოდ დაკავშირებული არ ჩანან. მიწა ამ შემთხვევაში ადგილია, სადაც უნდა ჩაიფლოს ბოროტება და უწმინდურება.

[26] KUB 30.15 + obv. 26-36 (CTH 450, Otten 1958, 68-69).

[27] Gurney 1977, 60.

[28] Theo P.J. van den Hout, Death as a Privilege. The Hittite Royal Funerary Ritual, Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classial, Biblical and Araic-Islamic World, 1994, 47.

შემორჩენილი ტექსტობრივი მასალა ამ საკითხზე მსჯელობისთვის არ იძლევა საფუძველს, მაგრამ არსებობს ერთი ხეთური ტექსტი,[29] რომელიც, ზოგიერთი მეცნიერის აზრით, სწორედ ჩვეულებრივი მოკვდავის თვალით დანახულ საიქიოს აღწერს. ამ ტექსტის თანახმად, საიქიო ის ადგილია, სადაც "ერთი მეორეს ვერ ცნობს. დები, დედით ერთნი, ერთმანეთს ვერ ცნობენ. ძმები, მამით ერთნი, ერთმანეთს ვერ ცნობენ. დედა საკუთარ შვილს ვერ ცნობს. შვილი საკუთარ დედას ვერ ცნობს. ისინი არ ჭამენ საუკეთესო მაგიდიდან. ისინი არ ჭამენ საუკეთესო სკამზე (დამსხდარნი). ისინი არ სვამენ საუკეთესო თასიდან. ისინი არ ჭამენ კარგ საჭმელს. ისინი არ სვამენ კარგ სასმელს. ისინი ტალახით იკვებებიან, ჭაობის წყალს სვამენ." გამოთქმულია ეჭვი ტექსტის მესოპოტამიურ წარმოშობასთან დაკავშირებით.[30] მეც ვიზიარებ ამ აზრს და, ხეთების თავისებური მსოფლაღქმიდან გამომდინარე,[31] ვფიქრობ, რომ ქვესკნელზე მიჯაჭვული არც ჩვეულებრივი ხეთის სული უნდა ყოფილიყო.

სტატიას დავასრულებ ფრაგმენტით, რომელიც, ჩემი აზრით, უაღრესად საყურადღებოა იმქვეყნიური ცხოვრების შესახებ ხეთების (და, ალბათ, არა მხოლოდ მათი სამეფო წრის) რწმენა-წარმოდგენების შესასწავლად: "...სული დიდია. სული დიდია. ვისი სულია დიდი? მოკვდავის სულია დიდი. რა გზას გაიელის ის? ის გაიელის უხილავ გზას. მოგზაური თვითონ მოერგო ამ გზას. წმინდაა მზის ღვთაების სული, დედის სული. მე, მოკვდავი, რად უნდა ჩავიდე ორმოში? ..."[32]

I. Tatichvili

L'AU-DELÀ DANS LES CROYANCES RELIGIEUSES DES HITTITES

Puisque tous les textes hittites proviennent des archives royales, on ne peut parler que des croyances de la famille royale. Selon les différents textes religieux, avant de monter aux cieux, le roi descend pour un certain temps aux enfers. Quel destin attendrait un mortel ordinaire? Bien qu'il ne devait pas espérer avoir "la privilégie de la mort royale", son sort dans l'au-delà ne nous semblerait pas trop sombre, si on prenait en considération les croyances cosmologiques des Hittites. De ce point de vue, un extrait du texte KUB 43.60 (CTH 457.6) est très suggestif: "...L'âme est grande. L'âme est grande. L'âme de qui est-elle grande? C'est l'âme de mortel qui est grande. Quel chemin passe-t-elle? Elle passe un chemin invisible. Un voyageur s'arrange lui-même à ce chemin. L'âme de la divinité solaire, l'âme de la mère est sainte. Pourquoi moi, un mortel, devrais-je descendre dans le trou?"

---

[29] KBo 22.178 (+) KUB XLVIII 109 II 4'-III 7.

[30] van den Hout 1994, 71.

[31] ი. ტატიშვილი, ხეთების კოსმოლოგიის საკითხები, ენა და კულტურა 3 (გრ. გიორგაძის დაბადებიდან 75 წლისთავისადმი მიძღვნილი კრებული), 2002, 141 და შმდ.

[32] KUB 43.60 (CTH 457.6).

მედეა ქანთარია
გიორგი გოცირიძე

მარნეულის რაიონის ეთნო-დემოგრაფიული თავისებურებანი

თანამედროვე ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფით, მარნეულის რეგიონი ქვემო ქართლში შემავალი ერთეულია. ქვემო ქართლი საფუძვლიანადაა შესწავლილი ისტორიკოსების, არქეოლოგების და ეთნოგრაფების მიერ. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ეთნოგრაფთა ერთმა ჯგუფმა საგანგებო კრებულიც კი მიუძღვნა ქვემო ქართლს[1], მაგრამ, კონკრეტულად მარნეულის რაიონს ანუ ბორჩალოს მაზრას, როგორც ეს მხარე იწოდებოდა მეფის რუსეთის ბატონობის პერიოდში, ეთნოგრაფთა მხრიდან დღემდე არავინ შეხებია. არა და საქართველოს ეს ერთ-ერთი ძირძველი კუთხე მეტად საინტერესოა მრავალი ასპექტით, რომელთა შორის ჩვენ ამჟამად გვინდა შეეხოთ ისტორიულად მიმდინარე დემოგრაფიულ პროცესებს. მათ განაპირობეს მხარეში ეთნიკური მრავალფეროვნების ჩამოყალიბება*

აღსანიშნავია, რომ მარნეული ქალაქის სახელიც არის და მთელი რეგიონისაც. მოსახლეობის რაოდენობის მიხედვით იგი ქვეყანაში ერთ-ერთი პირველია, ხოლო მდებარეობით სასაზღვრო ზოლშია მოქცეული: დასავლეთით ესაზღვრება ბოლნისს, ჩრდილოეთით თეთრ წყაროს და გარდაბნის რაიონებს, სამხრეთით – აზერბაიჯანს და სომხეთს, ამასთან ძალიან ახლოა თბილისთან (დაახლოებით 40 კმ.), რამაც გარკვეული გავლენა იქონია მის ეთნიკურ დინამიკაზე, მთელ რიგ ეკონომიკურ და სოციალურ პროცესებზე.

ჯერ კიდევ 1968 წელს ქვემო ქართლის ერთ-ერთი რეგიონის – აღბულაღის (ახლანდელი თეთრი წყარო) შესახებ გ.ჩიტაია წერდა: – „ეს რაიონი ადრინდელი საქართველოს მეწინავე დროშის ნაწილს წარმოადგენდა, მასზე გადიოდა ის დიდი სამხრეთის შარაგზა, რომლითაც საქართველოს გულში გუნდ-გუნდად შემოდიოდა როგორც მტრის რაზმები, ისე უცხო და ნათესავ ტომთა მიგრაციის ტალღები. ამისთანავე მოძრაობას აქ ადგილი ჰქონდა ჩრდილოეთიდანაც“[2]. თავისუფლად შეიძლება ითქვას, რომ იგივე ვითარებასთან გვაქვს საქმე მარნეულის რაიონშიც, ამდენად გასაგებია ის დიდი მნიშვნელობა, რომელსაც გ.ჩიტაია ანიჭებდა ამ მხარის შესწავლას. იგი აღნიშნავდა, რომ ამ კუთხის ეთნოგრაფიული სინამდვილე კომპლექსური, მრავალგზის შეჯვარედინებული მოვლენაა, რომლის შესწავლა, მისი შემადგენელი თითოეული ისტორიულ-კულტურული ელემენტის ამომარცვლას და საკუთარ აბორიგენულ თავისებურებათა მოკვლევას მოითხოვს და რამდენადაც რთულია ეს სინამდვილე, იმდენად მისი გარკვევა ინტენსიური გამახვილებუ-

---

[1] ქვემო ქართლი (ეთნოგრაფიული გამოკვლევა), თბ., 1990

* სტატია ემყარება 2002-2003 წლების ეთნოგრაფიული ექსპედიციის (გ. გოცირიძე, ლ. ბერიაშვილი, მ. ქანთარია, მ. ხაზარაძე, გ. ბაგრატიონ-დავითაშვილი) მიერ მოპოვებულ მასალებს, რომელთა გარკვეული ნაწილი პირველად შემოდის სამეცნიერო მიმოქცევაში.

[2] გ. ჩიტაია, ეთნოგრაფიული მოგზაურობა აღბულაღის რაიონში // გ. ჩიტაია. შრომები. თბ., 2001.- ტ. III, გვ. 296.

ლი ხასიათის მეთოდით ლოგიკურ მიდგომას საჭიროებს[3]. იგივე მიდგომას საჭიროებს მარნეულის ყოფითი კულტურის პრობლემების შესწავლა და ამით იკვეთება ამ რეგიონის როგორც მეცნიერული, ისე პრაქტიკული მნიშვნელობა. ქვემო ქართლი ხომ, როგორც უძველესი ისტორიულ-გეოგრაფიული პროვინცია, ქართველი ხალხის ეთნიკური კონსოლიდაციის მატერიალური და სულიერი კულტურის ჩამოყალიბების მძლავრი კერა იყო, რასაც მოწმობს არქეოლოგიური მასალა, სხვადასხვა პერიოდის და ხასიათის მატერიალური კულტურის ძეგლები და ისტორიული წყაროები. ნ.ბერძენიშვილი წერდა, რომ ისე როგორც არარატის ველი შეიქმნა სომეხი ხალხის ჩამოყალიბების საფუძველი, ასევე ქართველი ხალხის ჩამოყალიბებას საფუძველი დაუდო ჯერ ქვემო ქართლმა, შემდეგ მცხეთამ და ზენა სოფელმა[4].

თანამედროვე მარნეულის რაიონის მთელი ტერიტორია 235,2 კმ-ია. მოსახლეობა 2002 წლის აღწერის მონაცემებით 117894 სულს ითვლის. მნიშვნელოვანია ისიც, რომ როგორც მთელი მარნეულის რაიონი, ისე კონკრეტულად ქ.მარნეულიც სარკინიგზო და საავტომობილო გზების კვანძს წარმოადგენს. მასზე გადის თბილისი-ერევნის, თბილისი-კაზრეთის, თბილისი-ახალქალაქის სარკინიგზო ხაზები. აგრეთვე სამანქანო ტრასები, რომლებიც ჩვენს ქვეყანას აზერბაიჯანთან და სომხეთთან აკავშირებენ. მარნეულის ტერიტორიაზე გადის ბაქო-ჯეიხანის მილსადენიც. აქვეა სამხედრო აეროდრომი, რომელიც საბჭოთა პერიოდში ერთ-ერთ მნიშვნელოვან სამხედრო ობიექტს წარმოადგენდა და დასახლებული იყო საბჭოთა კავშირის სხვადასხვა კუთხიდან მობილიზებული სამხედროებით. ყოველივე ამან, რომ აღარაფერი ვთქვათ მტერთა ხშირ შემოსევებზე, გარკვეულწილად იმოქმედა მხარის ეთნიკური სტრუქტურის ფორმირებაზე. ჩამოყალიბდა საკმაოდ ჭრელი პოლიეთნიკური რეგიონი, სადაც გარდა ქართველებისა, სახლობენ აზერბაიჯანლები (ისტორიული „ელი ბორჩალო“), სომხები, რუსები, ბერძნები და სხვა ეროვნების წარმომადგენლები.

მეფის რუსეთის ბატონობის პერიოდში მარნეულის რაიონი ანუ ბორჩალო თბილისის მაზრაში შედიოდა. 1880 წ. იგი გამოეყო თბილისის მაზრას და ცალკე ერთეულად ჩამოყალიბდა. ა.ერიცოვის მიხედვით მის შემადგენლობაში შევიდა ბორჩალოს დაბლობი, ლორისა და თრიალეთის მთიანეთის პროვინციები. ხსენებულ ავტორს საკმაოდ საფუძვლიანად აქვს შესწავლილი ბორჩალოს მაზრის იმდროინდელი ეთნიკური შემადგენლობა. ესენი არიან: სომხები (1981 კომლი), ბერძნები (1386 კომლი), თათრები (309 კომლი), რუსები (301 კომლი), ქართველები (205 კომლი), ბოშები (10 კომლი), ქურთები (25 კომლი)[5]. ერიცოვი, მართალია არაპირდაპირ, მაგრამ მაინც მიუთითებს, რომ გარდა ქართველებისა ეს ხალხი აქ გვიან მოსულია. ვახუშტი ბატონიშვილი ფაქტიურად ათარიღებს, როდის მოხდა ე.წ. „ელის“ ტომების ქვემო ქართლის ტერიტორიაზე ჩამოსახლება. აღჯაყალის (თეთრი ციხე) აღწერისას აღნიშნავს, რომ „ძველად ადგილსა ამასა არს „ქურდვაჭრის ხევი“, ხოლო შემდგომ „ოდეს მოუხუნა შაჰ-აბაზ პ̄ე მეფეს გიორგის (ლაპარაკია გიორგი სიმონის ძე ქართლის მეფეზე (1600-1605) „მან მოიყვანა – ელნი ბორჩალუ

---

[3] იქვე.

[4] ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, VIII, თბ., 1975, გვ. 244.

[5] А. Ерицов. Эк. быт гос.крестьян Борчалинского уезда Тифлисской губернии//Материалы для изучения эк.быта гос. крестьян Закавказского края. Тифлис. 1887. Т.VII.С.390.

და დასხა აქ და ამით ეწოდა ბორჩალუ"[6]. ე.ი. ბორჩალუ ტომის, მოდგმის, სახელია, ეთნონომია, რომელიც ადგილის აღმნიშვნელ ტოპონიმად უფრო გვიან იქცა.

არსებობს ამ ტოპონიმის ახსნის ხალხური ვარიანტი. ლომთა გორის მეურნეობის დირექტორის, კახა ლაშხის მტკიცებით „ბორჩ"- ვალს ნიშნავს. ლეგენდის თანახმად, ერეკლე II-ს 5000 ბორჩალოელი ერთგული თათარი ჰყავდა მორიგე ჯარში. ერთ-ერთი ომის დროს მეფეს გაუჭირდა ფინანსურად. თათრებმა შეაგროვეს გარკვეული თანხა და მიუტანეს ერეკლეს. მან მადლიერებით აიღო ფული და ამ ხალხს „ბორჩ" ანუ ვალი უწოდა, რაც იმაზე მიანიშნებდა, რომ მას ამ ხალხის ვალი ემართა. მასშემდეგ შეერქვა ამ ადგილს ბორჩალო. ეს თავისთავად საინტერესო ლეგენდაა, მაგრამ ქრონოლოგიურად დროსთან ცოტა შეუთავსებელი. თუკი შაჰ-აბასმა ჩამოასახლა „ტომი ბორჩალუ", ეს სახელწოდება ერეკლეს დროს უკვე შერქმეული უნდა ჰქონოდა ამ ადგილს. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ გიულდენშტედტი, რომელიც ერეკლე II-სთან ერთად მოგზაურობდა, აფიქსირებს ამ სახელწოდებას და იგი ხსენებულ ადგილს ბორჩალოს მხარეს უწოდებს[7]. ბორჩალოს ხომ ვახუშტი ბატონიშვილიც არაერთხელ ასახელებს. ამგვარად, ბორჩალო ელის ერთი ტომის სახელწოდებაა, თუმცა ელის სხვა ტომებიც სახლობდნენ იმავე ქვემო ქართლში. ისევ ვახუშტის თუ დავიმოწმებთ: „კუალად ქციის პირს, სად ერთვის წყალი შულავრისა, მუნ არიან ელნი ყულარად წოდებულნი, ეგრითისავე მოქმედნი და აღმოსავლეთ ბედრუჯის ხეობაში მოსახლენი ელნი ბორჩალონი, ეგრეთვე მოქმედნი ხუნანამდე"[8]. ამ ცალკეული ტომების ზოგადი კრებითი სახელია „ელნი მაჰმადიანნი". შემდეგ ხანებში ტომთა ეს სახელწოდებანი, როგორც ჩანს, ადგილის აღმნიშვნელ ტოპონიმებად იქცნენ და მივიღეთ დასახლებული ადგილები ბორჩალო, ყულარი და სხვა მრავალი.

დასტურლამალში მოთავსებულ „ელის დებულებაში" ჩამოთვლილია ყიზილბაშური ტომების განტოტებანი, რომლებიც ამ ტომების დაშლისა და დანაწევრების შედეგად წარმოიქმნენ. ისენია: ჯავანშირი, ქეშალუ, სარაჯლუ და სხვ.[9] მაგრამ შემდგომ ხანებში ესენი ცალკეულ ტომებად კი არა, სოფლებად ყალიბდებიან და ტოპონიმებად იქცევიან. მაგ., მარნეულის რაიონში დღესაც არსებობს დასახლებული პუნქტები: ქეშალო, ჰასანლუ, აჰმადლუ, არუხლუ. აღნიშნავს რა შახ-აბასის მიერ დიდი რაოდენობით მომთაბარული ტომების შემოყვანას ცენტრალური და სამხრეთ ირანიდან, ვ.გაბაშვილი დასძენს, რომ „სამაგიეროდ შაჰმა დიდი რაოდენობით გაიყვანა ირანის დასახლებულ რაიონებში ამიერკავკასიის კულტურული მეურნეები, ვაჭრები და ხელოსნები"[10]. ავტორი რატომღაც არ აზუსტებს ამ „კულტურულ მეურნეთა" ეთნიკურ კუთვნილებას, მაგრამ რა თქმა უნდა ქართველებს გულისხმობს. ე.ი. მოხდა ისე, რომ ქართულ მოსახლეობას დაცარიელებულ ქართლში ჩა-

---

6 ვახუშტი//ქართლის ცხოვრება. ტ. IV. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. თბ., 1973. გვ. 307. აღჯაყალის შესახებ იხ. დ. მუსხელიშვილი აღჯაყალ ა.გაგის ციხე//საქ. ისტ. გეოგრაფიის კრებული, I, თბ., 1960

7 ა.გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში. თბ., 1962, გვ. 243.

8 ვახუშტი. დასახ. ნაშრომი, გვ. 30.

9 ვ. გაბაშვილი. ქართული ფეოდალური წყობილება XVI-XVII სს. თბ., 1958, გვ. 308.

10 იქვე.

ენაცვლა ელის ტომთა დასახლებები. ამის გამოა, რომ ქართული სახელები თითქმის აღარ ფიგურირებს აღნიშნულ რეგიონში. მრავალრიცხოვან თათრულ სახელწოდებებს შორის ქართული დარჩა მხოლოდ სოფლების: წერაქვის, თამარისის, სიონის სახელწოდებები. მათ საბჭოთა პერიოდში შეემატნენ სრულიად ახალი სოფლები: წერეთელი და ორჯონიკიძე, რომლებიც არც კი ფიგურირებენ 1987 წ. ადმინისტრაციულ ტერიტორიალური დაყოფის ნუსხაში.

ახსენებს რა ბორჩალოს, გიულდენშტედტი განმარტავს, რომ ბორჩალოში მოსახლეობა ახტალიდან არის გადმოსული ლეკთა ხშირი თავდასხმების გამო და დასძენს, რომ ბორჩალოს მხარე უაღრესად გაჩანაგებულია, დასახლებულია მაჰმადიანი თათრებით და მათ გარდა სომხებითაც[11]. ავტორი ასახელებს სოფლებს და სადგომებს, რომელთა შორის არც ერთი ქართული არ არის. მაგრამ ეს დასახლებები რომ ახალია, ამას თვითონ ადასტურებს და ათარიღებს რომელი მათგანი როდისაა შექმნილი. მათი უმეტესობა XVIII ს. 70-იან წლებზე ადრეული არ არის[12].

შედარებით გვიანი პერიოდის წყაროები დაახლოებით იგივე ვითარებას გადმოსცემენ მარნეულის ანუ ყოფილი ბორჩალოს მაზრის შესახებ. თუმცა 1900 წლისათვის ბუნიატოვი მიუთითებს უკვე 350-400 ქართული ოჯახის არსებობას, რომლებიც შეადგენდნენ მთლიანობაში დაახლოებით ორიათას სულზე ცოტა მეტს[13].

ამგვარად, თქმა იმისა, რომ მარნეულის რეგიონში თურქმანულ ტომთა მოსვლამდე სულ არ იყო ქართული მოსახლეობა, ცხადია, არ არის მართალი. ამაზე მიუთითებს ქართული ხუროთმოძღვრული ძეგლების მრავლად არსებობაც ამ ტერიტორიაზე. მათ შორის შეიძლება დავასახელოთ ადრეფეოდალური ხანის გაგის ციხე, აგრეთვე წოფის ციხე, რომელიც VI ს. დასაწყისით თარიღდება[14]. ქვემო წერაქვის სამონასტრო კომპლექსი ქართული ასომთავრული წარწერით და სხვ.[15] მდ. დებედას ქვემო დინებაზე დასახლებულ სოფ. კაჩაგანში – ყაჩაღანში, აღმოჩენილ იქნა იშვიათი ხელოვნების ქვაჯვარი „ჯვრის ამაღლების" რელიეფით VII ს. I ნახ. დათარიღებული. ნ.ჩუბინიშვილი აღნიშნავს, რომ ეს სოფელი სომხური წყაროების მიხედვით, მდებარეობს „ვრაც დაშტში", რაც ქართველთა ველს ნიშნავს, ე.ი. ესეც ქართული ძეგლია, რომელსაც ადრე დ.ბერძენიშვილის ვარაუდით „გაჩიანი" ერქვა[16]. ვახუშტი ასახელებს „ახპატს" და „სანაინს", ... „მეფეთა ქართველთა აღშენებული, ეკლესიანი გუმბათიანნი, კეთილნაშენნი, საეპისკოპოზო". აღნიშნავს იმასაც, რომ „აწ სხედან სომეხნი, არამედ მეფე ქართლისა დასუამს ეპისკოპოზსა მიწერითა ოქივარტერისათა, ვინათთაგან რავდენნი სომეხნი ქართლს მახლობელნი არიან, სამწყსონი მისნი არიან"[17]. ამგვარად, ვახუშტი

---

[11] ა.გიულგენშტედტი. დასახ. ნაშრომი. გვ. 77.

[12] იქვე, გვ. 77, 243.

[13] А.Буниатов. Быт русских крестьян Лорийского участка Борчалинского уезда // СМОМПК, 1902. Т.XXXI.С.101.

[14] დ. მუსხელიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გ. ცქიტიშვილი. წოფი, ისტორიულ-გეოგრაფიული ნარკვევი საქ. ისტ. გეოგრ. კრებული, 1960. ტ. I. გვ. 89.

[15] დ. მუსხელიშვილი. ფანასკერტელთა ფეოდალური საგვარეულოს ისტორიიდან // საქ.ისტ.გეოგრ. კრებული – 1960. ტ. I. გვ. 98.

[16] დ. ბერძენიშვილი. ნარკვევები საქართველოს ისტორიის გეოგრაფიიდან. 1979. გვ. 29.

[17] ვახუშტი. დასახ. ნაშრომი, გვ. 308.

არაორაზროვნად მიუთითებს, რომ ეს ძეგლები ქართული იყო, თუმცა მის დროს მათ უკვე სომხები განაგებდნენ.

ვახუშტი მარნეულსაც ასახელებს. ალგეთის აღწერისას მიუთითებს, რომ ეს მდინარე (ალგეთი) იმზღვრის აღმოსავლეთით მტკვრით, სამხრეთით ლომთა-გორით და აწ მარნეულის გორის აღმოსავლეთით გულთაფამდე[18]. თანამედროვეთა განმარტებით, ლომთა-გორა მჭიდროდ ყოფილა დასახლებული და ადრეფეოდალური პერიოდიდან ქცეულა ციხე-ქალაქად. ლომთა-გორის ასეთ დაწინაურებას ნ.ბერძენიშვილი მორწყვის საქმეს უკავშირებს[19]. ესეც კიდევ ერთი დამადასტურებელი საბუთია იმისა, რომ ჩვენი საკვლევი რეგიონი ძველთაგანვე დაწინაურებული იყო. ამაზე მეტყველებს დღემდე შემორჩენილი არხების და რუების მრავლად არსებობა. ყოველივე ამან იმოქმედა დასახლება-განსახლების თავისებური ფორმის – ხევისპირული სოფლების წარმოქმნაზე. ხევი, როგორც დ.მუსხელიშვილი აღნიშნავს, ეთნო-სოციალური ერთეული იყო და გულისხმობდა საზოგადოებას, გაერთიანებულს ერთ სარწყავ სისტემაზე დამოკიდებული მეურნეობით[20].

კახა ლაშხის ცნობით, ლომთა-გორის, სარვანის, ბორჩალოს დასახლებების გაერთიანება XX ს. 50-იან წლებში მოხდა და მას მარნეული ეწოდა. საჭირო იყო რაიონული ცენტრის შექმნა და ამიტომ გააერთიანეს ეს დასახლებები. ამჟამად აღნიშნული დასახლებები ცალკე უბნებს წარმოადგენენ. ადგილობრივები დღესაც ასე ამბობენ – „მე სარვანელი ან ჭანდარელი ვარო". ოფიციალური მონაცემებით ლომთა-გორის, მარნეულის, ეკლესიის, ჭანდარ-სანდარის და სარვანის დასახლებების გაერთიანების შედეგად წარმოიქმნა ქ. მარნეული, რომლის მოსახლეობა ახლა 25 ათასს ითვლის. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ისევე როგორც მთელ რაიონში, ქალაქშიც მეტად შერეული მოსახლეობაა. 1986 წ. სტატისტიკური მონაცემების მიხედვით, აქ 15 ეროვნების წარმომადგენელი ცხოვრობს. მოსახლეობის რაოდენობით პირველ ადგილზე აზერბაიჯანელები არიან – 14889 სული, მეორეზე რუსები – 2275 სული, რუსების ასე დიდი რაოდენობით არსებობა განპირობებულია იმით, რომ საბჭოთა პერიოდში ამ რეგიონში სამხედრო ბაზები, აეროდრომი და შესაბამისად რუსული დასახლებები იყო. დღეს უკვე ეს ბაზები აღარ არსებობს (აღადგინეს მხოლოდ სამხედრო აეროდრომი) და რუსული მოსახლეობაც მეტად შემცირებულია. თუმცა საბჭოთა პერიოდამდე ბევრად ადრე, კავკასიის მთავარმართებელმა ერმოლოვმა, იმისათვის, რომ „შეემსუბუქებინა" რუსი სამხედროების ყოფა კავკასიაში, წამოაყენა იდეა, რათა შექმნილიყო ადგილზე რუსული დასახლებები, სადაც იცხოვრებდნენ სამხედროები რუსეთიდან ჩამოყვანილ ცოლებთან ერთად[21]. ეს ღონისძიება ხელს უწყობდა მეფის პოლიტიკის წარმატებით განხორციელებას. იგი ითვალისწინებდა რუსი მოსახლეობის დამკვიდრებას ამიერკავკასიაში. ამ გზით ბორჩალოს მაზრაში XIX საუკუნის მეორე ნახევარში შეიქმნა მთელი რიგი რუსული დასახლებები.

---

18 იქვე, გვ. 327.

19 ნ. ბერძენიშვილი, ერთი ფურცელი ისტ.-გეოგრაფიული დღიურიდან // საქს ისტ.-გეოგრაფიული კრებული, 1960, ტ. I. გვ. 158.

20 დ. მუსხელიშვილი. საქართველო IV-VIII ს-ში – თბ., 2003. გვ. 7.

21 Гр. Буниатов. Быт русских крестьян Лорийского участка Борчалиского уезда Тифлисской губернии // СМОПК, 1902, Т. XXX, с. 102.

ჩვენს საკვლევ პერიოდს განეკუთვნება გერმანელი კოლონისტების ჩამოსახლებაც საქართველოში. ბორჩალოს მაზრაში მათ შექმნეს სოფელი ტრაუნბერგი[22]. გენერალი ერმოლოვი მიიჩნევდა, რომ ადგილობრივი სოფლის მეურნეობის ჩამორჩენილობის დაძლევისათვის სასარგებლო იყო შრომისმოყვარე გერმანელთა ჩამოსახლება, რომელთა მაგალითს, მისი აზრით, მიბაძავდნენ ადგილობრივი მცხოვრებნი[23]. თუმც როგორც შემდეგ გაირკვა, მოხდა პირიქით, მათ ქართველებისგან ისწავლეს ვაზის გაშენება და სამეურნეო ყოფის სხვა ტრადიციები[24]. მეფის რუსეთის ადმინისტრაციამ გერმანელი კოლონისტების თითოეულ ოჯახს 35-დან 50-მდე დესეტინა ნაყოფიერი საკარგულები მისცა, მაშინ როდესაც ადგილობრივ გლეხობას 3-5 დესეტინა მიწაც კი არ გააჩნდა[25]. თავისთავად ეს ფაქტი უკვე ჰქმნიდა დიდ სოციალურ-ეკონომიკურ სხვაობას კოლონისტებსა და ადგილობრივ მკვიდრ მოსახლეობას შორის, ვინაიდან როგორც ზემოთ ითქვა, სოფლის მეურნეობის წარმოების საქმეში ისინი ხომ არაფრით ჩამოუვარდებოდნენ გერმანელებს.

იმავე 1986 წლის მონაცემებით ქ.მარნეულში ცხოვრობდნენ ბერძნებიც-1801 სული. რაოდენობის მიხედვით კი მეოთხე ადგილზე იყვნენ ქართველები – 1750 სული, მეხუთეზე სომხები – 1395 სული. გარდა ამისა, ცხოვრობდნენ უკრაინელები, ოსები, ებრაელები, აისორები, ლეკები, ქურთები. დღეისათვის ეს სურათი საგრძნობლად შეცვლილია. ბევრად შემცირებულია ოსების, ებრაელების, რუსების რაოდენობა. გერმანელები გადაასახლეს ჯერ კიდევ მეორე მსოფლიო ომის დროს. მაგრამ აზერბაიჯანული მოსახლეობის რიცხობრივი სიჭარბე კვლავაც თვალში საცემია. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ ამ მოსახლეობაშიც საკმაოდ დიდია მიგრაციული პროცესები. ქართული ენის უცოდინარობის გამო, ახალგაზრდობა სწავლას უმაღლეს სასწავლებლებში – ბაქოსა და რუსეთის სხვადასხვა ქალაქებში აგრძელებს და იქვე სახლდებიან მუდმივად. ამასთან, როგორც წესი, კავშირს არ წყვეტენ მარნეულთან. მარნეული მათ სამშობლოდ მიაჩნიათ. სხვაგან დასახლებულები მუდამ იმას ამბობენ „მე ბორჩალოელი ანუ მარნეულელი აზერბაიჯანელი ვარო". ბევრია შემთხვევა, რომ სხვაგან გადასახლებული პიროვნება, მარნეულის იმ სოფელში საფლავდება, ანდერძის თანახმად, სადაც დაიბადა. მიგრაციის ამგვარი ფორმა ახალი არ არის, იგი საკმაოდ გავრცელებულია და მაინც ზემოთ აღწერილ პროცესებს ცალმხრივად ვერ ჩავთვლით. აქ აშკარად შეიმჩნევა საპირისპირო ტენდენციებიც. მაგ., თუ ძველად (ანუ საბჭოთა პერიოდში) ახალგაზრდობის 90% სასწავლებლად ბაქოში ან რუსეთში მიემგზავრებოდა, ეხლა ქ. მარნეულიდან თბილისშიაც მოდიან უმაღლესი განათლების მისაღებად. მათ, როგორც წესი, კარგად იციან ქართული ენა. ორმხრივი მიგრაციული პროცესები სამუშაო ადგილების შოვნის მიზნითაც ხორციელდება. ადრე, საბჭოთა პერიოდში, ქართული მოსახლეობის ნაკადიც შემოდიოდა მარნეულში. თბილისში უმაღლეს დამთავრებულ სპეციალისტებს –

---

22 კ. ელისისა და ო. სპენსერის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ // საქართველოს ისტორიის უცნობი წყაროები. 1987. – ტ. XII. გვ. 215. გამომც. დ. მამულაშვილი.

23 გ. მანჯგალაძე. გერმანელი კოლონისტები ამიერკავკასიაში. თბ. 1974. გვ. 11.

24 გ. ჯალაბაძე, ქვემო ქართლის მოსახლეობის ეთნიკური სურათი // ქვემო ქართლი. თბ., 1960, გვ. 23.

25 მ. ნათმელაძე. დემოგრაფიული პროცესები საქართველოში XX საუკუნის 40-იან წლებში. თბ., 2002. გვ. 17.

ქართველებს აქ სამუშაოდ ანაწილებდნენ. ესენი უმთავრესად იყვნენ ინჟინრები, ექიმები, მასწავლებლები. მარნეულის მერის, რასულ გაჯიევის გადმოცემით, ასე გაჩნდნენ მარნეულში ბერიძეები, იაშვილები, კუტალაძეები...

გარდა „ელის" ანუ აზერბაიჯანელი ტომებისა, მარნეულის რაიონში სომხებიც ჭარბად სახლობდნენ. ივ.ჯავახიშვილი შენიშნავდა, რომ სომხური მოსახლეობის შემოსვლას გვიანფეოდალიზმის ეპოქაში ქვემო ქართლის ეთნიკური სახე არ შეუცვლია, რადგან ნაწილი ადგილობრივს შეერწყა, ნაწილი კვლავ აიყარა, ნაწილი კი მტრის ხელით ქართველებთან ერთად ამოწყდა. სომხების ფეხის მოკიდება ქვემო ქართლში XIX ს. პირველ ნახევარში მოხდა, როდესაც მათ რუსებისაგან, რომლებიც კავკასიაში ერთგულ დასაყრდენს ეძებდნენ, გაუკაცრიელებული მიწები მიიღეს[26]. დ. მუსხელიშვილის აზრით, სომხური სოფლების არსებობა ქვემოთ ქართლში დაახლოებით 100-150 წელს მოითვლის. მაგ., ათაბეგიანცის გვარი ერეკლე II-ს დროს შნოღიდან გადმოსულა ახკერფში (ფოლადაურის ხეობა). ისინი აქ ერთ-ერთი პირველ მოსახლეთაგანი ყოფილან[27]. სოფ.ჩანახჩის მოსახლეობა საუკუნის ბოლო მეოთხედში გადმოსულა სომხეთიდან. სომხური ეთნოსის ამ რეგიონში სამოსახლოების არსებობაზე მიუთითებს სომხურ წარწერიანი „ხაჩქარების" - ქვაჯვარების სიმრავლე, მაგრამ ქართული მოსახლეობა რომ აქ ბევრად უფრო ადრე ყოფილა, ამას მოწმობს ორი ქართულ წარწერიანი განათხარი საფლავის ქვა, რომელზეც ვინმე თათარაშვილია მოხსენიებული[28].

ამგვარად, საქართველოს სამხრეთ რაიონის მკვიდრ მოსახლეობას თანდათან შეერია მოსული, საკმაოდ მრავალრიცხოვანი არაქართული მოსახლეობა, რომელიც კომპაქტურად იქნა დასახლებული. მათ შორის დიდი იყო სომეხთა ხვედრითი წილი[29]. ამჟამად ისინი ცხოვრობენ მირზოევკაში; წერეთლის საკრებულოში – სოფ. დამიაში; ახპეტის საკრებულოში – ხოხმელში, ხოჯორნის საკრებულოში და დაბა შაუმიანში, რომელსაც გასაბჭოებამდე შულავერი ეწოდებოდა[30].

ა.გიულდენშტედტი შულავერს შულავერდის ფორმით მოიხსენიებს. მისი ცნობით იქ 100 სახლია და ეკუთვნის ქსნის ერისთავსა და ყაფლანოვს. ხაზი ესმება იმ გარემოებას, რომ მაშავერას მთელი მიდამო, მდ.ქციის ზემოთ, შეადგენს სომხეთის პროვინციის მხარეს და ეკუთვნის თავადის გვარს ყაფლანიშვილს ანდა ორბელიანიშვილს. ა.გიულდენშტედტი აღნიშნავს იმასაც, რომ აქ ცხოვრობენ სომხები, მცირე რაოდენობით ქართველები და, რომ მის დროს იქ ყველაფერი გაპარტახებული იყო[31].

---

26 მოგვყავს ქ. ქუთათელაძის ნაშრომის მიხედვით. ქ. ქუთათელაძე. ქვემო ქართლი. თბ., 2001, გვ. 21.

27 დ. მუსხელიშვილი. ქვემო ქართლის ისტ. გეოგრაფიული ექსპედიციის საველე მუშაობის შედეგები // საქ. ისტ. გეოგრაფიული კრებული. 1960, ტ. I. გვ. 23.

28 დ. მუსხელიშვილი. დასახ. ნაშრომი. გვ. 35.

29 მ. ნათმელაძე. დემოგრაფიული პროცესები საქართველოში XX ს. 40-იან წლებში. თბ., 2002. გვ. 4.

30 შაუმიანის შესახებ. იხ. Г.Ш.Гоцридзе, Л.К.Бериашвили, Из истории Армяно-грузинских этнокультурных взаимоотношений (поселок Шулавер-Шаумян), // Сб. Археология, этнология и фолклористика кавказа, материалы международной конференции, Ереван, 17-18 ноября, 2003, с.215-217.

31 ა. გიულდენშტედტი. დასახ. ნაშრომი. 83.

შულავერი, ისევე როგორც მარნეულის რაიონში დამოწმებული მრავალი გეოგრაფიული სახელი, ქართული არ არის. ადგილობრივები ამ სახელწოდებას შემდეგი ლეგენდით ხსნიან: ქალი ძაფს ართავდა და შულოებად ახვევდა. ჩამოიარა თურქმა მხედარმა და მოხუცს გადასახადი მოსთხოვა. ქალს ფული არ ჰქონდა. მაშინ მხედარმა უთხრა – შულო მომეციო, რაც თურქულად ასე ეღერს: „შულავერ" აქედან ეწოდაო ამ ადგილს „შულავერი". არსებობს სხვა ვარიანტიც: ძველად აქ აბრეშუმის წარმოება ყოფილა. მეპატრონეები ქირით აძლევდნენ მოსახლეობას აბრეშუმის პარკს დასამუშავებლად. ვინც ქირას ვერ გადაიხდიდა, ვალდებული იყო აბრეშუმის შულოებით გაესტუმრებინა ვალი.

ქვემო ქართლის ამ ისტორიულ ნაწილში, ძველად რომ ქართული მოსახლეობა ყოფილა, ამას მოწმობს სხვადასხვა სახის ისტორიული ძეგლები და ამ ძეგლებზე დატანილი წარწერები. მაგრამ სამწუხაროდ მავანთა და მავანთა მიერ ისინი სომხურადაა გამოცხადებული, რაზედაც თავისდროზე ძალიან წუხდნენ ქართველი საზოგადო მოღვაწენი[32]. ისტორიული ძეგლების სომხურად გამოცხადების გარდა, ისე როგორც შიდა ქართლში, აქაც სომხები გრიგორიანული სარწმუნოების მეშვეობით ქართული მოსახლეობის გასომხებასაც ახერხებდნენ, რაც დოკუმენტურ მასალასთან ერთად არაერთგზის საველე ეთნოგრაფიული მასალითაც დადასტურებულა. მაგ. ქვემო ქართლის სოფ.კუმისის გვარების ჩამოთვლისას გ.ჯალაბაძე აღნიშნავს: „გეორქა ალექსის ძე ოლქიევის (82 წლის, 1984 წ.) გადმოცემით მისი მამა-პაპა ოლქიაშვილებად წერებულან, ხოლო შემდეგ ტერტერას ოლქიევად უქცევია მათი გვარი"[33]. სოფ. სამწვერისის აღწერისას, ავტორი სხვა გვარებს შორის ასახელებს შანშიევის გვარსაც და განმარტავს: „შანშიევის წინაპარი გოგებაშვილი ყოფილა. აქ მოსულა და შანშიევის ქალი შეურთავს. შანშიევი სომეხად იწერებოდა და კახელი გოგებაშვილიც მის გვარსა და რჯულზე გადასულა"[34]. მაგრამ შანშიაშვილები ხომ ქართველებიც არიან. იასე ლორთქიფანიძე შანშიაშვილებს ქვემო ქართლის მებატონეებად მოიხსენიებს[35].

ამრიგად, ზემოთ მოტანილი ფაქტების საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ ბორჩალოს მაზრაში მოსახლეობის ეთნიკური შერევის ორი გზა იკვეთება: ერთი არის უცხო ტომების ჩამოსახლება, სომხური მოსახლეობა იქნება ეს თუ ელის თაბუნები და მეორე – ადგილობრივი ქართველების გასომხების პროცესი, რასაც მტკივნეულად განიცდიდა XIX ს. ქართველი საზოგადოება.

XVIII საუკუნემდე შულავერი მცირე დასახლებული პუნქტი იყო, რომელსაც გარს ერტყა პატარა სოფლები: კიოლი-პიაკერი, სურ-დამცაკ-კარ, ბნაძორი, შეკეკი. XIX საუკუნის შუა წლებში ეს დასახლებები შეერწყნენ შულავერს და ამ ქალაქის ცალკეულ უბნებად იქცნენ. შულავერში იმ დროისათვის ძირითადად სომხური მოსახლეობა იყო, რომელიც მთხრობელის ნ.ნარინიანის მიხედვით, შამშადინის რაიონიდან იყვნენ გადმოსულები.ს შამ-

---

[32] ივ. ჩიქოვანი. გაზ. „ივერია", 1902. გვ. 153.

[33] გ. ჯალაბაძე. ქვემო ქართლის მოსახლეობის ეთნიკური სურათი//ქვემო ქართლი (ეთნოგრაფიული გამოკვლევა). თბ. 1990. გვ. 15.

[34] იქვე, გვ. 16.

[35] იასე ლორთქიფანიძე, ქვემო ქართლი მე-18 საუკუნის პირველ მეოთხედში. თბ., ნაწ. II-IV. გვ. 474.

შადიანის ლტოლვილები 1880 წ. მელიქ კალანტარის წინამძღოლობით მოვიდნენ საქართველოში. ლტოლვილებმა ერეკლე II-ს სთხოვეს თავშესაფარი. ერეკლემ ისინი თბილისში – ავლაბარში განასახლა. ცოტა ხნის შემდეგ, უსაფრთხოების მიზნით, კალანტარმა კვლავ ითხოვა სხვა ადგილას გადასახლება. ერეკლე მეფემ შეისმინა სომეხი კალანტარის თხოვნა და ისინი შულავერში დაასახლა, სადაც ახლაც სახლობენ ამ მელიქის შთამომავლები.

გავიდა წლები და იმის გამო, რომ რევოლუციონერი შაუმიანი იმალებოდა შულავრის ტყეებში, სადაბო ქალაქ შულავერს გასაბჭოების შემდეგ (1925 წ.) შაუმიანი უწოდეს. რაც შეეხება ქვემო შულავერს, იგი ცალკე რაიონულ ცენტრად დარჩა ამავე სახელწოდებით. მასში შედის სოფლები: არაფლო, ახალი მამუდლო, ენიქენდი, ზემო სარალი, იმირი, სეიდხოჯალო, ქვემო სარალი. იმირი ქვემო შულავერს შეუერთდა. ასევე შეერთდა იმირი და ბინაძორი. ეს შეერთება ადგილობივთა განმარტებით სამეურნეო პირობების გამო მოხდა. მოსახლეობა მდინარის პირას გადავიდა, რადგან რწყვის გარეშე მიწათმოქმედების წარმოება აქ არ შეიძლებოდა. ამგვარად, იმირად იგივე ქვემო შულავერი იწოდება, რომელიც 50-60 წელი იქნება, რაც ცალკე სოფლად იქცა. მანამდე, ისევ ადგილობრივების თქმით, აქ მომთაბარეთა სამოსახლოები იყო და მეურნეობის ძირითად დარგს შესაბამისად მესაქონლეობა წარმოადგენდა.

მარნეულის რაიონში დღეისათვის, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ქართული სულ რამდენიმე სოფელია. ესენია: სიონი, წერაქვი, ორჯონიკიძე, წერეთელი, თამარისი. უნდა ითქვას, რომ ამ სოფლების დღევანდელი მოსახლეობა XVII-XVIII საუკუნეებში აქ მცხოვრები ქართული მოსახლეობის პირდაპირი შთამომავლები კი არ არიან, არამედ საქართველოს სხვადასხვა რეგიონიდან XX საუკუნეის 30-იან წლებში იქნენ ჩამოსახლებულნი. აღნიშნული სოფლებიდან ყველაზე ძველია წერაქვი, სიონი კი ფაქტიურად წერაქვიდან გამოყოფის შემდეგ ჩამოყალიბდა. ორივე დასახლება საბჭოთა პერიოდში ოფრეთის სასოფლო საბჭოში შედიოდა. ზ. გულისაშვილის მითითებით 1870-იანი წლებისათვის აქ ორმოციოდე სომეხი, ქართველი და ბერძენი სახლობდა. ოფრეთი კი ქვემო ქართლის სხვა სოფლების დარად, სადედოფლო ყოფილა. ამ სოფლიდან მიღებული შემოსავლით დედოფალი ინახავდა, თურმე, ქვრივ-ობლებს, საწყლებს და ამშვენებდა ეკლესიებს[36]. წერაქვი XVII საუკუნეზე უადრეს საბუთებში არ გეხვდება. 1689 წლის ერთ-ერთ საბუთში კი წერაქვი ბარათაშვილის „მკვიდრი მამულია“, ხოლო 1783 წელს, მათგან განაყარი გოსტაშაბაშვილებისა. ამჟამად წერაქვი დამოუკიდებელ საკრებულოს წარმოადგენს[37]. იგი შეიქმნა 1989 წ. ჯანხოშის ბაზაზე. ამჟამად აქ 90 კომლი სახლობს. მის ახლოს ჰუჯაბის ძველი სალოცავია. ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით „ამას ზეით არს მონასტერი ჰუჯაბისა, გუმბათიანი, კეთილ ადგილსა და აწ ცარიელ არს“[38]. სამწუხაროდ, ეს ადგილები ადრე ასე

---

[36] ზ. გულისაშვილი, მოთხრობები. ნარკვევები. თბ., 1953. გვ. 207. 208.

[37] დ. ბერძენიშვილი, ფანასკერტელთა ფეოდალური გვარის ისტორიიდან (წერაქვის უცნობ წარწერასთან დაკავშირებით) // საქ-ოს ისტ. გეოგრაფიული კრებული, 1960. გვ. 98.

[38] ვახუშტი. დასახ. ნაშრომი, გვ. 31.

რომ არ დაცლილიყო, კითხვის ნიშნის ქვეშ არ დადგებოდა ადგილობრივი მოსახლეობის ეთნიკური წარმომავლობის საკითხი.

ქვემო ქართლი საერთოდ მიჩნეულია ისეთ ზონად, სადაც მიწათმოქმედების წარმოება შეუძლებელია მორწყვის გარეშე. ბარის ინტენსიურად, დასახლებაში როგორც მიჩნეულია, გადამწყვეტი როლი უნდა ეთამაშა ხელოვნურ რწყვას[39]. ეს კი თავის მხრივ განსაზღვრავდა სოფლის სიდიდე-სიმცირეს, დასახლების თავისებურებას[40]. სარწყავი არხების გაყვანის საჭიროებამ საკვლევ რეგიონში განაპირობა დასახლება-განსახლების გარკვეული ფორმების ჩამოყალიბება. სამოსახლო ადგილის შერჩევისას, მოსახლეობა ითვალისწინებდა, სად შეიძლება ჰქონოდა სამეურნეო მიწები და შეძლებდა თუ არა მათ მორწყვას. ამ მოთხოვნილებების გათვალისწინებით გაშენებულია სწორედ ზემოთ დასახელებული სოფლები.

ადგილობრივ ხანდაზმულ მოსახლეობას კარგად ახსოვს ან გადმოცემით იციან, როგორ ხდებოდა ამ ადგილებში ქართული მოსახლეობის ეტაპობრივი ჩამოსახლება. როგორც ისტორიკოსები მიიჩნევენ ძველი მოსახლეობა აქედან უნდა აყრილიყო XVIII ს. შუა ხანებში, მტერთა განუწყვეტელი რბევა-თარეშის შედეგად[41]. მეორადი ჩასახლება კი შედარებით გვიან დაიწყო და თითქმის მთელი საუკუნის განმავლობაში გაგრძელდა. მაგ., 1987 წელს მოხდა სვანების გეგმიური ჩამოსახლება და შეიქმნა სვანების ახალი უბანი. იმ დროინდელია აჭარელთა დასახლებებიც.

დღევანდელ სიონში ძირითადად დასავლეთ საქართველოდან – იმერეთიდან გადმოსული მოსახლეობაა. აქ უმთავრესად კუპატაძეები ცხოვრობენ ცალკე უბნად ჭიათურის რაიონიდან მოსულნი. ეს ადგილები ძველად სიონის ეკლესიის საკუთრება ყოფილა. 1848 წელს მიხეილ ჯავახიშვილის მამას – საბას შეუსყიდია. თავდაპირველად საბასთან ერთად მისი ექვსი მეგობარი დასახლებულა ქვემო წერაქვში და შემდეგ მათი ოჯახების განაყრები გადმოსულან სიონში. სიონში დგას მიხეილ ჯავახიშვილის სახლი (სადაც იგი დაიბადა), ხოლო წერაქვში მწერლის სახლ-მუზეუმია. იმერლების გარდა სიონში სახლობენ ყაჭიაშვილები, ტალიაშვილები – ანაგიდან, ტოკლიკაშვილები – სიღნაღიდან, ბიბილაშვილები, ნასყიდაშვილები შიდა კახეთიდან. ზემო უბანში სომხებიც არიან – გაბოიანები და ნალბანდიანები.

2002 წლის აღწერის მონაცემების მიხედვით სოფ.წერაქვში 618 სული სახლობდა. ამ სოფლის განსახლების თავისებურებას განსაზღვრავს ხეობის ოროგრაფია. ფართო ხეობაში საცხოვრებელი სახლები ხეობის ფერდობებზეა შეფენილი. დაბლობები კი სამეურნეო ნაკვეთებად გამოიყენება. საინტერესოა ამ ადგილების ტოპონიმიკა: „ნატუსები", „ნაჩეხები", „გორუხობა", „ლამის ხევი", „ილიას კალოები"... ამ სახელებში ფაქტიურად აღნუსხულია თუ რა გზით წარმოიქმნა ესა თუ ის მიწის ნაკვეთი: ნატუსები – ცეცხლის მეშვეობით ადგილის გასუფთავებით; ნაჩეხები – ტყის გაჩეხვის შედეგად; გორუხობა – ქვა-ღორღისაგან გასუფთავებით და სხვ. ეს კი თავისთავად იმ-

---

39 ი. კიკვიძე. მორწყვა ძველ საქართველოში. თბ., 1963. გვ. 23.

40 ნ. ბერძენიშვილი. ერთი ფურცელი ისტორიული გეოგრაფიის დღიურიდან // საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული. 1960. ტ. I. გვ. 168.

41 დ. მუსხელიშვილი. ქვემო ქართლის ისტორიულ გეოგრაფიული ექსპედიციის საველე მუშაობის შედეგები // საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული. 1960. ტ. I. გვ. 25.

ასე მეტყველებს, რომ მეურნეს საკმაოდ დიდი შრომა ჭირდებოდა სამეურნეო ნაკვეთის მოსაპოვებლად და ყველაფერი ბუნების მიერ არ იყო მზამზარეულად ბოძებული. მნიშვნელოვანია ისიც, რომ ყველა ჩამოთვლილი სახელი ქართულია, რაც მოსახლეობის ქართული ფენის არსებობის დამადასტურებლად უნდა მივიჩნიოთ. ამასვე ადასტურებს ქვემო წერაქვში არსებული XV ს. ორნავიანი ბაზილიკა ქართული წარწერით და თვით სახელწოდება. „წერაქვით კლდე უნგრევიათ და ისე უშენებიათო სოფელი" ამბობენ მთხრობელები.

სოფ. წერეთელიც ახალი დასახლებაა, დაახლოებით 50-60 წლის. დღეს იგი ცალკე საკრებულოს წარმოადგენს, რომელშიც შედის სოფლები: ორჯონიკიძე, ბეგლიარი, მირზოევკა. ბეგლარში აზერბაიჯანული მოსახლეობაა, მირზოევკაში – სომხურ-ქართული. წერეთელში არიან ძირითადად ქართველები, აგრეთვე სომხებიც და აზერბაიჯანლებიც. ორჯონიკიძეში 456 კომლი სულ იმერლები არიან საჩხერიდან გადმოსულები. თიკუნებად, ცალკე უბნებად სახლობენ საჩხერელი ეთოველები, დუროვლები, კოდავეთელები, ეხვეველები. ორჯონიკიძელები. როგორც თვითონ ამბობენ, მტკიცედ დადგნენ და ამ ტერიტორიაზე არ შემოუშვეს სხვა ეროვნების არც ერთი წარმომადგენელი. წერეთლის საკრებულოს სოფლებში კი ქართული მოსახლეობის ჩამოსახლება რამდენიმე ეტაპად განხორციელდა. I – 1941 წელს, II – 1952 წ. მასიური ჩამოსახლება 1953 წელს მომხდარა. გადმოსახლება მოხდა საჩხერიდან, ხაშურიდან, ქარელიდან, დურეევიდან. საბჭოთა მთავრობამ მათ სტანდარტული, ტიპიური პროექტით ნაგები სახლები დაახვედრა. ასეთი სახლები დღესაც შემორჩენილია ამ სოფლებში, თუმცა ინდივიდუალურად მოწყობილი კარ-მიდამოებიც ბევრია. ჩამოსახლებულ მოსახლეობას არ გაუწყვეტია კავშირები მშობლიურ სოფლებთან. დადიან ხატ-სალოცავებში და იქ იხდიან ტრადიციულ დღესასწაულებს. აღსანიშნავია ისიც, რომ ზოგი ვერ შეეგუა ახალ სამოსახლო პირობებს და თავის მშობლიურ კუთხეში დაბრუნდა.

როგორც უკვე აღინიშნა, ერთ-ერთი ქართული სოფელია თამარისიც. იგი დამოუკიდებელი საკრებულოა, სადაც 2002 წ. აღწერით 2283 სული სახლობდა. საქართველოს რუსეთთან შეერთების პერიოდიდან მოკიდებული თამარისი გერმანელებით დასახლებულ ადგილს წარმოადგენდა და „ტრაუნბერგი" ერქვა (ყურძნის მთას ნიშნავს). აქ განვითარებული იყო მევენახეობა. 1941 წლიდან, რუსეთ-გერმანიის ომის დაწყების შემდეგ, გერმანელები აქედან გაასახლეს. სამაგიეროდ მოხდა ქართული მოსახლეობის ჩამონაცვლება. შესაბამისად შეიცვალა სახელწოდებაც და უწოდეს თამარისი, რომელიც როგორც ჩანს, ძველი ადგილობრივი სახელი იყო ამ დასახლებისა, რასაც ადასტურებს გადმოცემები. ერთ-ერთი ვერსიით, აქ ახლოში თამარ მეფის ციხეა და ამიტომ უწოდესო ადგილს „თამარისი". მეორე ვერსიით, ძველად აქ თურმე საქარავნო გზა გადიოდა. ერთხელ ამ გზაზე თამარ მეფეს გაუვლია, მას თავსაფარი დავარდნია და გამვლელ მგზავრს უპოვია. „ვისიაო ეს თავსაფარი" – იძახდა თურმე მგზავრი და ვიღაცას უპასუხია – „თამარისი"-ო. ეს ეტიმოლოგია ალბათ შორს არის ისტორიული სინამდვილისაგან, მაგრამ საინტერესოა როგორც ხალხური ვარიანტი.

1942 წ. თამარისში დაიწყო ქართული მოსახლეობის გეგმიური ჩამოსახლება, ჯერ საჩხერედან, ხოლო 1954 წლიდან მთიულეთიდან. ჩამოსახლე-

ბულ ხევსურებსა და მთიულებს მთავრობამ დაახვედრა სტანდარტული სახლები. მაგრამ მათ გაუჭირდათ შეგუებოდნენ იქაურ პირობებს, რასაც მალარიის არსებობაც ემატებოდა. ამიტომ უმრავლესობამ უკან დაბრუნება არჩია. დარჩა მხოლოდ 18 კომლი, ცალკე უბნად განლაგებული, რომელსაც ადგილობრივმა მოსახლეობამ „ახალი სოფელი" უწოდა.

1987 წ. სტიქიური უბედურების დროს – მიწისძვრის შედეგად დაზარალებული რაიონებიდან, თამარისში ჩამოიყვანეს სვანები და აჭარლები. ჩამოსახლდა სულ 180 სვანური და 60 კომლი აჭარული ოჯახი. სვანები და აჭარლები ცალ-ცალკე უბნებად დასახლდნენ. ერთს სვანეთის უბანი ეწოდა, მეორეს კი დიოკნისის დასახლება – ხულოს რაიონის ერთ-ერთი სოფლის სახელწოდების მიხედვით. მთხრობელი როზა ბედიანის თქმით, მათი ოჯახი უღვირის უღელტეხილიდან სოფელ წვირიშიდან გადმოსულა. „ჩემს მეუღლეს საძმოში 26 კაცი დაეღუპა მიწისძვრის შედეგად და 1987 წ. თამარისში 100 ოჯახი გადმოგვიყვანეს სვანეთიდან, მაგრამ ჩვენი მამა-პაპის მიწა-წყალი არ დაგვიკარგავს, არ დაგვივიწყებია. ხშირად მივდივართ იქ და ვლოცულობთ ჩვენ ძველ სალოცავებში. ბევრი დადის წმინდა გიორგისა და მაცხოვრის დღეობებზე. სვიმნიშობასაც იქ ვიხდით 15 თებერვალს. სვიმნიში ყაბარდო-ბალყარეთის საზღვარზეა. ძველად ერთხელ ყაბარდოელები შემოესივნენ სვანეთს ღამით. ერთმა სვანმა მტრის შემოსევის ამბავი რომ გაიგო, აანთო კელაპტარი და ასე მთელ სოფელს ამცნო უბედურება. მთელი მოსახლეობა ანთებული კელაპტრებით გამოვიდა მტერთან შესაბმელად და სასტიკად გაუსწორდნენ კიდეც. ადგილზე, სადაც გადამწყვეტი ბრძოლა მოხდა, წმ.გიორგის ეკლესია ააგეს და მას შემდეგ ყოველ წელს 14 თებერვალს სვიმნიშობას იხდიან". მთხრობელი აღნიშნავს, რომ ამ დღეს ანთებული კელაპტრები სიმბოლურად იმ ანთებული ცეცხლის გამოხატულებაა, რომელმაც მტერზე გაგვამარჯვებინაო. თამარისიდანაც ჩადის ხალხი სვიმნიშობის აღსანიშნავად და ყველას აუცილებლად ანთებული კელაპტრები გააქვს. სვიმნიშობას იმართება სხვადასხვა სპორტული შეჯიბრებები და მათ შორის ჭიდაობაც. ახალგაზრდები უნდა შეებრძოლონ ხნიერებს და დაამარცხონ. ესეც სიმბოლურია, რადგან ახალი თაობა მუდამ გამარჯვებული უნდა გამოვიდეს მომავალ ცხოვრებაში.

როგორც ადგილობრივები გადმოგვცემენ, ახლა თამარისში საქართველოს თითქმის ყველა კუთხიდან ჩამოსახლებული ხალხი ცხოვრობს და შესაბამისად გვარებიც შერეულია. ყველაზე მეტი აბრამიშვილები არიან, ბარათაშვილები, შუკაკიძეები, ბაკურაძეები, ვეფხვაძეები, ლომიძეები, ტოგონიძეები, გოგატაშვილები. ხევსურები ძირითადად წიკლაურები არიან, ჭინჭარაულები, ბექაურები. მათ აითვისეს აქაური მიწა-წყლის მადლი. წარმატებულად ეწევიან სოფლის მეურნეობას და თავიანთი ძირძველი კუთხის ტრადიციული წეს-ჩვეულებებიც შენარჩუნებული აქვთ.

ამგვარად, ქვემო ქართლის ერთ-ერთი რეგიონი, მარნეულის რაიონი დღეს შერეული, ძირითადად ქართული, სომხური და აზერბაიჯანული მოსახლეობით დასახლებული მხარეა. ეს მოსახლეობა შედარებით ახალი ჩამოსახლებულია აქ. მაგრამ ადგილობრივი ბუნებრივ-სამეურნეო პირობებთან შეგუებით, მათ შეძლეს გაეთავისებიათ მხარის სპეციფიკური ეკოლოგიური თავისებურება. ამასთან საკუთარი ტრადიციული მამა-პაპიდან მომდინარე წესებიც დაამკვიდრეს. ეს გარემოება თანაბრად ეხება როგორც ქართულ,

ასევე სხვა ეროვნების წარმომადგენლებსაც. აღსანიშნავია ისიც, რომ ისინი საკმაოდ კარგად და თითქმის თანაბრად ფლობენ მეურნეობის და ყოფითი კულტურის განვითარების თანამედროვე მიღწევებს. სხვაობა მხოლოდ სოციალურ საკითხებში, რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებსა და აღმსარებლობაში იკვეთება. აზერბაიჯანული სოფლებისათვის დამახასიათებელია რეისლამიზაციის გაძლიერება, მეჩეთებისა და მედრესების, ჩაიხანების აგება. ახალი ეკლესიების მშენებლობა ქართულ და სომხურ სოფლებშიც მიმდინარეობს, მაგრამ შედარებით ნაკლები ტემპით. რაც შეეხება ვაჭრობას და საბაზრო ინდუსტრიას, აქაც აზერბაიჯანელები უფრო აქტიურობენ. შენარჩუნებულია ურთიერთობის ჰარმონიული ტოლერანტული გარემო და კულტურათა დიალოგის გაგრძელების პოზიტიური შესაძლებლობები, თუმცა ეთნოკომფლიქტური სიტუაციების ლატენტური კვალი ნაწილობრივ მაინც შეინიშნება, რაც თავის მხრივ დამოუკიდებელ, საგანგებო კვლევას მოითხოვს.

საბოლოოდ გვინდა დავასკვნათ, რომ მარნეულის რაიონის თანამედროვე ეთნოდემოგრაფიული სურათი ნათელი გამოხატულებაა ამ კუთხეში საუკუნეების მანძილზე მომხდარი ისტორიული მოვლენებისა და პოლიეთნიკური რეგიონისათვის დამახასიათებელი, კულტურათა დიალოგის კორელაციური, დინამიური პროცესების განვითარებისა. ამ პროცესების ეთნოგრაფიული შესწავლა მომავალშიც, დროთა ვითარების შესაბამისად უნდა წარიმართოს. ამასთან უნდა აღინიშნოს: რამდენადაც საქმე ეხება მრავალეროვნულ რეგიონს, ქართული სახელმწიფო ენის ცოდნის საჭიროება აქ ერთ-ერთი ძირითადი ფაქტორია ქვეყნის ერთიანობის და სიმტკიცის დასაცავად. ენობრივი პარტიკულარიზმი კი ყოველნაირად შეუშლის ხელს და შეაფერხებს ეროვნულ კონსოლიდაციას[42].

M.Kantaria
G. Gotsiridze

ETHNODEMOGRAPHIC PECULIARITIES OF MARNEULI REGION

The paper deals with the ethnodemographic picture of one of the administrative regions of Kvemo Kartli. The special attention is paid to the significant poliethnisity of the region which is determined by long time coexistence of native Georgian population with other ethnic groups (Azerbaijanians, Armenians, Greeks).

The influence of the culture of native population in every day life of migrants is shown in the paper. From the point of view of national identity the sphere of religious and social relations reveal more conservatism. The problem of the official language and its extension all over the country is of topical interest as well. The above mentioned is the subject matter of the state strategy and is closely connected with common cultural integration processes.

---

[42] მ. ქანთარია, ენა – ეროვნული თვითშეგნების დაცვის მექანიზმი // ეროვნული და სარწმუნოებრივი იდენტურობა (დისციპლინათაშორისო რესპუბლიკური კონფერენცია). თბ. 2004 წ. 4-10 ოქტომბერი.

თეიმურაზ ქურდოვანიძე

მითური „შვიდი ავი სული“ და საბატონო „იავნანას“ შვიდი და-ძმა

სახადთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენებისა და რიტუალების ამსახველი საქართველოში ფიქსირებული ლექსები და გადმოცემები უპირატესად ქრისტიანულ პერიოდს წარმოაჩენს, თუმცა ადრეულ სიძველეთა კვალიც არის შემორჩენილი. ბავშვთა ინფექციურ დაავადებებში უძველესი კულტებისა და მითო-რელიგიური წარმოდგენების შერწყმა ქრისტიანულთან აღიარებული ფაქტია[1].

ბატონების ან ანგელოზების სახელით მოხსენიებულ ინფექციურ დაავადებებს ასტრალურ რელიგიას, კონკრეტულად მზის ღვთაება ქალ-ბარბარსა და დიდ დედა ნანას უკავშირებდა ვ. ბარდაველიძე[2]. ეს თვალსაზრისი ფოლკლორული მასალის ანალიზით დაადასტურა ე. ვირსალაძემ[3]. ბატონების კულტს საფუძველი ივ. ჯავახიშვილისა[4] და ვ. კოტეტიშვილის[5] აზრით, შუმერულ მითურ სამყაროში ჩაეყარა.

ამ შეხედულებებს ორი არსებითი მომენტი განასხვავებს. პირველის თანახმად, ინფექციური დაავადებები ზედა სამყაროდან ჩამოდის დედამიწაზე, მეორე კი ვარაუდობს, რომ მათ ბოროტი ძალები ქვესკნელიდან აგზავნიან შუასკნელში.

სახადთან დაკავშირებულ ქართულ რიტუალურ სიმღერაში „იავნანა“ რიცხვი შვიდია აქტუალიზირებული, მოქმედება შვიდი პერსონაჟის (და-ძმის) გარშემო ტრიალებს:

ვიყავით შვიდი და-ძმანი, იავ, ნანინაო,
შვიდ გორას შავიფინეთო, ვარდო, ნანინაო,
შვიდთავ გვეკიდა აკვნები, იავ, ნანინაო,
შიგ იწვა წული ვაჟები, ვარდო, ნანინაო...[6]-

ამ მოხევურ სიმღერაში აისახა ინფორმაცია რიტუალურ საჩუქარზეც:

...შვიდგან დავეცით კარავი,
შვიდთავ მოგვიდის ბატკნები[7]

---

[1] მინდაძე ნ., რელიგიური სინკრეტიზმი ქართულ ხალხურ მედიცინაში, – ქართველური მემკვიდრეობა, V, ქუთაისი, 2001, გვ. 156-169.

[2] Бардавелидзе В.В., Древнеишие религиозные верования и графическое обрядовое искусство грузинских племен. Тб., 1975.

[3] ვირსალაძე ე., ბარბოლ-ბარბარი ქართულ ფოლკლორში, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 1955, ტ. XVI, №2, გვ. 161-168.

[4] ჯავახიშვილი ივ. საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული პრობლემები, თბ., 1950, გვ. 193.

[5] კოტეტიშვილი ვ., ხალხური პოეზია, თბ., 1961, ექსკურსები, გვ 324-326..

[6] ქართული ხალხური პოეზია, VIII, თბ., 1979, №604.

[7] იქვე.

იმერულ ვარიანტში სახადის მატარებელ სულთა მოქმედების სასურველ შედეგზე ვიგებთ:

შვიდი და-ძმანი ვიყავით,
შვიდი მთა გადმევიარეთ,
შვიდ სოფელს მოვეფინენით,
ჩიტი არ აგვიფრენია,
არც ბოვშვი დაგვიწვენია[8]

რიტუალურ სიმღერაში სიმბოლურად არის ასახული ინფექციური დაავადებების გავრცელების რეალური სურათი. ლექსის ერთ ვარიანტში ვკითხულობთ: „შვიდი და-ძმანი ბატონი შვიდ სოფელს მოვეფინეთო, შვიდგანვე დავცით კარავი...“ ლექსის „შვიდი და-ძმა“ რიცხობრივად და ფუნქციონალურად იგივეა, რაც მითური „შვიდი ავი სული – დემონი“. ეს სული-სახადები მედიცინაში „უხილავ ცოცხალ არსებებად“[9] (ვირუსებად) მოიხსენიებიან. ეს არსებები განსხვავებული სიძლიერითა და ნიშან-თვისებებით ხასიათდებიან, ჰაერით ან წვეთოვან-ჰაეროვანი გზით ავრცელებენ ერთჯერად ინფექციურ დაავადებებს შემდგომი იმუნიტეტით. ლექსში ნათქვამი „შვიდ სოფელს მოვეფინეთო“ იმაზე მიგვითითებს, რომ სახადი სწრაფად ვრცელდება, ბავშვს სხეულზე გამონაყარის სახით მოეფინება. „მოფენაში“ სახადის ეპიდემიად გადაქცევაც უნდა იგულისხმებოდეს. „დავეცით კარავი“ ნიშნავს სახადის სოფელში გარკვეული დროით (4-5 კვირამდე) დაყოვნებას. როგორც ვხედავთ, „იავნანაში“ შემორჩენილი საკრალური „შვიდი“ განასახიერებს ყველაზე გავრცელებულ შვიდი სახის სახადს („ბატონებს“), რომელიც ძველმა ხალხებმა იციან. ესენია: წითელა, ხუნაგი (დიფთერია), ქუნთრუშა („კისერ-ბატონები“), ყივანახველა, ჩუტყვავილა, ყბაყურა და ყვავილი[10].

ამასთან მიმართებაში გავიხსენოთ, რომ ძველი აღმოსავლეთის კულტურულ ტრადიციაში, კერძოდ ბაბილონის უძველეს კულტურაში, „შვიდიანი“ მოიაზრება ერთ მთლიანობად (ამ განუყოფლობაზე მინიშნებულია ქართულ ლექსშიც!) და თავის ბოროტ იპოსტასში დაკავშირებულია ქვესკნელსა და მთვარესთან, როგორც უარყოფითი ენერგიის სამეუფეოსთან. „შვიდიანის“ შემქმნელებად აქადური მითი ასახელებს ღმერთ ანუსა და დედა-მიწას, ხოლო დამხმარედ ჟამის გამავრცელებელ ღმერთს ერას. უძველესი ტრადიციიდან მომდინარეობს ტიპოლოგიური წარმოდგენა, რომ ქვესკნელი დასახლებულია სული-დემონებით, რომლებსაც შუასკნელში ამოაქვთ და ავრცელებენ სხვადასხვა სახის დაავადებას[11]. საქართველოში შემორჩენილია მითითება „სახადების“ („ბატონების“) სხვა სივრციდან გამოჩენის თაობაზე: რაჭაში მათ „შორი ქვეყნიდან მოსულებს“ უწოდებენ[12], კახეთში ჩაწერილ ტექსტში ვკითხულობთ: „თეთრი ზღვიდან გეახელით შავი და-ძმანი ბატო-

---

[8] იქვე, №600.

[9] კანდელაკი მ., გადამდები ინფექციური სნეულებანი, – საოჯახო სამკურნალო ცნობარი, თბ., 1950, გვ. 358.

[10] ქურდოვანიძე თ., ქართული ფოლკლორი, თბ., 2001, გვ. 129.

[11] Мифологический словарь. Гл. ред. Е.М.Мелетинский. М., 1990, стр. 483.

[12] ქართული ხალხური პოეზია, №610.

ნი"[13]. აქ თეთრი ზღვა შესაძლოა მოიაზრებოდეს ქვესკნელის (უფსკრულის) ნაირსახეობად.

ზემოთ წარმოდგენილი ორი თვალსაზრისიდან ჩვენ დაავადებათა დედამიწაზე ქვესკნელიდან გამოგზავნის რწმენის პირველადობას ვანიჭებთ პრიორიტეტს, რასაც ქართულ ხალხურ ლექსში რიცხვი „შვიდის" შემორჩენაც უმაგრებს მხარს. წარმართობის დროის „შვიდი ავი სული-დემონი" ასტრალურ რელიგიაში ფუნქციაშეუცვლელად გადმოვიდა და განაგრძო სიცოცხლე. გასულიერებულ სამყაროში ქვესკნელთან ადამიანის კავშირი რაკი უშუალოდ დედამიწის გზით ხორციელდებოდა, ამიტომაა ქვესკნელის მეუფეთათვის განკუთვნილ რიტუალსა და ვედრებაში დედამიწა ქცეული ქმედების მთავარ ობიექტად. ჩვენ ამ სიძველეს ვხედავთ ქართლ-კახეთსა და ხევში „თავშემოვლის" სახელით ცნობილ რიტუალში, როცა ავადმყოფის დედა ან ბებია საჭიროდ თვლიდა დედამიწასთან არა მხოლოდ მაგიურ სიტყვაზე დაფუძნებულ კავშირს, არამედ შიშველი სხეულითაც ეხებოდა მას (კონტაქტის გაძლიერებული ფორმა!). „ავადმყოფის დედა ან ბებია მკერდს გაიშიშვლებდა – „ძუძუებს მიწაზე გაათრევდა" და ფორთხვით სამჯერ შემოუვლიდა ავადმყოფის საწოლს სიტყვებით: „დედამიწავ, გვაპატიე ჩვენი უდევრობა, გვაპატიეო, ჩემი შვილი კარგად მიმყოფეო"[14]. დედამიწისადმი მიმართული ქმედება და ვედრება, გამიზნული ქვესკნელის გასაგონად (გულის მოსალბობად), ხომ არ შეიძლება გავიგოთ ქვესკნელ-დედამიწა-ზესკნელის მთლიანობაზე არსებულ წარმოდგენაზე მინიშნებად?

ხალხურ „იავნანაში" აშკარად იკვეთება ბოროტი სულების გულის მოგების ცდა. სახადის გამავრცელებელთა „ბატონების" სახელით მოხსენიება, ბუნებრივია, ავადმყოფობისადმი იძულებითი ქედისმოხრის გამოხატულებაა, რაც ყოველთვის ახასიათებდა პროფილაქტიკურ მაგიას. ვედრებაში მოჩანს სასურველი მდგომარეობის შესაძლებლად წარმოდგენის სურვილი. ლექსებში შელამაზებულად აისახება სინამდვილე, სათქმელი სიმბოლურად გამოიხა-ტება. ერთ ლექსში საუბარია თეთრ თუთაზე („ბატონების ბაღშიაო თეთრი თუთა ასხიაო, განა მართლა თუთა არი, ბატონები ბრძანდებიან"[15], მეორეგან – „თეთრ ტანისამოსზე"[16]. არის სხვა ფერებიც, კონკრეტულად წითელი („შვიდნი წითელჩოხიანი") და შავი („შავი და-ძმა"). სიმბოლურად ისინი აღნიშნავენ დაავადების მიმდინარეობის ფორმას – წითელი (საშუალო სიმსუბუქის), შავი (მძიმე). თეთრი ფერი საგანგებო ფუნქციისაა, იგი სახადის მსუბუქად მოხდის სურვილს გამოხატავს. ე. ვირსალაძის აზრით, თეთრი დღის სინათლის ფერია, განასახიერებს მშვიდი, კეთილისმყოფელი მზის ფერს[17]. სასურველის შესაძლებლად წარმოდგენაზე მიგვანიშნებს „იავნანას" ლექსში შემორჩენილი ადგილი: „თეთრი ცხვარი და თხის ჯოგი მორბის, ციკანმა იხტუნა, გაუხარდათ ბატონებსა და უცბად პირი იბრუნა"[18].

ქართულ ფოლკლორში წარმოდგენილი მასალა იმ სინამდვილეს ასახავს, როცა ადამიანებს უკვე დაუძლევიათ ბოროტი ძალებისადმი შიში, იც-

---

[13] იქვე, №600.
[14] მასალას ვიმოწმებთ ნ. მინდაძის აქ დასახელებული ნაშრომის მიხედვით, გვ. 160.
[15] ქართული ხალხური პოეზია, №602.
[16] იქვე, №605.
[17] ვირსალაძე ე., დასახელებული ნაშრომი, გვ. 165.
[18] იქვე.

იან, როგორ ასიამოვნონ სულებს (ბატკნებს ჩუქნიან), ანუ შემუშავებულია ქცევის წესები. ბუნებრივია, ეს სინამდვილე გვიანდელია, მაგრამ, სამწუხაროდ, ურთიერთობათა უფრო ადრინდელი საფეხური არც ერთი ჟანრის ფოლკლორულ ძეგლში არ გამხდარა მხატვრული შემოქმედების საგანი.

ცნობილია, რომ ქრისტიანობა აქტიურად ჩაენაცვლა წარმართობაში ცნობილ კულტებს. ქართულ კულტურულ ტრადიციაში ჩამოყალიბდა ახალი წარმოდგენა, რომლის თანახმად, ბავშვთა ინფექციური დაავადებები ჩნდება "ღვთის კარზე", „ღმერთის სამყოფში", „ზეცაში": „დილით მზე ამოსულიყო, ბარბარე გამოსულიყო..." ან „ამ ბატონების დედაო ზეციდან მობრძანდებაო" და სხვ. ქრისტიანულ საზოგადოებაში ძველი წარმოდგენის გადააზრებამ შეარბილა ავადმყოფობის გამომწვევი სულისადმი დამოკიდებულება, უფრო სწორედ, ჩამოაყალიბა მისდამი თავშეკავებული მორიდება, დაამკვიდრა მოჩვენებითი პატივისცემა და მისი გამოჩენისას სიხარულის გამოხატვის სავალდებულობა. ინფექციური დაავადებები ღვთიურ სნეულებებად იქნა მიჩნეული, „უფლის გამოგზავნილებად" შერაცხეს და ხევსურეთში შესაბამისი ტერმინიც მოუძებნეს – „ღვთის ვალი". დედამიწაზე სახადთა ციდან მოვლენის შესახებ წარმოდგენის ასტრალურ რელიგიასთან კავშირმა არსებითად შეცვალა ვითარება, სახადის დედის ფუნქცია შეითვისა საქონლისა და ნაყოფიერების უძველესმა ღვთაებამ ბარბოლ-ბარბარ-ბაბარმა,

რომელსაც მზის ღვთაების ნიშნებიც გააჩნდა[19]. წმინდა ბარბარე, როგორც სახადით დაავადებულთა მფარველი, რიტუალის გარდა, ლექსებშიც მოიხსენიება. სახადით დაავადებულთა მთავარი წმინდანის – ბარბარეს გარდა, ცალკეულ კუთხეებში ჩნდებიან მისი დამხმარეებიც: ყვავილის ბატონების გაჩენისას ხევში შემწეობას ევედრებიან იოანე ნათლისმცემელს, ხოლო ფშავ-ხევსურეთში დახმარებას კვირიას შესთხოვენ.

სახადის რიტუალისა და ლექსების ყველაზე დამახასიათებელი ნიშანი ის არის, რომ „იავნანას" თითქმის ყველა ლექსი „საბოდიშოა". იწყება პატივისცემისა და მოწიწების, ბატონების მოსვლით გახარების გამოხატვით. ბატონების მამიდას იასა და ვარდს უშლიან, აქებ-ადიდებენ, შესთხოვენ შებრალებასა და სახადის მსუბუქად გადატანას:

დატკბით, დატკბით, ბატონებო,
დატკბით, დატკბით, დაამდითო...
ჩვენ მშვიდობით დაგვტოვეთო...[20]

სული-ბატონების გულის მოლბობა პრიმიტიულად მოაზროვნე საზოგადოებაში მხოლოდ მატერიალურის გაღებით იყო შესაძლებელი („მე გაგიწყვე ოქროს ტახტი, შენ ავანტყოფს მოუშუშე").

ძველ საქართველოში გავრცელებული იყო სახადით დაავადებულთა შელოცვის ტრადიცია. შენიშნულია, რომ შელოცვებში დაფიქსირებული ფერები (თეთრი, წითელი, შავი) თანხვდება „ბატონების" ტექსტის ფერებს[21]. ეს დამთხვევა ფერთა სიმბოლიკისადმი საზოგადოდ ქართული ზეპირ-სიტყვიე-

---

[19] ბარდაველიძე ვ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბაბორ-ბაბარ), თბ., 1941.

[20] ქართული ხალხური პოეზია, №610.

[21] ვირსალაძე ე., დასახელებული ნაშრომი, გვ. 167.

რების (ასეევა ზღაპარშიც) დამოკიდებულებით აიხსნება. უნდა შევნიშნოთ, რომ „იავნანასა“ და „შელოცვის“ რიტუალები ერთმანეთისაგან განსხვავდება ობიექტისადმი მიმართებით. „იავნანა“ დაფუძნებულია ვედრებაზე, „შელოცვა“ კი თავის თავში ატარებს ავადმყოფობაზე გარკვეული ძალადობის ნიშნებს.

„იავნანას“ ტექსტში პოეტური მეტყველება სრულყოფილი არ არის. როგორც ლექსი იგი მრავალგზის ჩამოუვარდება ხალხური პოეზიის სხვა ნიმუშებს, რადგან არა აქვს რითმა, რაც ერთი ნიშანია მისი სიძველისა. „იავნანა“ ადრინდელ საფეხურზე შექმნილა, როგორც რიტუალური სიმღერა და დღემდე შეინარჩუნა თავისი ეს ფუნქცია – სრულდება გარკვეული მიზნით და გარკვეულ დროს. ამიტომ ვერ იქცა იგი დამოუკიდებელ სიმღერად და თუ ამ რიტუალურ ტექსტში მაინც ვხედავთ პოეტურ ფორმას, უპირველესად იმიტომ, რომ დაცული აქვს რვამარცვლიანი სალექსო ზომა. მის რიტმულად მოწესრიგებაში დიდი როლი უთამაშია რეფრენს – „იავ, ნანაო, ვარდო, ნანაო“.

„იავნანა“ სრულდება მშვიდი, მელოდიური მუსიკის თანხლებით.

Th. Kurdovanidze

THE MYTHIC "SEVEN EVIL SPIRITS" AND "SEVEN BROTHERS AND SISTERS" IN RITUAL SONG "IAVNANA"

Author suggests, that the mythic "Seven evil spirits" (demon), the distributors of children infectious diseases on the earth in ancient times, passed into astral religion with the previous function. In Georgia one call them "Seven brothers and sisters", which correspond to the seven children infectious diseases. Their location changed – from the cave to the heaven. So arised a new view, that God sends us all deseases. Peoples regard for spirits became softer. In ritual Song "Iavnana" built on symbols one notices the ostentatious respect for spirits and their mother.

მაია ღამბაშიძე

ხეთები ბიბლიაში

ბიბლია მეცნიერთათვის იმ წერილობით წყაროს წარმოადგენს, რომელიც ისტორის მრავალ საინტერესო ფაქტს აღადგენს და შორეულ წარსულს ნათელს ჰფენს. განსაკუთრებულია მისი მნიშვნელობა ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა ისტორიის საკითხების კვლევისათვის.

1. ბიბლიის ქართული თარგმანის წარმომავლობის საკითხის გარკვევას საკმაოდ დიდი ტრადიცია აქვს.[1] ამ პრობლემით ჯერ კიდევ XVIII საუკუნეში დაინტერესებულა ვენის უნივერსიტეტის პროფესორი ფრი-ალტერი, რომელიც იმ დასკვნამდე მისულა, რომ ქართული ბიბლია ბერძნული სეპტანტიდან უნდა იყოს თარგმნილი. ამის შემდეგ, სხვადასხვა მეცნიერთა აზრით, თარგმანი ებრაულიდან, სომხურიდან თუ სირიულიდან არის შესრულებული. განსხვავებულ თვალსაზრისთა სიმრავლის მიუხედავად, ბიბლიის ქართული თარგმანის პირველწყაროს საკითხი ჯერჯერობით ისევ მსჯელობის საგანია. სწორი თვალსაზრისის შემუშავება შესაძლებელი გახდება მხოლოდ მაშინ, როდესაც ბიბლიის ქართული ტექსტის ყველა ვარიანტი როგორც ლინგვისტური, ასევე ისტორიული, ლიტერატურათმცოდნეობითი (resp. სახისმეტყველებითი) და თეოლოგიური თვალსაზრისით შეუდარდება სხვაენოვან ტექსტებს მნიშვნელოვანი უნდა იყოს მხატვრული სახეების, მეტაფორული და იდიომური შესატყვისების, საკრალურ სიმბოლოთა სახელდების პრინციპების, საკუთარ სახელთა ლექსიკურ, სემანტიკურ, ეტიმოლოგიურ და გრამატიკულ ფორმათა ანალიზი. ვფიქრობთ, ამგვარმა სისტემურმა შედარებამ უნდა გამოავლინოს ქართული ვერსიების წარმომავლობისა და ქრონოლოგიური თანამიმდევრობის განმსაზღვრელი ნიშნების მთელი წყება, რაც საშუალებას მოგვცემს სწორი თვალსაზრისის შემუშავებისათვის.

ჩვენი წერილის მიზანია ხეთების შესახებ ბიბლიაში დაცული ცნობების განხილვა ძველი აღთქმის ქართული თარგმანების მიხედვით. კვლევისას უპირველეს ყოვლისა, ვეყრდნობოდით „მცხეთური ხელნაწერის" ტექსტს, რომელიც XVII-XVIII ს. ს. მიჯნით თარიღდება და წარმოადგენს ძველი აღთქმის ყველაზე სრულსა და რედაქტორულად ერთგვაროვან ტექსტურ ვარიანტს. შესადარებლად გამოვიყენეთ „წიგნნი ძუელისა აღთქუმისანი", რომელიც შეიცავს ძველი აღთქმის ქართული თარგმანის ყველა ვარიანტის პარალელურ ტექსტებს.[2] ქართული ტექსტიდან ამოკრეფილი ჩვენთვის საინტერესო ლექსიკური მასალა შევადარეთ თორის ხუთწიგნეულის ახალი ქართული თარგმანის,[3] ძველი აღთქმის რუსული,[4] ინგლისური,[5] გერმანული[6] ტექ-

---

[1] იხ. „მცხეთური ხელნაწერი", თბილისი 1981, ტ. 1, გვ. 13.

[2] იხ. „წიგნნი ძუელისა აღთქუმისანი" (ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები XI_1), თბილისი 1989, ტ. 1.

[3] იხ. „თორის ხუთწიგნეული", თელ-ავივი 1988-1989.

[4] იხ. Библия (книги священного писания Ветхого и Нового Завета), Москва 1968.

[5] იხ. Holy Bible (Commonly known as the Authorized (King James) Version, London 1983.

[6] იხ. Die Bibel (Nach der Über. Martin Luthers), Berlin u. Altenburg 1989.

სტებისა და Biblia Sacra Poliglotta-ს[7] სათანადო კონტექსტებს.

2. ეთნონიმი „ხეთი“ ძველ აღთქმაში. ბიბლიაში ეთნონიმი „ხეთი“ მხოლოდ ძველი აღთქმის წიგნებში მოიხსენიება. ეს ფაქტი უკვე შეიცავს გარკვეულ ისტორიულ ინფორმაციას ამ სახელით წოდებული ხალხის (თუ ტომის) ისტორიის ასპარეზიდან გაქრობის დროის შესახებ.

ხუთწიგნეულის ებრაულ ტექსტში ხეთები მოიხსენიებიან hittim* ფორმით. ძველი აღთქმის თარგმანებში ეს სახელი წარმოგვიდგება ḫit / ḫet ძირით: Hittites, Hethenes, Hethiter, Хеттей ფორმით, რომელთა საფუძველი უნდა იყოს ბერძნული *Χεταιοί*. ძველი აღთქმის ქართულ თარგმანში ამავე სახელის აღსანიშნავად იქმარება ქეტ –ძირიანი ფორმები:

ქეტ-ელი – დაბ.10:15; რიცხვ. 13:30; ისნ. 12:8, 24:11; 2სჯ. 7:1, 2:17;
ქეტ-ელნი – დაბ. 15:29; გმს. 23:28, 33:2, 34:11; 2 მფ. 15:18; ისნ. 3:10; 1 ეზრ. 9:1;
ქეტ-ელთა – 3 მფ. 11:1; 4 მფ. 7:6; ისნ. 9:1, 11:3; 2 ნშტ. 1:17; 2 ეზრ. 9:8; 3 ეზრ. 8:70;
ქეტ-ელთასა – გმს. 3:17, 13:5; 2 მფ. 24:6;
ქეტ-ელისა – დაბ. 49:30; გმს. 23:23; მსჯ. 3:5; 3 მფ. 10:29;
ქეტ-ელისასა – 3 მფ. 9:20;
ქეტ-ელისათა – დაბ. 50:13;
ქეტ-ელისგან – 2 ნშტ. 8:7;
ქეტ-ელისათჳს – 3 მფ. 15:5;

ძეთა ქეტ-ისთა – დაბ. 23:3, 5, 10, 16, 18;
ქეტ-ის ძეთასა – დაბ. 27:46;
ძეთაგან ქეტ-ისთა – დაბ. 23:20, 25:10;

ურია ქეტ-ელი / ჰურია ქეტ-ელი – 1 ნშტ. 11:41; 2 მფ. 11:6, 17, 21, 24, 12:9; 2 მფ. 23:39;
ურია ქეტ-ელისა – 2 მფ. 11:3, 12:10;
აბიმელექს ქეტ-ელსა – 1 მფ. 26:6;
აბედასა ქეტ-ელისა – 1 ნშტ. 13:13;
ბეჰრისი ქეტელისა – დაბ. 26:34;
სელონისი ქეტ-ელისა – დაბ. 36:2;
საარისსა ქეტ-ელისასა – დაბ. 25:9;
ქეტ-ურა – დაბ. 25:1;
ქეტ-ურისნი – 1 ნშტ. 1:32, 33;
ქეტ-ურაᲐსნი – დაბ. 25:4.

ამასთანავე, „მცხეთური ხელნაწერის“ „მსაჯულთა წიგნში გვხვდება ქეთემისასა ფორმაც (მსჯ. 1:26), რომლის რუსული შესატყვისი კონტექსტია: "Человек сей пошел в землю хеттеев...". საინტერესოა იმის გარკვევა, გრაფიკულ ცდომილებასთან გვაქვს საქმე, თუ სხვა რანგის ფორმობლივ სხვაობასთან? თუ მეორე ვარაუდს დავეყრდნობით, შესაძლებელია იმის დაშვება, რომ ძვე-

[7] იხ. „Biblia Sacra Poliglotta“, Graz – Austria 1963.

ლი აღთქმის ქართული თარგმანის ყველა წიგნისათვის პირველწყაროს ბერძნული სეპტანტა არ წარმოადგენდეს, სადაც *Χεταιοι* ფორმა გვხვდება. სავარაუდებელია, რომ „მსაჯულთა" წიგნი ებრაულიდან იყოს თარგმნილი, სადაც ფორმა hittim-ს ვხვდებით. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ მოცემულ კონტექსტში თორის ხუთწიგნეულის ახალი ქართული თარგმანი ხითელ/ხეთელ ფორმას ხმარობს.[8]

3. ბიბლიისეულ ქეტელთა ვინაობისა და ადგილსამყოფელის დადგენისას გამოიყოფა რამდენიმე ძირითადი საკითხი:

ა. ქეტელნი – ერთ-ერთი ქანაანელი ტომი. ძველ აღთქმაში ქეტელნი იხსენიებიან ქანაანელთა, ფერეზელთა, იებოსელთა, ამორეველთა, გერგესეველთა და ეველთა გვერდით, რომლებიც „დაბადების" წიგნის მიხედვით, უმთავრესი ქანაანური ტომები არიან: *„ხოლო ქანან შვა სიდონ პირმშოდ და ქეტელი, და იებოსელელი, და ამორეველი და გერგესეველი, და ეველი, და არუკეველი, და ასენეველნი, და არადელნი, და დამარეელნი, და ამათეფელნი და ამაათი. შემდგომსა მათსა განეთესნეს ტომნი ქანანელთანი"* (დაბ. 10:15-18).

ქანნანელ ტომთა ჩამოთვლისას უმეტესად დასახელებულია შვიდი ძირითადი ტომი: ქანანელი, ქეტელი, ამორეველი, ფერეზელი, ეველი, იებოსელი და გერგესეველი: *„და შემუსრნეს ნათესავნი იგი დიდნი და მართალნი პირისაგან შენისა, ქეტელი იგი, გერგესეველი, ამორეველი, იგი, და ქანანელი იგი, და ფერეზელი იგი, ეველი იგი, და იებოსელი იგი, შვიდი იგი ნათესავი დიდ-დიდი და უძლიერეს თქუენსა"* (დაბ. 15:18-20).

ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ ქანაანის ტომთა ჩამოთვლისას ქეტელნი თანამიმდევრობის რიგის სხვადასხვა ადგილას დგანან: 1. ქეტელნი ნახსენები არიან რიგით პირველ ადგილზე (რიცხვ. 13:30; 2 სჯ. 7:1, 20:17); 2. მოიხსენიებიან ქანაანელთა შემდეგ მეორე ადგილზე (გვს. 3:17; ისნ. 3:10; 1 ეზრა 9:1); 3. მოიხსენიებიან მეორე ადგილზე ამორეველთა შემდეგ (გმს. 23:23; 3 მფ. 9:20); 4. მოიხსენიებიან ქანაანელთა და ამორეველთა შემდეგ, მესამე ადგილზე (გმს. 33:2, 34:11); 5. მოიხსენიებიან რამდენიმე ტომის ჩამოთვლის შემდეგ (დაბ. 15:19-21; ისნ. 24:11).

ბ. ქეტელთა და მეზობელ ტომთა საცხოვრისი. ზემოთჩამოთვლილი ტომები, როგორც ჩანს, ქეტელებს ემეზობლებოდნენ და მათთან ერთად სახლობდნენ სირიასა და პალესტინაში ნავეს ძე -ისოს მიერ მათ დაპყრობამდე:[9]

1. ქეტელებს – უნდა ეცხოვრათ ამორეველთა დასავლეთით პალესტინაში, მთიან ადგილას.[10]

---

[8] იხ. „თორის ხუთწიგნეული", დასახ. ნაშრ.

[9] პალესტინასა და სირიაში მოსახლე ტომთა განსახლების დასადგენად ვიხელმძღვანელეთ შემდეგი წყაროთი: „Толковая Библия, или комментарий на все книги св. Писания Ветхого и Нового Завета. Петербургъ 1904-1907, т. 1.;

[10] *„...და ქეტელი იგი, და ეველი იგი, და იებოლელი და ამორეველი დამკვიდრებულ არიან მთით კერძო"* (რიცხ. 13:30); *„...და ამორეველთა და ქეტელთა და ფერეზელთა და იებოსელთა, რომელ იყვნეს მთასა შინა...* (ისნ. 13:3).

2.იებოსლელნი – აბრაამის დროიდან დავითის მიერ პალესტინის დაპყრობამდე ცხოვრობდნენ იერუსალიმის მთებში, ფერეზელთა სამხრეთით, ამორეველთა და ქეტელთა აღმოსავლეთით.
3.ამორეველნი – ცხოვრობდნენ მდ. იორდანეს აღმოსავლეთით (და, შეიძლება, დასავლეთითაც), ჰქონდათ ორი ძლიერი სამეფო – ესებონი და ვასანი.
4.გერგესეველნი – ცნობილნი არიან მდ. იორდანეს დასავლეთით ებრაელების წინააღმდეგ წარმოებული ბრძოლით. უნდა ეცხოვრათ გალილეის ტბის ჩრდილო-დასავლეთით, მდინარის ნაპირას, ხოლო შემდგომ ხანაში ისინი გადასახლებულან სამხრეთით.
5.ეველნი – ბინდრობდნენ იებოსელთა საცხოვრისისა და იერუსალიმის ჩრდილოეთით, ლიბანის მთის ძირას.
6.არუკეველნი – შესაძლებელია იყვნენ ქალაქ არკის მაცხოვრებლები, რომლების სავარაუდოა სახლობდნენ თან. თელ-არკის მიდამოებში, ლიბანის მთის ძირას.
7.ასენეველნი – ემეზობლებოდნენ არუკეველებს და ცხოვრობდნენ ძველი ციხე-სიმაგრის ახლოს.
8.ფერეზელნი – სახლობდნენ პალესტინის მთიან ადგილებში.
9.რაფიმელნი – ცხოვრობდნენ იორდანის დაბლობის ჩრდილო-აღმოსავლეთით.
10. კინეველნი, კინეზელნი, კედმაზელნი – სახლობდნენ ქანაანის სამხრეთით.

<u>გ. ქეტელთა ურთიერთობა ებრაელებთან</u>. როგორც ძველი აღთქმის ტექსტიდან ვიგებთ, ქეტელნი კარგ ურთიერთობაში უნდა ყოფილიყვნენ აბრაამთან. როდესაც მისი მეუღლე სარა გარდაიცვალა, აბრაამმა ქეტელებს თხოვა საფლავისთვის მიწა მიეყიდათ: *„...და აღდგა აბრაჰამ მკუდრისა მისგან და ჰრქუა ძეთა ქეტისთა მეტყუველმან: მწირ და წარმავალ ვარ მერ თქუენ თანა. მომეცით მე ადგილი საფლავისაჲ თქუენ შორის და დავფლა მკუდარი ჩემი ჩემგან!“* (დაბ. 23:3,4). ქეტელებმა აბრაამს უსასყიდლოდ შესთავაზეს საუკეთესო ადგილი: *„...ისმინე ჩუენი: მეფე ხარ ღმრთისა მიერ ჩუენ შორის, რჩეულთა საფლავთა დაფალი მკუდარი შენი მუნ“* (დაბ. 23:6).

რა ბედი ეწიათ ქეტელებს მოსეს დროს? ეგვიპტიდან გამოსული ებრაელები ქანაანელთა მიწაზე დასახლდნენ: *„...და ძენი ისრაჱლისანი დაემკუდრნეს შორის ქანაანელისა მის და ქეტელისა, და ამორეველისა, და ფერეზელისა, და ეველისა, და იებოსელისა და გერგესეველისა“* (მსჯ. 3:5).

დავითის მეფობის დროს ქეტელნი იუდეველთა მეომრები იყვნენ: *„...და აღდგდა დავით ფარულად და მოვიდა საულისა. და მას ეძინა და აბენერს, ძესა ნერისსა, ერისთავსა მას მისსა, და სანთელი ერთი ენთებოდა წინაშე მისსა. და ერი იგი ყოველი წვა გარემოს მისა“* (1 მფ. 26:5-6); *„...და გამოვიდა მეფე და ყოველი ერი მის თანა მკურცხლი და დადგეს ზეთისხეოანსა მას უდაბნოსასა ყოველნი მონანი მისნი, და წარვიდეს მის თანა და მოვიდეს ყოველნი ქეტელნი და ყოველნი ფერეზელნი, და მის თანა ექუსასი კაცი, რომელნი მოსრულ იყვნეს გეთით. და მივიდოდეს მკურცხლნი წინაშე მეფისა“* (2 მფ. 15:18), ხოლო მისმა მემკვიდრე სოლომონმა ისინი დახარკა: *„...და შეადგინნა იგინი სოლომონ ხარკსა მონებისასა მოდღენდელად დღემდე“*

(3 მფ. 9:20, 21). ამის შემდეგ, ქანაანელთა ტომები ნელ-ნელა შეერიენენ ებრაელებს, ხოლო შემდგომ ხანაში მათი კვალი უკვე საბოლოოდ ქრება.

<u>დ. ქეტელთა ქორწინება ებრაელებთან.</u> თუ ძველი აღთქმის ადრეულ წიგნებში ებრაელებს ეკრძალებოდათ ქანაანელებთან ქორწინება, მომდევნო ხანაში ეს მათ ცოდვად აღარ ეთვლებოდათ: *„...და მოჰგვარნეთ ასულნი მათნი ძეთა თქუენთა და ასულნი თქუენნი მისცნეთ ძეთა მათთა...“* (გმს. 34:16); *„...და მოყვანებათ – სცა დედაკაცი იგი და სახელი ერქვა ბერსაბეე, ასული იყო ელეადი, ცოლი ურია ქეტელისა“* (2 მფ. 11:3); *„იყო ესაე ორმეოცის წლის და მოიყვანა ცოლი იუდინნ, ასული ბეჰრისი ქეტელისა, და ბასემათ, ასული ელონისი ეველისაჲ“* (დაბ. 26:34); *„...და მოიყვანნა ესაე თავისსა თჳსისა ცოლნი მისნი ასულთაგან ქანანისთა: ადან, ასული სელონისი ქეტელისა, და ოლიბემან, ასული ენანისი, ძისა სებეგონისი ეველისა...“* (დაბ. 36:2); *„...მერმე შესძინა აბრაჰამ და მოიყუანა ცოლი, რომელსა სახელი ერქუა ქეტურა“* (დაბ. 25:1). ამ ვითარების ინტერპრეტაცია შეიძლება შემდეგი სახით: ქანაანელთა (მათ შორის ქეტელთა) დაპყრობის პირველ ხანებში დაპყრობილი ტომები ურწმუნოებად აღიქმებოდნენ და მათთან კავშირი მორწმუნე ებრაელებს წარწყმედას უქადდა. მაგრამ როგორც ჩანს, ძალით დაპყრობამ სწრაფი და ეფექტური შედეგი ვერ გამოიღო, რის შემდეგაც ებრაელები ასიმილაციის პოლიტიკის გატარების გზას დაადგნენ და გარკვეული დროის შემდეგ ქანაანური მოდგმის ტომები (და მათ შორის, ქეტელნიც) საბოლოოდ გაითქვიფნენ მათში.

<u>ე. ქეტელთა მეფეები</u> ძველ აღთქმაში დასახელებულნი არიან მხოლოდ „მეფეთა“ და „ნეშტთა“ წიგნებში: *„...და მოვიდოდა ეტლები. ეგჳპტით ეტლი ერთი არს სასწორისა ვერცხლისა და ცხენი ერთი ერგასის სასწორის ვერცხლისა, ეგრეცა ყოველთა მათ მეფეთა ქეტელისა და მეფეთა მათ ასურასტანისად ზღჳთ კერძო აღმოსავლისად“* (3 მფ. 10:29); *„...და აღმოვიდიან და მოიღიან ეგჳპტით ერთი ექუსასი ვერცხლისა და ცხენი ასერგასის და ეგრეთცა ყოველთა მეფეთა ქეტელთა და მეფეთა ასურეთისასა მოაქუნდა ჴელითა მათითა...“* (2 ნშტ. 1:17); *„...რამეთუ ღმერთმან ასმინა ბანაკსა მას ასურთასა ჟღერა ეტლთა და ბგერა ჰუნეთა და ჴმაჲ ერისა ძლიერისა და ჰრქუა კაცმან ძმასა თჳსსა: აჰა, ესერა მო-სამე-იმიზდნა ჩუენ ზედა მეფემან ისრაჱლისამან მეფე იგი ქეტელთა და მეფე იგი ეგჳპტელთა“* (4 მფ. 7:6). საინტერესოა ის ფაქტი, რომ თუ სხვა წიგნებში ქეტელნი მოხსენიებულნი არიან სხვა, ისტორიულად უმნიშვნელო ტომთა გვერდით, „მეფეთა“ მეოთხე წიგნში ქეტელთა მეფე მსოფლიოს უძლიერეს მეფეთა – ასურეთის მეფისა და ეგვიპტის ფარაონთა ტოლია, უფრო მეტიც, მათ წინ იხსენიება.

<u>ვ. ქეტელნი.</u> თუმცა ძველი აღთქმის ტექსტში ქეტელ მეფეთა სახელები არ იხსენიება, მაგრამ საშუალება გვეძლევა ნათელი მოვფინოთ რამდენიმე ქეტელი პიროვნების ვინაობას:

1. ეფრონ ქეტელი – საარი ქეტელის ძე. აბრაამმა მისგან მეუღლის დასაკრძალავად ადგილი იყიდა. ეფრონმა უსასყიდლოდ შესთავაზა მას თავისი მინდორი, მაგრამ აბრაამმა მაინც გადაუხადა ოთხასი სიკლი ვერცხლი მოწმეების თანდასწრებით.

2. ქეტურა – აბრაამის მეორე ცოლი (ან ხარჭა), რომელთანაც ჰყავდა ექვსი ვაჟი.
3. ურია/ჰურია ქეტელი – დავითის მეფობის დროს ერთ-ერთი მხედართმთავარი. როგორც ცნობილია, იგი ერთ-ერთი ბრძოლაში მოკლეს, რათა დაფარულიყო დავითის მიერ ურია ქეტელის მეუღლესთან, ბერსაბეესთან ჩადენილი ცოდვა. ურია ქეტელის მოკვლის შემდეგ დავითი დაქორწინდა ბერსაბეეზე.
4. აბიმელექ ქეტელი – დავითის ერთ-ერთი მთავარი მებრძოლი ზიფის უდაბნოში.[11]
5. აბედა ქეტელი – მოიხსენიება „ნეშტთა" პირველ წიგნში: *„...და არა შეიღო დავით კიდობანი იგი ღმრთისაჲ ქალაქად დავითისა. და მისცა იგი სახით აბედასა ქეტელისა"* (1 ნშტ. 13:13).[12]
6. ადან ქეტელი – ესავის მეუღლე, ელონ ქეტელის ქალიშვილი და ელიფაზის დედა.
7. ელონ ქეტელი – ესავის სიმამრი, ადან ქეტელის მამა.
8. ბეჰრი ქეტელი – *„იყო ესავ ორმეოცის წლის და მოიყუანა ცოლი იუდინა, ასულ ბეჰრისი ქეტელისა, და ბასემათ, ასული ელონისი ეველისაჲ"* (დაბ. 26:34).[13]

---

[11] საინტერესოა, რომ ძველი აღთქმის რუსულ თარგმანში „აბიმელექის" შესატყვისად გვხვდება "Ахимелех" ფორმა.

[12] რუსულ თარგმანში აბედა არ წარმოგვიდგება ქეტელად, არამედ გეთელად: *"...И не повез Давид ковчега к себе, в город Давидов, а обратил его к дому* ***Авведара Гефянина****"*. ინგლისურ თარგმანშიც მსგავს ფორმას ვხვდებით: "O'bed e'dom the Git'tite". სავარაუდოა, რომ "ნეშტთა" წიგნის ქართული თარგმანი შესრულებულია იმ წყაროდან, სადაც ფორმა "აბედა ქეტელი" დასტურდება, ან, უბრალოდ, გადაწერისას შეცდომაა დაშვებული და ქართულ თარგმანშიც "აბედა გეთელი" უნდა იყოს.

[13] "დაბადების" წიგნის ეს ადგილი საინტერესო ცნობას გვაწვდის ბიბლიის ქართული თარგმანის წარმომავლობაზე. მისი სხვა ენებზე შესრულებული თარგმანები შემდეგნაირად იკითხება: *"И был Исав сорока лет, и взял себе в жены Уегудиту, дочь Бээра Хеттеянина, и Васемату, дочь Елона Хеттеянина"; "And Esau was forty years old when he took to wife Yudith the daughter of Be-e'ri the Hittite, and Bash'e-math the daughter of E'lon the Hittite"; "Als Esau vierzig Jahre alt war, nahm er zur Frau Judith, die Tochter Beeris, des Hethiters, und Basemath, die Tochter Elons des Hethiters"* და სხვ.

რა განსხვავებას ვხედავთ ძველი აღთქმის ქართულსა და სხვა ენაზე შესრულებულ თარგმანებს შორის? ქართულ თარგმანში გვხვდება ორი განსხვავებული წარმომავლობის სახელი – ბეჰრი ქეტელი და ელონ ეველი, ხოლო სხვა დანარჩენ თარგმანებში ბეჰრი და ელონი ქეტელები არიან. მსგავს ვითარებას ვხვდებით "ხუთწიგნეულის" ახალ ქართულ თარგმანში: *"ორმოცი წლისა იყო ესავი, როცა შეირთო ხეთელ ბეერის ასული იეჰუდითი და ხეთელ ეილონის ასული ბასემათი"*. შესაძლებელია ვივარაუდოთ, რომ "მცხეთური ხელნაწერის" ამ ადგილზე ტექსტობრივი შეცდომა იყოს საგულისხმებელი. მაგრამ თუ თვალს გავადევნებთ ბიბლიის ქართული თარგმანის სხვა რედაქციებს, ვნახავთ, რომ "მცხეთური ხელნაწერი" მათ ემთხვევა: *„იყო ესავ ორმეოცის წლის და მოიყუანა ცოლი იუდინ, ასულ ბერისი ქეტელისაჲ, და ბასემათ, ასული ელონისი ეველისაჲ"* (ოშკური ხელნაწერი 978 წლისა); *„ხოლო ესავ იყო რაჲ წელთა ორმეოცთა, და მიიყვანა ცოლი იუდინ, ასული ვეირ ქეტელისა, და მასემან, ასული ელონ ეველისა"* (ბაქარის გამოცემა, ე. წ. „მოსკოვური ბიბლია"); *„იყო ესავ ორმეოცის წლის და მოიყვანა ცოლი იუდინა, ასული ბეჰრისი ქეტელისა, და ბასემათ, ასული ელონისი ეველისაჲ"* (ქუთაისური, 1681 წ.). ადვილი შესაძლებელია, რომ პირველ ქართულ თარგმანში დაიშვა შეცდომა და შემდეგი თარგმანები მისი მიხედვით შესრულდა. მაგრამ არსებობს მეორე ვარაუდის შესაძლებლობაც: ძველი აღთქმის ეს წიგნი ქართულად იმ პირველწყაროდან ითარგმნა, სადაც „ეველ-

4. ბიბლიისეული ქეტელნი და ისტორიული ხეთები. მეოცე საუკუნის დამდეგამდე მეცნიერება მხოლოდ ბიბლიაში მოხსენიებულ „ქეტელებს" იცნობდა. მას შემდეგ, რაც 1906 წელს გერმანელმა არქეოლოგმა ჰიუგო ვინკლერმა თურქეთში, თან. სოფ. ბოღაზქოის ტერიტორიაზე ჩატარებული გათხრების შედეგად ლურსმული დამწერლობით შესრულებული თიხის ფირფიტები აღმოაჩინა, ტექსტების გაშიფრვისას დადგინდა, რომ მათი დამწერი ხალხი ძვ. წ. II ათასწლეულში მცირე აზიაში მცხოვრები ხეთები იყვნენ, რომლებიც თავის ქვეყანას „ხათის", ხოლო ენას – „ნესურს/ქანესურს" უწოდებდა. ბუნებრივია, გაჩნდა კითხვა: რა კავშირში იყვნენ ბიბლიაში მოხსენიებული ქეტელები თიხის ფირფიტებში მოხსენიებულ ანატოლიელ ხეთებთან? სავარაუდოა, რომ საქმე უნდა გვქონდეს ერთი და იმავე ეთნოსის სხვადასხვა დროსა და გეოგრაფიულ სამყოფელში არსებობის მოწმობასთან: ხეთების სამეფოს დაშლის შემდეგ (დაახლ. ძვ. წ. 1200 წ.), მოსახლეობის ერთმა ჯგუფმა სამხრეთით გადაინაცვლა და დაცხოვრდა სირიის ტერიტორიაზე. ბიბლიაში მოხსენიებული „ქეტელები" სწორედ ისტორიული ხეთების შთამომავლებად უნდა ვიგულისხმოთ.

5. ფორმა „ქეტელის" წარმომავლობა. როგორც ზემოთ აღინიშნა, სხვადასხვა ენაზე არსებულ თარგმანებში ეს ეთნონიმი მეტ-ნაკლებად მსგავსება-იგივეობას ავლენს: Hittites / Hethenes / Hethiter / Хеттей / *Χεταιοί* / hittim. ქართული „ქეტელი" ფორმობლივად ყველაზე ახლოს ებრაულ hittim-თან დგას, მითუმეტეს, რომ „ქეტელ" ფორმის გვერდით ვხვდებით ფორმა ქეთემსაც.[14]

ჩვენი მსჯელობა არ იქნება სრული, თუ არ შევეხებით ერთ მეთად მნიშვნელოვან საკითხს: თუ ძველი აღთქმის ქართული თარგმანის ყველა ვარიანტი და რედაქცია ხმარობს ქეტელ ფორმას და ეს ქანაანური ტომი ანატოლიელი ხეთების შთამომავალია, ქართულ ენაზე მოსაუბრეთათვის ხეთების სახელი თუ უფრო ადრე არა, ბიბლიის ქართული თარგმანის დროიდან მაინც უნდა იყოს ცნობილი, ე.ი. მას საკმაოდ დიდი ისტორიული ტრადიცია უნდა ჰქონდეს, რომ ხეთების ქართულ სახელწოდებად დამკვიდრებულიყო ფორმა „ქეტები".[15]

ბიბლიის ტექსტის ლექსიკური მასალის ანალიზმა გვიჩვენა შემდეგი: ძველ აღთქმაში „ქეტელებად" მოიხსენიება მხოლოდ ის ქანაანური ტომი, რომელიც პალესტინა-სირიის ტერიტორიაზე სახლობდა ძვ. წ. I ათასწლეულის პირველ ნახევარში. ხოლო ძვ. წ. II ათასწლეულში ანატოლიაში არსე-

---

ლი" და „ქეტელი" ფორმა გარჩეულია. ამ ფორმათა ერთმანეთისგან გარჩევას ვხვდებით კიდეც ძველი აღთქმის სამარიტანულ ტექსტში: „Cùm autem esset Esau annorum quadraginta, accepit uxorem Yudith filiam Beri Hethæi, & Basemath filiam Elon Hevæi". დასაშვებია, რომ „ოშკური ხელნაწერის" „შესაქმის" წიგნის პირველწყარო სწორედ სამარიტანული ბიბლია ყოფილიყო, ხოლო შემდგომი ქართული ხელნაწერებისათვის პირველწყაროდ უკვე თვით „ოშკური ხელნაწერი" ქცეულიყო.

[14] იხ. მსჯ. 1:26; ამის შესახებ იხ. ზემოთ გვ. 2.

[15] იხ. გ. გიორგაძე, „ათასი ღვთაების ქვეყანა", თბილისი 1988, გვ. 33.

ბული ქვეყანა ძველაღმოსავლურ და, უპირველეს ყოვლისა, თვით ხეთურ წყაროებში მოიხსენიება, როგორც „ხათი“, „ხათის ქვეყანა“.

ვინაიდან ბიბლიის ქართული თარგმანი საშუალებას იძლევა ფორმობლივად გაირჩეს ეს ორი სახელწოდება, იქნებ მიზანშეწონილი იყოს ამ სხვაობის გამოყენება და მისთვის ტერმინული შინაარსის მინიჭება: „ხეთები“ ძვ.წ. II ათასწლეულში ანატოლიაში მცხოვრებ ინდოევროპელ ხალხს (ნესიტებს), ხოლო „ქეტელები“ მათ შთამომავლებს, ძვ. წ. I ათასწლეულის დასაწყისში სირია-პალესტინაში არსებულ ერთ-ერთ ქანაანურ ტომს ვუწოდოთ.

M. Gambashidze

HITTITES IN THE BIBLE

The purpose of the article is to summarise all data about Hittites that are given in Georgian translations of the Bible.

We can see the ethnonym "Hittite" only in the Old Testament Books. In Hebrew version the Hittites are called **hittim*** . In other translations of the Old testament the same name has the same **ḫit / ḫet** stem: Hittites, Hethenes, Hethiter, Хеттей. The origin of the stem should be Greek *Χεταιοί*. In the Georgian translation of the Old Testament the term is given in different form: **qeṭ-** .The same time in Judge 1.26 we meet the unexpected form **qetem-** .

In the article there is an attempt to define some issues connected to the Hittites of the Bible:

- who were their neighbours,
- where did they live,
- Their relationships and marriages with Hebrews,
- Hittie kings, Bible Hittites vs. historical Hittites,
- origins of the Georgian form **qeṭeli-**

Before the beginning of the 20th century the Hittites were known only from the Bible. Only after desiphering the clay tablets from Boghaz-köy scientists found-out that the authors of the tablets were the people who lived in Asia Minor in II millenium B.C. and called their country „Hatti“ and the language „Nessish/Kanessish“.

Most probably after destroying the Hittite Kingdom (approximately 1200 B.C.), one gorup of Hittites has moved south and sattled in Syria. The Hittites of the Bible should be exactly descendants.

Another very important thing is to determine the origin of Georgian form **qeṭeli-**. In other translations this form is always similar: Hittites / Hethenes / Hethiter / Хеттей / *Χεταιοί*. / hittim. The Georgian **qeṭeli-** is similar to the hebrew **hittim-** by the form. Even

more we find another form **qetem-** next to it.

If all versions of the Georgian translation uses the form **qeṭeli-** which means the nation who were descendants of the Anatolian Hittites, for the Georgian speaking people this name should be known from the Bible was translated into Georgian, if not before it. Consequently, mentioning the name **qeṭeli-** should have vast historical background .

The lexical analisys of the Georgian version of the Bible text showed that **qeṭeli** is called only the Canaan people, who lived in Palestine – Syrian territory in first half of the I millenium B.C. In difference to the country which existed in II millenium B.C. in Anatolia which is called „Khatti, Khatti Country" first of all in Hittite and in other ancient oriental sources.

As the Georgian translation formally gives us oppotunity to differ these two names we could not escape temptation to use this difference by giving value of the term to each of them: „Hittites" we called the Indo-European people, who lived in II milenium B.C. The same time „Qeṭeli" we call their descendants, the Canaanic tribe, who lived in Syria-Palestine in the beginning of the first millenium B.C.

ნინო ღამბაშიძე

სტუმარი ღვთისაა

ჩვენამდე მოღწეული ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში, კერძოდ ხევსურეთსა და ერწო-თიანეთში შემორჩენილია გადმოცემა, რომელიც ზოგან უკავშირდება შობას, ზოგან ახალ წელს ან ხორციელის კვირას, რაც მოცემული ამბის ვარიანტული სახეცვლილების შედეგია. გადმოცემა გვიამბობს: ერთ დღეს (ეს არის ან შობა, ან ახალი წელი ანდა ხორციელის კვირა) მდიდარ კაცს გლახა მიადგა და საჭმელი სთხოვა. სახლის პატრონმა, რომელსაც კერაზე ქონ-დუმა უთუხთუხებდა და ქადები ჰქონდა გამომცხვარი, მოსული ხელცარიელი გაისტუმრა იმ მიზეზით, რომ ვერაფერს გიწილადებო. წასულა გლახა და ახლა ღარიბი ქალის კარს მისდგომია და კვლავ საჭმელი უთხოვია. შეწუხებულა მასპინძელი, არაფერი მაქვს შენი საკადრისიო; "ქალმნის ნაჯღნები" და ნაცრის კვერები მაქვს მარტოო. არა უშავსო, უთქვამს გლახას და სახლში შესულა. მოხდა საოცრება - მდიდრის ქონ-დუმა და თეთრი ფქვილის კვერები ღარიბ ქალს გასჩენია, მდიდარს კი სანაცვლოდ ნაცრის კვერები და "ქალმნის ნაჯღნები". თურმე ეს ყველაფერი გლახას ტანსაცმელში გამოწყობილ ქრისტეს გაუკეთებია. ამ ამბის მოსაგონებლად ხევსურები ზოგან შობას, ზოგან ახალი წლის ან ხორციელის კვირადღის საღამოს ხარშავდნენ ხორცს. თუ ხორცი არ ექნებოდათ, აუცილებლად ძვალს მაინც შემოდგამდნენ ცეცხლზე, რადგან ოჯახში ხორცის სუნი უნდა დატრიალებულიყო[1].

ჩვენამდე მოღწეულ გადმოცემაში შემდეგი მომენტები იკვეთება: 1. ამბავი უკავშირდება დღესასწაულს და აშკარად მისი შინაარსობრივი ქარგის განუყოფელი ნაწილია. 2. წინა პლანზე იკვეთება ყოფაში დამკვიდრებული და ხალხის მსოფლმხედველობაში გამჯდარი სტუმარმასპინძლობის ტრადიცია, რომელსაც ღრმა რელიგიური ფესვები აქვს.

ხევსურებში დაცულ გადმოცემას თავად ხევსურეთში მოსახლეობა ხორციელის კვირას უკავშირებს, ერწო-თიანეთში გადმოსახლებულები კი შობას ან ახალ წელს. როგორც ცნობილია, ხორციელის კვირადღე დიდმარხვის წინ ხორცის მიღების ბოლო დღეა, რომლის შემდეგ მთელი მომდევნო კვირა (ყველიერი) და თავად დიდმარხვა იკრძალება ხორცი. რომ დავაზუსტოთ, მეზვერისა და ფარისევლის, უძღები შვილის, ხორციელისა და ყველიერის კვირიაკეები ერთი მხრივ დიდმარხვის, ხოლო მეორე მხრივ თავად ამ მარხვასთან ერთად აღდგომის დღესასწაულის მოსამზადებელ პერიოდსა და ციკლს წარმოადგენს. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ბუნებრივია გადმოცემა, რომელშიც ხაზგასმულია ხორცის ხარშვის რიტუალური მნიშვნელობა, ხორციელის კვირას უნდა დაკავშირებოდა, მით უფრო, რომ იგი ხევ-

---

[1] ალ. ოჩიაური, ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი, ხევსურეთი (არხოტის თემი), თბ., 1988, გვ. 118; ნ. ღამბაშიძე, ახალწლის დღეობათა ციკლი აღმოსავლეთ საქართველოში (ერწო-თიანეთი), თბ., 2004, გვ. 74; ნ. აბაკელია, ქ. ალავერდაშვილი, ნ. ღამბაშიძე, ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, თბ., 1991, გვ. 64.

სურეთის წესისთვის იყო დამახასიათებელი. ერწო-თიანეთში ჩამოსახლებულმა ხევსურებმა შობას და ახალწელს დაუკავშირეს ხორცის ხარშვის რიტუალის ამსახველი გადმოცემა, რომელიც გარკვეულწილად ანდრეზის როლს ასრულებს. უფრო მეტიც, იგი ერთგვარად ანდრეზისა და იგავის ხასიათისა და დანიშნულების მქონედაც შეიძლება მივიჩნიოთ. ანდრეზად, ვინაიდან იგი წესის აღსრულების საბუთად, ღმერთთან დაკავშირებულ, ერთხელ მომხდარ და შემდგომ დაკანონებულ, პერიოდულად მოსაგონარ ამბად გვევლინება. "ანდრეზი გარკვეული ნიშნებით განსაზღვრული გადმოცემაა, რომელთა შორის ძირითადია მისი წარმოშობის რეალური საფუძველი, ის, რომ ეს ამბავი ოდეზღაც ნამდვილად მომხდარა. თუ ამბავი ან შემთხვევა რაღაცით იქცევს ყურადღებას, იგი ხალხის მეხსიერებაში რჩება... ანდრეზს ხალხის სოციალური და რელიგიური ყოფის მომწესრიგებლის როლი აკისრია" – წერს თ. ოჩიაური.[2] ანდრეზი ემსასახურება რჯულსა და წარსულის ხსოვნას, მათ განტკიცებას.[3] რაც შეეხება ამბის იგავურ მხარეს, ეს უკანასკნელი, ვფიქრობთ მასში ერთი შეხედვით ნაკლებ შეინიშნება. "იგავი არის მოკლე ალეგორიული მოთხრობა, რომელიც მკითხველს ზნეობრივ-დამრიგებლურ დასკვნას სთავაზობს. იგავის მეშვეობით ადამიანი გადაკვრით, ნართაულად, ქარაგმულად ამბობს თავის სათქმელს... ნათქვამს 'ცეცხლ მეტ გამომხატველობას სძენს". იგავური სასწაული ღვთის ნიშანია, ზეციური სასწაულია[4], რაც დაუფარავადაა მოცემული ჩვენს გადმოცემაში. როგორც წესი, სახარებისეულ იგავებში ტრანსცენდენტული, ზეციური ძალები უშუალოდ ორ იგავში თუ ფიგურირებენ; მაგრამ წმინდა კლიმენტი ალექსანდრიელის თქმით, თავად უფლის განკაცებაა იგავი-სასწაული.[5] ხალხში შემორჩენილი გადმოცემის გლახაში ნათლად ჩანს განკაცებული მაცხოვარი, რომელიც იმავე გადმოცემის ფარგლებში გვიჩვენებს თავის ჭეშმარიტ სახეს და გვახსენებს, რომ იესო ქრისტე ამქვეყნად მოვიდა სიმდაბლით, დამცრობილი, როგორც მონა, ჯვარს ეცვა ვითარცა ავაზაკი და აღსდგა დიდებით. ამ ქვეყნად სტუმრად მოსული იესო ამა ქვეყნის "მასპინძლებმა" არ მიიღეს, ხოლო ვინც მიიღო მათ უფალმა თავად უმასპინძლა და უმასპინძლებს ზეციურ იერუსალიმში და ამყოფებს სტუმრის საკადრის პატივში. გადმოცემა ანდრეზისა და იგავის შერწყმული სახის გარდა შესაძლოა ბიბლიური ღვთაებრივი სტუმრების ამბის ერთგვარ ადაპტირებულ ვარიანტადაც მივიჩნიოთ. ფაქტიურად ქრისტიანული სწავლება, გამომდინარე საეკლესიო, ჰეორტოლოგიური კალენდრიდან, იღებს ხალხისთვის მისაწვდომ, მახლობელ ანდრეზულ ფორმას და ზნეობრივ, ეთიკურ და რელიგიურ ნორმათა რეგულაციის ფუნქციას იძენს. სწორედ ამ მიწიერი და ესქატოლოგიური სტუმარმასპინძლობის შესახებაა ცხვრების და ციკნების იგავი, რომლის ცენტრალურ ფიგურად თავად ქრისტე გვევლინება. მით უფრო, რომ ხორცის კვირას ეკლესია მორწმუნეებს მომავალ საშინელ სამსჯავროს ახსენებს. ამით ეკლესია ჭეშმარიტი სინანულისაკენ მოუწოდებს მრევლს და მიუთითებს ღვთის მოწყალების ჭეშმარიტ არსზე. ღმერთი მოწყალეა, მაგ-

---

[2] თ. ოჩიაური, ანდრეზი და სინამდვილე, ქართველური მემკვიდრეობა IV, ქუთაისი, 2000, გვ. 274.

[3] ზ. კიკნაძე, ქართული მითოლოგია I, ჯვარი და საყმო, ქუთაისი, 1996, გვ. 236-237.

[4] დოდო-მარიამ ღლონტი, იგავნი უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი, თბ. 2003, გვ. 9.

[5] იქვე, გვ. 10.

რამ ამავე დროს მსაჯულიცაა.[6] ამ დღეს ეკლესიაში ზემოთხსენებული ცხვრებისა და თხების იგავი იკითხება. ამით ეკლესია მორწმუნეების ყურადღებას უპოვართა და გაჭირვებულთა დახმარებისაკენ მიაქცევს. ღმერთი ამგვარ სიკეთეს იმდენად აფასებს, რომ მიიჩნევს თითქოს იგი თავად მას გაუკეთეს. თავად ღმერთი ამ ქვეყნად სიღარიბეში, შეჭირვებაში და შეურასცხყოფაში ცხოვრობდაო, ამბობს გრიგოლ დიაჩენკო.[7]

გადმოცემის შობასა და ახალ წელთან დაკავშირება ჩვენი აზრით ორი მომენტის ხაზგასმას და წინა პლანზე წამოწევას უნდა გამოეწვია. განსახილველი ამბის ცენტრალურ ფიგურას, ქრისტეს, უნდა გამოეწვია გადმოცემის ქრისტეშობის დღესასწაულთან კავშირი და მარხვის დასასრულს, როდესაც ხორცის ჭამა დაშვებულია, ხოლო მისი ახალ წელთან დაკავშირება, შეიძლება გამოიწვია გარედან მოსული ღვთაებრივი სტუმრის მეკვლესთან შესაძლო ალუზიამ, რომელსაც შეეძლო ოჯახის ბედის განსაზღვრა, მისთვის სიუხვის მინიჭება[8].

ამგვარად, ვფიქრობთ ხორციელის კვირას ხორციანი საკვების მომზადების, მარხვის აღების, მარხვისთვის მოსამზადებელი დღის ქრისტიანულ წესს და ტრადიციას ხალხის მხრიდან მითოლოგიური ხასიათის თეორიული საფუძველიც ჰქონდა, რომელიც მოცემული დღის მიზანდასახულობას განმარტავდა.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ხორციელის კვირა უკავშირდება ქრისტეს მკვდრეთით აღდგომის დღესასწაულს, რომელთან თანაზიარება მხოლოდ მარხვისა და სინანულის გზით უნდა მოხდეს, რაც შესანიშნავადაა გადმოცემული ცნობილ ხალხურ გამონათქვამში: "მარხვა სინანულისა, აღდგომა სიხარულისა". მეტად რომ დავაზუსტოთ, მოცემული გადმოცემა ქრისტესთვის, მოყვასისთვის სირთულეების ამქვეყნიური დათმენის შედეგად ცოდვასა და სიკვდილისაგან ხსნისა და მარადიული სიცოცხლის იდეის გამომხატველად გვევლინება.

საკრალური დღის მოლოდინში, როდესაც განსაკუთრებით შეიგრძნობა ადამიანისა და ღმერთის შეხვედრის მისტიური მომენტი, ღარიბი ქალი (ზოგ ვარიანტში კაცი) სადაგი დღის შესაფერისად ემზადება. უფრო მეტიც, ყველაზე დამცრობილი, უღირსი ფორმით, რაც სიღარიბის შედეგია; და როდესაც შეხვედრის საკრალური მომენტი დგება, ქალი იძულებულია ღვთაებრივ სტუმარს ნაცრის კვერები და "ქალმნის ნაჯღნები" შესთავაზოს. უნდა ითქვას, რომ ნაცარი, როგორც სინანულის სიმბოლო, გამოხატავს უბედურებით დათრგუნული ადამიანის დარდს. ამის მიზეზი კი შესაძლოა ცოდვასა და უბედურებას შორის გარკვეული კავშირი იყოს. დარდი ცოდვის შედეგია, ხოლო სიხარული კი ხსნის ნაყოფია.[9] "ჴმითა სულთქუმისაჲთა შეჴმეს ჴორცნი ჩემნი ძუალთა. ვემსგავსე მე ვარხუსა მას უდაბნოჲსასა და ვიქმენ მე,

---

[6] С.В. Булгаков, Настольная книга для священно-церковно-служителей, Издательский отдел Московского Патриархата, с. 542.

[7] Г. Диаченко, Объснение воскресных и праздничных Евангелии (всего года) читаемых на литургиях и всеношных бдениях, часть 2, М., 1899, издательство книгопродовца А. Д. Ступина, с. 299-303.

[8] მეკვლესა და შემოქმედის შესაძლო იგივეობის შესახებ იხ. დასახ. ნაშ. ნ. ღამბაშიძე... და მისივე, წარმართული შესაქმის ქართული დღესასწაული, ჟურ. "ახალი პარადიგმები", ობ., 2001, №5, გვ.5.

[9] Словарь библейского богословия, Брюссель, 1974, с. 775, 778.

ვითარცა ბუჲ ნატამალსა. უძილ ვიქმენ და ვიყავ, ვითარცა სირი მხოლოჲ სართულსა ზედა. მარადღე მყვედრიდეს მე მტერნი ჩემნი და მაქებელნი ჩემნი ჩემდამო ფუცვიდეს. რამეთუ ნაცარი ვითარცა პური ვჭამე და სასუმელი ჩემი ტირილითა ჩემითა განვზავი" – ვკითხულობთ 101 ფსალმუნში. განმარტავს რა ხსენებულ ფსალმუნს არქიმანდრიტი ირინეოსი წერს, რომ "ნაცარი ვითარცა პურის ჭამა" ნიშნავს ჭამდე ჭუჭყიან, ნაცართან, მიწასთან შერეულ პურს, ეს კი მაშინ ხდება, როდესაც პური ბოლომდე არ არის გამომცხვარი და ნაცრისგან გაწმენდილი. ასეთ პურს ძირითადად ღარიბები ჭამენ. ხოლო "სასუმელი ჩემი ტირილითა განვზავი" იმას ნიშნავს, რომ ფსალმუნის მთქმელი ნაცარშერეულ პურს დარდის ცრემლებით შეზავებულ წყალს აყოლებდა[10].

განსახილველი გადმოცემის უკანა პლანზე ცოდვისა და ხსნის იდეა იკითხება. ჩვენ წინ დარდის, ცრემლის, სიღარიბისა და შესაძლო ცოდვის სურათი იკვეთება, რომელიც გარკვეული ქმედებების შედეგად რადიკალურად იცვლება. ღარიბულ ოჯახში მოდის სტუმარი გლახას სახით. სტუმარი რომ სასურველია, იმითაც ჩანს, რომ მასპინძელი წუხს, რომ ვერაფრით შეძლებს გამასპინძლებას. სწორედ სურვილი ანუ სიკეთის ქმნის ნება, ხდება მისი რეალიზაციის საწინდარი ღვთაებრივი სტუმრის მხრიდან. მოყვასის სიყვარული ჯილდოვდება სიუხვით, კდეთილდღეობით, დარდის გაქარვებითა და ცოდვის შენდობით. გადმოცემაში უაღრესად თვალსაჩინოდ მჟღავნდება, რომ მოყვასი - გლახა, გზაზე ნატანჯი მგზავრი, თავად უფალი იესო ქრისტეა ანუ უფლისა და მოყვასის სიყვარული, ქრისტიანული სარწმუნოების ქვაკუთხედი, არის ერთი და იგივე; რომ მოყვასის სიყვარული ნიშნავს ღვთის სიყვარულს და პირიქით, მოყვასისადმი მსახურება და მისთვის კეთილის ქმნას მივყავართ ღმერთამდე. "სტუმარი ღვთისაა", ამბობს ქართველი და ეს ღრმა ქრისტიანული მსოფლმხედველობისა და აზროვნების შედეგია. მან კარგად იცის, რომ ვინც, განსაკუთრებით კი უცნობი, გლახა, მოწყალებას ითხოვს, მას აუცილებლად უნდა მიეცეს; თუნდაც იმიტომ, რომ ის ქრისტეა, ღმერთია, რომ უცნობის სახით ქრისტე ითხოვს მოწყალებას. სტუმარმასპინძლობის თეოლოგიურ გააზრებას, რამდენიმე მნიშვნელოვანი ასპექტი აქვს. პირველ ყოვლისა იგი მოწყალების აქტია. მოსული სიყვარულით უნდა იყოს მიღებული ღვთისთვის, რომელსაც თავად მასპინძელი უყვარს (2 რჯ. 10. 18, 19), "... რამეთუ რომელსა უყუარდეს მოყვასი თჳისი, მან სჯული აღასრულა" (ჰრომ. 13.8). სტუმრის დასაცავად დიდი მსხვერპლის გაღების მაგალითებს გვაძლევს ბიბლია (შეს. 19.8; მსჯ. 19.3). ასევე, ჯოყოლასა და ზვიადაურის ყველასათვის კარგად ცნობილი ამბავი, რომელშიც, როგორც ცნობილია, სტუმრისათვის მასპინძელი საკუთარ სიცოცხლეს აყენებს საფრთხის ქვეშ. სტუმრის დასახვედრად არ უნდა მოვერიდოთ ამხანაგების შეწუხებას, თუკი მას ვერ ვუმასპინძლდებით. სტუმრის დახვედრის სანიმუშო მაგალითი აბრაამს უკავშირდება (შეს. 18.2-8). თავად ქრისტესთვისაა მოსაწონი სტუმრისადმი დელიკატური დამოკიდებულება (ლუკ. 7.44-46). სტუმრის ღირსეული დახვედრა ძმური სიყვარულის ერთ-ერთი გამოვლინებაა, რომელსაც ქრისტიანი ყოველი ადამიანისადმი უნდა ავლენდეს (რომ. 12.13; 13.8). სტუმარი, რომ ღვთისაა, მისგან მოვლენილია და თავად უფალია ეს ზოგად-

---

[10] Толковый Псалтырь архиепископа Иринея, М., 1903, с. 180-181.

ქრისტიანული თეზა სხვა ქრისტიანი ხალხებისთვისაც ორგანულია. მაგალითად შვეიცარიელი მთიელების, როდესაც სუფრას შლიან ისინი ერთ ადგილს იესო ქრისტესთვის ცარიელს ტოვებენ*.

სტუმარმასპინძლობა რწმენის დამოწმებაცაა. მეორედ მოსვლის დღეს ამ სტუმარმოყვარეობის სიყვარულით შთაგონებულებს გაუმჟღავნებს ღმერთი საიდუმლოს. მოგზაურისადმი დამოკიდებულებით ადამიანები აღიარებენ ან უარჰყოფენ თავად უფალს, როგორც ეს მისი მიწიერი ცხოვრების დროს ხდებოდა; არა მარტო შობის დროს, როდესაც სასტუმროში მისთვის ადგილი არ აღმოჩნდა, არამედ მთელი მისი მიწიერი ცხოვრების მანძილზე, როდესაც "ამა სოფელმა" იგი არ აღიარა, თავისიანებმა არ მიიღეს (იო. 1. 9...). ხოლო ისინი, ვისაც სწამს უფლის "მისი სახელით იღებენ" მისგანვე გამოგზავნილს (იო. 13.20), ყველაზე მცირე ადამიანსაც კი (ლკ. 9.48). ისინი ყოველ მგზავრში ხედავენ არა მარტო მისგან გამოგზავნილ ანგელოზს, არამედ თავად ღმერთსაც (მთ. 10.40; მკ. 9.37). ყოველი ქრისტიანი, განსაკუთრებით ეპისკოპოსი (ტიტ. 1.8; 1 ტიტ. 3. 2) საკუთარ კარზე მოსულ ადამიანში (იო. 3.20) მამასთან ერთად მოსულ ძე ღვთისას უნდა ხედავდეს, რომელიც უხვად უნდა დააჯილდოვოს, რათა განიმზადოს სასუფეველი მასთან (იო. 14.32). თავის მხრივ ხსენებული ღვთაებრივი მოგზაურები შეიყვანენ კეთილ მასპინძელს თავის სამყოფელში არა როგორც მოსულს, არამედ როგორც თავისიანს (იო. 14.2...; ეფ. 2.19). ნეტარ არიან ფხიზელი მონები, რომლებიც მეორედ მოსვლის ჟამს კაკუნზე კარს გაუღებენ ბატონს. მაშინ კი თავად უფალი მოემსახურება მათ (ლკ. 12.37) და მიიწვევს მეინახეებად საკუთარ ტრაპეზზე[11]. განკითხვის ჟამს ორად გაჰყოფს ქრისტე ხალხს და ერთ ნაწილს ეტყვის: "მოვედით, კურთხეულნო მამისა ჩემმისანო, და დაიმკვიდრეთ განმზადებული თუქუენთვის სასუფეველი დასაბამითგან რამეთუ მშიოდა, და მეცით მე ჭამადი; მწყუროდა და მსეთ მე; უცხო ვიყავ და შემმოსეთ მე, სნეულ ვიყავ, და მომხედეთ მე; საპყრობილეს ვიყავ და მოხუედით ჩემდა". როდესაც გაოცებული ხალხი ჰკითხავს, როდის მოხდა ყოველივეო, იესო მიუგებს: "...ამენ გეტყუ თქუენ: რაოდენი უყავთ ერთსა ამას მცირეთაგანსა ძმათა ჩემთასა, იგი მე მიყავთ" (მთ. 25.34-40). უმთავრესად სწორედ ამ ესქატოლოგიური სურათის მითოლოგიურ გამოვლინებას წარმოადგენს ხალხური გადმოცემა, რომლითაც შემაგრებულია ქრისტიანული დღესასწაული და რომელიც წარმოადგენს რა ზნეობრივ მაგალითს, ამოწმებს იესო ქრისტეს და ქადაგებს მასზე. ვინაიდან, უპირველეს ყოვლისა, იგი გვიჩვენებს და გვასწავლის, რომ მოწყალეთათვის, ღვთისა და მოყვასის მოყვარულთათვის მარადიული, ნეტარი სიცოცხლეა განკუთვნილი, ხოლო ცოდვილთათვის, უგულოთათვის სასუფეველის კარი დაკეტილია; რომ მხოლოდ სიყვარული და მოწყალებაა წილნაყარი უფალთან და მარადიულ ნეტარებასთან. თავად ხორციელის კვირა, როდესაც ხორცის აღების წესი არა მარტო დამარხვებით არის ახსნილი, არამედ უფალთან შეხვედრის მოლოდინით და სამზადისით, რომლის დროსაც მომლოდინე მასპინძელი სტუმრის მიღებისა და მოწყალების გაღების მზადყოფნაშია იმთავითვე. ყოველივე ზემოთ თქმული, როგორც აღვნიშნეთ, აღდგომასა და მარადიულ ნეტარ ცხოვრებასთანაა კავ-

---

* ცნობის მოწოდებისათვის მადლობას მოვახსენებთ ბატონ თომას ჰოიზერმანს.

[11] Словарь..., დასახ. ნაშ., с. 236.

შირში. აქედან გამომდინარე, ვფიქრობთ გამორჩეული ქართული სტუმართმოყვარეობა* შემდეგი მომენტებით უნდა ყოფილიყო განპირობებული: მკვდრეთით აღდგომისა და ხსნის იდეით და ყოველდღიურ ცხოვრებაში მისი მიღწევის გზების გატარებით: მშიერის დაპურებით, სტუმრის მიღებით, გაჭირვებულის დახმარებით, მოყვასის მსახურებით, რაც თავად უფლის მსახურებაა და რაც სიყვარულის გარეშე შეუძლებელია ჭეშმარიტი აზრით ავსებულიყო და ფიზიკურად განხორციელებულიყო. ვფიქრობთ, ქართული ხასიათისა და მენტალობის ამ რელიეფურ თვისებას ქრისტიანობის მიღების შემდგომ მკვდრეთით აღდგომისა და ხსნის იდეისადმი სპეციფიური თუ განსაკუთრებული დამოკიდებულება დაედო საფუძვლად. ვინაიდან, ჩვენი აზრით ქართული ქრისტიანობა აღმოცენებულია ისეთ სიწმინდეებზე, როგორიცაა: კვართი (უფლის სხეულის სიმბოლო), ორი სამსჭვალი, ფერხთა ფიცარი, კვართიდან ამოზრდილი ძელი ცხოველი, უფლის პატიოსანი ჯვრის ნაწილი, რაც აშკარად წარმოაჩენს ჯვარცმის სურათს, მცხეთის კავშირს წმინდა მიწასთან (თუნდაც ტოპონიმიკით) სახავს მეორე იერუსალიმის მისტიურ სურათს და როგორც წმ. ათინოგენის კულტისადმი მიძღვნილ სტატიაში აღვნიშნავდით, ჯვარცმისა და მკვდრეთით აღდგომის იდეა უნდა გამხდარიყო ის საფუძველი, რომელზეც აღმოცენდა ქართული ქრისტიანობა. ეს უნდა გამხდარიყო ქართული ხასიათის განმსაზღვრელი[12] და ვინ იცის, შესაძლოა იგი წინასწარმეტყველებაა ჩვენი ქვეყნის მომავალ ბედზეც.[13] მოყვასისადმი მსახურება და სიყვარული, რაც ღვთის მსახურებასა და სიყვარულს გულისხმობს, ფაქტიურად, თუ შეიძლება ასე ვთქვათ, ქართველისათვის მენტალურ არქეტიპად იქცა, რომლის ნგრევის საშიშროება სარწმუნოებრივ-კულტურული ტრადიციის საფუძვლების გამოცლას შეიძლება მოჰყვეს.

---

* სტატიაში განხილულია საკითხის მხოლოდ ქრისტიანული მხარე, რომელსაც ღრმა წინაქრისტიანული და გეოპოლიტიკური ფესვები აქვს.

[12] ნ. ღამბაშიძე, მღვდელმოწამე ათინოგენის თაყვანისცემის საკითხისათვის საქართველოში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXVI, თბ., 2004.

[13] ე. ჭელიძის აზრით, რომელიც გემატრიის პრინციპს ეფუძნება ანუ ასოთა რიცხვით მნიშვნელობას, "ქებაჲ და დიდებაჲ" ლაზარე ციფრობრივი ნიშნების მიხედვით 144 ნიშნავს. იმავე გემატრიის მიხედვით ციფრი 1=1000. ამდენად, ხსენებულ 144-ს მეცნიერი უკავშირებს აპოკალიფსისის 144000 მართალს (და მოწამეს – ნ. ღ.) ანუ "აღბეჭდულთა წიაღს", "უფლის შემოკრებულთ". ამით ქართველი ერის აღბეჭდილობას ესმება ხაზი. სახელი ეკლესიაში მიზნის გამომხატველია, ვალდებულებაა. ქართულმა ენამაც და ერმაც უნდა დაადასტუროს, რომ აღბეჭდილია. ეს დიდი სიმძიმეა და თავმდაბლობის საწინდარი უნდა გახდეს. იგი არ გვაძლევს ამპარტავნების საფუძველს – ფიქრობს მეცნიერი (2002 წლის 7 აპრილს საქართველოს საპატრიარქოში გამართულ კონფერენციაზე წაკითხული მოხსენება).

ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი "ქებაჲ და დიდებაჲს" ტექსტოლოგიური განხილვის შედეგად ასევე მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ხსენებულ ტექსტში "ქართველ ერს მსოფლიოს სულიერ მოძღვრად, ჭეშმარიტების ქადაგად და მასწავლებლად წარმოგვიდგენს." ქართული ენის (ქართველი ერის) ესქატოლოგიური მისიაც სწორედ მის მოციქულებრივ როლში ყოფილა გამოხატული" – წერს იგი (ე. კოჭლამაზაშვილი, გაზ. თაობა, 2002, 4(1047), გვ. 2).

N. Gambashidze

GUEST – A MESSENGER OF GOD

Georgian ethnographical data have preserved a tradition the observance of which was customary up to now in Khevsureti and among Ertso-Tianeti Khevsurians. There also is a legend explaining the origin and in fact the essence of the custom. In Khevsureti (the East Georgian highland), from which the custom was spread, on Sunday, before the Shrove-Tide week, the last day before the Lent, when the eating of a meat is permitted, according to tradition each family should have cook a supper with meat or else should have boiled even a bone to be a smell of a meat in the house. The legend explaining the origin of the tradition says that once on this very day a beggar knocked at the door of a rich man, who was boiling fat meat and had just baked ritual breads. A begger asked some food, but the the rich man refused saying he had nothing to give him. A begger continued his way and knoked at the door of a poor woman, who was so poor that she was boiling **kalmnis najgnebi** (kind of peasant's footwear) and ritual breads out of ashes. When she saw a begger, she was deeply sorry as she had nothing to share with him except boild **kalmnebi** and ash breads. As soon as she heartedly expressed her sincere hospitality a miracle worked. Supper meal of a rich man was boiling in a poor woman's cattle. His ritual corn breads were laying near by. Instead of nourishing supper the man had woman's **kalmnebi** and ash ritual breads. The miracle was worked by a beggar who was Jesus Christ Himself.

1. First of all, the legend is devoted to the feast (the last day when Christians can eat meat before the Lent, one of the central days of the Lent preparation) and is inseparable part of its content.

2.Hospitality tradition, deeply implanted in Georgians' mentality and having deep theological roots, stands out foreground of the legend.

Jesus Christ, the central figure of the legend unites within himself the main theological norm: love of God and love of a fellow-man. Saint Paul says: "Owe no man any thing, but to love one another: for he that loveth another hath fulfilled the law (Rom. 13.8).

The eschatological meaning of the legend is also obvious. The legend reminds us that eternal life can be gained by serving God and fellow-man which is reworded by standing on the right hand of Christ in eternity (Math. 25.34-40). The act of hospitality witnesses God as well.

Thus, Georgians' believed a guest was send by God and he or she was His messenger, the belief deeply inserted in people's mentality.

მანანა შილაკაძე

სამუსიკო ტერმინოლოგია ბიბლიის ქართული თარგმანის რედაქციებში (სამუსიკო ინსტრუმენტთა სახელწოდებანი)

ბიბლიის ქართული თარგმანის რედაქციებში დაცული სამუსიკო ტერმინოლოგია საგანგებო კვლევის საგნად აქამდე ჩვენთან არ ქცეულა, თუმცა ქართული მუსიკის ისტორიის მკვლევარნი მათთვის საინტერესო საკითხების შესწავლისას ყოველთვის მიმართავდნენ ბიბლიას, როგორც წყაროს. ამ მხრივ გამოირჩევა და განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა ივანე ჯავახიშვილის ფუძემდებლური ნაშრომი[1], რომლის ერთი ნაწილი (კარი) საკრავიერ მუსიკას ეთმობა. მასში განხილულია ქართულ წერილობით წყაროებში ნახსენები თითქმის ყველა საკრავი. ყოველი მათგანის რაობის გასარკვევად მკვლევარი უხვად იყენებს სათანადო მონაცემებს დაბადების ქართული თარგმანის სხვადასხვა რედაქციებიდან, მიმართავს რა ბერძნულ, ლათინურ, სომხურ თარგმანებში არსებულ შესაბამის ტერმინებთან (სათანადო კონტექსტში) შედარების ნაცად მეთოდს.

მუსიკალურ ტერმინთა ზოგადი განმარტებები (ხშირად ბიბლიიდან საილუსტრაციო მასალის მოხმობით) მოცემულია როგორც ლექსიკონებში, ასევე ცალკეული წყაროს აკადემიურ გამოცემებში, რომელთაც დართული აქვთ ლექსიკონი (მაგალითად, ქართლის ცხოვრება ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, ფსალმუნები მ. შანიძის გამოცემა და სხვ.).

უნდა აღინიშნოს ვასილ კარბელაშვილის დაუმთავრებელი ნაშრომი „ქართველი ერის სიმღერისა და გალობის შესახებ"[2], სადაც მოხმობილია ციტატები ბიბლიიდან. ნაშრომს ერთვის სამუსიკო ტერმინთა ლექსიკონი, რომელიც ძირითადად ს.-ს. ორბელიანისა და დ. ჩუბინაშვილის ლექსიკონებს ემყარება, მაგრამ საინტერესოა იმდენად, რამდენადაც დანართი სპეციალურად მუსიკალური ტერმინების ლექსიკონის შედგენის ცდას წარმოადგენს, სადაც საილუსტრაციო მასალა მოხმობილია ბიბლიიდან.

არსებობს ეინო კოლარის საფუძვლიანი გამოკვლევა ძველ აღთქმაში ნახსენები საკრავების შესახებ[3]. ავტორი მუსიკალურ ინსტრუმენტთა საკლასიფიკაციო სქემის შესაბამისად განიხილავს თითოეულ საკრავს, მათ სახელწოდებებს, ეტიმოლოგიას, გამოყენების წესებსა და აღნაგობას, თუმცა გვერდს უვლის, როგორც თვითონ აღნიშნავს, ზოგიერთ ბუნდოვან ტერმინს.

---

* წაკითხულია მოხსენებად სიმპოზიუმზე "ქრისტიანობა: წარსული, აწმყო, მომავალი", რომელიც მიეძღვნა ქრისტეშობის ოცსაუკუნოვან იუბილეს (ქ. თბილისი, 2000 წლის 11-17 ოქტომბერი).

[1] ივ. ჯავახიშვილი, ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები, თბილისი, 1938.

[2] ვ. კარბელაშვილი, მოკლე მოხსენება შესახებ ქართველი ერის სიმღერისა და გალობისა (ჩემის ვრცელის ჯერ კიდევ დაუმთავრებელი გამოკვლევიდან) // კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფონდი "ვასილ კარბელაშვილი", №155 (უთარიღო ხელნაწერი).

[3] Eino Kolari, Musikinstrumente und ihre Verwendung im Alten Testament (Eine Lexikalische und Kulturgeschichtliche Untersuchung), Helsinki, 1947.

ნაშრომი დაფუძნებულია ძირითადად ფოლოლოგიურ და სამუსიკისმცოდნეო ლიტერატურაზე. ძალიან ფასეულია ამ ნაშრომში ძველ აღთქმაში ნახსენებ მუსიკალურ ინსტრუმენტთა კლასიფიკაციის ტაბულა და აგრეთვე ტაბულა, რომელზეც ამ საკრავთა ებრაული, ბერძნული (LXX) და ლათინური (Vulgata) შესატყვისობებია მოცემული[4].

როგორც ე. კოლარი აღნიშნავს, ბიბლიის სხვადასხვაენობრივ თარგმანში მუსიკალური ინსტრუმენტების შესახებ ურთიერთსაწინააღმდეგო გაგება გვხვდება, რის გამოც დამაკმაყოფილებელი პასუხი ვერ გაეცა კითხვებს ბევრ საკრავთან დაკავშირებით[5].

უნდა აღინიშნოს, რომ ამ სანიმუშო ნაშრომში არ არის გამოყენებული ბიბლიის არც ქართული და არც სომხური თარგმანები, რომელთა გათვალისწინება, ვფიქრობ, ზოგ საკითხს მაინც მოფენდა შუქს. საფიქრებელია, რომ ავტორს მათზე ხელი არ მიუწვდებოდა.

სამუსიკო ტერმინოლოგია, კერძოდ, სამუსიკო ინსტრუმენტთა სახელწოდებები, გვხვდება ბიბლიის არა ყველა, არამედ რამდენიმე წიგნში. ესენია: დაბადება, გამოსვლათა, მსაჯულთა, ლევიანთა, ოთხივე წიგნი მეფეთა, ორივე წიგნი ნეშტთა, ეზრას, ისაიას, იერემიას, ეზეკიელის, დანიელის, ოსეს, იოველის, ამოსის, სოფონიას, ზაქარიას, 1 მაკაბელთა, ფსალმუნები, მათეს სახარება, პავლეს პირველი ეპისტოლე კორინთელთა მიმართ, პირველი თესალონიკელთა მიმართ, გამოცხადება იოანე ღვთისმეტყველისა.

ქართული თარგმანის რედაქციებში იხსენიება სამუსიკო ინსტრუმენტთა შემდეგი სახელწოდებანი: ავლი, ათძალი, ათძალი საფსალმუნისაი, ბობღანი, ებანი, ეუვანი, ზანზალაკი, მუღნი, ნესტვი, ნესტვი იობელისა, ნესტვი მღდელთა, ნესტვი რქისა, ნესტვი ჭედილი, ორღანო, რქა, საგალობელი, საყვირი, საყვირი რქისა, საყვირი სასტვინელი, საყვირი ღმრთისა, საფსალმუნე, სტვირი, ფსალმუნი, ქნარი // ქანარი, ქნარი სამვიკი, წინწილა // წინწილი.

ჩამოთვლილ საკრავთაგან ზოგიერთი (მაგ., ებანი, ნესტვი, საყვირი, წინწილა) ქართულ მუსიკალურ ტრადიციაში ფართოდ იყო გავრცელებული, რასაც წერილობითი წყაროების (მხატვრული ლიტერატურისა და საისტორიო მწერლობის ძეგლები) მონაცემები ადასტურებს.

ჩვენთვის საინტერესო სახელწოდებათა შორის ქართულ რედაქციებში გვხვდება როგორც უცხო სიტყვები (მაგ., ავლი, ქნარი), ასევე ტერმინთა სიტყვასიტყვითი თარგმანი (ათძალი საფსალმუნისაი, საფსალმუნე, ნესტვი მღდელთა, საყვირი რქისა), ქართული შესატყვისები (ნესტვი, საყვირი, რქა, საგალობელი, ებანი) და „გაქართულებული" უცხოური სიტყვები (წინწილი).

ცნობილია, რომ ბიბლია ქართულად ბერძნულიდან ითარგმნა, მაგრამ სამუსიკო ტერმინოლოგიაში შეიმჩნევა ისეთი შემთხვევები, როდესაც ტერმინი პირველწყაროდან არის შემოსული, მაგალითად, "წინწილი". შდრ. ებრ. şelşelim (წელწელიმ//ცლცლმ), ბერძნ. κύμβαλα, ლათ., cymbala, სომხური წნწლა[6].

---

[4] იქვე, გვ. 1.
[5] იქვე.
[6] ტერმინები მოხმობილია ივ. ჯავახიშვილის დასახ. ნაშრომიდან, გვ. 207.

არ არის გამორიცხული ზოგიერთი სახელწოდების სომხურის გზით ათვისებაც, მაგ., ჰრ. აჭარიანის მიერ ასეთად არის მიჩნეული „ქნარი". ივ. ჯავახიშვილმა ყურადღება გაამახვილა იმ ფაქტზე, რომ საკრავ ქნარის შესატყვისად ქართული თარგმანის ზოგიერთ რედაქციაში „ქანარიც" ყოფილა (დამოწმებული აქვს მცხეთური ხელნაწერიდან 1 მფ. 10:5, 16:25; 18:6; 19:9). მკვლევარი გამორიცხავს გადამწერის უნებლიე შეცდომას და თვლის, რომ სრულხმოვნიანი ფორმა უძველესია და უშვებს ვარაუდს, ქანარ- ფორმის პირველადობის შესახებ. ამ მოსაზრების სასარგებლოდ მიიჩნევს მის სიახლოვეს ასურულ და არაბულ ფორმებთან და ამის გამო ჰრ. აჭარიანის ვარაუდს ქნარ- სახელწოდების ქართულში სომხურის გზით შემოსვლის შესახებ ეჭვის ქვეშ აყენებს, თუმცა კატეგორიულად არ უარყოფს[7].

კ. კეკელიძე მიუთითებდა რომ, ბიბლიის თარგმნისას არ შეიძლება ქართველებს არ მიემართათ სხვა ენებისთვისაც[8]. ეზეკიელის წიგნის ქართული და უცხოენოვანი ვერსიების შედარებითი ანალიზის შედეგად დადგინდა ქართველი მთარგმნელების მიერ აღმოსავლური ან სეპტანტისაგან განსხვავებული ისეთი ბერძნული წყაროების გამოყენება, რომლებიც განსაკუთრებით ახლოს იდგნენ ებრაულ მასორეთულ ტექსტთან[9].

ე. კოლარის ნაშრომის მიხედვით ძველ აღთქმაში გვხვდება 20 დასახელების საკრავი (გვ. 88, ტაბულა). ქვემოთ მოცემულია ტაბულა, შედგენილი ჩემს მიერ ე. კოლარის ტაბულის ანალოგიით, სადაც მეოთხე და მეხუთე გრაფაში მოცემულია ქართული შესატყვისები, დადგენილი ბიბლიის გამოქვეყნებული ტექსტების მიხედვით[10] (იხ. ტაბულა).

როგორც ტაბულიდან ჩანს, 20 ებრაულ ტერმინს შეესატყვისება: 14 ბერძნული, 15 ლათინური და 16 ქართული ტერმინი. ისე რომ, ერთი და იგივე სიტყვა, სახელწოდება, შეიძლება ორი ან სამი სხვადასხვა ებრაული ტერმინის შესატყვისად შეგვხვდეს. მაგ., ბერძნული **κύμβαλα**-თი აღინიშნება ოთხი სხვადასხვა დასახელების ებრაული საკრავი: მენანიმ, მეცილთაიმ, ცელცელიმ, შალიშ (საჩხარუნებელი, ბრინჯაოს თეფშები, კასტანეტები, სამსიმიანი ჩამოსაკრავი). ასევე ბერძნულში **ψαλτήριον** ებრაული ოთხი სხვადასხვა სახელწოდების საკრავის აღმნიშვნელია: უგაბ (ფლეიტა), ნებელ (არფა), ნებელ ასორ (ათსიმიანი არფა), ფესანთერინ (ტრაპეციისებური ციტრა).

ქართული თარგმანის რედაქციებში დაცულ ტერმინთა შორის ძალიან საინტერესოა ტერმინი ებანი[11].

---

[7] ივ. ჯავახიშვილი, გვ. 137.

[8] კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1960, გვ. 423.

[9] ეზეკიელის წიგნის ძველი ქართული ვერსიები. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო თინათინ ცქიტიშვილმა. თბ., 1976, გვ. 263.

[10] დაბადება (ბიბლია), ნაწ. I, ნაწ. II, ტფილისი, 1884; ბიბლია, საქართველოს საპატრიარქოს გამოცემა, 1989; მცხეთური ხელნაწერი (ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა ელ. დოჩანაშვილმა), თბილისი 1983, 1982, 1981; წიგნნი ძუელისა აღთქუმისანი, ნაკვეთი I. ყველა არსებული ხელნაწერის მიხედვით გამოსაცემად მოამზადეს ბაქარ გიგინეიშვილმა და ცოტნე კიკვიძემ. თბილისი, 1989; ფსალმუნის ძველი ქართული რედაქციები X-XIII საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით. გამოსცა მზექალა შანიძემ. I, ტექსტი. თბილისი 1960.

[11] ვრცლად ამის შესახებ: ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 135-140; გრ. ჩხიკვაძე, სამუსიკო საკრავი ებანი და მისი რაობა // მასალები საქართველოს ეთნოგრაფი-

ზემოთ ჩამოთვლილი საკრავების სახელწოდებები გვხვდება არა მხოლოდ ბიბლიის თარგმანის სხვადასხვა რედაქციაში, არამედ ქართულ საისტორიო თხზულებებსა და მხატვრულ ლიტერატურაში. ამის უამრავი მაგალითის მოტანა შეიძლება (ნაწილი მოტანილია ივ. ჯავახიშვილის არაერთგზის მოხმობილ ნაშრომში). ძალიან ხშირად საკრავთა სახელწოდებები გვხვდება მხატვრული, ემოციური ზემოქმედების გასაძლიერებლად. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მკითხველისათვის, ვისთვისაც იყო გამიზნული ისტორიული თხზულება თუ მხატვრული ნაწარმოები, ამ საკრავთა არსი და ხასიათი გასაგები იყო. მაგ.,

ამათ ძალითა
რომ ათძალითა
ორღანო უძნონ
ებან –ებნითა[12].

ფსალმუნთა მთმენსა,
შენსა სასმენსა,
ათძალი ჰქონდეს
ქნარ – სიტყვა რევად[13].

"ერაყს მყოფნი მეებნენი, გინა მეჩანგენი, თამარის შესხმათა მუსიკობდიან"[14]. "ათ დღემდის ისმის ყოველგნით ხმა წინწილისა, ებნისა"[15].

ივ. ჯავახიშვილის, გრ. ჩხიკვაძის და სხვა ნაშრომებში მოხმობილი ციტატების გარდა კიდევ სხვა მრავალი შეიძლებოდა დაგვემატებინა, მაგრამ მხოლოდ ორიოდე მაგალითით დავკმაყოფილდები: „...და მე აქა ამისათჳს წინასიტყვა-ვყოფ, რამეთუ მოაკლდებოდა ძალსა მოჰმადიანთასა და მცემელიცა ებანსა, რამეთუ ქრისტიანეთა ორგანონი ჴმოვანებდეს კიდით კიდედმდე..."[16]. „ძნობდით, ჴმობდით და ღაღადებდით, სცემდი ქნარსა წინასწარმეტყველო..."[17].

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს ჩვენთვის საინტერესო ტერმინები დავით გურამიშვილთან (1705-1792). დავითიანის მნიშვნელოვანი წყარო არის ბიბლია და სასულიერო მწერლობა. დ. გურამიშვილი ზედმიწევნით იცნობს ბიბლიას, საერო და სასულიერო ლიტერატურას. მკვლევრები საგანგებოდ მიუთითებენ მის კავშირზე სასულიერო მწერლობასთან, რომელიც ორგანულ ნაკადადაა შეზრდილი რელიგიური განწყობილებით დატვირთულ მის

ისათვის, VII, 1955, გვ. 51-64; მ. შილაკაძე, მუსიკალური ტერმინი "ებანი". // ლოგოსი, №2, 2004, გვ. 148-153 (ინგლ. რეზიუმეთი).

[12] იოანე შავთელი, აბდულმესიანი, 15:2 // ქართული პოეზია, ტ. 1, თბ., 1979.

[13] ჩახრუხაძე, თამარიანი, V:3// ქართული პოეზია, ტ. I, თბ., 1979.

[14] ბასილ ეზოსმოძღვარი, ცხოვრება მეფეთმეფისა თამარისი // ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. II, თბ., 1959, გვ. 146.

[15] შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, თბ., 1963, გვ. 221.

[16] ბასილ ეზოსმოძღვარი, იქვე, გვ. 131.

[17] ნიკოლოზ გულაბერისძე (XII ს.), გალობანი სუეტისა ცხოვლისანი // ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, 1954, გვ. 387.

პოეზიაში[18]. დავით გურამიშვილის პოეტური იდეალია დავით ფსალმუნთა ავტორი[19].

ათძალს ალყანი აუბნა
უკრა, ღვთის ნება აუბნა
ორღანოს დაბერა
ქნარზედა დამღერა,
ფსალმუნი აღწერა
ღმერთს გული აჯერა[20].

დავით თქვა ღვთისა ქებანი,
უკრა ქნარ-წინწილ-ებანი,
ღვთისავე ნებითა
კარგისა მცნებითა
იპოვა ძებნითა!
ადიდა ებნითა![21]

მოესმა შორით ნესტვთა ხმობანი,
ეგონა ქალთა თამაშობანი,
სითაც ესმა სტვენა,
მიყვა იქეთკენა
ყვავილთ კრეფასა (44-ე სტროფი)[22].

ამგვარად, ბიბლიაში ნახსენები საკრავების სახელწოდებანი გვხვდება ქართულ მხატვრულ ლიტერატურაშიც, საისტორიო თხზულებებშიც. დასახელებული საკრავების ნაწილი ქართულ ყოფას შეერწყა.

ბიბლიაში ნახსენები საკრავები არის პროტოტიპები დღეს ევროპაში გავრცელებული საკრავებისა[23]. ისინი წინა აზიის უძველესი მოსახლეობის კულტურული მონაპოვარია.

ამ სამუსიკო საკრავთაგან ზოგიერთი შეიძლებოდა სხვადასხვა ხალხში ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლადაც კი წარმოშობილიყო (უმარტივესი, პრიმიტიული ჩასაბერები, სიმიანი), ზოგი კი (უფრო განვითარებული ფორმები) კულტურული კონტაქტების შედეგად ვრცელდებოდა.

რომელიმე მუსიკალური ინსტრუმენტის ათვისება ერთი ხალხისაგან მეორის მიერ დამოკიდებულია იმაზე, თუ რამდენად შეუძლია ნასესხებ საკრავს ასახოს მსესხებლის მუსიკალური კულტურის თავისებურებანი – ინტონაციური, ჰარმონიული დასხვ. "სესხება ნორმალურ პირობებში ბუნებ-

---

[18] სარგის ცაიშვილი, დავით გურამიშვილი, თბ., 1980, გვ. 41, 49.
[19] რ. სირაძე, წერილები, თბ., 1980, გვ. 119-120.
[20] დავით გურამიშვილი, დავითიანი // ქართული პოეზია, ტ IV, თბ., 1975, გვ. 206.
[21] დავითიანი, გვ. 205.
[22] იქვე.
[23] Р. Рогаль – Левицкий, Современный оркестр, т. I, М., 1953, стр. 8.

რიეია და სასურველი. ეს საერთაშორისო თანამშრომლობის სახეა და წინსვლის ერთ-ერთი საშუალება"[24].

საქართველო ყოველთვის იყო კონტაქტში თანადროულ მოწინავე კულტურებთან. ეს ბიბლიის ქართული თარგმანის სხვადასხვა რედაქციების არსებობის ფაქტშიც ვლინდება.

ებრაული	ბერძნული	ლათინური	ქართული	ქართული (ახალი თარგმანი)
1	2	3	4	5
I a. 1. თოf	I a. 1. τύμπανον	1.tympanum	1.ბობღანი	1.დოლი, დაფდაფი, დაირა
b. 1. მენაანიმ	b. 1. κύμβαλα	1.sistra	1.საყვირი	1. დაფდაფი
2. მეცილთაიმ	2. κύμβάλω	2.cymbala	2. წინწილი, ბობღანი, ებანი	2. წინწილი, ბობღანი
3. ცელცელიმ	3. κύμβαλα	3.cymbala	3. წინწილი	3. ბობღანი, წინწილი
4. მეცილოთ	4. χαλινός	4.frenum	4. –	4.ცხენთა ზანზალაკები
5. ფაამონიმ	5. κώδων	5.tintinnabulum	5. ეკვანი	5. ოქროს ეკვანი
II a. 1. ხალილ	II a. 1. αυλός	II a. 1. tibia	II.a 1. მულნი, საყვირი რქისა, აელი, სტვირი, საყვირი	II.a1. სტვირი, სალამური
2. მაშროკითა	2. σῦριγξ	2.fistula	2.საყვირი, სასტვინელი	2. საყვირი
3. უგავ	3. ὄργανον, ψαλτήριον	3. organum	3.საფსალმუნე, ებანი, ორღანო	3. სალამური
b. 1. კერენ	b. 1. σαλπιγξ	b.1. tuba	b.1. ნესტვი რქისა	b.4. ბუკი
2. იოველ	2. σαλπιγξ	2.bucina	2.საყვირი, ნესტვი იობელისა	2. ბუკი
3. შოფარ	3. σαλπιγξ κερατίνή	3.bucina, tuba		3. საყვირი

[24] ნ. ბერძენიშვილი, შენიშვნა ივანე ჯავახიშვილის შესახებ // კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ნიკო ბერძენიშვილის არქივი, ფრ. 7-10.

1	2	3	4	5
4. ხაცოცერა	4. σαλπιγζ	4. tuba	4.ნესტვი, ნესტვი ჭედილი, საყვირი	4.საყვირი
III. a. 1. ნებელ	III. a. 1. ναβλα, ψαλτήριον,	III.a.1.psalterium	III.1.ქნარი, ბანი	III.1.ებანი,ქნარი
2. ნეველ აასორ	2. ψαλτήριον, δεκάχορδον	2. decem chordarum	2.ათძალი საფსალმუნისაი ქნარი სამეიკისა	2.ათსიმიანი ებანი, ათსიმიანი ჩანგი
b. 1. ქინნორ	b. 1. κίνύρα, κίθαρα	b.1. kithara	b.1.ქნარი, საფსალმუნე	b.1.მერანგე, ებანი, ქნარი
2. შაბექა	2. σαμβύκή	2. sambuca	2.საყვირი, სასტვინელი	2.საყვირი
c. 1. შალიშ	c. 1. κύμβαλα	c.1. sistra	c.1. –	c.1. –
d. 1. კითაროს	d. 1. κίθαρα	d.1. cithara	d.1.ქნარი სამეიკისა	d.1. სამბუკი
2. ფესანთერინ	2. ψαλτήριον	2. psalterium	2. საფსალმუნე	2.ქნარი

M. Shilakadze

MUSICAL TERMINOLOGY IN DIFFERENT VERSION OF GEORGIAN TRANSLATION OF THE BIBLE (THE NAMES OF MUSICAL INSTRUMENTS AND THEIR ESSENCE)

In different Versions of Georgian translation of the Bible there are the following names of musical instruments: avli (Aulos), atzali (literally: ten stringed, decem), atzali sapsalmunisai (psaltery), bobgani (tymbal), ebani (harp-like instrument), mugni (flute), nestvi (wind instrument), nestvi iobelisi (horn), nestvi mgdelta (literally: priest's wind instrument), nestvi rkisa (horn), nestvi tchedili (copper trumpet), organo (musical instrument), rka (horn), sagalobeli (psaltery), sakviri (trumpet), sakviri rkisa (horn), sakviri sastvineli (whistling wind instrument), sakviri grmtisa (God's trumpet), sapsalmune (plastery), stviri (flute), psalmuni (psaltery), knari // kanari (harp, lyre), tsintsila (tymbal).

Some of the above-mentioned instruments were quite widerspread in Georgian musical practice. This is confirmed by various written sources such as historical writings, works of ancient literature (I. Javakhishvili).

There are foreign words, e. g. avli, knari, exact translations of terns - sapsalmune, nestvi iobelisi - and Georgian equivalents - nestvi, sakviri, rka, ebani - among the names of musical instruments in versions of Georgian translation of the Bible. It is known that the Bible was translated into Georgian from Greek, but in the terminology we are interested in,

we encounter the terms adopted from the original language of the Bible (Hebrew). There is a possibility that some terms were adopted through Armenian as well.

There are twenty different musical instruments mentioned in the Old Testament (E. Kolari), there are 14 and 15 terms respectively in Greek and Latin designating them, so one and the same name may be attached to two or three different instruments. The names of musical instruments and their essence are interpreted in different ways in various translations of the Bible around the world. Sometimes there are even controversial interpretations of those names as well.

The fundamental study of the names of musical instruments mentioned in different versions of Georgian translation of the Bible well enable us to specify and elucidate what instruments were meant under some of those names.

ნინო ჩირგაძე

ეპილეფსიის მკურნალობის ხალხური ტრადიციები სამცხე-ჯავახეთში

სამცხე-ჯავახეთში სხვადასხვა სახის ნერვულ დაავადებათა შორის *ეპილეფსიის* დიაგნოსტიკის, ეტიოლოგიის, პროფილაქტიკისა და მკურნალობის შესახებ მნიშვნელოვანი ეთნოგრაფიული მასალა დასტურდება.

ცნობილია, რომ *ეპილეფსია* ქრონიკულ ნერვულ დაავადებათა ჯგუფს განეკუთვნება. ახასიათებს პერიოდული შეტევები – გულყრები, რომლის დროსაც ავადმყოფი ცნობიერებას კარგავს, კრუნჩხვა მოსდის, პირზე დუჟი ადგება, ცახცახებს და სხვ.

ოფიციალური მედიცინა აღნიშნული დაავადებისადმი მიდრეკილების მემკვიდრეობით და არამემკვიდრეობით ფორმებს ასხვავებს და გამომწვევად სხვადასხვა მიზეზს მიიჩნევს. მათ შორის ძლიერ ნერვულ სტრესს, ნერვულ დაძაბულობას, სისხლის მიმოქცევის გაუარესებას და სხვ.

საქართველოში ეპილეფსია ძველთაგან იყო ცნობილი. მედიცინის ისტორიკოსთა დასკვნით IX-X საუკუნეების ლიტერატურის ძეგლში *სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება* ეპილეფსიის გულყრაა აღწერილი, რაზეც მიუთითებს ნაწარმოების შემდეგი ადგილი: „ხოლო ვითარცა მდგომარე იყვნეს ეკლესიას, მყის წინაშე ყოველთასა დაეცა კაცი იგი უხმოდ მდებარე და გარდამოაგდო ენა განსივებული, საშინელთა პეროოდა და გორვიდა“[1]. რამდენიმე ხანში ეს კაცი გონს მოსულა, თუმცა მეტყველების უნარი დაკარგვია: „ხოლო კაცი იგი მოეგო გონებასა და გულისხმა-ყო ცთომილება თვისი. დაღაცათუ ენითა ვერ მეტყველებდა, არამედ ეგრეთცა შეუვარდა მწყობრსა მას მამათასა და წინაშე მათსა აღიარა ცთომილება თვისი“[2].

XIII საუკუნის *წიგნი სააქიმოჲს* ავტორი ეპილეფსიის არაბული სახელწოდების – *სარი* ქართულ შესატყვისად *მტერთა დაცემას* მიიჩნევს. „რომელსა ჰქვიან არაბულად სარი და მტერთა დაცემა“ – წერს ავტორი ეპილეფსიის შესახებ[3]. XV საუკუნის სამედიცინო ძეგლში ზ. ფანასკერტელის „სამკურნალო წიგნში“ ეპილეფსია *ტუინის* დაავადებად არის მიჩნეული და უკვე *ბნედა* ეწოდება“[4]. ხოლო XVI საუკუნის ძეგლში დ. ბაგრატიონის *იადიგარ დაუდში,* ბნედის ერთ-ერთი სინონიმია *უჩუხი*[5].

ძველ ქართულში ეპილეფსიის, ბნედის ერთ-ერთი სინონიმია ასევე *ცისად, ცისად გვემული,* რაც სულხან-საბა ორბელიანის მიერ განმარტებულია, როგორც „მთოვარესა და მთოვარეზედ დაბნედა ეშმაკეულებათა“[6].

ილ. აბულაძე ეყრდნობა სახარების ტექსტს და აღნიშნავს, რომ *ცისად-ცისად გვემული მთვარეულია.* აქვე აღნიშნავს, რომ ბიბლიის ქართულ

---

[1] ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები, თბ., 1978, გვ. 111.
[2] იქვე, გვ. 111-112.
[3] წიგნი სააქიმოჲ, თბ., 1936, გვ. 85.
[4] ფანასკერტელი ზ. სამკურნალო წიგნი, თბ., 1978, გვ. 459.
[5] იადიგარ დაუდი, თბ., 1985, გვ. 424.
[6] ორბელიანი სულხან-საბა, ლექსიკონი ქართული, II, თბ., 1993.

თარგმანში ბნედიანს *მთვარეული* ეწოდება, ხოლო დაავადებას *სამთვარიო*. ქართულ ხალხურ სამედიცინო ლექსიკაში კი სიტყვა მთვარეული, ეპილეფსიასთან ერთად, მისი ერთ-ერთი გამოვლინების სომნამბულიზმის აღმნიშვნელია[7].

უნდა აღინიშნოს, რომ ეპილეფსიის მთვარის დაავადებად მიჩნევა ერთ-ერთ უძველესს და ფართოდ გავრცელებულ წარმოდგენათა რიგს განეკუთვნება[8].

სამცხე-ჯავახეთში მოპოვებული მონაცემებით, *ბნედა* მთვარის ფაზებთან გარკვეულ კავშირში განიხილება. მთხრობელთა გადმოცემით, იგი უმეტესად ახალ მთვარეზე დაბადებულებს ემართებოდა და დაავადების გამწვავებაც ძირითადად ახალმთვარეობის დროს ხდებოდა, *ახალ მთვარეზე დაიბნიდება ბნედიანი* – გადმოგვცემს მთხრობელი.

ამგვარად საქართველოში ეპილეფსიის სხვადასხვა სახელწოდება დასტურდება. ამათგან ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებულია *ბნედა*. სამცხე-ჯავახეთშიც ეპილეფსიის აღმნიშვნელად სწორედ ეს სიტყვა გვხვდება.

მედიცინის ისტორიკოსთა დასკვნით, *ბნედა//დაბნედვა* XV-XVI საუკუნეზე უფრო ადრეულ ძეგლებში ცნობიერების დაკარგვის მნიშვნელობით იხმარებოდა. როგორც ჩანს, ეპილეფსიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ნიშანი თვით დაავადების სახელწოდების წარმოშობის საფუძველი გახდა[9].

ხალხურ მედიცინაშიც დაავადება განიხილება უმეტესად როგორც სიმპტომი, შეგრძნება, ამის ერთ-ერთი დამადასტურებელი ტერმინია ეპილეფსიის აღმნიშვნელი *ბნედა*. *ბნედა*, სულხან-საბას ორბელიანის განმარტებით – *ანაზდად ცნობის მიღება, ცნობის მიხდაა*, ე.ი. დაავადების ერთ-ერთ გამოვლინებას, ცნობიერების დაკარგვას აღნიშნავს[10]. სწორედ ამ მნიშვნელობით იხმარება ეს ტერმინი ვეფხისტყაოსანში, *კვლა დაეეცი დაბნედილი, დაბნედილსა მაპკურებდი*.

მთელ საქართველოში ბნედა მძიმე, ქრონიკულ დაავადებად ითვლებოდა. ბნედიანს მუდმივი მოვლა, ყურადღება და ხელის შეწყობა სჭირდებოდა. ამის ერთ-ერთი დასტურია ვახტანგ VI-ის სამართალი, სადაც მუხლში – *გიჟისა და ბნედიანის ცოლისათვის* აღნიშნულია: „თუ ესე სენი ქორწილს წინათ სჭირს და ქმარს შეატყუვეს, მას უკან გამოუჩნდა და ქმარმან აღარ ინდომა, ის შეიტყონ სწორედ გასინჯვით, თუ ქორწილს უკან დამართებია.

თუ უწინვე სჭირვებია და შეიტყო, ქორწილს უწინვე გაუშვა, ვერავინ მიედავების.

და რადგან შეუტყუებიათ და ქორწილი უქნია, ღონე მეტი აღარ არის, სამს წელიწადს უნდა მოუაროს. თუ ეშველა, ვერ გაუშვებს, თუ არა ეშველა და, გაუშვას უსისხლოდ, ასე რომე ზითევი ქალისა ქალს მისცენ და ნიშანი კაცისაა.

აგრევე თუ კაცი დასნეულდეს იმ სენით, ხუთს წელიწადს ქალმა მოუცადოს და მოუაროს. აგრევე ძნელი არის მათი გაყრა. მაგრამ რადგან აღარ

---

[7] დაწვრილებით იხ. მინდაძე ნ. ქართული ხალხური სამედიცინო კულტურა, თბ., 2000 (სადოქტორო დისერტაცია), გვ. 33.

[8] Stol M., Epilepsy in Babilonia, 1993, გვ. 1-3.

[9] სააკაშვილი მ., გელაშვილი ა., საქართველოს მედიცინის ისტორია, ტ. III, წ. I, თბ., 1956, გვ. 393.

[10] მინდაძე ნ., დასახ. ნაშრ., გვ. 29.

იქნება, კათალიკოზმა და მოსამართლემ გააშვებინონ, ზითევი და ნიშანი უკლებლივ ქალს მისცენ"[11].

სამცხე-ჯავახეთში ბავშვთა დაავადება *საყმაწვილო* და ბავშვობის ასაკში გამოვლენილი *ეპილეფსია* ერთ დაავადებად განიხილება, რადგან მათ ერთნაირი სიმპტომები ახასიათებთ. განსხვავება ხდება მხოლოდ მოგვიანებით. მთხრობელთა გადმოცემით, თუ საყმაწვილოს ვერ უმკურნალეს და ბავშვს 11-12 წლამდე არ გაუვლიდა, ბნედად გადაიქცეოდა. ამ შემთხვევაში მართებული იქნება ვიფიქროთ, რომ ავადმყოფს თავიდანვე ეპილეფსია სჭირდა, რომელიც მოზრდილ ასაკშიც იჩენდა თავს.

ძველ ქართულ სამედიცინო ლიტერატურაშიც *საყმაწვილო* და *ბნედა* ზოგჯერ ერთი და იგივე დაავადებად განიხილება და აღინიშნება ტერმინით *მტერთა დაცემა*. „რაჲ ესე მანკი (მტერთა დაცემა – ნ.ჩ.) ყმაწუ̂რილთა გამოაჩნდეს ... ძუძუჲს მწოარისა კურნებაჲ არა ხამს, რომელ რაჲ გადიდდეს და ასონი გაუხურდენ და განძლიერდეს სინედლე მისგნით კიდე წავალს და გამრთელდების"[12]. აქ სპაზმოფილური კრუნჩხვები იგულისხმება, რაც მართლაც შეიძლება გაქრეს ბავშვის ზრდასთან ერთად[13].

ხალხური აღწერილობით, ბნედიანი უმეტესად სუსტი აღნაგობისა იყო, თუმცა გამონაკლისებიც არსებობდა. ბნედის ძირითად სიმპტომად სამცხე-ჯავახეთში, სავსებით მართებულად გულყრა მიაჩნდათ, ხოლო გულყრის მთავარ მახასიათებლად კრუნჩხვა. *ბნედიანი ხშირად დაეცემოდა, იბნიდებოდა, კრუნჩხვები მოსდიოდა* – გადმოგვცემს მთხრობელი.

როგორც აღვნიშნეთ, ეპილეფსია ქრონიკულ დაავადებად ითვლებოდა. არჩევდნენ ამ დაავადების მემკვიდრეობით და არამემკვიდრეობით ფორმებს. თუ ბნედა მემკვიდრეობითი იყო, *გვარში მოუდიოდათ*, ის შესაძლებელია წინაპართა მიერ ჩადენილი ცოდვის მიზეზით ყოფილიყო გამოწვეული. ეპილეფსიის რეალურ მიზეზად ადგილობრივი მოსახლეობა უმეტესად სისხლის სიჭარბეს და შეშინებას მიიჩნევდა. თავად დაავადების გამწვავებას – გულყრას, რომელსაც როგორც აღვნიშნეთ, *ახალ მთვარეს* უკავშირებდნენ. შეტევის უშუალო გამომწვევად მიაჩნდათ აგრეთვე ალკოჰოლის მიღება, ზედმეტი ჭამა, მძიმე საჭმელი, ნერვული დაძაბულობა, სტრესი და სხვ.

ყურადსაღებია, რომ ძველ ქართულ ოფიციალურ მედიცინაში ეპილეფსიის გამომწვევი მიზეზები ხშირად ჩვენს მიერ ზემოაღწერილს ემთხვევა, მაგ., „წიგნი სააქიმოჲში" ეპილეფსიის ერთ-ერთ გამომწვევ მიზეზად სისხლის სიჭარბეც სახელდება: „ნიშანი მისი (მტერთა დაცემის – ნ.ჩ.)... იგი არს, რომელ თავისა და პირისა და ხელისა ძარღვნი სისხლითა სავსე იყოს, და დაცემასა უწინა პირი გაუწითლდეს და მაშინდა დაეცეს, და ეგებისცა რომელ ცხვირთა სისხლი წაექციოს"[14].

არ არის გამორიცხული, რომ გულყრის დროს ავადმყოფის თითიდან სისხლის გამოშვების საქართველოში ფართოდ გავრცელებული წესი, სწორედ ამ ეტიოლოგიას უკავშირდებოდეს, თუმცა მოსახლეობა მას ზოგჯერ სხვანაირად ხსნის, კერძოდ – სისხლს ბნედიანის სხეულში ჩაბუდებული ავი სული გამოყვება და ავადმყოფს შვებას მისცემსო.

---

[11] სამართალი ვახტანგ მეექვსისა, თბ., 1981, გვ. 250.
[12] წიგნი სააქიმოჲ, თბ., 1936, გვ. 86-87.
[13] სააკაშვილი მ., გელაშვილი ა., საქართველოს მედიცინის ისტორია, ტ. II, 1958, გვ. 50.
[14] წიგნი სააქიმოჲ, გვ. 85.

ბნედის შეტევის-გულყრის ერთ-ერთი მიზეზი, ადგილობრივი მოსახლეობის წარმოდგენით, ძილში სულის ხუთვა, გულზე მაჯლაჯუნას დაწოლა იყო.

საინტერესოა, რომ ბნედის გამომწვევი მსგავსი მიზეზი აღწერილია „იადიგარ დაუდში" – „და ალის დაწოლასა ქაბუსი ქუიან, და ესე ქაბუსი ერთი სენი და ჭირი არის, რომე კაცსა ეძინოს, ძილ'შიგა ერთი რამე მოვა და კაცსა თავს დააწვების და გულზედა შიაწვების, და კაცსა დასცემს და დასჭუჭნის და კაცი ვეღარ გაიძურის და ვეღარცა ხმასა ამოიღებს და კაცი მწოედ შეშინდების და ელფერი წაუა.

აწე თუ კაცსა ხშირად ესე სენი დაემართებოდეს და ამ რიგად ალი დააწვებოდეს ყოლმე, იცოდით, უსათუოდ უჩუხის სენისა პირველი თავის აღება არის, და თუ კაცი თავსა არ მოუფრთხილდების და წამალსა არა იქს, უსათუოდ უჩუხი წაეკიდების, და ან საგთისა სენისა პირველი თავისა აღება არის"[15].

ზემომოყვანილი მასალიდან ნათლად ჩანს, რომ ბნედის ხალხური ეტიოლოგია დაავადების გამომწვევ რეალურ და სავსებით მართებულ მიზეზს უკავშირდებოდა. ამავე დროს, როგორც აღვნიშნეთ სამცხე-ჯავახეთში გვხვდება დაავადების ირეალური მიზეზებით ახსნაც. კერძოდ, აქ დაავადების გამომწვევად ავი სულებიც მიაჩნდათ.

უნდა აღინიშნოს, რომ უძველეს ხალხებში ეპილეფსია ძირითადად ირეალურ სამყაროს უკავშირდებოდა. იგი ღვთიურ სასჯელად, ეშმაკეულ დაავადებად... ითვლებოდა[16], რაც ეპილეფსიის აღმნიშვნელ ძველ ქართულ სახელწოდებაში – *მტერთა დაცემა* არის ასახული.

ეპილეფსიის ყველაზე ფართოდ გავრცელებული ეტიოლოგია – *შიშს* უკავშირდება. შიშს უკავშირებენ თავად დაავადებას და შეტევის გამომწვევადაც უმეტესწილად შიშს მიიჩნევენ – *ბნედა შიშით იყო, ტანში ჩაუჯდებოდა* და *მერე მალ-მალე სიბნედეს დაჰკრავდა* – გადმოგვცემენ მთხრობელები.

სამცხე-ჯავახეთში მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, დაავადების პროფილაქტიკა და მკურნალობა სავსებით მიზანშეწონილი იყო, კერძოდ, *ბნედიანს* გარკვეული რეჟიმით უნდა ეცხოვრა, მისთვის გამორიცხული იყო ალკოჰოლური სასმელი და მძიმე, ზედმეტად ცხიმიანი და ცხარე საჭმელი. რეკომენდირებული იყო მსუბუქი კვება და ტკბილეულის ჭარბი მიღება, იმდენად, რომ ავადმყოფს ხშირად შაქრით ან თაფლით დამტკბარ წყალსაც კი აძლევდნენ. ბნედიანს მშვიდ გარემოში უნდა ეცხოვრა, ნერვული სტრესები თავიდან აერიდებინა, მშვიდად უნდა ყოფილიყო. ამ მიზნით ავადმყოფებს პერიოდულად კატაპარიას [Valeriana officinalis L] ფესვების ნახარშს ან ე. წ. ბნედის წამალს ასმევდნენ, რომლის ერთ-ერთი ინგრედიენტი კატაპარია იყო. ბნედის წამალს ადგილობრივი მკურნალები ამზადებენ, მაგრამ წამლის რეცეპტს საიდუმლოდ ინახავენ და მისი ჩაწერა ვერ მოვახერხეთ.

თუ ასეთი პროფილაქტიკა ავადმყოფს არ შველოდა და მას მაინც მოუვიდოდა გულყრა – *კრუნჩხვები დაემართებოდა*, მაშინ აუცილებელი იყო

---

[15] იადიგარ დაუდი, თბ., 1985, გვ. 424.

[16] Sigerist H., A History of Medicine, New York, 1951, გვ. 112, 198; Stol M., დასახ. ნაშრ. გვ. 1-3.

მისი მდგომარეობიდან გამოყვანა. ამ მიზნით იცოდნენ შავის გადაფარება, რადგან ითვლებოდა, რომ ძლიერი შუქი ავადმყოფზე ცუდად მოქმედებდა. როგორც აღვნიშნეთ, იცოდნენ აგრეთვე თითიდან სისხლის გამოდენა, კეფაზე ცივ ტილოს დაადებდნენ, ენას დაუჭერდნენ, რომ არ გადაეყლაპა და არ დამხრჩვალიყო და სხვ.

როგორც ითქვა, ბნედის ერთ-ერთ გამომწვევ მიზეზად ადგილობრივ მოსახლეობას ადამიანის შეშინება მიაჩნდა, ამიტომ თუ ვინმე ძლიერ შეშინდებოდა აუცილებლად შეულოცავდნენ. შეულოცავდნენ მაშინაც, თუ ავადმყოფს გულყრა ხშირად მოსდიოდა და ამის მიზეზად შეშინებას თვლიდნენ. ე.ი. ეს რიტუალი ტარდებოდა, როგორც პროფილაქტიკის, ისე მკურნალობის მიზნით.

მლოცავი ზოგჯერ მკითხავის ფუნქციასაც ასრულებდა, ე.ი. არკვევდა რისგან ან ვისგან იყო შეშინებული ავადმყოფი. შელოცვისას მლოცავს ხელში დანა და ქინძისთავი ეჭირა, ამ ხელს ავადმყოფს თავზე სამჯერ შემოუტარებდა და მონოტონურად, დაბალი ხმით წარმოსთქვამდა ლოცვას:

აშინაო მაშინაო,
გულო რამ შეგაშინა,
კაცმა შეგაშინა,
ქალმა შეგაშინა,
მგელმა შეგაშინა,
თუ რამ შეგაშინაო,
აკაკუნდი, დაკაკუნდი,
თავის ბინაზე დაცუნცულდი,
თეთრი ქორი ქანდარას ზის,
ქათამი საბუდარასა,
გულო დაბრძანდი,
სულო დაბრძანდი,
გულო ნუ გეშინიაო,
სულო ნუ გეშინიაო,
აკუნ ნუ გეშინიაო,
თავის ბინაზე დაკუნკულდი
შეგიკერავ პერანგს და საგულესაო[17].

შელოცვის შედეგად შეშინებული მშვიდდებოდა. ეს კი თავისთავად გულყრის პრევენციას ახდენდა. თუ ავადმყოფი კვლავ შინდებოდა და გულყრაც ხშირი იყო, მაშინ ითვლებოდა, რომ იგი ავი სულებისაგან იყო დაშინებული და უფრო ეფექტურ ზემოქმედებას საჭიროებდა. ამ მიზნით ის ეკლესიაში მიჰყავდათ და *ეგზორციზმის* რიტუალს უტარებდნენ. იცოდნენ ბნედიანის *დიდებაზე* ჩამოტარებაც. შეტევის შემდეგ ავადმყოფი მდგომარეობიდან რომ გამოვიდოდა, დედა ან ახლობელი ნათესავი ბნედიანს შვიდ სოფელში ჩამოატარებდა და ფულს ან სანოვაგეს *მოკრეფდა*. დიდებაზე ჩამომვლელს უარს არავინ ეტყოდა, შეგროვილი თანხით კი *სახმთოს* – სამსხვერპლო საკლავს იყიდიდნენ და სალოცავს შეწირავდნენ, შეევედრებოდნენ მას ავადმყოფის გამოჯანმრთელებას სთხოვდნენ. არ ერიდებოდნენ ბნედიანის *მოლასთან* მიყვანასაც. მოლასთან ავადმყოფები მიჰყავდათ როგორც ადგი-

---

[17] ჩირგაძე ნ., ასპინძის ეთნოგრაფიული დღიური, IV, 1988, გვ. 14.

ლობრივ მაჰმადიან, ისე ქრისტიან მოსახლეობას. მოლა ყურანის სათანადო სურას წაუკითხავდა ავადმყოფს და *ნუსხას* მისცემდა, რომელიც მას მუდმივად უნდა ეტარებინა. ნუსხა ქაღალდზე დაწერილი ყურანის სურის პატარა ფრაგმენტი იყო, რომელიც ნაჭერში იყო გამოკრული.

ეპილეფსიით დაავადებულის მოვლა, გულყრების პროფილაქტიკის საშუალებები სამცხე-ჯავახეთში ბევრმა იცოდა. ასევე ბევრისთვის იყო ცნობილი თუ როგორ უნდა აღმოეჩინათ პირველი დახმარება ავადმყოფისათვის გულყრის დროს. თუ ადამიანს რაიმე ნერვული სტრესი ჰქონდა გადატანილი, თუ ის რაიმეთი იყო შეშინებული და ეს საკმაოდ ხშირად ხდებოდა, მაშინ ავადმყოფი, ბნედის თავიდან აცილების მიზნით, როგორც ავღნიშნეთ, მლოცავთან მიჰყავდათ და ის სათანადო რიტუალს უტარებდა. ამ შემთხვევაში ითვლებოდა, რომ *შელოცვა* თავად დაავადების პრევენციას ახდენდა. მლოცველთან მიჰყავდათ ეპილეფსიით დაავადებულებიც, ამჯერად გულყრის თავიდან ასაცილებლად. ორივე შემთხვევაში შელოცვის რიტუალი ფსიქოთერაპიულ ზემოქმედებას ახდენდა და ავადმყოფზე დადებითად მოქმედებდა. დაავადების შედარებით მძიმე ფორმებს ადგილობრივი მოსახლეობა, როგორც ზემოთ ვთქვით, ავსულებს უკავშირდებოდა და ამ შემთხვევაში ავადმყოფს ეშმაკის გამოდევნის – *ეგზორციზმის* რიტუალები უტარდებოდა.

ამგვარად დაავადების სირთულიდან გამომდინარე, მკურნალობა სხვადასხვა ხასიათს ატარებდა. ეპილეფსიის იოლად მიჩნეულ ფორმას შედარებით მარტივი მაგიური ქმედებებით *მკურნალობდნენ*, ხოლო რთული ფორმის დროს საკმაოდ რთული რიტუალები ტარდებოდა.

როგორც ვხედავთ, სამცხე-ჯავახეთში ეპილეფსიის, ბნედის შესახებ საკმაოდ საინტერესო რწმენა-წარმოდგენები და წეს-ჩვეულებები დასტურდება. ყურადსაღებია ის ფაქტი, რომ ამ დაავადებას ადგილობრივი მოსახლეობა ხშირად სავსებით მართებულად რეალური მიზეზით ხსნიდა და დაავადების პროფილაქტიკა და მკურნალობა რაციონალურ ხასიათს ატარებდა. უთუოდ მიზანშეწონილად უნდა ჩაითვალოს ეპილეფსიის პრევენცია (შეშინების შემთხვევაში, რომელიც შეშინებულის დამშვიდებას, მასზე ფსიქოთერაპიულ ზემოქმედებას გულისხმოდა, ასევე გულყრების თავიდან აცილების ხალხური საშუალებანი: დიეტა, ალკოჰოლური სასმელისაგან თავის შეკავება, მშვიდი გარემოს შექმნა, ვალერიანის ძირების ნახარშის პერიოდული მიღება და სხვ.).

განსაკუთრებით აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ავადმყოფის ხალხური მკურნალობა კომპლექსური იყო და რთული შემადგენლობის *ბნედის წამლით* მკურნალობასთან ერთად, ფსიქოთერაპიულ ზემოქმედებასაც ითვალისწინებდა, რითაც, რა თქმა უნდა, ავადმყოფის სრულ გამოჯანმრთელებას ვერ აღწევდნენ, მაგრამ ხანგრძლივი რემისია უთუოდ გარანტირებული იყო.

N. Chirgadze

FOLK TRADITIONS OF TREATMENT OF EPILEPSY IN SAMTSKHE-JAVAKHETI

In Samtskhe-Javakheti among various nervous diseases quite valuable ethnographic material was confirmed about the diagnostics, etiology, prophylaxis and treatment of epilepsy.

In Georgia epilepsy was known from ancient times. According to conclusions of medical historians in literary monument of IX-X c.c. "The life of Serapion Zarzmeli" there is stated a note about epilepsy, where epileptic syncope is described.

The etiology, diagnostics and treatment of epilepsy are described in old Georgian medical books (XI-XVI c.c.).

In Samtskhe-Javakheti, as in entire Georgia, epilepsy was considered to be serious, hereditary, chronic illness.

In Samtskhe-Javakheti they believed that reasons of epilepsy were real and unreal as well.

Surplus of blood and frightening were considered to be real reasons. Exacerbation of the illness was connected with the new moon. The reasons that caused the illness were: taking alcoholic drinks, eating to excess, heavy food, nervous tension, stress and etc. Unreal reasons were connected with evil spirits.

Treatment of epileptic people, prophylaxis were known to many people in Samtskhe-Javakheti. Treatment and prophylaxis of this illness (which was aimed to achieve prolonged remission of the patient) was of rational kind. Prevention also had a great importance (in case of frightening it was reasonable to calm a sick man, that was a kind of psychotherapeutics. There existed folk methods of prevention of this illness, such as keeping diet, taking no alcoholic drinks, creating quietness and periodically taking tincture of valerian).

ნანა ხაზარაძე
ნანა ბახსოლიანი

ᴰKUBABA – გვიანხეთური ხანის აღმოსავლეთ მცირე აზიის სამეფო-სამთავროთა ქალღმერთი

უზენაეს ღვთაება თარხუნთთან ერთად იეროგლიფურ-ლუვიურ წარწერებში არაერთგზის ღვთაება ქუბაბაც იხსენიება, რომელსაც ხშირად ანტიკურ სამყაროში კარგად ცნობილ კიბელე-კიბელას წინამორბედ ძველაღმოსავლურ ქალღვთაებად მიიჩნევენ.[1]

1981 წელს ჯ. ჰოვკინსმა სპეციალური სტატია მიუძღვნა ამ ღვთაებას, თავი მოუყარა რა თითქმის ყველა იეროგლიფურ-ლუვიურ ტექსტს, სადაც იგი იხსენიება.[2] ირკვევა, რომ ქუბაბას სახელწოდება ყველაზე ხშირად გვიანხეთური ხანის ქარხემიშის (ჩრდილოეთ სირია) მეფეთა წარწერებში მოწმდება, თუმცა მას სხვა გვიანხეთური სამეფო-სამთავროებიც იცნობენ (ალეპოს, კაისერის, ანქოზის, ბაბილონის, ბოიბეიპინარის, ბულღარ-მადენის, ჩიფლიქის, ყარაბურუნის, კულულუს, მალატიის, სულთანხანის, თელ-ახმარის იეროგლიფურ-ლუვიური წარწერები). [3]

ქალღვთაება ქუბაბას, ისევე როგორც თარხუნთს, იეროგლიფურ-ლუვიური წარწერების ავტორები (მეფეები, მათი ქვეშევრდომები) ორ სხვადასხვა კონტექსტში მოიხსენიებენ: წარწერების შესავალ ნაწილში, ტიტულატურა-გენეალოგიასთან მჭიდრო კავშირში და დასკვნით ნაწილში, ე. წ. კრულვის ფორმულის წარმოთქმისას. ამჯერად ყურადღებას იმ ტექსტებზე გავამახვილებთ, სადაც ქუბაბას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. ამ თვალსაზრისით, ქარხემიშის მეფეთა, მმართველთა და მათ ქვეშევრდომთა წარწერები განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს.

ქუბაბა, ისევე როგორც თარხუნთი, გავრცელებული რწმენა-წარმოდგენების თანახმად, ყოველმხრივ იცავდა გაბატონებული წრის, წარწერების ავტორების ნამოღვაწარსა და მათ უფლებებს (Karkamiš 31/32, 11a, 2-3, 6; 14в, 4-5; 40-12 3; 25-в2, 1-2 და სხვა).

ქალღმერთ ქუბაბას თაყვანისცემის გავრცელების არეალს თაბალიც წარმოადგენდა. ბულღარ-მადენის ერთ-ერთ წარწერაში თუვანას მეფე ვარპალავას ვასალი თარხუნაზი წარწერის პოტენციური დამზიანებლის დასასჯელად, სხვა ღვთაებებთან ერთად, ქალღმერთ ქუბაბასაც მოუხმობს. სულთანხანის წარწერა გვამცნობს, რომ ქალღმერთი ქუბაბა ბოროტმოქმედებს ხარანის მთვარის ღვთაებისა და ღვთაება Ataha-ს მსგავსად „წყეულის და

---

[1] P. Meriggi, Hieroglyphisch-Hethitisches Glossar, Wiesbaden, 1962, გვ. 122; Houwink Ten Cate, The Luwian Population Groups of Licia and Cilicia Aspera during the Hellenistic Period, 1963, გვ. 125-127, 136; ნ. ხაზარაძე, აღმოსავლეთ მცირე აზიის ეთნიკური და პოლიტიკური გაერთიანებები ძვ. წ. I ათასწლეულის პირველ ნახევარში, თბილისი, 1978, გვ. 23.

[2] E. Larroche, Qubaba dèsse anatolienne, el la probleme des origines de Cybele, Elements orientaux dous la religion grecque ancienne, Paris, 1960, გვ. 113-128; J. D. Hawkins, Kubaba at Karkamiš and Elsewhere, AnSt, 1981, v. XXXI, გვ. 147-176.

[3] P. Meriggi, Manuale Di Eteo Geroglifico, Parte II: Testi-1a SERIE, Roma, 1967, გვ. 48, 53, 55, 100, 115 და სხვ.

სჯის". კაისერის წარწერაში კი ნათქვამია, რომ თაბალის მეფე ვასურმეს ჩვენთვის უცნობ ვასალს რომელიღაც ღვთაებისათვის "tatala აუმაღლებია", მაგრამ ამავე დროს ღვთაება თარხუნთის ქანდაკება მნიშვნელოვნად დაუზიანებია (წარწერის მოწმობით, მას ღვთაების თავი კისერთან ნაჯახით დაუმსხვრევია). ამგვარი მოქმედებისათვის ღვთაება Maruwa-ს და ქალღმერთ ქუბაბას ბოროტმოქმედი "ძირს დაუნარცხებიათ"[4]

ჩვენთვის საინტერესო ქალღმერთის ძლიერებაზე ანქოზში აღმოჩენილი იეროგლიფურ-ლუვიური წარწერაც მიუთითებს. ტექსტის მოწმობით, ღვთაება რუვა, როგორც მხსნელი, ქუბაბას მსგავსი ყოფილა. ბოიბეიპინარში ქვის ლოდზე შემორჩენილ იეროგლიფურ-ლუვიურ წარწერაში კატეგორიულადაა აღნიშნული: "თუ ვინმე პანამუვათის სახელს გადაშლის, ეშინოდეს, რადგან..., დედოფალს ქუბაბასავით ძლიერი განრისხება შეუძლია".[5]

ყარაბურნას კლდეზე შესრულებულ წარწერაში ქალღმერთი ქუბაბა ხარანის მთვარის ღვთაებასთან ერთად, მეფე Sipis-სსა და Sipis Nis ვაჟს შორის დადებული ხელშეკრულების გარანტად წარმოგვიდგება. წარწერის დასკვნით ნაწილში იგივე ღვთაებები ამ ხელშეკრულების ამსახველი ეპიგრაფიკული ძეგლის შეურაცხმყოფელის დამსჯელებად გვევლინებიან.[6]

ქალღმერთი ქუბაბა არა მხოლოდ ხელშეკრულების დაცვის გარანტი, მხსნელი და დამცველია, არამედ გეკეს წარწერის მიხედვით, ის ნაყოფიერების მომტანიცაა.

ქუბაბა ქარხემიშისა და აღმოსავლეთ ანატოლიის სხვა მეფე-მთავართა წარწერებში ხშირად თარხუნთთან, ქარხუხასთან, სანთასთან, ეასთან და რუნთასთან ერთად მოიხსენიება. ქათუვასი, ქარხემიშის მბრძანებელი, კარის საკეტის (?) ერთ-ერთ წარწერაში გვამცნობს, რომ იგი "ქარხუხას და ქუბაბას პროცესიის თვითმხილველი გამხდარა*.

საინტერესოა ჩიფლიქისა და კულულუს წარწერები, სადაც ღვთაებები მეუღლეებითურთ არიან წარმოდგენილი. ჩვენთვის საინტერესო ქალღმერთი ეასთანაა დაკავშირებული, თარხუნაზი-ხეფათთან, ხარანელი მთვარის ღვთაება-მზესთან, ხარანელი შარუმა-ალასუვასთან და ა. შ.[7]

ყველა უკვე ნახსენები გვიანხეთური ხანის მეფე-მთავარი და მათი ქვეშევრდომი ერთხმად მიუთითებს მათდამი ქუბაბას სიყვარულზე და ამ ქალღვთაებისგან მიღებულ მხარდაჭერაზე. ასე, მაგალითად, ქათუვასი არაერთგზის აღნიშნავს, რომ "მის ბატონებს – თარხუნთს, ქარხუხას და ქუბაბას იგი სამართლიანობის გამო უყვართ და მხარს უჭერენ (Karkamiš, A11 в3-c4, შდრ. იქვე, A12, 2). იგივეს აღნიშნავს სოსტურას ვაჟი ("მე [ვარ]..., გმირი, ქარხემიშის ქვეყნის მბრძანებელი... იარირისი, მბრძანებელი, უფლისწული,

---

[4] P. Meriggi, დასახ. ნაშრ., Parte II: Testi-1a SERIE, №25, 30; Parte II: Testi 2aE3a SERIE, Roma, 1975, №67.

[5] P. Meriggi, დასახ. ნაშრ., №124, 128, 131.

[6] P. Meriggi, დასახ. ნაშრ., Parte II: Testi-1a SERIE, №26.

* იეროგლიფურ-ლუვიურ ტექსტში მოსენიებული ორი ღვთაების პროცესიასთან დაკავშირებით მეტად მნიშვნელოვანია ლუკრეციუსის მიერ აღწერილი, რომში გამართული პროცესია, იდის დედას (ანუ კიბელას) რომ ეძღვნებოდა, რომელიც ქალაქების დამცველად და მიწის ნაყოფთა მიმცემის ქალღმერთად მოიაზრებოდა (Luc II 600-643).

[7] J. D. Hawkins, დასახ. ნაშრ., გვ. 169, 172.

თარხუნთის, ქუბაბას, ქარხუხას და მზის ღვთაებათა მიერ შეყვარებული..." (Karkamiš A 15вб 1-2).

სამწუხაროდ, არც ქარხემიშსა და არც მის ფარგლებს გარეთ ქალღმერთის სახელზე აგებული ტაძრების ნაშთებმა ჩვენამდე ვერ მოაღწია. მაგრამ იეროგლიფურ-ლუვიური წარწერები არაერთგზის გვამცნობს ქარხემიშში ქუბაბას სახელზე ტაძრების აგების შესახებ. იგივე ქათუვასი აცხადებს, რომ მან ქარხემიშში ქუბაბას სახელი "აღადგინა", ააგო მისი სახელობის ტაძარი და უზრუნველჰყო იგი შესაწირავით. დაახლოებით იგივეა ნათქვამი ქათუვასის სხვა წარწერებში. მეფე აცხადებს: "მე (ვარ) ქათუვასი, ქარხემიშის ქვეყნის მეუფე, ღვთაებათა მიერ შეყვარებული... [მე] ჩემმა ქალბატონმა ქუბაბამ, ქარხემიშის დედოფალმა, ქვეყნის მიერ ამაღლებულმა (?) (განმადიდა). ყოველთვის მეხმარებოდა ხელში ჩამეგდო მტრები, მაგრამ მტრებთან არ გამცემდა. ეს (შენობები) ფუფუნებით (აღვავსე) და მისთვის ავაგე, აღვადგინე ქუბაბა, ქარხემიშის დედოფალი."[8]

ქარხემიშის მეფე იარირისიც ლოცულობს ქუბაბას სახელზე და მას თავის "სიყვარულს უძღვნის".[9] იარირისის ქვეშევრდომს (ვასალს) ქამანას ქუბაბას გამოსახულებითა და მისდამი მიძღვნილი წარწერით დამშვენებული სტელა აღუმართავს. წარწერაში ნათქვამია: "ქუბაბას ტაძარი ავაგე... ქუბაბასათვის, ქარხემიშის დედოფლისათვის, მე ქამანასმა, მბრძანებელმა, [ტაძართან] მიწის ნაკვეთი გამოვყავი."[10] ისიც ირკვევა, რომ სოსტურას სტელაზე ქუბაბას გამოსახულება გაუკეთებია[11] და ა. შ.

მალატიაში აღმოჩენილი ქვის მცირე ზომის სტელაზე ქუბაბას სახელი კვლავ ღვთაება რუნთასთან ერთადაა მოხსენიებული, რაც აღნიშნულ ტერიტორიაზე ქალღმერთ ქუბაბას პოპულარობაზე უნდა მიუთითებდეს. ჩვენამდე მოღწეული ქალღმერთ ქუბაბას გამოსახულება გვიანხეთური ხანის პანთეონის წამყვან ღვთაებებთან ერთად სწორედ მალატიაშია ნაპოვნი. სტელაზე, მარცხენა მხარეს, ამინდის ღვთაება ლომზე დგას, იქვეა მაღალზურგიან სკამზე მჯდარი ქალღმერთის გამოსახულება. მას ფეხები ტაბურეტზე აქვს შედგმული, ტაბურეტი ხარზე დგას. ქალღმერთს მარჯვენა ხელში სარკე უჭირავს, მარცხენა მკერდთან ახლოს აქვს მიდებული. მისი სამოსი მსგავსებას იაზილიქაიას ქალღმერთთან და ქარხემიშის ქუბაბასთან ამჟღავნებს. ამინდის ღვთაებასთან ჭექა-ქუხილის ნიშანია გამოსახული. ფიგურათა ზემოთ ფრთიანი მზის დისკო მოჩანს. სტელის ორივე მხარეს წარწერის კვალია შემორჩენილი: ქალღმერთის მხარეს KUBABA იკითხება. მ. ვიეირმა ღვთაების მეორე მხარეს სახელი RUTA ამოიკითხა[12] (სურ. I-II).

ჩვენამდე ერთმა ბაზალტის სტელამაც მოაღწია. იგი ნიღდეს მუზეუმში ინახება. სტელაზე ტახტზე მჯდომი ქუბაბას და მის გვერდით ქალღმერთის წმინდა ცხოველის – წამოწოლილი ლომის გამოსახულებებია აღბეჭდილი.[13] სტელა ძვ. წ. VIII საუკუნით თარიღდება. ირკვევა, რომ ქალღმერთის

---

[8] J. D. Hawkins, დასახ. ნაშრ., Karkamiš 23, გვ. 151-152.

[9] J. D. Hawkins, დასახ. ნაშრ., Karkamiš 6-7, გვ. 154-155.

[10] J. D. Hawkins, დასახ. ნაშრ., Karkamiš A 31/32, გვ. 155-156.

[11] J. D. Hawkins, დასახ. ნაშრ., Karkamiš A 21/22, გვ. 157-158.

[12] M. Vieyra, Hittite Art,1955, გვ. 65; იხ. P. Meriggi, Manuale Di Eteo Geroglifico, Parte II: Testi 1a SERIE, გვ. 58.

[13] American Journal of Archaeology, ტ. 85, №4, 1981, გვ. 470.

ატრიბუტად ძაღლსაც მიიჩნევდნენ. კულულუს წარწერაში აღნიშნულია: "ქუბაბას ძაღლი HASAMI, თუვათის AMURA-ს გამოეკიდოს და შეჭამოს კიდეც"[14].

ქალღმერთი ქუბაბა ანქოზში აღმოჩენილ რელიეფზეცაა გამოსახული. ის ტახტზე ზის და პროფილშია წარმოდგენილი. წელზე ექვსი ფოჩით დამშვენებული ქამარი უკეთია. სამაჯურზე მედალიონი მოჩანს. მარცხენა ხელში თითისტარი უჭირავს. ფიგურა მსგავსებას ქარხემიშისა და მალატიის რელიეფებთან ამჟღავნებს.[15] შესაძლოა, აღნიშნული თითისტარი როგორც ქალღვთაების ატრიბუტი, საკრალური მნიშვნელობის იყოს, ან ქალღვთაების საოჯახო საქმიანობის – რთვისა და ქსოვის მფარველობის ფუნქციაზე მიგვანიშნებდეს.

ქარხემიშის იეროგლიფურ-ლუვიური წარწერების ავტორები ქუბაბას "ქალბატონს" და "ქარხემიშის დედოფალს" უწოდებენ. ე. პორადას მიერ ძვ.წ. VIII ს-ით დათარიღებულ ერთ-ერთ საბეჭდავზე ქუბაბა nawaralis-ის ეპითეტით მოიხენიება*. ჯ. ჰოვკინსის ვარაუდით, ქუბაბა ქარხემიშის გარეთ, ხეთური სამყაროს მიერ უცხო ღვთაების სახით იყო შეთვისებული.[16]

როგორც იეროგლიფურ-ლუვიური წარწერებიდან და მონუმენტურ ქანდაკებებზე დატანილი გამოსახულებებიდან ირკვევა, ქუბაბას ძღვენის სახით "წმინდა საჩუქრებს" მიართმევდნენ, რომელთაც სამსხვერპლო ტაბლაზე ათავსებდნენ. ქუბაბას ყოველწლიურად თითო ხარსა და ცხვარს, მათთან ერთად პურსაც სწირავდნენ.[17] ქარხემიშის მეფე ქათუვასის მოწმობით: "ქარხუხას (სწირავენ) ერთ ხარს და ერთ ცხვარს, ქუბაბას ერთ ხარს და ერთ ცხვარს, Sarkus-ს ერთ ხარს და KUTUPI-ის, მამაკაც ღვთაებებს ერთ ცხვარს და ქალღვთაებებს [ერთ ცხვარს]"[18].

ქუბაბასათვის შესაწირავზე ქუმუხის ერთ-ერთი დედოფლის იეროგლიფურ-ლუვიური წარწერებიც მოგვითხრობს, სადაც აღნიშნულია პანამუვათისის, მეფე სუფილულიუმას (ძვ.წ. 803-773 წწ.) მეუღლის მიერ ქუბაბასათვის ტახტრევანისა და შეწირულებისათვის განკუთვნილი მაგიდის მიძღვნის შესახებ.[19]

ქუბაბას და კიბელას გამოსახულებები დიდ ურთიერთმსგავსებას ავლენს: ორივე ეს ღვთაება ტახტრევანზე ზის ორ ლომს შორის. ვ. ივანოვის თვალსაზრისის თანახმად, ქუბაბა (და მოგვიანებით – კიბელა) ნაყოფიერების კულტის ძველ მცირეაზიურ იმ ტრადიციებს აგრძელებენ, რომლებიც სათავეს ჩათალ-ჰუიუქის (ძვ. წ. VI ათაწლეული) კულტურაში იღებენ.[20]

---

[14] J. D. Hawkins, დასახ. ნაშრ., გვ. 172.

[15] Machteld J. Mellink, Archaeology in Asia Minor, AJA, ტ. 64, №1, 1960, გვ. 64.

* იეროგლიფურ-ლუვიურში warali "საკუთარს" ნიშნავს, ხოლო niwarali მისი უარყოფითი ფორმაა და შესაბამისად "არასაკუთარს" აღნიშნავს. nawarali, ამ შემთხვევაში niwarali-ს ფონეტიკური ან ორთოგრაფიული ვარიანტია. ჯ. ჰოვკინსი nawarali-ს თარგმნის როგორც – foreign (უცხო, უცხოელი).

[16] E. Porada, Corpus of Ancient Near Eastern Seals, Washington, 1948, №1102, იხ. J. D. Hawkins, დასახ. ნაშრ., გვ. 150, 175.

[17] J. D. Hawkins, დასახ. ნაშრ., გვ. 151, 163, 169.

[18] J. D. Hawkins, დასახ. ნაშრ., გვ. 150-151.

[19] P. Meriggi, დასახ. ნაშრ., Parte II: Testi-2a E3a SERIE, გვ. 73-84; იხ. J. D. Hawkins, დასახ. ნაშრ., გვ. 167.

[20] В. В. Иванов, Кубаба, Мифологический словарь, Москва, 1990.

სურ. I

სურ. II

მალატია (ძვ. წ. VIII ს.). ღვთაება რუნთა და ქალღვთაება ქუბაბა

N. Khazaradze
N. Bakhsoliani

^{D}KUBABA THE GODDESS OF THE LATE HITTITE PERIOD IN THE EASTERN ASIA MINOR KINGDOMS

The goddess Kubaba is mentioned several times in the hieroglyphic Luwian inscriptions together with the god Tarhunzas. She is often identified with the well-known predecessor goddess Cybele-Cybela of the ancient Near East.

The name Kubaba is mostly attested in the inscriptions of kings in Karkamish (north Syria) of the late Hittite period. However She is also known in the late Hittite kingdoms such as Aleppo, Ancoz, Babylon, Boybaypinari, Bulgarmaden, Çiftlik, Karaburun, Kayseri, Kululu, Malatya, Sultanhan, Tel Ahmar in the hieroglyphic – Luwian inscriptions).

The authors of hieroglyphic-Luwian inscriptions mention the goddess Kubaba in two different (diverse) contexts: together with the entitelment and genealogy in the introduction of the inscriptions and the conclusion i.e. together with the articulation of the cursing formulae. The goddess Kubaba is considered (supposed) to be the protector, rescuer and fertility giving deity for the authors of inscriptions.

The saved imprinted images of the goddess Kubaba on the stone relieves of Malatya and Ancoz show great likeliness with the goddess of Cybele: the both goddesses are seated on the throne between lions. It is Kubaba (later Cybele) that continued the traditions of the fertility cults of the Asia Minor, which originated in the culture of Çatal-Hüyük.

მანანა ხიდაშელი

უძველეს მესოპოტამიაში, ჰალაფის კულტურაში მოქმედი რიტუალები

დღეს ბევრს წერენ იმის შესახებ, რომ თანამედროვე „ინდუსტრიულ" ცივილიზაციას „აგრარული" საწყისები აქვს, რომელიც თავისი ფესვებით არქაული ეპოქის ნეოლითურ პლასტებთან არის დაკავშირებული. ნეოლითის ხანა უმნიშვნელოვანესი ეპოქაა კაცობრიობის ისტორიაში. მის წიაღში ჩამოყალიბებას იწყებს კულტურის პირველსაწყისი, მისი არსი, ყველაფერი ის, რაც სხვადასხვა ფორმით შემდეგაც განაგრძობს არსებობას და საზოგადოების განვითარების ყველა ეტაპზე, კულტურის სხვადასხვა სფეროში არის გამოვლენილი.

მახლობელ აღმოსავლეთში, ნეოლითური კულტურის გავრცელების ვრცელი ტარიტორიის არც ერთი რეგიონი არ იძლევა ადრესამიწათმოქმედო კულტურების განვითარების ამსახველ ისეთ სრულ სურათს, როგორც მესოპოტამია. აქ დადასტურებულია ადრეული კულტურების ჩამოყალიბების, მათი აყვავებისა და დაცემის ხანგრძლივი პერიოდის ყველა ეტაპი. ჯ. მელარტი აღნიშნავს, რომ სწორედ მესოპოტამიაში განვითარდა მიწათმოქმედი და მესაქონლე ტომების ერთ-ერთი უძველესი კულტურა, რომელიც საფუძვლად დაედო შუამდინარეთის ცივილიზაციის თითქმის ყველა მონაპოვარს[1].

ჰალაფის კულტურა ადრესამიწათმოქმედო პერიოდის ერთ-ერთ დამამთავრებელ ეტაპს წარმოადგენს და ძველი წელთაღრიცხვის V ათასწლეულით არის დათარიღებული. იგი ვრცელ ტერიტორიაზეა განფენილი და მოიცავს ჩრდილოეთ მესოპოტამიას, თურქეთის სამხრეთ-აღმოსავლეთ ნაწილს და სირიას. მისი ჩრდილოეთი საზღვარი ვანის ტბამდე აღწევს.

ამ კულტურის წიაღში შესამჩნევ დაწინაურებას განიცდის მიწათმოქმედება, მესაქონლეობა, ვითარდება მეტალურგია, ყალიბდება ხელოსნობის სხვადასხვა დარგები, ფართოდ ვრცელდება შესანიშნავად მოხატული კერამიკული ნაწარმი. ჰალაფის კულტურაში იზრდება დიდი დასახლებების რაოდენობა. სამოსახლო შედგებოდა ქვის ფუნდამენტზე ალიზით ნაშენი, ერთოთახიანი, მრგვალი, თაღოვანი გადახურვის მქონე თოლოსებისაგან. უფრო გვიან, მათ უჩნდება სწორკუთხოვანი მინაშენები, რომლებიც დამხმარე საათავსოებად იყო გამოყენებული, შენობები მოკირწყლული ქუჩების გასწვრივ იყო განლაგებული. ეს არქიტექტურული ფორმა ჰალაფის კულტურის გავრცელების მთელს არეალშია დაფიქსირებული (თელ-არპაჩია, თეფე-ჰავრი, იარიმ-თეფე II და სხვ.)

ნეოლითურ ეპოქაში საცხოვრისს პოლისემანტიკური მნიშვნელობა ჰქონდა. ადამიანი ქმნიდა თავის საცხოვრებელ სივრცეს, რომელიც ისევე როგორც მთელი სამყარო, მის მიერ სიმბოლურად იყო გააზრებული. იგი კოსმოსის სტრუქტურას იმეორებდა და სრულად გადმოგვცემდა არქაული

---

[1] Дж. Мелларт, Древнейшие цивилизации Ближнего Востока, М., 1982, გვ. 66.

ადამიანის სამყაროს სურათს[2]. ნეოლითის ხანაში, საცხოვრისი, ერთდროულად, ადამიანის საცხოვრებელიც იყო, საკულტო მოქმედებათა შესრულების ადგილსაც წარმოადგენდა და ამავე დროს, საძვალეს დანიშნულებასაც ასრულებდა. ხანგრძლივი პერიოდის მანძილზე მიცვალებულები უშუალოდ საცხოვრებელში, იატაკის ქვეშ იკრძალებოდნენ, რაც ამ ფაქტორების მუდმივ ერთიანობას და ურთიერთობას განაპირობებდა.

უაღრესად მნიშვნელოვანია, რომ ჰალაფის ეპოქაში იწყება ამ ერთიანობის რღვევის პროცესი. ამ პერიოდში გავრცელებას იწყებს სამოსახლოს ტერიტორიაზე განცალკევებული, პატარა სამაროვნები. დაახლოებით V ათასწლეულის შუა ხანებში კი ჩნდება ნეკროპოლები, რომლებიც დიდი მანძილით იყვნენ დაშორებული დასახლებას. ამასთან ერთად, მიცვალებულებს, ძირითადად ბავშვებს, მაინც კრძალავდნენ სახლებში, იატაკის ქვეშ.

მნიშვნელოვანი სიახლეა აგრეთვე ისიც, რომ ჰალაფის კულტურაში გავრცელებას იწყებს სამოსახლოსგან მოშორებული სამლოცველოების აგების ტრადიცია. ამ პერიოდის სამლოცველოდ არის მიჩნეული თელ-ასკადი. იგი მდინარე ბალიხის სანაპიროზე, მაღალი ბორცვის წვერზე იყო გაშენებული. აქ აღმოჩენილ იქნა შენობის ნარჩენები, რომლის ერთ-ერთ კედელზე დამაგრებული იყო ხარის თავი, მის წინ იდგა თიხით შელესილი მარტივი კვარცხლბეკი. გარშემო დიდი რაოდენობით ეყარა ცხოველთა ძვლები[3].

მნიშვნელოვან სიახლედ უნდა განიხილოს ისიც, რომ ჰალაფის კულტურაში, რიტუალები სრულდებოდა არა მხოლოდ საცხოვრისში, არამედ მის გარეთ. ვარაუდობენ, რომ ამ პერიოდში აგებდნენ სპეციალურ შენობებს, რომლებიც სამლოცველოების ფუნქციას ასრულებდნენ.

საყურადღებო მასალა იარიმ-თეფე II უძველეს ჰორიზონტებშია დადასტურებული. აქ გათხრილი იქნა დიდი ზომის თოლოსი. წრიული ფორმის ეს მოზრდილი შენობა აღმართული იყო წინასწარ მოპირკეთებულ პლატფორმაზე. თოლოსის იატაკის ქვეშ, მის სამხრეთ ნაწილში, გათხრილი იყო ოვალური ფორმის ღრმული, რომელშიც ჩალაგებული იყო წინასწარ წვრილად დამტვრეული მოხატული ჭურჭელი ობსიდიანის სამი მიკროლითური იარაღი. ეს ყველაფერი დაფარული იყო ხანძრის ნარჩენი, ნახშირისა და ნაცრის შემცველი სქელი ფენით. ცოტა მოშორებით აღმოჩნდა ორი კერის ფრაგმენტი, იქვე ეყარა ცხოველთა ძვლები, ჭურჭლის მრავალრიცხოვანი ნამტვრევები, ალებასტრის საკიდები, თიხის ანთროპომორფული ქანდაკების ქვედა ნაწილი და სპილენძის საბეჭდავი.

ძეგლის შემსწავლელ არქეოლოგთა რ. მუნჩაევისა და ნ. მერპერტის აზრით, ეს თოლოსი სამლოცველოს წარმოადგენდა. ამას ადასტურებს ის ფაქტი, რომ შენობის აშენებას წინ უძღოდა რიტუალის ჩატარება – აღნიშნული ნივთები სპეციალურად იყო „ჩასვენებული“ საძირკველში მშენებლობის დაწყების წინ[4].

გარდა ამისა, რიტუალები სრულდებოდა შენობების გარეთ მდებარე ოვალური ფორმის ორმოებშიც. ზევით განხილული თოლოსის წინ მდებარე

---

[2] მ. ხიდაშელი, სამყაროს სურათი არქაულ საქართველოში, „ნეკერი“, თბ., 2001, გვ. 67-71.

[3] Р. М. Мунчаев, Н. Я. Мерперт, Ранеземледельческие поселения Северной Месопотамии, М., 1981, გვ. 214.

[4] იქვე, გვ. 118, 192.

ორმოში აღმოჩენილ იქნა წინასწარ სპეციალურად დამტვრეული მოხატული და ზოომორფული სახის ჭურჭლის ნამსხვრევები და დიდი ალებასტრის ჭურჭელი. ყველა ნივთს ეტყობოდა ნახშირისა და ნაცრის კვალი.

აქვე მდებარე მეორე ორმოში ჩალაგებული იყო უნიკალური ანთროპომორფული სახის ჭურჭლის ნამტვრევები, გატეხილი ალებასტრის ფინჯანი და ქვის საბეჭდავი. აქაც ყველაფერი ნახშირის სქელი ფენით იყო დაფარული. ვარაუდობენ, რომ თავად რიტუალი სხვა ადგილას სრულდებოდა. რიტუალის შესრულების დროს, ინთებოდა კოცონი, ნივთებს საგანგებოდ ამტვრევდნენ და ცეცხლში ყრიდნენ. ცერემონიალის დამთავრების შემდეგ დამწვარ ნამტვრევებს შეაგროვებდნენ და სპეციალურ ორმოში ჩაასვენებდნენ[5].

იარიმ-თეფე II უძველეს ჰორიზონტებში დაკრძალვის ერთ-ერთ ყველაზე გავრცელებულ წესს მიცვალებულთა კრემაცია შეადგენდა. აქვეა აღმოჩენილია თავის ქალების შემცველი სამარხებიც. მიცვალებულები, ძირითადად ბავშვები, საცხოვრისში იატაკის ქვეშ იკრძალებოდნენ. მაგრამ ამასთან ერთად ფუნქციონირებდა სამოსახლოს ტერიტორიაზე, განცალკევებით მდებარე პატარა სამაროვანიც[6].

იარიმ-თეფე II ერთ-ერთ უძველეს, VII ჰორიზონტში განლაგებული თოლოსის იატაკის ქვეშ ჩადგმული იყო დიდი ზომის მოხატული ჭურჭელი. მასში ჩალაგებული იყო ბავშვის დანაწევრებული და დამწვარი ძვლები. კრემაცია, როგორც ჩანს, შენობის წინ, პატარა თიხატკეპნილ მოედანზე იყო შესრულებული. ამ მოედანზე დადასტურდა ხანძრის ნარჩენი ნახშირისა და ფერფლის სქელი ფენა, რომელშიც ჩაყრილი იყო წინასწარ დამტვრეული ალებასტრის და თიხის ჭურჭლის წვრილი ნატეხები[7].

იმავე ჰორიზონტში, ერთ-ერთი თოლოსის წინ გამართულ კერაში, აღმოჩენილი იყო ბავშვის სამარხი. კრემაცია როგორც ჩანს, უშუალოდ კერაში მიმდინარეობდა. კერის დასავლეთ კუთხეში იდგა დიდი მოხატული ჭურჭელი. მასზე ცეცხლის კვალი არ შეიმჩნეოდა. ჭურჭელში ჩალაგებული იყო ბავშვის დამწვარი ძვლები და ობსიდიანის მძივები. ჭურჭლის გვერდით დაყრილი იყო კრემაციის დროს საგანგებოდ დამტვრეული თიხისა და ქვის ჭურჭლის ნამსხვრევები. იქვე იდო საბეჭდავი-საკიდი და სპილენძის ფირფიტა. კერის აღმოსავლეთ კუთხეში დალაგებული იყო თიხის მინიატურული ჭურჭელი, თითისტარი, ნიჟარები და თეთრი ქვის მძივები[8].

იმავე კულტურულ ფენაში გათხრილ ოვალური ფორმის ორმოში, ჩასვენებული იყო მიცვალებულის დამწვარი ძვლები. ორმოს ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში ჩაყრილი იყო ორი მოხატული ჭურჭლის ნატეხები. დარჩენილი სივრცე ამოვსებული იყო ნაცრითა და ნახშირით. ამავე დროს, ორმოს ფსკერსა და კედლებზე ცეცხლის კვალი არ შეიმჩნეოდა. სავარაუდოა, რომ მიცვალებულის კრემაცია სხვაგან იყო შესრულებული[9].

---

[5] Р. М. Мунчаев, Н. Я. Мерперт, დასახ. ნაშრომი, გვ. 209.

[6] იქვე, გვ. 43.

[7] Н. Я. Мерперт, Р. М. Мунчаев, Погребальный обряд племен Халафской культуры (Месопотамия). Археология стран Старого и Нового Света, М., 1985, გვ. 35-39.

[8] იქვე, გვ. 35.

[9] იქვე, გვ. 31.

იარიმ-თეფე II ადრეულ ფენებში აღმოჩენილი იქნა ისეთი სამარხებიც, სადაც მხოლოდ თავის ქალები იყო დაკრძალული. ორ სამარხში თითო თავის ქალა იყო ჩასვენებული. ერთ სამარხში აღმოჩნდა ორი ზრდასრული ადამიანის და ერთი ბავშვის თავის ქალა.

თავის ქალების დაკრძალვის შემთხვევები თელ-არპაჩიას უძველეს ფენებშიც არის დადასტურებული. ი. ჰაჯარის მიერ აქ მოპოვებულ იქნა მეტად მნიშვნელოვანი მასალა – ტიპური ჰალაფური იერის მქონე მოხატული ჭურჭელი, რომელშიც თავის ქალები იყო მოთავსებული. ყურადღებას იმსახურებს დიდი ზომის მოხატული ფიალა, რომელშიც ექვსი თავის ქალა იყო ჩალაგებული. ფიალაზე გამოხატული იყო სხვადასხვა ტიპის ჯვრები, ბუკრანიას მოტივები და გველი. თავის ქალების შემცველ მეორე ჭურჭელზე წარმოდგენილი იყო ადამიანის ცხოველთან ბრძოლის სცენა, ხარის ფიგურა და ორი გრძელთმიანი ქალი, რომლებსაც ხელში ქსოვილი ეჭირათ[10].

უნდა აღინიშნოს, რომ მესოპოტამიაში, უფრო ადრეული ხანის ჰასუნასა და სამარას კულტურებში თავის ქალების შემცველი სამარხები არ ყოფილა დაფიქსირებული. თავის ქალების სამარხები ნაპოვნია ნეოლითური ხანის მცირე აზიაში, პაჯილარის ნამოსახლარზე. ჩათალ-ჰუიუკში თავის ქალები აღმოჩენილი იყო, როგორც საცხოვრისის იატაკის ქვეშ, ასევე შიგ საცხოვრებლებშიც, სადაც ისინი თაროებზე იყო დალაგებული. სირიასა და პალესტინაში, წინა კერამიკული ხანის ნეოლითურ კულტურაში, ცოცხალ ადამიანს პორტრეტულობამდე მიმსგავსებული თიხით მოდელირებული თავის ქალები, ქანდაკებებთან ერთად, უშუალოდ იყვნენ ჩართული რიტუალურ ქმედებაში[11].

ზევით განხილული ძეგლების მიმოხილვა საშუალებას იძლევა გამოითქვას რამდენიმე მოსაზრება აქ ჩატარებული რიტუალების ხასიათის შესახებ. მართალია ვერ ხერხდება რიტუალის მიმდინარეობის სრული სურათის აღდგენა, მაგრამ გარკვეული კანონზომიერებისა და რაც მთავარია, ამ რიტუალების ქმედებისა და მიზნების დადგენა, ვფიქრობ, რომ მაინც შესაძლებელია.

როგორც დავინახეთ, რიტუალების ნაწილი სახლის აშენების წინ, საძირკველის ჩაყრის ცერემონიალს უკავშირდებოდა. მონაწილეები წინასწარ ამტვრევდნენ შესაწირავ ნივთებს, ანთებდნენ კოცონს, სწვავდნენ ამ ნივთებს, შემდეგ ერთად შეაგროვებდნენ და იატაკის ქვეშ, კერის ახლოს მდებარე ორმოში „ჩაასვენებდნენ". თოლოსებს შორის, ღია ცის ქვეშ გათხრილ ორმოებშიც, რიტუალის შესრულების დროს ამტვრევდნენ მოხატულ ანთროპომორფული და ზოომორფული ფორმის ჭურჭელს. ნივთების განადგურების შემდეგ, მათ ცეცხლში ათავსებდნენ, სწვავდნენ და ორმოებში „კრძალავდნენ".

ამავე ხასიათს ატარებდა დაკრძალვის რიტუალიც. გვამებს წინასწარ ანაწევრებდნენ, ამტვრევდნენ ჭურჭელს, სწვავდნენ, ერთად შეაგროვებდნენ,

---

[10] ციტ. Е. Н. Антонова, Обряды и верования первобытных земледельцев Востока, М., 1990, გვ. 81.

[11] მ. ხიდაშელი, დაკრძალვის წესი და რიტუალი პალესტინისა და სირიის ნეოლითურ კულტურაში, ქართული წყაროთმცოდნეობა, X, დ. მუსხელიშვილის 75 წლისთავისადმი მიძღვნილი კრებული, თბ., 2004, გვ. 21-28.

ჭურჭელში ათავსებდნენ და ასე მიაბარებდნენ მიწას. ეს პროცესი ზოგჯერ კერაში ან მასთან ახლოს სრულდებოდა.

თავის ქალების შემცველი სამარხების არსებობა გვაფიქრებინებს, რომ ჰალაფში, ისევე, როგორც სირიასა და პალესტინაში, მიცვალებულების სხეულს აქუცმაცებდნენ, აჭრიდნენ თავებს და მათ ჭურჭელში ათავსებდნენ.

ჰალაფში, თითქოს სხვადასხვა დანიშნულების მქონე რიტუალებს ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტორი აერთიანებს. ეს გახლავთ რიტუალში ჩართული საგნების საგანგებო მოსპობა, განადგურება, ცეცხლში დაწვა, კვლავ ერთად შეგროვება და ჭურჭელში ჩასვენება. ცხადია, რომ ამ ქმედებებში აქტიურად მოქმედებდა მითოსური ცნობიერებისათვის დამახასიათებელი ერთ-ერთი უმთავრესი მეტაფორა, სიცოცხლე-სიკვდილი-სიცოცხლე, რომელიც მითის კარდინალური, კოსმოგონიური იდეით იყო განსაზღვრული.

არქაულ ცნობიერებაში განადგურება, ბრძოლა ერთ-ერთ უმთავრეს რიტუალურ ქმედებას წარმოადგენდა, რომლის მეშვეობით ადამიანის უმთავრესი მიზნების განხორციელება იყო შესაძლებელი. მასში უდიდესი მნიშვნელობის კოსმოგონიური კონცეფცია იყო ჩადებული. სამყაროს განახლება, ახალი სიცოცხლის დამკვიდრება გაიაზრებოდა არა მხოლოდ როგორც განადგურების შედეგად ქაოსის, სიბნელისა და ბოროტების დამარცხება, არამედ როგორც კოსმოსთან ერთად, სიკეთისა და სინათლის აუცილებელი გამარჯვება[12]. ცეცხლი უშუალოდ იყო ამ „ბრძოლაში" ჩართული. მ. ელიადე წერს, რომ ცეცხლის ანთება და მისი რიტუალური ჩაქრობა უკვე არსებულის განადგურებას გულისხმობდა. ამ ქმედების მიზანი იყო იმ ახალი ფორმებისათვის ადგილის გამოთავისუფლება, რომლებიც შესაქმეში იღებდნენ დასაბამს. რიტუალის სტრუქტურა ყოველთვის გულისხმობდა „სიკვდილს", „აღორძინებას", „ახალ დაბადებას" და „ახალ ადამიანს". სწორედ ამის გამო რიტუალებში ცოცხლებთან ერთად, მიცვალებულების თანამონაწილეობაც იგულისხმებოდა[13].

ჰალაფის კულტურაში მოქმედი რიტუალი სინკრეტული ხასიათის ქმედება იყო, რომელშიც ადამიანის რეალური და რიტუალურ-მაგიური მოქმედება მტკიცედ ერწყმოდა ერთმანეთს. ამ მოქმედების შინაგანი შინაარსი და გარეგნული მხარე არც იყო ერთმანეთისაგან გამიჯნული ეს რიტუალური ქმედება გასაგები და მისაღები იყო მთელი სოციუმისათვის.

ადამიანი მთლიანად იყო ინტეგრირებული მეტაფიზიკურ სამყაროში, რაც მასში მისი შინაგანი და გარემომცველი სამყაროს ერთიანობის განცდას ბადებდა. უფრო გვიან, როდესაც არსებობას იწყებს ღვთაებათა პანთეონი, რიტუალის ხასიათი ცვლილებებს განიცდის. იზრდება დინსტანცია ადამიანსა და ღვთაებას შორის, ღვთაებები განსაკუთრებულ თაყვანისცემას მოითხოვენ. რიტუალი უფრო რთულსა და საზეიმო იერს იღებს და მისი შესრულების გარეგნულ მხარეს მეტი ყურადღება ჰქონდა დათმობილი. არსებობას იწყებს სპეციალური ინსტიტუტი, ქურუმთა კასტა, რომელიც რიტუალის გარეგნული ფორმის დაცვაზე, ანუ ტრადიციის შენარჩუნებაზე ზრუნავს, მაგრამ რიტუალისათვის დამახასიათებელი უძველესი, მეტაფიზიკური

---

[12] მ. ხიდაშელი, ბრძოლის კოსმოგონიური კონცეფცია საქართველოს უძველეს სულიერ კულტურაში, საქართველოს სიძველენი, თბ., 2002, №2, გვ. 7-17.

[13] М. Элиаде, Миф о вечном возвращении, «Ладомир», М., 2002, გვ. 65-67.

პლასტები აქაც განაგრძობს არსებობას და რიტუალის ცალკეულ დეტალებში ვლინდება.

ყურადღებას იმსახურებს ხეთური სიტყვა – ḫuek/ḫuk იგი ორი მნიშვნელობით იხმარებოდა. იგი აღნიშნავდა შელოცვას, ამავე დროს – მოკვლას, დანაწევრებასა და დაშლას. თ. გამყრელიძისა და ვ. ივანოვის აზრით, ამ სიტყვის თავდაპირველი მნიშვნელობა განდიდება, ლოცვის აღავლენა და შელოცვა უნდა ყოფილიყო. სიტყვის სემანტიკური დაშლის გამო, ერთი ნაწილი გამოცალკევდა მოკვლის, დანაწევრებისა და დაშლის მნიშვნელობით, რაც თავდაპირველად სამსხვერპლო ცხოველის მოკვლას უკავშირდებოდა[14*]. ვფიქრობთ, რომ ამ სიტყვაში არქაული რიტუალის არსი იყო გადმოცემული. ნაჩვენები იყო ამ ქმედების განმსაზღვრელი კოსმოგონიური იდეა, რომელიც, როგორც ვნახეთ, რიტუალებში ახალი სიცოცხლის აღორძინების მიზნით, თავად მიცვალებულის და შესაწირავი ნივთების სრულ განადგურებაში ვლინდებოდა.

ე. ანტონოვას, თავის ნაშრომში მოყვანილი აქვს ე. კასენის ცნობა იმის შესახებ, რომ შუმერში სიკვდილი ქანდაკების ნაწილებად დამსხვრევასთან იყო შედარებული. ერთ-ერთ შუმერულ ტექსტში საუბარია სრულ დაღუპვაზე, ძვლების განადგურებაზე, რაც ქანდაკების დამსხვრევასთან არის შედარებული. საინტერესოა ისიც, რომ შუმერში ქანდაკების შექმნა და შობადობა აღინიშნებოდა ერთი ნიშნით – tud. გარდა ამისა, შუმერში გავრცელებული იყო შეხედულება ადამიანისა და ქანდაკების იგივეობის შესახებ. ეს რწმენა ასახულია „ენუმა ელიშის" ბაბილონურ ტექსტში. მარდუკი გადაწყვეტს შექმნას ადამიანი კინგუს სისხლისაგან. მარდუკი ამბობს, რომ მისი მიზანია შექმნილი არსება „ზეასწიოს" (šuzurru) ეს ზმნა, ამავე დროს, აღნიშნავდა ცალკეულ ქანდაკებათა ღია ცის ქვეშ, ან ტაძარში აღმართვას[15].

ზევით აღნიშნულ რიტუალებში აქტიურად მონაწილეობდა ჭურჭელიც. მითოსურ ცნობიერებაში ჭურჭელს პოლისემანტიკური მნიშვნელობა ჰქონდა მინიჭებული. იგი ერთ-ერთ უმთავრეს შესაწირ საგანს წარმოადგენდა. თუ დავუშვებთ, რომ რიტუალების შესრულებას ადამიანთა სუფრასთან თავშეყრა სდევდა თან, პურობაზე ჭურჭლის საშულებით სასმელის მიღება, ალბათ საკრალურთან შეხების კიდევ ერთ საშულებად გაიაზრებოდა. ი. დიაკონოვმა ყურადღება მიაქცია იმ ფაქტს, რომ შუმერულ ენაზე სიტყვა „თავყრილობა" ჭურჭლის ფორმის იეროგლიფით გადმოიცემოდა. იგი აღნიშნავს, რომ შუმერში ყოველგვარი შეკრება ტრაპეზით მთავრდებოდა, რომელსაც რიტუალური დატვირთვა ჰქონდა მინიჭებული[16]. ამგვარ ტრაპეზებში ცოცხლებთან ერთად მიცვალებულებიც მონაწილეობდნენ. მიცვალებულთა სახელზე საკვების გაცემა განიხილებოდა როგორც მსხვერპლშეწირვის თავისებური

---

[14] Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов, Индоевропейский язык и индоевропейцы, II, Тб., 1984, გვ. 802-803.

* ხეთური ენის ეტიმოლოგიურ ლექსიკონში, რომელიც 1991 წ. იქნა გამოცემული, ნათქვამია, რომ ამ სიტყვებს შორის ეტიმოლოგიური კავშირების ძებნა არ უნდა იყოს გამართლებული. ისინი უნდა განიხილოს, მხოლოდ როგორც ჰომოფონია (J. Puhvel, Hittite Etymological Dictionary, vol. 3 – Berlin-New-York, 1991, 323). ცნობა მომაწოდა ი. ტატიშვილმა.

[15] Е. Н. Антонова, დასახ. ნაშრომი, გვ. 56.

[16] И. М. Дьяконов, Общественный и государственный строй древнего Двуречья, Шумер, М-Л., 1959, გვ. 138.

ფორმა, რადგან ამ საქციელით, ადამიანები მიცვალებულთა კეთილგანწყობას უზრუნველყოფდნენ[17].

ამავე დროს, ჭურჭელი უმჭიდროესათ იყო დაკავშირებული დაკრძალვის რიტუალებთან. ჭურჭელში ათავსებდნენ მიცვალებულის დანაწევრებულ, დამწვარ სხეულს, თავის ქალებსა და საგანგებოდ დამსხვრეულ, ცეცხლში გამოტარებულ შესაწირავ ჭურჭელს და ასე მიაბარებდნენ მიწას.

მესოპოტამიაში ჭურჭელში ბავშვთა დაკრძალვის შემთხვევებში დადასტურებულია ისეთ ადრეულ კულტურაში, როგორიც არის ტელ-სოტო (ძვ. წ.-ის VIII-VII ათასწლეული). მიცვალებულთან ერთად ჭურჭელში ჩასვენებული იყო თიხის ჭურჭელი და ნიჟარისაგან გაკეთებული მძივები.

ჰასუნას კულტურაში (ძვ. წ-ის VI ათასწლეული), იარიმ-თეფე II ნამოსახლარზე დიდი რაოდენობით იქვე აღმოჩენილ ჭურჭელში ჩასვენებული როგორც ბავშვთა, ისე მოზრდილთა სამარხები. ისინი საცხოვრებელში, იატაკის ქვეშ იყო ჩადგმული. ამ კულტურის დასასრულს, ე. წ. სამარას კულტურაში, ჭურჭელში ძირითადად ბავშვები იკრძალებოდნენ. მაგრამ, ამ პერიოდის ორმოსამარხებში საგრძნობლად იზრდება თანმხლები ინვენტარის, განსაკუთრებით კი ჭურჭლის რაოდენობა. ჭურჭელი იდგა დაკრძალულის გულ-მკერდის არეში, ფეხებთან, თავის ქვეშ, ან ხელებსა და თავს შორის. სამარხებში ხშირად ქანდაკებებიც იყო ჩასვენებული. დაფიქსირებულია შემთხვევა, როდესაც მიცვალებულის გვერდით თიხის ქანდაკება „იწვა", რომელსაც თავზე დამხობილი ჰქონდა ფინჯანი[18].

მცირე აზიაში, ჰაჯილარის ნამოსახლარზე, სამარხები მცირე რაოდენობით არის აღმოჩენილი. მათი უმრავლესობა შენობათა ნანგრევებში იყო ნაპოვნი. გარდა ამისა, აქვე იქნა დაფიქსირებული თავის ქალები, რომლებიც ჯგუფებად იყო დალაგებული. ჩათალ-ჰუიუკში სამარხები ძირითადად კოლექტიური იყო, მიცვალებულებს კრძალავდნენ ოვალური ფორმის ორმოებში, რომლებიც საცხოვრებელში მდგარი ბაქნების ქვეშ იყო გათხრილი. სამარხებში არ დასტურდება კერამიკისა და თიხის ქანდაკებების ჩატანების წესი[19], სამაგიეროდ, ორივე ძეგლზე, განსაკუთრებით დიდი რაოდენობით იქნა დაფიქსირებული ანთროპომორფული და ზოომორფული სახის ჭურჭელი, რომელიც ოთახებში თაროებზე იყო დალაგებული.

სირიასა და პალესტინაში მიცვალებულთა ჭურჭელში დაკრძალვის წესი შედარებით გვიან, ენეოლითის ხანაში შემოდის მათ ხორბლის შესანახ ჭურჭელში მოხრილ მდგომარეობაში კრძალავდნენ. რ. დიუნანის აზრით, მიცვალებულთა ხორბლის შესანახ ჭურჭელში დაკრძალვას, ადამიანის მომავალი აღორძინების იდეა განსაზღვრავდა[20].

ი. სურგულაძე წერდა, რომ მიცვალებულის ჭურჭელში ჩასვენება მუცლადობას წარმოსახავდა. ჭურჭელში ჩასვენებულ მიცვალებულს მძინარის ან ემბრიონის ფორმას აძლევდნენ, რადგან ჭურჭლის სიღრუე მუცლის სრულ ასოციაციას ქმნიდა. მასში დაკრძალული მიცვალებული მუცლადღე-

---

[17] Е. Н. Антонова, დასახ. ნაშრომი, გვ. 228-229.

[18] Kr. Al-A'dami, Excavation on Telles-Sawwan-Sumer, Baghdad, 1968, rol. 24, N1-2.

[19] J. Mellaart, Excavation at Çatal-hüyük, 1963. Third Preliminary Report, AS, 1964, vol. 14, გვ. 92.

[20] R. Dunand, Foullas de Byblos, t. 5, Raris, 1973, გვ. 13-14.

ბული ებარებოდა ყოველთა წარმომშობ დედურ საწყისს[21]. საინტერესოა, რომ ძველ სამყაროში თვით ადამიანის შესაქმე თიხის, ან მიწისაგან მის წარმოშობას უკავშირდებოდა. ამ პროცესის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ეტაპი თიხისაგან შექმნილ ჭურჭელში, მომავალ ცოცხალ არსებაში ღვთაებრივი სულის ჩაბერვა იყო[22].

არქაული ადამიანისათვის სამყარო ცოცხალი და გასულდგმულებული იყო. ყველა საგანსა თუ მოვლენაში სული იყო ჩასახლებული. ყველაფერი რაც სცილდებოდა ნორმის ფარგლებს, რაც აწუხებდა ან აშინებდა ადამიანს, ყოველი მისი სპონტანურად აღმოცენებული გრძნობა, კონკრეტული ხატის, სიმბოლოს სახეს იღებდა და ხელშესახები ხდებოდა. ადამიანის მიერ, როგორც გარემომცველი, ისე მისი შინაგანი სამყარო სიმბოლოების საშუალებით აღიქმებოდა. ადამიანი ქმნიდა გარკვეულ სიმბოლურ ენას, სიმბოლური დატვირთვის მქონე კონსტრუქციებს და სინამდვილის თავისებურ მოდელირებას ახდენდა. ერთი მოვლენა შეგნებულად იცვლებოდა მეორეთი, მაგრამ მათ შორის ყოველთვის კონკრეტული, ადამიანისათვის გასაგები კავშირი არსებობდა. როგორც აღნიშნავს კ. გ. იუნგი, ამ იგივეობრივი ნიშნების პროექცია ქმნიდა სამყაროს, რომელშიც ადამიანი მთლიანად იყო მოქცეული არა მხოლოდ ფიზიკურად, არამედ სულიერადაც. ადამიანი განზავებული იყო მასში. იგი ამ სამყაროს ნაწილი იყო და არა მისი მპყრობელი[23].

ვფიქრობ, რომ სწორედ ნეოლითის ხანაში, მთელი სისრულით გამოიკვეთა ასოციაციური კავშირი ქალსა და მიწას შორის. ადამიანი ხედავდა როგორ გარდაიქმნებოდა მიწაში თესლი ყანად, როგორ „კვდებოდა" იგი და მიწაში ხელახალი მოხვედრის შემდეგ ახალ არსებობას იწყებდა. ხედავდა იმასაც, რომ ქალის ნაყოფიერება მიწის ნაყოფიერების მსგავსი იყო. ქალიც თავის სხეულიდან ახალ სიცოცხლეს შობდა და ისევე როგორც მიწა, სიცოცხლის უწყვეტობას განაპირობებდა. ალბათ ეს ასოციაციური კავშირი დაედო საფუძვლად არა მხოლოდ ჭურჭლის სიმბოლურ გააზრებას, არამედ სწორედ ამ იდეამ განსაზღვრა მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებების ციკლი, რომელიც უდიდეს როლს ასრულებდა მთელს ძველ სამყაროში.

უნდა ვივარაუდოთ, რომ ნეოლითის ეპოქაში გაფორმდა და დამკვიდრდა შეხედულება სამყაროს ერთიანობის, მისი მარადიული არსებობის, პერიოდული კვდომისა და აუცილებელი აღორძინების შესახებ. რაც ქაოსიდან კოსმოსის დაბადებისა და მათ შორის არსებული მარადიული ბრძოლის იდეად იქნა გაფორმებული. სწორედ ამ იდეამ განსაზღვრა კოსმოგონიის არსი, მისი განსაკუთრებული მნიშვნელობა, და იმ მრავალფეროვან კონსტრუქციათა თავისებურება, რომელთა საშუალებითაც ეს იდეა იყო გადმოცემული. ისიც უნდა ითქვას, რომ კოსმოგონიზმი საკაცობრიო მითის კუთვნილებაა, ხოლო მისი განმსაზღვრელი უძველესი და უძლიერესი პლასტი ნეოლითის ეპოქაში იქნა ჩამოყალიბებული.

---

[21] ი. სურგულაძე, მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებები ქართულ მითოსსა და რწმენა-წარმოდგენებში, მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში, თბ., 2003, გვ. 12-14.

[22] ნ. ხაზარაძე, ადამიანის დაბადებასთან დაკავშირებული ქართველთა რწმენა-წარმოდგენები და მიწისაგან ადამიანის შესაქმის კონცეფცია. ქართველური მემკვიდრეობა, IV, ქუთაისი, 2002, გვ. 396-397.

[23] К. Г. Юнг, Проблема души нашего времени, С. Петербург, «Питер», 2002, გვ. 191.

M. Khidasheli

RITUALS PERFORMED IN THE HALAF CULTURE, ANCIENT MESOPOTAMIA

The rituals performed in the Halaf culture were united by one important factor – breaking of the objects used in the ritual, burning them, collecting again and burying. During the cremation of the dead, the corpses divided into parts beforehand were incinerated, placed in a vessel and interred.

In archaic consciousness, destruction, fight was viewed as one of the chief ritual actions, in which the main cosmogonic conception was embodied. Fire was directly involved in the "fight". The purpose of these actions was to free place for the new forms originating from the Genesis.

The Hittite word huek/huk is noteworthy. It was used with two meanings. It denoted 'to chant an incantation', as well as 'to kill', 'to divide' and 'to disintegrate'.

There is an opinion that this fact was the result of the semantic analysis of this word (Th. Gamkrelidze, V. Ivanov). In the present writer's view, in this Hittite word the essence of the archaic ritual was rendered, the cosmogonic idea defining the ritual action was shown, which was expressed in the complete destruction of the objects to be offered.

ქეთევან ხუციშვილი

რელიგიური ჯგუფები თანამედროვე საქართველოში

ცივილიზაციათა გზაჯვარედინზე მდებარე საქართველო ისტორიულად წარმოადგენდა რეგიონის პოლიტიკურ და კულტურულ ცენტრს, შესაბამისად აქ ცხოვრობდნენ სხვადასხვა ეთნიკური და კონფესიური ჯგუფების წარმომადგენლები, რის შედეგადაც, ჩამოყალიბდა შემწყნარებლური დამოკიდებულება „უცხოთა" მიმართ. სხვადასხვა რელიგიურ თემებს აქ ყოველთვის ჰქონდათ არსებობისთვის მისაღები გარემო. საბჭოთა პერიოდში საქართველო კავშირის სხვა რესპუბლიკებს შორის მრავალეროვნულობით გამოირჩეოდა. დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ სერიოზული ცვლილებები მოხდა ქვეყნის ეთნოსტრუქტურაში, მაგრამ დღესაც საქართველოში 100-მდე ერისა და ეროვნების წარმომადგენელი ცხოვრობს. 2002 წლის აღწერის მონაცემებით 1989 წელთან შედარებით მოსახლეობის საერთო რაოდენობა 19,1 პროცენტით შემცირდა და შეადგინა 4371,5 ათასი კაცი. მოსახლეობის მიგრაცია ყველაზე ნაკლებად შეეხო აბორიგენ მოსახლეობას, ქართველობის რაოდენობა შემცირდა მხოლოდ 3,3 პროცენტით, რის გამოც ავტოქტონი ეთნოსის წილი საერთო მაჩვენებელში 70,1-დან 83,8 პროცენტამდე გაიზარდა.[1] მიგრაციულმა პროცესებმა ცხადია, კონფესიათა შიდა და გარე და ურთიერთობებზეც ჰპოვა ასახვა.

საბჭოთა კავშირში მოსახლეობის კონფესიური შემადგენლობა არ აღირიცხებოდა. მებრძოლი ათეიზმის ქვეყანაში რელიგია "კანონგარეშე", საზოგადოებრივი გაკიცხვისა და ისტორიული გადმონაშთის რანგში განიხილებოდა, რის გამოც ოფიციალური სტატისტიკა აღმსარებლობის შესახებ არ არსებობდა. საქართველოში პირველად 2002 წელს დადგინდა მოსახლეობის კონფესიური სტრუქტურა. აღწერით მთლიანი მოსახლეობის 88,6 პროცენტი ქრისტიანული აღმსარებლობისაა, მაჰმადიანური მოსახლეების რიცხვი 9,9%-ს შეადგენს, იუდეველებისა – 0,1%-ს, სხვების – 0,8%-ს და 0,6% არცერთს არ მიაკუთვნებს თავს.[2] აღსანიშნავია, რომ საქართველოში მცხოვრები არცერთი ეროვნება არ არის მონოკონფესიური. გარდა საკუთარი ტრადიციული აღმსარებლობისა, ყველა ეთნიკურ ჯგუფში გვხვდებიან სხვა ძველი თუ ახალი აღმსარებლობის მიმდევრები.

დამოუკიდებელ საქართველოში, როგორც მთელ პოსტსაბჭოთა სივრცეში, მოხდა საერთო მიბრუნება რელიგიურობისკენ. ტრადიციული რელიგიური მიმდინარეობების გვერდით გაჩნდა ე.წ. არატრადიციული რელიგიური ჯგუფების დიდი რაოდენობა. განსაკუთრებით აქტიურობენ ახალი, ძირითადად ქრისტიანული ორიენტაციის ჯგუფები და სექტები. კონფესიური ჯგუ-

---

[1] საქართველოს მოსახლეობის 2002 წლის პირველი საყოველთაო ეროვნული აღწერის ძირითადი შედეგები, საქართველოს სტატისტიკის სახელმწიფო დეპარტამენტი, თბ., 2004, გვ. 80.

[2] საქართველოს მოსახლეობის 2002 წლის პირველი საყოველთაო ეროვნული აღწერის ძირითადი შედეგები, საქართველოს სტატისტიკის სახელმწიფო დეპარტამენტი, თბ., 2004, გვ. 80.

ფების სიმრავლე, ბუნებრივია, იწვევს გარკვეულ წინააღმდეგობებს საზოგადოების შიგნით. შედეგად რელიგიური სიტუაცია თანამედროვე საქართველოში საკმაოდ დაძაბულია და საზოგადოებრივი სტაბილურობისთვის სერიოზული საფრთხის შემცველია.

თანამედროვე საქართველოს რელიგიური სიტუაციის ანალიზისთვის აუცილებელია მოქმედი რელიგიური ჯგუფების კლასიფიკაცია, რაც საკმაოდ რთულია მკვეთრი ჩარჩოების არქონის გამო. თუმცა, თუ ამოსავალ წერტილად ისტორიზმის პრინციპს ავიღებთ, ყველაზე მართებულია განსახილველი რელიგიური ჯგუფები ტრადიციულ და არატრადიციულ მიმდინარეობებად დავყოთ.

საქართველოში მცხოვრები ეთნიკური ჯგუფებისთვის ტრადიციული რელიგიური მიმდინარეებებია ქრისტიანობა (მართლმადიდებლობა, კათოლიციზმი და გრეგორიანობა), ისლამი და იუდაიზმი.

საქართველო ქრისტიანული ქვეყანაა IV საუკუნიდან. ქართველთა უმრავლესობა ისტორიულად მართლმადიდებელი ქრისტიანია, არიან აგრეთვე კათოლიკეები, მუსლიმები და სხვა აღმსარებლობის წარმომადგენლები. ქართველების გარდა, საქართველოში მცხოვრებ ეთნიკურ ჯგუფთა წარმომადგენლების ტრადიციული რელიგიური შემადგენლობა ასეთია: აზერბაიჯანელები – მუსლიმი იმამიტი შიიტები, სომხები – გრიგორიანელები, კათოლიკეები, ებრაელები – იუდეველები, ქურთები – იეზიდები, ქისტები – სუფიური ისლამის აღმსარებლები, აფხაზები – სუნიტი მუსლიმები, მართლმადიდებლი ქრისტიანები, ოსები – მართლმადიდებლი ქრისტიანები, რუსები – მართლმადიდებლი ქრისტიანები, დუხობორები, მოლოკნები, სტაროვერები, გერმანელები – ლუთერანები და სხვ.

საქართველოს მოსახლეობის აღმსარებლობა ისტორიულად მართლმადიდებლობაა. დღეისათვის საქართველოში მცხოვრებ ქრისტიანთა დიდი ნაწილი – 83,9 პროცენტი მართლმადიდებელია. მათი საერთო წილი მთლიან მოსახლეობაში 83,8 პროცენტს, ქართველებში კი 94,7%-ს შეადგენს.[3] ქართველების გარდა, საქართველოში მართლმადიდებლურ აღმსარებლობას აღიარებენ აფხაზები, ოსები, ბერძნები და რუსები.

საქართველოში კათოლიკები პირველად 1230 წელს გამოჩდნენ. პაპ იოანე XXII-ის ძალისხმევით 1329 წლიდან თბილისში დაარსებულმა კათოლიკეთა საეპისკოპოსომ საქართველოს სხვადასხვა რეგიონებში სამისიონერო მოღვაწეობა გააჩაღა. XVII საუკუნიდან საქართველოში თეატინელმა მისიონერებმა დაიწყეს მოღვაწეობა. XIX საუკუნის 50-იან წლებში ქართველმა კათოლიკე ბერებმა სტამბულში ქართული კონგრეგაცია დააარსეს. კათოლიკობა გავრცელდა ახალციხეში, სამცხესა და შავშეთის მოსახლეობაში, გორში, ქუთაისში. თბილისში კი ჩამოყალიბდა ქართველ კათოლიკეთა თემები.[4] 1845 წლიდან 1993 წლამდე საქართველოს ლათინურ კათოლიკეთა ეპისკოპოსი რუსეთში იმყოფებოდა. 1993 წლის დეკემბერში შეიქმნა ამიერ-

---

[3] საქართველოს მოსახლეობის 2002 წლის პირველი საყოველთაო ეროვნული აღწერის ძირითადი შედეგები, საქართველოს სტატისტიკის სახელმწიფო დეპარტამენტი, თბ., 2004, გვ. 80.

[4] გეგეშიძე დ., საქართველოს რელიგიური რუკა, საქართველოს სახელმწიფო საზღვრის დაცვის სახელმწიფო დეპარტამენტის შრომების კრებული I, თბ., 2002, გვ. 178-179.

კავკასიის ლათინური წესის სამოციქულო ადმინისტრაცია, რომელიც მოიცავდა საქართველოს, სომხეთისა და აზერბაიჯანის ლათინ კათოლიკეებს, შემდეგ დაემატა ასირიულ-ქალდეური წესის კათოლიკეები. დღეს საქართველოში მცხოვრები კათოლიკეები ტიპიკონის მიხედვით სამ ნაწილად იყოფიან: 1. ლათინური ტიპიკონისანი, 2. სომხური ტიპიკონისანი და 3. სირიულ-ქალდეური ტიპიკონისანი. პირველი და მესამე წესის კათოლიკეები კავკასიის სამოციქულო ადმინისტრატორის ეპისკოპალურ დაქვემდებარებაში იმყოფებიან. მეორე წესის კათოლიკეები კი სომეხთა ეპისკოპოსის იურისდიქციაში შედიან. საქართველოს კათოლიკეთა უმეტესობა ლათინურ წესს მისდევს, მათ შორის ის სომხებიც, რომლებიც თბილისში ცხოვრობენ.[5] 2002 წლის აღწერით საქართველოში 34727 კათოლიკე ცხოვრობს, რაც საქართველოს მოსახლეობის 0,8 პროცენტს შეადგენს. კათოლიკური აღმსარებლობისაა ქართველების 0,3 პროცენტი. კათოლიკეების დიდი ნაწილი – 27 871 ადამიანი სამცხე-ჯავახეთში ცხოვრობს. მათი უმეტესობა ეთნიკურად სომეხია, ქართველი კათოლიკეების საერთო რაოდენობა კი 10 988-ს შეადგენს.[6]

2002 წლის აღწერით სომხურ-გრიგორიანულ აღმსარებლობას აღიარებდა საქართველოში 171139 ადამიანი ანუ მოსახლეობის 3,9 პროცენტი.[7] დღეს სომხური სამოციქულო ეკლესია საქართველოში წარმოდგენილია შვიდი ეკლესიით: თბილისში 2, ბათუმში 1, დანარჩენები მესხეთ-ჯავახეთში. ისინი ერთი ეპისკოპოსის სულიერი მფარველობის ქვეშ იმყოფებიან. მისი კათედრა თბილისშია – წმ. გიორგის ეკლესიაში. ამჯერად ეპისკოპოსია გეორქ სერაიდარიანი. სამღვდელოთა კრებული ათ სასულიერო პირს ითვლის. თბილისში მოქმედებს საკვირაო სკოლაც.[8]

საქართველოში XIX საუკუნიდან სახლობენ ე.წ. ძველი რუსი სექტანტები ანუ სულიერი ქრისტიანები – დუხობორები და მოლოკნები. ისინი XIX საუკუნის 30-იან წლებში გადმოასახლეს ამიერკავკასიაში, მათ შორის საქართველოშიც. პარალელურად მიმდინარეობდა სექტანტების მხრიდან, აგრეთვე სტაროვერების, ნებაყოფლობითი ჩამოსახლება საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში. ასეთ დასახლებათა რიგს განეკუთვნება სიღნაღის რაიონის სოფელ ულიანოვკისა და საგარეჯოს რაიონის სოფელ კრასნოგორკაში დღემდე არსებული უკლეინელების ანუ „მუდმივი" მოლოკნების კომპაქტური დასახლებები, დუხობორების სოფლები ნინოწმინდის რაიონში და სტაროვერებისა-დასავლეთ საქართველოში. სტაროვერები არიან გურიაში (ურეკ-მალთაყვის მონაკვეთში), სამეგრელო-ზემო სვანეთში, ასევე გვხვდებიან შიდა ქართლში.[9] ლუთერანები საქართველოში XIX საუკუნიდან გერმანელი კოლონისტების ჩამოსახლების შემდეგ გაჩნდნენ. ლუთერული ეკლესია კი საქართველოში XIX საუკუნის 40-იანი წლებიდან არსებობს. 1914 წლის მონაცემებით მისი წევრების რიცხვი ამიერკავკასიაში 21000 იყო, მათ შორის – 17000 ეთნიკურად გერმანელი. მეორე მსოფლიო ომის დროს ისინი შუა აზი-

---

[5] პაპუაშვილი ნ., მსოფლიო რელიგიები საქართველოში, თბ., 2002, გვ. 151-152.

[6] საქართველოს მოსახლეობის 2002 წლის პირველი საყოველთაო ეროვნული აღწერის ძირითადი შედეგები, საქართველოს სტატისტიკის სახელმწიფო დეპარტამენტი, თბ., 2004, გვ. 80.

[7] იქვე, გვ. 80.

[8] პაპუაშვილი ნ., მსოფლიო რელიგიები საქართველოში, თბ., 2002, გვ. 120.

[9] ცაცანაშვილი მ., სახელმწიფო და რელიგია, თბ., 2001, გვ. 16.

აში გადაასახლეს. მასობრივი დაბრუნების პროცესი მათ არ შეხებიათ, რის გამოც დღეისთვის მორწმუნე ლუთერანების რიცხვი 500-მდე აღწევს. ისინი ცხოვრობენ თბილისში, სოხუმში, გაგრაში, რუსთავში, გარდაბანში და ბოლნისში.[10] ევანგელისტურ-ლუთერანული ეკლესიის ეპისკოპოსი საქართველოში დღეს არის გერტ ჰუმელი. ეკლესიასთან ფუნქციონირებს საკვირაო სკოლა.

ისტორიული წყაროების მიხედვით ძვ.წ.აღ. VI საუკუნეში ბაბილონის მეფის ნაბუქოდონოსორის ტყვეობას გამოქცეული იუდეველების ნაწილი მცხეთაში დასახლდა. შემდეგში მათი განსახლება მოხდა საქართველოს სხვადასხვა რეგიონებში. ისინი აქტიურად მონაწილეობდნენ ქართველების ისტორიის შექმნაში. იუდეველების რიცხვი ბოლო 30 წლის განმავლობაში სისტემატურად მცირდებოდა. ერთი მხრივ, ამის მიზეზი გახლავთ ის, რომ იუდაიზმი მონოეთნიკური რელიგიაა რის გამოც, მასობრივ პროზელიტიზმს არ ეწევა.[11] მეორეს მხრივ, იუდეველების მიგრაცია წამყვანი ტენდენცია გახლდათ მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ, საბჭოთა კავშირში კი 70-იანი წლებიდან. ისრაელში ასვლის მსოფლიო ტენდენციასთან ერთად, ამის მიზეზი გახლდათ საქართველოში ბოლო წლებში შექმნილი მძიმე სოციალურ-ეკონომიკური ვითარებაც.

საქართველოს ისლამსა და ისლამურ სახელმწიფოებთან ურთიერთობა მათი ჩამოყალიბების პერიოდიდან ჰქონდა და ისტორიულად მჭიდრო პოლიტიკური, კულტურული და ეკონომიკური კავშირები გააჩნდა თავის მუსლიმ მეზობლებთან. მუსულმანობის ისტორია კი საქართველოში VII საუკუნიდან, არაბების გამოჩენით იწყება. XVI საუკუნიდან თურქეთის მიერ სამცხე-ჯავახეთისა და აჭარის მოსახლეობის ანექსიამ გამოიწვია ქართველებს შორის მუსლიმური აღმსარებლობის გავრცელება. დღეისთვის ქართველი მუსლიმები ცხოვრობენ ძირითადად აჭარაში, ასევე გურიაში და სამცხე-ჯავახეთში. ქართველი მუსლიმების სოლიდური წარმომადგენლობაა მეზობელ თურქეთსა და აზერბაიჯანში (საინგილო). საქართველოში მცხოვრები მუსლიმები ტრადიციული მიმდინარეობების შიიზმის, სუნიზმის და სუფიზმის მიმდევრები არიან. მუსლიმური მოსახლეობის რიცხვი 433784-ს ანუ მთელი მოსახლეობის 9,9 პროცენტს შეადგენს. მათ შორის ქართველი 139124 მუსლიმია, რაც ქართველების 3,8 პროცენტია. ეთნიკურად ყველაზე ბრაგალრიცხოვან მუსლიმანურ თემს ქმნიან აზერბაიჯანელები, რომლებიც ძამიტი შიიტები არიან. მათი რიცხვი 1989 წლის 307556-დან უმნიშვნელოდ შემცირდა და შეადგინა 284761. მუსლიმურ კონფესიას მიაკუთვნებს თავს საქართველოში მცხოვრები 7110 ქისტი, რომელთა რწმენა ისლამის სუფიური ფორმაა, კერძოდ კადირიისა და ნაყშბანდის მიმდინარეობები. რელიგიისკენ შემობრუნების საერთო ტენდენციამ ისლამის გააქტიურებაზეც იმოქმედა. გაიზარდა მეჩეთებისა და უცხოეთში სასწავლებლად წარგზავნილ სასულიერო პირთა რიცხვი. ასეთი ტენდენციები დაფიქსირდა ქვემო ქართლში, აზერბაიჯანელებით დასახლებულ რაიონებში, ასევე პანკისში, აჭარაში, გურიასა და აფხაზეთში.[12]

---

10 პაპუაშვილი ნ., მსოფლიო რელიგიები საქართველოში, თბ., 2002, გვ. 161-162.

11 გაჩეჩილაძე რ., ახლო აღმოსავლეთი: სივრცე, ხალხი და პოლიტიკა, თბ., 2003, გვ. 90.

12 ბაკურაძე გ., მარნეულის სკოლებში მეჩეთები იხსნება, გაზ. "The Georgian Times", 28.02-07.03.2002, გვ. 6; დევიძე დ., ვაჰაბიზმის მეტასტაზები გურიაში, გაზ. "ხვალინდელი დღე", 28.02.2003, გვ. 4-5.

ტრადიციული რელიგიური მიმდინარეობების გვერდით დღეს საქართველოში აქტიურად მოქმედებენ ე.წ. არატრადიციული რელიგიური ჯგუფები. მიუხედავად მიმდევრების მცირერიცხოვნებისა, საქმიანობის ხასიათის, მეთოდების, საშუალებების და მასშტაბებიდან გამომდინარე, მათი ზეგავლენა რელიგიურ სიტუაციაზე და შესაბამისად, საზოგადოებრივ უსაფრთხოებაზე საკმაოდ მნიშვნელოვანია.

საქართველოში მოქმედ არატრადიციული რელიგიური ჯგუფების კლასიფიკაცია, ისევე როგორც საერთოდ მსოფლიოში არსებული ჯგუფებისა, საკმაოდ რთულია მკვეთრი ჩარჩოების არქონის გამო. ამოსავალ წერტილად მოძღვრების შინაარსობრივი მხარის არჩევის შემთხვევაში განსახილველი რელიგიური ჯგუფები შემდეგი სახით ჯგუფდება: I. ქრისტიანული ან ქრისტიანობაზე პრეტენზიის მქონე ჯგუფები: 1. ქართული ჯგუფები; ა) საპატრიარქოდან გამოყოფილი (მკალავიშვილის ჯგუფი, ივანოვის ჯგუფი, განკვეთილი მოძღვრები); ბ) ახლად შექმნილი (მძლეველი, პრომეთეს ცეცხლი) 2. უცხოური ჯგუფები (ახალსამოციქულო ეკლესია, ორმოცდაათიანელები, იეღოველები, მეშვიდე დღის ადვენტისტები, ხსნის კავშირი, ჭეშმარიტი ქრისტიანები, ბოსტონის ჯგუფი, მუნიზმი); II. აღმოსავლური ჯგუფები (კრიშნაიზმი, რაჯნეშიზმი); III. ისლამური ჯგუფები (ვაჰაბიზმი, ბაჰაიზმი); IV. განსაკუთრებული ჯგუფები (საიანტოლოგია, ანთროპოსოფია).

ბასილ მკალავიშვილის ჯგუფი 90-იანი წლებიდან იწყებს აქტიურობას. მან ირგვლივ შემოიკრიბა თანამგრძნობთა გარკვული რაოდენობა და ჩამოაყალიბა საკუთარი ჯგუფი, რომელიც გლდანის ეპარქიის მრევლად მოიხსენიება. ეს ჯგუფი თავს ქართულ მართლმადიდებლობას მიაკუთვნებს და რწმენისა და ღვთისმსახურების განსხვავებას ადგილი არა აქვს. მაგრამ მათი მოძღვრის პოზიციიდან გამომდინარე, თვლიან, რომ საპატრიარქო სათანადოდ არ ებრძვის ანტიმართლმადიდებლურ სექტებს და ასეთი შემგუებლობით საფრთხეს უქმნის მართლმადიდებლობას. ამიტომ, ბასილ მკალავიშვილი და მისი ჯგუფი განსაკუთრებით აქტიურობს ე.წ. სექტანტების წინააღმდეგ. მათ სახელს უკავშირდება გახმაურებული პროცესები სექტანტთა დარბევასთან დაკავშირებით, სექტანტური და მართლმადიდებლობის საწინააღმდეგო ლიტერატურის განადგურება, სხვადასხვა სახის საპროტესტო აქციები და რელიგიურ დაპირისპირებათა ფაქტები, მათ შორის საპატრიარქოსთან. 2004 წელს მკალავიშვილისა და მისი რამდენიმე თანამოაზრის დაპატიმრების შემდეგ ჯგუფი ძველებურად აღარ აქტიურობს.

1993 წლიდან მოქმედებს ბორია ივანოვის ჯგუფი. მან საქართველოს ახალგაზრდული საერთაშორისო ფონდის მხარდაჭერით დაიწყო ზედაზნის მთაზე რკინის ჯვრის მშენებლობა, იქვე დასახლდა და ჩამოაყალიბა საპატრიარქოსგან გამოყოფილი, საკმაოდ მცირერიცხოვანი რელიგიური ჯგუფი, რომელიც დღესაც აგრძელებს საქმიანობას, მაგრამ რაიმე გავლენას საერთო რელიგიურ სიტუაციაზე ვერ ახდენენ.

საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის 5 მონასტრის (ბეთანია, შიომღვიმე, გარეჯი, ქვათახევი, ზარზმა) ბერების გარკვეული ნაწილი 1997 წელს დაუპირისპირდა საპატრიარქოს ეკუმენურ საბჭოში საქართველოს ეკლესიის წევრობის გამო და ზიარებითი კავშირი გაწყვიტა კათოლიკოს-პატრიარქთან. მართალია, საქართველოს ეკლესიამ ძალიან მალე, იმავე წლის მაისში დატოვა ეკუმენური საბჭო, მაგრამ საპატრიარქოსა და განდგომილ

ბერებს შორის ურთიერთობა მაინც არ დარეგულირებულა (გიორგაძე: გვ.8). მართალია, ამ უკანასკნელებმა მოინანიეს, მაგრამ სულ მალე პატრიარქს ახალი მოთხოვნები წაუყენეს. კერძოდ, საქართველოს ეკლესიას გაეწყვიტა სხვა მართლმადიდებლურ ეკლესიებთან ევქარისტული კავშირი, რადგან ისინი მსოფლიო საბჭოს და ევროპის ეკლესიათა კონფერენციის წევრები და ე.ი. „მწვალებლები" იყვნენ.[13]

ახლად შექმნილი ქართული ჯგუფებიდან აღსანიშნავია ლაზარეს ინსტიტუტი. იგი წარმოადგენს საქართველოს სულიერი მისიის შემსწავლელ ორგანიზაციას. ეს ჯგუფი, მიუხედავად პოლიტიკური აქცენტებისა, ეზოთერული ხასიათისაა და რაიმე რეალურ გავლენას რელიგიურ სიტუაციაზე არ ახდენს.

ანალოგიური, ეზოთერულ-საგანმანათლებლო (არაპოლიტიკური შინაარსით) საქმიანობითაა დაკავებული საზოგადოება "პრომეთეოსი". საზოგადოება, რომელიც სულ 25 ადამიანს აერთიანებს, ქართველ მართლმადიდებელ მწერალთა კავშირმა დააარსა. საზოგადოება ეფუძნება მწერლისა და თეოლოგის მირიან ქართველის წიგნში "პრომეთეს ცეცხლი" გაცხადებულ მოძღვრებას, რომლის ძირითადი არსი იმაში მდგომარეობს, რომ "არიელ ქურუმთა გენეტიკური კოდის მატარებელ ქართულ ეთნოსს ღვთიური დანიშნულების მისია აკისრია".

ზემოთდასახელებულ ჯგუფებთან ბევრი მსგავსების მიუხედავად, მძლეველი საქმიანობის მასშტაბებითა და ხასიათითაც მნიშვნელოვნად განსხვავდება მათგან. მწერალმა აკაკი ჯორჯაძემ 90-იან წლებში ჩამოაყალიბა რელიგიური ჯგუფი, რომელიც მოგვიანებით რელიგიურ-პოლიტიკურ გაერთიანებად გაფორმდა. თავიდან ერქვა ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ღვთაებრივი მოძრაობა „ახალი სიტყვა". მისი იდეოლოგიის ბაზაზე 1999 წლის 4 აპრილიდან დაფუძნდა საქართველოს ეროვნულ-სახელმწიფეობრიეი პოლიტიკური გაერთიანება „მძლეველი", რომლის მიზანია საქართველოში არსებული პოლიტიკური მართვის სისტემის ახლით შეცვლა. მათი განცხადებით, მეორედ მოსვლა მოხდა და ხდება სულში სულით სიტყვის სახით და მისი მიზანია დედამიწაზე სიცოცხლის გადარჩენა და გახანგრძლივება,[14] ხოლო ქართველ ერს აკისრია განსაკუთრებული უფლის მიერ დადგენილი მისიის შესრულება.

უცხოურ ჯგუფებიდან აღსანიშნავია ახალსამოციქულო ეკლესია, რომელიც სამოციქულო კათოლიციზმის ერთ-ერთი ძირითადი ეკლესიაა. ახალსამოციქულო ეკლესია აქტიურ მისიონერულ მოღვაწეობას ეწევა ყოფილ საბჭოთა რესპუბლიკებში, მათ შორის, საქართველოშიც, სადაც ახალსამოციქულო ეკლესიის გერმანელი მისიონერები 1994 წლიდან გამოჩნდნენ. მათი მიმდევრების რიცხვი მცირეა და ეთნიკურად საკმაოდ ჭრელი. საქართველოს ახალმოციქულთა უმეტესობა ეთნიკური გერმანელები არიან. ახალ სამოციქულო ეკლესიას თბილისში ორი ეკლესია აქვს, ასევე ეკლესიებია ბათუმში, ქუთაისში, ახმეტასა და ზოგ სხვა რაიონში. ახალსამოციქულო ეკლესია სა-

---

[13] როსტიაშვილი თ., როგორ წაგვართეა რუსეთმა ცხუმ-აფხაზეთის ეპარქია, გაზ. "კვირის ქრონიკა", 26.08.2003, გვ. 6.

[14] ფანჯიკიძე თ., რელიგიური პროცესები საქართველოში XX და XXI საუკუნეთა მიჯნაზე, თბ. 2003, გვ. 252-254.

ქართველოში 700-მდე წევრს აერთიანებს.[15] ეკლესიას თბილისში გახსნილი აქვს სამი საკვირაო სკოლა ბავშვებისთვის. ისინი გარკვეულ დახმარებას უწევენ ადამიანებს და მათი მრევლის ნაწილი სწორედ დახმარებითაა დაინტერესებული.[16] მისიონერები ძირითადად ჩამოდიან გერმანიიდან და შვეიცარიიდან.

მეშვიდე დღის ადვენტისტები ქრისტიანულ სექტად განიხილება და დღეს არსებული ყველაზე დიდი ადვენტისტური გაერთიანებაა. მეშვიდე დღის ადვენტისტები საქართველოში პირველად 1904 წელს გამოჩნდნენ. მათ თბილისში მცირერიცხოვანი თემი ჩამოაყალიბეს, რომელიც რუსულენოვანი იყო შემდეგ დაიწყეს სამისიონერო საქმიანობა ქართველ მოსახლეობაშიც. საქართველო ადვენტისტთა ორგანიზაციის 11 განყოფილებიდან (დივიზიონიდან) ევრაზიის დივიზიონის კავკასიის უნიონში (გაერთიანებაში) შედის, რომლის ცენტრალური შტაბ-ბინა როსტოვში მდებარეობს. საქართველოში მოქმედებენ როგორც ადვენტისთა ოფიციალური ანუ ღია ეკლესიის (დაახლოებით 350 წევრი), ასევე ადვენტისტ-რეფორმატორთა ანუ რადიკალური ფრთის ეკლესიის (დაახლოებით 50 წევრი) თემები.[17]

ქარიზმატული მოძრაობა XIX ს-ის შუა წლებში წარმოიშვა. დღეს ტიპურ ქარიზმატებად ორმოცდაათიანელები ითვლებიან.[18] ორმოცდათიანელობა დაარსდა ქარიზმატების, ბაპტისტებისა და მეთოდისტების გაერთიანებით. ამ პროტესტანტული კონფესიის ძირითადი სწავლება სულთმოფენის სახარებისეულ ინტერპრეტაციას ეფუძნება. ევანგელისტ-ორმოცდაათიანელთა პირველი ჯგუფი რუსეთში XXს-ის 20-იან წლებში გამოჩნდა, თბილისში კი დაახლოებით 1939 წელს ჩამოყალიბდა პირველი თემი. იგი რუსი ეროვნების მოქალაქეებით იყო დაკომპლექტებული. ქართულენოვანი რიტუალი პირველად 1945 წელს გორში შედგა. გორელი ორმოცდაათიანელები მალე თბილისის რუსულენოვან თანამორწმუნეებს დაუკავშირდნენ და მათთან ორგანიზაციულადაც გაერთიანდნენ. მათი გააქტიურება ქართველ, სომეხ და ოს მოსახლეობაში აღინიშნა 70-იანი წლებიდან.[19] საქართველოში ამჟამად 5000 მონათლული ორმოცდაათიანელი ცხოვრობს, თანამდგომებითურთ 10000-მდე. მათი თემები თბილისსა და ქუთაისის გარდა გვხვდება კახეთში, გურიაში, შიდა ქართლში, სამეგრელო-ზემო სვანეთში, მცხეთა-მთიანეთში, იმერეთში, აჭარაში, ცენტრი აქვთ თბილისში.[20] ცენტრალური ეკლესიები არის თბილისში, ძირითადია სამი ეკლესია, დანარჩენები მათ იურისდიქციაში შედიან.[21]

საქართველოში ნეოორმოცდაათიანელთა (ე.წ. სიცოცხლის სიტყვის) მიმდევრებიც დაფიქსირდნენ. თვითონ სექტა 2-3 ათეულ წელს ითვლის, სა-

---

[15] პაპუაშვილი ნ., მსოფლიო რელიგიები საქართველოში, თბ. 2002, გვ. 169.

[16] ფანჯიკიძე თ., რელიგიური პროცესები საქართველოში XX და XXI საუკუნეთა მიჯნაზე, თბ., 2003, გვ. 124-127.

[17] პაპუაშვილი ნ., მსოფლიო რელიგიები საქართველოში, თბ., 2002, გვ. 174.

[18] Христианство, словарь под ред. Митрохина Л.Н., Лещинского А.Н., Одинцова М.И., и Рашковой Р.Т. Москва, 1994, გვ. 502

[19] გეგეშიძე დ., საქართველოს რელიგიური რუკა, საქართველოს სახელმწიფო საზღვრის დაცვის სახელმწიფო დეპარტამენტის შრომების კრებული I, თბ., 2002, გვ. 184-185.

[20] ცაცანაშვილი მ., სახელმწიფო და რელიგია, თბ., 2001, გვ. 16.

[21] პაპუაშვილი ნ., მსოფლიო რელიგიები საქართველოში, თბ., 2002, გვ. 167.

ქართველოში კი 1998 წელს გამოჩდნენ.[22]

ჩრდილოეთ ამერიკის მართლმადიდებელი ეკლესიის იურისდიქციაში შემავალმა რამდენიმე მღვდელმა და მათმა მცირერიცხოვანმა მრევლმა კომუნისტების დროს მოსკოვში ჩამოაყალიბა მართლმადიდებელი ეკლესია ანუ ბოსტონის ჯგუფი. 1997 წელს საქართველოს საპატრიარქოს განუდგა რამდენიმე მღვდელი, მათ შორის ეროვნებით ებრაელი ანდრია ბოროდა, რომელმაც სამეპისკოპოსიანი „ბოსტონის დაჯგუფება" საქართველოს საპატრიარქოსგან განდგომილ მღვდლებთან დააკავშირა. საქართველოში „ბოსტონის დაჯგუფების" წარმომადგენლობას იყალთოს გორაზე თავისი ეკლესია აქვს მცირერიცხოვანი მრევლით. ისინი დაფინანსებას ამერიკიდან იღებენ და შესაბამისად, ბოსტონის საეკლესიო კრებების წესებს ემორჩილებიან.[23]

ბაპტიზმი პროტესტანტული მიმდინარეობაა. საქართველოში ბაპტიზმი XIX საუკუნეში გავრცელდა. თბილისის ბაპტისტთა ეკლესია რუსეთიდან გადმოსახლებული მოლოკნების ბაზაზე შეიქმნა. ამ თემში მოგვიანებით ქართველებიც გაერთიანდნენ, მაგრამ მათი რიცხვი იმდენად მცირე იყო, რომ ქადაგება მხოლოდ რუსულ ენაზე მიმდინარეობდა. XX საუკუნის 20-იანი წლებიდან ბაპტიზმი ქართველ მოსახლეობაში იწყებს გავრცელებას. 1919 წლიდან დაარსდა ქართულენოვანი ეკლესია.[24] ამჟამად საქართველოს ყველა რეგიონში მოქმედებენ ბაპტისტთა საკმაოდ აქტიური სამლოცველო სახლები ქართული, რუსული, ოსური და სომხური რელიგიური თემებით, რომელთა რაოდენობა იზრდება. ფართოვდება ქართველი ბაპტისტების კავშირები ბაპტისტთა მსოფლიო გაერთიანებებთან.[25] 1944 წელს თბილისის ბაპტისტთა თემს „სახარებისეული ქრისტიანები" შეუერთდნენ. სსრკ-ს დროს არსებობდა ევანგელისტ ქრისტიან-ბაპტისტთა საკავშირო საბჭო. დღეისთვის ეს ორი მიმართულება (ბაპტისტები და ევანგელისტები) გაერთიანებული არიან და ეწოდებათ საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესია. ამჟამად საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესიის (სებე-ის) მონათლულ წევრთა რიცხვი უდრის 5000-ს, თანამგრძნობთა ჩათვლით 17000-ს, საქართველოს ყველა რეგიონში, მათ შორის აფხაზეთსა და სამხრეთ ოსეთშიც, რომლებთან კავშირი ცენტრს დღესაც შენარჩუნებული აქვს.[26]

ხსნის კავშირი (ხსნის არმია) საერთაშორისო რელიგიურ-ფილანთროპული ორგანიზაციაა, რომელიც წარმატებით ათანხმებს სახარების ქადაგებასა და პრაქტიკულ სოციალურ სამსახურს, რომელიც მატერიალური დახმარებით უპოვართა მდგომარეობის გაუმჯობესებისკენ არის მიმართული. საქართველოში ისინი პირველად 1993 წელს გამოჩნდნენ და ქვეყნის ხელისუფლებასთან შეთანხმებით, ჰუმანიტარული საქმიანობის ფართო ქსელი გააბეს. მათ ორგანიზაციები თბილისის გარდა ქუთაისში, გორში, რუსთავსა და ბათუმშიც აქვთ. 1998 წელს საქართველოში ოფიციალურად დაფუძნდა ხსნის არმიის განყოფილება, როგორც ჰუმანიტარული ორგანიზაცია – „ხსნის კავ-

---

22 გაზ. "თბილისი", 18.02.2003, გვ. 2.

23 ქარჩხაძე თ., რა მიზნები აქვს საქართველოში და რატომ არის საშიში „ბოსტონის დაჯგუფება", ალია №141(1353) 26-27.11.02, გვ. 11.

24 პაპუაშვილი ნ., მსოფლიო რელიგიები საქართველოში, თბ., 2002, გვ. 163.

25 გეგეშიძე დ., საქართველოს რელიგიური რუკა, საქართველოს სახელმწიფო საზღვრის დაცვის სახელმწიფო დეპარტამენტის შრომების კრებული I, თბ., 2002., გვ. 183-184.

26 პაპუაშვილი ნ., მსოფლიო რელიგიები საქართველოში, თბ. 2002, გვ. 164-165.

შირი". მათ საღვთისმსახურო შეკრებებში საქართველოს მასშტაბით დაახლოებით 800 კაცი მონაწილეობს.[27]

საქართველოში დღეს მოქმედი ყველა რელიგიური ჯგუფისგან აქტიურობითა და მრევლის მიზიდვის (მასობრიობის) და, შესაბამისად, საზოგადოებასა და სახელმწიფოსთან მიმართებაში კონფლიქტების რიცხვის თვალსაზრისით გამოირჩევა იეღოვას მოწმეთა ორგანიზაცია, რომელიც ზოგჯერ პროტესტანტულ ჯგუფად ან სექტად განიხილება, რელიგიათა ზოგად საკლასიფიკაციო სისტემაში კი აღსასრულის მქადაგებელ გაერთიანებათა შორის მოიხსენიება. ორგანიზაციას დღეს „პენსილვანიის ბიბლიის საგუშაგო კოშკისა და ტრაქტატის საზოგადოება" ჰქვია. იეღოვას მოწმეები დიდი რაოდენობით არიან საქართველოს ყველა კუთხეში აფხაზეთისა და ცხინვალის რეგიონის ჩათვლით. თუმცა, მათ საკრებულოებზე თბილისის იურისდიქცია არ ვრცელდება.[28] საქართველოში იეღოვას მოწმეები თავიანთი არსებობის ისტორიას 1953 წლიდან ითვლიან. 1996 წელს პირველად ჩატარდა საოლქო კონგრესები. 1998 წლის 17 აპრილს საქართველოში რეგისტრაცია გაიარა „იეღოვას მოწმეების კავშირმა". 2004 წლის იანვარში მათ ხელმეორე რეგისტრაცია გაიარეს.

მსოფლიო ქრისტიანობის გაერთიანების საზოგადოება, იგივე გაერთიანებული ეკლესია მარგინალური პროტესტანტიზმის ერთ-ერთი კონფესიაა. მოიხსენიებენ აგრეთვე როგორც მუნის სექტას მისი დამაარსებლის სახელის მიხედვით. 1990-იანი წლების ბოლოს საქართველოშიც გამოჩნდნენ მათი მისიონერები, რომლებიც თბილისში არიგებდნენ ტკბილეულსა და ბარათებს ოჯახის ფედერაციის სახელით. აქტიურობის სხვა საჯარო ფაქტები მუნის ორგანიზაციის მხრიდან არ დაფიქსირებულა.

აღმოსავლური ჯგუფებიდან აქტიურობდნენ რაჯნიშისტები. საქართველოში რაჯნიშისტების ჯგუფი 80-იანი წლებიდან მოქმედებს. იუსტიციის სამინისტრომ ისინი რეგისტრაციაში გაატარა 1998 წელს, როგორც ოშოს სამედიტაციო ცენტრი.[29]

კრიშნაიტების ანუ კრიშნას ცნობიერების საერთაშორისო ორგანიზაციის (ISKCON) ჯგუფები 80-იან წლებში შეიქმნა თბილისში და სოხუმში. 1990 წელს სოხუმში რეგისტრირებულ იქნა "კრიშნას ცნობიერების საზოგადოება".[30] დღეს კრიშნაიტების ცენტრი თბილისშია, არიან აგრეთვე მცხეთა-მთიანეთში, იმერეთში, აჭარაში.[31] აქვთ სამლოცველოები. თბილისში მოქმედებს ვედური კულტურის ცენტრი.

ბაჰაიზმი ყველაზე ახალგაზრდა მონოთეისტური რელიგიაა, რომელიც ისლამის წიაღში ჩაისახა, მაგრამ ამჟამად სავსებით დამოუკიდებელია.[32] ბაჰაიზმის მიხედვით, დაძლეულ უნდა იქნას "რელიგიური, რასობრივი და პატრიოტული ცრუმორწმუნეობა"; ვიწრო ნაციონალიზმმა ადგილი უნდა დაუთ-

---

[27] იქვე, გვ. 168.

[28] პაპუაშვილი ნ., მსოფლიო რელიგიები საქართველოში, თბ., 2002, გვ. 176.

[29] ლომიშვილი თ., სატანისტებს ნარკოტიკების ლაბორატორია და იარაღის მთელი არსენალი აღმოუჩინეს, გაზ. "ალია", 09-10.09.2000, გვ. 19.

[30] ფანჯიკიძე თ., რელიგიური პროცესები საქართველოში XX და XXI საუკუნეთა მიჯნაზე, თბ., 2003, გვ. 136.

[31] ცაცანაშვილი მ., სახელმწიფო და რელიგია, თბ., 2001, გვ. 16.

[32] გაჩეჩილაძე რ., ახლო აღმოსავლეთი: სიერცე, ხალხი და პოლიტიკა, თბ., 2003, გვ. 82.

მოს ფართო პატრიოტიზმს, რომლისთვისაც სამშობლოს წარმოადგენს მთელი მსოფლიო.[33] საქართველოში ბაჰაიზმის იდეების გავრცელებას XIX საუკუნის შუა ხანებიდან ვარაუდობენ. არის აგრეთვე ლეგენდა პირველ ეთნიკურად ქართველ ბაჰაის მიმდევარზე – ისპაჰანის გუბერნატორ მანუჩარ-ხანზე. არსებობს ცნობები 1925 წელს კავკასიაში ბაჰაიტური ეროვნული კრების შექმნის თაობაზეც.[34] მომდევნო პერიოდში მათი აქტიურობა საკმაოდ შესუსტებული იყო. 1992 წლიდან ბაჰაიტები გაჩნდნენ თბილისსა და საქართველოს სხვა ქალაქებშიც (ქუთაისი, ბათუმი, გორი, რუსთავი...).[35] ამ დროიდანვე გამოჩნდა საქართველოში რუსული და მოგვიანებით ქართულენოვანი ბაჰაიტური ლიტერატურა. თბილისში 1993 წლიდან მოქმედებს „ბაჰაიტების ეროვნული სასულიერო კრება", რომელიც ქვეყნის მასშტაბით 500-მდე მოქალაქეს აერთიანებს,[36] ძირითადად არაქართული მოსახლეობის ახალგაზრდა თაობას. ბაჰაიტები თბილისის გარდა მცირე რაოდენობით არიან მცხეთა-მთიანეთში და აჭარაში.[37]

საქართველოს მუსლიმურ მოსახლეობაში ბოლო დროს გავრცელდა ვაჰაბიტური შეხედულებები. ვაჰაბიტები ძირითადად ახალგაზრდები არიან. მათთვის მიმზიდველი გამოდგა მოძღვრება, რომელმაც ტრადიციული ისლამით აუცილებელი მორჩილებისგან განთავისუფლება შესთავაზა. ამასთან, არანაკლებ მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა ფინანსური მხარეც. პანკისის ხეობაში მოქმედებს "ვაჰაბიტთა თემი".[38] ვაჰაბიზმი ვრცელდება საქართველოში მცხოვრებ სხვა ეთნიკურ ჯგუფებშიც: აზერბაიჯანელებში, ქართველებში, აფხაზებში.

საქართველოში მოღვაწე განსაკუთრებული რელიგიური ჯგუფებიდან გამოსაყოფია ანთროპოსოფია. ანთროპოსოფია ქართული საზოგადოებისთვის 20-იანი წლებიდანვე გახდა ცნობილი, თუმცა, შტაინერის მიმდევრების რიცხვი ყოველთვის შეზღუდული იყო მოძღვრების სირთულის გამო და ძირითადად ინტელექტუალების ვიწრო წრისთვის გახლდათ ხელმისაწვდომი და ცნობილი. გარკვეული ინტერესი ანთროპოსოფიისადმი 60-70-იან წლებში დისიდენტურ წრეებში შეინიშნებოდა, მაგრამ პოსტსაბჭოთა პერიოდში, მიუხედავად შტაინერისა და მისი მიმდევრების ლიტერატურის არაერთი გამოცემისა, ანთროპოსოფიით ფართო გატაცება ქართულ საზოგადოებაში არ დაფიქსირებულა.

საიანტოლოგიის ეკლესია, რომელიც 1954 წელს დაარსდა კალიფორნიაში "კალიფორნიის საიანტოლოგიური ეკლესიის სახელით", გახლავთ სინკრეტული სახის მოძღვრება, რომელიც თავს კაცობრიობის მთელი სულიერი განვითარების დაგვირგვინებად მიიჩნევს და ცდილობს ცხოვრების ყველა სფერო ახალი და საბოლოო სახით ახსნას. საქართველოში 90იან წლებში ჯერ შემოვიდა რუსულენოვანი საიანტოლოგიური ლიტერატურა. ხოლო ქარ-

---

33 ესმელტონი ჯ., ბაჰა-ულა და ახალი ერა, თბ., 1993, გვ. 153-156.

34 ფანჯიკიძე თ., რელიგიური პროცესები საქართველოში XX და XXI საუკუნეთა მიჯნაზე, თბ., 2003, გვ. 242-244.

35 ისლამი. ენციკლოპედიური ცნობარი, რედ. გ. ბერაძე, თბ., 1999, გვ. 42.

36 პაპუაშვილი ნ., მსოფლიო რელიგიები საქართველოში, თბ., 2002, გვ. 214.

37 ცაცანაშვილი მ., სახელმწიფო და რელიგია, თბ., 2001, გვ. 16.

38 ხუციშვილი ლ., რელიგიური რეორიენტაციის პრობლემები პოლიეთნიკურ საზოგადოებაში, წიგნში უსაფრთხოების სტრატეგიის ეთნიკური ასპექტები (პანკისის კრიზისი), თბ., 2002, გვ. 168.

თულ ენაზე პირველად 2000 წელს მოსკოვის სტამბაში დაიბეჭდა „დიანეტიკა". საინტოლოგთა ჯგუფმა 2000 წლიდან დაიწყო საქმიანობა საქართველოში. იგი რეგისტრირებულია, როგორც ჰუმანიტარულ-სამედიცინო ორგანიზაცია, დიანეტიკის ჰუმანიტარული ცენტრი. ამ ჯგუფში 150 კაცია გაწევრიანებული, უმრავლესობა არაქართველი.[39]

რელიგიური ფაქტორი და აღმსარებლობის თავისუფლება დღევანდელ საქართველოში სამოქალაქო საზოგადოების ჩამოყალიბების, პოლიეთნიკური და პოლიკონფესიური ქართული საზოგადოების სტაბილურობისა და უსაფრთხოების უმნიშვნელოვანეს საკითხად იქცა. პოსტსაბჭოთა გარდამავალი პერიოდის სირთულეების ფონზე დაფიქსირდა როგორც კონფესიათა ინტეგრაციისა და თანამშრომლობის, ისე დეინტეგრაციის შესაძლო და კონფესიათაშორისი დაპირისპირებათა მძლავრი ტენდენციები. საქართველოში რელიგიურ დაპირისპირებათა რთული სისტემა ჩამოყალიბდა, რომელშიც ჩაბმულია როგორც რელიგიური ჯგუფები, ისე საზოგადოება და სახელმწიფო. ახალი რელიგიური სინამდვილე და ცვლილებები თავისთავად არ ქმნიან დაძაბულობის კერებს. პრობლემები ფორმირების პროცესში მყოფ საზოგადოებაში მიმდინარე ღრმა მოვლენების ანარეკლია. საქართველოში რელიგიური ფაქტორი მძიმე სოციალური და პოლიტიკური ტვირთის მატარებელია.

K. Khutsishvili

RELIGIOUS GROUPS IN MODERN GEORGIA

Nowaday for stable development of the Georgian society the huge importance gets a degree of mutual adaptation of ethno-cultures and confessions. In Georgia the large influence on the public stability, the integration and cooperation between ethno-cultures and confessions is rendered by the religion of dominant nation – Orthodoxy, which has preserved its place and importance in the everyday life. Georgia is the Christian country until IV. Its population historically belongs to Orthodoxy. Till today large amount of the Christians, living in Georgia, – 83,9%, belongs to Orthodoxy. Their general share from all population consists 83,8%, and among them ethnically Georgians are 94,7%. Orthodoxy has historically played a huge part in formation of the Georgian culture and nation. Nowadays it is the major factor of unity of the autochthon ethoculture in a polyethnic society of a transitive type. Except the Georgians, in Georgia to the orthodox Christianity profess a part of Abkhazs, Ossetians, Greeks and Russians. Georgia situated on a crossroads of civilizations, historically was the political and cultural center of region. The representatives of various ethnic and confessional groups have used to live here and the tolerant attitude to "others" was generated. The various religious communities always had the normal conditions for existence here. In the Soviet period Georgia, was differed from the other republics of the union by the multi-nationality. After a gain of the independence, there have been made the

---

[39] კალანდარიშვილი თ., თბილისში ახალი სექტა გამოჩნდა?! გაზ. "ალია", 22-24.02.2003, გვ. 5.

serious changes in ethno-structure of the country, but also today representatives of almost 100 ethnoses are living in Georgia. In the Soviet Union confessional structure of the population was not taken into account. Religion was a subject of censure. It was considered as a vestige of history and the official statistics about number of the believers did not exist. In Georgia the confessional structure of the population was determined in 2002. According to the census 88,6 percents of all population are Christians, 9,9% – Moslems, 0,1% -Jewish, 0,8% of the population admits the other confessions, and to none of them – 0,6%. It is necessary to note, that none of the nationalities living in Georgia, is mono-confessional. Except of traditional religions, in each ethnoses there are followers of other, new or old worldviews.

The majority of the Georgians are historically orthodox Christians; Georgians are also Catholics, Moslems and representatives of the other religious groups. The traditional religious belonging of the ethnic groups, living in Georgia is the following: Azerbaijanis – Imamate Shia Moslems; Armenians – Gregorian Christians and Catholics; Jews – Jewish; Curds – Iezids; Kists – followers of the Sufi Islam; Abkhazians – Sunni Moslems and orthodox Christians; Ossetians – orthodox Christians; Russians – orthodox Christians and followers of the Russian spiritual Christianity (Dukhobors, Molokans) and Starovers etc.

Despite of small number of the followers of so-called non-conventional religious groups, proceeding from character of activity, methods, abilities and scales, their influence on a religious situation and, accordingly, on the public security is quite significant. Classification of non-conventional religious groups, working in Georgia is rather difficult, because of not clear outlines. If as the initial point would be chosen the substantial party of the doctrine of these groups, then they could be classified as follows: I. Christian (or applying for a Christianity) groups: 1. Georgian groups: a) groups separated from Patriarchate (Mkalavishvili group, Ivanov group, divided monks), b) new created Georgian groups ("Mdzleveli", "Prometes Tsetskhli"). 2. Foreign groups (New Apostle church, Witnesses of Jehovah, Charismats, Seventh day Adventists, Evangelist-Baptists, Army of rescue, Boston group, Munists); II Eastern groups (ISCON, Rajneesh group); III Islamic groups (Vahhabits, Baha'i); IV special groups (Scientology, Anthroposophy). Influence of these groups on a general religious situation and on process of formation of marginal religious vectors, is defended on specificity of representation and activity of each of these groups.

ლავრენტი ჯანიაშვილი
ნათია ჯალაბაძე

რეპატრირებული მესხების ინტეგრაციის საკითხისათვის

XX საუკუნის 40-იან წლებში სამცხე-ჯავახეთიდან გასახლებული კონტინგენტის რეპატრიაციის პრობლემამ 1999 წლიდან განსაკუთრებული აქტუალობა შეიძინა. ევროსაბჭოში გაწევრიანებისას ქართულმა მხარემ იკისრა ვალდებულება შეექმნა სათანადო საკანონმდებლო ბაზა და ქვეყანაში ეტაპობრივად დაებრუნებინა ყველა მსურველი. მასობრივი მიგრაცია მრავალ ასპექტთან არის დაკავშირებული. გადმოსახლებულთა ახალ საცხოვრებელ გარემოსთან იოლად ადაპტაციისა და ქართულ საზოგადოებაში მათი უმტკივნეულო ინტეგრაციისათვის, პოლიტიკური და ეკონომიკური ფაქტორების გათვალისწინების გარდა, აუცილებელია მოსალოდნელი ეთნოსოციალური პროცესების გრძელვადიანი პროგნოზირება და მართვა. ჯგუფის ადაპტაცია ახალ ეთნიკურ, სოციალურ და გეოგრაფიულ გარემოსთან მეტად რთული და მრავალმხრივი პროცესია, რომელშიც მონაწილეობს მატერიალური და სულიერი კულტურის თითქმის ყველა ელემენტი,[1] ამიტომ დიდი მნიშვნელობა ენიჭება შესაბამისი ღონისძიებების გატარებას. ასეთ ღონისძიებათა რიგს უპირველესად განეკუთნება სათანადო ეთნოკულტურული გარემოს შერჩევა და სოციალურ-ეკონომიკური ხასიათის შეღავათები. ე.ი. ისეთი ეთნოეკოსისტემის შექმნა, რომელშიც ჩამოსახლებულებს არსებობისა და სოციალური ფუნქციონირებისათვის აუცილებელი პირობები ექნებათ. ზემოხსენებული საკითხების გადაწყვეტაში სპეციალისტებს გარკვეული დახმარება შეიძლება გაუწიოს იმ კონტინგენტის კვლევამ, რომელიც გასული საუკუნის 80-იან წლებში დაბრუნდა საქართველოში და დასავლეთ რეგიონებში (იმერეთი, გურია) ცხოვრობს.

წინამდებარე სტატიის ავტორებს 2004 წლის ნოემბერ-დეკემბერში საშუალება მიეცათ უშუალო დაკვირვება ეწარმოებინათ რეპატრირებულ მოსახლეობაზე (ნ. ჯალაბაძე იმყოფებოდა სამტრედიის რ-ნის სოფ. იანეთში, ლ. ჯანიაშვილი – ოზურგეთის რ-ნის სოფ. ნასაკირალში). კვლევის მიზანი იყო საქართველოში ჩამოსახლებულ მუსლიმან მესხთა ერთი ნაწილის ყოფის, ტრადიციების, მათი პრობლემების, სოციალური და ფსიქოლოგიური განწყობის შესწავლა. ავტორებმა მიზანშეწონილად მიიჩნიეს თავიანთი კვლევის შედეგების ერთი ნაწილის საზოგადოებისათვის გაცნობა.

მუსლიმანი მესხები სამტრედიისა და ოზურგეთის რაიონებში 1980-ანი წლებიდან ჩამოდიან. ეს დეპორტირებულ მესხთა ის ნაწილია, რომელიც საქართველოში ქართველ დისიდენტთა და ინტელიგენციის ზოგიერთი წარმომადგენლის მეცადინეობით დაბრუნდა, თავდაპირველად ნალჩიკიდან, შემდეგ კი, შუა აზიიდან და აზერბაიჯანიდან. აქ მესხები უფრო მოგვიანებითაც,

---

[1] ვ. შუბითიძე. ადაპტაციური პროცესები პოლიეთნიკურ რეგიონში, კონფლიქტური სიტუაციები პოლიეთნიკურ საზოგადოებაში, მშვიდობის, დემოკრატიისა და განვითარების კავკასიური ინსტიტუტი, თბილისი, 1998 გვ. 163-171

ფერღანის ამბების მერე, რუსეთის სხვა რაიონებიდანაც ჩამოსახლდნენ. მუსლიმან მესხთა საქართველოში დაბრუნება უმთავრესად პატრიოტული მოტივებით იყო შეპირობებული. ყოველ შემთხვევაში, პირველი ნაკადი, ანუ დეპორტაციის მომსწრე თაობა, აქ სამშობლოში ყოფნის მოთხოვნილებამ წამოიყვანა. არიან ისეთი ოჯახებიც, რომლებიც საქართველოში აუცილებლობის გამო ჩამოვიდნენ, ამის მიზეზი ან ავადმყოფობა, ან მძიმე სოციალური და ეკონომიკური პირობები იყო.

ეთნოკონფენსიური შემადგენლობის თვალსაზრისით სოფელი ნასაკირალი და იანეთი ერთმანეთისაგან განსხვავდება: ნასაკირალი მეტად ჭრელი დასახლებაა, აქ ცხოვრობენ: მუსლიმანები (რეპატრირებულები, აჭარლები), ქრისტიანები (ქართველები, რუსები, სომხები). რაოდენობრივად ყველაზე მრავალრიცხოვან ჯგუფს მუსლიმანი (სუნიტური ისლამის მიმდევარი) ქართველები – აჭარლები, წარმოადგენენ. მიუხედავად იმისა, რომ მესხების დასახლება, ე.წ. „კუნძული", ცალკე უბანს წარმოადგენს, იგი სოფელთან უშუალოდაა მიბმული. რაც შეეხება იანეთის მე-9-ე უბანს, ის სოფლის ცენტრიდან დაახლოებით 5-6 კმ-ის მოშორებით მდებარეობს და დასახლებულია მხოლოდ მუსლიმანი მესხებით, თუ არ ჩავთვლით 1944 წელს ახალციხის რაიონიდან დეპორტირებული ქურთი კუუმიანის ოჯახს, რომელიც ამჟამად მამედოვზე იწერება და იანეთში 1996 წელს ჩამოვიდა რუსეთიდან. მიუხედავად იმისა, რომ ჩამოსახლებულ მუსლიმან მესხთა ყოფა და კულტურა აშკარად განსხვავდება ქართველთაგან, მათი აბსოლუტური უმრავლესობა თავს ეთნიკურ ქართველად აღიარებს და მათი თურქებად წოდება, არაკორექტულად მიაჩნია. აღსანიშნავია, რომ მესხებმა ნასაკირალში ქართული გვარებიც აღიდგინეს. იანეთში კი, მათი ოფიციალურად აღდგენა ყველამ ვერ მოახერხა, ეს მხოლოდ რამდენიმემ შეძლო. თუმცა, საკუთარი ქართული გვარები რეპატრირებულთა უმეტესობას ახსოვს. აქ ქართული გვარები უმთავრესად ახალგაზრდა თაობას აქვს, ე.ი. მათ, ვინც უკვე საქართველოშია დაბადებული. არიან ოჯახები, სადაც უფროსი თაობა არაქართულ გვარს ატარებს, უმცროსი კი, ქართულს.

სოციალური იერარქიის გარკვეულ საფეხურად გვევლინება "გილი", რომელიც ზოგიერთ შემთხვევაში ქართულ გვარებს დაედო საფუძვლად. მაგ. ყურადაგილი – ყურაძე. ამასთან ტიპური თურქული გილის როლში უკვე გამოდის ქართული გვარ-სახელები, რომლის ირგვლივაც ხდება ნათესაური ერთეულის, განაყარი ოჯახების თავმოყრა. ასეთებია: ლაზიშვილები, ყურაძეები, ბექაძეები, ცაცანიძეები, ხოზრევანიძეები.

როგორც ნასაკირალში, ისე იანეთში სახელმწიფომ სპეციალურად დეპორტირებული მესხებისათვის ეტაპობრივად ააშენა კაპიტალური საცხოვრებელი სახლები და სოფლების დასახლებაც ეტაპობრივად მიმდინარეობდა. იანეთში ეს სახლები მე-9 უბანში აშენდა, სადაც 1980-იან წლების ბოლომდე ფუნქციონირებდა რაიონში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საქონლის ფერმა. მშენებლობის დასრულებამდე მესხები დიდ ჯიხაიშში საერთო საცხოვრებელში იყვნენ დაბინავებული. თავდაპირველად, გარკვეული პერიოდის განმავლობაში, მუსლიმანი მესხები და ფერმაში მომუშავე ქართველები გვერდიგვერდ სახლობდნენ. მაგრამ 90-იან წლებში, საერთო არეულობის გამო, ფერმამ ფუნქციონირება შეწყვიტა. ქართველებმა სახლები გაყიდეს და იანეთის მე-9 უბანი დატოვეს. ხოლო მათი სახლები მუსლიმანმა მესხებმა (ძირი-

თადად ახლად შექმნილმა ოჯახებმა) შეისყიდეს. სოფელ'ში 9 სახლი არატიპურია, ამათგან 6 ძველი ფინური კოტეჯია.

ოზურგეთის რაიონში რეპატრირებულთა დაფუძნების ისტორია, 1977 წ. ნასაკირალის საბჭოთა მეურნეობის მიერ მუშახელის მოთხოვნას უკავშირდება. ისინი თავდაპირველად ე.წ. პირველ რაიონში ჩაასახლეს, კერძო სახლების მშენებლობისათვის ადგილი კი მესხების „ლიდერებს" სოფლის განაპირას, განცალკევებით შეარჩიეს. სოფ. ნასაკირალში მცხოვრებ რეპატრირებულთა ძირითადი ნაწილი განსახლებულია "მესხეთის ქუჩაზე" (კუნძულზე) გზის ორივე მხარეს", 7 ოჯახი კი – ე.წ. პირველ რაიონში, ან როგორც თავად ეძახიან "ბირინჯი რაიონში"[2]. ნასაკირალში "მესხეთის ქუჩის" დღევანდელი განსახლების სტრუქტურა, გარკვეულწილად ასახავს მესხების ჩამოსახლების ისტორიას. ქუჩის ერთ მხარეს კაპიტალური, ორსართულიანი, ტიპური სახლებია, რომელიც 80-იანი წლების ბოლოს ნასაკირალის მეურნეობამ ააშენა. ხოლო, ქუჩის მეორე მხარეს რეპატრირებულების მიერ საკუთარი ხარჯებით აშენებული საცხოვრებელი ნაგებობები, მეპატრონეთა მატერიალურ შესაძლებლობებსა და გემოვნებას შეესაბამება და კონსტრუქციულადაც არაერთგვაროვანია.

სახელმწიფოს მიერ აშენებული სახლები ორსართულიანია, თითო სართულზე 4 ოთახია, აქვს ფართო აივანი და გარე კიბე. ყველა ოჯახს საცხოვრებელი სახლის უკან აქვს დამხმარე სამეურნეო სათავსოები: სასიმინდე, ფურნე, სახელოსნო, ცხვრის ფარეხი, საქონლის ბაკი, საქათმე, საკუჭნაო, საპირფარეშო და სხვ. ალბათ, საგულისხმოა ის, რომ სახლები ერთმანეთისაგან (ერთი-ორი გამონაკლისის გარდა) მხოლოდ მავთულის ბადით არის გამოყოფილი და უმეტესობას ერთიმეორესთან გვერდიდან დამაკავშირებელი გასასვლელი აქვს, ისე რომ მეზობლები ფაქტობრივად იზოლირებული არ არიან. ანუ, იმდენად, რამდენადაც მესხთა საზოგადოება მეტ-ნაკლებად იზოლირებულია გარე სამყაროსაგან და ჩაკეტილია გარეშეთათვის, შიგნით ის ღიაა. როგორც საქართველოს თითქმის ყველა კუთხის სოფლებში, მესხური ოჯახიც ძირითადად პირველ სართულზე ცხოვრობს. მეორე სართული სტუმრებისთვისაა განკუთვნილი, ამიტომ ის ყოველთვის განსაკუთრებულად მოწყობილი და დასუფთავებულია. ოთახების დიზაინში თვალსაჩინოა აღმოსავლური, მუსლიმანური კულტურის ელემენტები: იატაკზე დაფენილი და კედლებზე გაკრული ხალიჩები (თუმცა იშვიათად ნახავთ ძველებურ ნახელავს), უზარმაზარი ტახტი – "სექვი", ზედ დაწყობილი გრძელი ლეიბებითა და უშველებელი ბალიშებით, მრგვალი, ან მართკუთხედის ფორმის დაბალი მაგიდები, შედარებით იაფფასიანი ბროლის და ფაიფურის მოოქროვილი ჭურჭელი, ფიალები და წელში გამოყვანილი ჭიქები ჩაისთვის, სპილენძის სურები, შუა აზიიდან წამოღებული ფლავის სახარში ქვაბები ... "სექვი" მესხური სახლის აუცილებელი ელემენტია. მას თითქმის ოთახის ნახევარი აქვს დათმობილი და სამი მხრიდან კედლებს ებჯინება. ტახტზე მოთავსებულია არასტანდარტული ზომის ფერადი ლეიბები, საზურგეებად კი კედლებზე მიწყობილია განიერი ბალიშები. "სექვის" შუაში ცარიელ ად-

---

[2] ნასაკირალის საბჭოთა მეურნეობა ადმინისტრაციულად იყოფოდა "რაიონებად,"რაც ორსართულიანი ტიპური საერთო საცხოვრებლებისაგან შექმნილ კვარტლებს წარმოადგენდა.

გილზე დაფენილია ფარდაგი და განკუთვნილია სუფრისათვის. სუფრა შეიძლება პირდაპირ ფარდაგზე ან დაბალ მაგიდებზე გაიშალოს. ამ ტახტზე შლიან სუფრას სტუმრებისთვის, ის ქალების თავშეყრისა და მოსვენების ადგილსაც წარმოადგენს; დიდი სტუმრიანობის დროს (ქორწილები, რელიგიური დღესასწაულები და სხვ.) დასაძინებლად "სექვზე" საკმაოდ ბევრი ადამიანის მოთავსება შეიძლება. ამასთან ერთად, თითქმის ყველა ოჯახში მოწყობილია კუთხე, სადაც კუთხის ხის ტახტია მოთავსებული. აქ უკვე მუსლიმანი მესხები ჩვეულებრივ მაგიდასთან ტრაპეზობენ. ეს ადგილი ოჯახის წევრების მოსასვენებელი და ახლობლების მისაღებიცაა; აქვე აქვთ ტელევიზორიც. უნდა დავძინოთ, რომ სოფლებში რამდენიმე ოჯახს აქვს სატელიტური ანტენა, რომლის მეშვეობითაც თურქეთის სატელევიზიო გადაცემებს ღებულობენ. მესხებს სამზარეულო სახლშიც აქვთ და გარეთაც. სახლში თხევადი გაზის ბალონებს და ელექტროქურებს ხმარობენ, ზამთარში შეშის – ღუმელს. სხვა დროს კი შეშის ღუმელი გარეთ უდგათ. შუააზიური ქვაბებისათვის გამართული აქვთ სპეციალური ღუმელი, რომელიც გადაჭრილ განიერ მილს წარმოადგენს და წაკვეთილი კონუსის ფორმის ძირიანი ქვაბის ჩასადგმელად ძალზე მოსახერხებელია. ასეთი ქვაბი ძალიან დიდი ზომისაც აქვთ, დაახლოებით 30 ლიტრიანი, რაშიც ძირითადად ხარშავენ ფლავს ქორწილებისა და დიდი სუფრებისათვის.

შუახნისა და შუახანს გადაცილებული მუსლიმანი მესხი ქალების ჩაცმულობა აზერბაიჯანელი ქალის ჩაცმულობის ანალოგიურია: თავზე წაკრული თავშალი, კოჭებამდე სიგრძის გულდახურული, გრძელსახელოებიანი კაბა ან ზედატანი. თავშალი გათხოვილი ქალის აუცილებელი ატრიბუტია. მას გაუთხოვარი ქალებიც ხმარობენ, თუმცა სურვილის მიხედვით. ქალები გრძელ თმას ატარებენ. თვალშისაცემია შუახნის მესხთა (უმეტესად ქალების) ოქროს გვირგვინიანი წინა კბილები, რაც, აქაურთა თქმით, აზერბაიჯანული გავლენაა, და ამ ნიშნით შესაძლებელია საქართველოში და აზერბაიჯანში მცხოვრებ მესხთა გარჩევაც კი. აზერბაიჯანში მცხოვრები მესხი ქალები, საქართველოში მცხოვრებთაგან განსხვავებით, უფრო მეტ სამკაულს (ოქროს ან ოქროსფერს) ატარებენ. საქართველოში მცხოვრები მესხები, ამ თვალსაზრისით, მეტი სისადავით გამოირჩევიან. ქართველი მუსლიმანი და ქრისტიანი მამაკაცების ჩაცმულობა ერთმანეთისაგან მკვეთრად არ განსხვავდება, თუმცა ხანდახან თვალს მოკრავთ ცილინდრიან და ჩალმასავით თავზე ნაჭერწაკრულ მამაკაცებს (შუააზიური და აზერბაიჯანული გავლენა). ახალგაზრდა თაობა ამ მხრივ უფრო ინტეგრირებული ჩანს. გოგონებს აცვიათ შარვლები, გრძელი კაბები, ხმარობენ მაკიაჟს; ახალგაზრდა ვაჟების ჩაცმულობა ქართველი ახალგაზრდების ჩაცმულობის იდენტურია

მესხთა ოჯახები მრავალსულიანია (საშუალოდ 6-8 სული). დღეს სულ რამდენიმე ოჯახია, სადაც დეპორტაციის მომსწრე მესხს შეხვდებით. მაგრამ ეს ის თაობაა, რომელიც იმ პერიოდში ჯერ კიდევ ბავშვები (2 წლიდან – 12 წლამდე) იყვნენ (ანუ მეორე თაობა). უხუცესები (პირველი თაობა) აქ უკვე აღარ არიან – ისინი ან დაიხოცნენ, ან XX ს-ის 90-იან წლებში საქართველო დატოვეს. სოფლის მოსახლეობის ძირითად ნაწილს შუახნის თაობა და ახალგაზრდები წარმოადგენენ; ანუ, ერთი ნაწილი, რომელიც შუა აზიაში დაიბადა, განათლება იქ მიიღო და იქ დაოჯახდა, მეორე ნაწილი კი

უკვე აქ არის დაბადებული და განათლებაც აქ აქვს მიღებული (ან ამჟამად სწავლობს).

რეპატრირებულთა ოჯახი წარმოადგენს მკაფიოდ სტრუქტურირებულ სისტემას, რომლის თითოეულ ელემენტს საკუთარი ფუნქცია გააჩნია. მართალია აღარ გვხვდება დიდი პატრიარქალური (ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით) ოჯახები, სადაც თაობები – მშობლები და მათი რამდენიმე დაქორწინებული ვაჟი – ერთად ცხოვრობენ, მაგრამ საოჯახო ურთიერთობებში ამ ტიპისათვის დამახასიათებელი მრავალი ნიშანია შემორჩენილი. მესხურ ოჯახში დაცულია მამაკაცების უპირატესობის ტრადიცია. ოჯახის უფროსის ფუნქციას, როგორც წესი, ასრულებს ასაკით უფროსი მამაკაცი. იგი პასუხისმგებელია და გეზს აძლევს ოჯახის საშინაო თუ საგარეო საკითხების გადაჭრას. ოჯახის უფროსის უკითხავად ქალი ვერანაირ გადაწყვეტილებას ვერ მიიღებს. მამა ძირითადად ვაჟის აღზრდას ხელმძღვანელობს. ასწავლის სასოფლო და სასაქონლო სამეურნეო საქმიანობას, სამეურნეო იარაღის მოხმარებას და სხვა. 12 წლის შემდეგ ვაჟს აზიარებენ რელიგიურ და ტრადიციულ წეს-ჩვეულებებს. უნდა ითქვას, რომ შრომის დანაწილებას უპირველესად განსაზღვრავს ოჯახის შემადგენლობა, რაც უფრო მრავალრიცხოვანია ოჯახი, უფრო კარგად არის დანაწილებული როლები შრომით საქმიანობაში. საოჯახო საქმე სქესობრივი ნიშნით არის დიფერენცირებული. მამაკაცების საქმიანობა ასევე ნაწილდება ასაკისა და იერარქიის მიხედვით. მძიმე ფიზიკურ სამუშაოს (შეშის დაპობა, მიწის დამუშავება და ა.შ.) ახალგაზრდა მამაკაცები ასრულებენ, თუმცა შრომით პროცესში ოჯახის ყველა წევრი მონაწილეობს. ხანდაზმული მამაკაცი რჩევა-დარიგებებით ეხმარება და, თუ საჭირო გახდა, თავადაც არ თაკილობს "შავი" საქმის შესრულებას. ქალები და ბავშვები ასევე მონაწილეობენ ამ პროცესში და შედარებით მსუბუქ საქმეს აკეთებენ. ოჯახის რომელიმე წევრს შეიძლება დაკისრებული ჰქონდეს კონკრეტული საქმიანობა და მუდმივად ასრულებდეს მას.

საოჯახო საქმიანობას მესხურ ოჯახში ქალი უძღვება, მაგრამ ის, ამავე დროს, ემორჩილება ქმრის ნებას; თუმცა დღეს, მამაკაცი იშვიათად თუ წარმოგვიდგება ერთპიროვნულ მმართველად. უფროსი ქალი ოჯახში საკმაო ავტორიტეტით სარგებლობს. მას დიასახლისის და ოჯახის დედის სტატუსი აქვს. მისი (დედამთილის, დედის) სტატუსი კარგად იკვეთება გაუყრელ ოჯახებში, სადაც ის ნაკლებად დასაქმებულია. მის ფუნქციებში შედის: შრომითი საქმიანობის ორგანიზაცია, საქმის განაწილება ოჯახის წევრებს შორის, ახალგაზრდა თაობის აღზრდა (ბავშვების აღზრდაში, ნაწილობრივ, მონაწილეობას იღებს ბაბუაც), ზნეობრივი ტრადიციებისა და საწესჩვეულებო რიტუალების ხელმძღვანელობა. იგი წარმართავს საოჯახო საქმიანობას, აკონტროლებს საოჯახო სურსათის მოხმარებას, განკარგავს ჭირნახულის მარაგს, არის ოჯახის ხაზინადარი. სადავო სიტუაციებში მის აზრს აუცილებლად ითვალისწინებენ და ოჯახური კონფლიქტი მისი ჩარევის გარეშე არ გადაწყდება. ტრადიციის თაობიდან თაობაზე გადაცემა მის დამსახურებად ითვლება. უფროსი ქალი შედარებით ნაკლებად არის დატვირთული ისეთი შიდა საოჯახო საქმიანობით, როგორიცაა რეცხვა, დალაგება, საჭმლის მომზადება. ამ ფუნქციებს რძალი და ქალიშვილები ინაწილებენ. ის ძირითადად საქონლის მოვლა-პატრონობით არის დაკავებული, ამზადებს რძის პროდუქტს, აცხობს პურს. ქალიშვილებს ცხრა წლიდან ას-

წავლიან ლოცვების კითხვას და რელიგიურ წეს-ჩვეულებებს. აჩვევენ აგრეთვე საოჯახო საქმიანობას – სახლის დალაგებას, საჭმლის კეთებას, სარეცხის რეცხვას, კერვას, ქსოვას, უფროსებთან ურთიერთობას. ასე რომ, მესხურ საზოგადოებაში, როგორც მამაკაცის, ისე ქალის შრომის განაწილებას, გარდა სქესობრივისა, ასაკობრივი პრინციპიც უდევს საფუძვლად.

მუსლიმან მესხებში ქალს საკუთრებაში წილი არა აქვს. მისი პირადი ქონება წარმოდგენილია მზითევით, ინდივიდუალური შრომითი შემოსავლით, საჩუქრებით. განსაკუთრებით ხაზგასასმელია, დედის მიმართ შვილების დამოკიდებულება; ისინი მას გამორჩეული პატივით ეექცევიან, ცდილობენ, შრომა შეუმსუბუქონ. საერთოდ, მესხი ქალები ძალიან მორიდებულნი არიან. უცხო მამაკაცთან ერთად სუფრასთან არ დასხდებიან, სტუმართან ძალიან მოკრძალებულად უჭირავთ თავი.

რეპატრირებულ მოსახლეობაში შემორჩენილია კავკასიაში ადრე ფართოდ გავრცელებული უმძრახობა – განრიდების წესი, რასაც ისინი "გენალობას" უწოდებენ. პატარძალი გარკვეული დროის განმავლობაში არ ელაპარაკება მამამთილსა და უფროს მაზლებს.

მუსლიმან მესხთა ოჯახის ტიპი ჯგუფის თვითმყოფადობისა და ინდივიდუალობის შენარჩუნებისაკენ ძლიერი მისწრაფების ტენდენციას ავლენს. მათი ოჯახები მონოეთნიკურია და ჯგუფის შიგნით ენდოგამიური საქორწინო ურთიერთობები აღინიშნება. მუსლიმანი მესხები თავს არიდებენ შერეულ ქორწინებებს, ყველანაირად ცდილობენ რძალიც და სიძეც ისევ მესხებში შეარჩიონ, თუმცა პირად საუბრებსა და ინტერვიუებში აცხადებენ, რომ სხვა ეროვნების წარმომადგენლის შეყვარების შემთხვევაში, ახალგაზრდების ნებას წინ ვერ აღუდგებიან, თავიანთ შვილებს „არამესხზე" დაქორწინებას არ დაუშლიან. მაგრამ, რეალურად, პრაქტიკაში ასეთი რამ თითქმის არ ხდება. იყო რამდენიმე შემთხვევა, როდესაც რეპატრირებულმა ადგილობრივზე იქორწინა, მაგრამ იგი ოჯახისა და თემის მხრიდან უდიდეს წინააღმდეგობას წააწყდა. ოჯახში შერეული ქორწინებისადმი ამგვარი რადიკალური დამოკიდებულება ბავშვებზედაც აისახება. ნასაკირალის სკოლის თანამშრომლებთან საუბრისას გაირკვა, რომ მათ რეპატრირებულ და ადგილობრივ მოზარდებს შორის სასკოლო რომანიც კი არ შეუმჩნევიათ (მიუხედავად იმისა, რომ ნასაკირალის სკოლის მოსწავლეთა ძირითადი კონტინგენტი – აჭარელი ბავშვები მესხების ერთმორწმუნენი არიან). ინფორმატორთა აზრით, მესხის მესხზე დაქორწინების ტრადიცია არის „ნაციის" გადარჩენის ერთ-ერთი გზა. ისინი პირდაპირ მიუთითებენ, რომ „ასეთი მკაცრი კანონები რომ არ ჰქონოდათ, გაქრებოდნენ, როგორც „ხალხი"; ყოველივე ეს, ხელს უწყობს, ერთი მხრივ, იდენტიფიკაციას, და მეორე მხრივ, იზოლაციას.

ჩამოსახლებულებს საერო განათლებისადმი ადგილობრივი მოსახლეობისაგან განსხვავებული დამოკიდებულება გააჩნიათ, ამ მიმართებით აშკარად დარღვეულია გენდერული თანაფარდობაც. სკოლის პედაგოგები განსაკუთრებით აღნიშნავენ მესხი მოწაფეების მიდრეკილებას ენების შესწავლისადმი, ზრდილობიან ქცევას, და მორიდებულობას. მაგრამ აქვე მიუთითებენ, რომ მესხი მოსწავლეები ხშირად სწავლისადმი ინტერესს არ იჩენენ, რადგან ოჯახი ასეთ მიდრეკილებას, არათუ არ მიესალმება, არამედ ხშირად წინააღმდეგიცაა ბავშვებს განათლება მიაღებინოს. არის ისეთი შემთხვევები, როდესაც ძალიან ნიჭიერ მოწაფეს, არა მხოლოდ უმაღლეს სასწავლე-

ბელში სწავლის გაგრძელების, არამედ სკოლის დამთავრების საშუალებასაც არ აძლევენ. განსაკუთრებით იჩაგრებიან ამ მხრივ გოგონები, რომლებიც უმეტესად, მეექვსე – მეშვიდე კლასიდან გამოჰყავთ. მართალია პირდაპირ არავინ უარყოფს ზოგადი განათლების აუცილებლობას, მაგრამ თვით მესხების ერთ ნაწილში, გარკვეული ნეგატიური დამოკიდებულება ქალების სწავლისადმი მაინც შეიმჩნევა (უმეტესად იმ მამაკაცებში, რომლებიც აქტიურ რელიგიურ ცხოვრებას მისდევენ). ისინი მიიჩნევენ, რომ ქალის მთავარი ფუნქცია გათხოვება და ოჯახის შექმნაა. ერთ-ერთი რესპონდენტის აზრით: "ჭეშმარიტი მორწმუნე სამ რამეს უნდა ესწრაფოდეს: მიცვალებულის დაკრძალვას, ნამაზის შესრულებას და ქალიშვილის გათხოვებას". ადგილობრივი სკოლის პედაგოგებთან საუბრისას გაირკვა, რომ როგორც წესი, ძალიან ნიჭიერ, მოწესრიგებულ და სწავლისადმი მიდრეკილ გოგონას, ზემოხსენებული დამოკიდებულების გამო, უფროსები სწავლის გაგრძელების საშუალებას არ აძლევენ და ადრეულ ასაკში ათხოვებენ. ტრადიციულ გარემოში აღზრდილი ქალიშვილი კი წინააღმდეგობის გაწევას ვერ ბედავს. თუმცა, ბოლო დროს ზოგადად შეიმჩნევა განათლებისადმი ინტერესის ზრდა და ქალის სწავლისადმი ხსენებული დამოკიდებულებაც გარკვეულწილად იცვლება. სწორედ, რელიგიური ავტორიტეტის – "ხოჯას" რძალი და ქალიშვილი აღნიშნავდნენ ჩვენთან საუბარში: (გოგონა) "სწავლას უნდა გავაყოლო, მე-11 კლასამდე უნდა ვასწავლო, მერე უმაღლესში მინდა გავუშვა და ექიმი გამოვიდეს", "ბაღნები მისი იმით (გზით) უნდა გაიზარდოს. რომელსაც ვინ უნდა იმაზე უნდა დაქორწინდეს და სწავლითაც უნდა ისწავლოს. ახლა ქალსაც კი აქვს ოჯახში რაცხას უფლება. მე, მაგალითად, ბაღანას შეეკითხები ვისზე უნდა დაქორწინება". ერთი საკმაოდ ავტორიტეტული მამაკაცის აზრით კი, საბოლოოდ ოჯახშიც ყველაფერს ქალი წყვეტს, ასე რომ რაც უფრო ბნელი და გაუნათლებელი იქნება იგი, მით უფრო უკან წავა ასეთი ოჯახის საქმე.

მესხები ყოველწლიურად აღნიშნავენ "რამაზან ბაირამსა" და "ყურბან ბაირამს" (2004 წელს რამაზანის ბაირამი 14 ნოემბერს იყო, ხოლო მსხვერპლშეწირვა ანუ "ყურბან ბაირამი" 2005 წლის 20 იანვარს). მუსლიმანური მარხვის, ანუ რამადანის დღეებში საღამოობით იმართება კოლექტიური ვახშამი (იფთარი), რომელსაც მორწმუნე ოჯახები რიგ-რიგობით აწყობენ. ასეთ საღამოებს ერთგვარი საზეიმო ელფერი დაჰკრავს. ამ რიტუალებში მეზობლად მცხოვრები ყველა მესხის მონაწილეობა სავალდებულოა; შორს თუ ახლოს მცხოვრები ნათესავები შეძლებისდაგვარად ასევე თავს იყრიან ქორწილებსა და დაკრძალვაზე. აღსანიშნავია, რომ, თუმცა მესხებს აჭარლებთან, გურულებთან და სხვებთან სამეზობლო ურთიერთობა თითქმის არ აქვთ, ისინი ყოველთვის მონაწილეობენ მიცვალებულის დაკრძალვასთან დაკავშირებულ (სამძიმარი, პანაშვიდი) რიტუალებში.

დეპორტირებული მესხების ძირითადი საქმიანობა მიწათმოქმედება და მესაქონლეობაა, ხოლო, მათი შემოსავლის მთავარი წყარო საკუთარი მეურნეობა და გარე სამუშაოზე სიარული (ძირითადად, თურქეთში). ნასაკირალში ჩამოსახლებულ მესხებს ადგილობრივ ეკო-სამეურნეო გარემოსთან ადაპტაცია და სრულიად უცხო, ჩაის კულტურის მოყვანისათვის აუცილებელი სამეურნეო უნარ-ჩვევების გამომუშავება საკმაოდ გაუჭირდათ. როდესაც „გარკვეულწილად ავუღეთ ალღო, ცხოვრება ისევ შეიცვალა და ახლა იძუ-

ლებული ვართ ჩაი ამოვძირკოთ და თხილი გავაშენოთ" – გვეუბნება მთხრობელი. რაც შეეხება იანეთის მეცხრე დასახლებას, ის ერთადერთი სოფელია სამტრედიის რაიონში, სადაც მეცხვარეობას მისდევენ.

მესხები აქტიურად არიან ჩაბმული საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ პროცესებში. ჩვენთან საუბრებში აღნიშნავდნენ, რომ არჩევნებში აქტიურობით მათ სოფელში ვერავინ შეედრება; თავის დროზე რეპატრირებულებისაგან შექმნილი ხუთკაციანი რაზმი მონაწილეობდა ქართული გვარდიის შექმნაში და პრეზიდენტ ზ. გამსახურდიას პირად დაცვაშიც კი მსახურობდნენ; ერთმა მათგანმა აზერბაიჯანიდან მესხი ახალგაზრდები ჩამოიყვანა, რომელთაც მონაწილეობა მიიღეს აფხაზეთის ომში; მესხები თავს არ არიდებენ სავალდებულო სამხედრო სამსახურს; ისეთი პრობლემური საკითხიც კი, როგორიცაა ელექტროენერგიის საფასურის გადახდა, მათ შორის შედარებით მოწესრიგებულია; ადგილობრივი მმართველობა ამ კანონმორჩილი და ორგანიზებული კონტინგენტის კმაყოფილია.

მუსლიმანი მესხებისათვის ტერმინალური ღირებულება, ანუ ღირებულება – მიზანი, არის სამშობლო. სამშობლოს ცნება – მამა-პაპის მიწასთან, მათი წინაპრების საცხოვრის ტერიტორიასთან – მესხეთ-ახალციხესთან არის ასოცირებული. მშობლიური მიწის ცნებას მესხები ძალიან ემოციურად აღიქვამენ. მათთვის სამშობლო, ერთგვარი „აღთქმული ქვეყნის" სიმბოლოა, რისკენაც ისინი სამოცი წელია მიისწრაფიიან. მათგან ყველა ოჯახს ჰყავს საკუთარი სანათესაო, რომელიც შეიძლება განფენილი იყოს უზარმაზარ სივრცეზე შუა აზიიდან უკრაინამდე. ნათესავებისაგან მოშორებით ყოფნა და მათი უნახაობა მესხებისთვის ერთ-ერთ უმწვავეს სატკივარს წარმოადგენს. საქართველოში მცხოვრებ მესხთა მოთხოვნა მათი ნათესავების სამშობლოში დაბრუნება და კვლავ ერთად წინაპართა მიწაზე ცხოვრებაა. ეს არის მთელი ჯგუფის მოლოდინი და, შეიძლება ითქვას, რომ უმრავლესობისათვის დღევანდელი საცხოვრისი ერთგვარი შუალედური რგოლია, დროებითი სამყოფელი, მათი ტერმინალური ღირებულების მისაღწევ გზაზე.

რეპატრირებულთა უფროსი თაობა დღემდე აცხადებს, რომ სურთ, მამა-პაპათა სასაფლაობის გვერდით დასაფლავდნენ, თუმცა მათ წინაპართა მიწაზე დაბრუნებაში რაიმე ოფიციალური წინააღმდეგობა არ უშლით ხელს და ჯერ-ჯერობით თავს ეკონომიკური ფაქტორების გამო იკავებენ. მეორე მხრივ, არსებობს რეპატრირებულთა შედარებით მცირე ნაწილი (უმეტესად ახალგაზრდა თაობა, ვინც განათლება საქართველოში მიიღო), რომელთათვისაც საქართველო უკვე სამშობლოსთან არის ასოცირებული და ამდენად, თანამემამულეების საქართველოში დაბრუნების შემთხვევაში, მათ მესხეთში საცხოვრებლად წასვლა არ სურთ. მათ უკვე აქვთ ახალ ადგილზე ცხოვრების გარკვეული ისტორია (ზოგჯერ 20 წელზე მეტი ხნის), სახლ-კარი, ნაცნობ-მეზობლები, აწყობილი მეურნეობა. ამდენად, ბევრი მათგანი საკუთარ თავს მხოლოდ აქ (ნასაკირალში, იანეთში) მოიაზრებს. მაგრამ, უმცროსი თაობა, თავისი სურვილის მიუხედავად, იძულებულია დაემორჩილოს უფროსების გადაწყვეტილებას. ჩვენთან საუბარში ახალგაზრდები, რომელთაც ნანახი ჰქონდათ მესხეთი, აღნიშნავდნენ, რომ სრულიადაც არ იზიდავთ იგი, მაგრამ "როგორც მამა თუ ბაბუა იტყვის, ისე მოიქცევიან."

XX საუკუნის განმავლობაში საკვლევი ჯგუფი იმყოფებოდა ძირითადად ექსტრაორდინალურ ვითარებაში, სადაც მოქმედებდა იდეოლოგიური

დოქტრინების კონფლიქტი. მრავალგზისი მიგრაციების პირობებში ზოგიერთმა მათგანმა რამდენიმეჯერ შეიცვალა საცხოვრებელი; ახალ ადგილას თავიდან უხდებოდა წინააღმდეგობათა გადალახვა და ადაპტაციის პროცესის გავლა. ამიტომ მოხდა მათი განსაკუთრებული იდეოლოგიური კონსოლიდაცია ანუ გაცნობიერებული და ურთიერთშეთანხმებული შეკავშირება რეპატრიაციის განხორციელების მოწოდებით.

რეპატრირებულებსა და ადგილობრივ მოსახლეობას შორის განსხვავება თავს იჩენს ყოფისა და კულტურის თითქმის ყველა ასპექტში. მხარეთა მიერ ერთმანეთის შესახებ წარმოდგენების ჩამოყალიბების ერთ-ერთ განმსაზღვრელ ფაქტორად სალაპარაკო ენა გვევლინება. ისეთ რაიონებშიც კი (ვგულისხმობთ ნასაკირალს), სადაც მუსლიმანი ქართველის ცნება საკმაოდ მიღებულია, ზოგჯერ მათ თათრებს ეძახიან, რომ არაფერი ვთქვათ სამტრედიაზე. ასეთ შემთხვევაში აქცენტი ძირითადად ენაზეა გადატანილი.

იანეთისა და ნასაკირალელ მესხთა საზოგადოებას პირობითად შეიძლება დახურული ვუწოდოთ. ეს ჯგუფი, რომლის წევრებსაც აერთიანებთ ისტორიული ბედი (განსაკუთრებით ბოლო 60 წლის მანძილზე), ისტორიული სამშობლო – მესხეთი, სალაპარაკო ენა (მესხური-თურქული)*, რელიგია (ისლამის სუნიტური მიმდინარეობა), იცავს მისთვის დამახასიათებელ ტრადიციულ წეს-ჩვეულებებს. საგრძნობია კულტურული იზოლაცია (მეურნეობა, სამეურნეო და საცხოვრებელი ნაგებობები, დასახლების ფორმა, საოჯახო ურთიერთობები, ენა, საქორწინო და დაკრძალვის წესები, საცხოვრებლის ინტერიერი, საკვები, ჩაცმულობა, და სხვა), მაგრამ ამავე დროს აშკარად შეიმჩნევა ინტეგრაციის გარკვეული ელემენტები, რაც ახალგაზრდა თაობის ყოფაში უკვე თვალსაჩინოა და რაც ამ ჯგუფის ქართულ საზოგადოებაში სრული ინტეგრაციის სწინდარია.

---

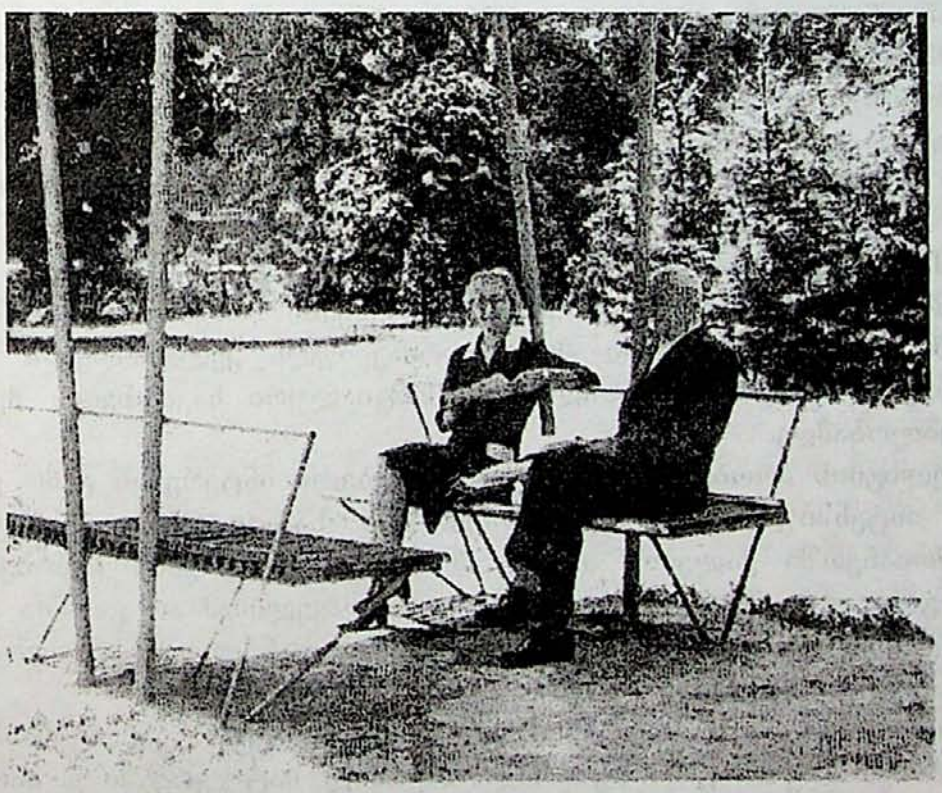
* რეპორტირებულები თავიანთ სალაპარაკო ენას „მესხურს" უწოდებენ და ქართულის დიალექტად მიაჩნიათ, თუმცა იგი თურქული ენის ანატოლიურ დიალექტთან უფრო ახლოსაა.

L.Janiashvili
N. Jalabadze

ON THE PROBLEM OF INTEGRATION OF THE REPATRIATED MESKHETIANS

Today the question of repatriation of the deported contingent from Samtskhe-Javakheti in 1944 has become problematic in Georgia and accordingly, the ethnosocial study of already repatriated Meskhetians got urgent. When becoming the member of the Europien Union, Georgia has assumed the responsibility of creating the appropriate legal basis and return the deported meschetians by stages in Georgia. The article deals with every-day life and cultural specificities of Meskhetians, relocated in Georgia (the villages-Ianeti, Samtredia region and Nasakirali, Ozurgeti region) in the 1980's. The difference between the relocated and local population is observed nearly in each sphere of their every-day life and culture (religion, language, wedding and mourning traditions, house interior, food, kinship and family relations, type of settlement, agriculture, etc.,). Although, the repatriated population managed to adapt easily to the existing ethno-ecologic environment which provides their further successful integration into the Georgian society under the sound Government policy.

ვერა ბარდაველიძე. 1968 წ.



ვ. ბარდაველიძე და გ. ჩიტაია ბორჯომში
1969 წ.

პროფესორი ვერა ბარდაველიძე

გასაოცარი დისციპლინის, მტკიცე ნებისყოფის და ნიჭიერი ადამიანი იყო ვერა ბარდაველიძე, რომელსაც დღეს რომ ცოცხალი ყოფილიყო 85 წელი შეუსრულდებოდა დაბადებიდან*.

უკვე მოწაფეობის ხანიდან იგი მოწინავე მოსწავლე იყო წმ. ნინოს სასწავლებელში, სადაც, საუკეთესო სწავლასთან ერთად, მოწაფეების ხელმძღვანელობასაც კისრულობდა და ადმინისტრაციის წინააღმდეგ მოწაფეების გამოსვლის მეთაური იყო. ერთ-ერთი ასეთი გამოსვლის ხელმძღვანელობამ კინაღამ სასწავლებლიდან მისი დათხოვნა გამოიწვია. ამ ბედისაგან იგი იხსნა იმ დროს სასწავლებლის ღვთისმეტყველების მასწავლებელმა, შემდეგში კარგად ცნობილმა კ. კეკელიძემ, რომელმაც ვ. ბარდაველიძე დაიცვა და გადაარჩინა სასწავლებლიდან დათხოვნას.

ვერა ბარდაველიძემ, უკანასკნელი კლასის მოსწავლემ ახალგახსნილ თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში შეიტანა განცხადება სტუდენტად რომ ჩაერიცხათ. მან იმდენად მოხიბლა უნივერსიტეტის რექტორატის წევრები, რომ გამონაკლისის სახით, ჯერ კიდევ საშუალო სკოლის კურსდაუმთავრებელი ვ. ბარდაველიძე ჩარიცხეს სტუდენტად. უნივერსიტეტში სწავლისას იგი გატაცებით მუშაობდა კლასიკური ფილოლოგიის დარგში, მისი უშაულო ხელმძღვანელი იყო გამოჩენილი მეცნიერი, პროფესორი გრიგოლ ფილიმონის ძე წერეთელი, რომლის ხელმძღვანელობით მან სემინარზე დაამუშავა რამდენიმე თემა კლასიკური მწერლობიდან.

1920 წლიდან ვერა ბარდაველიძემ მუშაობა დაიწყო იმ დროს ახლად ნაციონალიზებულ საქართველოს მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილებაში იგი გაიტაცა ეთნოგრაფიულმა მეცნიერებამ და თავის საკვლევ-სამეცნიერო დარგად საქართველოს ეთნოგრაფია აირჩია. მან თავიდანვე ხალხური რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების შესწავლას მიაპყრო ყურადღება. ამ პრობლემამ მთლიანად ჩაითრია იგი კვლევა-ძიების მორევში, ხალხური რელიგია მისი ცხოვრების, მისი სამეცნიერო ინტერესების მთავარ პრობლემად იქცა. შემდეგში რელიგიის პრობლემის ჩაღრმავებული კვლევა-ძიების შედეგად, იგი მივიდა მთიანეთის მოსახლეობის სოციალური საკითხების შესწავლის აუცილებლობამდე.

რელიგიის პრობლემებისადმი დაუოკებელი ინტერესის გამო ვ. ბარდაველიძე ინტენსიურად შეუდგა მთიელების ხატ-ჯვრების შესწავლას. იმ დროს მთიანეთში ქალების არათუ შესვლა ხატ-ჯვრების შენობებში, მათ ახლოს გაკარებაც აკრძალული იყო. ვ. ბარდაველიძემ არ გაუწია ანგარიში ამგვარ ტაბუს და დიდი მონდომებითა და თავგანწირვით სწავლობდა მთიელთა საკულტო ძეგლებს.

ერთი პარიზელი პროფესორი, როდესაც გაეცნო კინოსურათს სადაც ასახული იყო თუ როგორ მუშაობდა ნაკრძალ ხატ-ჯვრებში ვ. ბარდაველიძე, დაწერა რომ ასეთი თავგანწირვა შეეძლო მხოლოდ ჟინით შეპყრობილ

---

* წინამდებარე მოგონება 1984 წელს აკადემიკოსმა გიორგი ჩიტაიამ უკარნახა თავის მოწაფეს დავით სართანიას, რომელმაც ამ ჩანაწერის შავი პირი ჩვენ მოგვაწოდა. გადათეთრებული პირი კი, დ. სართანიას თქმით, გ. ჩიტაიამ რომელიღაც საინფორმაციო ორგანოს გაუგზავნა (რედაქცია).

ადამიანს. ეს საგმირო საქმე ვ.ბარდაველიძემ ბრწყინვალედ შეასრულა. მართლაც გასაკვირი იყო ამ მხრივ ვ. ბარდაველიძის შეუპოვარი, დაუოკებელი მისწრაფება.

მახსოვს კარგად 1929 წელი იყო, როდესაც ხევსურეთში ვ. ბარდაველიძე ხატ-ჯვრების შესწავლაზე მუშაობდა. მის შეუპოვრობას და უტეხ ნებისყოფას მოჰყვა მეტად არასასურველი შედეგი. იმ წლებში საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმი ემზადებოდა ხევსურეთის ეთნოგრაფიული გამოფენისათვის. გვაკლდა ხევსურული დროშა, მაშინ როდესაც ჰამბურგის მუზეუმს და ლენინგრადის რუსული მუზეუმის ეთნოგრაფიულ განყოფილებას ასეთი დროშა ჰქონდა. 1917 წელს, მიუხედავად იმისა, რომ ბევრი ვეცადეთ ხევსურეთში დროშა შეგვეძინა, ვერაფერს გავხდით. დახმარება ვთხოვეთ ხევსურეთის იმდროინდელ დეპუტატს, მან დახმარება აღგვითქვა და გვითხრა სოფელ შატილში თქვენ გადმოგცემენ ხატის დროშასო. მაშინ მე, ორი სტუდენტ-პრაქტიკანტთან ერთად, ბარისახოდან ცხენებით გავემგზავრე შატილში. იქ მიმდინარეობდა სამზადისი დღესასწაულისათვის, იხარშებოდა ლუდი. ხევისბერი დიდი მოწიწებით შეგვხვდა და დეპუტატის მიერ შეპირებული დროშის გადმოცემაზე სრული თანხმობა გამოგვიცხადა. წამოსვლისას მოგვცა სახატო დროშა, შვინდის ტარზე აწყობილი საკადრისებით, ვერცხლის ბურთით, ჯვრით და ყველა ატრიბუტით. მე არ ვენდე სტუდენტებს და დროშა თავად ჩამოვიტანე სოფლის ძირამდე, სადაც ცხენები გველოდებოდა. მთიდან ბარისაკენ მგზავრობისას ტყიდან უცბად გამოვარდა შეიარაღებული ხევსური, უზარმაზარი ხანჯლით და პირჯვრის გადაწერით, უსიტყვოდ დასტაცა ხელი დროშას. მე გავშეშდი. ამ დროს ხატიდან იძახიან: გივარგი მიეცი, მიეცი, მერე ისევ დაგიბრუნდებაო. მეც მივეცი. გააქანა მან დროშა ტყეში და მიიმალა. რომ ჩავედით სოფელში, გამოგვიცხადეს – ხატმა არ ინება დროშის გატანებაო.

სამაგიეროდ 1929 წელს მე და ვერა ბარდაველიძემ მიზნად დავისახეთ ხატის დროშა როგორმე მოგვეპოვებინა. მე წინასწარ წერილი გამოვართვი ფილიპე მახარაძეს, რომელიც ადრე, ორჯონიკიძესთან ერთად, შატილთან ახლოს თავს ხევისბერთან აფარებდა. აგვისტო იყო. ჩვენი ექსპედიცია სოფელ გუდანში მუშაობდა. ვერამ აღწერა გუდანის ხატი სრულად. სოფელში ამ დროს არავინ იყო. თურმე ჩვენ გვითვალთვალებდნენ ყანის მომკელნი. შევსხედით ცხენებზე და გავეშურეთ უღელტეხილისაკენ. გზაში მიტოვებული ხატი შეგვხვდა. სახურავი ჩამონგრეოდა. ნივთები წვიმის ქვეშ იყო მოქცეული. ვერამ შეამჩნია ხევისბერის ინსიგნიები. ეს ნივთები ბამბაში შეახვია, შემდეგ ბინტში და ჩანთაში ჩაიდო. სამებიდან შეტილში მივედით. აქ გვინდოდა დროშის შეძენა. ხევისბერი მოწიწებით შეხვდა ფილიპეს წერილს. შეყარა ხატის ყმები და ჩვენი წინადადება გააცნო. ჩვენც გამოვდით სიტყვით, ვერამაც და მეც ვილაპარაკეთ: დროშას საფრთხე არ მოელის, მუზეუმში გვექნება, ხალხი ნახავს. ჩვენ გადავიხდით დროშის საფასურს, მერე ჩვენ თბილისში ამგვარს გავაკეთებთ და თქვენსას უკანვე გამოგიგზავნით. მოგვცეს დროშა, სამი თასი. ყველაფერი, სათანადოდ გაფორმებული ოქმით, წამოვიღეთ. ექსპედიცია რომ მთავრდებოდა, ბარისახოში ჩამოვედით. აქ იყო ორთვალიანი სახლი ბანიანი სახურავით. იგი გატიხრული იყო წნულით. ერთში მოთავსებული იყო სასურსათო მაღაზია, მეორეში აღმასკომი. ჩვენც აქ მოგვათავსეს. ერთი დღე დასჭირდა ცხენების შოვნას. შეღამებულზე შემოვი-

და დელეგაცია ხევსურეთის სამი ძირითადი გვარის წარმომადგენლებისა: არაბულების, ჭინჭარაულებისა და გოგოჭურების. ამათ ჩვენ ვიცნობდით. მათ დიდი ბოდიში მოგვიხადეს. გივარგი ჩვენ იძულებული ვართ თქვენ გაგჩხრიკოთ. ქალბატონმა ვერამ გუდანიდან წამოიღო ხატის ნივთები. ჩვენ არ შეგვიძლია მათი გატანება. ჩვენც დავთანხმდით. იმ დროს ბარისახოში ორად-ორი მილიციელი იყო. ჩვენ მათთვის რომ მიგვემართა, დახმარების იმედი არ უნდა გვქონოდა. ორივე გაიპარა. მე და ვერას გვაწუხებდა ვაი თუ იმ ინსიგნიებს გვიპოვნიდნენ, რომელიც მართლაც უნებართვოდ გვქონდა წამოღებული.

მე ვაჩვენე ოქმით გაფორმებული ყველა ნივთი. ვერას ფერი მისდის. ჩხრეკა ხდება საწოლზე. დავინახე საწოლსა და კედელს შორის მოჩანს პატარა არე. შეუმჩნევლად ნივთები მასში ჩავაგდე. ვერაფერი გვიპოვნეს. იმ ღამით ვერას მისცა მაღალი სიცხე, დააწყებინა ბოდვა. იძახის: გიორგი გადამალე, გადამალე. საგონებელში ჩავვარდი: დილით მაღაზიაში რომ მოისმენენ ამ ბოდვას ყველაფერი ისევ თავიდან დაიწყებოდა. ბარისახოში იყო ნიკოლოზის დროს აგებული ეკლესია. რევოლუციის მერე ხევსურებმა იგი გაძარცვეს. ახლა შენობას სკოლად აკეთებდნენ. გადავწყვიტე ვერას იქ გადაყვანა. სამ დღეს გასტანა ვერას ავადმყოფობამ. მერე ჩამოვიტანეთ ყველაფერი და ეს ნივთები ამშვენებდა გამოფენას, რომელიც 1931 წელს გაიხსნა.

ვერას დაუოკებელი ენერგია კარგად ჩანს სხვა შემთხვევებიდანაც, რომელთაგან კიდევ ერთს დავასახელებ. ექსპედიცია 1964 წ. მთათუშეთში მუშაობდა. ჩვენი ბაზა იყო სოფელი ჭონთიო. ერთ დღეს მე ცუდად ვიყავი და სამუშაოდ ვერ წავედი. ვერამ წაიყოლა ექსპედიციის წევრები სოფელ დანოში. დაანაწილა ისინი სხვადასხვა უბანში. თვითონ მარტო დარჩა. რესპოდენტთა ცნობებიდან ვერამ იცოდა დანოს ეხში ხელნაწერები და სხვა რელიქვიები უნდა ყოფილიყო. მასთან მისასვლელი ბილიკი თითქმის მოშლილი იყო. სწორედ იქ უნდოდა მარტო წასვლა. სამწუხაროდ იქ არაფერი აღმოჩნდა, ეხი გაძარცული იყო.

იმავე წელს ექსპედიცია ჭონთოდან მიემგზავრებოდა შორეულ სოფელში. გზაზე ვერას ცხენის უნაგირი გადაუბრუნდა და კლდის ქიმს ნეკნი დაკრა. საშინელ ტკივილს გრძნობდა. ჩამოვიყვანე სოფელში. თბილისიდან თვითმფრინავი გამოვიძახეთ. ვერა თბილისში დაბრუნდა და იქ მკურნალობდა. ცოტა მოგვიანებით იგი ისევ დაუბრუნდა ექსპედიციას. მწყემსებმა გვისაყვედურეს: ახალდაკლულ ცხვრის ტყავში რატომ არ შეახვიეთ, ტკივილები დაუამდებოდაო. მე გამიკვირდა, მომაგონდა შოტლანდიელი მწერლის ვალტერ სკოტის ბიოგრაფია. გამიკვირდა, რომ ბავშვობაში თურმე მასაც ასევე მკურნალობდნენ.

30-იან წლებში ვერა ხანგრძლივად მუშაობდა სვანეთში. ხშირად ადრეზამთრამდე რჩებოდა და მერე ბრუნდებოდა თბილისში. იგი მუშაობდა კომპლექსურ-ინტენსიური მეთოდით სვანური ხალხური კალენდრის შესწავლაზე. ერთ შემოდგომაზე ვერა გვიანობამდე დარჩა სვანეთში, ისე რომ მის საწოლ აივანზე თოვლიც კი დადო. გაჭირდა თვითმფრინავის ფრენა თბილისში წამოსასვლელად. აეროდრომი გაამზადეს. თვითმფრინავში ჩასხდნენ მგზავრები. აქ იყო გეოლოგიური ჯგუფი. ისინი შიდა ნაწილში მოთავსდნენ. ვერასთვის ადგილი აღარ დარჩა და მან საკმაოდ უხერხულად იმგზავრა მთელი 40 წუთი მესტიიდან ცაგერამდე.

ასე შემოიარა მან საქართველოს ყველა რეგიონი. სამწუხაროდ მის ნაბეჭდ თაბახებზე მეტი მის არქივშია, რომლის გამოცემაც ნელი ტემპით მიმდინარეობს.

გიორგი ჩიტაია

ვერა ბარდაველიძე და გიორგი ჩიტაია სახელმწიფო მუზეუმში
ეთნოგრაფებთან ერთად გიორგი ჩიტაიას 70 წლისთავზე

სისადავეში განფენილი სიმაღლე

თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის ფაკულტეტის დამთავრების შემდეგ საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში ახლად მოსული ვიყავი, როდესაც მუზეუმის დირექციამ გამოაცხადა კონკურსი ასპირანტის ადგილზე რელიგიის ისტორიისა და მეცნიერული ათეიზმის განხრით. ასპირანტის ხელმძღვანელად პროფ. ვ. ბარდაველიძე ივარაუდებოდა. ჩემი სტუდენტობის დროისათვის ქ-ნი ვერა უკვე აღარ კითხულობდა ლექციებს უნივერსიტეტში, მაგრამ ვიცნობდით მის შრომებს და ბევრი რამ გაგონილიც გვქონდა გამოჩენილი მეცნიერი ქალის შესახებ. ისე, რომ ქ-ნ ვერას ასპირანტობის პერსპექტივა ერთდროულად საპატიოც იყო და სერიოზულად დამაფიქრებელიც.

პირველად ქ-ნ ვერას შევხვდი საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტში, სადაც აკად. გ. ჩიტაიამ წარმადგინა როგორც მისი ყოფილი სტუდენტი და რამდენიმე თბილი სიტყვაც შემაწია თავისი ჩვეული გულუხვობით. მახსოვს პირველი უდიდესი შთაბეჭდილება, რომელიც ქ-მა ვერამ მოახდინა დანახვისთანავე. მაღალი, თხელი, საოცრად დახვეწილი გარეგნობის ქალბატონი, ნატიფი გემოვნებით ჩაცმული, სადად და საქმიანად მოსაუბრე.

ჩემი მომზადების დონის გასაგებად ქ-მა ვერამ მისთვის ჩვეული ტაქტიანობით პირდაპირ გასაუბრებას გვერდი აუარა, დამისახელა სპეციალური ლიტერატურის საკმაოდ დიდი რაოდენობა და მაგრძნობინა, რომ მხოლოდ საქმისადმი სათანადო დამოკიდებულება იქნებოდა ჩვენი შემდგომი ურთიერთობის განმსაზღვრელი.

უნივერსიტეტში რელიგიის ისტორიისა და მეცნიერული ათეიზმის საფუძვლების კურსი არ გვეკითხებოდა, ამიტომ, ფაქტიურად ახალი საგნის შესწავლა მომიხდა დროის საკმაოდ მოკლე მონაკვეთში. მისაღები გამოცდები ჩავაბარე და იმ დღიდან მოყოლებული ქ-ნ ვერას გარდაცვალებამდე ბედნიერება მქონდა მესწავლა და მემუშავა მისი უშუალო ხელმძღვანელობით.

ასპირანტურის პირველ კურსზე ქ-ნი ვერა სპეცსემინარებს გვიტარებდა რელიგიის ისტორიაში, რომლებიც ჩვენთვის ახლის გაგებისა და სპეციალობის დაუფლების საუკეთესო საშუალებად იქცა. ქ-ნი ვერა არასოდეს კმაყოფილდებოდა ჩვენს მიერ დავალების მარტივი შესრულებით, ყოველთვის მოითხოვდა საკვლევი საკითხის ღრმა ანალიზს, სხვადასხვა პროცესებისა თუ მოვლენების კრიტიკული შეფასებისა და მათ სათანადო დონეზე გააზრებას.

სრულიად განსაკუთრებული იყო ქ-ნი ვერას დამოკიდებულება საველე საქმიანობისადმი, რომელსაც ეთნოგრაფიული მეცნიერების ფუნდამენტად თვლიდა. მის მიერ შედგენილი კითხვარი თავისებურ გამოკვლევას წარმოადგენდა, რომელსაც ვერც ერთი ეთნოგრაფი თუ ამ დარგით დაინტერესებული პირი მასალის შეგროვებისას გვერდს ვერ აუვლიდა.

რაც შეეხება თვითონ ქ-ნ ვერას, ვისაც იგი ველზე მომუშავე არ უნახავს, ის ვერ გაიგებს რა საოცარი რუდუნებით, გატაცებითა და შეუპოვრობით აგროვებდა იმ უნიკალურ მასალას, რომელიც შემდგომ მის მეცნიერულ შრომებს დაედო საფუძვლად. ველზე უქმად დაკარგულ ყოველ წუთს აუნაზღაურებელ დანაკლისად თვლიდა, ცდილობდა არც ერთი დღე არ გამოვთი-

შულიყავით ექსპედიციის საერთო საქმიანობიდან.

მაგონდება 1965 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია თუშეთში. ორი კვირის მანძილზე მუშაობა მოგვიხდა ქვემო და ზემო ალვანში, რომელიც კახეთის ერთ-ერთი ყველაზე დაბალი და ცხელი ადგილია. იმ ზაფხულს განსაკუთრებით დიდი სიცხეები დაიჭირა. შუა დღის პაპანაქება იდგა. ქ-ნი ვერა ერთ დარბაისელ მთხრობელთან მუშაობდა - გვარად კურდღელაიძე, რომელიც ადრე მეცხვარე ყოფილა, ბოლო წლებში კი მხედველობადაკაგრული თავის სახლ-კარს დაბრუნებოდა. მთხრობლის გონიერებითა და მშობლიური კუთხის ისტორიის ცოდნით მოხიბლული ქ-ნი ვერა ესაუბრებოდა მოხუცს, ჩვენ კი ვიწერდით მის მონათხრობს, ვცდილობდით არაფერი გამოგვრჩენოდა. ყველანი ეზოში კაკლის ხის ქვეშ დაბალ სკამებზე ვისხედით. ეტყობა დაძაბულმა მუშაობამ და დიდმა სიცხემ თავისი გავლენა მოახდინა ქ-ნ ვერაზე, მან მოულოდნელად შეწყვიტა საუბარი, ფერდაკარგული გვერდზე გადაიხარა და სკამიდან ძირს გადმოვარდა. შეშფოთებულები წამოვიშალეთ, ცივი წყალი ვასხურეთ და ცოტა ხანში გრძნობაზე მოვიყვანეთ. მუშაობა დამთავრებულად ჩავთვალეთ, რვეულები ჩანთებში ჩავიწყეთ და წასასვლელად მოვემზადეთ. რაოდენ დიდი იყო ჩვენი გაოცება, როდესაც ქ-ნი ვერა სკამზე შესწორდა და თითქოს არაფერი მომხდარაო, მთხრობელთან მუშაობა გააგრძელა. ჩვენც დავუბრუნდით სამუშაო ადგილებს. შემდეგ ხშირად ვიხსენებდით და ერთმანეთს ვუზიარებდით ამ შემთხვევით გამოწვეულ შთაბეჭდილებას, ვერ ვფარავდით ქ-ნ ვერას პროფესიონალიზმითა და საქმისადმი თავდადებით გამოწვეულ გაოცებასა და აღტაცებას.

ალვანში რომ დავამთავრეთ მუშაობა, ექსპედიციის ნაწილი თბილისში დაბრუნდა, დანარჩენები კი წოვათში გავფრინდით, მუშაობის გასაგრძელებლად. წოვათიდან გომეწრის ხეობასა და ჩაღმა თუშეთში გადავედით, სადაც ვაწარმოებდით საკულტო დანიშნულების ძეგლებს არქიტექტურულ აზომვას, აღწერასა და ფოტო-ფიქსირებას. და იქ ქ-მა ვერამ ერთხელ კიდევ გაგვაოცა თავისი უაღრესად მაღალი პასუხისმგებლობის გრძნობითა და საქმისადმი ფანატიკური დამოკიდებულებით.

ცნობილია, რომ მთა-თუშეთში ჯვარ-ხატების უმეტესობა მაღლობ ადგილებშია აგებული. ქ-ნი ვერა ყოველთვის ვერ ახერხებდა ძნელად მისავალ ძეგლებზე ასვლას. ასეთ შემთხვევაში ჩვენ გვიხდებოდა ამ სამუშაოს შესრულება. ბანაკში დაბრუნებულებს ქ-ნი ვერა, როგორც წესი, გვიმოწმებდა მოძიებულ მასალას, ათასნაირ კითხვას გვისვამდა იმაში დასარწმუნებლად, რომ ძეგლების აღწერილობა სრულყოფილად გაკეთდა და არაფერი დაგვრჩენია ყურადღების მიღმა. ამის შემდეგ ზოგჯერ შეგვაქებდა კიდეეაც, მისი შექება კი, მოგეხსენებათ უბრალო საქმე არ გახლდათ.

ხაზგასმით აღნიშვნის ღირსია ქ-ნი ვერას დამოკიდებულება, მისი ურთიერთობის ნიუანსები მთხრობელებთან. თავდაპირველად გაეცნობოდა მათ, გამოკითხავდა ვინაობას, ოჯახისა და სოფლის მცხოვრებთა ავ-კარგს, მოიშინაურებდა, გახსნის საშუალებას მისცემდა და მხოლოდ ამის შემდეგ იწყებდა მისთვის საინტერესო თემებზე საუბარს. ქ-ნ ვერას უშუალობით მოხიბლული მთხრობლები საათობით ისხდნენ მასთან. ერთხელ, მახსოვს, ერთმა შენაქოელმა მანდილოსანმა საუბრის დამთავრების შემდეგ ღიმილით წამოიძახა: „წელიწდობის ამბები კი გითხარ, მაგრამ საჭმლის მომზადება სულ გადამავიწყდა, ქმარ-შვილი მშიერი დამრჩაო“.

სახატო დღეობებში მოხვედრილებს ქ-ნი ვერა გვაფრთხილებდა მონაწილეობა მიგვეღო სადღესასწაულო ლხინში, არაფრით არ დაგვერღვია დღეობის ტრადიციული, ჩვეული მიმდინარეობა, პატივი გვეცა ადგილობრივთა ადათ-წესებისათვის. ხშირად მასპინძლების მიერ შემოთავაზებული ჟიპიტაურისა თუ ლუდის ყანწების დაცლას ღიმილით დაგვაძალებდა, უარის თქმა უხერხულია, უპატივცემლობაში ჩაგვეთვლებაო.

ალაზნის პირას სოფ. ჯვარბოსელში ხითანას ხატის მახლობლად ვიყავით დაბანაკებული. ეს ულამაზესი სოფელი ცოტა მოშორებით მთის ფერდობზეა შეფენილი. მეორე დღეს ომალოში ვაპირებდით გაფრენას, იმ საღამოს კი მძიმე მარშრუტიდან დაბრუნებულმა ქ-ნმა ვერამ, დაღლილობის მიუხედავად, ექსპედიციის წევრების მუშაობის ანგარიშების მოსმენა ისურვა. ეთნოგრაფი ნანული მაისურაძე და ამ სტრიქონების ავტორი სოფელში გაგვიშვა მისთვის საინტერესო ზოგიერთი საკითხის დასაზუსტებლად, თან გაგვაფრთხილა დროულად დავბრუნებულიყავით უკან ანგარიშის ჩასაბარებლად. სოფელში ასულებს გარეთ გამოფენილი ქალები და ბავშვები დაგვხვდნენ. შუა მოედანზე კოცონი გაეჩაღებინათ, გარმონს უკრავდნენ და თუშურ ჰანგებს ამღერებდნენ. ჩვენც გავერიეთ იმათ ლხინში. სიმღერა - ცეკვებით გართულებს სულ გადაგვავიწყდა ქ-ნ ვერას გაფრთხილება. სოფელში გვიანობამდე შერჩენილებს უკან დაბრუნებისას გვიხაროდა კიდევაც ანგარიშების ჩაბარება რომ ავიცილეთ თავიდან. მეორე დილას მოფრინდა ვერტმფრენი და ექსპედიციის ერთი ნაწილი ომალოში გადაიყვანა. ვიდრე ვერტმფრენი უკან მობრუნდებოდა ქ-მა ვერამ მოგვიხმო თავისთან ორივე „დამნაშავე", ოდნავ დამცინავი ღიმილით გვითხრა: მართალია გუშინ ვერ მოვისმინე თქვენი ანგარიშები, გულს არ დაგწყვეტთ, თანაც ამდენ დროს უქმად ხომ არ დავკარგავთ ვერტმფრენის მოლოდინშიო. დაგვსვა ორივენი და გომეწრის ხეობაში ჩატარებული მუშაობის სრული ანგარიში ჩაგვაბარებინა.

ქ-ნი ვერასა და ბ-ნი გიორგის მათი მოწაფეები ტრადიციულად ყოველ წელს ვულოცავდით ახალი წლის დადგომას. ერთ-ერთი ასეთი თავყრილობისას, როდესაც ძვირფას მასწავლებლებს ჯანმრთელობა და დიდხანს სიცოცხლე ვუსურვეთ, ქ-მა ვერამ ბრძანა: „მე მინდა მანამდე ვიცოცხლო, ვიდრე შრომის უნარი შემწევს, უამისოდ კი სიცოცხლე რისი მაქნისიაო". რაოდენ ნიშანდობლივია ეს სიტყვები ქ-ნ ვერასათვის, რომლისთვისაც ადამიანი უპირველესად მისი შრომის შედეგებით ფასდებოდა და რაოდენ ძვირად უღირდა მას ის საქმე, რომელსაც მთელი თავისი შეგნებული ცხოვრება შეალია.

უკვე ქ-ნ ვერას გარდაცვალების შემდეგ დავიცავი მისი ხელმძღვანელობით მომზადებული საკანდიდატო დისერტაცია. ამ დღეს გამოცდას უპირველეს ყოვლისა ვაბარებდი იმას, ვინც სამწუხაროდ აღარ იჯდა თავის ჩვეულ ადგილზე დარბაზის პირველი რიგის კუთხეში კათედრის წინ და რომელიც თითქოს თავს დამტრიალებდა და მამხნევებდა ჩემთვის ამ მეტად საპასუხისმგებლო ჟამს.

გამოჩენილი მეცნიერი, დიდი მოქალაქე, მხურვალე პატრიოტი თავისი საქმისა და ქვეყნისა, უაღრესად ადამიანური ადამიანი - ასეთად დარჩება ქართველ ეთნოგრაფთა დიდი დედა ქ-ნი ვერა ბარდაველიძე მისი მოწაფეების ხსოვნაში.

მანანა გუგუტიშვილი

ყველას ჩვენ-ჩვენი გვაქვს მოსაგონარი

პროფ. ვ. ბარდაველიძის გარდაცვალებიდან დიდი დრო – 34 წელი გავიდა, მაგრამ დრო-ჟამმა ვერაფერი დააკლო ვერც მის მეცნიერულ შემოქმედებას და ვერც ჩემს მეხსიერებაში აღბეჭდილ და ნათლად შემონახულ მის პიროვნულ ხიბლს. ქალბატონი ვერას შემოქმედებაზე ბევრი თქმულა-დაწერილა და კვლავაც დაიწერება; მე კი, ამ პატარა მოცულობის წერილით, მინდა გავიხსენო მისი ზოგიერთი პიროვნული თვისება და გავაცნო მათ, ვინც მას ვერ მოესწრო.

ჩემი ღრმა რწმენით, ამა თუ იმ ადამიანზე აზრისა და შეხედულების ჩამოყალიბებისათვის, გადამწყვეტია არა ის, თუ როგორია, თავისთავად, ეს ადამიანი სინამდვილეში, არამედ უფრო ის, თუ შენ როგორ ხედავ მას. ჩემი თვალით დანახული ქალბატონი ვერა იყო ფართო და დიდბუნებოვანი ადამიანი, თავისი საქმით უსაზღვროდ და გადამდებად გატაცებული, ცოტა ჩაკეტილი, ცოტაც დაეჭვებული, მაგრამ მიმნდობი, უხვად გამცემი, პიროვნება, ვისთანაც თავს დაცულად და იმედიანად გრძნობდი, ერთგული – თუ შეგეთვისებოდა, ურთიერთობაში კორექტული; არაფერი გამქირდავი, ან მოჩვენებითი არ იყო მასში.

ასე ვხედავდი მე ქალბატონ ვერას, ასე მჯეროდა და დღესაც მჯერა, რომ ჩემი ეს შეხედულება მასზედ ჭეშმარიტებასთან მიახლოებული, ახლო მდგომია.

ადვილად არ დაგიახლოვდებოდა, გაკვირდებოდა, გამოწმებდა და გამოსაცდელ დროს გინიშნავდა. მისი ეს თვისებები ჩემ თავზეც გამოვცადე.

ინსტიტუტში სამუშაოდ ჩემი მოსვლის დროისათვის ქალბატონ ვერას გარშემოკრებილი ჰყავდა ეთნოგრაფთა ახალი თაობის წარმომადგენლების ფართო წრე როგორც საქართველოდან და ევროპის ზოგიერთი ქვეყნიდან, ისე ამიერკავკასიისა და ჩრდილო კავკასიის რესპუბლიკებიდან; მათ შორის იყვნენ ახალგაზრდა, ნიჭიერი მეცნიერ-თანამშრომლები: გ. ჯავახიშვილი, რ. თოდუა, ნ. ბრეგაძე, მ. ქანთარია, ი. სურგულაძე, მ. კანდელაკი, ნ. მაისურაძე. შემდეგ მათ შემოუერთდნენ დ. გიორგაძე, ნ. მინდაძე, მ. გუგუტიშვილი[1], მ. შილაკაძე; აგრეთვე მ. ხაზარაძე, ლ. ბერიაშვილი, მ. ბექაია და სხვ. რა თქმა უნდა, მეც გულმა მათკენ გამიწია, მაგრამ მაკავებდა ქალბატონი ვერას ჩემდამი უცნაურად ცივი დამოკიდებულება. ძალიან ვწუხდი, ვცდილობდი მდგომარეობის გამოსწორებას, მაგრამ ამაოდ. ჩემი წუხილი ერთ ძალიან მახლობელს გავანდე. მან გულდასმით მომისმინა და მითხრა: თუ ის მართლა ისეთი ფართო პიროვნებაა, როგორც შენ ახასიათებ, როცა ახლოს გაგიცნობს, არ შეიძლება კეთილად არ შეიცვალოს შენდამი დამოკიდებულე-

---

[1] მ. გუგუტიშვილი ქალბატონი ვერას ასპირანტი იყო. არ მავიწყდება ის მაღალი შეფასება, ქ-ნმა ვერამ რომ მისცა მ. გუგუტიშვილის მიერ წარმოდგენილ რეფერატს ასპირანტურაში მიღების დროს. მასვე ხშირად ანდობდა ხოლმე იგი ექსპედიციებში საკულტო ნაგებობათა აღწერას.

ბაშიო. მართლაც, ამიხდა ჩემი ახლობლის წინასწარმეტყველური ნათქვამი. ქალბატონ ვერასთან ერთად ხევსურეთისა და ფშავის ექსპედიციებში მონაწილეობა (1963 და 1964 წლები) საკმარისი აღმოჩნდა, რომ იგი სრულიად შეცველილიყო ჩემდამი დამოკიდებულებაში. ჯერ იყო და განყოფილების არქივი ჩამაბარა[2], რითაც განყოფილების ძველ თანამშრომელთა თქმით, თურმე უდიდესი ნდობა გამომიცხადა (მათივე თქმით, ადრე ახლოსაც არავის აკარებდა არქივს), ხოლო თუშეთის (1965 და 1966 წლები) და ხევის (1966 წ.) ექსპედიციებში თავისი საქმე – საკულტო ნაგებობათა აღწერა მე მომანდო. 1967 წ., ავადმყოფობის გამო, ქალბატონი ვერა უკვე ვეღარ წამოვიდა მთიულეთ-გუდამაყრის ექსპედიციაში და დასახელებული კუთხის ჯვარ-ხატების აღწერაც მე დამევალა. ასე რომ, მცირე გამონაკლისის გარდა, უშუალოდ ჩემს მიერაა აღწერილი თუშეთის, ხევის, მთიულეთისა და გუდამაყრის საკულტო ნაგებობები (ფშავ-ხევსურეთის საკულტო ნაგებობათა აღწერაში მე მონაწილეობა არ მიმიღია). რა თქმა უნდა, ეს იყო უდიდესი ნდობა მისი მხრიდან რის გამართლებასაც მონდომებით ვცდილობდი და რითაც ძალიან ვამაყობდი და დღესაც ვამაყობ.

ხშირად საჯვარხატო ნაგებობები მთის მაღალ მწვერვალებზე მდებარეობდა. ამაზე ქალბატონი ვერა ხუმრობით იტყოდა ხოლმე: თბილისში რომ ჩავალ, ჟუჟუნა ალპინისტის წოდებაზე უნდა წარვადგინოო.

გადამდები იყო მისი საქმისადმი სიყვარული და გატაცება. მახსოვს, როგორ გაგვიჭირდა თუშეთში ჰეღოს ივანე ნათლისმცემლის ხატში ასვლა. ხატთან მისასვლელი ციცაბო ფერდობი დაფარული იყო ციხეთა ნაშალის ფილაქვების რამდენიმე ფენით. როგორც კი შედგებოდი ქვებზე, ფეხქვეშ გეცლებოდა და ქვევით მიცურავდა. ვერაფრით მოვიკიდეთ ფეხი. ან უარი უნდა გვეთქვა ასვლაზე, ან თავი უნდა გაგვეწირა: ნაშალი ქვების ჩაწოლა ჩვენც თან გაგვიყოლებდა. მაშინ ამსვლელებმა (არქიტექტორმა გ. ზამთარაძემ, ფოტოგრაფმა ლ. საფრაზიანმა და მე) ასეთი რამ მოვიფიქრეთ – ფეხზე გავიხადეთ და ერთი ქვიდან მეორეზე ხტუნვა-ხტუნვით, ფეხშიშველნი ავედით ნათლისმცემელში. უფრო მგრძნობიარე შიშველი ფეხით გაგვიადვილდა ასვლა. ქალბატონ ვერას, შემდეგ, სულ ეს ჰქონდა სალაპარაკოდ, იცით, ფეხშიშველნი ავიდნენ ხატშიო. გახარებული იყო და თან გაოცებული. გასაოცარი კი არაფერი იყო – მისი გატაცება ჩვენც გადაგვედო.

არ უყვარდა ურთიერთობაში ზერელობა. ღრმა და უღალატო ურთიერთობის, ყველაფერში ნამდვილისა და ნაღდის მძებნელი იყო თვით სიკვდილის წინაც კი. როცა მომაკვდავი ვინახულე საავადმყოფოში და გამოსათხოვებლად ხელზე ვეამბორე, მოულოდნელად მკითხა: „ეს მართალია?“ ვერ

---

[2] უნდა აღვნიშნო, რომ ამ არქივმა და იქ დაუნჯებულმა ეთნოგრაფიულმა მასალებმა, განსაკუთრებით კი ალ. ოჩიაურის ფშავ-ხევსურულმა ხელნაწერმა შრომებმა, უდიდესი როლი შეასრულა ჩემს მეცნიერულ შემოქმედებაში. ინტერესით, რამდენიმეჯერ გულდასმით წაკითხულმა მასალებმა სწორი გზით წარმართეს ჩემი ველზე მუშაობა და სამეცნიერო კვლევაში სწორი გეზი ამაღებინეს. ბევრმა ჩემმა მიკვლევამ და მიგნებამ საუკეთესო შეფასება დაიმსახურა სამეცნიერო საზოგადოებაში. დღეს რომ ცოცხალი ყოფილიყო ქალბატონი ვერა, უთუოდ სათანადოდ შეაფასებდა ჩემს შრომებს.

ვუპასუხე, კითხვის არსს ვერ ჩავწვდი: რას გულისხმობდა, რას მეკითხებოდა – მართლა ვკვდებიო, თუ მართლა გიყვარვარო? მიცვალებულის სული თუ არსებობს, ახლა მან უთუოდ იცის, რომ ეს ორივე შემთხვევაში მართალი იყო: მე ის მიყვარდა და ის კვდებოდა. ამ სიყვარულით შევადგინე, ქალბატონი ვერას გარდაცვალების შემდეგ, მისი ერთ-ერთი ტომი და ამ სიყვარულით დავეწერე ამ ტომის ერთ-ერთ რედაქტორად[3].

დაუვიწყარია ქალბატონ ვერასთან ერთად მუშაობის წლები და დღეები. დაუვიწყარია ხსოვნა ძვირფასი მასწავლებლისა, „რომელმან მოჰფინა შუქი უკვდავებისა"...

ეუეუნა ერიაშვილი

---

[3] მხედველობაში მაქვს – ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, 1985 წ., ტ. II_2, თუშეთი.

სოფლისა ფესი ასეა...

ბედნიერად ვთვლი თავს, რომ წილად მხვდა პატივი მემუშავა ქალბატონ ვერას საარქივო მასალების კლასიფიკაციაზე. სამწუხაროდ, ეს დაემთხვა მისი ცხოვრების ბოლო წლებს. არასოდეს დამავიწყდება ქალბატონი ვერას ხელით დაწერილი გაცრეცილი ფურცლები, ხშირად სასკოლო რვეულის ყდისაგან გამოჭრილი და ორივე მხარეს მაქსიმალურად შევსებული პატარა ბარათები, რომლებიც უნდა განმეახლებინა. იმ უამრავი მასალიდან ჩემზე განსაკუთრებული შთაბეჭდილება მოახდინა მცენარეთა სახელწოდებებმა, სათანადო ტექსტებით, ვეფხისტყაოსნიდან, პატივცემულ პროფესორს, მისთვის ჩვეული ზედმიწევნითი სიზუსტით რომ ჰქონდა მთელი პოემიდან ამოწერილი და სვანეთის ექსპედიციის დოკუმენტებმა.

ერთხელ, კლასიფიცირებული მასალა ჩავაბარე, ალბათ ჩემი გაოცებული სახე შენიშნა, დახედა ბარათებს, გაიღიმა და ბრძანა – გვიჭირდა და ყოველგვარ საწერ ქაღალს ვიყენებდითო. ხშირად მიფიქრია, რომ ქალბატონი ვერას მეცნიერული მოღვაწეობის სიღრმე, სიუხვე და მრავალფეროვნება შრომისადმი ასეთმა თავდადებულმა დამოკიდებულებამაც განსაზღვრა. ამ მოკრძალებული წერილით კი მსურს პატივი მივაგო მის ნათელ ხსოვნას და ქედი მოვიხარო ქალბატონი ვერას თავდადებული, გმირობის ტოლფასი, შრომის წინაშე.

როგორც ცნობილია, პატივცემული მეცნიერის პირველი გამოქვეყნებული ნაშრომი *ხის კულტს* ეხება[1]. შემდეგშიც არაერთ გამოკვლევაში ქალბატონმა ვერამ საგანგებოდ მიაქცია ყურადღება ხესთან დაკავშირებულ სარწმუნოებრივ საკითხებს, ისეთებს, როგორიცაა *წმინდა ხეები* და *ხეთა თაყვანისცემა* საქართველოში, *ხატის ტყე, სიცოცხლისა* და *სიუხვის ხის* მოტივები და ა. შ. ღვთაება *ბარბარ-ბაბარ*-ისადმი მიძღვნილ გამოკვლევაშიც ვ. ბარდაველიძე მიუთითებს ქართველ ხალხში მსოფლიო ხის კონცეფციის ფართოდ გავრცელებაზე *ბატონების ხე*-სთან ერთად, განიხილავს მეგრელების *კელაპტარს*, რომელიც მიცვალებულის სახელზე სანთლისაგან ჩამოსხმული თითქმის რეალური სიდიდის ხის გამოსახულებაა, ტოტებზე მოთავსებული ფრინველებით[2].

ჩიჩილაკის, საახალწლო გვერგვის, *ბატონების ხის*, საქორწილო გვირგვინისა და *კელაპტრის* რელიგიური მნიშვნელობის ანალიზის საფუძველზე პატივცემული მეცნიერი მიუთითებს 3 ელემენტის – *მზის, მსოფლიო ხისა* და *მიცვალებულის კულტის* კავშირის შესახებ. ქართველ ტომთა ხელოვნების უძველესი ნიმუშებში პოულობს მეცნიერი *სიცოცხლის ხის* გასაოცარ ფორმებსა და მოტივებს. განსაკუთრებით საინტერესოა, ავტორის აზრით, ალვის ხეზე ასული *ვაზის* მოტივი, რომლის ნაყოფის უჭმელი ქალ-ვაჟი უდროოდ იხოცება. *ვაზი* პატივცემული მეცნიერის თვალსაზრისით *სიცოცხლის*

---

[1] ბარდაველიძე ვ., ხის კულტი საქართველოში, საქ. მუზეუმის მოამბე, ტ. III, ტფ., 1977.

[2] ბარდაველიძე ვ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ), თბ., 1941, გვ. 63-76.

ხის სიმბოლოა[3].

სამი ელემენტის შერწყმის მითოლოგიური სიუჟეტის რამდენიმე ვარიანტი დადასტურდა კახეთში 1977 წელს. მასალა ჩაწერილია წინანდალში 78 წლის მანდილოსანის ნინო თევდორეს ასულ ბეჟუაშვილისაგან. „იქ, საიქიოში დიდი მინდორია და ჩვენი წინანდალი როა, იმხელა, ხე დგას – მოგვითხრო ქალბატონმა ნინომ. ამ ერთის მეტი დიდი ხე იქ არ არი. იმ ხეს მსხლებივით დიდი ნაყოფი აქ. ზოგი მოწეული, ზოგი მწვანე, ზოგი ახლად გამააქ. პატარები, ძუძუთა ბალღები, ტოტებზე არიან შაკუნწულები, როგორც ფუტკრები და იმ ნაყოფის სიტკბოს სუტამენ (წოვენ – ლ. კ.). ფოთლები კი ქვეყნიერობაზე რო ხალხია, იმისია, ზედ აწერია. ფოთოლი ჯერ მწვანეა, შემდეგ წვეროდან იწყება გაყვითლება. როცა ყუნწამდე მივა სიყვითლე, მაშინ ჩამოვარდება, და ვისიც არი – ის კვდება. ის რო ჩამოვარდება, ბადალი სხვა გამააქ, სადაც მოწყდება, იქ ახალი გამოდის და ბალღიც ჩნდება (სააქაოს – ლ. კ.). ბედისმწერელი მაშინვე აწერს ვისიც არი. ამას ყველაფერს ღმერთი უყურებს ზემოდან, ოქროს ტანისამოსით არი შემოსილი და წინ დავორები ულაგია. ერთი მაღალი ოქროს სვეტია იქ, იმ ხეზე მაღალი. იმაზე ზის ღმერთი, ოქროს სკამზე. იქვე აქ ოქროს ჯოხი. ცა დაბლაა, ის მაღლა"[4].

ეს მასალა კიდევ ერთი დადასტურებაა *სიცოცხლის ხის* რწმენის შესახებ არსებული მასალის მრავალფეროვნებისა, რაზეც თავის დროზე ქალბატონი ვერა მიუთითებდა.

ცნობილი ეთნოლოგი მირჩა ელიადე *მსოფლიოს ხის* სიმბოლიკას მსოფლიოს ღერძის კონტექსტში განიხილავს[5].

ვფიქრობ, კახეთში შემორჩენილი ვარიანტი, მსოფლიოს ხის შესახებ კიდევ ერთი მაგალითია ქართველების მითო-პოეტური აზროვნების. *ხე* – სიცოცხლის წყაროა, სიმბოლოა სიცოცხლის დაბადების (მწვანე ფოთოლი), რომელსაც მოსდევს ზრდა, დაბერება და სიკვდილი (ფოთოლი გაყვითლებას წვეროდან იწყებს, თანდათან, ყვითლდება, შემდეგ ყუნწის გაყვითლებისთანავე ვარდება), შემდეგ კი კვლავ ახალი სიცოცხლე იბადება (ჩამოვარდნილი ფოთლების ადგილზე ახალი მწვანე ფოთოლი ამოვა) ე. ი. დაბადებას მოყვება ზრდა, შემდეგ სიბერე, სიკვდილი და კვლავ სიცოცხლე – ასახვა მუდმივი ციკლური მოძრაობის.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრების თანახმად მითოლოგიურ სისტემაში *სიცოცხლის ხისა* და *ბედის წიგნების* კავშირი დამახასიათებელია განვითარებული ცივილიზაციებისათვის[6]. ჩვენი მასალაც ამ კონტექსტში თავსდება.

ამგვარად, მიუწვდომელი ოქროს სვეტი, ოქროს სკამზე მჯდომი ღმერთი, ოქროს კვერთხით და მის წინ გაშლილი ბედის წიგნით – პირდაპირი ნიშანია ზოგადკოსმიური წესრიგის შემქმნელის არსებობისა, რომელიც მსოფლიო ხის წყაროცაა. საგანგებო ყურადღების ღირსია ამ ხის ნაყოფი.

---

[3] Бардавелиэ В., Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957, გვ. 56-57.

[4] გენრიეტა კოპალეიშვილი, 1977 წლის კახეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები, ხელნაწერი.

[5] Мирча Элиаде, Космос и история, М., 1987, გვ. 154-155.

[6] Мирча Элиаде, იქვე.

მათ შორის ზოგი ახლად გამოსულა, ზოგი მწვანეა (ანუ არ არის მოწეული), ზოგიც მოწეულა. მცენარის ნაყოფი მნიშვნელოვანი მიმართებაა, კოსმიურ სამყაროსთან. კულტურის ისტორიის ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, მცენარის თესლი და ყვავილი დაკავშირებულია მომავალთან, ნაყოფი კი წარსულთან. ამ ორი ნაკადისაგან კი იქმნება აწმყო[7].

ჩვენს სიუჟეტში არ უნდა იყოს შემთხვევითი საიქიოს ხეზე მაღალი ოქროს სვეტი, ზედ ოქროს ტახტზე მჯდომი ღმერთი ბედის დავთრებით. ეს სვეტი ქმნის დამაკავშირებელ ვერტიკალურ ღერძს სულეთსა და ზეცას შორის, ზეცას, რომელიც სიცოცხლის საწყისის წყაროა რელიგიურ სიმბოლიზმში. თუ ყველა მონაცემს გავითვალისწინებთ, მივიღებთ ერთ სიუჟეტში მყარ შეკრულ სამ სამყაროს – ხთონურს, მიწიერს (ამქვეყნიურ) და ზეციურს. სამი სამყაროს ერთდროული წარმოსახვა ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული სიუჟეტია სხვადასხვა ხალხის კულტურაში; ხოლო ჩვენს მასალაში ეს წარმოდგენილია საიქიოში, დატვირთულია მნიშვნელოვანი სიმბოლოებით და ამდენად განსაკუთრებით არის საინტერესო.

კახეთში შემონახული მითოლოგიური მასალა ორიენტირებულია წარსულსა, აწმყოსა და მომავალზე. ამ განზომილებებში მესახება ქალბატონი ვერა ბარდაველიძის განუმეორებელი მოღვაწეობაც, რომლის უდიდეს სამეცნიერო ღირებულებას ყველა აფასებდა მის სიცოცხლეში, ვაფასებთ დღეს და იმედი მაქვს უფრო ძლიერად დაფასდება მომავალი თაობების მიერ...

ლულუ კოპალეიშვილი

---

[7] E. Bock, R. Goebel, Die Katakomber, Stuttgart, 1961; С. О. Прокофьев, Пророческая былина, 1992, НОЙ.

ქართული ხალხური მედიცინის მკვლევარი

ჩვენი საუკუნის 20-იანი წლებიდან საქართველოში ეთნოგრაფიულ კვლევას, რომელსაც გიორგი ჩიტაიასთან ერთად სათავეში ჩაუდგა ვერა ბარდაველიძე, ორგანიზებული სახე მიეცა. სწორედ ამ პერიოდში შეიქმნა ეთნოგრაფიული კითხვარები, რომლის საფუძველზე უნიკალური საველე მასალა იქნა მოპოვებული. ერთ-ერთი ასეთი კითხვარი ქართველი ხალხის სულიერი კულტურის შესახებ ვერა ბარდაველიძემ შეადგინა და მასში მნიშვნელოვანი ადგილი დაუთმო ხალხური მედიცინის საკითხებს, რაც იმას ნიშნავდა, რომ ქართველ ეთნოგრაფთა მომავალი კვლევის ერთ-ერთი ობიექტი საქართველოს მოსახლეობის სამედიცინო ტრადიციებიც იყო.

კითხვარი ფაქტიურად იყო პროგრამა ხალხური მედიცინის დარგში მომუშავე სპეციალისტებისათვის.

ტრადიციული მედიცინის შესახებ 1928 წელს საქართველოს მუზეუმის მოამბეში გამოქვეყნდა ვერა ბარდაველიძის მნიშვნელოვანი გამოკვლევა - „ბავშვის დაბადებასთან დაკავშირებული რიტუალები მთიან ქართლში", სადაც ავტორის მიერ მოპოვებული საველე მასალის საფუძველზე დეტალურად არის აღწერილი მშობიარობის და ახალშობილის მოვლის ტრადიციები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში და ამ მასალის მეცნიერული ანალიზის შედეგად მნიშვნელოვანი დასკვნებია მიღებული. დადგენილია მთელ რიგ ტრადიციათა არქაულობა, გამოვლენილია ამ ტრადიციებში დედამიწის თაყვანისცემის ამსახველი ელემენტები

ვერა ბარდაველიძემ ფუნდამენტური ნაშრომი შექმნა დიდი დედა ნანას კულტის შესახებ, რომელშიც განხილული იყო ბავშვთა ინფექციურ დაავადებათა – ბატონობის თაყვანისცემა საქართველოში. ამ ნაშრომის გამოქვეყნება ჯერჯერობით ვერ მოხერხდა. მაგრამ აღნიშნულმა საკითხმა მნიშვნელოვანი ადგილი დაიჭირა მეცნიერის ორ მონოგრაფიაში „ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ)", თბ., 1941 წ. და „Древнеишие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен", Тб., 1957.

პირველი მონოგრაფია დადგენილია, რომ ბატონების კულტი საქართველოში დაკავშირებული იყო ასტრალური ბუნების ქალ-ღვთაებასთან, მზის ღვთაება – ბარბარესთან, რომელიც მიჩნეული იყო „თვალის შუქის და გადამდებ სნეულებათა უზენაეს პატრონად და გამგებლად", „სახადების დედად". იცავდა ადამიანს თვალის ტკივილისა და გადამდებ სნეულებათაგან, ამ სენით დაავადებულებს მკურნალობდა.

1957 წელს გამოქვეყნებულ მონოგრაფიაში ვერა ბარდაველიძემ თანმიმდევრულად განიხილა სახადით დაავადებულთა მოვლის წესები.

შეეხო სახადების ხალხური კლასიფიკაციის საკითხებს, კერძოდ, აღნიშნა, რომ მოსახლეობა სახადებს დიდ და პატარა ბატონებად აჯგუფებდა. დიდ ბატონებში კი მხოლოდ ყვავილს გულისხმობდა, რომელსაც განასხვავებდა ფორმების მიხედვით, დაავადების მძიმე, რთულ ფორმას „თათრულ" ყვავილს უწოდებდა, ხოლო შედარებით მსუბუქ ფორმას - „ქართულ" ყვავილს.

ვ. ბარდაველიძემ თათრული ყვავილი მუსულმანური ქვეყნებიდან შე-

მოტანილ დაავადებად მიიჩნია, რომელიც საქართველოში არაბთა ბატონობის შედეგად უნდა გავრცელებულიყო.

ამავე ნაშრომში მეცნიერმა დაასაბუთა, რომ საქართველო იმ ქვეყანათა რიცხვს განეკუთვნება, სადაც დამოწმებული იყო ყვავილის აცრის უძველესი წესი – ვარიოლიზაცია, რომელიც საქართველოდან კონსტანტინოპოლის გზით ევროპაში გავრცელდა.

განსაკუთრებით აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ვერა ბარდაველიძემ სახადის კულტი უფრო ფართოდ, კავკასიელ ხალხებში არსებული გადმონაშთების მაგალითზე განიხილა და მნიშვნელოვანი ნაშრომი დაწერა ამ საკითხზე, რომელიც ასევე გამოუქვეყნებელი დარჩა. მკვლევარმა აღნიშნულ ნაშრომში ყურადღება გაამახვილა ყვავილის აცრის უძველეს პრაქტიკაზე კავკასიაში.

ზემოაღნიშნულ ნაშრომში ვერა ბარდაველიძე სახადების კულტთან დაკავშირებულ სხვა მეტად საინტერესო საკითხებსაც ეხება, რომლებზედაც ამჯერად არ შევჩერდებით.

ამგვარად, ვერა ბარდაველიძემ ჩაღრმავებული, სისტემატური და კომპლექსური კვლევის შედეგად, ხალხური მედიცინა წარმოადგინა, როგორც ქართული ხალხური კულტურის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფენომენი და თავის ფუნდამენტური მეცნიერული ნაშრომებითა თუ პროგრამა-კითხვარით საფუძველი ჩაუყარა და მიმართულება მისცა ხალხური მედიცინის პრობლემების თანამედროვე ეთნოგრაფიულ კვლევას.

ნუნუ მინდაძე
„თბილისის უნივერსიტეტი“,
№14, 6 ოქტომბერი, 1999 წელი.

ერთი თვე ბარისახოს სტაციონარში

50-იან წლებში აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიას დიდი მცდელობით ხევსურეთის სოფელ ბარისახოში დაარსდა ეთნოგრაფიული სტაციონარი. ეს იყო ბაზა ამ რეგიონში საველე ეთნოგრაფიული მუშაობისათვის მივლინებული ეთნოგრაფებისათვის.

1950 წელს სტაციონარში ვიმყოფებოდით ქალბატონი ვერა ბარდაველიძე, ენათმეცნიერი გივი დოლიძე, მომღერალი, ენათმეცნიერი ნოდარ ანდღულაძე და მე.

სტაციონარში მოდიოდნენ თავისი კუთხის წეს-ჩვეულებებისა და ყოფის საუკეთესოდ მცოდნენი. იწყებოდა მუშაობა. ქალბატონი ვერა ეკითხებოდა, მე ტექსტს ვიწერდი. გამოკითხვა საათობით გრძელდებოდა, საბოლოოდ გასავათებული, მთხრობელი სტაციონარს ტოვებდა, მე კი დიდხანს მიბჟუოდა ხელი დაღლილობისაგან.

მაშინ იყო სტაციონარის შვილობილად რომ გამოაცხადა ქალბატონმა ვერამ ერთი ობოლი, ჩამოძონძილი პატარა ბიჭი, რომელიც მწყემსად ედგა ერთ-ერთ მოსახლეს. ქალბატონ ვერას ეცოდებოდა იგი. დაუწესა ყოველდღე ჩვენთან სადილობა, მე კი ფული მომცა და მაღაზიაში გამგზავნა მისთვის ტანისამოსის შესაძენად. დიდად გაიხარა, როცა იხილა სიხარულით გაბრწყინებული, ახლებში გამოწყობილი ბიჭი, რომელსაც სასწავლო წიგნებიც შეუძინა.

დაუზოგავი მუშაობა იცოდა, დღე მასალას კრებდა, ღამე ამუშავებდა. თითქმის დილამდე გამოდიოდა შუქი მისი ოთახიდან. ერთ დილას კი, როცა სასაუზმოდ უნდა გამოსულიყო, გრძნობადაკარგული ვნახე საწერ მაგიდასთან.

სასწრაფოდ გამოვიძახეთ მისი მეუღლე. ბატონი გიორგი მოვიდა თუ არა, სამუშაო განზე გადაადებინა, გარეთ გამოიყვანა. ნოდარ ანდღულაძემ მის გასართობად ხევსური ბიჭებისაგან საფეხბურთო გუნდები შექმნა და ბარისახოს ჭალაში მატჩი გამართა. დიდად გაამხიარულა თამაშმა ქალბატონი ვერა და ბატონი გიორგი, განსაკუთრებით შეძახლებმა – დახკარ მინდიავ! – არიქ მინდიავ!

თამაშის დროს ნოდარმა ფეხი იტკინა. წასაყვანად ჩამოაკითხეს. მანქანა საგზაო ინსპექტორმა გააჩერა – ორ ადგილზე სამნი რატომ სხედხართო.

- ავადმყოფი ბავშვი მოგვყავსო – უპასუხეს თანამგზავრმა ქალებმა.

- ეს არის პატარა ბავშვიო? – იკითხა გაოგნებულმა ინსპექტორმა, როცა ნოდარი ძლივს გამოეტია მანქანიდან.

- ბევრჯერ უთქვამს ქალბატონ ვერას – ყველაზე ნაყოფიერი ჩემთვის სტაციონარში მუშაობა იყოო. აქ შეკრიბა მასალა ხატის მსახურთა იერარქიაზე, სახატო მეურნეობაზე, საკულტო ძეგლებზე, სოციალურ-რელიგიურ იერარქიაზე, სახატო მეურნეობაზე, საკულტო ძეგლებზე, სოციალურ-რელიგიურ ინსტიტუტებზე... ეს მასალა დაედო საფუძვლად მის ფუნდამენტურ ნაშრომებს მონოგრაფიებისა თუ ცალკეული სტატიების სახით.

თინა ოჩიაური

„თბილისის უნივერსიტეტი“,
№14, 6 ოქტომბერი, 1999 წელი.

ვალმოსდილი ერისა და მეცნიერების წინაშე
ვერა ბარდაველიძე – 100

ძნელია დაიჯერო, რომ ვერა ბარდაველიძემ 70 წლისამ მიატოვა ნახევარსაუკუნოვანი რთული შემოქმედებითი გზა, ხალისი და მხნეობა, რომელსაც წლებმა ვერაფერი დააკლო. მის სახელთან არის დაკავშირებული ქართულ ეთნოგრაფიაში სულიერი ყოფის, კულტურის საფუძვლის კვლევა ისეთი მნიშვნელოვანი თემატიკით, რითაც სრულიად ახალი სიტყვა ითქვა ეთნოლოგიაში.

ქალბატონი ვერა გამოჩენილი მეცნიერი იყო. იგი სიტყვით თუ კალმით, მთელი თავისი სიცოცხლის მანძილზე წრფელი გულით უანგაროდ ემსახურებოდა ჩვენი ქვეყნის წინსვლის საქმეს. რამდენი ჩანაფიქრი, რამდენი წამოწყება დარჩა შეუსრულებელი და როდესაც მახლობელი მეგობრები გონების თვალით ვჭვრეტთ, თუ კიდევ რისი გაკეთება შეეძლო, ჩვენი გულისწუხილი ათკეცდება.

მისგან დიდად დავალებული ქართველი ეთნოგრაფები, ალბათ მის ღვაწლს ვერასოდეს დაივიწყებენ. უმისობას ყველა, განსაკუთრებით მისი მეგობრები და ახლობლები, მეტად მწვავედ განვიცდით. ამიტომაა, რომ ხშირად ვიგონებთ, განსაკუთრებით მეცნიერული დისკუსიების დროს, როდესაც გინდა სიმართლე იცოდე საკუთარი ნააზრევის, ნაშრომის შესახებ. ნაკლს არასოდეს არ დაგიმალავდა, სიმართლის თქმა უყვარდა და როგორ გვიხაროდა, როდესაც რასმე მოგვიწონებდა. ახალგაზრდების წარმატება გულწრფელად ახარებდა.

ვერა ბარდაველიძის ცხოვრების მაგალითი ხიბლავს ყველას, ვინც კი ახლო ყოფილა მასთან. იგი იყო არაჩვეულებრივად გულისხმიერი ხელმძღვანელი, სამართლიანად მომთხოვნი მასწავლებელი, გაჭირვებაში დამხმარე და პრინციპული.

მაგონდება 1945 წელი. დეკემბრის რომელიღაც რიცხვში ქალბატონ ვერას მოხსენება უნდა წაეკითხა „ლიფანალის“ შესახებ (მიცვალებულის სახელზე განკუთვნილი დღეობა სვანეთში, ლაფანე სულების საკურთხი). თემას უამრავი საილუსტრაციო მასალა ახლდა, მთხოვა მასთან შინ მივსულიყავი და მასალის კლასიფიკაციაში მოვხმარებოდი. კარი ქალბატონმა ეფემიამ (ვ. ბარდაველიძის დედამ) გამიღო. ოთახში შემიძღვა, მითხრა, ვერას მთელი ღამე არ სძინებიაო. ქალბატონი ვერა სასადილო მაგიდას უჯდა, მაგიდა სავსე იყო საქაღალდეებით და წიგნებით. წიგნები ეწყო ყველგან, მაგიდაზე, იატაკზე, სკამებზე. მასპინძელი ხალათიანი იჯდა, შალწამოსხმული, გამიღიმა, გაოცებულმა შევხედე. ღამის ტეხვა ვერ შევამჩნიე.

მეორე დღეს მის მოხსენებას ისტორიის ინსტიტუტში (რომელიც ყოფილ ძერჟინსკის ქუჩაზე მდებარეობდა) უამრავი ხალხი დაესწრო. უკვე ბნელოდა, როდესაც საილუსტრაციო მასალის ეკრანიზაცია დამთავრდა. ეს იყო ნამდვილი შემოქმედებითი გამარჯვება, ტრიუმფი. ყველა დაიღალა, ქალბატონ ვერას ნათელ სახეს კი დაღლა არ ეტყობოდა.

ქართული ეთნოგრაფიის ისტორია და ვერა ბარდაველიძის სახელი განუყოფელია. ბევრი თაობა აღიზარდა და მომავალშიც აღიზრდება გამოჩენილი მეცნიერის მდიდარ მემკვიდრეობაზე.

პროფესორი ვერა ბარდაველიძე რელიგიის ისტორიის მამამთავარია

ჩვენში. იგი დიდი შთაგონებით იკვლევდა ქართული წარმართული სარწმუნოების ფესვებს, მაგრამ ამასთან მისი ინტერესების მასშტაბი, ძალზე ფართოა, იგი სცილდება საკუთრივ ეთნოგრაფიის ფარგლებს. მეცნიერმა აალაპარაკა მთის (ფშავ-ხევსურეთი, თუშეთი), უტყვი, უწარწერო და უთარიღო ძეგლთა სამყარო და ამ ძველთაძველ ხუროთმოძღვრებას მოუპოვა შინაგანი კანონზომიერება, ნათელყო მისი ადგილი ერის სულიერ ცხოვრებაში და გაარკვია მისი ისტორიული განვითარების გზები.

ქალბატონი ვერა უაღრესად მომთხოვნი, კრიტიკული იყო თავის ძიებაში. მას ბევრი რამ დარჩა უთქმელი, ბევრს მოელოდა მისგან ქართული მეცნიერება.

ვერა ბარდაველიძეს ძლიერ ეჯავრებოდა პირადი ანტიპათიის დაფარვა. მას არ უყვარდა ჭკუისდამრიგებლური საუბარი, პატარა ბავშვსაც კი ყურადღებით უსმენდა და ჰქონდა სხვისი აზრის პატივისცემის უნარი. მის ნააზრევს ანგარიშს უწევდნენ არა მარტო საბჭოთა კავშირში, აარმედ გაცილებით შორს, მის ფარგლებს გარეთაც.

მაგონდება ქალბატონი ვერას ავადმყოფობის დროს (1970 წ.) ოსეთის საკითხზე გახმაურებული ამბავი. განცვიფრებული ვიყავი, მძიმე ავადმყოფი მალევე მკაცრი გახდა, როცა საქმე საქართველოს ისტორიისა და ქართული კულტურის ხელყოფას შეეხო. ძალზე შეწუხებულმა ცრემლნარევი ხმით ახსენა მარიკა ლორთქიფანიძე, რომელმაც ოსი მეცნიერების მიერ გამოსაცემად მომზადებული წიგნი უარყოფითად შეაფასა. მას მხარს უჭერდნენ ჩვენი ეროვნული მეცნიერები ი. კაჭარავა, მ. დუმბაძე და გამომცემლობა „მეცნიერების" დირექტორი შ. შენგელია. წიგნი დიდი ხნის შემდეგ მცირედი ცვლილებით მაინც გამოვიდა სათაურით „Очерки истории юго-осетинской автономной области", 1985, I.

დღესაც გაკვირვებას იწვევს, როგორ ახერხებდა მუდამ მოუცლელი ეს დიდი ქალბატონი შეეთანხმებინა სამეცნიერო მუშაობა მაღალ მოქალაქეობრივ მოვალეობასთან.

ქალბატონმა ვერამ სამაგალითო სითბო და სიყვარული დაგვიტოვა.

ჯულიეტა რუხაძე
გაზეთი „თბილისის უნივერსიტეტი",
№14, 6 ოქტომბერი, 1999 წ.

მეცნიერი და მოქალაქე

(პროფ. ვერა ბარდაველიძის დაბადებიდან 100 წლისთავის გამო)

თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დამთავრებისთანავე (1962 წ.) აკად. გიორგი ჩიტაიამ ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტში (მაშინ ასე ეწოდებოდა) თანამშრომლად მიმიღო. ვიცოდი, რომ ქალბატონი ვერა ბარდაველიძე მიცნობდა მხოლოდ შორიდან, როგორც ბატონი გიორგის სტუდენტს. მოგვიანებით მისგანვე შევიტყვე, რომ მას დავხსომებივარ სადიპლომო შრომის დაცვის დროიდან და თემის ჩემი არჩევანისა და მომავალი სამუშაოს მიმართ ინტერესის გამო კმაყოფილება გამოხატა. საქმე ის გახლავთ, რომ ბატონ გიორგის ჩაფიქრებული ჰქონდა ეთნოლოგიაში ახალი მიმართულების – ეთნომუსიკოლოგიის შემოტანა. ამაზე მუშაობა მან დაიწყო უნივერსიტეტის სტუდენტებიდან. ეთნოგრაფიის კათედრაზე საკურსო და სადიპლომო თემათა სარეკომენდაციო ნუსხაში შეტანილი იყო ქართული მუსიკალური კულტურის ისტორიისა და მუსიკალური ფოლკლორის საკითხები. ამით მას სურდა მოეზიდა ამ დარგში მუშაობის მსურველი კადრები. ასეთი მაშინ აღმოჩნდა ორი სტუდენტი – ნინო (ნანული) მაისურაძე და ამ სტიქონების ავტორი, რომელთაც შემდგომში განაგრძეს ეს საქმე და დღემდე მუშაობენ ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტში.

ქალბატონი ვერა დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ეთნოლოგიის ამ სფეროს და ნ. მაისურაძის მუშაობას თავად ხელმძღვანელობდა, ხოლო ჩემსას – ბატონი გიორგი (პროფ. ვაჟა გვახარიასთან ერთად). ამიტომ მე ქალბატონ ვერასთან ძალიან ხშირი კონტაქტები არ მქონია და არც მისი სპეცსემინარის წევრი ვყოფილვარ, მაგრამ ბედნიერება მქონდა მემუშავა განყოფილებაში, რომლის ხელმძღვანელი თავად ბრძანდებოდა და მე კი წლების მანძილზე მდივანი ვიყავი. ქალბატონი ვერა ამ სამუშაოსაც მკაცრად აკონტროლებდა. ფაქტობრივად მაშინ გავიცანი მე ქალბატონი ვერა, როგორც ხელმძღვანელი და ორგანიზატორი, რომელიც ისეთივე დისციპლინას, სკრუპულოზურ სიზუსტეს მოითხოვდა ოქმებსა თუ სხვა ოფიციალურ დოკუმენტაციაში, როგორც სამეცნიერო მუშაობის ნებისმიერ სფეროში.

მაგონდება 1963 წლის ზაფხული, კომპლექსური ექსპედიცია ხევსურეთში – ჩემთვის პირველი ექსპედიცია, რომლის ხელმძღვანელიც ქალბატონი ვერა ბრძანდებოდა. ერთ სამუშაო დღეს წავედით სოფელ გუდანში. ქალბატონმა ვერამ ექსპედიციის ყველა წევრს სათანადო დავალება მისცა, მე სამუშაოდ გუდანის ჯვარის ხევისბერ გადუა ჭინჭარაულთან დამტოვა. მაგრამ ვიდრე თვითონაც გუდანის ჯვარის კომპლექსზე სამუშაოდ წავიდოდა, ხევისბერი გადუა გვერდზე გაიხმო და ხმადაბლა დაუწყო ლაპარაკი (ჩემს იქ ყოფნას ქალბატონი ვერა არ მოერიდა, იქვე ვიდექი). იგი ეუბნებოდა: ხევსურეთის სოფლები იცლება, შენს სიტყვას დიდი ძალა აქვს, შენ ხმა მიგიწვდება ყველაზე და უთხარი ყველას, ნუ მიატოვებენ აქაურობას, ამ მშვენიერ მთებს, საძოვრებს, თორემ მოვა გადამთიელი და აქაურობას ის დაეპატრონებაო (ეს უკანასკნელი სიტყვები ზუსტად მახსოვს, ასე თქვა).

მაშინ დავინახე ქალბატონი ვერა როგორც მოქალაქე, პატრიოტი (ამ

სიტყვის საუკეთესო და არა გაცვეთილი მნიშვნელობით). იმ დროს ამ სიტყვების ხმამაღლა თქმა საშიში იყო ჩემი, თუნდ კოლეგების თანდასწრებით. როგორ შეიძლებოდა "ხალხთა ძმობისა და მეგობრობის" ქვეყანაში "გადამთიელი"!

ქალბატონი ვერა იყო მომთხოვნი, პრინციპული მეცნიერი, რომელიც მარტო მშრალ ფაქტებს კი არ ეძებდა და სწავლობდა, არამედ თავისი ქვეყნის ბედით იწვოდა, როგორც ჭეშმარიტი მოქალაქე და მეცნიერი.

მანანა შილაკაძე
23.11.1999

ქალბატონ ვერას ნათელ ხსოვნას

ქალბატონმა ვერამ 1923 წ. თბილისის სახ. უნივერსიტეტის სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტის დამთავრების შემდეგ, ასპირანტურაში სწავლა ქ. პეტერბურგში აკად. ნ. მარის ხელმძღვანელობით გააგრძელა. მახსოვს ქალბატონი ვერა როგორ იგონებდა ნიკო მართან საასპირანტო გამოცდის ჩაბარებას. ვინც ქალბატონ ვერას იცნობდა, ის ნათლად წარმოიდგენს, გამოცდისათვის იგი როგორ ემზადებოდა. როგორც ჩანს, ეს ბატონმა ნიკომ იგრძნო და მისთვის მხოლოდ ერთი კითხვა დაუსვამს. რუსულად ურემს რა ჰქვია? სწორი პასუხის შემდეგ, ქალბატონი ვერა ასპირანტურაში ჩაურიცხავთ. ერთხელ ბატონ ნიკოსთან სამეცადინოდ მისულ ქალბატონ ვერას ოჯახში საზეიმო განწყობილება დახვედრია. მას ბატონ ნიკოს მეუღლისაგან შეუტყვია, რომ იმ დღეს ბატონი ნიკოს დაბადების დღე ყოფილა. ქალბატონი ვერა გაბრუნებულა, ყვავილები შეუძენია და ბატონი ნიკოსთვის მიურთმევია - დაბადების დღე მიულოცავს, რაზედაც იუბილარს უპასუხნია - ჩემი აღმოჩენებით მე ყოველ დღე ვიბადებიო. ქალბატონი ვერას სამუშაო მაგიდას ყოველთვის ამშვენებდა ბატონი ნიკოს სურათი, მაშინაც კი, როდესაც მისი როგორც მეცნიერის, კრიტიკამ ზენიტს მიაღწია.

ვერა ბარდაველიძე იმ თაობას მიეკუთვნება, რომელმაც სამეცნიერო მოღვაწეობა მუზეუმიდან დაიწყო. ამ დროიდან მისი ინტერესების სფეროში მოექცა ეთნოგრაფიული მოვლენების ყველა დეტალი, მიმდინარეობდა სამუზეუმო კოლექციების აღწერა, კატალოგიზაცია, დამუშავება. ქალბატონმა ვერამ 1926 წელს აღწერა საჭურვლის კატალოგი და გააფორმა მეცნიერული დოკუმენტაციით. შეიძლება ითქვას, ეს არის სამუზეუმო ნივთის დოკუმენტირების მისაბაძი ნიმუში. ამის საფუძველზე შემდგომში მონაწილეობდა „საჭურველის" რამდენიმე რესპუბლიკური გამოფენის მოწყობაში

ამ თემას ვერა ბარდაველიძე შემდგომ მუშაობაშიც იყენებდა და საჭურვლის ცალკეულ სახეობათა ფარები, ღაჯიები, სამხარღილები, შუბები, ჩაჩქანები, ჯაჭვები, ხმლები, აღწერის საფუძველზე გამოავლინა კერძოდ ხევსურული საჭურვლის კომპლექსის ცალკეული ელემენტების ფორმები. დამზადების ტექნიკა, ორნამენტის სახეები, გამოყენების ფორმები კვლევის შედეგები შემდგომ აისახა ვ. ბარდაველიძისა და გ. ჩიტაიას ერთობლივ ნამუშევარში „ქართული ორნამენტი I. ხევსურული". ამრიგად, მუშაობის შედეგებმა შუქი მოჰფინა საქართველოს საზოგადოებრივი ფუნქციის დადგენას აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა წარსულ ცხოვრებაში, რაც დაკავშირებული იყო სამხედრო ხელოვნების დაუფლების საჭიროებასთან.

ქალბატონმა ვერამ საგანგებოდ შეისწავლა სვანეთში, კერძოდ ლენჯერში, თოფისწამლ.ს დამზადების ხერხები. საქართველოს მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილებაში დაუნჯებული იყო სვანეთში დამზადებული თოფის ლულის მოწყობილობა „სკამ". მესტიის მუზეუმში გამოფენილია თოფის ლულის დასამზადებელი ჩარხი, რაც ადასტურებს ამ ხელობის განვითარებას საქართველოში. ცნობილი იყო ტერმინი „სვანური თოფი". ამ მასალის შესწავლით, ქალბატონმა ვერამ ნიადაგი გამოაცალა თეორიას მთაში მუდმივი ან გახანგრძლივებული გვაროვნული საფეხურის არსებობის შესახებ. თუკი ივანე ჯავახიშვილი საქართველოს სახვნელი იარაღის ცოცხალ მუზე-

უმს უწოდებს. საქართველოს მოისათვის, შეიძლება საჭურვლის სიუხვის გამო, ცოცხალი მუზეუმი გვეწოდებინა, რასაც ქალბატონი ვერა ასე ხსნის - „ხშირი ლაშქრობითა და ძლიერი განვითარებული სისხლის შურისძიების გამო, ხევსური მეთემე მუდამ შეიარაღებული იყო. ხევსური სიყრმიდანვე სწავლობდა სამხედრო ხელოვნებასა და საგანგებო წნელისაგან მოწნულ საყმაწვილო ფარებით და ხის დაშნებით ვარჯიშობდა".

ბატონი გიორგისა და ქალბატონ ვერას ხელმძღვანელობით საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში მოეწყო: ხევსურეთის, სვანეთის, ქართული კოსტუმის, საომარი იარღისა და სხვ. ერთიანი ეთნოგრაფიული გამოფენა, რომლის ნაწილი დღესაც ამშვენებს საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმს.

ჩვენი მასწავლებლების თავკაცობით ყველანი - საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის, ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილებების, ქ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ეთნოგრაფიის კათედრისა და ღია ცის ქვეშ მუზეუმის თანამშრომლები საველე თუ სამეცნიერო მუშაობაში ერთად ვიყავით ჩაბმული.

ქალბატონი ვერა საქართველოს სახ. მუზეუმის ბიბლიოთეკაში გავიცანი. მან ვინაობა გამომკითხა და გაუკვირდა, როცა გაიგო, რომ მე, ჩოლოყაშვილს ხევსურეთი არ მენახა. შემდეგ მომიყვა 20-იან წლებში ხევსურეთში, სამუშაოდ ჩასულებს პოლკოვნიკ ქაიხოსრო (ქაქუცა) ჩოლოყაშვილის რაზმელები დახვედრიათ. მათ ეთნოგრაფების იქ ყოფნა საეჭვოდ მიუჩნევიათ და გიორგი ჩიტაია დაუბარებიათ. ბატონი გიორგის შემდეგ, მათთან ქალბატონი ვერა მიუყვანიათ, რაზმელები მაშინვე ფეხზე წამომდგარან. როდესაც დარწმუნებულან, რომ მეცნიერებთან ჰქონდათ საქმე, ისინი მცხეთამდის თავად გაუცილებიათ, რადგან საშიში იყო ეთნოგრაფები კომუნისტებს არ დაეხოცათ და მათთვის არ დაებრალებინათ.

პეტერბურგში მაშინდელი საბჭოთა კავშირის ხალხთა ეთნოგრაფიულ მუზეუმში, აკად. გიორგი ჩიტაიასა და პროფ. ვერა ბარდაველიძის კონსულტაციით, ქართველების გამოფენა მოეწყო. გამოფენის დამთავრების შემდეგ, კონსულტანტები მიიპატიჟეს, რომლებმაც მე, როგორც საქართველოს მუზეუმის წარმომადგენელი, თან წამიყვანეს. პეტერბურგში ჩაფრენისას, აეროდრომზე მასპინძლები და საქართველოს მუზეუმის თანამშრომელი ბიჭიკო კვირკველია დაგხვდნენ. დაღლილ-დაქანცულები სასტუმროში მოვეწყვეთ. ქალბატონმა ვერამ მაღაზიაში წაყოლა მთხოვა: ჩემს დას და მის შვილებს საჩუქრები უნდა ვუყიდოო. ვაჭრობისას ახალგაზრდა გოგონა მომიახლოვდა და მითხრა სწორედ თქვენი სიმაღლე ძმა მყავს და მისთვის კარგი კოსტუმი შემარჩევინეთო. მე რამდენიმე კოსტუმი მოვიზომე, ის კი უკეთესსა და უკეთესს მოითხოვდა თან სულ ქალბატონ ვერასკენ იყურებოდა. ბოლოს კარგი კოსტუმი შევარჩიეთ. ნავაჭრით სასტუმროში რომ დავბრუნდით, ქალბატონმა ვერამ უნივერმაღში შეძენილი კოსტუმი მე გადმომცა, მე შევცბი, მან კი მითხრა - კარგი კოსტუმი კარგი მოხსენებით უნდა დაამშვენოთო.

ეს სასწრაფო ვაჭრობა, დის ოჯახისთვის სახელდახელოდ საჩუქრების ყიდვის ნამდვილი მიზანი, როგორც ჩანს, ჩემთვის კოსტუმის შეძენა იყო.

ჩვენი მასწავლებლები ჩვენზე საგანგებოდ ზრუნავდნენ როგორც ველზე მუშაობისას, ისე თბილისში. ჭირსა და ლხინში გვერდით გვედგნენ. ახალ წელს, 2 ინავარს ეთნოგრაფები მუდამ ერთად ვიყრიდით თავს ბატონი გიორგისა და ქალბატონი ვერას ოჯახში. მახსოვს გიორგი ჩიტაიას აფხაზმა

ასპირანტმა შ. ინალიფამ დისერტაცია, რომ დაიცვა „დესერტაცია“ მასწავლებლებმა თავის ოჯახში გადაუხადეს.

თავისი საქმიანი დამოკიდებულებით ქალბატონი ვერა ყველგან შრომის ატმოსფეროს ქმნიდა. მასთან ახლო მდგომს არ შეგეძლო შრომაში არ ჩართულიყავი. დღედაღამ განუწყვეტელმა, ტიტანურმა შრომამ გასტეხა ქალბატონი ვერას ჯანმრთელობა. საავადმყოფოში მკურნალობისას ქალბატონ ვერასთან ბატონ გიორგისთან ერთად, მათი აღზრდილები ვმორიგეობდით. ქალბატონი ვერა მძიმე მდგომარეობის მიუხედავად, თავის თავზე არ დარდობდა, მისი საზრუნავი კვლავ მეცნიერება იყო. წუხდა ნაცარგორის გათხრებს ოსები ითვისებენო. ჩემი მორიგეობისას გარდაიცვალა ჩვენი სასიქადულო მასწავლებელი, დიდი მეცნიერი, ქალბატონი ვერა, მან თან ჩვენი დიდი სიყვარული და მადლიერების გრძნობა წაიღო. ნათელში ბრძანდებოდეს მისი ნათელი სული.

ბატონ გიორგის ქალბატონ ვერას დიდების პანთეონში დაკრძალვის ცნობა, რომ გადავეცით უკმაყოფილება შევატყვე, რაზედაც მან მითხრა სჯობდა, რომ ვერა ჩვენს მიერ დაარსებულ ღია ცის ქვეშ მუზეუმში ეკლესიასთან დაგვეკრძალაო, რაც ჩვენი, დიდი

მცდელობის მიუხედავად, ვერ მოხერხდა.

კოტე ჩოლოყაშვილი

ალექსანდრე ბატონიშვილი ხევსურეთში

1937 წლის რეპრესიების ტალღა ხევსურეთსაც მისწვდა. დააპატიმრეს ამ კუთხის 21 თავკაცი, რომელთა შორის ალ. ოჩიაურიც იყო. პატიმრები ერთ კამერაში იყვნენ შეყრილნი. ალ. ოჩიაური დროს არ კარგავდა და საუკეთესო მცოდნე კაცებისაგან ფოლკლორულსა და ეთნოგრაფიულ მასალებს იწერდა. ეს ჩანაწერები შემდეგში შევიდა მის მასალებში, რომელთაგანაც ბევრი უკვე გამოქვეყნებულია. ჩემთან ინახება ციხიდან გამოტანილი ერთი საერთო რვეული, რომელშიც ძირითადად ფოლკლორული ტექსტები და სათანადო განმარტებებია წარმოდგენილი. აქვეა ანდრეზები ხევსურეთსა და მისი თემ-სოფლების დასახლებაზე, ისტორიულ პირებზე, ცალკეულ წეს-ჩვეულებებზე. ჩანაწერები ფანქრით არის შესრულებული, ნაწერი გახუნებული და ძნელად საკითხავია, ფურცლები გაყვითლებული და გამოფიტული, მალე მისი წაკითხვა ალბათ შეუძლებელი იქნება. მასში გხვდება აქამდე უცნობი ხასიათის ცნობები, რომელთა შორის ყურადღებას იქცევს ალ. ბატონიშვილის ხევსურეთში შემოხიზვნის ანდრეზი. ეს მასალა მოტანილია ერთი ლექსის განმარტებაში, რომელიც დამსჯელ ჯართან შეტაკებაში მოკლულ ვინმე გორელაურს ეხება:

აკუშოს ჭალას ომია, სისხლსა წვიმს ზეთი დარიო;
ომობდა გორელაური, ყმაწვილი უმეცარიო,
ეტყოდა ამხანიგებსა: ურჯუკავ, უგით თვალიო,
თოფისა ვერა გავიგი, ღმერთო დალოცე ჭმალიო!
ნუ ხკვდები გორელაურო, ერთი ხარ, არვინ გრჩებისა,
შენსა დასა და დედასა, მზე უდგას, უბნელდებისა და სხვ.

ალ. ოჩიაური წერს: „აპარეკამ, გიორგიმ და სხვა ძველმა ლიქოკელებმა მიამბეს ამ ლექსის შინაარსის შესახებ შემდეგი: „ალექსანდრე ბატონიშვილი ჯერ შემოხიზნულა ფშავში, როცა რუსები შემოსულან. იმ დროს ფშავში ცხოვრობდა თავგამოჩენილი კაცი მაჩხო, რომელთანაც შემოხიზნულა ალექსანდრე. ამ დროსვე ხოშარაში ცხოვრობდა ასევე ძალიან დიდი ავტორიტეტის მქონე კაცის შვილი მწარია, რომელიც დაჰყვებოდა ალექსანდრეს. თიანეთში კი ახალშემოსული რუსის ჯარი იდგა, მას მეთაურობდა ვინმე გრიგოლ ჩოლოყაშვილი, ოფიცერი. ჯარს მიზნად ჰქონდა ალექსანდრეს დაჭერა, რომელიც მათ ებრძოდა. მაჩხო, რომელთანაც ალექსანდრე იყო შემოხიზნული, გაიპარა თიანეთში და ჩოლოყაშვილს შეატყობინა: ალექსანდრე ჩემთან იმალება, დაეცი რუსის ჯარს და მეც ხელს შეგიწყობთო (გვარად თანდილაშვილი იყო). ეს ამბავი გაიგეს ხევსურებმა სოფ. აკუშოში და ვიდრე მაჩხო დაბრუნდებოდა, წავიდნენ და გამოაპარეს ალექსანდრე თავისი მხლებლებით. იმ დროს აკუშოში ცხოვრობდა შვიდი კომლი და თითო კომლს თითო კაცი (მხლებელი) და თითო ცხენი შეხვდა შესანახად (იმ დროს ზამთარი ყოფილა და აკუშო ძალიან მაგარი ადგილი იყო მებრძოლთა მისასვლელად). აკუშელი ადუა იყო ამ ამბავის მომსწრალი, რომლის ნაამბობს გადმოგვცემდა კარკირაული აკუშელი: „აკუშოში თივა გამოილია და ალექსანდრეს მხლებლები ტყის წვერს (ნეკერს) ეზიდებოდნენ და

ცხენებს იმას აჭმევდნენ. ამავე ზამთარში, უშიშროების გულისათვის, ალექსანდრე წასულა ხახმატში, სადაც დამდგარა ალექსაურთ ქვიტკირში, რომელიც დღემდე დაცულია. გაზაფხულზე თავისი მხლებლებით იგი შატილში გადასულა. აქ ამაზე მოგვითხრობენ *მგელა, გიგუჩი და სხვა შატილიანები* შემდეგს: ალექსანდრე მოსულა და დამდგარა გოგოთურათ ქვიტკირში (გოგოთურანი ქვეგვარია), თორელის სახლში. აღდგომას კი დაღესტანში წასულა. ამაღლების შემდეგ მოსულა ჯარი ჩოლოყაშვილის მეთაურობით. შატილიანებმა, რაც შეეძლოთ ჯარს წინააღმდეგობა გაუწიეს. დიაც-ყმაწვილი გახიზნეს სოფლიდან, მამაკაცები კი ომობდნენ. მოლაშქრეებმა შატილი დაწვეს, ქვიტკირები დაანგრიეს, გარდა ერთი სახლისა, სადაც ჯარის ხელმძღვანელებს ბინა ედო. მაგრამ ალექსანდრე დიდი ხნის წასული იყო დაღესტანში.

რუსის ჯარი უკან დაბრუნდა და მიადგა აკუშოს, ალექსანდრეს შენახვის გამო დასასჯელად. აკუშო გადაწვეს, ხიზანი ე.ი. ცოლშვილი აკუშელებს გახიზნული ჰყავდათ. კაცებმა კი ჯარს გაუწიეს წინააღმდეგობა.

ზემოთ მოყვანილ ლექსში ნახსენები *გორელაურიც* ჩაერია ამ ჯართან ბრძოლაში და მოკლულ იქნა. ჯარის მხრიდან ერთ-ერთი ხელმძღვანელი ყაფლანიშვილიც მოკლეს და გრიგოლ ჩოლოყაშვილს სხვა ჯარისკაცებიც დაუხოცეს ხევსურებმა (ალექსანდრემ შატილიანებს დაუტოვა ქაღალდი, საიდანაც გადმოწერილია ასლი და მოთავსებულია გ. თედორაძის წიგნში: „ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში". მე წაკითხული მაქვს ის სიგელი, მაგრამ არ მახსოვს ზეპირად). ალექსანდრე რომ შატილიდან წავიდა, მას თან გაჰყვა ორი ხევსური და ერთი ფშაველი. ხევსურები: ს. ბარისახოდან მამუკა არაბული (კავკავათი) და ს. ღულიდან სუმბატა ქისტაური. ფშავიდან კი ხახათ მწარია. არაბული მამუკა ალექსანდრემ დაითხოვა, დანარჩენი ორნი კი თან გაჰყვნენ და აღარ დაბრუნებულან. აქვე თქვეს, რომ ხევსურებს რომ ტყვია-წამალი შემოაკლდათ, ხმლითაც ჩაერივნენ და დახოცეს ხალხიო.

ჩოლოყაშვილი გაიქცა რუსის სალდათებიანად.

თავად-აზნაურების და გააფიცრებული ქართველების მიერ რუსის ჯარის მეორედ შემოყვანასა და ხევსურეთის სოფლების განადგურება და დაწვაზე, მიამბეს შემდეგმა ხევსურებმა: როშკელი *იმედა წიკლაური* ამბობს შემდეგს: „ალექსანდრეს გახიზვნის მემრ ჯარ რო დაბრუნდა აკუშოიდ შატილ რო დაწვეს გრიგოლ ჩოლოყაშვილის - გააფიცრებული თავადის წინამძღოლობით, მაშინ ხევსურებმა აკუშოს ომ აუტეხესა-დ ის ჯარ ძალიან აზარალეს, რაც დამრჩალ ჯარი, დაბრუნვილა-დ მისულ ქალაქჩი.

გაჯავრებულ ქართველ აფიცრებს წამაუსხამ ჯარი ხევისას. რათქმაუნდ რუსის აფიცრებიც ყოფილან. მასულან ყაზბეგში. აქ ყოფილ ჩოფიკაშვილ გიორგი. ყაზბეგიანთაი-დ ის გამაზძღოლივა-დ საძელეზე (უღელტეხილია - თ. ო.). გადმაუსხამ ჯარი როშკის ჭორჭისას. მეორე პირ ჯარი ქვენა მთაზედ – გუდამაყარზედ წასულა-დ ფხიტურზე გადასულ ჭევსურეთ. მე იმ ჯარისა კი არ ვიცი, რომენ სოფელჩი მისულ, მხოლოდ როშკაში რო ჯარ მასულ, როშკივნებს წაულალავ კაცი. იმას ქვივნებულ ჩალხიაი. ჩალხიას წაუღავ პური-დ დახვედრივ საროკის ვაკეს (ეს ვაკე როშკის ზევით, სოფელთან ახლოს არის), მისულ ყაზბეგიანთ გიორგისთანა-დ უთხოვავ - ნუ გაანადგურებთავ სოფელსავ. გიორგის უთქომ - წაედიო-დ სოფელჩი ყველას თითო ტყვიაიო-დ თითო სრევა თოფის წამალ გამაართვიო-დ მაგვიტანევ.

– მავკრიფეე ტყვია-წამალიო-დ ერთ ქუდ გამეესვავ, ის მივეცივ – იამბისავ ჩალხიამავ. მემრ გიორგის უბრძანებავ ჯარისად - როშკას არა დაუშავათავ. წასულ ჯარი. როშკა გადარჩომივ მშვიდობით. ჩალხიას მაშინ ქმოსტიც გადაურჩენავის, - ჯარისად გზა სხვაზე გაუსწავლებავ. ჯარ წასულ გორშელმ - გუდან - ბისო - ჭაჭმატის დასასჯელად".

უკანხადუელი ბეჟიტა ქერაული მომითხრობს შემდეგს: „მამაშჩემმ ადიამ თქვის, რო მამაშჩემ თოხოლჩამ იამბისავ (ე.ი. ბეჟიტას პაპამ): ჯარ რო მავიდავ, მე ოშკაც კი ვერ ვიყავივ, წამაზდილ კი ვიყავივ. ჯარსავ სრუ მირგვლივ კარვებ ედგისავ ჭევსურეთის სოფლების ახლო მთებშიავ. ზოგ ჯარივ სოფლებს არბევდესაო-დ წვევდესავ. ყველა სოფლებჩიით ბოლ ადიოდისავ, მადიოდისავ თოფის ხმაივ. ხიზანივ პირიქით გვყვანდისავ.

ისრევდიანავ თოფსაო-დ ჩვენაც ვესრევდითავ. ტყვიიან თოფ რაიმ ხქონდისავ, რახან დაეცისავ ტყვიაივ, ქუდის ოდენ აღგლიჯისავ ბორტვივ. მაშინ გადაიწვავ მთელ გორშელმის სოფლებივ: ჭადუ, წინჭადუ, ზეისტეჩო, ჭიტიალე, ატაბე, ბაცალიგო. მაშიდელ ნამწვავ ხეები იქავ უსხავ ჩვენს ბოსელს, რაიც მაშინ ბანის ჩაქცევისგან ქოოდ არ დამწვარა-დ გადაშჩომივ".

გუდანელი კაცი მინდია ჭინჭარაული ამბობს: „როშკით წამასულ ჯარი მასულ გუდან. დიაც-ყმაწვილ გახიზნულ ყოფილ. დაუწვავ სოფელი, მარტო ერთ სახლ გადაშჩომივ ქვიტკირად აგებული. ვერ წაუკიდებავ ცეცხლი. მაშინდელ მუხის ბოძი ჩვენს კალოს უდგას იქავ ნამწვარევი.

მაშინ დაიწვ ბისო, ჭაჭმატი, ჭიე, ძეძეურთა და ღული".

მინდია ლიქოკელი 72 წლისა ამბობს შემდეგს: „ალექსანდრე რო წავიდა-დ იმის დასაჭერად მოსულმა ჯარმა აკუშოი-დ შატილ გადაწვ, მაშინ ის ჯარი აზარალეს ხევსურებმ. რაც გადაშჩ, ჩავიდეს ქალაქჩი. ქალაქჩიით წამალალეს მძიმე ჯარი სამი მხრით: ერთი საძვლეზე, მეორე ფხიტურზედად, მესამე თიანეთზე იორზე გადმოსულა. მისელურზე (მთაა) გადმასულ ჯარი წინწინ აკუშოს მასულ; გადაუწვავ აკუშოი. გადმასულ ლიქოკის ხევზე, დაუწვავ ბოქაჩვილო, კარწეულთა, ჭალაისოფელი, აჭე და სხვა წვრილი სოფლები. მაშინდელი ნამწვარევი ხეები იქავ უსხავ ჩვენ სახლსაცაოდ სხვებსაც. ხიზანიდ საქონი იმ დროს გადალალულ ყოფილ პირიქით ანდაქში".

გიორგი ლიქოკელი ამბობს: „ანდაქიდან დაბრუნვილა სამი კაცი ლიქოკის ჩამოსახენებლად. ერთს ექვივნ თათარი, მეორეს წოვა, მესამეს ხახუა. აჭის თავს რო მასულან, სახლებ იწვებოდაო-დ, ერთ სახლივ ნაპირად იყვავ. მაშინ მიხქონდავ ჩალაივ.

იმ სახლზე დასაყრელადავ. დაუყრავ ამ სამ კაცს იმათად თოფები-დ დაუქცევავ ჯარისკაცები. ერთ კიდეც მაუკლავ. გადაურჩენავ დაწვას ის სახლაი. სახლ ყოფილ ოზბეგადაი-დ ეხლა კი აღარავინ არ იმათაი, დაილივნეს სრუ. აქით მასულ ჯარი-დ ბაცალიგოს-თავ როშკით მასულ ჯარს შაერთებივას-ად წასულ იქავ საძელისას გიორგი ყაზბეგის უფროსობით". ამავე ჯარის თიანეთზე მოსვლას ამოწმებენ ფშაველები და ამბობენ, რომ ჯარი ხევსურეთის გასანადგურებლად მისელურზე გადმოსულა, რომელსაც მოუძღვებოდნენ თავადი ოფიცრები. ჯარმა ჩამოიარა ნიჯოხის გორზე. იქვე საბუჩის თავს გზაში მოკვდა ერთი სალდათი და აქვე დაასაფლავეს. დღესაც რუსის საფლავს ეძახიან.

ბარისახოელები მამუკა ჭინჭარაული, აპარეკა არაბული და სხვები ამბობენ: „ჯარი გადმასულ გუდამაყარისას ფხიტურ მთაზე. ჩამასულ უკენა-

ჭოს, ჩირდილ, ბუჩუკურთასა-დ გაუნადგურებავ სოფლები. სახლებიც დაუწვავ. იქით გადმასულას ბარისახოსა-დ იქაც დაუწვავ სახლები. ხიზან წაყვანილ ყოფილ მთასიქით. იცოდიან საუბარ რო, ორ კაც ყოფილ ჩასაფრებულ შურისციხეს – ბარისახოს პირდაპირ, ბერლოჯანათ ბიძიაი-დ კაეკავაო ახალა, აპარეკაის პაპის მამა: იმათ დაუწყავ თოფის სრევა შურისციხითა-დ ერთის ჯარისკაცისად დაუკრავ ტყვიაი-დ მაუკლავ. გუდელას მაუკლავ. დააგდესავ რაიმავ იმაჩიაო-დ მკვდარივ ქვე წაიღესავ. აიმაჩო ჯარ წასულ, გადაუვლავ იქავ ფხიტური. აი მანაკვდავჩიავ სასაგძლე ეგდავ ჭალიანივ (მოხალული ფქვილი, ქუმელი). უხლავ თოფები სადაც ვის გასწევიან. აი ტყვიაივ თითო სტილ გამადიოდისავ რუსების ნახალივა მემრ რაიც უკრეფავ ხალხს".

მინდია ამბობს: „მაშინ ჯარს ქმოსტ-როშკის მეტი არა გადაშჩომივ დაუწვავი. ყველა სოფელ დაწვას, ვინაც ხემწიფეს არ მაუწერ ხელი, ქვეც ხოცეს ის ხალხი. სრუ იმის ბრალ კი ყოფილ რო ალექსანდრეს დასაჭერად მასულ ჯარ რო დაუხოცავ აკუშოს წყალზედა-დ თავად რო სტანებივ აფიცრად გრიგოლ ჩოლოყაშვილი.

ცუდად იქცეოდესავ; კაცი, დიაცი, საქონი რაიც მაუხელავ, ყველაისად თოფ დაუკრავ ან ხმალით აუკაფავ".

ასე მთავრდება ა. ოჩიაურის ჩანაწერები ალ. ბატონიშვილის ხევსურეთში ყოფნის შესახებ. ამ მასალის გამოქვეყნება გადავწყვიტე რათა დაინტერესებული მკითხველისათვის მიმეწოდებინა ხალხში შემონახული ცნობები ჩვენი წარსულის ერთ კონკრეტულ ეპიზოდზე, არ დაკარგულიყო როგორც თავდადებული, ისე მოღალატე პირთა სახელები. ამავე დროს, რაკი ვხედავდი ჩემს შემდეგ ამ ნაწერის გამომზეურების სრულ უპერსპექტიეობას, არ მინდოდა მასალა დაკარგულიყო.

თინა ოჩიური

ფიოდორ ავილოვი

გახსენება

ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის უფროს თაობას ალბათ კარგად ახსოვს ფიოდორ ავილოვი. ფ. ავილოვმა (1880-1954) საინტერესო ცხოვრებით იცხოვრა. იგი იყო ევროპულად განსწავლული პიროვნება, ბევრი ევროპული ენის შესანიშნავი მცოდნე. ხასიათი მას არ ჰქონდა უბრალო, ალბათ ბევრს უცნაურ პიროვნებადაც ეჩვენებოდა. იგი საოცრად მორწმუნე იყო. ამავე დროს ლ. ტოლსტოის მსოფლმხედველობის მიმდევარი. გარეგნულად თითქოს ჩამოჰგავდა კიდეც დიდ რუს მწერალს. მას თავის დროზე დიდი ინტერესი გაჰღვიძებია მაშინ გავრცელებული ხელოვნური ენის ესპერანტოს მიმართ. ეს იტერესი იმდენად ძლიერი ყოფილა, რომ ბ-ნი ფიოდორ დიმიტრის ძე მსოფლიო ესპერანტისტთა პირველ ათეულში შედიოდა. იგი ასევე გართული იყო ესპერანტოსმაგვარი სხვა ხელოვნური ენებითაც.

ფ. ავილოვი რევოლუციამდე ცხოვრობდა ქ. სოხუმში, სადაც ხელმძღვანელობდა რეალურ სასწავლებელს. მას ჰყავდა მშვენიერი მეუღლე ნინა ლვოვნა და ორი შვილი: ირინა და ლევი. ლევი ძალიან ნიჭიერი და პერსპექტიული ახალგაზრდა იყო, სამწუხაროდ, იგი ადრევე გარდაიცვალა. ზაფხულობით ოჯახი მიემგზავრებოდა ხოლმე შვეიცარიაში ან რომელიმე ევროპულ კურორტზე.

ფ. ავილოვს ახლო ურთიერთობა ჰქონდა ს. ჯანაშიას ოჯახთან. ერთი რომ, მამა რეალური სასწავლებლის მოწაფე იყო, მეორე მხრივ ლევი და მამა „თანატოლები, ძალიან მეგობრობდნენ. ჯანაშიების ოჯახში დღესაც ინახება მე-20 ს. დასაწყისში გამოცემული „ბიბლია, ძველი და ახალი აღთქმა", რომელსაც ამშვენებს სასწავლებლის დირექტორის ფ. ავილოვის წარწერა. ასეთი საჩუქარი ს. ჯანაშიამ კარგი სწავლისთვის დაიმსახურა.

რევოლუციის შემდეგ ავილოვები გადმოვიდნენ თბილისში და დასახლდნენ მაყაშვილის ქუჩის შესახვევში, ნახევრად სარდაფში. ს. ჯანაშიაც მაშინ მათ მეზობლად ცხოვრობდა, ანასტ. ერისთავ-ხოშტარიას ქუჩაზე. თბილისში ავილოვებს საკმაოდ მძიმე პირობებში უხდებოდათ ცხოვრება. ქალიშვილმა ირამ დაამთავრა კონსერვატორია და იქვე მუშაობდა აკომპანიატორად ვოკალისტებთან.

ისტორიის ინსტიტუტის დაარსებისთანავე მამა შეეცადა ფ.ა ვილოვი ჩაერთო მუშაობაში, გამოეყენებინა მისი ცოდნა ევროპული ენებისა. ასეთი საქმიანობა ავილოვების ოჯახს მატერიალურადაც შეღავათს მისცემდა. ფ. ავილოვი ასევე მიწვეულ იქნა მეცნიერებათა აკადემიის ასპირანტურის კათედრაზე უცხო ენების მასწავლებლად. ბევრმა მაშინდელმა ასპირანტმა მის ხელში გაიარა წრთობა. ძალიან თბილად იგონებს მასწავლებელს ქ-ნი მერი ინაძე, რომელსაც ავილოვი ავარჯიშებდა ფრანგულ, გერმანულ, ლათინურ ენებში. ასევე მადლობით იხსენიებდნენ მას ჩვენი ენათმეცნიერები: ოტია კახაძე და ალექსანდრე მაჰომეტოვი.

ისტორიის ინსტიტუტში მუშაობისას ფ. დ. ავილოვმა დაამუშავა მინადოის ნაშრომი და 1947 წ. 1.VII. დაიცვა დისერტაცია: Труд Минодои "Война турок с персиянами" в русском переводе со вступительным к нему очерком. ს. ჯანა-

შია ავადმყოფობის გამო დისერტაციას ვერ ესწრებოდა. მოვუსმინოთ თვითონ დისერტანტს:

"Трудно дается мне возможность говорить с Вами, страждущий Семен Николаевич. Попробую на этот раз писать. В день моего грехопадения, 1/VII, когда я превратился в Исава, я вспомнил к ночи, вернувшись от Вас, шилеровское: "Einem ist sie (Wissenschaft) die hohe himmlische Göttin, dem andern die Kuh, die ihn mit Butter versorgt"*, ибо, пробывши 77 лет в разряде I, я 1/VII перебрался в разряд II не из обуревавшей меня научной страсти к Минадои (моя страсть не он, а картотека моя), а из страсти к более низменному... Благодарю Вас еще раз, что Вы всячески сгладили мне пути. Но высокое удовлетворение от своего нового ранга я ощутил 2/VII, когда Хоштария пришла ко мне и сообщила, что я избран закрытыми тринадцатью против нуля. Дело в том, что я настолько был наивен в этих делах, что даже и не воображал возможности закрытой баллотировки... а тут вдруг такой неожиданно блестящий почет...

Есть некоторая маленькая новость, о ктр̃ я хочу Вам сообщить. Патриарх (იგულისხმება კალისტრატე ცინცაძე) пожелал свести со мною знакомство, прислал за мною машину и я провел у него вечером 3 содержательных часа. Он высказал надежду, что знакомство будет продолжаться. Для меня это свидание было очень приятным: нехудо изредка отвести душу так, как это было у него или как это было у Вас накануне моего экзамена по диамату и накануне Вашего отъезда в Сухум. А с тех пор ведь и Вы и Я прошли новый стаж, каждый в своем роде.

Я метил уже в паралитики, но теперь эта глупость как будто бы отстрочивается если и не на годы, то хоть на месяцы и я не прочь на новом этапе с 1/VII 1947 занять свою жизнь и некоторым новым содержанием. Пока что опять витают мысли о том, не выдвинуть ли мне теперь на I^ый план моих филологических штудиях грузинский язык... Неудобство незнания коренного языка чувствуется мною все ощутительнее. Но решение встать на этот путь я приму 31/VII. Надо подумать, хорошо бы и поговорить с благожелателями. Ну, поправляйтесь! Пока, до свидания!

Ф.А.

სრულიად განსხვავებული ხასიათისა იყო ბ-ნი ფიოდორის მეუღლე ნინა ლვოვნა:. ის ძალიან ხშირად შემოივლიდა ხოლმე ჩვენთან და ბებიასთან ერთად იწყებოდა ძველი ამბების, სოხუმელი მეგობრების გახსენება. მამას ავადმყოფობა მას გულთან ახლოს მიჰქონდა. ნინა ლვოვნა ყველაფერს მხიარულად, ენამოსწრებულად ყვებოდა. აი, ერთი პატარა ნაწყვეტი მამასთან გაგზავნილი წერილიდან:

Дорогой Симоника! От души и всего сердца поздравляю с новой наградой... Приятно мне было видеть у мамы Вашей карточку, где Вы человек с улыбкой и жизнью в глазах, чувствуется что Вы ожили в благодатном южном Сухуме, для достижения новых успехов в перспективе здоровья и благополучия. Нельзя же все время быть ученым, надо же и жить просто человеком с его природными благами...

არ შემიძლია არ გავიხსენო კიდევ ერთი მომენტი, რომელიც მე, მაშინ 10 წლის ბავშვს, სამუდამოდ ჩამებეჭდა მეხსნიერებაში 1947 წ. 15.X გარდაიცვალა მამა. ბუნებრივია, ავილოვები მაშინვე მოვიდნენ. და აი, ბ-ნი ფიო-

* „ზოგიერთისთვის ის (მეცნიერება) ციური ქალღმერთია, სხვისთვის კი ძროხაა, მას რომ კარაქით ამარაგებს

დორი, 77 წლის მოხუცი, ახლოს მივიდა მიცვალებულთან და ხმამაღლა უთხრა: „ძვირფასო სიმონიკა! გადაეცი ლიოვას (ე. ი. მის გარდაცვლილ ვაუს), რომ ჩვენ სულ მასზე ვფიქრობთ, გვახსოვს, გვიყვარს და მას მალე იქ შევხვდებით". ამ რიხიანად წარმოთქმულმა სიტყვამ გამაოგნებელი შთაბეჭდილება მოახდინა. ჩამოვარდა სამარისებური სიჩუმე...

აი, ასეთი საინტერესო პიროვნება იყო ფ. ავილოვი; კაცი, რომელმაც 76 წლის ასაკში ჩააბარა დიამატი და 77 წლისამ დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია.

რუსუდან ჯანაშია
2004 წ. 8.XII.

სიმონ ჯანაშიას წერილები მართა მაჩაბელს

მართა და სიმონ ჯანაშიების საოჯახო არქივში ინახება მათი მიმოწერა, 1928 წლიდან დაწყებული ვიდრე 1947 წლამდე (ამ წელს გარდაიცვალა სიმონ ჯანაშია).

მართა მაჩაბელსა და სიმონ ჯანაშიას ერთმანეთი გაუცვნიათ 1925 წ. წმ. ნინოს სახ. სასწავლებლის დამთავრების შემდეგ, მ. მაჩაბელმა (1902-1992) მუშაობა დაიწყო საბავშვო ბაღში, თბილისის 29-ე სკოლასთან არსებულში. მშობლების ნაადრევი გარდაცვალების შემდეგ, იგი ცხოვრობდა დეიდის ანეტა ერისთავისა და მისი მეუღლის, ცნობილი საზოგადო მოღვაწის, მიშო მაჩაბლის ოჯახში.

1918 წ. სოხუმის რეალური სასწავლებლის დამთავრებისთანავე სიმონ ჯანაშია გახდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტის(როგორც ისტორიული, ისე ენათმეცნიერული განხრის) პირველი მიღების სტუდენტი. სტუდენტობისას სწავლასთან ერთად იგი პარალელურად მუშაობდა საქმის მწარმოებლად ქართველ მწერალთა კავშირში. ამ დროს დაუახლოვდა იგი ქართველ მწერლებს: კონსტანტინე გამსახურდიას, გერონტი ქიქოძეს, პავლე ინგოროყვას, ქრისტეფორე რაჭველიშვილს, კონსტანტინე ჭიჭინაძეს, თინა გველესიანს, გიგო დიასამიძეს და მრავალ სხვას. უნივერსიტეტის დამთავრების მერე, ივანე ჯავახიშვილის წარდგინებით, იგი დატოვებულ იქნა საპროფესოროდ მოსამზადებლად.

ახალგაცნობილები დამეგობრებულან, გასჩენიათ ახლობლების საერთო წრე.

იმხანად მაჩაბლების ოჯახში ხშირად იკრიბებოდნენ იმდროინდელი საზოგადოების თვალსაჩინო წარმომადგენლები: გრიგოლ რობაქიძე, ტიციან ტაბიძე, ანდრია რაზმაძე, ვიქტორ დოლიძე... გრიგოლ რობაქიძეს რამდენიმე საღამოს განმავლობაში უკითხავს ნაწყვეტები თავისი „გველის პერანგიდან". საბავშვო ბაღში მუშაობისას მ. მაჩაბელი დაახლოებია სკოლამდელი აღზრდის შესანიშნავ პედაგოგს თამარ გელაშვილს, 29-ე სკოლაში მომუშავე მუსიკის მასწავლებელ იონა ტუსკიასა და იოსებ გრიშაშვილს... სრულიად განსაკუთრებული ურთიერთობა აკავშირებდა მ. მაჩაბელს სიცოცხლის ბოლომდის სიყრმის მეგობარ ირინე მაქარაშვილთან, რომლის დედის, ნინო დურმიშხანის ასულ ჟურულის, საგვარეულო სოფელ არბოში მას არა ერთი ზაფხული გაუტარებია. აღნიშვნის ღირსია ის ფაქტი, რომ ქ-ნი ირინეს დედა იყო და გიორგი ჟურულისა, ილია ჭავჭავაძის უმცროსი და საყვარელი მეგობრისა, რომელიც ილიას ახლდა სახელმწიფო სათათბიროში და რომელიც იყო დემოკრატიული საქართველოს რესპუბლიკის დამფუძნებელთა შორის. სხვათაშორის, მისი მდიდარი არქივი ინახება მის შთამომავლებთან საფრანგეთში და, იმედია, როდისმე გამოქვეყნდება.

ჩვენს საოჯახო არქივში ინახება იოსებ გრიშაშვილის (დაიბეჭდა ჟ. „კრიტერიუმში", №4, 2001), იონა ტუსკიას, ანდრია რაზმაძის... წერილები და ღია ბარათები. იყო გრიგოლ რობაქიძის რამდენიმე (თუ არ ვცდები, სამი) წერილიც, რომელიც ეპოქის მსხვერპლი შეიქნა.

მაჩაბლების ხშირი სტუმარი გახდა სიმონ ჯანაშიაც. მ. მაჩაბელთან მან მხოლოდ 1930 წ. 14 აგვისტოს იქორწინა, როდესაც, მისივე თქმით, მიეცა

შესაძლებლობა ოჯახს მოჰკიდებოდა. ქორწინების მოწმე იყო კონსტანტინე გამსახურდია.

მკითხველს ვთავაზობთ სიმონ ჯანაშიას რამდენიმე წერილს, მიწერილს თავის საცოლისადმი. ვფიქრობთ, ამ პუბლიკაციას ახლავს საზოგადოებრივი ინტერესი. წერილებს ვბეჭდავთ უმნიშვნელო შემოკლებებით, ავტორის სტილისა და ორთოგრაფიის დაცვით, სათანადო კომენტარით.

რუსუდან ჯანაშია

ახალი „პისარსკაია", №2
მანგლისი 26.VII.1928 წ.
მართა!

უკვე კვირაზე მეტია, რაც მანგლისში[1] ვარ. სულ სურვილი მქონდა, გამოგსაუბრებოდით. ეხლა თავს ძალას აღარ ვატან და გწერთ. იქნებ ტფილისში არც კი ხართ? და ჩემს წერილს შემოდგომამდის წაკითხვა არ ეღირსება? – აქ ყველაფერი ქართლს მაგონებს და მასთან ერთად თქვენ. მშვენიერია მანგლისი: ქართლის ლანდშაფტების მთელი კეთილშობილება: გაშლილი ჰორიზონტი, მთების რბილი ხაზები, ნაზი ტონები, ერთი სიტყვით, დიადი და არა მყვირალა სილამაზე! მე მოხიბლული ვარ. ჩემის აზრით, ყველა ჩვენს კურორტს სჯობს. მყუდროებაა ირგვლივ მოფენილი, და მშვიდდება ადამიანი, რაც უნდა აწეწილი სული არ ჰქონდეს აქ ჩამოტანილი. მეც ძალიან კარგად ვგრძნობ თავს. ორიოდე ნაბიჯზე ჩემი აგარაკიდან მშვენიერი ფიჭვნარია. ვზივარ აივანზე, ვმუშაობ და თანაც ხარბად ვიყნოსავ უზარმაზარი ფიჭვების სურნელებას. დარწმუნებული ვარ, თქვენც მოგეწონებოდათ, აქ რომ იყვეთ. ეხლა ვემზადები შორეული ექსკურსიებისათვის: ეს გაპარტახებული რაიონი სავსეა ჩვენი წარსული დიდების ნანგრევებით, და მინდა განვიცადო მათი ნახვის ტკბილ-მწარე გრძნობა, – რა ცუდია, რომ თქვენ აქ არა ხართ! ერთი მაგრად დაგანჯღრევდით ამ მთებში სიარულით. უნდა გამოხვიდეთ თუ არა ბოლოს და ბოლოს თქვენი ქართლური აპატიიდან (გძინავთ, ასე მეჩვენება, როგორც მთელ ქართლს, – მაგრამ თუ გაიღვიძა!). აი, გწერთ, მართა, წერილს და თან თავში ფიქრი მიტრიალებს: ვაი თუ, ყველაფერი არ გესმით (ენობრივად, რა თქმა უნდა). თქვენ ჩემთვის ეხლა ისეთი ახლობელი ხართ, და საშინელებაა, როცა ასეთ მდგომარეობაში ადამიანი თუნდაც ერთი წამით იგრძნობს, რომ საერთო ენა (პირდაპირი მნიშვნელობით) არ არის.

თქვენ რასა შვრებით? დღისით ალბათ გარინდული ზიხართ სახლში, საღამოთი გადიხართ... ეხლა საჭიროა იზრუნოთ იმის შესახებ, რომ სტილი გქონდესთ მთლიანი: პიროვნულად გამოკვეთილი ხართ, მაგრამ ამას გარდა ადამიანი უნდა დადაღული იყოს საკუთარი გვარის ინდივიდუალობითაც. ამ ქვეყნად კი არ არსებობს ინდივიდუალობა უფრო მძაფრი, ვიდრე ის, რომელიც ახასიათებს თქვენს რასას... ეჭვი არ არის, რომ შევტოპე, მაგრამ, რომ იცოდეთ, რა სურათია ჩემს წინ, მაპატიებდით ამ ზედმეტს ენაწყლიანობას. – ამბობენ, ტფილისში ძალიან ცხელა. როგორ უძლებთ? ხომ არ მიდიხართ არბოში?[2] როგორ არიან თქვენები? ღრმა პატივისცემით ვკოცნი ხელზე ქბ. დეიდათქვენს,

მომიკითხეთ ლიზა და დენი.[3] ჩემს მაგიერ ბევრი აკოცეთ პატარას. ქბ. თამარს[4] თუ წერილი მისწეროთ, გადაეცით ჩემი სალამი. რა მოუვდა მის სახლს?

თქვენი ს. ჯანაშია

ოლა გოცირიძეს[5] ვერსად შევხვდი. მისამართი არ ვიცი. აქ ხალხი საზოგადოდ ბევრია და გაფანტულად ცხოვრობს.

კრასნოდარი 27.IV.1929.[6]

მართა, ჩემო ძვირფასო, უკვე მესამე დღეა, რაც აქა ვარ და მთელი ამ ხნის განმავლობაში მე ერთის წამითაც თავისუფალი არ ვყოფილვარ ჩერქეზული სტუმარმასპინძლობისაგან. ვერ აგიწერ, როგორი სიხარულით, სიყვარულით და მზრუნველობით შემხვდენ. დაწვრილებით – პირადად. ვიმგზავრე კარგად. მხოლოდ ბაქოში პატარა მარცხი შეემთხვა ჩვენს მატარებელს: ორი უკანა ვაგონი ასცდა ლიანდაგს. ამის გამო დაგვიგვიანდა. ის ვაგონებიც იქვე დავტოვეთ. გზაში ასე მეჩვენებოდა, რომ როგორც მატარებელი გარს ურბენდა კავკასიონს, ჩვენს ჩრდილოეთის საზღვარს, – თითქოს მეც გარს ვუვლიდი ჩემი ცხოვრების რომელიღაც მიჯნას და საზღვრებს. განუწყვეტლივ ვფიქრობდი შენზე (შეიძლება?) და შენზე ფიქრში ირეოდენ ჩემი ბავშობის, ყრმობის და სიჭაბუკის მოგონებები. სიხარული და მწუხარება, სინანული და იმედები ენაცვლებოდენ ერთმანეთს ჩემს დამძიმებულ სულში. ჩემს უცხოებით (ე. ი. მშობლიურ ატმოსფეროს მოწყვეტით) გამოწვეულ სევდას მიძლიერებდა ან. ფრანსი: თუმცა ჩემი პირადი განცდები ეფარებოდენ წიგნის სტრიქონებს, მაგრამ მაინც მისი სკეპტიციზმის (რომელიც ამ წიგნში ცინიზმს აღწევს) შხამი სწამლავდა გონებას. ნუთუ შესაძლოა ეს კაცი მართალი იყოს? ნუთუ ცხოვრება არ ღირს სიცოცხლედ? ჩემი ცხოვრების გამოცდილება უნუგეშოა, მაგრამ მაინც ვიცი, რომ კიდევ ღირს სიცოცხლე. მხოლოდ მენატრება მეგობარი. უმეგობრობა ძნელია. უთუოდ ყოველი მამაკაცისათვის, რომელიც შეგნებულად ცხოვრობს, დგება მომენტი, როცა მისი უმძაფრესი ნატვრა არის „მეგობარი", დიდი და ნამდვილი. და იდეური მამაკაცისათვის ეს სევდა უნდა გადაიქცეს აუცილებლად სევდად, სურვილად საყვარელ ქალზე. თქვენ იცნობთ ჩემს ფილოსოფიას... გიკოცნი ხელებს და ამ სიშორიდან მაინც მინდა პირდაპირ ჩავიხედო შენი თვალების სიღრმეში. გუშინ და გუშინწინ ღრუბელი იყო და წვიმდა, ეხლა კი, როცა ამ წერილს ვწერ, მზე იცინის ჩემს ოთახში. ეს თითქოს პასუხია ჩემს მოწოდებაზე... რამდენი მთა, რამდენი წყალია ჩვენს შორის! თუ კიდევ სხვა დაბრკოლებაც?

რა ამბავია მანდ? ველი შენს წერილს მოუთმენლად...

შენი სიმონიკა.

მომიკითხე ყველანი თქვენები, ქბ. დეიდაშენი დიდი პატივისცემით. მოკითხე აგრეთვე ქბ. თამარი. სალამი გთხოვ გადასცე ირას და ტოლიას,[7] აინტერესებდათ ეს ჩემი მგზავრობა... ჩერქეზის ქალები მართლაც ლამაზები ყოფილან, ოღონდ...

ნალჩიკი, 13.VIII.1929.

მართა, ჩემო ძვირფასო!

დღეს მივიღე შენი წერილი. დიდი სიხარული იყო ჩემთვის: ველოდი და ჩემს მწარე გუნებას ცვარივით დაეცა. ...

აქაურობა არ მაკმაყოფილებს იმ მხრივ, რომ ვერ ვმუშაობ ისე, როგორც საჭიროა... მე მხოლოდ ოფიციალური პირების ანაბარა დავრჩი. წარმოიდგენ ჩემს მდგომარეობას: მე იმათთან შეგუების უნარი არა მაქვს, ისინიც ჩემთვის თავს რად შეიწუხებენ! მაგრამ ყველაფერზე უფრო მძიმე ჩემთვის ის იყო, რომ რატომღაც სწორედ აქ დავინახე ცხადად, თუ საით მიდის ჩრდილოეთ კავკასია. მე ვიცი, რომ ეს შთაბეჭდილება დროებითია, გარდამავალი ამბებით არის გამოწვეული, მაგრამ ამჟამად მისი გავლენის ქვეშა ვარ მთლიანად. ხანდახან საშინელი მწუხარება დამეცემა. ასე მგონია, ყველაფერი ინგრევა-მეთქი.

ნალჩიკი კარგი სააგარაკო ადგილი უნდა იყოს. გრილა, თუმცა არც ისე მაღალია. გაშლილი ჰორიზონტი აქვს. კავკასიონის თოვლიანი თხემები ჩანან აქედან მთელი თავისი დიდებულებით. უზარმაზარი პარკი გაუშენებიათ. ისეთი გრძელი ხეივნებია, რომ კაცი დაიღლება მათი გავლით. წუხელ დიდხანს ვსეირნობდი იქ მარტოკა და ვფიქრობდი შენზე. მენანება სილამაზის ნახვა უშენოდ და უშენოდ სიამოვნების მიღება. როგორ გნატრობდი საქართველოს სამხედრო გზაზე! როგორ მენანებოდა, რომ შენ არ ჰხედავ ყოველივე ამას. ფასანაურში ნახავდი მაგალითად (ტიტველი რუსი დედაკაცებისა და ამერიკელი კაპიტალისტების გვერდით) ადამიანებს, რომელნიც თითქოს ვიღაცამ ამოიყვანა საშუალო საუკუნეების აკლდამებიდან. წარმოგიდგენია, კრუპის ზარბაზნების ხანაში ფარით შეიარაღებული ხალხი. ეს იყო ხევსურების ჯგუფი. მიუხედავად იმისა, რომ მე მათ ვიცნობ, ჩემი გაკვირვება უსაზღვრო იყო, ისეთი არაჩვეულებრივნი იყვნენ ისინი იმ ფონზე.

ვცხოვრობ სასტუმროში... სასადილოების ამბავს ნუღარ იკითხავ. გებრალებოდე! ... ხვალ აულში მივდივარ, იქ რამდენიმე დღეს დავრჩები და 18-ს კი – დაღესტნისაკენ. ამ მისამართით წერილს ნუღარ მომწერ, აქ ვეღარ ჩამომისწრებს...

მე კიდევ სამი კვირა დამიგვიანდება, ვიდრე გნახავდე. დიდი დროა! მაგრამ თუ გადავრჩი ამ გზებს, იფიქრე, რამდენ ახალ ენაზე გეტყვი სალამსა და სიყვარულის სიტყვას.

ეს წერილი გუშინ საღამოთი დავწერე. წუხელ კი სიზმარში გნახე. ესეც კარგია.

შენი სიმონიკა.

19.VIII.1929.

მართა, ჩემო ძვირფასო!

ამ წერილს მახაჩ-კალიდან გწერ. ეს ქალაქი დაღისტნის ცენტრია. დღეს ჩამოვედი აქ, ეხლა ვზივარ სადგურში, მორიგი მატარებლის მოლოდინში, თემირხან-შურაში უნდა წავიდე რკინისგზით, შემდეგ იქიდან მანქანითა და ეტლით კუმუხში (გაბიევის[8] სამშობლო). საკმაოდ გრძელი გზაა,

მგონი ორი დღე უნდა. ამ პირობებით აიხსნება ჩემი ბარათის გარეგნობა. ჩემი გუნება პროგრესიულად ფუჭდება, მაგრამ ამის შესახებ პირადად გიამბობ. არ ვიცი, შემდეგ რა მელის. აქედან მინდა ქისტებთან გადავიდე, თუ მოვახერხე (გული მელევა). ტფილისში ჩამოსვლას ვაპირებ 3-6 სექტ., მაგრამ შეიძლება უფრო ადრეც მომიხდეს, იმავე მიზეზების გამო. ჩემს ნალჩიკურ წერილს ალბათ მიიღებდი. დიდი არეული დღეები გავატარე. ხშირად გხედავ სიზმარში. მაგრამ როცა შენ მომელანდები ხოლმე, მავიწყდება ეს უსიამოვნებანი. ხომ კარგად ხარ? ბევრს ვფიქრობ შენზე, ბევრს გიგონებ. საინტერესო შესახედავი ვიქნები მაშინ გვერდიდან: სულ ვიღიმები, მენატრები, მენატრები. თან ათასი აზრი ირევა თავში: რას მოიტანს ეს შემოდგომა, ეს ზამთარი? მაინც იმედით შევსცქერი მომავალს. ...

შენი სიმონიკა

27.VIII.1929.

ძვირფასო მართა!

ამ წერილს გწერ ღუნიბიდან იმ იმედით, რომ შენი დღეობისათვის მოგისწრებს ტფილისში, თუ ამ ნაპრალებში სადმე არ დაიკარგა. თუ შენი მეგობრები მანდ შეიკრიბებიან, იგულისხმე, რომ მეც მათ შორის ვარ და მათთან ერთად გისურვებ სიკეთეს, სიხარულს, ბედნიერებას, და ყველაზე უწინ იშიასის განადგურებას. მოიგონე, რომ პირველ სექტემბერს სიმონობაც არის.

გაგიგონია ალბათ ღუნიბის სახელი. ეს არის შამილის[9] უკანასკნელი ბუდე. მე მგონია, არც ერთ არწივს არ ჰქონია ასეთი დიდებული თავშესაფარი. ამ ადგილების გრანდიოზულობა აუწერელია. ძალიან ვწუხვარ, რომ შენ ყველაფერი ეს არ გინახავს, რომ ჩვენ საზოგადოდ ასე ცუდად ვიცნობთ დაღისტანს. მე ეხლა ვცხოვრობ ქვედა ღუნიბში. ზედა ღუნიბი ოთხი ვერსით უფრო მაღლა ძევს. გუშინ ავედი იქაც. იქ არის იმ აულის ნანგრევები, სადაც უკანასკნელად ცხოვრობდა შამილი. ასე გეგონება, გუშინ დაანგრიეს ეს სოფელიო. იქვე, ერთი ვერსის მანძილზე, რუსებს ერთს უბრალო ქვაზე ძეგლი დაუდგამთ, ტყეში. აქ ჩააბარა შამილმა ბარიათინსკის[10] თავისი ხმალი, ეს გენერალი სწრედ ამ ქვაზე იჯდა და ადვილად თამაშობდა გმირის როლს. დაუვიწყარი ადგილებია, მენანებოდა იქიდან წამოსვლა.

იშვიათი სილამაზის ხალხი ცხოვრობს აქ. ქალები და ვაჟები ერთმანეთს სჯობიან. მიხარია, რომ კავკასიური ტიპი ასე სუფთად არის აქ შენახული. ისედაც ბევრს თავისებურებას შეამჩნევს აქ კაცი, ჩვენთან მონათესავე ელემენტებთან ერთად. ხალხიც ძალიან სიმპათიურია, მაგრამ ამ ამბების შესახებ პირადად გიამბობ.

შენ რასა იქ? როგორა ხარ? მწერდი, რომ იშიასმა თითქოს წამოგიქროლა? ეხლა? ხომ კარგად დაისვენე? ჩემი წერილები ხომ არ იკარგება? ეს უკვე მეოთხეა თუ მეხუთე. მალე გნახავ. აქედან, ალბათ ზეგ, მე მინდა გადავიდე ღაზი-ყუმუხში (გაბიევის სოფ. – მე შევცვალე ჩემი წინანდელი მარშრუტი), და ერთ კვირაში წამოვალ ტფილისისკენ, თუ მოულოდნელი რამ არ მოხდა.

მუდამ შენი სიმონიკა.

მომიკითხე პატივისცემით თქვენები, თამარი (გელ.), იონა,[11] სხვებიც, თუ კი ვისმე ვაგონდები.

რამდენი წერილის პასუხი შეგრჩა, მართა! ძალიან დავიჩაგრე.

შენი ს.

ტფილისი,
21.VI.1930.

მართა, ჩემო ძვირფასო!

შენი წერილი დღეს მივიღე.[12] ძალიან გამახარა. ესეც კარგია, რომ გადაგიწყვეტია ბოლოს. ინესას[13] აქ დაგახვედრებთ, თუ ჩვენი დახვედრა არ გაინტერესებს, თუ არა და ჩვენც დაგხვდებით. მაგ მხარესთან არის დაკავშირებული ჩემი ბავშვობის მოგონებები. ნოსირის მახლობლად ერთი პატარა დაბაა (ეხლა იქნებ გასოფლდა კიდევაც), ძველი სენაკი[14], – როგორ ტკბილად ანთია ჩემს მეხსიერებაში! თუ იქ გაიარო, მიაქციე ყურადღება: ორსართულიანი სკოლის შენობა, ეზოში უზარმაზარი ცაცხვი (ეგების წაიქცა?). ათი წელიწადი ვცხოვრობდით იქ და ეხლა სიამოვნებით ვინახულებდი შენთან ერთად, მაგრამ მთავარი ისაა, რომ შენი დაძვრა მოხერხდა. ვიცი, რომ შენი ეს დებიუტი სავსებით ირას დამსახურებაა, და ჩვენის საზოგადოების სახელით მადლობა მიგვიძღვნია. მანდ ფრთხილად იყავი: მეგრელები საშიში ხალხია, განსაკუთრებით ღვინის სმაში; იციან აგრეთვე ქალის მოტაცება. ურიგო არ იქნება, თუ შიგადაშიგ გააგებინებ, რომ მეგობრები გყავს. ამას გარდა დაწოლის წინ მიიღე ქინა მცირე დოზით: ციება მეგრული მასპინძლობის ერთი ელემენტია...

წარმომიდგენია, როგორ გეუცხოვება მანდაურობა... მაინც როდის უნდა ჩამოხვიდე? ძალიან კი არ დააგვიანო, თორემ ცოდონი ვართ. მერმე ხომ იცი, მოწყენილობას ქალაქში მრავალი საცთური სდევს; ვხუმრობ, ვხუმრობ, ყულამდე ვარ ჩაფლული მუშაობაში, სულ ძველს, წარსულს, მკვდარ ამბებში...

შენს შემდეგ ტფილისში კატასტროფიული არაფერი მომხდარა. მარჯანიშვილისთვის წინადადება მიეცათ დაბრუნებულიყო ისევ ქუთაისში. ამიტომ მას მოსკოვს წასელა განუზრახავს. უკვე გამოსათხოვარი საღამო იყო გამოცხადებული. ეხლა გადაუწყვეტიათ, რომ შეცვლით იქნებიან ქუთაისში თითო სეზონი მარჯანიშვილი და ახმეტელი. – გამოსათხოვარი საღამოც მოხსნეს. ვიყავი „როგორ"-ზე[15], ძალიან მომეწონა. მშვენიერი დადგმაა და მშვენივრად თამაშობენ. ვწუხდი, რომ შენ ვერა ნახე...

მუდამ შენი სიმონიკა.

კომენტარი

1. იმ ზაფხულს, ს. ჯანაშია მანგლისში ატარებდა თავის ახლო ნათესავის, ცნობილი ექიმის ივანე თიკანაძის (1868-1943) ოჯახში.
2. ნინო ჟურული-მაქარაშვილისა და გიორგი ჟურულის (1867-1938) მშობლიური სოფელი.
3. მიშო მაჩაბლის ქალიშვილი და სიძე, დენ ფომენკო, ინგლისურის შესანიშნავი სპეციალისტი. მასთან სწავლობდნენ ივ. ბერიტაშვილი, გ. ლომთათიძე, გ. ჭოღოშვილი...
4. თამარ გელაშვილი (1902-1976) – მართა მაჩაბლის მეგობარი.
5. ოლღა გოცირიძე – მართა მაჩაბლის ნათესავი და მეგობარი.
6. 1929 წ. ს. ჯანაშიამ ორჯერ (22.IV-25.V და 8.VIII-1.IX) იმოგზაურა ჩრდილოეთ კავკასიაში მასალების (ენობრივის, ეთნოგრაფიულის, ისტორიულის...) ადგილზე შესწავლის მიზნით, რისი საჭიროებაც, მისივე თქმით, მას უგვრძნია საქართველოს ისტორიის საკითხებზე მუშაობისას.
7. ირინე მაქარაშვილის მეუღლე ანატოლი კიზირია (1889-1976) – სასოფლო-სამურნეო დარგის ღვაწლმოსილი სპეციალისტი, პროფესორი.
8. საიდ გაბიევი – იმხანად თბილისში მოღვაწე ლაკი მხარეთმცოდნე, რევოლუციონერი, შემდგომში რეპრესირებული.
9. შამილი, იმამი (1797-1871) – მთიანი კავკასიის ბელადი, დამოუკიდებლობისათვის რუსეთთან მებრძოლი, ეროვნებით ხუნძი, დატყვევებული 1859 წ. და რუსეთში გადასახლებული.
10. ალექსანდრე ივანეს ძე ბარიატინსკი (1815-1879) – რუსი მთავარსარდალი, მეფისნაცვალი კავკასიაში, კავკასიური ომების მონაწილე.
11. იონა ტუსკია (1901-1963), ცნობილი კომპოზიტორი, შემდგომ კონსერვატორიის რექტორი.
12. მართა მაჩაბელი სტუმრად იმყოფებოდა ანატოლი კიზირიას მშობლების ოჯახში ნოსირში (სამეგრელო).
13. მიშო მაჩაბლის შვილიშვილი.
14. 1900-1910 წწ. ს. ჯანაშიას მამა ნიკო ჯანაშია (1872-1918) ასწავლიდა ქართულ ენასა და ლიტერატურას ძველი სენაკის სკოლაში.
15. კ. მარჯანიშვილის გახმაურებული დადგმა კ. კალაძის პიესისა „როგორ". მთავარ როლს ასრულებდა უშანგი ჩხეიძე.

ბოლოთქმა

წინამდებარე XXV ტომის გამოცემა „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის" ეძღვნება გამოჩენილი ეთნოლოგის პროფესორ ვერა ბარდაველიძის დაბადებიდან 100 წლისთავს. მისი ღვაწლი ცნობილია, პატივისცემა და მოწიწების გრძნობა მისი ხსოვნისადმი დიდია.

სამეცნიერო სტატიების გარდა კრებულს თან ერთვის მემუარული ხასიათის წერილები.

ჩვენი სურვილი იყო შეგვედგინა ვერა ბარდაველიძისადმი მიძღვნილი კრებული. ამ სურვილის შესრულების განსჯა დღეს მკითხველის საქმეა, მისი პირუთვნელი შემფასებელი ჩვენ მიერ მადლიერებით მოისმინება.

რედაქტორები

ს ა რ ჩ ე ვ ი

დაიბეჭდა გამომცემლობა **ARTANUJI**

თბილისი, ილია ჭავჭავაძის გამზირი №17ბ
25-05-22, 8(99) 25-05-22, 8(99) 53-05-22
artanuji@telenet.ge