

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია  
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და  
ეთნოლოგიის ინსტიტუტი

АКАДЕМИЯ НАУК ГРУЗИИ  
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ И ЭТНОЛОГИИ  
ИМ. И. А. ДЖАВАХИШВИЛИ

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



თბილისი  
2002

წინამდებარე კრებული თვალსაჩინო ქართველი ეთნოგრაფის, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის, პროფესორის, აკადემიკოს ს. ჯანაშიას სახელობის პრემიის ლაურეატის - ჯულიეტა რუხაძის დაბადების 80 წლისთავს ეძღვნება. იუბილარის სამეცნიერო ფართო ინტერესების გათვალისწინებით, კრებულში წარმოდგენილ ნარკვევებში, უაბლესი მონაცემების საფუძველზე, შესწავლილია ისტორიის, ეთნოგრაფია-ეთნოლოგიის, ენათმეცნიერების, არქეოლოგიის, ანთროპოლოგიის, ეპიგრაფიკის, ნუმისმატიკის აქტუალური პრობლემები.

კრებული განკუთვნილია სპეციალისტებისა და მკითხველთა ფართო საზოგადოებისათვის.

Настоящий сборник посвящается 80 летию со дня рождения известного грузинского этнографа, доктора исторических наук, профессора, лауреата премии им. академика С. Н. Джанашиа Джульетты Акакиевны Рухадзе. Учитывая широкие научные интересы юбиляра, и представленных в сборнике очерках на основе новейших данных, изучены актуальные проблемы истории, этнографии-этнологии, языкознания, археологии, антропологии, эпиграфики, нумизматики.

Сборник предназначен для специалистов и широкого круга читателей.

The present collection of articles is tributed to the 80-th anniversary of Juliet Rukhadze, a prominent Georgian ethnographer, doctor of sciences, professor, the academician S. Janashia prize winner.

Considering the wide range of scientific interests of Juliet Rukhadze, the articles of the collection, based on the latest data, embrace the fields of history, ethnography, ethnology, linguistics, anthropology, numismatics and epigraphy.

The collection is intended for both specialists and general public.

რედაქტორი: დავით მუსხელიშვილი

სარედაქციო ჯგუფი: ნანა ხაზარაძე, როლანდ თოფჩიშვილი,  
გიორგი გოცირიძე

რეცენზენტი: გრიგოლ გიორგაძე

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

კომპიუტერული უზრუნველყოფა: ანა რუაძე, მარინა ბუტიკაშვილი

გარეკანის დიზაინი: გიორგი ბაგრატიონ-დავითაშვილისა



# ო რ ს ა რ ი

ჯულიეტა რუსაძისადმი მიძღვნილი ეთნოლოგიური,  
ისტორიული და ფილოლოგიური ძიებანი

თბილისი  
2002



## ჯულიეტა რუხაძე - 80 მეცნიერი, მოქალაქე, მამულიშვილი

წინამდებარე სამეცნიერო კრებული ეძღვნება ქართული ეთნოლოგიური სკოლის ერთ-ერთ შესანიშნავ წარმომადგენელს, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორს, პროფესორ ჯულიეტა აკაკის ასულ რუხაძეს, რომლის საიუბილეო თარიღი, დაბადებიდან 80 წლისთავი, 2001 წელს 9 ივლისს, ქართულმა საზოგადოებრიობამ პრესის ფურცლებზე გამოქვეყნებული არაერთი პუბლიკაციით და მისალოცი ადრესით ფართოდ აღნიშნა და ეს სავესებით ბუნებრივია! ჩვენი იუბილარი ქართულ ისტორიულ მეცნიერებაში შეტანილი დიდი წვლილის, ქვეყნისა და პროფესიისადმი მისაბაძი ერთგულებისა და სრულიად გამორჩეული ადამიანური თვისებების გამო უდიდესი სიყვარულითა და პატივისცემით სარგებლობს როგორც ჩვენს ქვეყანაში, ასევე მის ფარგლებს გარეთაც.

ქალბატონი ჯულიეტა რუხაძე ქალაქ ფოთში შესანიშნავი ქართველი ინტელიგენტების - ნატალია მეგრელიშვილისა და აკაკი რუხაძის ოჯახში დაიბადა. სწორედ აქ უნდა ვეძიოთ ქალბატონი ჯულიეტას გამორჩეული პიროვნული თვისებების სათავეები. ოჯახი იყო ის საოცარი სამყარო, რომელმაც შემდგომში განსაზღვრა მისი ცხოვრების წესი და კრედო, ჩამოაყალიბა იგი უმნიშვნელო მოქალაქედ, მაღალკვალიფიციურ სპეციალისტად, ეროვნული კულტურის მოჭირნახულედ და მესაიდუმლედ, ერთგულ შვილად და დად, ბატონ ავთანდილ ბენდუქიძესთან ერთად შექმნილი დიდი ოჯახის ბურჯად, სახელოვანი შვილების - ნუნუ და კახა ბენდუქიძეების - დედად, ქვრივ-ობოლთა, მოხუცებულთა, გაჭირვებულთა, თანამშრომელთა, ახლობელთა და მეგობართა ქომაგად და იმედად.

ქალბატონ ჯულიეტას არქივში ერთი წერილი მოვიძიეთ, რომელიც სავესებით ადასტურებს ზემოაღნიშნულს. წერილი შემდეგი შინაარსისაა: „ჩემო პატარა, ცელქო და მშვენიერო ჯულიეტა, ამას წინათ ჩემი სტვირ-ფანდურით ვეწვიე თქვენ ეზოს. თქვენ მოხვედით ჩემთან და ფულად წვლილთან ერთად ჩემი სტვირის ბუდეზე დადეთ პატარა ლამაზი წიგნი - ოვანეს თუმანიანის პოემისა, თარგმანი გრიშაშვილისა.

ამ სახსოვარზე დიდ მადლობას გიძღვნი, ხოლო უფრო დიდი მადლობელი ვიქნები, თუ კი მოისურვებდი და პატარა ახსნა-განმარტებას გამომიგზავნიდი: რამ გამოიწვია თქვენი ესეთი სურვილი და რა აზრი ჰქონდა ესეთ მშვენიერ საქციელს?

ჩემო ჯულიეტა, არ გეგონოს ეს უბრალო ცნობისმოყვარეობა იყოს. ეს საჭიროა იმ დაკვირვებისათვის, რომელსაც მე ვანარმოებ ყოველ ეზოში.

იმედია მიპასუხებ შენ საყვარელ მოხეტიალე მუსიკოსს ილიკო ქურხულს“ (სტილი დაცულია). იქვე, არქივში ქალბატონ ჯულიეტას ხელით დაწერილი მოკრძალებული პასუხიც ვნახეთ. წერილი ასე მთავრდებოდა: „ჩემი ერთ-ერთი სურვილი იქნება დიდხანს სიცოცხლე და კარგად ყოფნა თქვენი ტკბილი, მოალერსე

ჰანგების უკვდავებისათვის, რომელიც ათასობით გულელებში ინერგება" (სტილი დაცულია). ამ მიწერ-მონერის წინა ისტორიის შესახებ თავად ქალბატონმა ჯულიეტამ შემდეგი გვიამბო. თურმე ერთ მშვენიერ დღეს, როდესაც ჯულიეტას ეზოში შესული ილიკო ქურხულის სტიერისა და დუდუკის ხმა გაუგია, მამისათვის ფული უთხოვია, მაგრამ, რაკი მუსიკოსისათვის ფულის მიცემა ვერ შეუბედავს, ის წიგნში ჩაუდგია და სტიერის ბუდეზე მოუთავსებია. სწორედ ამის შემდგომ იყო რომ გოგონას საოცარი ტაქტით გაოცებულ მუსიკოსს მისთვის ზემომოყვანილი წერილით მიუმართავს. ვფიქრობთ, კომენტარი ზედმეტია!

თბილისის საშუალო სკოლის დამთავრების შემდეგ ქალბატონმა ჯულიეტამ სწავლა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის ფაკულტეტზე განაგრძო. გონებით, ნიჭითა და შრომისმოყვარეობით გამორჩეულ სტუდენტს ბედმა აკადემიკოს სიმონ ჯანაშიასთან ურთიერთობა არგუნა. 1942 წ. უნივერსიტეტის დამთავრების შემდეგ ჯ. რუხაძე მეუღლესთან ერთად ასპინძის რაიონის სოფ. ერკოტაში გაანანილეს. იგი ისტორიისა და გერმანული ენის მასწავლებლად მუშაობდა. იმდროინდელი ჩანანერები ახლა, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ახალციხის ფილიალის შრომების კრებულში გამოქვეყნდა. 1943 წლიდან ჯ. რუხაძე თბილისში მასწავლებლობდა. 1945 წელს აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიას და პროფესორ ვერა ბარდაველიძის რეკომენდაციით და აკადემიკოს სიმონ ჯანაშიას ხელდასმით ქალბატონი ჯულიეტა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის თანამშრომელი ხდება. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ჩვენი იუბილარი პირველი ქართველი ქალია, რომელმაც თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი ეთნოგრაფიის სპეციალობით დაამთავრა. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის ფაკულტეტზე სწავლისას ქალბატონი ჯულიეტა ქართველი ხალხის ეთნიკური კულტურით დაინტერესდა და აქვე აკადემიკოს გ. ჩიტაიასა და პროფესორ ვ. ბარდაველიძესთან ურთიერთობით განისაზღვრა მისი მომავალი სამეცნიერო-საქმიანობაც. მას შემდეგ ქალბატონ ჯულიეტა რუხაძეს არ უღალატია არჩეული პროფესიისათვის, ძვირფასი მასწავლებლებისა და მშობლიური ინსტიტუტისათვის, სადაც დღეს იგი ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ეთნოლოგიურ განყოფილებას (ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფისა და მატერიალური კულტურის შესწავლის განყოფილებას) ხელმძღვანელობს.

ქალბატონ ჯულიეტა რუხაძეს დიდად აფასებდა მისი მასწავლებელი, აკადემიკოსი გ. ჩიტაია, რომელიც მოგვიანებით მის შესახებ წერდა: „ჯულიეტა რუხაძემ სამეცნიერო-კვლევითი მუშაობის მნიშვნელოვანი გზა განვლო, რომელიც ჯერ კიდევ სტუდენტობის მერხიდან დაიწყო. მან ჩვენი ყურადღება უნივერსიტეტში სწავლის პირველი კურსიდანვე მიიპყრო ნიჭიერებით, ენერგიულობითა და შრომისმოყვარეობით. მისი პირველი, დამოუკიდებლად შესრულებული თემები იმთავითვე დადებითად შეფასდა, რადგან ამ ნაშრომებში უკვე იგრძნობოდა მეცნიერული ალღო, კეთილსინდისიერი და სერიოზული დამოკიდებულება საველე მუშაობის მიმართ, რომელიც ბოლო დრომდე შემორჩა და სათანადო შე-

დეგიც გამოიღო... ინსტიტუტში ჯ. რუხაძე მოვიდა მაშინ, როდესაც ეთნოგრაფთა პირველი თაობა უკვე იმკიდა თავისი მუშაობის ნაყოფს. ეს იყო ძიების, დაუზოგავად მუშაობის, უმცირესი კოლექტივით დიდ საქმეს შეჭიდების წლები". ვინ არ ინატრებდა მეცნიერი მასწავლებლისაგან ასეთ შეფასებას? ახლა გავეცნოთ ძვირფასი მასწავლებლის აკადემიკოს გ. ჩიტაიას მიერ სიცოცხლის ბოლო წლებში დაწერილ სტრიქონებს: „ძალიან პატიოსანი მეცნიერი და ერთგული მეგობარია ჯულიეტა რუხაძე. დიდად დავალებული ვარ მისი უანგარო თანადგომით. მართო „ატლასის“ გამოცემა იკმარებდა ამისათვის. ჯულიეტასნაირი გულშემატკივარი მუშაკი დღეს უკვე აღარ გვყავს, მხოლოდ ის აგრძელებს ჩვენს დაწყებულ ტრადიციებს“.

ჩვეულებრივ, ეთნოლოგიაში მეცნიერები ერთი მიმართულებით სპეციალიზდებიან. ხშირად, მთელი ცხოვრება ერთ თემას ჩაჰკირკიტებენ. ჯულიეტა რუხაძე ამ თვალსაზრისით მისაბაძი მაგალითია. მისი მეცნიერული კვლევის თვალსაწიერი ფართო და მრავალმხრივია. თანაბარი სიღრმით სწავლობს იგი ქართველი ხალხის ტრადიციებს, ხალხურ კულტურას, წეს-ჩვეულებებს, როგორც სულიერი და მატერიალური კულტურის, ისე სამეურნეო ყოფისა და სოციალურ ურთიერთობათა სფეროში. ამასთანავე, იგი არასოდეს იფარგლება ერთი რომელიმე ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარის შესწავლით. ქალბატონ ჯულიეტა რუხაძის ინტერესი საქართველოს მთლიანობაში მოიცავს: აღმოსავლეთსა და დასავლეთს, მთასა და ბარს. ამიტომაც, რომ არ არსებობს საქართველოს არც ერთი ისტორიულ-გეოგრაფიული მხარე, თუ ხეობა, სადაც მას ფეხი არ დაედგას, სადაც ექსპედიცია არ მოენყოს, ანდა ინდივიდუალური მივლინებით არ გამგზავრებულა. ქალბატონი ჯულიეტა და სავსე ეთნოგრაფიული მუშაობა ცალკე საუბრის თემაა, მაგრამ აქ არ შეიძლება არ ვისაუბროთ, მასზე როგორც შესანიშნავ სავსე-ეთნოგრაფიულ მუშაკზე. აკადემიკოს გ. ჩიტაიას მიერ შემუშავებული კომპლექსურ-ინტენსიური მეთოდით მის მიერ საქართველოს ყველა რეგიონში შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალები უნიკალურობით გამოირჩევა. ქალბატონმა ჯულიეტა რუხაძემ კარგად იცის, რომ ესა თუ ის მეცნიერული თეორია დროთა განმავლობაში შეიძლება მოძველდეს, ახალი კონცეფციები და შეხედულებანი გაჩნდეს, მაგრამ არასოდეს დაძველდება ეთნოგრაფიული მონაცემები, რომლებიც ქართველ ხალხს ყოფის სხვადასხვა სფეროში საუკუნეების განმავლობაში შეუქმნია და თაობიდან თაობისათვის გადაუცია, როგორც ქართული ეთნიკური კულტურისა და მეობის მნიშვნელოვანი გამოხატულება, რომელთა კედლმა ჩვენს რთულსა და მძიმე ეპოქაში დაიწყო. ამიტომაც, რომ ჯ. რუხაძე განსაკუთრებულ ინტერესსა და მზრუნველობას იჩენს ყველა იმ ეთნოგრაფიული მასალისადმი, რომელსაც თვითონ და მისი კოლეგები აფიქსირებდნენ. სამწუხაროდ, ბევრი ეთნოგრაფი თავის მიერ მოძიებულ მასალას სახლში ინახავს. ამ მიზეზით ეთნოგრაფიული მასალის ნაწილი, როგორც წყარო, შთამომავლობისათვის ფაქტობრივად დაკარგულია. ქალბატონ ჯულიეტას პრინციპები კი სხვა იყო და არის. ლამაზი კალიგრაფიით გადაწერილი მის მიერ მოპოვებული

ეთნოგრაფიული მასალა ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტში, მისი კაბინეტის კარადაშია დაუნჯებული. მკვლევარი ნებისმიერ მსურველს უშურველად აცნობს ამ მასალას და მისი გამოყენების საშუალებას აძლევს. როგორც შესანიშნავი საველე მუშაკი, პროფესორი ჯულიეტა რუხაძე წლების განმავლობაში ახალგაზრდა მკვლევართათვის მაგალითის მიმცემია. იგი თავის მრავალრიცხოვან მოწაფეებს არა მარტო ველზე მუშაობის მეთოდებს და სამეცნიერო კვლევის მეთოდებს ასწავლის, არამედ სამშობლოს სიყვარულსაც უწერგავს.

ჯულიეტა რუხაძე ცხრა წიგნისა და ასამდე სამეცნიერო სტატიის ავტორია ქართულ და უცხო ენებზე. ერთი მეცნიერისათვის ნაშრომთა ეს რაოდენობა ძალზე ბევრია. მაგრამ დარწმუნებულები ვართ, რომ ისინი ბევრად მეტი იქნებოდა, მცოვანი მეცნიერი ველზე მხოლოდ ერთი, კონკრეტული თემისათვის მასალების შესაკრებად რომ გამგზავრებულიყო. როგორც აღვნიშნეთ, ის ქართული ხალხური კულტურის ყველა ნიუანსს, დეტალს აფიქსირებდა. მას ყოველთვის ახსოვდა თავისი ძვირფასი მასწავლებლის აკადემიკოს გ. ჩიტაიას შეგონება, თუ არქეოლოგიურ მასალას მინა ინახავს და ის საუკუნეების შემდეგაც შესაძლოა მოიპოვო, ეთნოგრაფიული მასალა სწრაფად ქრება, დავინყებას ეძლევა და საშურია, რომ საუკუნეთა მანძილზე შექმნილი ქართული ყოფის, ტრადიციის, წესჩვეულების რეალიები მომავალ თაობებს შემოვუნახოთ. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ შესანიშნავ ქართველ მთხრობლებს, ქართული ტრადიციებისა და ხალხური კულტურის მცოდნეთ ქალბატონი ჯულიეტა ველზე მუშაობის შემდეგაც არ ივინყებს. წლების განმავლობაში ჩვენი იუბილარის ყურადღება და ზრუნვა არც მათ აკლიათ.

არასოდეს რომ არ წყვეტდა ქართულ სოფელთან ურთიერთობას, ამ თვალსაზრისით ქალბატონი ჯულიეტა რუხაძის გაზეთ „სოფლის ცხოვრებასთან“ საქმიანი კავშირების დასახელებაც კმარა. აკადემიკოს გ. ჩიტაიასთან ერთად, ჯ. რუხაძემ დასახელებული გაზეთის რუბრიკის - „ეთნოგრაფის კუთხე“ ირგვლივ არაერთი მკვლევარი შემოიკრიბა. თავად ქალბატონი ჯულიეტა ამ რუბრიკით გამოქვეყნებული მრავალი სტატიის ავტორი გახლავთ. აქ მოლვანობა ხომ საერთო-ეროვნული საქმის სასიკეთოდ იყო მიმართული.

უფრო მეტ ნაშრომს შექმნიდა ქალბატონი ჯულიეტა რუხაძე, რომ არა სხვათა და, განსაკუთრებით, მასწავლებელთა, წინა და უფროსი თაობების მეცნიერთა მემკვიდრეობის მოვლა-პატრონობაზე განუწყვეტელი ზრუნვა. სხვებთან ერთად მისი დამსახურებაცაა დიდი ივანე ჯავახიშვილის კითხვართა და ინიციატივით XX საუკუნის 30-იან წლებში შეგროვილი საქართველოს შინამრეწველობისა და წერილი ხელოსნობის მასალების ჯერ გადარჩენა და შემდეგ რვა წიგნად გამოცემა. ჯულიეტა რუხაძე ამ მნიშვნელოვანი გამოცემის ორი ტომის რედაქტორია. რომ არა იგი, ალბათ, დღესაც არ გვექნებოდა დაბეჭდილი ალექსი ოჩიაურის უნიკალური ეთნოგრაფიული ჩანაწერების ორი ტომი. მასვე ეკუთვნის პროფესორ ვერა ბარდაველიძის მიერ შედგენილი ქართველი ხალხის სულიერი

ყოფისა და კულტურის შესწავლის ვრცელი პროგრამა-კითხვარის მოძიება და გამოცემა, რომლითაც ეთნოგრაფთა მთელი თაობები სარგებლობდნენ. პროგრამა-კითხვარის გამოქვეყნება მან მომავალ თაობებზე ზრუნვითა და დარგის სიყვარულით გააკეთა. ქალბატონმა ჯ. რუხაძემ გამოსცა აგრეთვე ადრე გარდაცვლილი ეთნოგრაფის ფაფალა გარდაფხაძე-ქიქოძის წიგნი „ქართული ხალხური დღეობები (რაჭა-ლეჩხუმი)“. მისი უშუალო მხარდაჭერითა და თანადგომით გახდა შესაძლებელი გამოჩენილი ეთნოგრაფი-მხატვრის, უნიკალური შემოქმედის - ნინო ბრაილაშვილის ალბომის - „ასეთი მახსოვს საქართველო“ გამოცემა, რომელსაც ავტორის გარდაცვალების შემდეგ, კვლავ ქალბატონი ჯულიეტას ინიციატივით აკადემიკოს სიმონ ჯანაშიას სახელობის პრემია მიაკუთვნეს. აღნიშნული ნაშრომი, რომელიც „საქართველოს ეთნოგრაფიის“ სახელითაც არის ცნობილი, უძვირფასესი სამაგიდო წიგნია ხალხური ყოფითა და კულტურით დაინტერესებულთათვის.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ ჯულიეტა რუხაძის შესანიშნავი ქართული დანერჩილი სტატიები, მოგონებები მასწავლებლებზე თუ ამ ცხოვრებიდან უდროოდ გადაგებულ მკვლევრებზე. იგი ინიციატორი და რეალურად განმახორციელებელია ყველა მათგანის საიუბილეო ღონისძიებებისა, ხსოვნის საღამოებისა. მისაბაძი იყო და არის პროფესორ ჯ. რუხაძის დამოკიდებულება მასწავლებლებისადმი. ამ თვალსაზრისით ის ახალგაზრდებისთვის მაგალითის მიმცემია. ავტორია წიგნებისა: „შტრიხები აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიას პორტრეტისათვის“, „ვერა ბარდაველიძე (ცხოვრება და მოღვაწეობა)“ (თანაავტორი ქალბატონი თინა ოჩიური). საყურადღებოა მისი მემუარული ხასიათის ნაშრომები, ნარკვევები ლ. გუდიაშვილზე, ნ. ბრაილაშვილზე, ლ. ნილოსანსა და სხვებზე, რომლებშიც იგი აცოცხლებს მათ როგორც პიროვნებებს, როგორც ეროვნული კულტურისათვის თავდადებულ მოღვაწეებს. ჯ. რუხაძე დღემდე გულშემმატიკვრობს და მხარში უდგას აკადემიკოს გ. ჩიტაიას მრავალტომეულის გამოცემის ურთულეს საქმეს.

1999 წელს დაისტამბა ჯ. რუხაძის მონოგრაფიული გამოკვლევა - „ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში (ბერიკაობა-ყენობა)“, რომლითაც უნდა დავიწყოთ საუბარი მის მრავალფეროვან მეცნიერულ მემკვიდრეობაზე. წიგნი რელიგიური აზროვნების ერთ-ერთ ურთულეს სფეროს განეკუთვნება. პრობლემაზე მუშაობა ჯულიეტა რუხაძემ 1947 წელს დაიწყო. 1954 წელს ნაშრომი ძირითადად დამთავრებული იყო და გამოიცა კიდევაც მდიდრად ილუსტრირებული სამეცნიერო-პოპულარული წიგნი - „ქართული ხალხური დღესასწაული“, რომელიც ნიმუშია იმისა, თუ როგორ უნდა მიენდოს მკითხველ საზოგადოებას მეცნიერული ძიების შედეგები. აღნიშნულმა მონოგრაფიამ სპეციალისტთა და მკითხველთა ფართო საზოგადოების ყურადღება და მაღალი შეფასება დაიმსახურა. ამ თვალსაზრისით, ალბათ, შემდეგის აღნიშვნაც იქმარებს: 1973 წლის 20 სექტემბერს ბატონ ალექსანდრე კალანდაძისადმი ცნობილი უნგრელი მკვლევრის - კ. გომბოშის მიწერილ ბარათში ასეთ სტრიქონებს

ვხედობთ: "Дорогой Профессор! Я очень рад, потому что вчера в одном букинистическом магазине нашел я жемчуг грузинского быта - Джульетта Рухадзе, Грузинский народный праздник. Тбилиси. 1966. это у нас редкое явление и за находку открыл я одну бутылочку вина и выпил с супругой за здоровья А. Каландадзе... за здоровья грузинских женщин и особенно Джульетта Рухадзе"... (სტილი, ორთოგრაფია და ა. შ. დაცულია!).

წლების განმავლობაში ხალხური დღესასწაულებისადმი ინტერესი ავტორს არ განუღებია. და, აი, 1999 წელს დასტამბული წიგნი ფაქტობრივად ახალი თვალსაზრისით დაწერილი მეცნიერული გამოკვლევაა. საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში მოპოვებულ ეთნოგრაფიულ და ფოლკლორულ მასალებთან ერთად გაანალიზებულია არქეოლოგიური და საისტორიო წყაროების მონაცემები. ძველალმოსავლური და თანამედროვე ხალხების მსგავსი მონაცემების მოხმობამ და პრობლემის ზოგადეთნოგრაფიულ ჭრილში გააზრებამ ჯ. რუხაძის მონოგრაფია „ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში“ ქართული ეთნოლოგიური მეცნიერების საუკეთესო გამოკვლევათა რიგში ჩააყენა. ის არა მხოლოდ ეთნოლოგიური მეცნიერების მნიშვნელოვანი შენაძენია, არამედ, საერთოდ კულტურის ისტორიისა. ბერიკაობა-ყვენობის არაქრისტიანული, ვიზუალურად თეატრალური დღესასწაული ბუნების აღორძინებისადმი მიძღვნილი მისტერიაა, რომელმაც დროთა განმავლობაში მნიშვნელოვანი ტრანსფორმაცია განიცადა და გაორებული სახე მიიღო. ავტორმა ახსნა აღნიშნული დღესასწაულის რელიგიური და სოციალური არსი. მან პირველმა ეთნოგრაფთა შორის დაადგინა აგარარული დღესასწაულის გენეზისი, გაანალიზა მასში შესული არქაული კულტმსახურების ელემენტები და ეროვნული თვითმყოფადობის ფონზე მდიდარი სანესჩვეულებო ტრადიციები წარმოაჩინა. მართალია, ბერიკაობა-ყვენობას სხვა მკვლევრებიც შეხებიან, მაგრამ ქალბატონ ჯულიეტას დამსახურებაა აღნიშნული დღესასწაულის როგორც „განახლების“, „ახალთაის“, „ვარდობის“ ერთიან აგარარულ-ვეგეტაციურ დღესასწაულად გააზრება. ბერიკაობა-ყვენობაში, რომელიც ბუნების ძალთა აღორძინებისა და აგარარული კულტმსახურებისადმია მიძღვნილი, მან გამოავლინა არაერთი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მოვლენის დანაშრევიც. სხვადასხვა ეპოქაში წარმოქმნილნი (თუ ჩანაცვლებულნი) არიან ბერიკაობა-ყვენობის პერსონაჟები („მღვდელი“, „ყვენი“, „არაბი“, „თათარი“, „ლეკი“...), რომლებსაც ყოველდღიურ ცხოვრებაში მნიშვნელოვანი ფუნქცია გააჩნდათ. წიგნში ამომწურავად არის აღწერილი და მეცნიერულადაა გაშუქებული ქართველთა ძველი აგარარული წეს-ჩვეულებების რთული სისტემა, მისი როლი და ადგილი ქვეყნის სამეურნეო ყოფასა და სულიერ კულტურაში, ხმელთაშუა ზღვის აუზის და ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნების კულტურულ მემკვიდრეობაში. უაღრესად მდიდარი პარალელური მასალის მოხმობით (ევროპულის თუ ძველალმოსავლურის) ნაჩვენებია დღესასწაულის – ამ რიტუალური მისტერიის ზოგადსაკაცობრიო მნიშვნელობა. ხაზგასმულია მისი ეროვნული თვისებები სხვა ხალხების მსგავსი რიტუალებისაგან განსხვავებით,



რომლებიც ცნობილია უძველესი ეპოქიდან დღემდე. ჯ. რუხაძის ახალმა მონოგრაფიამ გამოქვეყნებისთანავე მოიპოვა საყოველთაო აღიარება. ამიტომ სავესტის კანონზომიერი იყო ის ერთსულოვანი აღფრთოვანება, რომელიც მეცნიერის მრავალწლიანი ნაღვანის ამ მშვენიერი ნაყოფის პრეზენტაციის დღეს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის სააქტო დარბაზში, 1999 წლის 4 დეკემბერს სუფევდა. ისიც სავესტით კანონზომიერია, რომ 2001 წელს ამ ნაშრომმა ყოველი ისტორიკოსისათვის ესოდენ სანუკვარი ჯილდო, აკადემიკოს სიმონ ჯანაშიას სახელობის პრემია მიიღო. დასახელებულ წიგნზე დაუსრულებლად შეიძლება წერა, დასკვნის სახით კი უნდა აღვნიშნოთ, რომ იგი ქართული ეთნოგრაფიული მეცნიერების მონაპოვარია. ავტორის მიერ ჩატარებული კვლევის შედეგად მიღებულ და ჩამოყალიბებულ მეცნიერულ დებულებებს დაძველება არ უწერია.

განუსაზღვრელია ჯულიეტა რუხაძის როლი, როგორც ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფისა და მატერიალური კულტურის საკითხებზე მომუშავე მეცნიერისა. მატერიალური კულტურისა და სამეურნეო ყოფის ესა თუ ის საკითხი მას იზოლირებულად როდი აქვს შესწავლილი. თითოეულ ამ საკითხს იგი განიხილავს კომპლექსურად, სულიერი კულტურისა და სოციალური ყოფის თვალსაზრისით. ქართველი ხალხის, კერძოდ, დასავლეთ საქართველოს სამინათმოქმედო ყოფის ისტორიას მან მიუძღვნა მონოგრაფიული გამოკვლევა „ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში“, რომელიც გაფართოვების შემდეგ მის სადოქტორო დისერტაციად იქცა. სადოქტორო დისერტაციის დაცვაზე კი ქალბატონი ჯულიეტა არც ფიქრობდა. მისთვის მთავარი თავად დარგი - ეთნოგრაფია იყო, რომელსაც სიყვარულით, უდიდესი ერთგულებითა და თავდადებით ემსახურებოდა და ემსახურება. მხოლოდ აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიას დაჟინებული თხოვნის შემდეგ მიიღო მან გადაწყვეტილება დასაცავად წარედგინა მრავალი წლის ნაყოფიერი შრომის შედეგი. ნაშრომში მოყვანილ ეთნოგრაფიულ მასალას პირველწყაროს მნიშვნელობა აქვს. ცნობილია, რომ ბუნებრივ-გეოგრაფიული და კლიმატური პირობების გამო დასავლეთ და აღმოსავლეთ საქართველოს სამინათმოქმედო სისტემა ერთმანეთისაგან განსხვავდება. სწორედ ამან განაპირობა ქალბატონ ჯულიეტა რუხაძის მიერ დასავლეთ საქართველოს სამინათმოქმედო ყოფის ცალკე მონოგრაფიული შესწავლა. სამინათმოქმედო ყოფისა და კულტურის შესწავლაში ავტორი მხოლოდ ეთნოგრაფიულ მასალას როდი ეყრდნობა. ეთნოგრაფიულ მონაცემებს ის განიხილავს არქეოლოგიურ, საისტორიო, ენობრივ მონაცემებთან ერთად. ასეთი კომპლექსური შესწავლის შედეგად ჯ. რუხაძე განამტკიცებს თვალსაზრისს, რომ ოდითგანვე საქართველო სამინათმოქმედო კულტურის ერთ-ერთ გენეტიკურ და დანიშნურებულ ცენტრს წარმოადგენდა. დასახელებულ ნაშრომში წარმოჩენილია აგრეთვე საქართველოს მემინდვრეობის სპეციფიკა. ჯ. რუხაძემ დასავლეთ საქართველოს ეთნოგრაფიული მონაცემები ისტორიული კოლხეთის ყოფიდან მიღებულ მემკვიდრეობად დაადასტურა და ამით ნათელყო კოლხეთის, როგორც მარცვლელური კულტურე-

ბის ერთ-ერთი ადრინდელი ლოკალური ცენტრის არსებობა. მეცნიერის დამსახურებაა, რომ მან პირველმა შეისწავლა და სათანადოდ წარმოაჩინა ის გადაშენებული კულტურები, რომლებსაც ერთ დროს დიდი ხვედრითი წონა ჰქონდა დასავლეთ საქართველოს ყოფაში და დღეს იშვიათობას წარმოადგენს, ხოლო ზოგი მხოლოდ მებსიერებას შემორჩა. ამავე დროს დაადგინა მათი გავრცელების არეალები და ეკონომიკური სარგებლიანობის ფორმები. ჯ. რუხაძემ პირველმა ღრმად შეისწავლა საკულტო პოეზია („ხელხვაგი“, „ნადური“), რომელიც, მეცნიერის თვალსაზრისით, მოსავლიანობასა და ალორძინების რიტუალს უკავშირდება.

ფასდაუდებელია ჯ. რუხაძის დამსახურება აგროეთნოგრაფიის განვითარებაში. მან დაადგინა ქართული ხალხური სამინათმოქმედო კულტურისა და ყოფის შემადგენელი ელემენტები, მინათმფლობელობის, მინის იჯარის, ვაჭრობის ფორმები, მოგვცა მარცვლეულის სათავსების კლასიფიკაცია, განსაზღვრა მათი ფუნქცია და დანიშნულება, ასევე სამინათმოქმედო იარაღების თავისებურებანი ვერტიკალურ-ჰორიზონტალური ზონალობის მიხედვით.

ქართულ ეთნოგრაფიაში ერთხანს მიზნად დაისახეს ჩვენი სოფლების ყოველმხრივი ეთნოგრაფიული შესწავლა. ამ თვალსაზრისით ქალბატონი ჯულიეტა რუხაძე ერთგვარ გზის გამკვლევად მოგვევლინა, როდესაც ბატონებთან - ილია წყონიასა და ანდრო ლეკიაშვილთან ერთად შეისწავლა კახეთის სოფელი აკურა. ამის დასტურია მათი ერთობლივი მონოგრაფია „სოფელი აკურა“, რომელშიც ძველ, ტრადიციულ ყოფასთან ერთად ახალი ყოფის საკითხებიც არის შესწავლილი, ძველი და ახლი კულტურების ფონზე ნაჩვენებია ქართული ტრადიციული ეთნიკური კულტურის უწყვეტობა. წიგნში კარგად არის წარმოჩენილი ტრადიციული მეურნეობის, საოჯახო ყოფის, ქორწინების, დასახლების ფორმების, სამეზობლო ურთიერთობის რეალური სურათი. სხვათაშორის, ქართული სოფლების ამ თვალსაზრისით შესწავლა შემდეგ თითქმის შეწყდა. არადა, ყველა დიდი ქართული სოფელი აღნიშნული თვალსაზრისით მეტ-ნაკლებად რომ გვეკონდეს შესწავლილი, როგორც ეს ჯულიეტა რუხაძემ ზემოხსენებულ ავტორებთან ერთად განახორციელა, ჩვენი ხალხის ეთნოგრაფიული შესწავლა, დღეს ბევრად წინ იქნებოდა წასული.

მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა პროფესორმა ჯულიეტა რუხაძემ ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის შესწავლის საქმეშიც. რომელი ერთი ჩამოეთვალოთ: სამეურნეო ნაგებობანი და იარაღები, საზომ-საწყაოები. ერთი შეხედვით, თითქოს რთული არ უნდა იყოს მატერიალური კულტურის ისეთი ელემენტების შესწავლა, როგორებიც არის: ბეღელი, სასიმინდე, ხულა, საცეხველი... მაგრამ პრომისმოყვარეობასა და დარგის სიყვარულთან ერთად ნიჭიერებაცაა საჭირო, რომ თიოეული მათგანი ამეტყველო, დღეს უკვე ყოფიდან გამოსული მატერიალური კულტურის დასახელებული და სხვა ნიმუშები მკითხველამდე გასაგებად მიიტანო. მატერიალური კულტურის არაერთი ძეგლი ზემოდასახელებულ

ბული კომპონენტების ერთობლიობით რომ არის აღწერილი და შესწავლილი, ამას ქალბატონ ჯულიეტას უნდა ვუმაღლოდეთ.

ცნობილია, თუ რაოდენ ძნელია სამეცნიერო-პოპულარული ნიგნების წერა. ასეთი ხასიათის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ლიტერატურით არც თუ ისე განებიერებულები ვართ. ეს მხოლოდ რჩეულთ ხელწიფებათ. მათ შორისაა ჯულიეტა რუხაძე. თავისი სამეცნიერო-პოპულარული ნიგნებით ის ცდილობს ქართული ეთნიკური კულტურის, ტრადიციისა და ყოფის თავისებურებანი მოსახლეობის ფართო ფენებისათვის გახადოს ცნობილი. სამეცნიერო-პოპულარული ნიგნებიდან შეიძლება დავასახელოთ: „ხალხური დღესასწაული და თანამედროვეობა“, „ვანის დღიურის ფურცლები“, „ხანი იმერეთის ხეცსურეთია“, ბოლო ორ ნიგნში დახვეწილი ენითა და უზაოდ სტილით არის მოთხრობილი იმერეთის ძველი ყოფის შესახებ. ამ ნიგნებს სიამოვნებით გაეცნობა ყველა, ვისაც თავისი ქვეყანა უყვარს. ეს ნაშრომები საქართველოს სხვადასხვა კუთხეს მოგატარებთ, ხალხთან მიგიყვანთ და დაგაახლოვებთ. მკითხველს თავად უჩნდება სურვილი, მოინახულოს საქართველოს ეს უმშვენიერესი მხარეები, „ქაქიის“//ფაფის მომზადებისას თავად აღმოჩნდეს შუაეცხლთან, განიცადოს სულუგუნისაგან რიტუალური ფიგურების გამოძერწვის განუმეორებელი რომანტიკით აღსავსე წუთები, გაესაუბროს მოყვასს, დაინტერესდეს მისი ბედით და უბედობით... ნიგნებში ნაჩვენებია, რომ ბევრ ეთნოგრაფიულ რეალიას საუკუნეების სიღრმეში ჩაეყარა საფუძველი, რასაც მკვლევარი XIX-XX საუკუნეების ყოფისა და არქეოლოგიური მასალების ურთიერთშეჯერებით ასაბუთებს. დასახელებულმა სამეცნიერო-პოპულარულმა ნიგნებმა მიზანს მიაღწია, მკითხველმა ახალი კუთხით დაინახა თავისი სამშობლოს წარსული და აწმყო. შეიტყო, თუ როგორ ცხოვრობდა და სუნთქავდა ქართველი გლეხი - ქართული ხალხური კულტურის მთავარი შემოქმედი. სოფელ ხანში (ბაღდადის რაიონი) ჩატარებულმა მრავალწლიანმა საველე-ეთნოგრაფიულმა კვლევა-ძიებამ საშუალება მისცა ჯ. რუხაძეს, აღედგინა ლაზი ხითხუროების მიერ აგებული სახლის თავდაპირველი იერსახე და ეჩვენებინა საუკუნეთა მანძილზე მომხდარ ცვლილებათა ამსახველი ელემენტები (აღნიშნული სახლი აკად. გიორგი ჩიტაიას ინიციატივით დღეს თბილისში, მისივე სახელობის ღია ცისქვეშ მუზეუმშია გადმოტანილი). ჯ. რუხაძემ შრომატევადი სამუშაო ჩაატარა საისტორიო წერილობით წყაროებსა და ყოფაში დადასტურებული ტერმინების „დარბაზი“-სა და „სასინათლო ერდო“-ს იდენტიფიკაციისათვის, აგრეთვე, ამავე სახლის ბუხარზე ამოტვიფრული მზის, მთვარის, ჯვრის და სხვა ორნამენტების სემანტიკის ამოსაცნობად. მრავალფეროვანი პარალელური მასალის მოხმობის საფუძველზე ჯ. რუხაძე იმ მნიშვნელოვან დასკვნამდე მივიდა, რომ ხანი თავისი ხელსაყრელი გეოგრაფიული მდებარეობის გამო, ერთგვარ ხიდს წარმოადგენდა საქართველოს, ძველწინააზიურ და ეგეოსურ სამყაროთა შორის, ხელს უწყობდა სხვადასხვა კულტურულ ტრადიციათა შეხვედრა-დაახლოებას (იე. ჯავახიშვილი, ნ. ბერძენიშვილი, ნ. ლომოური და სხვა). აღნიშნულ კონტექსტში მეცნიერისათვის საგულისხმო აღმოჩნდა აკადემიკოს გიორგი მე-

ლიქიშვილის მიერ ადრე გამოთქმული თვალსაზრისი იმავე რეგიონში ლოკალიზებული სოფელ დიმის (დიმნას) სახელწოდების მცირეაზიური წარმომავლობის შესახებ.

ხანში ჩატარებულმა კვლევა-ძიებამ ქალბატონ ჯულიეტას არაერთი სხვა საყურადღებო ვარაუდის გამოთქმის საშუალება მისცა. ამ მხრივ აღსანიშნავია დასავლეთ საქართველოში (იმერეთი, სამეგრელო) დადასტურებული ცრუგვირგვინიანი სახლის გენეზისთან დაკავშირებული ვარაუდები, რომელთა თანახმადაც, ამ ნაგებობათა არქიტექტურა ან ერდოიან-გვირგვინიანი სახლის ემბრიონად უნდა წარმოვიდგინოთ ანდა გვირგვინიანი თუ ერდოიანი სახლის დეგრადირებულ სახეობად. მკვლევარმა, სავსებით მართებულად, ის გარემოება მიიჩინა მნიშვნელოვნად, რომ ქვაბლიანის ხეობაში ტერმინი „სასინათლო ერდოიანი დარბაზი“ მთელ სახლს კი არ აღნიშნავს, არამედ იმ დიდ სპეციალურ ოთახს, რომელსაც გადაკეთებამდე დარბაზული სახლისათვის დამახასიათებელი სახურავი ჰქონდა და მას „ხომიელი“ და ნათელი ოდა ერქვა (ხომიელს ეძახიან მოხერბებულს, კარგს).

სავსებით ბუნებრივია, რომ უცხოეთში ქართული კულტურის ფენომენის პირუთვნელი შეფასებისა და გააზრებისათვის დიდი როლი ითამაშა ფრანგულ, ინგლისურ და რუსულ სამეცნიერო-პოპულარული ხასიათის ჟურნალებში („დღესასწაულები და კულტურა“, პარიზი, „კულტურა (მსოფლიო ხალხთა დიალოგი)“, მოსკოვი) გამოქვეყნებულმა ქალბატონ ჯულიეტას სტატიებმა.

თავისი შემოქმედებითი მიღწევებით მუდამ უკმაყოფილო ჩვენი იუბილარი არაერთი სოლიდური კოლექტიური სამუშაოს მოთავე და სულისჩამდგმელია. ცალკე საუბრის თემაა პროფესორი ჯულიეტა რუხაძე და „საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასი“. ჯერ კიდევ დიდი ხნის წინათ აკადემიკოსმა გიორგი ჩიტაიამ გადანყვიტა საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასის მომზადება და გამოცემა, რომელიც მიზნად ისახავდა ეთნოგრაფიული სინამდვილის, წარსულისა და აწმყოს ასახვას კარტოგრაფების, ტაბულებისა და სთანადო ტექსტების შემწეობით. ამ საშვილიშვილო საქმეში აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიას მხარში ჯულიეტა რუხაძე ედგა. საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასის მასალების მხოლოდ ოთხმა ტომმა იხილა მზის სინათლე. რომ არა ჯულიეტა რუხაძის დაუცხრომელი მრავალწლიანი შემართებული შრომა, ალბათ, დღის სინათლეს ვერ იხილავდა „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასის“ მასალების პირველი ორი ტომი (1980, 1985 წ.წ.). მისი უშუალო ხელმძღვანელობით მომზადდა „საქართველოს ეთნოგრაფიის ნარკვევების“ ხუთტომეულის ერთ-ერთი ტომიც. ქალბატონმა ჯულიეტა რუხაძემ აქტიური მონაწილეობა მიიღო სოლიდური სამეცნიერო კრებულის „ქართველები“ მომზადებაში. იგი ინტერესით იმეხნდა ყველა ნარკვევს და ავტორები სიამოვნებით ითვალისწინებდნენ მის მიერ გამოთქმულ სამართლიან შენიშვნებს.

ცნობილია, რომ ქართველი ეთნოგრაფები წლიდან წლამდე გამოსცემდნენ კრებულს „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“. სამწუხაროდ, XXIII

კრებული 1987 წელს გამოქვეყნდა. მხოლოდ 14 წლის შემდეგ, 2001 წელს ქალბატონ ჯულიეტა რუხაძის უდიდესი ძალისხმევით იხილა დღის სინათლე XXIV კრებულმა, რომელიც დაგვიანებით აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიას დაბადებიდან 100 წლისთავს მიეძღვნა.

პროფესორი ჯულიეტა რუხაძე მეცნიერთა მრავალი ფორუმის (თბილისი, მოსკოვი, ლენინგრადი, ერევანი, დუშანბე, სამარყანდი...) აქტიური მონაწილეა. ბოლო წლებში იგი არაერთი მშვენიერი ახალი გამოკვლევით წარსდგა საქართველოს სამეცნიერო ცენტრებში (თბილისი, ახალციხე, ქუთაისი, ბათუმი) გამართულ სამეცნიერო სესიებზე, კონფერენციებსა და სიმპოზიუმებზე. ქართველი ხალხის სულიერი კულტურის საკვანძო პრობლემებისადმი მიძღვნილი მისი ახალი გამოკვლევები სისტემატურად ქვეყნდება „ქუთაისური საუბრების“ ამსახველ ისეთ აკადემიურ და სოლიდურ გამოცემაში, როგორცაა „ქართველური მემკვიდრეობა“ (I-V ტომები, 1996-2001 წ.წ.) და სხვ. ამ და სხვა კრებულებში დაბეჭდილ ნაშრომებში ჯ. რუხაძე იკვლევს ახალ საკითხებს, უღრმავდება ძველ პრობლემებს. ამის მაგალითია, თუნდაც ამ უკანასკნელ ხანებში მის მიერ დაწერილი ნაშრომები: „ბუნების აღორძინების ვეგეტაციური დღესასწაული და მისი ქრისტიანული ტრანსფორმაცია“, „ეთნოგრაფიული მასალა ზოგიერთი მონათესავე ტერმინის სესხების, წარმომავლობისა და მნიშვნელობის დასადგენად“, რომლებშიც 7 მაისის დღესასწაულის, ტერმინების: ანგ-ი (წმინდა ხე სვან). ბერ/ბერიკა, ბელელი, ხულა და მათთან დაკავშირებული რიტუალების განხილვისა და კვლევის შედეგად სრულიად ახალი და მნიშვნელოვანი დასკვნებია მიღებული.

ქალბატონ ჯულიეტა რუხაძეს ქართულ საბჭოთა ენციკლოპედიაში არაერთი საყურადღებო სტატია ეკუთვნის, რომლებშიც ამომწურავად და მეცნიერული სიზუსტით არის აღწერილი ქართული ეთნოგრაფიული რეალიები. ცალკე საუბრის თემაა მისი სარედაქტორო მოღვაწეობა. აქ არ შეიძლება არ გავიხსენოთ მ. გეგეშიძის ფუნდამენტური ნაშრომის „სარწყავი მინათმოქმედება საქართველოში“, რუსულ ენაზე გამოცემა. იუბილარი წლების მანძილზე იყო ჟურნალ „ძველის მეგობრის“ სარედაქციო კოლეგიის წევრი, ღია ცის ქვეშ მუზეუმის სამეცნიერო საბჭოს წევრი. ჯულიეტა რუხაძის საზოგადოებრივი მოღვაწეობის სრული სურათის წარმოდგენა თითქმის შეუძლებელია. ისტორიის ინსტიტუტში მოსვლის დღიდან დღემდე იგი აქტიურად მონაწილეობს საინსტიტუტო ცხოვრებაში, ეწევა მრავალმხრივ საზოგადოებრივ საქმიანობას პიონერთა და მოსწავლეთა (ამჟამად მოსწავლე-ახალგაზრდობის სასახლე) სასახლიდან დაწყებული ღია ცის ქვეშ მუზეუმით დამთავრებული. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტში არის როგორც დირექციასთან არსებული სამეცნიერო საბჭოს, ისე საკვალეფიკაციო (სადისერტაციო) სამეცნიერო საბჭოს წევრი. ჯულიეტა რუხაძე არაერთი საკანდიდატო დისერტაციის სამეცნიერო ხელმძღვანელი და სადოქტორო დისერტაციის კონსულტანტია. იგი გამორჩეული ოფიციალური ოპონენტია, სხვათა ნაღვანის ობიექტური შემფასებელი. მაგალითისათვის ისიც კმარა,

რომ 2000 წელს უაღრესად მძიმე ოჯახური მდგომარეობის მიუხედავად, მან ოთხი საკვალდიფიკაციო ნაშრომის ოპონირება შესძლო.

პროფესორ ჯ. რუხაძის მთელი შემოქმედებითი ცხოვრება გვიჩვენებს, რომ მან უანგაროდ დაუთმო უდიდესი დრო დარგისათვის აუცილებელი პრობლემების გადაჭრას და ყოველივე ამას საკუთარი საქმის უკან გადადების ხარჯზე აკეთებდა. ჩვეულებრივ ტკბილმოუბარი, საჯარო გამოსვლებში, როცა საკმე დარგის პრესტიჟს ეხება, იგი დაუზოგავი პოლემისტია. მისი მეცნიერული კრედაო ყოველ წინგადადგმულ ნაბიჯს მხურვალედ მიესალმოს, ფსევდომეცნიერულს კი გზა გადაუღობოს. რაოდენ ნიშანდობლივი და სამართლიანია, რომ სწორედ ეს მიაჩნია მას მეცნიერების განვითარების აუცილებელ პირობად. სწორედ ამ თვისებების გამოც დაიმსახურა მან სოლიდური ავტორიტეტი სპეციალისტთა ფართო მეცნიერულ წრეებში. ჯ. რუხაძე მომთხოვნიც არის და შემწყნარებელიც, პრინციპულიც და გულჩვილიც. ვერ ეგუება პირფერობას, ფლიდობას, საქმისადმი გულგრილობას. უნდა ითქვას, რომ ისე ერთგულად ცოტა ვინმეს შეუძლია გვერდით დაუდგეს გაჭირვებულს და დავრდომილს, დააფასოს მასწავლებლის ნაამაგარი, პატივი სცეს გარდაცვლილთა ხსოვნას, როგორც ჯ. რუხაძეს.

ჩვენი იუბილარი ერთი უმშვენიერესი კოლექციის მესაკუთრეცაა - იგი წლების განმავლობაში აგროვებდა თავისი მეგობრების, კოლეგების ექსპრომტებს, არაერთ მათგანში თვით ქალბატონ ჯულიეტა რუხაძის თავგადასავალი რომ არის გალექსილი. ასეთი ექსპრომტების შემქმნელები იყვნენ მისი მეგობარი თინა ოჩიაური და მეუღლე, მაღალი ინტელექტით გამორჩეული, ცნობილი მათემატიკოსი და შესანიშნავი პედაგოგი ბატონი ავთანდილ ბენდუქიძე.

სამეცნიერო და საზოგადო მოღვაწეობას ხელი არ შეუშლია ქალბატონ ჯულიეტასთვის ყოფილიყო დიდი ოჯახის გამძლოლი და დიასახლისი, მზრუნველი დედა, ბებია და დიდი ბებია.

ჯულიეტა რუხაძე მაღალი კულტურისა და მორალის ადამიანია, სიკეთის გამცემი, განსაკუთრებით გაჭირვების დროს. არა მარტო მეგობრების, არამედ ნაცნობების დამხმარე და ხელის შემწყობი, დიდად ყურადღებიანი. ის ღირსების ორდენის ღირსეული მატარებელია.

ქალბატონი ჯ. რუხაძე იუბილეს (რომელზედაც მან უარი თქვა) გამოსაქვეყნებლად მომზადებული ახალი მეცნიერული გამოკვლევით, სამუშაო გეგმებითა და პროექტებით, ახალი ოცნებებითა და სურვილებით აღსავსე შეხვდა და ეს სავსებით ბუნებრივია: ჭეშმარიტი მამულიშვილები არასოდეს სჯერდებიან მიღწეულს, მათი მზერა მარად უამს მომავლისაკენ არის მიმართული.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის  
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა  
და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი

## ქართველი ხალხის ინტელექტუალური შემოქმედების მკვლევარი

ქართული ისტორიული მეცნიერების თვალსაჩინო წარმომადგენელს, ს. ჯანაშიას სახელობის პრემიის ლაურეატს, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორს, პროფესორ ჯულიეტა რუხაძეს დაბადებიდან 80 წელი შეუსრულდა.

ჯულიეტა რუხაძის სამეცნიერო მოღვაწეობა განუწყრელად არის დაკავშირებული ეთნოლოგიის მეცნიერებასთან, რომელსაც 50 წლის მანძილზე ერთგულად ემსახურება.

მისი პიროვნების ჩამოყალიბებაზე დიდი გავლენა იქონიეს XX საუკუნის მოაზროვნე მეცნიერებმა სიმონ ჯანაშიამ, ნიკო ბერძენიშვილმა, გიორგი ჩიტაიამ, ვერა ბარდაველიძემ...

ქალბატონ ჯულიეტას მოღვაწეობამ სერიზული კვალი დაამჩნია დარგის განვითარებას. მისი უშუალო ხელმძღვანელობით თუ მონაწილეობით მოეწყო მრავალი სამეცნიერო ექსპედიცია მთელი საქართველოს მასშტაბით. 100-ზე მეტი სამეცნიერო, სამეცნიერო-პოპულარული და პუბლიცისტური ნაშრომის ავტორია, მრავალი რესპუბლიკური და საერთაშორისო ფორუმის მონაწილე.

აკად. გიორგი ჩიტაიას გვერდით წლების მანძილზე იცავდა დარგის ავტორიტეტს და დღემდე მისი ურყევი დამცველია, თავისი ნაშრომებითა თუ მონოგრაფიული გამოკვლევებით, სესიებსა და კონფერენციებზე გამოსვლებით, ემსახურება ქართული ეთნოლოგიის პოპულარიზაციას.

ქალბატონ ჯულიეტას სამეცნიერო მოღვაწეობამ კარგა ხანია მოიპოვა აღიარება. თავის ნაშრომებში იგი იძიებს ქართველი ხალხის ინტელექტუალურ შემოქმედებას - საუკუნეების მანძილზე შექმნილი მატერიალური თუ სულიერი კულტურის ძეგლებს, ტრადიციულ-ყოფითი კულტურის იმ მნიშვნელოვან მონაპოვარს, რომელიც ეროვნული ცნობიერების საფუძველს წარმოადგენს და წარმოაჩენს ეთნო-კულტურული და გენეტიკური ურთიერთობის იმ ფესვებს, რომლებიც სათავეს წინა აზიისა და ახლო აღმოსავლეთის კულტურულ სამყაროში იღებს.

სამეცნიერო მუშაობის გვერდით იგი წლების მანძილზე ეწევა ფართო საორგანიზაციო მუშაობას და ეხმარება დარგის ყველა სიახლეს. საქართველოს ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტში მეთაურობს ეთნოგრაფიის განყოფილებას. მისი რედაქტორობითა და უშუალო მონაწილეობით მომზადდა შინამრეწველობის მასალების ორი ტომი, საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასის ორი ტომი, ისტორიული ეთნოგრაფიის მასალები. მან დიდი ამაგი დასდო აკად. გ. ჩიტაიას სახ. ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის ეთნოგრაფიულ მუზეუმში განთავსებული ზოგიერთი საცხოვრებელი სახლისა და სამეურნეო ნაგებობის გადმოტანას და წინო ბრიალაშვილთან ერთად ამ სახ-

ლების ინტერიერების მოწყობას. ამასთანავე, ხელმძღვანელობს ეთნოგრაფიული არქივის დაცვა-გამოცემას, ეთნოგრაფიული ბიბლიოგრაფიის შედგენას და სხვა. მისი ხელმძღვანელობით ხდება სამეცნიერო კადრების აღზრდა. წლების მანძილზე არის საკანდიდატო და სადოქტორო დისერტაციების დაცვის საბჭოს, ისტორიის ინსტიტუტისა და ლია ცის ქვეშ ეთნოგრაფიული მუზეუმის სამეცნიერო საბჭოების მუდმივი წევრი.

ჯულიეტა რუხაძის ძლიერმა შინაგანმა ძალამ, მეცნიერულმა მონაცემებმა, რომელთა საფუძველიც მაღალი შინაგანი ინტელექტი, აქტიური ცხოვრებისეული კრედო და სამშობლოს უსაზღვრო სიყვარულია, განაპირობა მისი მოაზროვნე მეცნიერად, ქვეყნისა და ერის მოჭირნახულე პიროვნებად ჩამოყალიბება.

ჯულიეტა რუხაძის პირადი მოქალაქეობრივი თვისებები: თავმდაბლობა, პროფესიის ერთგულება, მოყვასის სიყვარული, ფანატიკური შრომისა და უანგარო თანადგომის უნარი ქართველი მეცნიერი ქალის წარმომჩენი სახეა.

ვულოცავთ ღვანლმოსილ მეცნიერს ამ ღირსშესანიშნავ თარიღს, ვუსურვებთ დღეგრძელობას და ახალ მიღწევებს ქართული ისტორიული მეცნიერების სასახელოდ.

**ანდრია აფაქიძე, გრიგოლ გიორგაძე,  
მარიამ ლორთქიფანიძე, გიორგი მელიქიშვილი,  
როინ მეტრეველი, დავით მუსხელიშვილი,  
ევგენი ხარაძე, თინათინ ყაუხჩიშვილი,  
კოტე წერეთელი, ოთარ ჯაფარიძე**

8 ივლისი, 2001 წ.



## „ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში“

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის, ქალბატონ ჯულიეტა რუხაძის ახლახან გამოცემული მონოგრაფია - „ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში“ - უთუოდ გვევლინება ეთნოლოგიური მეცნიერების მნიშვნელოვან შენაძენად. ამასთან, ეს წიგნი წარმოადგენს კულტურის ისტორიით დაინტერესებული ნებისმიერი პროფესიის ადამიანისათვის უაღრესად საინტერესო ნაშრომს, რომელიც ქართველი ხალხის ყოფიერების ისეთ სიღრმეებში გვახედებს, რომელიც მკითხველისათვის მხოლოდ მაშინ იხსნება, როცა მის დახშულ კართან ნამდვილი პროფესიონალები დგანან.

ნაშრომში განხილული ბერიკაობა-ყვენობის, კალენდარული, არაქრისტიანული დღესასწაული, მითურ-რელიგიური შეხედულების პრაქტიკულ მოქმედებად გარდასახვას წარმოადგენს.

ვიზუალურად ეს იყო ბრწყინვალე თეატრალური სანახაობა, ხალხური გენით დადგმული საექტაკლები, მისთვის დამახასიათებელი საშემსრულებლო ხელოვნებით; დატვირთული რეალური და მითოლოგიური პასაჟებით: ლალი და თავისუფალი, - გაჯერებული ვნებითა და სკაბრეზულობით, მაგრამ მისი უძველესი იდეური ფესვები ამოზრდილი იყო განაყოფიერებისა და ბუნების ძალთა აღორძინების იმ იდემალ გენიალურობაზე, რომლის ნაყოფსაც თავად ადამიანი წარმოადგენდა.

მხოლოდ პრაქტიკულ საჭიროებას შეეძლო, წარმოექმნა დღესასწაულის ასეთი დახვეწილი და გამძლე ქსოვილი, რომელიც საუკუნეთა განმავლობაში იცსებოდა და ირთვებოდა ათასნაირი ფერადოვნებით.

ადამიანის ფიქრი არასდროს მოსცილებია მისთვის ასე მნიშვნელოვანსა და სასიცოცხლო პრობლემას, რაც საფუძველს უდებდა რიტუალური და ორგიასტული ქმედებების მთელ კომპლექსებს, რომლებიც გზადაგზა იტვირთებოდა, მძიმდებოდა და თავდაპირველ აზრს მნიშვნელოვნად აბუნდოვანებდა.

ამიტომაც ძნელდება ყველაფრის რეკონსტრუქცია მოხდეს იმ სახითა და შინაარსით, რომელიც ოდესღაც ჩაიდო ამა თუ იმ რიტუალურ ქმედებაში, მაგრამ მიახლოება ამ უძველეს შრეებთან მაინც არის შესაძლებელი, რის აუცილებელ პირობასაც წარმოადგენს გამუდმებული ძიება და სწორი მეცნიერული ანალიზის უნარი.

ეს თვისებანი რელიეფურადაა გამოხატული ქალბატონ ჯულიეტას ნაშრომში, ხოლო ეთნოგრაფიული მასალა ისეთი სიუხვითაა წარმოდგენილი, რომ მომავალი თაობის ეთნოლოგებს დიდ საშუალებას მისცემს, ველზე გაუსვლელად მიიღონ უმდიდრესი ინფორმაცია ამ უაღრესად საინტერესო და არქაული დღესასწაულის ირგვლივ, რომელსაც უკვე საგრძნობლად დაუკარგავს ძველი

ფერადოვნება და ჩვენი საუკუნის დასრულებასთან ერთად ისიც ინავლება, როგორც უღრან ტყეში ანთებული კოცონი გამთენიის ჟამს.

როგორც უკვე ითქვა, ბერიკაობა-ყვენობა ათასწლეულებიდან მომდინარე მრავალმხრივ საინტერესო დღესასწაულია, რომლის კვლევა-ძიებით არაერთი მეცნიერი დაინტერესებულა და მიუხედავად იმისა, რომ მის შესახებ არსებობს ერთობ მნიშვნელოვანი გამოკვლევანი, ამ ნაშრომში ბევრი საკითხი ახლებური და ორიგინალური ინტერპრეტაციითაა წარმოდგენილი. გამოკვლევაში ეთნოგრაფიული მასალები გაანალიზებულია სპეციალური სამეცნიერო ლიტერატურული მონაცემების საფუძველზე. მოხმობილია უმდიდრესი პარალელები მსოფლიოს ხალხთა ყოფიდან და გამოტანილია მეტად საგულისხმო დასკვნები, რომელთაგან მნიშვნელოვნად გვესახება ბერიკაობა-ყვენობის, როგორც „განახლების“ „ახალთაის“, „ვარდობის“ - ერთიანი აგრარულ-ვეგეტაციურ დღესასწაულად წარმოჩენა, რომლის მთავარ ძარღვს ქორწინების ინსცენირება წარმოადგენს. ბერიკაობა-ყვენობა როგორც ბუნების ძალთა აღორძინებისა და აგრარული კულტმსახურებისათვის განკუთვნილი, სხვადასხვა ეპიზოდებისაგან შემდგარი მრავალდღიანი დღესასწაული მოიცავს, როგორც წმინდა რელიგიურ პასაჟებს, ასევე მასში გამოკვეთილად შეინიშნება ზამთრისა და ზაფხულის მონაცვლეობის უნივერსალური მითოსისა და რთული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მოვლენების დანაშრეებიც, რომელიც ყალიბდებოდა ათასწლეულების წინ - რთული მისტიკების სახით.

ამ დღესასწაულს მსოფლიოს მრავალ ხალხში მოეპოვება ანალოგიები, რომელთა განხილვის საფუძველზე მკვლევარმა შესძლო იმ სპეციფიური ინდივიდუალური ნიშნების გამოცალკეება, რომელიც მას განასხვავებს ბერძნულ-რომაული და ძველი აღმოსავლეთის ქვეყნებში დაფიქსირებულ დღესასწაულთაგან და საგულისხმოა, რომ ეს განსხვავებანი მას საკუთრივ ქართულ ნიადაგზე წარმოქმნილად მიაჩნია.

ბერიკაობა ადრე გაზაფხულზე, მოძრავი დღესასწაულის - ყველიერის დროს იმართებოდა, ერთი კვირის განმავლობაში გრძელდებოდა და მასში მთელი სოფელი იღებდა მონაწილეობას. ამ მასობრივი სანახაობის მთავარი პერსონაჟები არიან თავბერიკა, „ნეფე“, „დედოფალი“ და ბერიკები, რომლებიც სხვადასხვა ცხოველის ნიღბებით გამოდიოდნენ. სანახაობას ახლავს აგრეთვე პერსონაჟები, რომლებიც ყოველდღიური ცხოვრების ტრაგიკომედიაში მნიშვნელოვან ფუნქციებს ფლობენ, ესენი არიან: „მღვდელი“, „ყენი“, „არაბი“, „თათარი“, „ლეიკი“ და სხვა.

ნიღბები ნაირგვარი იყო და სხვადასხვა მასალისაგან მზადდებოდა, ყველაზე მეტად გავრცელებული იყო შავი ნაბდის ნიღაბი. შემოსილი ბუმბულით, ფრთებით და ცხვრის მატყლის წვერულევამით. ზოგჯერ ბერიკა წარმოგვიდგება თხის ჩლიქებზე შემდგარი. მას ტანსაცმელზე ფალიკური საგნები ჰქონდა ჩამოკიდებული (საერთოდ განაყოფიერების ამ ორგანოს როლი დღესასწაულის საერთო მსვლელობაში ერთობ გამოკვეთილი იყო).

უნდა აღინიშნოს, რომ წარმოდგენის შინაგანი ქსოვილი მრავალპლანიანი სიმბოლური შინაარსის შემცველია და მასში ადამიანთა რელიგიური აზროვნებისა და სოციალური ყოფის ამსახველი უძველესი დანაშრევებია მოცემული. მაგალითად, ბერიკაობა-ყენობაში გამოიკვეთება წყლის სტიქიისადმი ადამიანის მსხვერპლად შეწირვის სიმულაციის ნიშნები. ამინდის გამონვევისადმი მიძღვნილი სხვადასხვა სახის ქმედებანი. როგორც ნაშრომიდან ჩანს მიცვალებულის კულტი - დღესასწაულში მონაწილე მოქმედ პირთა შავად გამურული სახე, შავი ნიღაბი, წინაპართა კულტთან უნდა იყოს დაკავშირებული. ამას ადასტურებს გადმონაშთური მასალის განხილვაც (სვანური ლაფანალი და თუშური ბერიკაობა) და გვიჩვენებს, რომ ხოთონური ღვთაება ბერიკა მიცვალებულსაც ანსახიერებდა.

ავტორის სამართლიანი დასკვნით, ბერიკა უშუალო კავშირშია ნაყოფიერების უზენაეს ღვთაება ბომბლასთან. საქართველოს უძველეს საზოგადოებაში გავრცელებული ნაყოფიერების ღვთაების ეს კულტი, ტიპოლოგიურ მსგავსებას იჩენს წინააზიურ სამყაროში გავრცელებულ ამ რიგის ღვთაებებთან.

მონოგრაფიაში საინტერესოდ არის დასმული სიცოცხლის ხის საკითხი, რომლის გენეტიკური ნათესაობა უძველესი ცივილიზაციის მქონე კულტურულ არელებთან ერთობ მნიშვნელოვნად გვესახება.

ჩვენ, ამ მცირე ზომის რეცენზიაში, ნამდვილად არ ძალგვიძს ყველა იმ ღირსების აღნიშვნა, რაც ნაშრომს ახასიათებს, მაგრამ მისი მეცნიერული ღირებულებების ზოგადი ხასიათი უაღრესად მნიშვნელოვანია და ვიმედოვნებთ, რომ უფრო ფართო ხასიათის შეფასებებსა და მსჯელობებში ეს წარმატებანი უფრო და უფრო გამოიკვეთება.

დაბოლოს, შეუძლებლად მიგვაჩნია არ გამოვხატოთ უღრმესი პატივისცემა და აღტაცება ბატონ ზურაბ ფორჩხაძის მხატვრობის მიმართ, რომლის მიერ წიგნის გარეკანზე შესრულებული ბერიკაობის სცენა, სრულყოფილად გამოხატავს დღესასწაულის მისტერიულ სულისკვეთებას, მის შინაგან ინტიმს და გვაყვებს თავისუფლებისაკენ ლტოლვის დაუოკებელი წყურვილით.

**მზია მაკალათია**  
**ელდარ ნადირაძე**  
1 ოქტომბერი, 1999 წ.  
ლიტერატურული საქართველო

## ჯულიეტა რუხაძე

ზნეობრივი სისპეტაკე ერის ბალავარია. ასეთი იყო კარის მეზობლების - ქალბატონ ჯულიეტა რუხაძისა და ბატონ ავთანდილ ბენდუქიძის ლაზათიანი ოჯახი. „იყო“-ს იმიტომ ვამბობ, რომ ბატონი ავთანდილი ნაადრევად გამოეთხოვა წუთისოფელს. ცოლ-ქმარი ერთმანეთს არ ჰგავდნენ. ბატონი ავთანდილი - სახელოვანი მათემატიკოსი, მრავალი ნიგნის ავტორი, - მათემატიკაში პოეზიას ჭვრეტდა, იგი სულით პოეტი იყო, ლექსებსაც წერდა. ქალბატონი ჯულიეტა მისი ანტიპოდი იყო, იგი სულით პროზაიკოსია, მკაცრი სიმართლე არის მარცვალი მისი მოქმედებისა, მათ ძლიერ უყვარდათ ერთმანეთი. მათი სიყვარული დაშაქრული არ იყო, ერთმანეთს არ შესციცინებდნენ, ერთად იდგნენ და ერთ მიზანს ჭვრეტდნენ. ეგ ზიუპერის განმარტებით მხოლოდ მიზნის ერთიანობა სჭედს ჭემმარიტ სიყვარულს. ასეთ ოჯახში აღზრდილი შვილები - კახა და ნუნუ ბენდუქიძეები - ერის საამაყო შვილებად იქცნენ.

ქალბატონი ჯულიეტა იყო და არის ოჯახის ბურჯი, დედაბოძი, იგი მკაცრია, სიმართლის ღალატს არავის შეარჩენს, საკუთარ შვილებსაც კი არ დაინდობს, მაგრამ რაოდენი სითბოა მისი მკაცრად თქმული სიტყვის ქვეშ; იგი ღვანლმოსილი, სახელოვანი მეცნიერია, მის წარმტაცი ენით დაწერილ შრომებს დიდი დრო და ენერგია სჭირდება, მაგრამ ქალბატონი ჯულიეტა გულისხმიერი ადამიანია, დუხჭირ ცხოვრებით გაჭირვებულთა შველა თავის მოვალეობად მიაჩნია და შეძლებისდაგვარად მატერიალურად ეხმარება. მის უდიდეს ღირსებად მიმაჩნია აგრეთვე უნუგეშოთა ნუგეშისცემა, თუ მისი წრის პიროვნებას ბედმა სიმნარე არგუნა, არ შეიძლება არ წავიდეს და არ ანუგეშოს ჭირისუფალი.

მე იგი ოთარაანთ ქვრივს მახსენებს. ილია ჭავჭავაძემ ქართველი დედის იდეალური ხატება შექმნა. ქალბატონი ჯულიეტა ჩვენი დღეების ოთარაანთ ქვრივია.

ვახტანგ ტაბლიაშვილი  
9 ივლისი, 1997 წ.

ქალბატონი ჯულიეტა რამდენჯერმე მყავს გაცნობილი ჩემს ბავშვობა-სა და ახალგაზრდობაში, მაგრამ იმხანად არც ერთხელ არ აღმიქვამს იგი ისე, როგორც ეკუთვნოდა და შეევიერებოდა 'უკვე ჩამოყალიბებულ ეთნოგრაფს - ჯულიეტა რუხაიეს. ჩემთვის ის ჯერ შესანიშნავი მათემატიკოსისა და მოქალაქის - ბატონი ავთანდილ ბენდუქიძის მეუღლე და იმავდროულად ჩემი უახლოესი ნათესაების, მათემატიკოსთა ოჯახის - მედეა კეკელიას და ბორის ხედედიძის მეგობარი იყო. გავიდა ხანი და გაკვირვებით "აღმოვანი-ნე", რომ ქანი ჯულიეტა ჩემი ამხანაგის - ნუნუ ბენდუქიძის დედაც და ჩემი უნივერსიტეტის დამსახურებული ბიბლიოთეკარის - ქანი ელენე რუხაიის დაც ყოფილა.

ყველაზე საინტერესო კი ის არის, რომ ქან ჯულიეტას გარეგნულად (სახით) გაცილებით ადრე ვიცნობდი - პაპანემის, თედო სახოკიას და მისი უმცროსი მეგობრისა და კოლეგის, გიორგი ჩიტაიას შემოქმედებითი თანამშრომლობის პერიოდიდან. ამ დროს ჩვენთან ძველ სახლში, "სემელზე", მოსკოვის (შემდეგ ლიბკნეხტის, ამჟამად კი სოლ. ზალდასტანიშვილის) შესახვევში, უამრავი ხალხი მოდიოდა პაპას სანახავად. მაგრამ მაშინ მე სკოლას, მუსიკას, ინგლისურის კერძო გაკვეთილებსა და ცელქობას შორის გაბიძულ ბავშვს, თითო-ორიოდა გამონაკლისის გარდა, ნათლად არ მყავდა აღქმულ-დიფერენცირებული პაპას სტუმრები. ჩემი ახლანდელი ვიარაუდით, ეს უნდა ყოფილიყო 1950-იანი წლები, როცა მზადდებოდა თ. სახოკიას "მოგზაურობანი (გურია, აჭარა, სამურზაყანო, აფხაზეთი)" და "ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი". ორივე ამ წიგნის რედაქტორი ბ-ნი გიორგი ბრძანდუბოდა და ავტორთან მას უმცროსი კოლეგა, ქანი ჯულიეტა ეგზავნებოდა ხოლმე რედაქტირების პროცესში წამოჭრილი ამა თუ იმ საკითხის გასარკვევად ან დასაზუსტებლად.

მხოლოდ მოგვიანებით, როცა პაპა უკვე კარგა ხნის გარდაცვლილი იყო და დედანჩემი შეუდგა მისი არქივის მოწესრიგებას, როცა მე ყიფილოვანი გავეხდი და "გაცნობიერების ორგანოც" სათანადოდ ამომუშავდა, მეტი შეგნებით გავიზარე პაპას დანატოვარი ჰუმანიტარული მემკვიდრეობა...

კარგად მახსოვს 1970-იანი წლები, როდესაც დედას და მე, ახალ ბინაში გადასულებს, ბავებში გვეწვია ქანი ჯულიეტა ქან თინა ორიაურთან ერთად. იმხანად მე ახალი დაწყებული მქონდა მუშაობა ენათმეცნიერების ინსტიტუტში, რომელიც ისტორიის ინსტიტუტთან ერთად ჯერ კიდევ ერთ შენობაში იყო მოთავსებული. აი, სწორედ ამ დროიდან მოკიდებული, მქონდა ბედნიერება ქან ჯულიეტასთან უფრო მეტად დაახლოებისა. "ბედნიერება" აქ არ არის შემთხვევით ან თავაზიანობის აუცილებლობით ნახმარი სიტყვა.

ქნი ჯუღიეტა თავის კრისტალურ, კეთილშობილ მეუღლესა და დასთან ერთად ქმნიდა (და ახლაც განუხრელად მიჰყვება ცხოვრების ამ წესს) არაჩვეულად რიგად "სუფთა ეკოლოგიურ გარემოს". ამ გარემოში ყველას – მოხუცსა თუ (განსაკუთრებით) ახალგაზრდას, რომელიც ოდნავ მაინც მიდრეკილია სიკეთისაკენ, შესაძლებლობა აქვს ეზიაროს მშვენიერ სისადავეს, კეთილშობილი ოჯახები რომ ქმნიან მათ გარშემო. ის ძველი ნივთები და სურათები, რომლებიც ამშვენებენ ამ ოჯახის ინტერიერს, მის კედლებს, გვიქმნის მყარ ასოციაციას ყოველივე წმინდასთან, ჭეშმარიტთან და ამიტომ წარუვალთან, რაც დიდ სულიერ კომფორტს განაცდევინებს ამ ოჯახის სტუმარსაც – ახლობელსა თუ შორეულს.

ქნი ჯუღიეტას სამუშაო მაგიდა დაუცხრომელი გონებრივი მუშაობის ასპარეზია. ბოლო წლებში ჩვენ მოწმენი გაეხდით იმ უაღრესად ნაყოფიერი და ხანგრძლივი შრომის დაგვირგვინებისა, რომელმაც ქართული კულტურისათვის ძალზე მნიშვნელოვანი მონოგრაფიის სახე მიიღო. ცხადია, ყვულისხმოვან წიგნს ხაღსური დღესასწაულების – ბერიკაობა-ყვენობის შესახებ. თუმცა სპეციალისტი არა ვარ და ვერც გაგებდავ ამ ნაშრომის პროფესიულ შეფასებას, მაგრამ ზოგადად მაინც შეიძლება ითქვას, რომ ამ სფეროში ასეთი უხვი ფაქტებითა და განსოგადებებით სავსე წიგნი თითქმის უნიკალური მოუძენია ამჟამად ჩვენში. ეჭვი არ არის, იგი ჩვენი ეთნოლოგიური მეცნიერების ყველაზე დიდი მიღწევების რიგში ჩადგება.

კუმანიტარული მეცნიერებები, ჩემი ფიქრით, ყველაზე მეტ საბაბს იძლევა მეცნიერისა და პიროვნების ჰარმონიული შერწყმისათვის. და თუ ეს აზრი ოდნავ მაინც ახლოსაა ჭეშმარიტებასთან, მაშინ თამამად და სრული უეჭველობით შეიძლება ითქვას, რომ ქართული საზოგადოებრიობისათვის არანაკლებ დიდი შენაძენია ამ შესანიშნავი წიგნის ავტორის სანიმუშოდ კეთილშობილური შინაგანი ბუნება და მისგან მომდინარე მრავალი ქველი საქმე. ქნი ჯუღიეტას რომ უკეთებია თავის ცხოვრებაში ყოველდღიურად, ყოველი ფეხის ნაბიჯზე. ამის შესახებ ბევრი ლაპარაკი არც თვით ქნი ჯუღიეტას უყვარს და არც მე გაევაგრძელებ სიტყვას კონკრეტული შემთხვევების ჩამოთვლით, რათა "დაფარული მადლის გაცხადებით" არ დავაკინინო იგი: ხაესებით საკმარისია, რომ იმ "ერთმა" – დაუსაბამომ, უსახომ და უსასრულემ – თავად დაინახოს და განსაჯოს ადამის შვილთა ნამოქმედარი.

ჩვენ კი გაცვებას ვეძლეით: როგორ ახერხებს ეს მარად მოუცლელი და ყუსყუსა ადამიანი, ყოველთვის გამონახოს დრო და მოიცალოს მათთვის, ვისაც უჭირს და სჭირდება მისი კეთილი გული და დახმარებისათვის გაწვილი ხელი - იქნება ის (უშუალოდ ოჯახის წევრებს რომ თავი დავანებოთ) მეგობარი, კოლეგა, ნათესავი, თანასოფლელი თუ უბრალო ნაცნობი? ეს ის შემთხვევაა, როცა ნეგატიური, უარყოფითი ელემენტით ნაწარმოები

ქართული სიტყვა-ეპითეტები ქ-ნი ჯულიეტას ყველაზე პოზიტიურ ნიშან-თვისებებს გადმოსცემს. ეს ეპითეტებია: *დაუზარელი, უანგარო და უშურველი*.

რომ მოგვენდობინა ქ-ნი ჯულიეტას ადამიანური თვისებები ერთადერთი სიტყვით გამოგვეხატა, ალბათ, ყველაზე შესაფერისი იქნებოდა საამისოდ რთული შედგენილობის სიტყვა *კეთილსინდისიერი* შეგვეჩინა. ქ-ნი ჯულიეტა რუხაძის პიროვნული ბუნების დასახასიათებლად თანაბარი წარმატებით გამოდგებოდა ამ სიტყვის ცალკეული კომპონენტებიცა და მათი შენაერთიც: *კეთილიც, სინდისიერიც და კეთილსინდისიერიც*.

**შუქია აფრიდონიძე**

5 აპრილი, 2002

## ძვირფასო ქალბატონო ჯულიეტა!

ნუთისოფლის საუფლოში, ჟამთა სრბოლაში ადამიანი, ალბათ, იმით ფასდება, თუ რა იტვირთა ცხოვრებაში, რარიც ერთგულად ემსახურა იმ საქმეს, რომელიც აირჩია უფლის მინიშნებითა და ნებით, როგორ დაშვრა ერის სამსახურში, როგორ შეენირა ამალღებული იდეალების ბრძოლას...

თქვენი ხვედრი ხომ ერის სულიერების ლაბირინთებში წვდომა, გზის გაკვალვა და იღუმალების გასაჩინოებაა, ქართული ეთნოგრაფიული სკოლის პატრიარქის გიორგი ჩიტაიას მინიშნებული გზის გაგრძელებაა. მძიმე იყო თქვენი ჯვარი. მძიმე და საპატიო. სამკალი ფრიად არს, მოსავალი – მცირედ. თქვენოდენი შემართებით, თავდადებით, რუდუნებით სამსახური ერის საწაღმართოდ, ალბათ, რჩეულთა ხვედრია. შორს სწვდება თქვენი თვალსაწიერი. მუხღჩაუხრელმა მუშაობამ, ნიჭმა, თქვენი ნაკვალევის აღიარებამ სახელი გაკითქვათ. თქვენს ღვანლს მხოლოდ სპეციალისტები, ეთნოგრაფები შუაფასებენ სათანადოდ.

დღეს თქვენი დაბადების დღეა! თქვენ უარი თქვით დაბადებიდან 75 წლის-თავი აღნიშნულიყო. არადა ამას ნამდვილად იმსახურებთ.

წუხელ ფიქრები შემომეჯარნენ. მეწვიენენ ფერადი ზმანებანი. ჩემს თვალწინ გაიბრინა თქვენმა გაცნობამ, სულიერმა სიახლოვემ, თანამშრომლობამ, ჩვენი ურთიერთობის საუკეთესო გამოვლინებამ – წერილებმა, რომლებიც აცოცხლებდნენ წარსულს, სათუთად ინახვდნენ ყოველივე ამალღებულსა და მშვენიერს – ადამიანების სულში დაუნჯებულს...

და მე მიინდა ერთხელ კიდევ გავიხსენო იმ არცთუ შორეული დღეების ხიბლი და დაუვიწყარი გამონათება... კინოკადრებივით გაიბრინა იმ გარდასულმა დღეებმა...

...იდგა 1981 წლის ზაფხული. სოფელ არჩეულში ეგ. ნინოშვილის მუზეუმს ეწვია მშვენიერი, სიმპათიური, უაღრესად აკურატული ქალბატონი. ბატონი მიხეილ ვადაჭორია, რომელიც იმხანად მუზეუმის დირექტორი გახლდათ, სიხარულით შეეგება სასურველ სტუმარს. თანამშრომლებს გაგვაცნო ქალბატონი ჯულიეტა რუხაძე. დასძინა, რომ ის გახლდათ აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიას საამაყო მონაფე და მისი საქმის ღირსეული გამგრძელებელი. ჩვენი დირექტორი და მისი სასურველი სტუმარი სტუდენტობის დროიდანვე მეგობრობდნენ თურმე.

მაშინ ნინოშვილის სახლ-მუზეუმის ახალგაზრდა მეცნიერ-მუშაკი გახლდით. ხუთი წლის წინათ დამთავრებული მქონდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოლოგიის ფაკულტეტი. გულდანყვებილი ვიყავი, გამოცდები ფრიადზე ჩავაბარე, ენათმეცნიერების ინსტიტუტის ასპირანტურაში მაინც ვერ მოვხვდი. იმხანად იქ ვერც ჩემი მაძიებლად აყვანა მოხერხდა, რითაც მაშინ აწ განსვენებული პროფესორი, უაღრესად კეთილშობილი პიროვნება ბატონი ივანე ქავთარაძე იყო დაინტერესებული; ვმუშაობდი მუზეუმში. დამოუკიდებლად წარმართავდი საკვლევადიებო მუშაობას, ვაგროვებდი გურული ლექსიკის უცნობ



ფორმებს. პარალელურად ესწავლობდი საქართველოს მემორიალური მუზეუმების არქივებში დაუნჯებულ ხელნაწერებს, ძველ სიგელ-გუჯრებს. მუშაობისას ხელმძღვანელი, გზის გამწვანებელი, ვისგანაც შევითვისებდი კვლევის მეთოდს, შევიძინე საფუძვლიანი ცოდნა და გამოცდილებას, არავინ მყავდა.

... და აი, ჩვენს მუზეუმში გამოჩნდა ქალბატონი ჯულიეტა. იგი დიდიდან სალამომდე შეუსვენებლივ იწერდა მემინდვრეობასა და მატერიალური კულტურის სხვადასხვა საკითხებთან დაკავშირებულ მასალებს. მკვლევარი მთხრობლებს – მოხუც ადამიანებს ისეთი ტაქტივით, უბრალოებით, სითბოთი და სიკეთით სავე ტონით ესაუბრებოდა, რომ ისინი აღარც დაღლილობას გრძნობდნენ, არც უცხოობასა და უხერხულობას. გულახდილობისა და უბრალოების ატმოსფეროში ზუსტდებოდა და საცნაური ხდებოდა მრავალი საინტერესო ეთნოგრაფიული ფაქტი.

ის დღე ჩემთვის გამორჩეული, დაუვინყარია, რადგან სრულიად ნათლად ჩავნვდი მასალების შეკრების სპეციფიკას. იმ დღეს აღვიქვი, რომ ქალბატონი ჯულიეტას მუშაობის სტილი იყო ის, რაზედაც ქვეცნობიერად ვოცნებობდი, ვეძიებდი და ვერ კი მიმეკვლია. უცებ განათდა თითქოს ბურუსით მოსილი სამყარო, გაცხადდა იდუმალი და მან ახალი ძიებებისაკენ მიბიძგა.

თითქმის ერთი თვე იმუშავა ქალბატონმა ჯულიეტამ ნინოშვილის მუზეუმსა და ჩვენი რაიონის სოფლებში; როცა სამუშაოს მორჩა, თბილისში გაემგზავრა. იმ ღამეს გვიანობამდე არ მიძინია. გადმოვალაგე სამი წლის განმავლობაში ლანჩხუთის რაიონში ჩემ მიერ შეკრებილი მასალა. ამოვინერე მემინდვრეობასთან დაკავშირებული ის საკითხები, რომლებიც, ჩემი აზრით, შესაძლოა, გამოდგომოდა ქალბატონ ჯულიეტას. ორმოცდარვაფურცლიანი რვეული თითქმის შევავსე და თბილისში გაუეგზავნე.

ჩემს სიხარულს საზღვარი არ ჰქონდა, როცა 1981 წლის 2 აგვისტოს ასეთი შინაარსის წერილი მივიღე:

„დამხვდა თქვენი ჩინებული ნამუშევარი. მადლობის თქმისაც კი მრცხვენია იმ დიდი ამაგისათვის, რომელიც თქვენ გამიჩიეთ.

დიდი მადლობითა და პატივისცემით  
თქვენი კეთილისმსურველი ჯულიეტა რუხაძე“.

იმ დღიდან ქალბატონი ჯულიეტა გახდა ჩემი გზის გამკვალავი, საუკეთესო მრჩეველი, გულშემატკივარი, გაჭირვებაში დამხმარე და მანუგეშებელი.

იმხანად დავასრულე ორი წლის ნაშრომი „მუზეუმში დაცული ხელნაწერები – დიალექტთა შესწავლის ერთ-ერთი წყარო“ (81 ნაბეჭდი გვერდი). ქალბატონ ჯულიეტა რუხაძისა და ბატონ ალექსანდრე ლლონტის მიერ დაწერილი რეცენზიების საფუძველზე კულტურის სამინისტროს წარმომადგენელმა აბესალომ კალანდარიშვილმა აღმითქვა, რომ ნაშრომის გამოცემაში დამეხმარებოდა. ქალბატონი ჯულიეტა ყოველმხრივ ცდილობდა, რომ ნაშრომი დროულად გამოცემულიყო. 1982 წლის 28 მაისს იგი მწერდა: „ვნახე აბესალომ კალანდარიშვილი. ვკითხე თქვენს შესახებ, მითხრა, რომ საქმე კარგად არის. აუცილებლად

დაიბეჭდება. ჩვენ თვითონა ვართ დაინტერესებულიო" (მეთოდცენტრში დასაბეჭდად გადაცემული მასალა დაიკარგა. ცალკე ბროშურად მისი გამოცემა კელარ მოხერხდა).

მალე ქალბატონმა ჯულიეტამ ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიის და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტში სამუშაოდ ხელშეკრულება გაშიფორმა. შევაგროვე მემინდერეობის ამსახველი მასალები და გადავეცი ეთნოგრაფიულ განყოფილებას.

ქალბატონი ჯულიეტა მწერდა: „თქვენი მასალა მეტად საჭირო და ძალზე კარგია... მას ჩვენთვის დიდი მნიშვნელობა აქვს“. შემდგომ, როდესაც სულხან-საბა ორბელიანის სახელობის სახელმწიფო ინსტიტუტის ქართული ენის კათედრის მაძიებელი ვახუშტი, სოფლის პირობებში, მრავალი სიძნელისა და დაბრკოლების მიუხედავად ვახერხებდი მასალათა შეგროვებას და ენათმეცნიერულ ძიებას. ქალბატონ ჯულიეტას თავდაუზოგავი მუშაობის სტილი, მასთან თანამშრომლობა გახდა ჩემი დიალექტოლოგიური ძიებების წარმატებათა წყარო.

1991 წლის დეკემბერში დავასრულე დისერტაცია გურულ დარგობრივ ლექსიკაზე, მაგრამ ცნობილი პოლიტიკური ვითარების გამო, იმ განუკითხაობასა და უღმობელ წყვდიადში, სიღუბნეში და უიმედობაში ჩაქრა სურვილი დისერტაციის დაცვისა. ჩემი ეს გადანყვეტილება ვაცნობე ქალბატონ ჯულიეტას. მან სიყვარულით და გულისხმიერებით შემომიძახა:

„არ ვარგა ასეთი გადანყვეტილების მიღება და ჯიუტად მისი დაცვა. ეს თქვენ არ გეკადრებათ. მე იმედი მაქვს, დასძლევთ თავს და შემოდგომაზე მაინც ჩამოხვალთ არა თქვენს ნათესავთან, არამედ ჩემთან. ჩემთან ყველაფერი ხელმისაწვდომი იქნება, იცოდეთ, სიხარულით მიგიღებთ, გელოდებით. ძალიან გთხოვთ, პირდაპირ ჩემთან ჩამოდით, აქედან სიარული ადვილია, ეკონომიურადაც მხარში ამოგიდგებით და ამ დიდ საქმეს დაამთავრებთ. იცოდეთ, არ მიღალატოთ, სასწრაფოდ ჩამოდით. 1993 წ. 11.VII“.

ეს საოცარი გულისხმიერება, სიტბო, სიკეთე, მოყვასისადმი დახმარების ძლიერი სწრაფვა ქალბატონ ჯულიეტას ხასიათის არსებითი მხარეა მუდამ. როგორც ცნობილია, იგი დიდი ჭირისუფალი და ქომაგია მეგობრების, თანამშრომლების, ნათესავების. უამრავ დროსა და ენერჯიას ხარჯავს კეთილის ქმნად, სხვათათვის შემწეობისა და გულისხმიერი დახმარების აღმოსაჩენად. საქმისათვის თავდადებულს ხშირად ეშლებოდა ხელი მუშაობაში. ითმენდა ამას. სხვათათვის სანუგეშოდ ყოველთვის გამონახავს დროს. ქალბატონ ჯულიეტას ხასიათის ამ თვისებას ავლენს მისი წერილი, გამოგზავნილი ჩემდამი 1989 წლის 26 ივნისს: „მივლინება მაქვს საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში. როდის წავალ, არ ვიცი. აქ ბევრი ავადმყოფი მყავს (მეგობრები, ავადმყოფი მოხუცები, ნათესავები), როემლთა დატოვება მიჭირს“.

ქალბატონი ჯულიეტა ყოველ სქემში მხარში მედგა. როცა ჩემი ნაშრომი „მოგონებები ნინოშვილზე“ ეგ. ნინოშვილის სახლ-მუზეუმის არქივში დაცული მასალების შესწავლის საფუძველზე დავასრულე, მან მომწერა: „მინდა გთხოვოთ

ვრცელი ანოტაცია იმ წიგნისა, რომელსაც ამზადებთ. მე აქ მწერლებს დაველაპარაკები. იქნებ სადმე რამე გამოვიდეს. შესაძლებელია, კერძო გამოცემლობამაც გამოსცეს". წიგნის გამოცემის თაობაზე ქალბატონმა ჯულიეტამ გურამ შარაძესაც თხოვა, მაგრამ გამოცემა ვერ მოხერხდა.

საქართველოში უკანასკნელ ხანს დატრიალებული საშინელი ტრაგედიით შეძრული ქალბატონი ჯულიეტა ცდილობდა, წინ აღდგომოდა კულტურის კერების, მუზეუმების ნგრევა-იავარქმნას, ძარცვასა და განუკითხაობას. მისი ენერგიული ჩარევით შეჩერდა ნინოშვილის მუზეუმის კუთვნილი მიწის გასხვისების მცდელობა. 1992 წლის 16 მაისს იგი იწერება სითბოთი და მონატრებით სავსე წერილს: „როგორ არის მუზეუმი? ალბათ, ჩაცევა ყოველგვარი მუშაობა. არც სახსრებია და აღარც ის ინტერესები, რომელიც ჰქონდა ჩვენს ხალხს.

როგორ მენატრება თქვენი კარ-მიდამო, ლელე, ის ოთახები და გარეთ ეზოში ის მაგიდა, სადაც ვმუშაობდი ხოლმე. ნეტავი ერთხელ კიდეც შევძლო მანდ მოსელა, მაგრამ, როგორც ჩანს, ეს შეუძლებელია, როგორ გაძვირდა ტრანსპორტი, რა ფასებია, შეიძლება გაგიჟდეს ადამიანი... როდემდის, ნეტავ როდემდის იქნება ასე”...

... უცებ წყდება ჩემს წარმოსახვაში არსებული კინოკადრების უსწრაფესი მონაცვლეობა. ისევ ჩამესმის ყურში თქვენი კენესანარევი ხმით ნათქვამი საყვედურები: „როდემდის, ნეტავ, როდემდის იქნება ასე?”

ძვირფასო ქალბატონო ჯულიეტა, უცილობლად დადგება ჟამი, როცა სათანადოდ დაფასდება ჭეშმარიტი მამულიშვილის, ერის მეჭირისუფლობა, დამაშურალ ადამიანთა ღვაწლი და თავდადება.

დღეს თქვენი დაბადების დღეა!

75 წელი ადამიანის ცხოვრებაში სიჭარმაგეა. წინ გელოდებათ სასიხარულო წარმატებანი, ახალი გადასალახავი მიჯნები, ერის სულიერების მრავალ ასპექტში თქვენეული წვდომის სიღრმე და სიცხადე.

მინდა გჯეროდეთ, რომ თქვენი ხელდასხმით მოვახერხე მცირეოდენი წვლილი შემეტანა გურული ყოფისა და ლექსიკის შესწავლაში. თქვენ იყავით ჩემთვის ანთებული კელაპტარი, ის სხივმოსილება თქვენი მეცნიერული და პირუთენული ხიბლით, ალტაცებას რომ იწვევს ჩემში, სიცოცხლის ბოლომდე გამყვება.

მარად თქვენი თაყვანისმცემელი

ზოია ტულუში

ს. არჩეული

9 ივნისი, 1994 წელი.

**რამდენიმე სტრიხი დროისა და სივრცის კატეგორიების შესახებ  
ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში**

დღევანდელი ცოდნის დონეზე ქართულ ტრადიციას არ შემოუნახავს კოსმოგონური სცენარი სამყაროს შექმნის შესახებ. მაგრამ თვითონ სიტყვა “სამყარო” გულისხმობს “მყარის (გა)ჩენას წყალთაშუა” (იხ. დაბ. 1.6.7); მიწა/მყარი კი შესაქმნის ელემენტარული ინდექსია, ხოლო შექმნილი სამყაროს მეორე პირობა დროა; შესაბამისად, ცნება *სამყარო* თავის თავში გულისხმობს გაშლას დროსა და სივრცეში და კოსმოსის (წესრიგის) დამყარებას.

თქმულება. ზოგადად, (რომელშიც ერთიანდება მითი, ლეგენდა, ზღაპარი, ანდრეხი და სხვ.) თანმიმდევრობას წარმოადგენს დროში და აერთებს სხვადასხვა დონეებს. ამის ილუსტრაციას ქართული ხალხური ზღაპრის დასაწყისშივე მოცემული პატარა რიტუალური დანიშნულების ლექსი-ფორმულა, ან ერთი სტრიქონი – “იყო და არა იყო რა”... –, წარმოადგენს, რომელსაც მსმენელი (ან მკითხველი) გადაჰყავს ყოველდღიურობის სიბრტყიდან სხვა სიბრტყეზე, კოსმოსამდელ მდგომარეობაში ანუ იმ მდგომარეობაში, როდესაც მხოლოდ “არარა” იყო. ეს ფორმულა, შესაძლოა, შესაქმნის მითის ფრაგმენტის იყოს, რომელიც სამყაროს შექმნას უსწრებდა წინ. ამრიგად, აქ საქმე გვაქვს უხსოვარ წარსულთან, რომელიც იწყება “იყო და არა იყო”-დან. აქ ზდება უხსოვარი წარსულის ამ სახით კრისტალიზაცია.

სივრცული თვალსაზრისით ქართული (და არა მარტო ქართული) მითოლოგიური რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით (რომელიც რეკონსტრუირდება ზღაპრების, ენობრივი, რიტუალის და სხვა დონეებზე შესწავლის მეშვეობით) სამყარო შედგება ერთმანეთთან დაპირისპირებული სამყაროებისაგან: ზევითური//ზემო სამყარო (ანუ ცის მკვიდრთა სამყარო), შუა სამყარო (ცხოველთა და ადამიანთა სამკვიდრო), ქვემო სამყარო//ქვესკნელი (მიწისქვეშეთის, ქვეცრიელთა, ზონურ არსებათა საუფლო). შესაბამისად, ადგილობრივი რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით ცაზე თავდაპირველად სახლობდნენ ცის ღმერთები, მოგვიანებით ამინდის განმგებლები (იგივე ჭექა-ქუხილის ღმერთები, რომლებიც ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ ჩაინაცვლნენ ქრისტიანული წმინდანებით). ევოლუციის აღნიშნული დინამიკა მაგ. დასავლეთ საქართველოში შეიძლება მიკვლულ იქნას “ჟინი ანთარის” ცელესტიურ ზატებაში (რომლის სიტყვათშერწყმაში “ანთარის” მნიშვნელობა, ცოდნის ამ დონეზე, ბუნდოვანია, და, შესაბამისად, საკამათო), იგივე “ჟინიში ორთას”, წმ. გიორგის, მიქაელ და გაბრიელ მთავარანგელოზების ზატებებში (ამ უკანასკნელთა კულტში მიიკვლევა წინაქრისტიანული კულტი წყვილი ღვთაებებისა), წმ. ილია და სხვ., რომელთა ძირითად ფუნქციებსა და ნიშნებს ციურობა, ფიზიკური და მორალური სჯეროების მართვა, მეომრობა იყო.

ცის საპირისპირო ხოთონური ზონა დასახლებულია ხოთონური არსებებით, რომელთა მბრძანებელი “ნერჩი(ზ) ბატონია” ანუ “სიღრმეთა, ფუძის ქალბატონია”. ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ იგი ჩაინაცვლა ლეთისწილობით.

ღვთაება “ნერჩის ბატონი” ძირითადად შვილიერებისა და ნაყოფიერების მფარველია. იგი გარკვეულწილად ითავსებდა ბედის(წერის) ქალღვთაების ასპექტებსაც, რამდენადაც ადგილობრივი რწმენა-წარმოდგენებით განსაზღვრავდა ახალშობილის ხედვრსა და ბედს მომავალში და გარდა ამისა ითვლებოდა მთელი გვარის მფარველად<sup>1</sup>.

ჩამოთვლილი ვერტიკალური სამყაროების გარდა, ასევე რეკონსტრუირდება ეწ. “გარე” (გალენ) სამყარო, რომელიც უპირისპირდება სოცოუმს; მასში შედის ტყეები, უცნობი, გაუკვალავი ადგილები შესაბამისი ბინადრებით და მათი პატრონებით (ადგილის დედოფალი, ტყის მეფე, კლდის ანგელოზი, წყლის დედა და სხვ.) ამ საუფლოსა და ყოველივე ველურის მბრძანებელი “გალენიში ორთა”<sup>2</sup> რომელთან, ასევე, ასოცირდება საიქიო და მისი ბინადარნი. ეს ზონა შეიცავს ვერტიკალურ (*თუღონი ნერჩი, წყლის დედა...*) და პორიზონტალურ (*ნადირთაპატრონი, გალენიში ორთა*) ტოპოგრაფიას. ზემოხსენებული საუფლოები/სამყაროები უპირისპირდება სოციალურად ორგანიზებულ ადამიანთა სამყაროს, სოცოუმს<sup>3</sup>.

ყველა მითოლოგიაში სამყაროს ცენტრში გადის უხილავი ღერძი, axis mundi, რომელიც წარმოდგენილია *სამყაროს ხით*.<sup>4</sup> სამსართულიანი *სამყაროს ხის* უნივერსალუ-

<sup>1</sup> *Н.Абақелия.. Миф и ритуал в Западной Грузии*, Тб., 1991, 37-64.

<sup>2</sup> ზემოთ ხსენებული საუფლოები სპეციალური კვლევის შედეგად გამოვლენილ იქნა რიტუალურ და ჩვენს მიერ კლასიფიცირებულია სივრცისა და დროის არქაული კლასიფიკაციის პრინციპით; ნაწევრება თუ რა კონკრეტული მიზნისთვის სრულდებოდა თითოეული რიტუალი. რიტუალის შესრულების ადგილები ანუ “ცენტრები” უპირისპირდება ერთმანეთს სივრცის არქაული კლასიფიკაციის პრინციპით, რასაც თავის მხრივ ეფუძნება მსხვერპლშეწირვის რიტუალები, რომლებიც გარკვეულ სტრუქტურას ქმნიან: ერთ შემთხვევაში მსხვერპლშეწირვები უკავშირდება ციურ ღვთაებათა საუფლოს (მაგ. *ჯინში ორთა*სადმი მიძღვნილი რიტუალი), სხვა შემთხვევაში გარე საუფლოს (სახლის გარე ტერიტორია, კარ-მიდამოს გარე ტერიტორია და სხვ.), რომელშიც ასევე შედის გარდაცვლილთა საუფლო (ღვთაება *გალენიში ორთა*), მესამეში, მიწისქვეშეთს (ღვთაება *ნერჩის ბატონი*). საკითხთან დაკავშირებით იხ. *ნ. აბაქელია*, ცის თაყვანისცემა დასავლეთ საქართველოში, “*მცნე*”, (ისტორიის სერია...), 1983, 2; აღნიშნული საკითხები შემდეგ უფრო ვრცლად განხილულ იქნა მონოგრაფიაში: *Миф и ритуал в Западной Грузии*, Тб., 1991, 96-115. ენობრივი მონაცემების ანალიზის საფუძველზე გამოვლენილ იქნა სხვა საუფლოებიც: *კრძოდ*, “*უკანასკნელია*”, რომელსაც ბნელი და სამში სამყარო კონოტაცია გააჩნია და “*წინასკნელია*” ანუ ფრონტალური სამყარო. იხ. *ნ. სურგულაძე*, ასტრალური სიმბოლიკა ქართულ ხალხურ ორნამენტში, თბ., 1986; *მისივე*, *სივრცობრივი ასპექტები ქართველთა რელიგიურ და მითოურ წარმოდგენებში*, *მსგ*, XXIII, თბ., 1987.

<sup>3</sup> *Н.Абақелия*, დასახ. ნაშრომი, თბ., 1991.

<sup>4</sup> სამყაროს ცენტრში კოსმიური ღერძის იდეა ძალზე ძველია (IV ან III ათასწლეული ჩვენს ერამდე იხ. *R Cook*, *The tree of life: the symbol of the center*, L., 1974). ფართოდ გავრცელებულია და დღევანდებამდე სამ ძირითად სახეობამდე: *ბეჭე*, *ბოძაბე* და *ბოძაბე* (საკითხთან დაკ. იხ. *ნ. სურგულაძე*, ასტრალური სიმბოლიკა ქართულ ხალხურ ორნამენტში, თბ., 1986; *მისივე*, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1985; *მ. ზიდაშელი*, არქაული საცხოვრისი და სახ-

რი მითოლოგიური სიმბოლო, განტოტვილი რომელიდაც ერთიანი ცენტრიდან, რომელიც სამყაროს მოდელირებას ახდენს, საქართველოში მრავალი სახესხვაობით გვხვდება.

ქართულ (და კერძოდ, კოლხურ) რეალიასთან დაკავშირებულია წმინდა ხის სიმბოლო, წმინდა მუხისა არესის ტყეში კოლხიდაში (ამჟამად დასავლეთ საქართველოს ტერიტორია) ფრთოსანი კერძის ოქროს საწმისით წვერზე (რომლის ფრთოსნობა და ოქროს ფერი ცელესტიურ სიმბოლიკას უკავშირდება) და მარად ფხიზელი მოდარაგე გველი (რომელიც ხთონური ზონის წარმომადგენელია. იმავე დასავლურ ქართულ რეალიაში დაფიქსირებულია საკრალური ხის (ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ნაძვის) რიტუალური სიმბოლო, რომლის წვერზე რიტუალის შესრულებისას მებმტყორცნელი *ჟინიში* ორთას მიმართ იკიდებოდა სამსხვერპლო ფრინველის ტყავი ბუმბულებით. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ქვეშეთის აღმნიშვნელი სიმბოლო არა გვაქვს. თუმცა *axis mundi*-ს სხვა ვარიანტებში სწორედ ქვეშეთის ნიშანი-სიმბოლოზე კეთდება მახვილი, და კერძოდ გველზე თავისი ეგზემისტური აღნიშვნებით (ჭია/დრაკონი)<sup>4</sup>.

ქართულ, ისევე როგორც სხვა მრავალ ტრადიციაში, გველის სიმბოლო ასოცირდება წყალთან, წვიმასთან, ნაყოფიერებასთან და საერთოდ მოსავლიანობასთან. გველ-ვეშაბთან, წყლის ბატონთან, მის ბინადართან და მცველთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები უშუალოდ სამხრეთ საქართველოში<sup>5</sup> მეგალითურ ძეგლებს “ვეშაბებს” და მათ მითოლოგიას უკავშირდება, რომლებიც ჩვენ *axis mundi*-ს ნაირსახეობად მიგვაჩნია, შესაბამისი ნიშანი სიმბოლოებით.

ნიშანდობლივია, რომ ვეშაბები ხარის (ან მისი ტყავის) გამოსახულებით, როგორც ნ. მარი და ი.სმირნოვი აღნიშნავენ თავის დროზე, გვხვდება მთებში ნაკადულეების, მდინარეების სათავეებთან და ტბებთან<sup>5</sup>.

წყარო, წყლის რეზერვუარი, მდინარე და ა.შ. წარმოადგენენ “ლიმინალურ” ზონებს, სამყაროს “ცენტრებს” (მითოლოგიურს და არა გეომეტრიულს), რომლებიც ჩვენ, ასევე, გვესახება “კოსმიური ბრძოლის ველებად”.

ამ ადგილებში აღმართული მეგალითური ძეგლები “ვეშაბები”; როგორც ჩანს ამ ბრძოლის ამსახველთა, რისი მიმანიშნებელიც მის წვერზე გართხმული ხარი ან ხარის ტყავია, რომელიც ყველაზე ცნობილი და გავრცელებული გამოვლენაა ამინდის განმგებე-

---

ლი, როგორც კულტურის ნიშანი, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, თბ., 2001, 73-80; R.Cook., დასახ. ნაშრ.; ზ. კიკნაძე, შუამდინარული მითოლოგია, თბ., 1979; Н.Абакелия, Миф и ритуал в Западной Грузии, Тб., 1991, 83-96. მ. ბურიაშვილი, მთა, როგორც მითიური წესრიგის დამამყარებელი ფენომენი, “გარჯა”, კახეთის არქეოლოგიური ექსპედიციის შრომები, 1988, 177.

<sup>4</sup> გველის სიმბოლოსთან დაკავშირებით ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში იხ. ნ.აბაქელია, სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, თბ., 1997, 5-17.

<sup>5</sup> აღნიშნული ვეშაბები/ვეშაბები გვხვდება საქართველოს გარდა სომხეთსა და აზერბაიჯანში. ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. Н. Марр., Я. Смирнов, Вишاپы, Тр. Гос. Академии истории материальной культуры, т. III., 1931.

<sup>5</sup> Н. Марр, И.Смирнов, Вишاپы, II., 1931.

ლისა და მისი სამსხვერპლო ცხოველისა. ზემოთ ხსენებულ შემთხვევებში ცელესტიური სამყარო ელნიდება ამინდის ლეტაბის სატებაში ხარის სიმბოლოს სახით; ხთონური ზონა კი ფიგურირებს, როგორც თეთონ ძეკლის სახელწოდებაში, ასევე, აისახება მასთან შესრულებულ რიტუალში<sup>6</sup>.

ამ თვალსაზრისით საინტერესოა, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში დადასტურებულია ტერმინი “*მთის ევშაჰ/ევშავი წყაროსთაისა*”<sup>7</sup>, რომელიც ამ რეგიონში წმ. გიორგის სახელთან ფიგურირებს. წმ. გიორგი, ამინდის განმგებლის ახალი თეოფანია ქრისტიანულ დონეზე, ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ითვისებს თავისი ხთონური მოწინააღმდეგის სახელს და გვხვდება სიტყვათშეთანხმებაში – “*წმ. გიორგი, მთის ევშაჰი წყაროსთაისა*”, რომლის მფლობელიც, როგორც ჩანს თეთონ ხდება “კოსმიური ბრძოლის” შემდეგ<sup>8</sup>.

იმავე აღმოსავლეთ საქართველოში (და კერძოდ ფშავში), წმ. გიორგი დაკავშირებულია *axis mundi*-ს სხვა ვარიანტთან – წმ. მუხასთან, რომელთანაც ადგილობრივი რწმენა-წარმოდგენებით მიდგმული იყო კაბე, რომლითაც წმ. გიორგის ღმერთთან საყმოს შემონაძლენი აკჷონდა<sup>9</sup>.

სამყაროს ზოგად სურათში, ცნობილია, რომ სახლს (საცხოვრისს), როგორც სხვადასხვა დონის შემკერთებელ რგოლს, განსაკუთრებული ადგილი უკავია. ერთის მხრივ, სახლი ეკუთვნის ადამიანს, რომელიც ადამიანის “საგნობრივ” სამყაროს წარმოდგენს. მეორე მხრივ, სახლი ადამიანს აკავშირებს გარე სამყაროსთან<sup>10</sup>.

საცხოვრებლის ორიენტირებით, ადამიანი აკავშირებს მას საკუთარ რწმენა-წარმოდგენებთან სამყაროს ორგანიზაციის შესახებ, აფარდებს მას სამყაროს სურათის ძირითად პარამეტრებთან<sup>11</sup>.

საცხოვრისის ტოპოგრაფიული ღირებულება ზედმიწევნით ნათელია. საცხოვრებლის მნიშვნელოვან ელემენტებს, რომლებიც სახლს სტატუსს ანიჭებს და “აქცევს სახლს სახლად”, სპეციალურ კონსტრუქციულ და ინსტრუმენტალურ ფუნქციათა გვერდზე საზღვრის ფუნქციაც გააჩნიათ<sup>12</sup>. ამრიგად, არსებითად ითვლება სახლის, როგორც საზღვართა სისტემის განხილვა და მისი მუშეობით ლოკუსების გამოყოფა<sup>13</sup>.

როგორც ცნობილია, ნებისმიერი საცხოვრებლის სახეობაში ანსხვაევენ ორი ტიპის საზღვარს: საზღვრებს, რომლებიც სახლის გარეგან სტატუსს განსაზღვრავენ, რო-

<sup>6</sup> ნ. აბაქელია, სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, თბ., 1997, 5–17.

<sup>7</sup> ა. ოზიანური, ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, თბ., 1988.

<sup>8</sup> ნ. აბაქელია, დასახ. ნაშრ., 1997, 16.

<sup>9</sup> ზ. კიკნაძე, მითოლოგია, თბ., ლოგოსი, 2000, 74.

<sup>10</sup> Т. Цицаян, Дом в фольклорной модели мира (на материале балканских загадок) – Тр. по знаковым системам. Тарту (УЗ ТГУ), 1973, вып. 308.

<sup>11</sup> А. Байбурин, Жилище в обрядах и представлениях Восточных славян, Ленинград, 1983, 127.

<sup>12</sup> А. Байбурин, Жилище в обрядах и представлениях Восточных славян, Ленинград, 1983, 127.

<sup>13</sup> А. Байбурин, დასახ. ნაშრ., 134.

მელოა მეშვეობით შესაძლებელია არსებობა გლობალური სივრცობრივი დაპირისპირები-  
სა: სახლი – გარემო სამყარო და საზღვრები, რომელიც განსაზღვრავს საცხოვრებლის  
შინა(გან) სტატუსს, ანუ საზღვრებს, რომლებიც აწესრიგებს საცხოვრებელ სივრცეს.

გარე სამყაროსაგან შემოფარგლული (შემოზღუდული) სახლი ჩაკეტილ სივრცეს  
წარმოადგენს. ხოლო ამ სახის შემოზღუდული ჩაკეტილი სივრცე, როგორც შეიძლება  
ყოფილიყო სახლი, კარმიდამო, სოფელი, დამუშავებული ყანა და ა.შ.<sup>14</sup>, აღიქმებოდა რო-  
გორც კოსმოსი. ხოლო ასეთი სამყაროს “ცენტრად” ითვლებოდა ის ადგილი, რომელიც  
კონსერვირდებოდა რიტუალებისა და ლოცვების მეშვეობით, რადგან ადგილობრივი  
რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, სწორედ ასეთ ადგილებში ზორცილდებოდა კონტაქ-  
ტი ზებუნებრივ ძალებთან<sup>15</sup>.

ამრიგად, სახლის ჩაკეტილი სივრცე ნ.ლავონენის სიტყვებით რომ ვთქვათ, წარ-  
მოადგენდა თავისებურ “უსაფრთხოების პერიმეტრს”, ხოლო აქედან გამომდინარე<sup>16</sup> გას-  
სვლელებს ამ სივრციდან დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ; ისინი წარმოადგენდნენ “გა-  
სასვლელებს” სამყაროში, რომლებიც სივრცის ჩაკეტილობას, პერმეტულობას არღვე-  
დნენ და საცხოვრებელი უფრო ვნებული და მისაწვდომი ხდებოდა ბოროტი ძალების  
თვის. ამიტომაც, მრავალი ხალხის ყოფაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა შესასვლელე-  
ბისა და გასასვლელების დაცვას და ამ მიზნით მრავალ დამკველ საშუალებას იყენებ-  
დნენ. მაგ., საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ვენების კვირას, დიდ ხეთშაბათს დილით  
ადრე უძძრახად მოჰქონდათ ხოლმე მწარე ბლის ტოტები, სხვადასხვანაირი ეკლები და  
ამაგრებდნენ ეზოს კარებზე, რადგან ამ დღეს გაერცვლებული შეხვედლებების თანახმად  
განსაკუთრებული საფრთხე იყო მოსალოდნელი ავი ძალების მხრიდან; ცხენის თავის  
ქალის ღობეზე დამაგრება, ცხენის ნალი ეზოს ან სახლის კარზე, ან ქვის დაკიდება  
მეხნაკემ ხეზე, კარებზე ჯვრების დასმა ანალოგიური რწმენა-წარმოდგენების ამსახვე-  
ლია და ავი თეალისაგან, ბოროტი ძალისაგან და სხვ. დასაცავ საშუალებას წარმოად-  
გენს<sup>17</sup>.

მაღალი სემიოტიკური ღირებულება მიეწერება ე.წ. «გარდაცვილითა სულების  
გაცილების» იგივე «სულის გადაბრძანების» რიტუალს. ადგილობრივი რწმენა-წარმოდგე-

<sup>14</sup> საკითხთან დაკავშირებით იხ. *К. Леви-Строс*, Структурная антропология, М., 1983., *C. Levi-Strauss*, The raw and the cooked (Introduction to a science of mythology: I), New York, 1979; *Л. Чибиров*, *В. Чиковани*, Очаг и символическая организация пространства в традиционном жилище (грузино-осетинские параллели), Этнографические параллели (Материалы VII республиканской сессии этнографов Грузии), Тб., 1987, *Н. Абакелия*, Миф и ритуал в Западной Грузии, Тб., 1991, *ქ. ალავერდაშვილი*, ცენტრის სიმბოლიკოსთვის ზოგიერთ ქართულ ფერხულში, ანალები, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ყურნალი, თბ., 2000, 85-92.

<sup>15</sup> “ცენტრების შესახებ იხ., *M. Eliade*, Patterns in comparative religion, New York, 1974; *G. Charachidze*, Le systeme religieux de la Georgie Painne., 1968.

<sup>16</sup> *Н.А. Лавонен*, Функциональная роль порога в фольклоре и верованиях карел. В сб., Фольклор и этнография, Л., 1984.

<sup>17</sup> *Н. Абакелия*, Миф и ритуал в Западной Грузии, Тб., 1991.



ნების მიხედვით გარდაცვლილთა სულები წელიწადში რამოდენიმეჯერ მიდიოდნენ სტუმრად ნათესაებთან საიქიოდან სააქაოში. ზამთრის დღეობების განმავლობაში მათი «მოსვლა» *ნათლის ღვინის* პერიოდს ემთხვეოდა და რამოდენიმე დღე გრძელდებოდა. უძველესი ადგილობრივი რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით წელიწადის ამ დროს გარდაცვლილ წინაპართა სულები უნილაკად იმყოფებოდნენ ოჯახში და საკურთხის მაგიდასთან მყოფნი მათთვის განკუთვნილი (მიძღვნილი) საკვების ნაწილს მიირთმევენ. ქართველები თავის მოვალეობად თვლიდნენ გარდაცვლილ წინაპართა დიდი პატივით შეხვედრას, გამასინძლებას და შესაბამისად გაცილებას. გარდაცვლილ სულთა საიქიოში დაბრუნების დღეს მათთვის სპეციალურად ცხვებოდა პურები. ამ დღეს ბოლოჯერ დალოცავდნენ გარდაცვლილთა სულებს და გააცილებდნენ ეზოს გარეთ, კარებთან კი დატოვებდნენ ერთ ნაჭერ პურს, ხორცის ნაჭერს და დაცლილ ღვინის ჭიქას<sup>18</sup>. ადგილობრივი რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, საიქიოში დაბრუნებისას, სულებს თან მიჰყავდათ მათთვის შეთქმული ცხოველების სული-ორეულები. როგორც ვ. ბარდაველიძემ<sup>19</sup> დაადგინა აღნიშნული რწმენა-წარმოდგენები ასახულია საწესო ნახატებში, რომლებიც ამ დღეობისთვის სრულდებოდა. ამ ნახატებში ხშირად გამოისახებოდა მხედარი, რომელიც მიცვალებულთათვის განკუთვნილ ცხოველებს მიერეკებოდა საიქიოში. ეს უკანასკნელნი საიქიოში მათ საკუთრებას წარმოადგენდნენ. ზემოხსენებული რიტუალი განკუთვნილი იყო მიცვალებულთა სულების მოსაღობად, დასამოშმინებლად, რადგან ადგილობრივი, გავრცელებული რწმენებით მათ შეეძლოთ ეწიოთ ან კეთილი ზემოქმედება ჰქონოდათ ცოცხლებზე.

«გარდაცვლილთა სულების გაცილების» რიტუალი შესრულების ადგილის მიხედვით *კარიტყესტანა* დაკავშირებული. კარიტყე, ზოგადად, გარე სამყაროსთან დასაკავშირებელი საშუალებაა, დაპირისპირებულ სამყაროთა საზღვარია. აღნიშნულ რიტუალში ისინი ასევე დაკავშირებულნი არიან გარდაცვლილთა სულების სახლში «ყოფნის» დასაწყისთან და დასასრულთან, რაც რიტუალის სივრცულ-დროით ასპექტს ავლენს.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, «გარდაცვლილთა სულების გაცილების» რიტუალში კარიტყე წარმოადგენს დაპირისპირებულ სამყაროთა – «შინას» და «გარეს», «ხელულისს» და «უხილავის», «დასაწყისისს» და «დასასრულისს» – კონტაქტის ადგილს.

თუ კარიტყე სახლის გარე სტატუსს განსაზღვრავს, რომლის მეშვეობითაც ვლინდება უნივერსალური სივრცული დაპირისპირება: სახლი-გარე სამყარო, *კურა* და *დუდაბოძი* საცხოვრებლის შიდა სტატუსს განსაზღვრავენ<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> *Н. Абакелия*, 1991, დასახ. ნაშრომი, იქვე საკითხთან დაკავშირებული ლიტერატურა.

<sup>19</sup> *В. Бардавелидзе*. Древнейшие религиозные верования и графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957.

<sup>20</sup> *Л. А Чибиров, В. М. Чиковани*, Очаг и символическая организация пространства в традиционном жилище (грузинно-осетинские этнографические параллели), Этнографические параллели (Материалы VII Республиканской сессии этнографов Грузии, 5-7 июня.1985, Сухуми), Тб., 1987, 29-38.

ეონოლოგიური გამოკვლევებით, საოჯახო წეს-ჩვეულებები ადაფტირებული სახით «იპორებს» უფრო მსხვილი სოციალური ორგანიზაციების ცხოვრების მითო-რიტუალურ ელემენტებს, ასევე, თვითონ ტრადიციული საცხოვრებელიც სემიოტიკურ პლანში წარმოადგენს მოცემული საზოგადოების მიკრომასშტაბურ სამყაროს სურათს.

ამგვარი თავისებური ურთიერთკავშირი გარე და შინა ორგანიზებული სივრცისა, ანუ მიკრო და მაკროკოსმოსისა, ანალოგიური პრინციპით გამოკვლევის საფუძველი ხდება. მაგ., თუ ცნობილია, რომ ქართველთა უძველესი რწმენა-წარმოდგენებით ვერტიკალურ ჭრილში სამყარო სამი (ზემო, შუა და ქვემო) საუფლოებისაგან შედგებოდა, ამგვარ დაყოფას შეიძლება მივაკვლიოთ სახლის სივრცულ სტრუქტურაში და, ასევე, ორინტაციის «ნიშნებში», როგორცაა ღია ტიპის კერა, წყლის შესანახი ადგილი, დედა ბოძი და სხვ.<sup>21</sup>

სახლის მთელ მასშტაბში სივრცის სიმბოლური ორგანიზაციის ძირითად ათვლის წერტილს ერთ შემთხვევაში დედაბოძი წარმოადგენს, სხვა შემთხვევაში ღია ტიპის კერა. შესაბამისად, მითო-რიტუალურ ტექსტებში, პირველი – სამყაროს ცენტრია, ხოლო მეორე – სოციუმის, კულტურის<sup>22</sup>.

საინტერესოა, რომ ქართული (და კერძოდ, დასავლეთ ქართული) რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით ცოცხლებთან «სტუმრად» არა მარტო გარდაცვლილი სულები მოდიან, არამედ ღვთაებებიც, როგორცაა მაგ., ღვთაება ტარ-ჭაბუკი წარმოადგენს, რომელიც რეკონსტრუირდება როგორც დედა-მიწისა და ცის ღმერთის ძე. გამოთქმულია ვარაუდი, რომ ჭაბუკის საუფლოს ერთი მხრივ წარმოადგენს მთა (რაზეც იმერეთში დადასტურებული ტოპონიმი ჭაბუკმთა მიგვიითითებს) ანუ ამინდის განმგებლის ამორჩეული ადგილი. მეორე მხრივ, მის სამყოფელს წარმოადგენს დედამიწა, უფრო ზუსტად, ადგილი დედაბოძის ქვეშ.

მისი კავშირი ორ სამყაროსთან (ციურთან და მიწისქვეშეთთან) ნათლად ჩანს მისთვის ჩატარებული რიტუალიდან, რომელიც აუცილებლად სრულდება ღამით. ამ წეს-ჩვეულების უმნიშვნელოვანეს მომენტს წარმოადგენს მიცვალებულების მოხსენიება, საკურთხის ტაბლა, რომელიც სვანური საცხოვრებლის პირველ სართულზე (მაჩიბში) იშლება, მიწასთან ახლოს. იმავე დროს, უშუალოდ ჭაბუკისათვის სუფრა იშლება და საცხოვრებლის მეორე სართულზე, ცასთან ახლოს. ამრიგად, ღვთაების «რიტუალური სტუმრობა», ასევე უკავშირდება საცხოვრებლის კოსმოლოგიურ სიმბოლიკას<sup>23</sup>.

მაგრამ ღვთაება ჭაბუკის სახე კიდევ იმითაცაა საინტერესო, რომ ფუნციონალური თვალსაზრისით, იგი, ისევე როგორც სამყაროს ზე, წარმოადგენს ცისა და დედამიწის შემაერთებელ სიმბოლოს. ვეგეტატიური, სეზონური ღვთაება, როგორცაა ტარ-ჭაბუკი წარმოადგენს, რომლის ფუნქციაშიც შედიოდა სამყაროს ყოველწლიური განახლება, ყვე

<sup>21</sup> Л. Чибиров, В. Чиковани, დასახ. ნაშრომი, 29-38.

<sup>22</sup> Л. Чибиров, В. Чиковани, დასახ. ნაშრომი, იქვე, იხ. დასახ. ლიტერატურა.

<sup>23</sup> Н. Абакелия, დასახ. ნაშრომი, თბ., 1991.

ლაფერთან ერთად სამყაროს დროით ასპექტსაც შეიცავს. ამ გზით, პარადიგმა «ზეციური მამა – კეგეტატიური ღვთაება – ძე – დედაძინა» იშლება პერიოდულად ჩნილ და უჩინარ ღვთაება ტარ-ჭაბუკის საკრალურ ისტორიაში, რომელშიც განსაკუთრებით ნათლადაა მანიფესტირებული «სიკვდილ-სოცოცხლის და აღორძინების» მარადმბრუნავ ციკლის უძველესი იდეა.

ამგვარად, ზემოთ განხილულ რიტუალებში ყურადღების საგანგებოდ მიჰყრობით ისეთ მნიშვნელობებზე, როგორცაა დასაწყისი და დასასრული, გარე და შინა, ჩენილი და უჩინარი და სხვ. და მათთან დაკავშირებულ რიტუალებზე («სულების გადაბრძანების» რიტუალი, კეგეტატიური ღვთაების «სტუმრობა» ცოცხლებთან, ციურ და ზთონურ ღვთაებებთან დაკავშირებული რიტუალები გალენ/გარეს-თან დაკავშირებული რიტუალები, ასევე საცხოვრებლის საკრალური ტოპოგრაფიის განხილვა), ტერმინ სამყაროს მნიშვნელობის და ზღაპრის ლექსი-ფორმულის ინტერპრეტაცია ქართველთა უძველეს რწმენა-წარმოდგენებში დროისა და სივრცის ასპექტების ჩვენების საშუალებას იძლევა.

Н. Абакелия

### Несколько штрихов о временных и пространственных параметрах мироздаания в грузинской мифо-ритуальной системе

На основе специального изучения ритуала и языковой мифологии показано как разворачивается во времени и пространстве модель мира в грузинской традиции.

Осью разворота является сам обладающий исключительной семантической емкостью и мифологической выразительностью грузинский термин *samqaro*, переводимый как место тверди.

Термин *samqaro* вызывает аллюзии о сотворении мира (ср., Бытие 1.6,7) т.к. оно подразумевает создание тверди посреди чего-то не твердого.

О временном аспекте, также, указывает формула-загадка ритуального назначения в начале грузинской сказки – *iqo da ara iqo ra* – (т.е. когда все было и не было), которая слушателя переводит на другой уровень т.е. *in illo tempore*, и подразумевает некогда существование космогонического мифа о сотворении мира и т.п.

Изучены местные разновидности *axis mundi, arbor mundi, etc.*, и их значения в грузинской традиции; представления грузин об организации мира, также, и на примере ценностной топографии жилища. Особое внимание уделено таким смыслам, какими являются *начало* и *конец (предель)*. В этой связи особо рассмотрены «приход» к живым умерших душ и «посещение» живых божеством. В упомянутых ритуалах наиболее ярко видны временные и пространственные аспекты верований грузин.

### Some characteristic touches on space and time parameters of the Universe in Georgian mythico-ritual system

On the basis of a special investigation of rituals and language mythology is shown how the model of the world unfolds in time and space in the Georgian tradition.

The axis of unfolding is the term of exceptional semantic capacity "*sanqaro*", which is literally translated as "the place of firmament". The mentioned term alludes to the creation of the world (comp. Genesis, 1.1.6-7) as it implies creation of firmament in the midst of the waters.

The aspects of time and space are also expressed by the ritual formula at the beginning of the Georgian tales - *iqo da ara iqo ra* - (i.e. something- that - was and nothing-that-was-not). This sheer riddle ritually transfers the listener to the other level i.e. *in illo tempore* when there existed only "nothing-that-was-not"... The formula also conceals and implies the existence of the cosmogonic scenario on the creation of the world, etc.

The local variants of *axis mundi*, *arbor mundi*, etc., are investigated in Georgian tradition, as well as the beliefs of Georgians on the organisation and the order of the world.

Special attention is paid to such meanings as *the beginning* and *the end* (finality). In this connection the mythico-ritual "visits of the dead and the vegetation deity" are specially discussed. In the mentioned rituals most vividly might be traced the spacial and temporal aspects of the religious beliefs of Georgians.

## შერეული ქორნინებანი საქართველოს ქალაქებში

მდიდარი საარქივო და ეთნოგრაფიული მასალის შესწავლის საფუძველზე გამოვლენილია საქართველოს ქალაქების (თბილისი, გორი, თელავი, სიღნაღი, ახალციხე, ქუთაისი, ზუგდიდი, ფოთი, ზესტაფონი, სამტრედია) ეთნიკური პროცესების ბუნება და ხასიათი. ნაჩვენებია თითოეული ამ ქალაქის წარმმართველი და მონაწილე ეთნოსების ვინაობა, ასიმილაციისა თუ ეროვნული თვითმყოფადობის შენარჩუნების ფაქტები. მმარჩის ბიუროს რესპუბლიკურ არქივში დაცული საქორწინო აქტების შესწავლის საფუძველზე დამონმებულია ქორნინებთა ტიპები, მექორწინეთა ეროვნული შემადგენლობა, რაც ეთნიკური პროცესების ძირითად ნყაროს წარმოადგენს. დადგენილია როგორც საერთოდ ქალაქებისათვის დამახასიათებელი ეთნიკური პროცესების ძირითადი ნიშნები, ასევე აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს ეთნიკური პროცესების თავისებურებანი.

მოპოვებული საეველე და საარქივო მასალების საფუძველზე ნათლად იკვეთება საქართველოს ქალაქებში მიმდინარე ეთნიკური პროცესების ხასიათი. იგი თავისი ბუნებით რთული და მრავალფეროვანია. უმთავრესი ის არის, რომ საქართველოს ქალაქები ხასიათდება დიდი პოლიეთნიურობით, რაც მათ ისტორიულად მოდგამთ. ეს მათი უძველესი ტრადიციაა. საქართველოს ქალაქები ძველთაგანვე თავისუფალი იყო რელიგიური და ეროვნული შეზღუდვებისაგან, რაც განაპირობებდა აქ შერეულ ქორნინებთა სიმრავლეს. მართალია, რელიგია (ქრისტიანობა, ისლამი, იუდაიზმი, იეზიდობა) ზღუდავდა და კრძალავდა კიდევ კონფესიონალურად სხვადასხვა ეროვნების ხალხთა შეუღლებას, მაგრამ დარღვევები ძველადაც არსებობდა. ისე კი ყოველი ეროვნების წარმომადგენელი ცდილობდა თავის ეროვნების ქალზე დაქორწინებას.

XIX ს. II ნახ. და XX ს. დასაწყისში აღმოსავლეთ საქართველოს ქალაქებში ეთნიკური პროცესების წარმმართველებად ძირითადად ქართველები და სომხები გამოდიოდნენ თითქმის 30-40-იან წლებამდე. აქედან დაწყებული საკმაო რაოდენობით ვხვდებით აქ რუსებს, უკრაინელებს და ბელორუსებს. ხშირია ქართველებთან და ყოფილი სსრკ-ს რესპუბლიკების (ავტონომიურისა და ავტონომიური ოლქების) წარმომადგენლებთან მათი დაქორწინების შემთხვევები. რაც შეეხება ეთნიკურ პროცესებში მონაწილე სხვა ეთნიკურ ერთეულებს, ამ მხრივ ყოველ ქალაქს თავისი სპეციფიკა გააჩნია იმისდამიხედვით, თუ რომელი ეთნოსებით არის ის დასახლებული. თბილისისათვის ეთნიკურ პროცესში მონაწილე ეთნოსებია: აზერბაიჯანელები, ბერძნები, ქურთ-იეზიდები, ებრაელები, ასირიელები და სხვ., ხოლო ქართველებთან სომხების ხანგრძლივი თანაცხოვრების შედეგად მოხდა მათი დიდი ნაწილის გაქართველება და არაერთი ქართველის გასომხება. ამავე დროს ძალიან დიდი იყო აგრეთვე თბილისის „ეროპეიზაციის“

როლი და მისი გავლენა სხვა ქალაქებზე, განსაკუთრებით საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის არსებობის (1918-1921 წწ.) დროს. აქ იმყოფებოდნენ ავსტრიის, ინგლისის, ამერიკის, საფრანგეთის, თურქეთის, სპარსეთის ქვეშევრდომები; ქართველების ჩვეულებრივი წყვილები იყვნენ: გერმანელები, ფრანგები, იტალიელები, უნგრელები და სხვ<sup>1</sup>.

ასევე მეტად საყურადღებოა ამ ეთნიკურ წყვილთა კონფესიონალური წარმომავლობა. გვხვდებიან ქრისტიანები (მართლმადიდებლები, სომეხ-გრიგორიანები, კათოლიკები: ა) რომაელი, ბ) სომეხი), მაჰმადიანები (სუნიტები და შიიტები), ლუთერანები //ევანგელიკურ-ლუთერანები, ანგლიკანები, კალვინისტები, პროტესტანტები - კონგრეგაციონალისტები, დუხოზორები, მალაკნები<sup>2</sup>.

ქ. გორში ეთნიკური პროცესების მონაწილე ძირეული ეთნოსებია: ქართველი, სომეხი, ოსი, რუსი, აზერბაიჯანელი, უკრაინელი, მაგრამ განსაკუთრებით ვრცელია ერთეულ წყვილთა ეთნიკური გეოგრაფია, რაც, ძირითადად, რუსი ეროვნების გარშემოა კონცენტრირებული (კარელი, ლეკი, ჩერქეზი, ჩეხი, ყირგიზი, ჩეჩენი, ბულგარელი, ბაშკირი, დაღესტნელი, მოლდაველი, ყაბარდოელი, ადიღელი, ჩუვაში, ლატიველი, ყაზახი, მორდვინი, ასირიელი). შერეულ წყვილთა პოლიეთნიურობით გორი შეიძლება შევადაროთ თბილისს, რასაკვირველია, შემცირებული მასშტაბით. გორში მაინც ძირითადად ყოფილი საბჭოთა კავშირის მოკავშირე რესპუბლიკებისა და ჩრდ. კავკასიის ხალხთა წარმომადგენლები არიან კონცენტრირებული. თბილისში მაინც უფრო მეტია „ევროპეიზაციის“ ელემენტები. თუმცა გორშიაც არიან ევროპელები: ბულგარელები, ჩეხები, გერმანელები. გორში დიდი ასპარეზია შექმნილი ეროვნებათშორისო ურთიერთობისათვის. მაგრამ ძირითადი ეროვნებები; რომლებიც ქმნიან გორში ეთნიკური პროცესების ხასიათს, როგორც აღინიშნა, არიან ქართველები, სომეხები, ოსები, რუსები.

განსაკუთრებით საყურადღებოა გორში ოსების ჩამოსახლებისა და დამკვიდრების ისტორია. ისინი საქართველოში დიდი ინტენსიურობით მატულობდნენ და ხშირი იყო ქართულ-ოსური და მათი პირუკუ შეუღლების ფაქტები... თუმცა ადგილი ჰქონდა აქ ოსების უხეში თარეშის მაგალითებსაც<sup>3</sup>.

ქ. თელავში ეთნიკური პროცესების წარმმართველები არიან: ქართველები, სომეხები, რუსები, ხოლო მონაწილენი: აზერბაიჯანელები, ქურთ-იეზიდები, ქართველი ებრაელები, ბერძნები, ლეკები. მათ ბევრი აქვთ ქართველებთან ურთიერთობაში სიახლოვე, ურთიერთსესხება და გავლენები. ამის შედეგია ისიც, რომ თელავში მცხოვრები ბერძნები - იორდანელები გაქართველდნენ. მა-

<sup>1</sup> ნ. აბესაძე, შერეული ქორწინებანი თბილისის მოსახლეობაში მამაჩის ბიუროს მონაცემებით, I (1911-1921 წწ.) „მაცნე“, ისტორიის სერია, 1991, №2, გვ. 141, II, (1921-1980 წწ.) „მაცნე“, ისტორიის სერია, 1992, №2, გვ. 165.

<sup>2</sup> ნ. აბესაძე, თანამედროვე ეთნიკური პროცესები თბილისში//„ქართველი ხალხის თანამედროვე ყოფა და ტრადიციები“, თბ., 1988, გვ. 52.

<sup>3</sup> ვ. ითონიშვილი, ოსიანობა, კრებული „ოსთა საკითხები“, თბ., 1996, გვ. 228-2.

თი გაქართველება მომხდარა იმ მიზეზით, რომ ისინი განთქმული ქვისმთელელები იყვნენ და კონკურენციას უწევდნენ ამქარში გაერთიანებულ ქართველ ხელოსნებს, ამიტომ ქართველ ხელოსნებს მოუთხოვიათ, რომ ამქარის გარეშე მომუშავე ბერძნები იორდანიშვილებად დაწერილიყვნენ და ამქარში მათთან გაერთიანებულიყვნენ. ასეთია ხალხში დაცული გადმოცემა იორდანების გაქართველების შესახებ. თუმცა ისიც კარგად არის ცნობილი, რომ ქართულ ამქარში გაერთიანებული ხელოსნებისათვის არავითარი რელიგიური და ეროვნული აღკვეთები არ არსებობდა<sup>4</sup>.

დღეს იორდანიშვილები ნამდვილი ქართველები არიან, გამოსარჩევი რამ თავისი არაქართული წარმოშობისა, მათში არ დასტურდება. საერთოა მათი ყოფა და წეს-ჩვეულებები ქართულთან. გათავისებული აქვთ მატერიალური კულტურის სხვა ელემენტები.

ასევე საყურადღებოა ლეკებთან ქართველების ურთიერთობის საკითხიც. ლეკები თელავში სამუშაოდ დაღესტნიდან სეზონურად მოდიოდნენ. თუმცა ზოგიერთი მათგანი სამუდამოდ რჩებოდა თელავში. ისინი მკალაობას და ოქრომჭედლობას მისდევდნენ. ამ მხრივ ცნობილი იყვნენ ვაჟა და ვალიკო ლეკები, რომლებიც ხალხმა გვარად „ლეკიშვილებად“ მონათლა, თუმცა პირველის სახელი და გვარია ბუდუნ მაგომედოვი, ხოლო მეორის - მაჰმუდ - აბდულა ხემო.

ვაჟა 20 წლის ყოფილა, როდესაც თელავში მოუყვანიათ ხელობის შესასწავლად მაჰმუდ ლეკთან. 4-5 წელი ყოფილა მასთან შეგირდად, მასთან ცხოვრობდა. ხელობის შესწავლის შემდეგ გადასულა სხვასთან ამხანაგად, შემდეგ კი თვითონვე გაუხსნია სახელოსნო და შეგირდად ჰყოლია ვალიკო ლეკი.

ვაჟა, როგორც აღინიშნა, თელავში შეურქმევიათ მისთვის, გვარად კი ლეკიშვილად დაწერია. ამ უბრალო შემთხვევაშიც კარგად ჩანს მისი ქართულ გარემოსთან ზიარება, რასაც ადასტურებს ის ფაქტიც, რომ თელავში მის მეუღლეს - სუმხარა გონჩაროვას, მაყვალას ეძახიან. ჰყავს ექვსი შვილი, ექვსივე მახარკალაში ცხოვრობს. მიუხედავად იმისა, რომ შვილები დაღესტანში ცხოვრობენ, მშობლები არ აპირებენ მათთან გაბრუნებას. მათ თელავში ურჩევნიათ ცხოვრება. ვაჟა მკალავი და მექვაბეა.

ვალიკო ლეკიც ორმოცი წელია მოსულია დაღესტნიდან, სოფ. ჭარადან. მამასთან უსწავლია იქ ხელობა - მკალაობა, თელავში კი - თუნგების გაკეთება მაჰმუდასთან, რომელიც ბიძად ეკუთვნოდა. ერთი წელი ყოფილა შეგირდი, მერე ნახევარი - ოსტატი, მერე ნახევარი ამხანაგი.

რაც შეეხება სიღნაღს, საქორწინო აქტებით აქ წამყვანი არიან - ქართველები, სომხები და რუსები. განსაკუთრებით მატულობს ბოლო წლებში რუსების მონაწილეობა. ერთეულ წყვილთა სახით აღირიცხებიან ყოფილი სსრკ-ს მოკავშირე რესპუბლიკების მცხოვრებნიც: უკრაინელები, ბელორუსები, აზერბაიჯანელები და სხვ. და რაც სიღნაღისათვის განსაკუთრებით მოულოდნელია რუმინელ-ქართველის, უკრაინელ-სერბიელის, ქართველ-გერმანელის წყვილი.

<sup>4</sup> 6. აბესაძე, თანამედროვე ეთნიკური პროცესები თბილისში, გვ. 89.

ახალციხის საარქივო მასალებით ძალიან ბევრია როგორც სომხების, ქართველების, რუსების, უკრაინელების, ბერძნების, ებრაელებისა და სხვა ერთეულოვანი ქორწინებანი, ასევე ხშირია შერეული წყვილებიც, მათ შორის ქართველ-სომხური და მათი პირუკუ წყვილები. 1921 წლიდან 30-40-იან წლებამდე სომხები და ქართველები შედიან ძირითადად ქორწინებაში. 30-იანი წლებიდან ჩნდებიან რუსები, უკრაინელები, ბელორუსები და სხვ. აქედან დაწყებული რუსებიც გამოდიან აქტიურ საქორწინო როლში. ყველაზე მრავალრიცხოვანი - 12 ეროვნების წარმომადგენელია რუსისა და სომხის ცალ-ცალკე წყვილში. ეთნიკური პროცესების წარმართველნი არიან ახალციხეში: ქართველები, სომხები, რუსები და უკრაინელები. ისინი ქორწინდებიან როგორც ერთმანეთზე, ასევე ყოფილი სსრკ-ს მოკავშირე რეაპუბლიკების თითქმის ყველა წარმომადგენელზე: ბელორუსზე, ბესარაბიელზე, მოლდაველზე, აზერბაიჯანელზე, ლატვიელზე, ლიტველზე, ესტონელზე, უზბეკზე, თურქმენზე. ევროპელებიც საკმაოდ არიან წარმოდგენილები: გერმანელი, პოლონელი, იტალიელი, ჩეხი, ბულგარელი, ებრაელი, ბერძენი. დასტურდება აფხაზის, ოსის, ინგილოს, კაზაკის მონაწილეობაც ამ ეთნიკურ პროცესში, მაგრამ გაცივებას იწვევს ეროვნული უმცირესობის წარმომადგენელთა მონაწილეობაც, ესენი არიან: უდმურტი, ბაშკირი, ჩეჩენი, ჩუვაში, მორდვინი, მარეელი, მართალია, ისინი ერთეულ წყვილებს ქმნიან, ძირითადად, რუსებთან და სომხებთან, მაგრამ მაინც გასაოცარია ახალციხეში მათი ასეთი დიდი რაოდენობით მონაწილეობა, მაშინ, როდესაც ისეთი ეთნოსები, როგორიც არიან თურქები, თათრები და აზერბაიჯანელები, შედარებით ნაკლებად ჩანან. ამ ეროვნულ უმცირესობათა ასეთი სიჭარბე ახალციხეში შეიძლება იმით აიხსნას, რომ ის სასაზღვრო ქალაქია და აქ სამხედრო ვალდებულებას იხდის თითქმის ყველა ეროვნების წარმომადგენელი. საარქივო მასალების მიხედვით, შერეული ქორწინების თითქმის ყოველი მამაკაცი „წითელ არმიელია“, სამხედრო პიროვნებაა.

რაც შეეხება ქუთაისს, ქუთაისის ქორწინების აქტების შესწავლით დგინდება შერეული ქორწინების ოთხმოცდაათამდე წყვილი. აქ ეთნიკური პროცესების წარმართველები არიან: ქართველები, ქართველი ებრაელები და რუსები, ხოლო მონაწილენი: უკრაინელები, სომხები, ბელორუსები, აზერბაიჯანელები, მოლდაველები, ასირიელები და სხვ. ამავე დროს დიდ ინტერესს იწვევს ერთეულ წყვილთა სახეობანიც, სადაც დიდი რაოდენობითაა წარმოდგენილი, როგორც ეროვნულ უმცირესობათა, ასევე საქართველოსთვის შედარებით ნაკლებად დამახასიათებელი ეროვნებების წარმომადგენლები: აი, ისინიც:

1. უზბეკი-მოლდაველი
2. ლატვიელი-რუსი
3. რუსი-რუსი ებრაელი
4. ქართველი-ესტონელი
5. ქართველი-მორდვა
6. უკრაინელი-ჩუვაში



7. რუსი-ესტონელი
8. ბაშკირი-რუსი
9. ქართველი-პრუსიელი(?)
10. სომეხი-ქართველი ებრაელი
11. მორდვინი-რუსი
12. ქართველი-ასირიელი
13. რუსი-ასირიელი
14. უკრაინელი-აფხაზი
15. უკრაინელი-კომი
16. უზბეკი-ყირიმის თათარი
17. რუმინელი-რუსი
18. ქურთი-თათარი
19. რუსი-კორეელი
20. ფინელი-კორეელი
21. რუსი-ლეკი
22. ქართველი-ჩინელი
23. ჩინელი-რუსი
24. სერბი-ქართველი
25. ქართველი-გაგაუზი
26. რუსი-გაგაუზი
27. გერმანელი-გაგაუზი

ქუთაისში არ ჩანს სომხური ელემენტის სიჭარბე აღმოსავლეთ საქართველოს ქალაქებისაგან განსხვავებით. მართალია, აქ სომხები ეთნიკური პროცენტების მონაწილენი არიან და, შეიძლება ითქვას, უფრო მოგვიანებით, 30-იანი წლებიდან ჩანან. უფრო მეტია სომხურ-ქართული, ვიდრე ქართულ-სომხური წყვილები. არ ჩანან გაქართველებული სომხები და განსაკუთრებით გასომხებული ქართველები (ქართველი გრიგორიანები). თუ გორისა და განსაკუთრებით ახალციხის მიმართ დიდია ბაშკირების, ჩუვაშების, მორდოველ-მარიელების მონაწილეობა, ქუთაისში მათ ემატება კომი, კორეელი, ფინელი, ჩინელი, სერბი, გაგაუზი. განსაკუთრებით ხაზგასასმელია ამ უკანასკნელის აქტიურობა. აღარაფერს ვამბობთ ყოფილი სსრკ-ს მოკავშირე რესპუბლიკებისა და ევროპელთა-გერმანელთა, რუმინელთა, ბულგარელთა და პოლონელთა მონაწილეობაზე ქუთაისის ქალაქების ეთნიკურ სიჭრელზე. მაგრამ ქუთაისს თავისი სპეციფიკა ახასიათებს, რაც ებრაელთა მრავალრიცხოვნებასა და მათ მიერ ერთეოვნული ებრაული ოჯახის შექმნაში მდგომარეობს. აქ მოხდა ებრაელთა მხოლოდ ენობრივი ასიმილაცია ქართველთა მიერ. იუდაიზმი მტკიცედ იცავდა მათ ეროვნულობას, რამაც განაპირობა კიდევ ებრაელთა მიერ საქორწინო დარღვევების მეტ-ნაკლები დაუშვებლობა.

ქ. ზუგდიდში მიმდინარე ეთნიკური პროცესებიც შესწავლილია მმაჩის ბიუროს რესპუბლიკური არქივის მასალების ანალიზის საფუძველზე, რის შედეგადაც დგინდება ზუგდიდში შერეულ ქორწინებათა 80-ზე მეტი წყვილი, ეთნიკური პროცესების წარმმართველი არიან: ქართველები, რუსები და უკრაინელები, ხოლო მონაწილე - ბელორუსები, სომხები, აზერბაიჯანელები, მოლდოველები, ბერძნები, ასირიელები და სხვ.

საარქივო მასალების საფუძველზე ასევე კარგად არის წარმოდგენილი ეროვნულ უმცირესობანი ზუგდიდში: მორდოველი, ჩუვაში, უდმურტი, ბაშკირი, მარიელი, ავარელი//ლეკი, ჩერქეზი, ყაბარდოელი და სხვ. გვხვდებიან აგრეთვე ევროპელებიც: პოლონელი, გერმანელი, ბულგარელი, უნგრელი, ბერძენი და სხვ. რუსის ქალები ყველაზე აქტიური არიან და ისინი შედიან ქორწინებაში აზერბაიჯანელებთან, ასირიელებთან, გერმანელებთან, ლატვიელებთან, უნგრელებთან, ოსებთან, აფხაზებთან, ლეკებთან, ბულგარელებთან, პოლონელებთან, მოლდაველებთან, ქართველი ქალები - ირანელებთან ინგუშებთან, ბოშებთან, ყაბარდოელებთან და ოსებთან, ხოლო უკრაინელი ქალები მიჰყვებოდნენ ცოლად ბერძნებსა და ლაზებს. როგორც ვხედავთ, ის პოლიეთნიურობა, რაც საქართველოს ქალაქებს ისტორიულად ახასიათებდათ, უფრო მრავალფეროვანი გახდა რევოლუციის შემდეგ. მას დაემატა ყოფილი სსრკ-ს მოკავშირე რესპუბლიკების მრავალეროვნებათა წარმომადგენლები. ეს მასალა, რომელიც მმაჩის ბიუროს რესპუბლიკურ არქივშია დაცული, ფართო სამეცნიერო საზოგადოებისათვის უცნობია, ვინაიდან მასზე ამ თვალსაზრისით საგანგებოდ არავის უმუშავია. ის პირველად ახლა შემოდის სამეცნიერო მიმოქცევაში და მეტად საყურადღებოა ეთნიკური პროცესების ხასიათის დასადგენად.

აღნიშნულ ეთნოსებს შორის ისტორიული ურთიერთობა, როგორც აღინიშნა, კეთილმეზობლური იყო; იყო სესხებები და ურთიერთგავლენანი, შერეული ქორწინებანი და ამით რელიგიური აღკვეთების დარღვევები, მაგრამ ეთნიკურ კონფლიქტებს ადგილი არ ჰქონია.

ქ. ფოთში ეთნიკური პროცესების წარმმართველები არიან: ქართველები, რუსები, უკრაინელები; მონაწილენი: ბელორუსები, სომხები, აზერბაიჯანელები, ბერძნები, ლატვიელები, ესტონელები, ოსები, თათრები, ებრაელები, ევროპელები: პოლონელები, ბელორუსები, გერმანელები, უნგრელები, რუმინელები, პოლანდიელები, ჩეხები, აზია-ჩინელები, კორეელები; ფოთში მონაწილეობა კანადელთა არსებობაც. კავკასიის სამყარო წარმოდგენილია: აფხაზებით, აბაზგებით, ადიღელებით, ინგუშებით, ოსებით, ნოღაიდელებით, ყაბარდოელებით, ჩერქეზებით, ავარელებით, ლეკით და ლაკით; ეთნიკური უმცირესობანია: ჩუვაში, მორდვა, უდმურტი, ყაზანელი თათარი, კუმიკი, მარიელი.

ქ. ფოთი საპორტო ქალაქია და გასაგებია მისი ასეთი მრავალფეროვნება. აქ ეთნიკური პროცესები დიდი მრავალფეროვნებით ხასიათდება.

ქ. ზესტაფონში ეთნიკური პროცესების წარმმართველნი არიან: ქართველები, რუსები, უკრაინელები, მონაწილენი- ბელორუსები, სომხები, ბერძნები, აზერბაიჯანელები, თათრები, ოსები, ქართველი ებრაელები, ასირიელები.

ქ. სამტრედიაში ეთნიკური პროცესების წარმმართველნი არიან: ქართველები, რუსები და უკრაინელები; მონაწილენი: ბელორუსები, ოსები, აზერბაიჯანელები, ბერძნები, ებრაელები (ქართველი, რუსი, ევროპელი), ასირიელები.

ევროპელები წარმოდგენილნი არიან ბულგარელებით, პოლონელებით, გერმანელებით, ბერძნებით და იტალიელებით, აზია - ჩინეთით და ირანით.

კაკკასია - ოსებით, აფხაზებით, ყაზარდოელებით, ჩერქეზებით, ადიღელებით, ლეკებით.

ეროვნული უმცირესობანია: ბაშკირი, ჩუვაში, ბოშა, ყაზახი, კაზაკი, იეზიდი, უდმურტი.

ქ. სამტრედიასაც გამორჩეული თავისებურება ახასიათებს. ეს არის სომხების, ოსებისა და განსაკუთრებით ასირიელების საკითხი, რითაც იგი ქ. ზესტაფონის ეთნიკურ პროცესებთან ერთგვარ სიახლოვეს ამჟღავნებს. ზესტაფონის მსგავსად, აქაც სომხების რაოდენობის ზრდა ხდება 30-40-იანი წლებიდან და არა XIX ბოლოსა და XX ს-ის დასაწყისში, როგორც ეს აღმოსავლეთ საქართველოს ქალაქებს ახასიათებთ. ასევე დიდია ოსების დენადობაც სამტრედიაში 60-იანი წლებიდან. მეტად საყურადღებოა ასევე საქართველოს ქალაქებში (ზესტაფონი, სამტრედია) ქართულგვარებიანი ასირიელების მონაწილეობა საქორწინო აქტში. ისინი ძირითადად ქორწინდებიან ერთმანეთთან. ეს უფრო დამახასიათებელია ზესტაფონის ასირიელებისათვის, ხოლო სამტრედიაში ადგილი აქვს როგორც ქართულგვარებიანი ასირიელების ერთმანეთში ქორწინებას, ასევე მათ არაქართულგვარებთან და სხვა ეთნოსების წარმომადგენლებთან ქორწინებას.

ქ. ზესტაფონში საქორწინო აქტებში წარმოდგენილი ასირიელები დაწერილი არიან ქართული გვარებით, ესენია: იონანიძე, იჭვანიძე, იგავაიძე, ყაშუაშვილი, აშკაშიძე, ბიკვაიძე, აზვანიშვილი. ეს გამოწვევის შემთხვევაა საქართველოს ქალაქებისათვის.

საყურადღებოა ისიც, რომ ქ. სამტრედიაშიც მეორდება ქ. ზესტაფონში დასახელებული გვარები: ბედოიძე, მაზრაშვილი, აშკაშიძე, ადამიძე, სოლომონიძე, იონანიძე, ბიჭვაიძე, ბადავიძე, ყაშუაშვილი. ისინი ხშირად ქორწინდებიან ერთმანეთზე, მაგრამ სამტრედიაში მოწმდება კრეატივე, როგორც აღინიშნა, ქართულგვარებიანი სირიელებისა და არაქართულგვარიანის საქორწინო აქტები, ასევე ქართულგვარიანის შერეული წყვილები ქართველებთან, რუსებთან, სომხებთან და ასევე პირუტყვ წყვილი ქართველისა ასირიელთან, ასირიელისა უკრაინელთან და სხვ.

ასეთია მეტად საყურადღებო საარქივო მასალა ქართულგვარიანი ასირიელების შესახებ. წარმოდგენილი მასალებით ისიც კარგად ჩანს, რომ საქართვე-

ლოში, ასირიელების ქართველებთან თექვსმეტსაუკუნოვანი თანაცხოვრების შედეგად მოხდა მათი ინტეგრაცია ქართველებთან, რაც გამოიხატა მათ მიერ სალაპარაკოდ ქართული ენის დამკვიდრებაში, ასირიელების გვარსახელების ქართულ ყაიდაზე გაფორმებით „ძე“ და „შვილი“ ფორმანტის წარმოებით. დიდი როლი ითამაშა იმანაც, რომ ეს მოხდა დასავლეთ საქართველოს შედარებით უფრო ეროვნულ გარემოში, და, რაც მთავარია, იმანაც, რომ ასირიელები ქრისტიანები არიან (მართლმადიდებლები და კათოლიკები), მაგრამ ეროვნული თვითშეგნებით მაინც ასირიელებად დარჩნენ, როგორც ქართველი ებრაელები, მიუხედავად საქართველოში ოცდაექვსსაუკუნოვანი თანაცხოვრებისა. ამ შემთხვევაში რელიგიამ (იუდაიზმმა) ითამაშა გარკვეული როლი, რომელიც ყოველთვის ეროვნულობის დამცველად გამოდის. თუმცა საქართველოში მცხოვრებმა ებრაელებმა თავიანთი ეროვნულობის განმსაზღვრელი ნიშანი „ქართული“ დაიმკვიდრეს. ქართულგვარებიანმა 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 ლაღატობენ თავიანთ ეროვნულ მეობას. თუმცა ქუთაისის საარქივო მასალით ხშირია ასირიელის ქართველად მოხსენიების შემთხვევები და შეინიშნება მათი გაქართველების ტენდენციებიც. ამ ეროვნულ მეობას იცავდა საქართველოში მცხოვრები თითქმის ყველა ეროვნების წარმომადგენელი, რის შესახებაც სიამაყით მოუთითებენ ისინი. ამით განსაკუთრებით გამოირჩეოდა მრავალეროვანი თბილისის და მისი ძველი უბნები, სადაც მოსახლეობა ხუთ და მეტი ენაზე (ქართული, რუსული, სომხური, ბერძნული, აზერბაიჯანული, სპარსული, ქართული და სხვ.) თავისუფლად მეტყველებდა, მაგრამ ქართული მაინც გამორჩეული იყო, იგი იყო ამ ხალხებს შორის საერთო სალაპარაკო ენა, „მამა-პაპური ენა“. „ეროვნებაზე არ იყო ლაპარაკი ძველ თბილისში“, აცხადებენ ისინი<sup>5</sup>.

ასეთი მნიშვნელოვანი და საყურადღებო საქართველოს ქალაქებში მიმდინარე ეთნიკური პროცესები და მათში მონაწილე შერეულ ქორწინებათა ტიპები.

<sup>5</sup> ნ. აბესაძე, თანამედროვე ეთნიკური პროცესები თბილისში, გვ. 25.

### **Типы смешанных браков в городах Грузии**

На основе изучения богатых архивных и этнографических данных выявлены типы смешанных браков в городах Грузии, определяющие полиэтничность этнических процессов издревне в городах Грузии. Это полиэтничность является их исторической традицией.

N. Abesadze

### **The Types of Mixed Marriages in the Towns of Georgia**

On the basis of the investigation the rich archival and the ethnographic data there are revealed the types of mixed marriages in Georgia's towns, which define the polyethnicity of the ethnic processes from the ancient times. This polyethnicity is their historical tradition.

## მენაბდობა საქართველოში

თელვა ერთ-ერთი უძველესი საქმიანობაა მატყლის დამუშავებაში. იგი მსოფლიოს მრავალ ხალხშია გავრცელებული. კავკასიაში ამ მხრივ მნიშვნელოვან რაიონებად ითვლებოდა ყაბარდო, დაღესტანი, ჩეჩნეთი და საქართველო<sup>1</sup>. საქართველოში მატყლს თელავდნენ სამეგრელოში, ზემო რაჭაში, იმერეთში, სვანეთში, ჯავახეთში, ხევში, ფშავში, ქართლში, კახეთში... ეს საქმიანობა განსაკუთრებით გავრცელებული იყო მეცხვარეობით დანიანურებულ კუთხეებში. სამეგრელოსა და იმერეთში მენაბდობა შეტანილ ნედლეულს ეფუძნებოდა<sup>2</sup>.

საქართველოში ამ დარგის სიძველეს ადასტურებს არქეოლოგიური ძეგლები, წერილობითი წყაროები და ეთნოგრაფიული მონაცემები. მოთელილი ნაწარმის ფრაგმენტები ნაპოვნია ძვ. წ. III-II ათასწლეულით დათარიღებულ ბედენის აკლდამაში. აქ ნაბადი მიცვალებულებს ქვეშ ეფინათ<sup>3</sup>; აქვეა ნაპოვნი ნაბადგამოკრული ფარიც<sup>4</sup>. როგორც ირკვევა, შუა საუკუნეებში საქართველოდან ქსოვილებთან ერთად ნაბდებიც გაჰქონდათ<sup>5</sup>. ეთნოგრაფიული მონაცემებითაც ეს დარგი საქართველოში ტრადიციული იყო.

მენაბდობის შესწავლას საქართველოში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება, რადგან ეს არის ქართული დეკორატიული გამოყენებითი ხელოვნების ერთ-ერთი ტრადიციული, ორიგინალური და თვითმყოფადი, ამასთან ჯერაც სათანადოდ შეუსწავლელი უბანი.

საქართველოში მატყლის თელვის ტექნოლოგიაზე მნიშვნელოვანი ცნობებია გაბნეული სხვადასხვა ავტორთა ჩანაწერებსა თუ შრომებში<sup>6</sup>, „შინამრეწველობის მასალებში“<sup>7</sup> და ქართულ საბჭოთა ენციკლოპედიაში (იხ. თქვა, ნაბადი,

<sup>1</sup> А. С. Пиралов. Краткий очерк кустарных промыслов Кавказа, изд. II, С.-Петербург, 1913, с. 35.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> გ. გობეჯიშვილი, ბედენის აკლდამა // ძეგლის მეგობარი, №12, 1967, გვ. 21.

<sup>4</sup> კ. მელითაური, ბედენის ხის აკლდამის კონსტრუქცია // ძეგლის მეგობარი, №35, თბ., 1974, გვ. 79.

<sup>5</sup> ზაქარიააა ალ-კაზინის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ, არაბულ ტექსტს შესავალი წაუძღვარა, ქართული თარგმანი და შენიშვნები დაურთო ო. ცქიტიშვილმა, თბ., 1975, გვ. 40.

<sup>6</sup> М. В. Мачабели. Экономический быт государственных крестьян Тiftonского уезда Тифлисской губернии // Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края, Тифлис, 1887, т. 5. ч. I, с. 469, 471; А. С. Пиралов, დასახ. ნაშრ. გვ. 34, 37, 38; სტ. მენთემაშვილი, თუმური მასალები, ხელნაწერი, 1932, ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, ფ. М<sup>ა</sup>, №18; ს. მაკალათია, თუმეთი, თბ., 1983, გვ. 89; ს. ბაკურიძე, მატყლის დამუშავება თუმეთში, 1962, ხელნაწერი ინახება არნ. ჩიქობავას სახ. ენათმეცნიერების ინსტიტუტის არქივში...

<sup>7</sup> მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და ხელოსნობის ისტორიისათვის, ტ. IV, ბან. I, თბ., 1986, გვ. 21, 24, 32...

ქეჩა)<sup>8</sup>. ქართული ნამოსასხამი ანუ მხრიანი ნაბდის შესწავლის საქმეში მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა ეთნოგრაფმა გ. ჩაჩაშვილმა<sup>9</sup>; ნაბდის ქუდებს მიუძღვნეს სტატიები ა. მამულაშვილმა<sup>10</sup> და ც. ბეზარაშვილმა<sup>11</sup>. ქართულ დეკორატიულ ნაბდებს მალალი შეფასება მისცა ხელოვნებათმცოდნე ზ. მაისურაძემ<sup>12</sup>, ტერმინ „ნაბაღე“ საინტერესო დაკვირვებები აქვს ეთნოგრაფ ა. სოხაძეს<sup>13</sup>; მატყლის თელვასა და მის პრობლემებზე ცნობებს ვხვდებით საგაზეთო სტატიებში<sup>14</sup>, გამოცემულია ორი ალბომი<sup>15</sup>.

მენაბდეობა საქართველოში გარკვეულ შემოსავალს აძლევდა გლეხის ოჯახს. ნაბდის მთელაეები ქალები იყვნენ. XIX ს-ში ხელობაზე გასულთა, ანუ კარდაკარ მოსიარულე ხელოსანთა შორის იყვნენ მატყლის მთელაეი კაცებიც<sup>16</sup>, მაგრამ ეს გვიანდელი მოვლენაა.

საქართველოში მენაბდეობას საფუძველს უქმნიდა და დღესაც უქმნის უხვი და მალალხარისხოვანი ქართული (თუშური) ჯიშის ცხვრის მატყლი, რომელიც თელვისა და ლებვისადმი დიდი მორჩილებით გამოირჩევა.

მატყლისაგან მოთელილი ნაწარმის სახელად ქართულ ენაში სამი ტერმინი იხმარება: „ნაბადი“, „ქეჩა“ და „თექა“. ისინი ხშირად სინონიმური მნიშვნელობით გამოიყენება, მაგრამ იმ კუთხეებში, სადაც იგი მზადდება, თითოეულ მათგანს თავთავისი აღსანიშნი შეესაბამება.

ტერმინი „ნაბადი“ მატყლის მოთევით მიღებული ნაწარმის ზოგადი სახელია. მისი ამა თუ იმ დანიშნულებით გამოსაყენებელ სახეობებს წინ სათანადო განსაზღვრება უძღვის: სახურავი ნაბადი - მწყემსის ლოგინად გამოსაყენებელი ნაბადი; „მჭრის ნაბადი“, „კეკეკის ნაბადი“ ან „ლეკური ნაბადი“ - საგარეო მოსასხამი, ჭავლიანი ნაბადი, რომელსაც ადგილზე ამზადებდნენ და იყო დაღესტნურიც, რომელიც საქართველოს ბაზრებზე იყიდებოდა; იყო „საბარგე ნაბადი“ მწყემსთა ბინა-ბარგზე ავდრისაგან დასაცავად გადასაფარებელი ნაბადი; ფეხთქვეშსაგები ნაბადი - იატაკზე საფენი...

საბას განმარტებითაც ნაბადი მოთელილი ნაწარმის აღმნიშვნელია. „თაქ-ნაბადი - კეთილი ნაბადი, თექა - უმჯობესი თაქნაბადი, კაი თაქნაბადი“.

<sup>8</sup> ტ. 4, თბ., 1979; ტ. 7, თბ., 1984; ტ. 10, თბ., 1986.

<sup>9</sup> გ. ჩაჩაშვილი, ქართული ნაბადი//ძეგლის მეგობარი, თბ., 1978, №48, გვ. 28-32.

<sup>10</sup> ა. მამულაშვილი, თუშური ქუდი, ჟურნ. „ოქტომბრელი“, №8, 1940, გვ. 8.

<sup>11</sup> ც. ბეზარაშვილი, სვანური ქუდი//ძეგლის მეგობარი, თბ., 1981, №58, გვ. 53-55.

<sup>12</sup> ზ. მაისურაძე, თუშური ხალხური საფენები//ძეგლის მეგობარი, თბ., 1970, №22, გვ. 19-20.

<sup>13</sup> ა. სოხაძე, ქართული კოსტიუმის ისტორიიდან (ნაბადი), ხელნაწერი, გვ. 20.

<sup>14</sup> В. Гурко-Кряжин, В Нагорной Тушетии//Заря Востока. 1929, №229 (2194); А. Малюгина, Алванские ковры//Молодежь Грузии, 1971, №79, с. 4.

<sup>15</sup> Б. ცაგარელი, ქართული დეკორატიული თექა, თბ., 1872; მისივე, ქართული თექა, თბ., 1982.

<sup>16</sup> ვ. გოგიჩაიშვილი, ხელოსნობა საქართველოში, თბ., 1976, გვ. 111.

„ქეჩა“ ქიზიყურ დიალექტში მაზარის ჩამონაჭრებისაგან დანულ საფენს ჰქვია<sup>17</sup>; ქართლურში კი - უნაგირის ბალიშზე გადასაფარებელი, ფერადი ძაფები-საგან მოქსოვილი მომცრო ხალია<sup>18</sup>. ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში ქეჩას ერთ-ერთი მნიშვნელობა „ნაბადია“. თვით სიტყვა თურქულია და საქართველოში XV ს-ის II ნახევრიდან გავრცელებულად მიიჩნევენ<sup>19</sup>.

„თექა“ ნაბდისაგან შეეკერილი მწყემსის გარე სამოსია და გავრცელებული იყო მთელს აღმოსავლეთ საქართველოში. თექას დანიშნულებით და მასალით შეესატყვისება ძველად სამეგრელოსა და აფხაზეთში გავრცელებული ნაბდის მოსასხამი „გვაბანაკი“ ან „გვაბანა“ და ზემორაჭული საწვიმარი ლაბადა - „ღართი“.

ტერმინოლოგიური სიტყვლის თავიდან ასაცილებლად, იქნება ჯობდეს ან-გარიში გავუნიოთ ხალხურ ტრადიციას და ნათელი პროდუქციის აღსანიშნავად ტერმინი „ნაბადი“ დამკვიდრდეს, ხოლო დეკორატიული ნაბდების მისათითებლად - „სახიანი ნაბადი“, როგორც ეს ხალხურ სიტყვახმარებაშია. სიტყვა „თექის“ გამოყენება გამართლებული იქნება იმ შემთხვევაში, თუ თავად კონკრეტულ საგანზე - თექაზე, როგორც სამწყემსო სამოსზე, იქნება საუბარი.

მრავალმხრივი გამოყენება ჰქონდა მატყლის თელვით მიღებულ ნაწარმს თავბურვასა და შესამოსელში. თელავდნენ ნაბდის ქუდეებს (სვანური, კახური ანუ თუშური, „შლაპები“ - იმერულისა და ოსურის სახელწოდებით); ნაბდისაგან კერავდნენ სამწყემსო სამოსს - თექას, რომელიც აღმოსავლეთ საქართველოს ზოგ კუთხეში (თუშეთი, ფშავი) მამაკაცის შესამოსადაც გამოიყენებოდა. სიმსუბუქისა და წყლის ადვილადგაუმტარობის გამო საუკეთესოდ ითვლებოდა მწყემსებისათვის. სათექე ნაბდიდან თექის შეეკერვის შემდეგ მორჩენილი ნაჭრებიდან სამწყემსო პაჭიჭებს კერავდნენ, რაც სავლელ ფეხსამოსად საუკეთესო იყო. მტკივან ფეხზე ჩასაცმელად სამჯერადად მოთელილი ნაბდისგან კერავდნენ ფეხსაცმელს „ბაჯუჯა“ებს“, ასევე სამჯერადად ნათელ ნაბადს იყენებდნენ ურემზე გადასაფარებლადაც (ხევი)<sup>20</sup>.

ნაბდის პატარა ნაჭრებით თეთრი მინითა და ბიშინით - ლურჯი მინით ღებავდნენ სახლის კედლებს.

მწყემსები დასველებული ნაბდის ნაჭრებზე მარილს აყრიდნენ და ცხვარს მოტეხილ ფეხს ნაბდიანი არტახებით უკრავდნენ.

დასველებული ნაბდის ნაჭრებით ამაგრებდნენ დაუჭიმავე ქსელს დაზგაზე, რომ ბეჭის ცემისაგან არ დაცურებულყო.

<sup>17</sup> სტ. მენტეშაშვილი, ქიზიყური ლექსიკონი, თბ., 1941.

<sup>18</sup> ქართლური დიალექტის ლექსიკონი, შემდგენლები: თ. ბეროზაშვილი, მ. მესხიშვილი, ლ. ნოზაძე, თბ., 1981.

<sup>19</sup> აკ. სოხაძე, ქართული კოსტიუმის..., გვ. 20.

<sup>20</sup> ივ. ქავთარაძე, ქართული ენის მოხეური დიალექტი, თბ., 1985, გვ. 92.



ნაბდისაგან კერავდნენ ბერიკების სანესო ნიღბებს. ცნობილია, რომ ბერიკებს თეთრი და შავი ნაბდისაგან შეკერილი ქუდ-ნიღბები ეხურათ, ხოლო ბერიკობის მომღერალ-მუსიკოსები თექვსი ან ტყაპუჭს ატარებდნენ<sup>21</sup>.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (თუშეთში) მიცვალებულს ძველად დიდ თეთრ ნაბადში გახვეულს კრძალავდნენ. ამისათვის ოჯახებში ნაბდები საგანგებოდ ჰქონდათ მოთელილი.

შავად შეღებილ ნაბდის ნაჭრებს ატანდნენ სამგლოვიარო ჯაჭვს - ქოქირას, რომელიც მგლოვიარე ქალებსა და გოგონებს მხარზე ეკიდა ერთიდან სამ წლამდე, იმის მიხედვით თუ ვის გლოვობდნენ.

ნაბდებს, ფარდაგებთან ერთად, ქალიშვილებს მზითევშიც ატანდნენ.

თავისებურ რიტუალს წარმოადგენდა ახალგაზრდა ვაყების შეჯიბრი სამწყემსო, გაშლილ ნაბდებზე გადახტომაში, ამით ისინი თავის ვაყვაცობას ცდიდნენ. იყვნენ ისეთები, სამ გაშლილ ნაბდს ადვილად რომ გადაეყვებოდნენ.

იმის გამო, რომ ნეიმა-წყალს კარგად ისხლეტს და გვიან სველდება, ნაბადი საუკეთესო იყო დროებითი საცხოვრებლების სახურავადაც და კარგებადაც. გარდა აღნიშნულისა, კოლო, ქინქლი და ქვეწარმავლები ერიდებიან ნაბადს, რომელსაც გაშლილ ველზე საჩრდილობლად და მოსაქრებადაც იყენებდნენ. მწყემსებისა და მთებში მოგზაურთათვის ნაბადი დღესაც საუკეთესო ლოგინია.

ყველა სახის ნაბდისათვის საუკეთესოდ კრაველი - ბატკნის მატყლი ითვლება. თელავენ სიღბო-სინაზით საგანგებოდ შერჩეული ცხვრის შემოდგომის მატყლისგანაც. გაზაფხულის ნაზამთრალ, ბოჭკოდარღვეულ მატყლს საფარში გამოსაყენებელი ნაბდებისათვის ხმარობენ.

საქართველოში ითვლებოდა ჭავლიანი ანუ „ბოჭკომალაი“ (ვახუშტი) და უჭავლო ნაბდები. ამჟამად მხოლოდ უჭავლოს თელავენ, თუმცა ჭავლიანი ნაბდების ტექნოლოგია ხალხში კვლავაა შემორჩენილი. ძველად ჭავლიან ნაბდებს თელავდნენ სამეგრელოსა და თუშეთში; მისგან სამწყემსო, მხრიან ნაბდებს კერავდნენ.

ამჟამად საქართველოში მხოლოდ მის ერთ კუთხეში - თუშეთში თელავენ სამეურნეო დანიშნულებისა და დეკორატიულ-მხატვრულ, ანუ როგორც თვით უწოდებენ „სახიან ნაბდებს“; საქუდე ნაბდებს კი - პანკისსა და თელავის რაიონში ამზადებენ.

მენაბდეობის მხრივ თუშეთს ერთ-ერთ საინტერესო და თვითმყოფად რაიონად თვლიან<sup>22</sup>.

მატყლის მოსათელად საუკეთესო დროა გაზაფხული, როცა უკვე თბილა, თანაც მთვარის ფაზებსაც აკვირდებიან, არჩევენ თელვას საცხე მთვარეზე. თელვის ტექნოლოგია ასეთია: გარეცხილ და გადარჩეულ მატყლს საჩეჩელზე და-

<sup>21</sup> ჯ. რუხაძე, სოფლის მეურნეობასთან დაკავშირებული ქართული სანესო ნიღბები, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. VII, თბ., 1955, გვ. 181; მისივე, ქართული ხალხური დღესასწაული, თბ., 1966, გვ. 11, 16.

<sup>22</sup> ნ. ცაგარელი, ქართული თექა, თბ., 1982, გვ. 8.

ჩეჩენე და „ძირწვერიანად“ ანუ მოკლესა და გრძელ ბენეს ერთად ამონენავენ. „ნანენას“ ნიბობით - გრძელი შინდის წეკლებით აპენტავენ და თანაბარი სისქის ფენად გამლიან შალის ქსოვილზე - ტოლზე (თუშეთი, ფშავი), ფარდაგზე (ფშავი) ან ჭილოფზე (ქართლი). მდულარე, ქაფქაფა წყალს დააპკურებენ, კარგად დანამავენ, ჩაგრაგნიან, შუაში, თავსა და ბოლოში შეკრავენ და ხელისგულებითა და მკლავებით აგორებენ, თან მთელი ტანით ზედ აწვებიან.

ნაბადს თელავენ ორჯერადად და სამჯერადად. თუ სამჯერად მოთელვაზე ისევ რბილია, მას ისევ მოთელავენ, რომ გასქელდეს და გამაგრდეს. თითო ჯერზე ნაბადს რვაჯერ, რვა სხვადასხვა მხრიდან უნდა მოთელვა. თელვის ხანგრძლივობა ორი-სამი საათია. პირველ ჯერზე მოთელილს „თხანთხლი“ ჰქვია. ნამდვილი ნაბადი მეორეჯერადი და მესამეჯერადი მოთელვით მიიღება. ორჯერადი თელვა უნდა დეკორატიულ და საფარში სახმარ ნაბდებს, სამჯერადი კი - საბარგეს და სამწყემსოს.

ნაბდებს თელავენ „სადას“ - გაუჭრელებელს და „სახიანს“ - ჭრელს. სამეურნეო დანიშნულების (საბარგე-საალაჩოყე), სახურავ-სალამური, სამწყემსო-სათექე, ცხენის, ჯორისა და სახედრის აღკაზმულობისათვის საჭირო და სალოგინე (საგებ-სახური), ზოგი ლეგა (თექა) ან თეთრი (საბარგე, საკეცა და სალამურები), ან ორფერია - ერთ მხარეს თეთრი და მეორე მხარეს ლეგა, ან მოყავისფრო (საგები ნაბადი), სხვა ნაჭრელი მას არა აქვს.

სახიან ნაბდებზე „ნაჭრელის ჩადების“ - სახეთა გამოყვანის რამდენიმე წესი არსებობს: ნახატის დაფენა, ნახატის ჩაფენა, ნახატის ჩასმა, მოქარგვა და აპლიკაცია. ნახატის დაფენა ხდება ცარიელ სივრცეზე, რომელსაც ზედ ფონის მატყლი გადაეფინება და მოითელება<sup>23</sup>.

ნახატის ჩაფენის დროს წინასწარ ფომფლედ მოთელილი ნაბდიდან ამოჭრილ სახეთა კონტურებში განსხვავებული ფერის მატყლი ჩაიფინება, ზედ კიდევ ერთი ფენა მატყლი დაედება და მოითელება. ორნამენტის გამოყვანის ეს წესიც სპეციფიკურია საქართველოსთვის<sup>24</sup>.

სქლად დაფენილ და რბილად მოთელილ ნაბადზე ნახატი ჩაისმება მაკრატლის წვერით ამოჩიჩქნილ ღრმულებში და შემდეგ მოითელება. გარდა ამისა,

<sup>23</sup> კავკასიის სხვა ხალხები - ავარიელები, ლაქები, ნოღაელები მოხატულობას აფენენ ფონად გამოყენებულ გაუთელავ მატყლზე ან სუსტად მოთელილ ნაბადზე და შემდეგ თელავენ. იხ. Н. Студенецкая, Узорные войлоки Кавказа (В свете исторических связей Кавказа и Азии), СЭ, №1, 1979, с. 108. ნ. ცაგარელის ნაშრომზე დაყრდნობით, ავტორი იქვე უთითებს თუმეხაც, რაც, ჩვენი აზრით, არაა მართებული. თუმცა ორივე შემთხვევაში ცალმხრივი ნაბადი მიიღება, ორნამენტის დაფენის წესში მაინც განსხვავებაა.

<sup>24</sup> სუსტადმოთელილი ნაბდისაგან მოხატულობა ამოიჭრება და იფინება მოსათელ საფენზე და შემდეგ მას გადაეფინება მატყლის სქელი ფენა - მოხატულობის ფონი. ორნამენტის ჩასმის ასეთი ხერხი დამახასიათებელია ქურთების, აზერბაიჯანელების, სომხებისა და ირანელებისათვის. არსებობს ის თურქმენებისა და სამხრეთ ყირგიზებშიც (იხ. Студенецкая, დასახ. წერილი, გვ. 113). ეს წესი თითქოს მოგვაგონებს ქართულს, მაგრამ მაინც განსხვავებულია: სხვა ხალხებთან ჯერ ამოჭრილი ფიგურები იფინება, თუშეთში კი, როგორც დაინახებთ, ფონიდან ამოიჭრება ფიგურები. ეს კი, ცხადია, მაინც განსხვავებულ სურათს იძლევა.

უკვე მზა ნაბადზე სახეები გამოჰყავთ ქარგვით და აპლიკაციით. ეს ორი უკანასკნელი წესი გამოიყენება ცხენის ალკაზმულობის ნაბდებსა და მცირე ზომის (30X40, 20 X30) „სურათ ნაბდებზე“.

სახეების გამოსაყვანად განსხვავებული ფერის დაჩეჩილსა და გაპენტილ მატყლს ხელთ ამრგვალებენ, თან აგრძელებენ და სასურველ ფორმაზე ალაგებენ. აჭრელებენ იატაკზე და ტახტებზე საფენ და კედლის სამშენ ნაბდებს.

სახიან ნაბდებზე გვხვდება გეომეტრიული, ზომორფული (ჩიტო, ცხვარი, თხა, ხარი, ცხენი, ძაღლი), მცენარეული (ალვის ხე, ტოტიანი ალვის ხე, გატოტილა), ასტრალური (ვარსკვლავები, მზე, მთვარე) და იშვიათად ანთროპომორფული შინაარსის მქონე ნაჭრელები. განსაკუთრებით უხვადაა წარმოდგენილი გეომეტრიული ორნამენტების მთელი წყება - ჯარანა, ზოლი, შიბი, თვალი, იგვივწრე, დაგრეხილი თვალი, ჯვრიანი თვალი, მოკვეთილა, კვანჭულა, მოგვრეზილა ან მობრუნებული ჭირკვანა, კიბორჭა, ჯვარი, ჯაჭვისთვალა და სხვა.

საფენ ნაბდებში, ფერისა და ორნამენტის მიხედვით, გამოირჩევა ძველებური და ახალი ნიმუშები. ძველ ტრადიციულ ნაბდებს სადა და ლაკონური გეომეტრიული ნაჭრელი აქვს, აქა-იქ გვხვდება მცენარეული მოტივებიც. გამოყენებულია ბუნებრივად ფერადი მატყლი, გვხვდება მცენარეულ საღებავებში შეღებილი ნაჭრელებიც. ძველებური ნაბდები (მხედველობაში მქაქვს ხალხში ჯერ კიდევ შემორჩენილი და მუზეუმების ფონდებსა თუ კოლექციონერებთან დაცული) გამოირჩევა უფრო დახვეწილი ფერითა და ორნამენტით. ნაბდებში მხოლოდ ორი ან სამი ფერი და მათ შორის გარდამავალი ტონებია წარმოდგენილი: თეთრი და შავი ან თეთრი და „ცხვრის წითელი“, თეთრი და ლეგა, თეთრი და ლურჯი ფერი ენაცვლება ერთიმეორეს. ფონად ხან თეთრია აღებული, ხან - შავი, ხან ლეგა და ხანაც „ცხვრის წითელი“. თელვის დროს კი სხვადასხვა ფერის მატყლის ურთიერთშეთელვის შედეგად მათ შორის გარდამავალი ტონები და დანისლული, ბუნდოვანი კონტური მიიღება, რაც თავისებურ ეფექტს მატებს ნაწარმს. ორნამენტი მარტივი და სასიამოვნოა. ორნამენტული კომპოზიცია წარმოდგენილია ურთიერთგადამკვეთი კლასიკური - მკვეთრად კუთხოვანი ან რბილი მომრგვალების ხაზებით, წრეებითა და რვიანების ჯაჭვური წყობით, მრგვალი და კუთხოვანი მოხაზულობის ბორჯღალებით... ზოგ მათგანს მომთელის ან მფლობელის სახელიც აწერია.

სახიანი ნაბდების ახალი ნაკეთობანი ფერთა სიუხვით გამოირჩევა. ანილინის საღებავებს მისთვისაც იყენებდნენ, ოღონდ ფარდაგებისგან განსხვავებით, აქ ზომიერება მეტადაა შენარჩუნებული, ეს ალბათ, ძირითადად იმან განაპირობა, რომ ბარში ჩამოსახლებულ მთიელ ქალებს, ფარდაგების მსგავსად, ადგილობრივი ნიმუშები არ დახვედრიათ, საიდანაც სტილის გადაღებას შეძლებდნენ და, ამდენად ტრადიციამ აქ მეტი მდგრადობა გამოიჩინა.

სამწყემსო და ცხენის ალკაზმულობის ნაბდებს მოთელვის შემდეგ ლებავენ. საფენი ნაბდებისათვის მატყლს ძირითადად საორნამენტეს ლებავენ, ფონად ბუნებრივ ფერს იღებენ. ამ დანიშნულებით შეიძლება გამოიყენონ ბუნებრივთან

მიახლოებულ დეკის ფოთოლში, ჯანგაროში (კლდის ლიქენია) ან ლოლოს ძირში შეღებილი მატყლიც.

თანამედროვე ნაბდების ზოგიერთ ნიმუშებზე წარმოდგენილი ფერთა მეტისმეტი სიუხვე საბაზრე მოთხოვნილებამ და მყიდველის დაბალმა გემოვნებამ განაპირობა. დაიკარგა ორი ფერის მატყლით მოთელილი ნაბდის ტრადიციული ორნამენტის მოკრძალებული სილამაზე. ქიმიური საღებავების ნაბდის ნაჭრე-ლში გამოყენებამ საგრძნობლად შეარყია მისი სტილი და ორნამენტაცია.

მიუხედავად ახალი ორნამენტული მოტივების შეტანისა, თანამედროვე თუშურ სახიან ნაბდებში მაინც ისევ წამყვანია ტრადიციული გეომეტრიული ორნამენტი და მცენარეული სახეები.

თუშეთში მოთელილი სახიანი ნაბდები გამოირჩევა მაღალმხატვრული გემოვნებით, იმპროვიზაციული, თავისუფალი შემოქმედებით, ფერთა ჰარმონიული შეხამებით, მათში კარგად ჩანს ხალხის საუკუნეთა სიღრმიდან მომდინარე შრომითი ჩვევები, სანარმოო გამოცდილება და ქართული ხალხური მხატვრული კულტურა.

Н. Азикури

### **Войлочные ковры в Грузии**

В статье рассматриваются народные способы изготовления войлочных ковров, особенности орнаментации художественных войлочных изделий.

N. Azikuri

### **Felt-making in Georgia**

The article deals with traditional methods of fulling the wool, and the ornamental peculiarities of Georgian decorated felts are described.

ზოგიერთი რიტუალური პურის სიმბოლიკა ახალი წლის ციკლის  
დღესასწაულებში ქართული ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით  
(სვანეთი)

კალენდარული დღესასწაულები მატერიალური და სულიერი კულტურის მრავალი მხარის კონცენტრირებულ გამოხატულებას წარმოადგენს. კალენდარული დღესასწაულების კულმინაციური მომენტი საახალწლო დღეობათა ციკლია. იგი აღიქმებოდა როგორც განსაკუთრებული, საკრალური დრო. სწორედ მაშინ ხდებოდა გადასვლა წარსულიდან მომავალში, ერთგვარი „წყვეტა“ დროის უწყვეტ მდინარებაში, რომელიც ამასთანავე ცხოვრების, კაცობრიობისა თუ სამყაროს „დროთა კავშირის“ განწყვეტის საშუალებას არ იძლეოდა. ეს იყო უმნიშვნელოვანესი, ბოროტი თუ კეთილი ძალების ურთიერთშეხვედრის დრო, დრო ცოცხლების, ამქვეყნიური სამყაროსა და მიცვალებულების, წინაპრების, იმქვეყნიური სამყაროს შეხვედრისა<sup>1</sup>.

ირლევოდა წინანდელი საზღვრები და ხდებოდა ყოფიერების ყველა სფეროსა და დონის შეხვედრა. ამ პარადოქსულ მონაკვეთში „დროთა“ შორის (=კოსმოსის ორ მდგომარეობას შორის) ყველა ფორმა ერთმანეთს ემთხვევა და ამ საყოველთაო შერწყმის მეოხებით შესაძლებელი ხდება ყოველგვარი ძალისხმევის გარეშე, „ავტომატურად“ მიღწეულ იქნას *coincidentia oppositorum* რეალობის ყველა დონეზე<sup>2</sup>.

საახალწლო, როგორც ერთგვარ სანყის ნერტილთან დაკავშირებული რიტუალები, ბუნებრივად უკავშირდებოდა კოსმოგონიურ შეხედულებებს, შეხედულებებს სამყაროს შექმნის, მოწყობის, აღნაგობის შესახებ, სეზონურ ციკლთან დაკავშირებულ შეხედულებებს და სხვ<sup>3</sup>.

ახალი წლის დღესასწაულთა საკრალურ პერიოდში ამქვეყნიურ და უხილავ, იმქვეყნიურ სამყაროთა განსაკუთრებული სიახლოვის, ურთიერთშეხების შესახებ შეხედულებებს მრავალი რწმენა-წარმოდგენა და რიტუალი უკავშირდებოდა.

საახალწლო დღეობათა განმავლობაში სიმბოლური და მხატვრული ფორმებით გარშემორტყმული ადამიანისათვის ყველაფერს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა: სახლისა თუ კარ-მიდამოს გაფორმებას, ტანსაცმელს, რიტუა-

<sup>1</sup> Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год, М., "Наука", 1985, გვ. 225, 235.

<sup>2</sup> Eliade, M., Le mythe de l'éternel retour. Paris, Gallimard, 1949; Eliade, M., Traité d'histoire des religions, Paris, 1948, т. XI.

<sup>3</sup> Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обрядов, М., "Наука", 1983; Eliade, M., Le mythe de l'éternel retour; В. Н. Топоров, Космогонические мифы, в энцикл. "Мифы народов мира", т. 2, М., 1992.

ლურ სადღესასწაულო ტრაპეზს საჭირო წესების სრული დაცვით, გართობა-თამაშობებს და სხვ. კოლექტივის ცხოვრების ყველა უმნიშვნელოვანესი მხარე ამ ნერტილში იყრიდა თავს<sup>4</sup>.

წლის გარდამტეხ მომენტებში, ძველი და ახალი წლის (შობა, ახალი წელი, წყალკურთხევა), ზამთრისა და გაზაფხულის (ყველიერი) მიჯნაზე, დიდი სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოების დაწყების ან დამთავრებისას და ა. შ. განსაკუთრებით ვლინდებოდა რიტუალური ტრაპეზის, რიტუალური საკვების სიმბოლური ხასიათი<sup>5</sup>.

გავრცელებული შეხედულებების მიხედვით, სადღესასწაულო რიტუალური საკვები ხელს უწყობდა ადამიანის ჯანმრთელობას, დღეგრძელობას, კეთილდღეობასა და წარმატებებს, მოსავლის სიუხვეს, საქონლის გამრავლებას და ა. შ. ყველაფერს დიდი ყურადღება ექცეოდა და განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა, რადგან რიტუალური საკვები კოდირებული სახით გამოხატავდა დღეობის სპეციფიკას. ეს ეხებოდა სახელწოდებას, ფორმას, მისი მომზადების წესებს და სხვ. ამ მხრივ განსაკუთრებით საინტერესოა სხვადასხვაგვარი რიტუალური პურების შესწავლა, რომლებიც საახალწლო დღესასწაულებისათვის მზადდებოდა.

პურის სემანტიკა შეიცავდა შეხედულებებს სიცოცხლეზე, აღორძინებაზე, მას მიენერებოდა სნეულებათა განდევნის, ძალ-ღონის, ჯანმრთელობისა და დღეგრძელობის მინიჭების შესაძლებლობა. სწორედ ამიტომ, მინათმოქმედ ხალხებში, პური განსაკუთრებით ინტენსიურად ცირკულირებდა როგორც ძღვენი და შესანიარავი კალენდარული დღესასწაულებისას<sup>6</sup>.

რიტუალური პურების შესწავლას არა ერთი საყურადღებო ნაშრომი ეძღვნება. რიტუალური, განსაკუთრებით კი საახალწლო პურები და მათთან დაკავშირებული სხვადასხვა ასპექტები, შესწავლილი აქვთ ვ. ბარდაველიძეს, რ. ხარაძეს, ჯ. რუხაძეს, ნ. ბრეგაძეს, ნ. მაჩაბელს, მ. ჩართოლანს, ნ. აბაკელიას, ნ. ჯიქიას, გ. გოცირიძეს და სხვებს<sup>7</sup>, რომელნიც იკვლევდნენ მათ სპეციალურად, ან ამა თუ იმ საკითხთან დაკავშირებით.

<sup>4</sup> Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии, Новый год.

<sup>5</sup> Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. стр. 161.

<sup>6</sup> ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) სანესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები. თბ., 1953; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы, стр. 183.

<sup>7</sup> ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) სანესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები; რ. ხარაძე, დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში, თბ., 1939; ჯ. რუხაძე, ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., „მეცნიერება“, 1976; ნ. ბრეგაძე, რიტუალური ნამცხვრების ისტორიისათვის, „ანალები“, 1999, №1; ნ. მაჩაბელი, მინდვრის სამუშაოებთან დაკავშირებული რიტუალური კვებები, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, XXI, თბ., „მეცნიერება“, 1981; მ. ჩართოლანი, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, თბ., „მეცნიერება“, 1961; ნ. აბაკელია, ზოგიერთი ადრექრისტიანული ელემენტი ქართულ ტრადიციაში, „ანალები“, 1999, №1; გ. გოცირიძე, საახალწლო ხონჩა, „ძეგლის მეგობარი“, 1988, №1; Н. Джикия, Культура питания грузинских торцев (по этнографическим материалам), Тб., „Мешинереба“, 1988.

რიტუალური პურები განსაკუთრებული ფქვილისაგან ცხებოდა. ხორბლის ფქვილი სპეციალური მზრუნველობის საგანს შეადგენდა. მას „წმიდად“ ინახავდნენ კიდობანში, რომლის პირველად გახსნა და იქიდან ფქვილის ამოღება მხოლოდ ოჯახის უფროს მანდილოსანს ან დიასახლისს შეეძლო ამისათვის დაწინაურდეს. ამ დღეს საგანგებო რიტუალი სრულდებოდა, რომელშიც მონაწილეობდა ოჯახის ყველა წევრი, ხოლო მთავარ როლს უფროსი მანდილოსანი ასრულებდა. ხორბლის ფქვილს ძველად მხოლოდ დღესასწაულებისა და სხვა სახის რელიგიური წესების შესრულების დროს ხმარობდნენ. წლიური ციკლის მთავარი დღეობებისათვის, ცალ-ცალკე კიდობანი იდგა გულდაგულ შერჩეული კარგი ხარისხის ხორბლის ფქვილით სავსე; თითოეულ მათგანს საკუთარი სახელი ერქვა და გარკვეულ დღეობაში ხმარობდნენ ამ დღეობაში მოსახსენებელი ღმერთების სახელზე შესაწირავი ტაბლების გამოსაცხობად. საზოგადოდ ხორბლის ფქვილს განსაკუთრებული სიწმიდე და დოვლათიანობის ძალა მიენერებოდა<sup>8</sup>.

ცალკე იყო გამოყოფილი პურის გულში შესარევი ფქვილი - სართავი. საინტერესოა აგრეთვე კიდობანთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები (მაგ. ლილაშუნეს (თესლობა) გამომცხვარი რიტუალური კვერი გემ//გუემ, რომელიც ჭირნახულის დოვლათის სიმბოლურ გამოსახულებას წარმოადგენდა. კვერს ზემოდან დაკრული ჰქონდა პურის სამი ბურთულა, რომლებიც კიდობნებს გამოსახავდნენ)<sup>9</sup>.

სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზის იყო აღწერილი საახალწლო რიტუალიც, რომელიც შეეხება ახალი წლის ციკლის დღეობებში აუცილებელი რიტუალური პურების გამოცხობას. ამჯერად, მრავალგვარ საახალწლო პურს შორის გვინდა გამოვყოთ ჩვენთვის საინტერესო პურების ერთი ჯგუფი.

ჩვენს მიერ ჩანერილი მასალის მიხედვით, საახალწლოდ ოჯახის დიასახლისი სხვა სახის პურებთან ერთად აცხობდა სამი სახის პურს. ერთი პატარა ზომის პური, სახელწოდებით ფუსნა მუყელჷ, განკუთვნილი იყო დიდი ღმერთის, ფუსნაბუასდიასათვის და მას მხოლოდ ოჯახის უფროსი მამაკაცი შეჭამდა, მეორე ოჯახის ყველა წევრს შორის ნაწილდებოდა, ხოლო მესამეს, ე. წ. ლამარია მილგენეს, მხოლოდ ოჯახის დიასახლისი (ან მხოლოდ ქალები) შეჭამდა. ამ პურებს აწყობდნენ მეკვლისათვის გამზადებულ გობზეც. ჯერ დებდნენ ლამარიასათვის (ყოვლადმინდა ღვთისმშობელი მარიამი) განკუთვნილ პურს, შემდეგ მას ადებდნენ ოჯახის წევრებისათვის განკუთვნილ პურს (ან პურებს, გამომცხვარს ოჯახის წევრთა რაოდენობის მიხედვით), ზევიდან კი ყველაფერ ამას დაადებდნენ დიდი ღმერთის სახელზე გამომცხვარ ფუსნა მუყელჷს<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) სანესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, გვ. 8; მისივე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I, ახალწლის ციკლი, თბ., 1939, გვ. 202; მ. ჩართოლანი, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, გვ. 102; ჯ. რუხაძე, ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, გვ. 109; И. Берадзе, Очерки по агроэтнографии Грузии. Тб., "Мецниереба", 1982.

<sup>9</sup> ჯ. რუხაძე, ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, გვ. 110, 112.

<sup>10</sup> ქ. ალავერდიაშვილი, სველე დღიურები, ლენტეხის რ-ნი, 1985 წ. (ხელნაწერი).

ანალოგიური მასალა, რომელიც შეეხებოდა ახალი წლის ციკლში შემავალ დღეობებზე (ზოგ შემთხვევაში კი სხვა, ოჯახისათვის მნიშვნელოვანი, გარდამტეხი მოვლენებისას) გამოსაცხობ რიტუალურ პურებს, არაერთგზისაა დაფიქსირებული ქართველ ეთნოგრაფთა მიერ. მოვიტანთ რამდენიმე მაგალითს:

1. ბარბალობა (4 დეკემბერი) დღეობათა თავად მიაჩნდათ. წლიური დღეობების გამოთვლას ამ დღიდან იწყებდნენ. სწორედ ამ დღიდან იწყება ახალი წლის ციკლის დღესასწაულები. ჩოლურში საღამოს სახლის უფროსი მანდილოსანი ექვს ცალ ჩვეულებრივ რიტუალურ პურს, ტაბგლ-ს, ერთ ფუსნა ტაბგლ-ს და ერთ ლამარია შილგნე-ს გამოაცხობდა. ეს კვერები ნიგვზიანი ან ყველიანი იყო. ოჯახის უფროსი, ქორა მახვში, დაიჭურდა მათ ხელში და დაილოცებოდა: „ღმერთო, შენ დაგვიცავი ცუდი სენისაგან, ცუდი ავადმყოფობა აგვაცილე, კარგი ზამთარი მოგვეცი, გაზაფხულს მოგვასწარი მშვიდობით“. ლოცვის დამთავრების შემდეგ ფუსნა ტაბგლ-ს მლოცავი შეჭამდა, ლამარია შილგნე-ს ქალები შეექცეოდნენ, ჩვეულებრივ ტაბგლ-ებს კი ოჯახის დანარჩენი წევრები (სოფ. უკლეში)<sup>11</sup>.

2. ლაშხეთში შობის წინა დღეს, ჭანტილობას, რომელიც უქმე დღე იყო, დილით სახლის უფროსი მანდილოსანი ჩადგამდა ხორბალს და საღამოსათვის ამზადებდა კორკოტს - ჭანტი-ს. საღამოს ვახშმის წინ მამაკაცები, გასათხოვარი ქალები და ბავშვები გარეთ გადიოდნენ. მარტო დარჩენილი მანდილოსნები გააჩაღებდნენ ცეცხლს, დიასახლისი გამოაცხობდა ერთ მოზრდილ კვერს, რომელსაც ლამარია შილგნე ეწოდებოდა, დადებდა მას თეფშზე გადაღებულ ჭანტი-ს ნაწილზე, ნაკვერჩხალზე ნატყსუნს აკმევდა და ლოცვას შეუდგებოდა: „ლამარია, მრავალი ჭანტილობა მოგვასწარი მშვიდობით ჩვენ სახლში მყოფს ყველას“. ლოცვის დამთავრების შემდეგ შენანირს გაინანილებდნენ და შეჭამდნენ. ამის შემდეგ მოუბრუნდებოდნენ კერიას და ოჯახის ყოველ სულზე თითო ტაბგლ-ს გამოაცხობდნენ. ამ კვერებს შორის ერთი ე. წ. ფუსნა ტაბგლ-ი განკუთვნილი იყო სახლის უფროსი მამაკაცისათვის. ამის შემდეგ დაუძახებდნენ გარეთ გასულ ოჯახის წევრებს, გაშლიდნენ სუფრას და ვახშმად დასხდომის წინ ოჯახის უფროსი მამაკაცი ფუსნა ტაბგლ-ს და ჭანტი-ს ღმერთს შესწირავდა (სოფ. ყახუნდერი)<sup>12</sup>.

3. ლენტეხში შობისათვის („ქრისდემ“) ჩვეულებრივი პურების გარდა დიასახლისი გამოაცხობდა ხუთ ცალ ტაბგლ-ს. ამთგან სამი ტაბგლ-ი ჩვეულებრივი ზომის მრგვალი და ოთხკუნუბიანი კვერი იყო, ერთი მათზე მომცრო, მრგვალი კვერი, შუაზე კიდით კიდემდე ხელის ყუით დანაკრავი, რომელსაც ლამარია შილგნე ეწოდებოდა და მეხუთე ტაბგლ-ი ჯვრის სახისა, რომელიც ყველა ტაბგლზე მცირე იყო და რომელსაც ფუსნა ლემზირ-ი ეწოდებოდა. ლამარია შილგნე-ს შეჭმა დიასახლისს ევალებოდა, ხოლო ფუსნა ლემზირ-ი სახლის უფროს მამაკაცს უნდა შეეჭამა. დანარჩენ სამ ტაბგლ-ს შინმყოფთ ჩამოურიგებდნენ, თუ მათ

<sup>11</sup> ვ. ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. I, ახალწლის ციკლი, გვ. 18.

<sup>12</sup> იქვე, გვ. 42.



ოჯახშივე შეავედრებდნენ, ხოლო თუ ეკლესიაში გაიტანდნენ და მღვდელს ან მულხონს შეანირვინებდნენ, მაშინ მომტანი ოჯახის სურვილისდა მიხედვით, სამივეს, ორ ცალს და ან მხოლოდ ერთს შემწირველს დაუტოვებდა<sup>13</sup>.

4. ლაშხეთში 31 დეკემბრის ღამეს („შუშხუამ“) ვახშმისათვის მოამზადებდნენ საახალწლო ღორის ქვედა ყბას, გულ-ღვიძლს, ღორისქონიან სამ ტაბგლ-ს, რომელთაგან ერთი ღამარია შილგგენ იყო, მეორე ფუსნა ლემზირ-ი და მესამე ჩვეულებრივი ტაბგლ-ი (მას სხვა სახელი არ ჰქონდა). ღორის ყველა ეს ნაწილი და პურები „აქრძალული“ (ლელყაჯ-ი) იყო. ეს აქრძალვა გადამდები სენის სანინალმდეგოდ იყო დანესებული. ჩამოთვლილი სამი ტაბლიდან, ფუსნა ლემზირი მხოლოდ მამაკაცებს ეჭმეოდა, ღამარია შილგგენ მხოლოდ მანდილოსნებს, ხოლო მესამე უსახელო ტაბგლ-ს ოჯახის ახალგაზრდობას და ბავშვებს შეაჭმევდნენ. სამი კვერის გარდა ვახშმისათვის უბრალო პურებსაც დააცხოვდნენ. მოხარშულ-გამომცხვარ საჭმელს და აგრეთვე სასმელსაც კერიის პირად გააწყობდნენ ტაბაგ-ზე, ნაქვერჩხალზე საკმეველს დააკმევედნენ და სახლის უფროსი, რომელიც ამავე დროს ახალწლის შინაური მეკვლე იყო, ტაბაგის წინ ილოცავდა: „წლის ძალის შემცვლელი ზღვის ბასილ კალანდისაო, გვიშველე და გაგვიგონე! წლის მოსავლით გაგვახარე, ადამიანის მშვიდობიანობით, საქონლის სიმრავლით, ჭირი აგვაცილე“. ამ ღოცვის გათავების შემდეგ ოჯახის წევრები სუფრას შემოუსხდებოდნენ და შენალოცს შეექციოდნენ დიდი საიდუმლოებისა და სინყნარის დაცვით. ვახშმის გათავების შემდეგ მანდილოსნები შეუდგებოდნენ მეორე დღისათვის საახალწლო პურების ცხოვას. დიდი სასოებით და გულმოდგინებით აცხოვდნენ გარკვეული რაოდენობის პურებს: ორ ქონიან საფერხო პურს, ნაჭმხურა-ს და ერთ ყველიანს, ჯვრის სახედ გამოყვანილს, რომელსაც ფუსნა ლემზირ-ი ეწოდებოდა. როდესაც ეს პურები გამოცხვებოდა, ნაჭმხურს გაამზადებდნენ: ჩააწყობდნენ ორ ცალ ნაჭმხურა-ს, ფუსნა ლემზირ-ს, ღორის თავს, თხილის კვირტიანი ტოტების კონას, ბოთლით არაყს და ყველაფერს, რაც რამ კარგი მოეპოვებოდა ოჯახს (სოფ. უახუნდერი)<sup>14</sup>.

5. ჩოლურში 31 დეკემბერს („მეშხუამ“), როდესაც ვახშამს გაათავებდნენ, სახლის უფროსი მანდილოსანი ხელმეორედ დაანთებდა ცეცხლს კერიაში და გამოაცხოვდა ორ დიდ ნაჭმხურალ-ს. ორივე დიდი ზომის მრგვალი კვერი იყო საახალწლო ღორის ქონით შეზავებული, მაგრამ ერთ მათგანს ნაპირებზე ოთხი „ყური“ ჰქონდა გაკეთებული, მეორეს კი შუა ადგილას ოთხი ჭდე თითოთი ჩაჭლობილი. პირველ ნაჭმხურა-ს ფუსნა ტაბგლ-ი ეწოდებოდა, მეორეს კი - ღამარია ლგგენ. ფუსნა ტაბგლ-ი ახალწელს მამათა სქესის საჭმელი იყო, ხოლო ღამარია ლგგენ დედათა სქესისა (სოფ. თეკალი)<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> იქვე, გვ. 57.

<sup>14</sup> იქვე, გვ. 111.

<sup>15</sup> იქვე, გვ. 113.

6. 31 დეკემბერს („ფეშხაჟი“) ფაყში ყველა უქმობდა. ნავახშმევს დიასახლისი კვლავ კერიას მიუბრუნდებოდა და აცხობდა ცერცვიან ან ლობიოს გულიან დიდ ტაბღლ-ს, წვრილ ლემზირებს და მათ შორის ე. წ. ფუსტა ჭისხუ-ს. ტაბღლ-ი და ყველა ეს ლემზირი მეორე დღისთვის ინახებოდა. ამის შემდეგ აწყობდნენ გობში მეკვლის შემოსალოცს ყველაფერს საუკეთესოს, რაც კი ოჯახს მოეპოვებოდა - საახალწლო ტაბღლ-ს, ფუსტა ჭისხუ-ს და სხვა ლემზირებს, ღორის თავს, თხილის კონას, ფქვილს ჭურჭლით, სანთელს, ყველის ნველას, ჩაფრასტს, ვერცხლეულს და სხვ. გობს ცეცხლის პირას მოათავსებდნენ და გვერდით დოქით არაყს მიუდგამდნენ<sup>16</sup>.

7. ჩვენს მიერ ჩანერილი მასალის მიხედვითაც, თუ ტაბღლებს აცხობდნენ, პირველად ფუსტა ლემზირი ცხვებოდა. ტაბღლების ცხობას რომ მოათავებდნენ, ბოლოს ლამარიაშ ლემზირს აცხობდნენ. ფუსტა ლემზირს, როგორც ტაბღლ-ს, გული აქვს ნიგვზის ან ყველის. ტაბღლები შეიძლება ბევრი გამოეცხოთ. შეიძლება ცხრა ცალი ყოფილიყო, ერთი ფუსტა ლემზირი, რომელსაც ოთხი რქა აქვს გაკეთებული, ერთი ლამარიაშ ლგვე - ჯვარდანერილი და სხვა ტაბღლები. ფუსტა ლემზირს ქალები არ ჭამენ (სოფ. სასაში)<sup>17</sup>.

8. დღესასწაულზე საკლავს კლავდნენ და აცხობდნენ ლემზირებს. დააცხობდნენ სამს, ექვსს ან ცხრას. შიგ უნდა იყოს ყველი ან ნიგოზი. ესენია ფუსტა ლემზირი, ლამარია ლემზირი და კიდევ რომელ სალოცავსაც მიულოცავდნენ, იმას არქმევდნენ (სოფ. ცანა)<sup>18</sup>.

ამრიგად, სხვადასხვა სახის რიტუალურ პურთა შორის, რომლებიც საახალწლო დღეობების დროს მზადდებოდა, გამოიყოფა სამი სახის პური, რომელთაგან ერთი ქალებისათვის (ან უფროსი ქალისათვის) იყო განკუთვნილი, ერთი ოჯახის წევრებისათვის, ერთი კი ოჯახის უფროსი მამაკაცისათვის (ან მამაკაცებისათვის). ეს პურები ერთმანეთზე დანყობილი სამეკვლეოდაც იყო გამზადებული.

დიდ ღმერთთან დაკავშირებული შეხედულებების შესახებ ვ. ბარდაველიძე წერდა: „სამყაროს პატრონი“ (ფუსტა ბუხსდიშ), „დამბადებელი დიდი ღმერთი“ (დამბადებელ ხოშა ღერმეთ) ყველა დანარჩენი ღმერთის მამა და უფროსია. მან გაჭედა ცა და მიწას საფუძველი ჩაუყარა, სხვადასხვა ღმერთებს მათთვის შესაფერისი საქმიანობა და მოვალეობა დაუნესა, ის ცაზე (ვარიანტი: მეშვიდე ცაზე) სუფევს; იქიდან უმზერს ზეცასაც და ქვეყანასაც; მას თვალი უჭირავს თავის გაჩენილებზე და სხვადასხვა ღმერთების მეშვეობით ქვეყანას განაგებს. იგი აღნიშნავდა, რომ არსებობს ღვთაებათა მოხსენიების მიღებული თანმიმდევრობა. მისი აზრით, დიდი ღმერთის შესახებ სწავლებამ გაამეფა მკაცრი პატრიარქატი, შექმნა მამრობითი სქესის ღვთაებათა სამეული (თვით დიდი ღმერთი, მისი ვა-

<sup>16</sup> ვ. ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი I. ახალწლის ციკლი, გვ. 118.

<sup>17</sup> ქ. ალავერდავილი, სავიელე დღიურები. ლენტეხის რაიონი, 1985 წ.

<sup>18</sup> იცვე.

ზირი, რომელიც ჩვენთვის ცნობილია ქრისტიანული წმინდანის - თარგლეზერ//თარგნგზელ//თარიძელის სახელით და ადამიანთა, მათგან უმთავრესად მამრთა, მფარველ-დამცველი ღვთაება ჯგრაზგი) და ღვთაებათა პანთეონში უფროს-უმცროსობის ახალი თანრიგი დაანება; აღნიშნულმა სამეულმა პირველი ადგილი დაიჭირა, ხოლო მნათობი მზის და პურეულის ძველი ქალღმერთები უკანასკნელ რიგებში მოექცნენ. ამიერიდან რელიგიური ხასიათის ყველა რიტუალში, ყველა დღეობაში და მათ შორის ახალწლის ციკლის დღეობებშიც, როგორც ზემოთ ვნახეთ, პირველად დიდი ღმერთის სახელი მოიხსენიებოდა, მეორედ მისი ვაზირისა, მესამედ - კაცების მფარველ - დამცველი ღმერთისა, შემდეგ სხვა უხუნაეს არსებათა და ბოლოს, პურეულის ქალ-ღვთაება ლამარიას<sup>19</sup>.

ნივთიერ გამოსახულებათა შორის, რომლებიც ახალწლის დღეებში სხვადასხვა რიტუალებში ფიგურირებდა ამა თუ იმ ღვთაებასთან დაკავშირებით, ვ. ბარდაველიძეს დასახელებული აქვს ამ ღვთაებათა სახელობის რიტუალური კვერები (მაგ.: დიდი ღმერთის სახელობისა - ე. წ. ხომა ღმერთშიშ ლესკარ//ფუსნა მუჟელჷ//ფუსნა ლემზირ, ლამარიას სახელობისა - ლამაზიწ ლესკარ//ლამარია შილგანე და სხვ)<sup>20</sup>.

შესანიშნავთა ტრიადის არსებობის შესახებ წერდა აგრეთვე გ. შარაშიძე, რომელიც მას ინდოევროპულ ტრიფუნქციონალობას უკავშირებდა. ქართველ მთიელთა ლოცვების შესწავლისას იგი აღნიშნავდა, რომ ყველა ღვთაების ჩამოთვლა, ანუ სრულყოფილი, სწორი ლოცვის აღვლენა, ისე რომ არავინ გამოჩნოდეთ, შესაძლებელია ორი საშუალებით. პირველი ესაა ჩამოთვლა, სადაც მთელი განიხილება განშლილად, მეორე კი ოპერირებს უპირატესად ცნებათა მოცულობებით, განსაზღვრავს კატეგორიებს, აერთიანებს ჯგუფებს. იგი ემყარება კლასიფიკაციას. ქართველ მთიელთა შორის დაფიქსირებულია ორივე მეთოდი. სვანური ტექსტები, რომლებიც ემყარება კლასიფიკაციას, გთავაზობს ვრცელ, შემოკლებულ თუ აუცილებელ მინიმუმამდე დაყვანილ ვარიანტებს. დღესასწაულებზე დაწესებული რიგით მიმდინარე ღვთაებათა განდიდება და ღიბაცია ორგანიზებული იყო სამ ფაზად: 1. ღვთაებათა გლორიფიკაცია, რომელიც თავისთავად შედგება დიდი რაოდენობით სადღეგრძელოებისაგან, რაც ქმნის ძლიერ სტრუქტურირებულ ანსამბლს; 2. ლეგენდარულ მებრძოლთა შექება, რომლებიც აგრეთვე კულტის ობიექტებს წარმოადგენენ, და ბოლოს, 3. ლამარიას დიდება, რომელიც პატრონობს ქალებს, რძის პროდუქტებს, ძროხებს, ხორბლეულს, უზრუნველყოფს გამოკვებას და ბარაქიანობას და გარდა ამისა კერის მფარველია. გ. შარაშიძის მოსაზრებით, ჩვენს წინაშეა ინდოევროპული ტიპის სტრუქტურა სამი ფუნქციის კანონიკური თანმიმდევრობით: ღვთაებები, გმირები, ნაყოფიერება (ღიბაციათა პირველ ჯგუფში დაცულია ერთი და იგივე

<sup>19</sup> ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) სანესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, გვ. 76-77.

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 77.

რიგი, რომელიც კანონიკურად შეიძლება ჩაითვალოს: 1. დიდი ღმერთი, ცის მეუფე; 2. თარგლეზერი, მისი დიდი ვეზირი (ანუ უზენაესობის ორი განსახიერება); 3. ჯგრაგი; 4. სხვადასხვა საზოგადოებათა მფარველი ღვთაებები - ლოკალურ წმინდანთა მთელი კრებული; 5. ლამარია). ეს სტრუქტურა ანესრიგებს ყველა იმ დღესასწაულის მსვლელობას, რომელიც აერთიანებს ყველა ღვთაებას. იგი აგრეთვე სთავაზობს თავის სტრუქტურას შესანიშნავთა ტრიადას; ტრიფუნქციონალური დისპოზიცია აქ რეალიზებულია შემოკლებული ფორმით, მაგრამ ფუნქციათა კანონიკური რიგი აქაც დაცულია. სვანებმა დარწმუნებით იციან, რომ „ყველა ღვთაების“ მობილიზაცია შეუძლებელია განხორციელდეს ამ სამმაგი სერიის გარეშე, რომელიც ეძღვნება უზენაეს ღმერთებს, გმირებს ან მათ ღვთაებებს და ნაყოფიერების ღვთაებებს ან ქალღმერთს<sup>21</sup>.

სხვა მაგალითებთან ერთად, ამის დასადასტურებლად გ. შარაშიძეს მოტანილი აქვს მ. ჩართოლანის მიერ აღწერილი რიტუალი, როდესაც ახალ სახლში გადასვლის დროს პირველი ცეცხლის დანთებისას (რაც ოჯახისათვის ასევე ერთგვარ სანყის წერტილს წარმოადგენს და აგრეთვე უკავშირდება კრეაციულ, კოსმოგონიურ აქტს), მეფერხე ილოცავდა დიდი ღმერთის, ჯგრაგის და ლამარიას სახელზე, დიასახლისი კი ამზადებდა ხაჭაპურებს, ხორციან პურებს, ხარშავდა ხორცს და აგრეთვე აცხობდა შესანიშნავ პურებს - ლემზირებს სამი სახისას და სამ-სამ ცალს. მათ შორის პირველი სამი იყო დიდი ღმერთის, შემდეგი სამი ჯგრაგის, ბოლო სამი კი ლამარიას სახელზე<sup>22</sup>.

ჩვენს მიერ ზემოთ მოტანილ მაგალითებში სხვა შესანიშნავებთან ერთად ფიგურირებდა სამი სახის რიტუალური პური. პირველად დებდნენ ლამარიას სახელზე დღეობისათვის მომარაგებული სპეციალური ფქვილისაგან (ლამარია გჷიზ) გამომცხვარ პურს (ლამარია შილგგნე), რომელსაც მხოლოდ დიასახლისი (ან დიასახლისი დანარჩენ ქალებთან ერთად) ჭამდა, შემდეგ ზემოდან ათავსებდნენ ლემზირს, რომელიც ოჯახის წევრებს შორის ნაწილდებოდა (ან შეიძლებოდა გამოეცხვოთ რამდენიმე ლემზირი ოჯახის წევრთა რაოდენობის მიხედვით), ბოლოს ყველაფერ ამას თავზე დაადებდნენ ე. წ. ფუსნა მუჟელჷ-ს (ფუსნა ტაბგლ) - მომცრო ზომის რიტუალურ პურს, რომელიც დიდი ღმერთის სახელზე ცხვებოდა და მას მხოლოდ ოჯახის უფროსი (ზოგჯერ მხოლოდ ნაგვირგვინევი მამაკაცები) ჭამდა.

საახალწლო დღესასწაულთა კონტექსტში, აგრეთვე იმ ფაქტის გათვალისწინებით, რომ ზემოთ აღწერილი პურები მეკვლისათვის გამზადებულ ახალწლის შემოსალოც გობზეც იდებოდა, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ეს პურები წარმოადგენს სამყაროს სამივე დონეზე მოქმედი ძალებისადმი შესანიშნავს და ემსახურება მათ მომადლიერებას მთელი წლის განმავლობაში ყველა სფეროში წარმატების, კეთილდღეობისა და სიუხვის უზრუნველსაყოფად.

<sup>21</sup> G. Charachidzé, La mémoire indo-européenne du Caucase, Paris, Hachette, 1987.

<sup>22</sup> მ. ჩართოლანი, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, გვ. 82-84.

სამყაროს ვერტიკალური სტრუქტურა სამსაფეხურიანია და შედგება ზემო (ზეცა), შუალედური (მიწა) და ქვემო (ქვესკნელი) ნაწილებისაგან.

აღნიშნული შესანიშნავები სამყაროს ვერტიკალური სტრუქტურის აღწერისთვის, სამყაროს ერთგვარ მოდელს წარმოადგენს, რიტუალი კი შეიძლება კოსმოგონიურ, კრეაციულ აქტს უკავშირდებოდეს.

ახალი წელი, როგორც დროში ერთგვარი ნულოვანი წერტილი, ის მომენტია, როდესაც კარი გახსნილია დროსა და სივრცეში ყველა მიმართულებით. ერთმანეთს ესაზღვრება წარსული და მომავალი, ზეცა, სოციალური და ინფერნალური, ხოლო სამყარო. შესაბამისად, ადამიანი ცდილობს სამყაროს ყველა დონეზე მოქმედი ყველა ძალის მომადლიერებას. ლოცვა აღესრულება ყველა მიმართულებით, მთელი მომავალი წლის განმავლობაში ყველა ძალის კეთილგანწყობის მოსაპოვებლად, კეთილდღეობის, ბარაქაინობის, სიუხვის, ჯანმრთელობისა და სიკეთის უზრუნველსაყოფად. იგი მიმართავს სამივე სფეროს განმასახიერებელ ღვთაებებს, ცდილობს ყველა ძალასთან კავშირის დამყარებას და სადღესასწაულო რიტუალში მონაწილე სოციალური ჯგუფის ერთიანობისა და კეთილდღეობის დაბეჭებას.

ეს გამოიხატება შესანიშნავთა საშუალებითაც, კერძოდ კი ჩვენთვის საინტერესო რიტუალურ პურთა ერთი ჯგუფის მეშვეობით. სამი სახის პური, რომელიც საახალწლოდ ცხვება, სწორედ ამ იდეას უნდა გამოხატავდეს.

პური, რომელიც ცხვება ლამარიას სახელზე მომარაგებული „წმინდა“, სადღეობო ფქვილისაგან, პირველი იდება გობზე. მას ჭამს მხოლოდ დიასახლისი (ან მხოლოდ ქალები). ეს პური ქვემო სფეროს, ნაყოფიერების, ხოლონური ძალების შესანიშნავთა (უნდა აღინიშნოს, რომ სწორედ ლამარია გუიზ-ისაგან ამზადებენ აგრეთვე მინისათვის შესანიშნავ პურებს, ქალების მიერ საიდუმლოდ შესასრულებელი რიტუალების დროს ისეთ დღეობებში, როგორცაა მაგალითად ალაგი ლიხელე. არგილი ლიმეზირ და სხვ.).

შემდეგ პურს (ან პურებს ოჯახის წევრთა რაოდენობის მიხედვით) აუცილებლად ოჯახის ყველა წევრი ინანილებდა და ჭამდა (წინააღმდეგ შემთხვევაში არ ექნებოდა წლის განმავლობაში ოჯახის ყველა დღეობაში მონაწილეობის მიღების უფლება). იგი შუალედური სფეროს, მეზოკოსმის, სოციალურისათვისაა განკუთვნილი, მის ერთიანობას და კეთილდღეობას ემსახურება.

ბოლო, შედარებით მომცრო ზომის, ე. წ. ფუსნა მუჟელჷ (ფუსნა ტაბგლ// ფუსნა ლემზირ), „წინამძღოლი“, რომელიც ყველა დანარჩენს ზევიდან ადევს, დიდ ღმერთს, ფუსნაბუასდიას, ეძღვნება. იგი ზეციური სფეროს შესანიშნავთა და მას მხოლოდ ოჯახის უფროსი მამაკაცი შეჭამდა.

სამივე პური, ერთმანეთზე დანყობილი, სამყაროს ერთგვარ მოდელსაც შეიძლება წარმოადგენდეს და საინტერესოა, რომ ეს პურები მეკვლისათვის გამზადებულ ახალწლის შემოსალოც გობზეც იდო. ასე რომ, საახალწლო სამეკვლეო გობზე ერთმანეთზე დანყობილი ამ რიტუალური პურების მეშვეობით ერთ-

გვარად მატერიალიზებულია სამყაროს ვერტიკალური მოდელი, თვით რიტუალი კი შეიძლება კოსმოგონიური აქტის იმიტაციას წარმოადგენდეს.

К. Алавердашвили

**Символика некоторых ритуальных хлебов в новогоднем цикле празднеств  
по грузинским этнографическим материалам  
(Сванети)**

В статье описывается одна группа новогодних приношений, состоящая из трех видов ритуальных хлебов. Высказано предположение, что эти ритуальные хлеба, особенно в контексте новогодних праздников, являются приношением всем силам, действующим во всех сферах вселенной, предназначены для обеспечения благополучия, успехов и богатства в течении целого года и являются как-бы описанием, материализацией трехчастной вертикальной структуры мира, ритуал-же связан с космогоническим. креационным актом.

К. Alavcrdashvili

**Concerning the symbolism of some ritual breads in winter festivals  
according to the Georgian ethnographic data  
(Svaneti)**

This article deals with the description of one group of winter offerings and in particular the three types of ritual breads. It is supposed that the ritual breads especially in the context of winter festivals represent the offerings to all powers acting in all levels of the world, which are the guarantees of well-being, success and wealth during the whole year; as is supposed, these offerings represent the description of the tripartite vertical structure of the world and as for the ritual, it is associated with the act of creation.

**ქცევის ტრადიციული ნორმები კავკასიაში ომებისა  
და შეიარაღებული კონფლიქტების დროს**

კავკასია, რომელიც თავისი გეოპოლიტიკური მდებარეობის გამო საშხედრო-სტრატეგიული და სავაჭრო გზების შესაყარს წარმოადგენს, უძველესი დროიდან განიცდიდა უცხოელი დამპყრობლების პერმანენტულ შემოსევებს. ეს შემოსევები ხდებოდა როგორც სამხრეთიდან, - ირანის ზეგანიდან, მესოპოტამიიდან, მცირე აზიიდან, - ასევე ჩრდილოეთის მხრიდან - ევრაზიის ველებიდან და აღმოსავლეთ ევროპიდან. კავკასიელი ხალხების ისტორიაში ღიდი ადგილი უკავია ხანგრძლივ და სისხლისმღვრელ ომებს უცხოელი დამპყრობლების წინააღმდეგ.

ამასთან ერთად კავკასიურ ეთნოსებსა და სუბეთნოსებს შორის სხვადასხვა მიზეზების გამო ხშირად ხდებოდა შეიარაღებული შეტაკებები, რომლებიც ზოგჯერ ხანგრძლივ შინაომებში გადაზრდილა. ყოველივე ამან თავისებური დალი დასვა ადგილობრივი მოსახლეობის მენტალიტეტს, აისახა მისი ქცევის სტერეოტიპებში. ასეთმა ვითარებამ გარკვეულ ისტორიულ პერიოდში აიძულა კავკასიელი აბორიგენები შეჩვეოდნენ გასაშხედროებულ ყოფას, გამოემუშავებინათ არა მართო ომისა და ბრძოლის ხერხები, არამედ მთლიანობაში საშხედრო კულტურა; მისი ისეთი ელემენტები, როგორცაა საშხედრო ეთიკა, რაინდული მორალი, მოწინააღმდევესთან ურთივერთობის პრინციპები და სხვ.

წინამდებარე წერილის მიზანია ომებისა და შეიარაღებული კონფლიქტების დროს კავკასიაში ქცევის ტრადიციული ნორმების განხილვა. ნაშრომი დაწერილია საქართველოსა და ჩრდილო კავკასიის ხალხების ისტორიის და ფოლკლორის მასალებზე.

წერილობითი და ზეპირი ისტორიული წყაროები გვიჩვენებენ, რომ კავკასიის ხალხთა ემოციური დამოკიდებულება გარეშე მტრებთან ომებსა და შიდაკავკასიური (კავკასიურ კულტურულ-ისტორიულ წრეში მომხდარი) კონფლიქტებისადმი სავსებით იდენტური არ იყო. მაგალითად, დაღესტნური ზეპირსიტყვიერების არაერთი ძეგლი აელენს უარყოფით დამოკიდებულებას ამიერკავკასიის ქვეყნებზე და, კერძოდ, საქართველოზე, ყაჩაღური თავდასხმებისადმი ("ლეკიანობისადმი"), რაც იმის მიმანიშნებელია, რომ დაღესტნის მოსახლეობის გარკვეული ნაწილი ამ მახინჯი სოციალური მოვლენის წინააღმდეგი იყო. მაგალითად, დაღესტნის ხალხების ფოლკლორში გავრცელებულია ასეთი ანდაზური თქმები: "ყაჩაღობით ნაშოენი ყაჩაღობითვე იკარგება!", "ვინ იცის, ცოცხალი დაბრუნდება სა-

ქართველოში საყაჩაღოდ წასული?" და სხვ. იგივე აზრია გატარებული ისტორიულ სიმღერებსა და ბალადებში ("მუსალავი", "წორში წავიდა ლაშქარი" და სხვ.), რომლებიც დაიტირებენ უაზრო სამხედრო ექსპედიციებში დაღუპულ ეაქაცებს.

მაგალითად, ხუნძური სიმღერა "მუსალავი" წარმოადგენს საქმრო დაკარგული ქალიშვილის მოთქმას:

Пусть беда поразит тебя, хан Квази!  
Ты посланьем в Ансох молодежь созвал.  
Пусть они пропадут в Кахетии все,  
Кто гонца своего к Мусалаву слал!  
Ускакал Мусалав за крутые хребты,  
Оставил меня он в кровавых слезах,  
Оставил меня в громких столах, в беде,  
И к Тиндинским лугам Лачен улетел.<sup>1</sup>

(ვ. დერჯაენის თარგმანი)

ამავე დროს, დაღესტნურ ფოლკლორში ბრძოლა უცხოელი დამპყრობლების (თემურ-ლენგი, ნადირ შაჰი, რუსი გენერლები) წინააღმდეგ წარმოდგენილია როგორც სრულიად ბუნებრივი მოვლენა და მისი ლეგიტიმურობა არავითარ ეჭვს არ იწვევს. ხალხური პოეზია მრავალრიცხოვან საგმირო-ისტორიულ სიმღერებში, ისეთებში როგორებიცაა "ფართუ ფატიმა", "ბრძოლა ნადირ შაჰთან", "სიმღერა გმირ მურთაზალიზე", "შაბან ქარელი", "სალთის ხიდი", "სიმღერა პაჩი-მურადზე" და სხვ., ხოტბას ასხავს უცხოელი დამპყრობლების წინააღმდეგ მებრძოლებს. გმირის დაღუპვის შემთხვევაშიც კი ასეთი სიმღერები, როგორც წესი, ამადღებელი განწყობით მთავრდება, ისე როგორც ლეზგური ბალადა ბიჭზე, რომელიც მრისხანე თემურ-ლენგს არ დაემორჩილა:

Не дано врагам убить вovski,  
Погасить живого сердца пламень,  
Не дано врагам свалить вовеки  
Мальчика, что превратился в камень.  
Если связан ты с родной землею,  
Ты, в бою погибнув, стань скалою!<sup>2</sup>

(ს. ლიპკინის თარგმანი)

<sup>1</sup> Поэзия народов Дагестана. Т. I. М., 1960. С.82.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 54.



ხშირი ომები და თემთაშორისი შეჯახებები, ცხადია, დაპირისპირებული საზოგადოების წარმომადგენლებისაგან "მტრის ხატს" ქმნიდნენ, მაგრამ ამავე დროს მოწინააღმდეგეში არ ჩრდილავდნენ დასაფასებელ თვისებებს. კერძოდ, გამანადგურებელი "ლეკიანობის" მიუხედავად ქართულ ფოლკლორში დაღესტნელები წარმოგვიდგებიან, როგორც ძლიერი მოწინააღმდეგენი, ხაზგასმულია მათი სამხედრო თვისებები:

თოფი ჭარელთაც იციან,  
საპირისწამლე რქისაო,  
გადმოსვლა ჭიუხებშია,  
ხმარება ხანჯრებისაო.

ასევე პატივისცემით მოიხსენიებს ხევსურული სიმღერა ქისტების საბრძოლო თვისებებს:

სამისტლოებს ვაუებსა  
ბაკნით ასმიეთ ლუდიო.  
ლიღია მისტის თავი,  
ყმა იქ ვერ ჩავა ცუდიო.  
გან იჭაც ქალებია,  
გადაიმრუდონ ქუდიო?  
გამოვლენ ქისტის შეილები,  
ხანჯრით იციან ჩხუბიო.<sup>3</sup>

XVIII ს-ის ფეოდალური დასავლეთ საქართველოს ისტორიაში მნიშვნელოვანი მოვლენაა 1780 წლის რუხის ბრძოლა აფხაზებთან და მათ მოკავშირეებთან (ჩერქეზები, ჯიქები, ყარაჩაელები და სხვ.). რუხთან დაპირისპირებული ძალების შემადგენლობა წააგავს 1992-1993 წწ. ქართულ-აფხაზურ ომში მონაწილე სამხედრო ფორმირებების ეთნიკურ სტრუქტურას, მაგრამ ამ ორი შეიარაღებული კონფლიქტის სოციალურ-ეკონომიკური და პოლიტიკური მიზეზები ძალიან განსხვავდება ერთმანეთისაგან, ისევე როგორც სხვა არის ეპოქების საერთო ისტორიული ფონი. რუხთან მებრძოლი აფხაზი და ქართველი ფეოდალები ერთი კულტურულ-ისტორიული სამყაროს წარმომადგენლები იყვნენ, რომელთანაც ახლო იყო ჩრდილო კავკასიელი ხალხების არისტოკრატია. ამიტომ "აფხაზი

<sup>3</sup> ქართული ხალხური პოეზია. ტ.2, წ.1. თბ., 1974. გვ.93

მტრის" სახე XVIII-XX ს-ის დასაწყისის ქართულ მწერლობაში (ბესიკი, თ. მაგმაძე, ნ. ლორთქიფანიძე) ძალიან განსხვავდება ჩვენი დროის ომისშემდგომი სტერეოტიპებისაგან.

მაგალითად, ბესიკი, პოემაში "რუხის ომი", სოლომონ I-ის მოწინააღმდეგე აფხაზ მთავრებს "კარგ ყმებად" და მძლევლებად ("მძლევანი") მოიხსენიებს. ყერძოდ, ერთ-ერთი მათგანის, აბულის მფლობელის, ბეჭირბეი შარვაშიძის მისამართით პოეტი ამბობს: "მოყმე კარგი ძმა მეოთხე გარს ურბენდის ბეჭირ შხნევან".<sup>4</sup>

უფრო დეტალურად მოგვითხრობს ბეჭირბეის ვაჟკაცურ შემართებაზე თ. მაგმაძე, რომელსაც რუხის ომი XX ს-ის დასაწყისამდე შემონახული ზეპირთქმულებების საფუძველზე აქვს აღწერილი. მისი ცნობით, გურულებმა და ზემო იმერლებმა ფიცხელი ბრძოლით გააქციეს ჭიჭ-ალანთა რაზმები, მაგრამ თვით აფხაზთა ლაშქარი ურყევე ბურჯად იდგა და თავგამოდებით ეჩებებოდა ოდიშელებსა და ქვემო იმერლებს. ჭიჭ-ალანთა გაქცევის შემდეგ მეფემ ქაიხოსრო წერეთელს შესძახა: "ქაიხოსრო, ეს რა ამბავია, ხონთქრის ლაშქრის გამწყვეტს აფხაზები უნდა გიჭირვებდნენ საქმეს"? სარდალმა უპასუხა: "ბატონო, თქვენი რისხვა მქონდეს თუ ბეჭირბეი შარვაშიძე ერთ სახონთქრო ლაშქრად არ ღირდეს! ის რომ არ ყოფილიყო ომი დიდი ხნის მოგებული გვეჭებოდა".

მეფემ ჭოგრიტით ბეჭირი მოძებნა და შეუტია. ერთმანეთს ხმლის მოსაქნევეზე ჩაუქენეს ცხენები, თვალი თვალს გაუყარეს, მაგრამ არც ხმალი მოუქნევიათ, არც არა უენიათ რა.

მერე მათ კითხეს: რატომ არ შევებითო?

მეფემ თქვა: "არასოდეს შემხვედრია ბეჭირბეისთანა ვაჟკაცი, იმ წუთს, როცა მან რუხის ომში ცხენი ჩამომიქენა, ისეთი ზავითანი იყო მისი ვაჟკაცი გაბედულება, რომ საუცხოვოდ მომეწონა და მომესურვა მისი დაახლოვება და სამშობლოსათვის გამოყენება. ვიფიქრე, დღეს თუ სამშობლოს ქირისუფალთ ხელს უშლის, ხვალ იმავ სამშობლოსვე მცველად გამოდგება. ამიტომაც შემბრალდა მისი სიყრმე და ველარ გავიმეტე გასაფუქებლათ! შემემართა, არა გონია უმარცხოთ გადავრჩენილიყოვ".

ბეჭირბეის ეთქვა: "ხმლის მოსაქნევეზე რომ მიეუახლოვდი მეფეს, უფროს-უმცროსობის რიგისამებრ, ჯერ მისგან ველოდი ხმლის პირველს მოქნევას, არც მან ინება შემოტევება, და მეც ისე გამძალა თვალით, რომ აზრათაც არ მომსკლია პირ-იქით შემებედა".<sup>5</sup>

<sup>4</sup> ბესიკი. თხზულებანი. თბ., 1962. გვ.126.

<sup>5</sup> თ.მაგმაძე. ზეპირთქმულებანი იმერეთის მეფის სოლომონ დიდის დროიდან. ძველი საქართველო. ტ.11. თბ., 1913. გვ.44-45.

გადმოცემები რუხის ბრძოლის შესახებ, რომელშიც დასავლეთ საქართველოს არისტოკრატიული გვარების მრავალი წარმომადგენელი მონაწილეობდა, დიდხანს იყო შემონახული მათ შთამომავლებში. ამ წრიდან გამოსულმა ნიკოლოზთქიფანიძემ 1924 წელს დაწერა მოთხრობა "რანდები", რომელიც მნიშვნელოვანწილად ამ გადმოცემათა მასალებზეა აგებული.

რუხის ომი, როგორც ტიპური ფეოდალური ბრძოლა, ცალკეული ორთაბრძოლების სახით მიმდინარეობდა, რომლებშიც ყველა მეომარი თავისთვის ღირსეულ მოწინააღმდეგეს ირჩევდა. მოთხრობის მიხედვით მოწინააღმდეგენი პატივით ეკიდებიან ერთმანეთს და ფიცხელ ბრძოლაში ჩაბმულები ერთმანეთს სასიკვდილოდ არ იმეტებენ. მაგალითად, იმერელმა სარდალმა აგიაშვილმა, რომელმაც მძიმედ დაჭრა თავადი ასტამურ ინალიფა, აფხაზებს აცნობა ეს ამბავი, რათა დაჭრილისათვის დროულად აღმოეჩინათ დახმარება.

დაახლოებით მსგავსი სიტუაციაა არჩილ ბატონიშვილისა და მოხუცი ანჩაბაძის ორთაბრძოლის დროსაც, რომელიც მოწინააღმდეგეთა გაშაირებით იწყება.

ასეთი დამოკიდებულება დაპირისპირებულ მხარეებს შორის გარკვეულწილად იმიტი აიხსნება, რომ ქართული და აფხაზური ფეოდალური არისტოკრატია ერთსა და იმავე კულტურულ-ისტორიულ სამყაროს ეკუთვნოდა ქართულ ქრისტიანობაზე და მწიგნობრობაზე დაფუძნებულ ფეოდალურ სამყაროს, რომლის ჩამოყალიბებაში ნ.ბერძენიშვილის სიტყვით "აფხაზთა ტომი ისეთივე მონაწილეობას იღებდა, როგორც დასავლეთის თუ აღმოსავლეთის ქართული ტომები".<sup>6</sup> ამ სამყაროსთან ახლო იდგნენ ჩრდილო კავკასიელი ფეოდალებიც (ჩერქეზი, ოსი, ვაინახი და სხვ.). მაგრამ მამაკი მტრისადმი პატივისცემა და ცალკეულ შემთხვევებში მისი დანდობაც მხოლოდ კულტურულ-ისტორიული ერთობით როდი აიხსნება. ეს მომენტი უცხო არ არის შუასაუკუნეების რაინდული ეთიკისათვის დასავლეთ ევროპიდან იაპონიამდე. ამ მხრივ გამონაკლისს არც უცხო კულტურებთან ურთიერთობა წარმოადგენდა. გავიხსენოთ თუნდაც ცოტენ დადიანის ისტორია ან ილია ჭავჭავაძის მოთხრობა "ნიკოლოზ გოსტაშაბიშვილი", რომელიც რეალურ გადმოცემას უნდა ეფუძნებოდეს.

რაინდული მორალი მოწინააღმდეგეებისგან მოითხოვდა ყველა შემთხვევაში "წესიერ" მტრებად დარჩენას. აფხაზური ანდაზა ამბობს: მტერს ისე უნდა მოეჭკე, რომ მადლობა გითხრასო. პირადი მტრები ვალდებულნი იყვნენ გარკვეულ პირობებში ისე დაეჭირათ თავი, თითქოს მათ შორის არაფერი მომხდა-

<sup>6</sup> ნ.ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები. წ. III. თბ., 1966. გვ. 287

რა, ცალკეულ შემთხვევებში კი ერთმანეთისადმი გარკვეული სამსახურიც გაეწიათ.

კავკასიური ეთიკეტით ორთაბრძოლის წინ მოწინააღმდეგეებს ერთმანეთისათვის უნდა შეეთავაზებინათ ხმლის პირველი მოჭევა. ყაბარღოელი ეთნოგრაფი ბ.ბლაენოკოვი აღნიშნავს, რომ ამ შემთხვევაში ტიპიური არგუმენტაცია იყო: "შენ უფროსი ხარ, ამიტომ შენ დაიწყე", "ბრძოლაში მე გამოვიწვიე, ამიტომ პირველი დარტყმის უფლება შენ გეკუთვნის", "ჩვენს მხარეში შენ სტუმარი ხარ, ამიტომ შენ უნდა დაიწყო" და ა.შ.<sup>7</sup>

კავკასიის სინამდვილეში ბოლო დრომდე რაინდული ეთიკის მრავალ საოცარ მაგალითს ჰქონია ადგილი. ამ სტრიქონების ავტორს გაუგონია XX ს-ის 50-იანი თუ 60-იანი წლების დასაწყისში ჩეჩნეთში მომხდარი ასეთი ამბავი: ერთმანეთს შეხვდა ორი მტერი, რომელთაგან მხოლოდ ერთი იყო შეიარაღებული ხანჯლით. მოწინააღმდეგეებმა წილი ყარეს, ვის უნდა ეხმარა პირველს ეს ხანჯალი, და რიგრიგობით დაიწყეს ერთმანეთის ჩეხვა. აქ აღსანიშნავია, რომ მთიელთა წესით ხანჯლით მხოლოდ ჩეხვა შეიძლება, წვერით ძებრება კი, რაც სიცოცხლისათვის უფრო საშიშია, იკრძალება. ადამიანის სიკვდილი წვერით ჩაცემული ხანჯლისაგან განიხილება, როგორც გამიზნული მკვლელობა და არასოდეს მთავრდება მოსისხლეუთა შერიგებით.

ცხადია, ჩვენ არ გვსურს სურათის ისე წარმოჩენა, თითქოს კავკასიაში ომებისა და შეიარაღებული კონფლიქტების დროს მხოლოდ ქცევის რაინდული ნორმები ბატონობდნენ. ისევე როგორც სხვაგან, აქაც ომების დროს ხშირად ელლური ექსცესები ხდებოდა. ამ მხრივ განსაკუთრებით მძიმედობდა ვითარება ისეთ პერიოდებში, როდესაც ბრძოლა ხანგრძლივ და უკომპრომისო ხასიათს იღებდა. კერძოდ, ისტორიული წყაროები მოწმობენ, რომ ასე მოხდა კავკასიაში მონღოლთა შემოსევების დროს. არაბი ავტორის, იბნ ალ-ასირის ცნობით, მუსლიმები ქართველებს "ყველაზე კეთილ მტრებად" მიიჩნევდნენ, რადგან ისინი გამარჯვების შემდეგ მოსახლეობისაგან მხოლოდ ხარკს იღებდნენ, მაგრამ 1222 წლის შემოდგომაზე ქალაქ ბაილყანის (მდებარეობდა მტკვრისა და არეზის შესართავთან ახლოს) ალების შემდეგ, ქართველებმა ისევე დაარბიეს მისი მცხოვრებლები, როგორც ამას მონღოლები ჩადიოდნენ.<sup>8</sup>

განსაკუთრებით სასტიკ ხასიათს იღებდნენ ზოგჯერ შიდა კონფლიქტებიც. მაგალითად, XVII ს-ში დასავლეთ საქართველოს ზოგი რაიონი განადგურების პი-

<sup>7</sup> Б.Х.Блаженков. Очерки этнографии обшества адыгов. Нальчик, 1983. С.99.

<sup>8</sup> ბ.სლადაძე. XIII-XIII სს-ის საქართველოს ისტორიის ზოგიერთი საკითხი იბნ ალ-ასირის ცნობათა მიხედვით. კრებულში: საქართველო რუსთაველის ხანაში. თბ., 1966. გვ.141.

რამდე მიიყვანეს ძმათამკვლელმა ომებმა. ქართლელი ბაგრატიონი, პოეტი მეფე არჩილი, რომელიც მიზეზთა გამო იმერეთის ტახტის მპყრობელი აღმოჩნდა, გაცივებული იყო იმ სისასტიკით, რომლითაც ადგილობრივი ფეოდალები უსწორდებოდნენ ერთმანეთს. არჩილი ამბობს: "ამათში იყო მტერობა, ყოვლთ მტერთა უბოროტესი; მიხდომ-მოხდომა, ხმლისა კერა, პირისა, არა კოტესი".<sup>9</sup> ეს სიტყვები გვიჩვენებენ, რომ მტრები ადვილად იმეტებდნენ ერთმანეთს მოსაკლავად, რაც არ შეესაბამებოდა ქვეყნის მიღებულ ნორმებს ფეოდალურ შინაომებში. ფეოდალური კავკასიის სამხედრო ეთიკა დამარცხებული მოწინააღმდეგის დანდობას მოითხოვდა. გავისხენოთ თუნდაც ტარიელის შეგონება:

ოდეს მტერსა მოერიო, ნულარ მოკლავ, დაიყოვნე;  
გინდეს სრული მამაცობა, ესე სიტყვა დაიხსოვნე.

კავკასიური ტრადიციული სამხედრო ეთიკა კრძალავდა მოკლული მტრის გვამის შეურაცხყოფას. საქართველოში ეს ნორმა იურიდიულადაც იყო დამაგრებული. მაგალითად, ვახტანგ VI-ის კანონებით ნებადართული იყო ბრძოლაში მოკლული მტრის ცხენ-იარაღისა და სამკაულის დაბატონება, მაგრამ იკრძალებოდა გვამის გაშიშვლება. კერძოდ, სამართლის წიგნში ნათქვამია: "მოკლულს კაცს არას გზით ნიფხავი და პერანგი არ გაეცრცეების და ნურცა ვინ გელს მიყოფს, თვარა კანონი აქვს; და თუ ვინმე იკადროს ამის ქნა, მათი უფროსი ნუ აჭევინებს".<sup>10</sup>

გარკვეული დროიდან მოკლული მტრისათვის თავის ან ხელის მოკვეთაც გვამის შეურაცხყოფად ითვლებოდა და ამ ბარბაროსული წესის წინააღმდეგ კეთილშობილი ადამიანის ამბოხება, როგორც ვიცით, ვაჟა ფშაველას შესანიშნავი პოემის - "ალუდა ქეთელაურის" - მთავარი თემაა. მაგრამ უფრო არქაულ ხანაში ბრძოლაში მოკლული მტრისათვის თავის მოჭრა არა თუ შეურაცხყოფად არ ითვლებოდა, არამედ განიხილებოდა როგორც აუცილებელი რიტუალი. მაგალითად, ჩერქეზი მეომრები, სუფთად იპარსავდნენ თავს და მხოლოდ კეფაზე იტოვებდნენ გრძელ ქოჩორს, რათა მტერს გაადვილებოდა მათი მოკვეთილი თავის ხელში დაკავება (ფეოდალურ იაპონიაში ანალოგიური მოსაზრებით აიხსნებოდა სამურაების მიერ ულვაშების ტარება, ვინაიდან იქ მოკლულ მტერს ცხვირსა და ზედა ტუჩს აჭრიდნენ).

<sup>9</sup> არჩილიანი. ტ. II. აღ. ბარამიძისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით. თბ., 1937. გვ. 118.

<sup>10</sup> ვახტანგ VI. სამართლის წიგნი. თ. ნუქუძის გამოცემა. თბ., 1955. გვ. 94.

ყუმბუჯ ბალადაში "აილაზი", რომელშიც თანმიმდევრულად არის გახსნილი კავკასიელი მთიელის ფსევდობათა სისტემა, ახალგაზრდა გმირი სასიკვდილოდ დაჭრის თავისი მამის მკვლელს და უკვე აპირებს ცხენი გააჰენოს საცოლის გადასარჩენად, რომელიც მას თავადმა მოსტაცა, მაგრამ ამ დროს გაისმის მომაკვდავი მტრის ხმა:

...Оставив меня, навеки лишншся ты чести.

Я ранен смертельно. Как тонкая нить,  
Вот-вот во мне жизнь оборвется.  
Нельзя меня бросить, нельзя пристрелить,  
Уважить обычай придется.

Меня, положив головой на юг,  
Где высится саван тумана,  
Присядь в изголовье, как будто бы друг,  
Молниту читай из корана.

Душа улетит моя. Саблю возьмешь,  
О камень холодный наточишь,  
Проколешь губу мне, башку отсечешь,  
К седлу своему приторочишь.  
Домой возвратишься ты после того,  
Как воин, что выиграл битву...

(ი. კოზლოვსკის თარგმანი)

აილაზი ასრულებს ადათს. მომავლდავს ლოცვას უკითხავს, ხოლო როცა მოსისხლე კვდება, თავს აჭრის მას.<sup>11</sup> აღსანიშნავია, რომ ეს ბალადა გავრცელებულია აგრეთვე ჩეჩნებში და ინგუშებში ("სიმღერა ყმაწვილ ლაზიზე, ოლდანის ვაჟზე").<sup>12</sup>

ბოლოს, როცა ვსაუბრობთ ქვევის ტრადიციულ ნორმებზე კავკასიაში შეიარაღებული კონფლიქტების დროს, არ შეიძლება არ შევეხოთ ქალების, როგორც მშვიდობისმყოფელების, როლს. ეს უფლება ქალებს ტრადიციულად ჰქონდათ მინიჭებული. ფართოდ არის ცნობილი, რომ ქალის მანდილს შეეძლო მოსისხლე მტრების შეტაკება შეეჩერებინა. გადამტერებულ გვარებს შორის ურთი-

<sup>11</sup> Пoэзия народов Дагестана. Т. I. М., 1960. С. 134.

<sup>12</sup> Г.З. Аичабадзе. Вайнахи (чеченши и ингуши). Тб., 2001. С.215-216.

ერთობის შეწყვეტა შეეძლო ერთ-ერთი მხრის წარმომადგენელ ქალს, თუკი ის ძუძუს მისცემდა მეორე გვარის ბავშვს. ზოგჯერ ეს ხდებოდა მხარეებს შორის ურთიერთშეთანხმებით, მაგრამ შეიძლებოდა მამაკაცთა სურვილის საწინააღმდეგოდც მომხდარიყო. ორივე შემთხვევაში დაპირისპირებული გვარები უნდა შერიგებულყვნენ, რათა, როგორც ამბობდნენ, "არ აღრეულიყო სისხლი და რძე", ანუ მკვლელობებით არ შებილწულიყო ნებისთ თუ უნებლიედ დამყარებული მორღუობა.

დასავლეთ კავკასიაში შემონახულია თქმულებები მასობრივი შერიგებების შესახებ დედების მონაწილეობით. ერთი ასეთი გადმოცემა მოჰყავს აფხაზ მეცნიერს ა. გუაგბას: "აფხაზებსა და უბიხებს შორის მტრობა ჩამოვარდა. ურთიერთ თავდასხმებს ბოლო არ უჩანდა... მაგრამ იყვნენ იმ დროს ბრძენი ადამიანები, რომელთაც "შეეძლოთ ცეცხლისა და წყლის შერიგება", მათ გადაწყვიტეს ბოლო მოეღოთ მტრობისთვის. შეიკრიბნენ საპატიო მოხუცები მთელი დასავლეთ კავკასიიდან და აი რა გადაწყვიტეს: მდინარე ფსოუს შესართავის მარჯვენა მხარეს დიდი მინდორია. იქ მიიყვანეს მათივე დასტურით 500 ახლგაზრდა აფხაზი დედა თოთო ბავშვებით და ამდენივე უბიხი დედა თავისი პატარებით. მათ თვალეები აუხვიეს და დედებმა ისე გაუცვალეს ბავშვები ერთმანეთს, რომ ვერც ერთმა ვერ გაიგო ვის ჩააბარა თავისი ჩვილი. ამის შემდეგ ქალები სასწრაფოდ თავ-თავის სოფლებში დააბრუნეს. ეს იმიტომ გაკეთდა, რომ აფხაზებსა და უბიხებს ცოდნოდათ, რომ მეორე მხარეზე მათი სისხლი და ხორცია და აღარ აღემაართათ ერთმანეთზე იარალი... შერიგების აღსანიშნავად მოეწყო დიდი ღვინი, ჯირითი, მარულა, მიზანში სროლა და სხვა თამაშები".<sup>13</sup>

ამ თქმულებაში, ცხადია, გაზვიადებული მომენტები უნდა იყოს, მაგრამ ის კი უშუალოა, რომ ასეთი გადმოცემები რაღაც ნამდვილ ამბებზეა ხოლმე დამყარებული.

საქართველოს ისტორიაში კარგად არის ცნობილი შემთხვევები, როდესაც ქალები ოფიციალურად ასრულებდნენ სამშვიდობო მისიას. მაგალითად, ბაგრატ IV-ის დედა, მარიამ დედოფალი, სათავეში ედგა მრავალრიცხოვან ელჩობას, რომელიც 1031 წ. გაემართა კონსტანტინოპოლში საქართველოსა და ბიზანტიას შორის ზავის დასადგებად. მოლაპარაკებები იმპერატორ რომან III-სთან წარმატებით დასრულდა. "ქართლის ცხოვრებაში" ნათქვამია, რომ ბერძენთა მეფემ "მოსცა ფიცნი და სიმტკიცენი ერთობისა და სიყუარულისათვის, დაუწერნა ოქრო-ბე-

<sup>13</sup> А.Гуагба. Обычное право ахазов как возможный источник методов народной дипломатии. // Роль неофициальной дипломатии в миротворческом процессе. Материалы грузино-абхазской конференции. г. Сочи, март, 1999 г. Ирвайн, 1999. С.70.

კენი, მოსცა (საქართველოს მეფეს) პატივი ჯურაპლატობისა, და მოსცა ცოლად ბაგრატიანს ელენე დედოფალი”.<sup>14</sup>

ქალები მონაწილეობდნენ საქართველოს შიდა კონფლიქტების გადაწყვეტა-შიც. კერძოდ, თამარის მეფობის დასაწყისში, როდესაც სამეფო ხელისუფლებასა და ფეოდალთა ერთ ნაწილს შორის მწვავე კონფლიქტი წარმოიშვა, მუამბოხეებთან მოსალაპარაკებლად დედოფალმა ორი დიდგვაროვანი ქალბატონი გაგზავნა ხუაშაქ ცოქალი და კრავაი ჭაყელი. მანდილოსნებმა, როგორც ცნობილია, შესარულეს თამარის დავალება და ქვეყანას თავიდან ააცილეს სისხლისმღვრელი შეტაკება.

დღეს, ამ წერილში მოტანილი ამბებიდან დიდი ხნის შემდეგ, სრულიად განსხვავებულ სოციალურ-პოლიტიკურ გარემოცვაში, ახალი მსოფლიოს ფონზე, კავკასიაში ისევ მძვინვარებენ ომები და იღვრება სისხლი. არსად დედამიწის ზურგზე არ არის ასე ახლოს ერთმანეთთან ამდენი “ცხელი წერტილი” (უკვე “აფეთქებული” ან ასაფეთქებლად გამზადებული), როგორც კავკასიაში. ამიტომ, პირველ რიგში, სწორედ კავკასიის მოსახლეობა უნდა იყოს დაინტერესებული იმ საშუალებათა გამონახვით, რაც კონფლიქტების ნეიტრალიზაციას, ანუ მშვიდობიანი გზით მოგვარების პროცესებს შეუწყობს ხელს. ამ საქმეში კი კავკასიის ხალხების ტრადიციული გამოცდილება მშვიდობისმყოფელობის პრაქტიკაში შეიძლება საკმაოდ გამოსადეგი აღმოჩნდეს. ცხადია, სანამ სამხედრო ძალადობა არსებობს, სამხედრო დანაშაულის ფაქტების სრული აღმოფხვრა შეუძლებელია, მაგრამ მათ წინააღმდეგ უკომპრომისო ბრძოლა უნდა აწარმოოს ყველა სახელმწიფომ, რომელიც ცივილიზებული სამყაროს ნაწილად თვლის თავს. ახალგაზრდობის აღზრდა ტრადიციული მორალური კოდექსის საუკეთესო მაგალითებზე, ამ ამოცანის ქვედითი მექანიზმი შეიძლება იყოს. სამშვიდობო მოძრაობის ერთ-ერთი მიზანია “შტრის ხატის” დანგრევა საზოგადოებრივ ცნობიერებაში. ამისთვის შეიძლება კონკრეტული ისტორიული მაგალითების მოშველიება მოწინააღმდეგესთან ურთიერთობის ტრადიციული კულტურიდან, როდესაც მტერში არა მარტო უარყოფითი, არამედ ნარკვეულ დღეებით მზარეებსაც ხედავდნენ.

<sup>14</sup> მტანე ჭართლისა. ჭართლის ცხოვრება. ტ. I. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი სელაწიერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბ., 1955. გვ.294.



### **Традиционные нормы поведения во время войн и конфликтов на Кавказе**

Кавказский персеек, благодаря своему геополитическому положению с древних времен подвергался вторжениям иноземных завоевателей, затяжные и кровопролитные войны, с которыми занимают большое место в истории каждого кавказского народа.

Наряду с борьбой против внешних врагов, здесь, вплоть до середины XIX века, постоянно происходили столкновения между соседними народами и племенами. Жизнь в такой обстановке вынуждала местное население привыкать к условиям военизированного быта. Выбатывать не только способы войны и боя, но и военную культуру в целом, включая такие ее элементы, как военная этика, рыцарская мораль, принципы взаимоотношений с противником и т.д.

Цель предлагаемой статьи, рассмотреть традиционные нормы поведения участников вооруженных конфликтов на Кавказе; провести некоторые параллели с настоящим временем. Работа написана на основе материалов истории Грузии и горских народов Кавказа.

Традиционные обычаи войны на Кавказе, основанные на принципах «рыцарской морали», при общении с противником требовали соблюдать законы гуманности даже на поле боя, хотя, разумеется, в реальной жизни это не всегда осуществлялось.

G. Anchabadze

### **Traditional standards of behaviour during wars and conflicts in the Caucasus**

The aim of the article is to consider the traditional standards of behaviour of the participants of the conflicts in Caucasus; to draw parallels with the present time. The work is written on the basis of materials of history of Georgia and the mountain people of the Caucasus.

The traditional customs of war in the Caucasus, based on the principles of "morals of knights", demanded observance of laws of humanity with the enemy even on the battlefield, though, of course, in the real life it wasn't always carried out.

## კახეთის ეკოლოგიის ეთნოგრაფიული ასპექტები

კახეთი საქართველოს ჩრდილო-დასავლეთი ნაწილია. იგი დაყოფილია გურჯაანის, თელავის, სიღნაღის, ყვარლის, საგარეჯოს, ახმეტის, კაჭრეთის, ლაგოდეხის და დედოფლისწყაროს ადმინისტრაციულ რაიონებად.

როგორც სპეციალური ლიტერატურიდან არის ცნობილი, კახეთის ბარს უჭირავს მდ. ალაზნისა და ივრის შუა დინების ვაკე ადგილები, რომელიც კახეთისა და ცივგომბორის ქედებით გაყოფილია ალაზნისა და ივრის ველებად, ანუ შიგნი კახეთად და გარე კახეთად. მათ ასევე მოიხსენიებენ როგორც წინამხარი, ანუ შიგნიკახეთი და უკანამხარი, ანუ გარე კახეთი.

წინამხარი, ანუ შიგნი კახეთი მოქცეულია მთავარი კავკასიონის და ცივგომბორის ქედებს შორის და წარმოადგენს მდ. ალაზნის საკმაოდ განიერ ხეობას, რომელიც სამკუთხედის მსგავსად თანდათან განივრდება თავიდან ბოლოსაკენ, მდ. ალაზნის მიმართულებით.

უკანამხარი, ანუ გარე კახეთი განლაგებულია ცივგომბორის ქედსა და სამგორისა და გარეჯის მთებს შორის. მას შუაში ჩამოუდის მდ. იორი, რის გამოც ზედაპირის აგებულებით ეს ტერიტორიაც მდინარის ხეობისაა.

წინამხარი თავის მხრივ ორ ნაწილად არის წარმოდგენილი: პირველი ცნობილია საკუთრივ კახეთის სახელწოდებით და განლაგებულია ალაზნის ხეობის აუზში, უფრო მის ჩრდილო-დასავლეთ გაყოლებაზე, მეორე - რომელიც ზოგადად ასევე „კახეთის“ ცნებაში შედის, ცნობილია ქიზიყის სახელწოდებით და მოიცავს ალაზნის ხეობის სამხრეთ-აღმოსავლეთ ნაწილს<sup>1</sup>.

გასული საუკუნის ლიტერატურული მონაცემების მიხედვით, ყურადღებას იქცევს წინამხარისა და უკანამხარის ტერიტორიული კუთვნილების განსაზღვრებისა და მისი მევენახეობა-მელვინეობის თავისებურებათა ამსახველი ცნობები: წინამხარი ეწოდება კახეთის იმ ტერიტორიას, რომელიც შეადგენს მდ. ალაზნის აუზს მისი შენაკადებით და კალაპოტის მარჯვენა სანაპიროსადმი აქვს დახრილობა. ამ მხხვილ და მელვინეობის მწარმოებელ მნიშვნელოვან რაიონში შედის მთლიანად თელავის უეზი, სიღნაღის უეზის ბაკურციხის მონაკვეთი, ახმეტა-მერილისის სასოფლო თემები და ქიზიყის რეგიონში შემავალი სოფლების ნაწილი დაწყებული სოფ. კარდენახიდან<sup>2</sup>. უკანამხარი მდ. იორისკენაა მიქცეული და გომბორის მთების ფერდობებზე, ხეობებსა და „დაცემულ დაბლობებზე“ განლაგებული სოფლებითაა წარმოდგენილი. ზონალურად მათ უფრო მა-

<sup>1</sup> ალ. ჯავახიშვილი, საქართველოს გეოგრაფია, ტ. I, თბ., 1976; К. Келенджеридзе, Климатический очерк Кавказа, Тб., 1956; М. Сабашвили, Почвы Грузии, Тб., 1948 და სხვა.  
А. С. Пиралов, С. Б. Шавердов, Очерк виноградарства и виноделия Кахетии, ССВВК. 7, 1896.

ლალი მდებარეობა აქვთ, თავისთავად კი ეს უკანამხარის „დაბლობი“ ზოლია, რომელიც თავისი მეურნეობის ხასიათითაც გამოირჩევა და ბევრი თავისებურება ახასიათებს.

ამავე პერიოდის წყაროებში ტრადიციული მევენახეობა-მელვინეობის მნიშვნელოვან, „დამოუკიდებელ“ ობიექტად წარმოდგენილია ე. წ. ბაკურციხის სამეურნეო უბანი („Бакуршихский участок“). იგი გამოირჩევა ლენინის უმაღლესი ხარისხით და ლენინის დაყენების ტექნოლოგიური წესების მრავალფეროვნებით. ბაკურციხის მონაკვეთი ვრცელდება ალაზნის მარჯვენა სანაპიროს ხაზზე სოფ. მუკუზნიდან სოფ. ანაგამდე. XIX ს. ბოლო პერიოდში იგი ითვლება ასევე ერთ-ერთ ყველაზე მჭიდროდ დასახლებულ ტერიტორიად, სადაც უკვე მწვავედ იგრძნობა მიწის ნაკლებობა<sup>3</sup>. სოფ. ანაგიდან, საიდანაც იწყება მაჩხანის მონაკვეთი, მევენახეობა თანდათანობით კარგავს თავის დომინირებულ ეკონომიკურ მნიშვნელობას, და მეორეხარისხოვან დარგად წარმოგვიდგება.

კახეთის მდებარეობა, მისი ზედაპირის ხასიათი, ნიადაგების შედგენილობა, ჰიდროგრაფია მდიდარია და მრავალფეროვანი. ზღვის დონიდან იგი 200-900 მეტრის სიმაღლეზე მდებარეობს, ხოლო ჰორიზონტალური და ვერტიკალური ზონალობის შესაბამისად იცვლება როგორც კლიმატური გარემო, ასევე სამეურნეო პროფილირების ხასიათი. ჩვენი განხილვის ობიექტებია დღევანდელი გურჯაანისა და სიღნაღის რაიონები; მოკლედ შევხებით მათ შესახებ არსებული ცნობების მიმოხილვას.

გურჯაანის რაიონის ფართობი 850 კვ. კილომეტრია. იგი ესაზღვრება თელავის, ლაგოდეხის, სიღნაღის და საგარეჯოს რაიონებს. მისი ნაწილი წინათ ლაგოდეხის მაზრაში შედიოდა. მცირე გამონაკლისის გარდა (რაიონის შემადგენლობაში მყოფი უკანამხარედ წოდებული სოფლები იგულისხმება) იგი კახეთის წინამხარშია მოქცეული, ცივგომბორის ქედსა და მდ. ალაზნის შორის. ცივგომბორის ქედს ალაზნისაკენ ბევრი ხევი ჩაუდის, რომლებზეც რაიონის სოფლების უმეტესობაა განლაგებული, ესენია - გურჯაანის ხევი, მუკუზნის ხევი, კარდენახის ხევი, ბაკურციხის ხევი, შაშიანის ხევი და სხვა. ესენი ე. წ. „მშრალი ხეები“<sup>4</sup>, რადგან წლის დიდ მონაკვეთში დამშრალი არიან და სარწყავად მათი გამოყენება არ ხდება.

გურჯაანის რაიონი დიდ ყურადღებას იმსახურებს ისტორიული თვალსაზრისით. მის შემადგენლობაში მყოფი სოფლების უმეტესობა უძველესია. ასეთებია - ველისციხე, ბაკურციხე, ვეჟინი, კარდენახი, ჩუმლაყი... ეს პუნქტები მდიდარია მატერიალური კულტურის ძეგლებით, როგორებიც არის: შაშიანის სამება, კალაურის ეკლესია, ველისციხის ეკლესია და სიმაგრე და სხვა<sup>4</sup>. ამ პუნქტებს ცხოველი ურთიერთობა ჰქონდათ როგორც საკუთრივ კახეთის, ასევე საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებთან. თვით გურჯაანის ხსენებას პირველად ვხვდებით ვახუშტი ბაგრატიონთან - „... ვეჟინის ჩრდილოთ არს ქანდრის - უბნის ხე-

<sup>3</sup> А. С. Пирялов, С. Б. Шавердов, დასახ ნაშრომი, გვ. 2.

<sup>4</sup> თ. თოდრია ნ. ჩუბინაშვილი, შაშიანის სამება, თბ., 1988 (რუსულ ენაზე).

ვი... ამის ჩრდილოთ არს ხევი კართ-უბნისა (კახთ-უბნისა) ანუ გურჯაანისა..."<sup>5</sup>. XIX საუკუნის წერილობით დოკუმენტებში სოფ. გურჯაანი სიღნაღის უეზდში შემავალი, მევენახეობა-მეღვინეობით დანიშნული პუნქტია.

გურჯაანის რაიონის სამეურნეო სპეციფიკის ეთნოგრაფიული კვლევისას, საველე მასალებში ყურადღებას იქცევს მისი კუთვნილი ტერიტორიის წინამხარისა<sup>6</sup> და უკანამხარის განსაზღვრებათა შესაბამისად მოხსენიება, რაც შიდა განსაზღვრების თავისებურებას ასახავს: რაიონის სოფლები მის წინამხარში და უკანამხარშია განლაგებული და ფართო ზონალურ დიაპაზონში წარმოგვიდგება კახეთის სხვა რაიონებთან შედარებით (არ იგულისხმება სიღნაღის რაიონი). სამეურნეო საქმიანობის სპეციფიკის განსაზღვრა - დახასიათებაც ამ გაგებათა შესაბამისად ხდება. ამასთან ერთად ეს წინამხარი და უკანამხარი გურჯაანის რაიონის კუთვნილი ძირძველი მინა-წყალია და აქაურ მკვიდრთათვის ერთი მთლიანი სამეურნეო, ტრადიციულად ჩამოყალიბებული ორგანიზმი.

სიღნაღის რაიონი შიგნიკახეთის სამხრეთ დასავლეთ ნაწილში მდებარეობს და რეგიონალური კუთვნილებით ქიზიყის შემადგენლობაში შედის; ამავე დროს იგი მევენახეობის ძირითად რაიონად გვევლინება. ისევე როგორც გურჯაანის რაიონში, აქაც მკვეთრად გამოყოფილი შიდა ზონალური ფაზები: წინამხარი, რომელსაც დაბალი ზოლის სოფლები შეადგენს (სოფ. ანაგა და მისი მიმდებარე პუნქტები), და უკანამხარი, რომელიც მაღალი ზოლის დასახლებებს მოიცავს (სოფლები ნუკრიაანი, ზემო ბოდბე, მაღარო...).

სიღნაღის რაიონში სოფლის მეურნეობის ბევრი დარგია განვითარებული. სტატისტიკური მონაცემების მიხედვით, ძველად მთელი ათვისებული ფართობის 80%-ზე მეტი ეჭირა მემინდვრეობას და მხოლოდ 3% - მევენახეობასა და მებაღეობას. რადგანაც აქაური მიწათმოქმედება ურწყავია (ისევე როგორც მთლიანად კახეთის ტრადიციული მიწათმოქმედება), მოსავლის სტაბილურობა ნიადაგის დასვენებითა და თესლბრუნვით იყო მიღწეული.

ვეხებით რა კახეთის ეთნო-ეკოლოგიის სპეციფიკურ მხარეებს, განსაკუთრებით საჭიროებს აღნიშვნას შემდეგი გარემოება: ორივე რაიონის დასახლებათა უმრავლესობამ განიცადა ზონალური მიგრაცია და სოფელთა უმეტესობა ძველი საცხოვრისიდან ქვევით არის ჩამოსახლებული; ბევრმა მათგანმა სამი ადგილსამყოფელი გამოიცვალა. ქრონოლოგიურად ეს პროცესი მე-19 საუკუნის მოიცავს, აქვს ეტაპობრივი ხასიათი და ერთმანეთისაგან დროის გარკვეული მონაკვეთით არის გამიჯნული. მოგვაქვს რამდენიმე მაგალითი:

გურჯაანის რაიონიდან: სოფ. შაშიანი, უძველესი მდებარეობა - სამების ეკლესიის მიდამოები, რომელიც დღემდე ნასახლარებით არის მოფენილი. მეორე საცხოვრისი სოფელს „სათავეებთან“ ჰქონდა, ტყისპირებში, ახლანდელიდან

<sup>5</sup> ვახუშტი ბაგრატიონი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, IV, თბ., 1973, გვ. 542.

<sup>6</sup> ვ. ბაგრატიონთან წინამხარი მოხსენიებულია როგორც „წინამინდორი“, დასახ. ნაშრომი, გვ. 546

2-3 კმ. დაშორებით. ამჟამად სოფელი მესამე ადგილზეა განსახლებული, საავტომობილო ტრასის გაყოლებაზე, მის ორივე მხარეს. სოფ. ახაშენი: ძველი სოფლის ადგილია - ე. წ. ხარისთავი, ამჟამად სრულიად მიუვალი; სოფლის მეორე ნასახლარი - წმ. გიორგისა და კვირაცხოვლის ეკლესიების მიდამო. ამჟამად სოფელი მესამე ადგილზეა გაშენებული ყვავისა და სამების ეკლესიების მიმდებარე მიწებში. ტყისპირებიდან არის ჩამოსული სოფ. ვაჩნაძიანი, რომელსაც ადრე ქაშუეთი ერქვა. სოფ. კარდენახი - საღირაულის მთის ძირას, ფერდობებზე იყო გაშენებული, სადაც ეხლა ცხენითაც ჭირს მისვლა. ამჟამად სოფელი გზისპირზეა განსახლებული; ასევე სოფ. ბაკურციხე, ადრე ტყიან ფერდობზე მდებარეობდა. უხუცეს მკვიდრთ დღემდე ახსოვთ თავისი კუთვნილი „კარის ვენახისა“ და „ახობად“ წოდებული საყანეების შესახებ მრავალი ფაქტი<sup>7</sup>.

ზონალური მიგრაცია მკვეთრად გამოხატული გურჯაანის რაიონის ე. წ. უკანამხარის ტერიტორიაზე. ამ ზოლში, მიუხედავად მაღალი მდებარეობისა, სოფელთა დაბლა ჩამოსახლება საყოველთაო ხასიათს ატარებს. ადგილობრივთა გადმოცემით, ეს ჩამონაცვლება გასული საუკუნის 30-იან წლებს განეკუთვნება და სოფლის უძველესი მდებარეობა წინაპართა ნამშობით იციან.

იგივე გარემოებაა სიღნაღის რაიონში - სოფლების უმეტესობა დაბალ ზოლში, „ბარშია“ ჩამოსახლებული. როგორც სავსე მასალით ირკვევა, სოფელთა უმეტესი ნაწილი იმ მიდამოში ჩასახლდა, სადაც ადრე კალოები იყო და საზაფხულო სახლები ჰქონდათ მოწყობილი. ამას კარგად ასახავს ტოპონიმიკური მასალა და სოფელთა სახელწოდებანი (მაგ. სოფ. კალოები).

ამდენად, ორივე რაიონის ტერიტორიაზე სოფელთა ზონალურ ჩანაცვლებას ძველი ფუძეებიდან საყოველთაო ხასიათი აქვს და ვრცელდება როგორც „წინამხარის“ ასევე „უკანამხარის“ დასახლებებზე<sup>8</sup>. ამ ჩამონაცვლებათა ქრონოლოგია განსხვავებულია, აქვს ეტაპობრივი ხასიათი და მე-20 საუკუნის დასაწყისშიც გრძელდება. ომის შემდგომ პერიოდში არსებული ვითარება უკვე სტაბილურია, და კახეთის რეგიონში ზონალური მიგრაციის ფაქტები აღარ დასტურდება. საჭიროა აღინიშნოს, რომ სრულიად საპირისპირო ვითარებაა ქართლში: მხედველობაში გვაქვს ის პროცესები, რომელსაც სწორედ ომის შემდგომ პერიოდში ჰქონდა ადგილი შიდა ქართლში, როდესაც მოსახლეობისაგან დაიცალა და განადგურდა მრავალი სოფელი თეძმის, ლეხურას, ძამას, ტანას, მეჯუდის და სხვა ხეობებში, რომელიც დროთა მანძილზე არაქართულმა მოსახლეობამ დაიხაკუთრა<sup>9</sup>.

როგორც გურჯაანის, ასევე სიღნაღის რაიონებისათვის უძველესი, ტრადიციული დარგებია მევენახეობა და მემინდვრობა. მევენახეობის გავრცელე-

<sup>7</sup> მასალა დაფიქსირებულია ავტორის მიერ (იხ. კახეთის 1970, 1972, 1980, 1982, 1986, 1997, 1998 წლების ეთნოგრაფიული ექსპედიციების სავსე დღიურები).

<sup>8</sup> Пурцелаядзе Д. О., О главных нуждах и потребностях Кахетин, СПб. 1886.

<sup>9</sup> ეყრდნობით ჩვენ მიერ შიდა ქართლში ჩატარებული ექსპედიციების მონაცემებს (იხ. ავტორის სავსე დღიურები, 1984-89 წლები).

ბის თავდაპირველი არეალი კონცენტრირებული იყო მთისწინეთში - მთავარი კავკასიონის ქედის სამხრეთ-დასავლეთ და ცივგომბორის მთების ჩრდილო-აღმოსავლეთ ნაწილში, მცირე დაქანების ფერდობებზე. ალაზნის ველის ტერასებსა და ალაზნისპირა ვაკობში მითუმეტეს, ვენახები ადრე არ ჰქონდათ. მოსახლეობა შეგნებულად გაურბოდა ამ ადგილებში ვაზის გაშენებას, რადგანაც ვენახი მუდმივად იატყევებოდა, მას აზიანებდა აგრეთვე ზამთრის ყინვები, ხოლო დაჭაობებული ნიადაგები მკვეთრად ამცირებდა ნაყოფის ხარისხს.

დროთა მანძილზე, სოფელთა „ბარში“ ჩამონაცვლებამ და ვაზის კულტურის საწარმოო დანიშნულების ზრდამ, ალაზნისპირა მიწების ათვისება გახადა საქირო. მოსახლეობამ მამა-პაპური ვენახების მიტოვება დაიწყო და დაბლობში დაიკავა პირადი კუთვნილების სავარგულები. ეს პროცესი შეუქცევადი აღმოჩნდა, შედეგად კი ის მოიტანა, რომ ფერდობის მევენახეობა მთლიანად მიტოვებული აღმოჩნდა, დაკნინდა და დროთა მანძილზე განადგურდა.

როგორც აღინიშნა, საკვლევ რეგიონებში, ტრადიციული მევენახეობის კერები გორაკ-ბორცვიან გარემოში, სოფლის ძველი საცხოვრისის მიმდებარე ტერიტორიაზე იყო განთავსებული<sup>10</sup>. ძველი პერიოდის დამკვირვებელთა ცნობით საუკეთესო ხარისხის ღვინოები 1000 დან 2000 ფუტამდე სიმაღლის მქონე ნაკვეთებიდან იყო მიღებული. მე-19 საუკუნეში გამოქვეყნებულ პუბლიკაციებში აგრონომ-სპეციალისტები უპირატესობას ფერდობზე განლაგებული ვენახის მოსავალს მიაკუთვნებენ, რადგან დაბლობზე გაშენებული ვენახის ყურძენი მდარე ხარისხის ღვინოს იძლევა. გაზეთ „გუთნისდედაში“ მოთავსებულ წერილში - „სავენახე ადგილების მდებარეობა“, ამ საკითხს შემდეგი ახსნა აქვს მიცემული: „სავენახე ადგილის მდებარეობა ძალიან საქიროა ვაზისათვის, რადგანაც ამას აქვს დიდი განვლენა ღვინოების სიკეთეზე.... ვენახების ბევრი პატრონები გვარწმუნებენ, რომ ყველაზე საუმჯობესო სავენახე ალაგი არის ის, რომელიც მდებარეობს სამხრეთის, ან სამხრეთ-აღმოსავლეთ ფერდობებზე.... საზოგადოდ შენიშნულია, რომ ფერდობის მხარეებზედ ალაგები სჯობს სავენახე ვაკე ადგილებს, მზის შუქი პირდაპირ ხვდება, ფოთოლი ვერ ჩრდილავს, და ყურძენი იძლევა უკეთეს მოსავალს“<sup>11</sup>. სტატიის ავტორი აგრეთვე ამახვილებს ყურადღებას ფერდობის ვენახისათვის ტყის დამცველი მოქმედების ფაქტორზე - „ფერდობზე გაშენებულ ვენახს ტყე უყუდროებს, რაც იცავს მას გვალვისა და ცივი და ნოტიო ქარისაგან; იგი ვაზს განვითარების საუკეთესო გარემოს უქმნის“<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> ამ ფაქტზე ნათლად მეტყველებს ირანელი უამთაალმწერლის შერიფ ად დინ ალი იეზიდის გადმოცემა „...ვიწინიდან ღვინო ქართველი ქალისა თუ კაცის ბედნიერების მუდმივი მონანილე იყო... მათი ბედნიერების მოსასპობად თემურ-ლენგის ბრძანებით... ბალ-ვენახები მოლაშქრეებს დაუნაწილეს, ისინიც მთის ფერდობებს შეესიენ და ძირიანად თსრქიდენ ვაზებს...“ - ზარაფ-ნამე, დ. კაციტაძე, საქართველო XIV-XV საუკუნეების მიჯნაზე, თბილისი, 1975, გვ. 163-164.

<sup>11</sup> გაზ. გუთნისდედა, ტფილისი, 1874, №2, გვ. 7.

<sup>12</sup> იქვე: საკითხის გარეშო საყურადღებოა ლ. ბოჭორიშვილის მოსაზრება. იგი წერს: „ვენახის გავრცელების არეალი მთის ძირიდან ადრევე. ძველად შემორჩენილი ნაშ-

ალაზნის სანაპირო ზოლზე, რომელიც ზღვის დონიდან 550 ფუტზეა, ვენახი ძველად იშვიათობა იყო, რადგან ზამთრის ყინვები, ხშირი ბურუსი, მძიმე თიხნარი ნიადაგი და წყალდიდობის სამიშროება ხელს უშლიდა ვაზის ნორმალურ განვითარებას. XIX საუკუნის დასასრულს ამ საკითხზე გამოქვეყნებული ყველა პუბლიკაციის ავტორი უარყოფით შეფასებას აძლევს დაბლობზე გაშენებული ვენახიდან მიღებული ღვინოების ხარისხს, რადგან მათ - „...ალარა აქეთ კახეთის ღვინოებისათვის დამახასიათებელი სპეციფიკური ძვირფასი თვისებები და მაღალი ხარისხი“<sup>12</sup>.

ვიხილავთ რა კახეთის სამინათმოქმედო სისტემის ეკოლოგიურ მხარეს, თვალსაჩინო ხდება, რომ საუკუნეთა მანძილზე ჩამოყალიბებული ბუნებათსარგებლობის რეჟიმი, რომელიც განსაზღვრავს სოფლის სამეურნეო პროფილს და დარგობლივ სპეციალიზაციას, XIX საუკუნის მანძილზე მკვეთრად ირღვევა და სრულიად ახალ მიმართულებას იღებს. ამ პერიოდის ერთ-ერთ სპეციალურ პუბლიკაციაში ნათქვამია: „გლეხების მიერ ადრე ათვისებული ფერდობები უკვე ნაკლებმოსავლიანია... სამაგიეროდ ისინი გვევლინებიან ნიადაგის ყველა საუკეთესო თვისების კომბინაციად იმისათვის, რომ აქ განვითარდეს მევენახეობა... მაგრამ ამჟამად სოფლის გარშემო მდებარე ზომიერი დახრილობის ფერდობები, რომლებიც ადრე ვენახებით იყო დაკავებული, თანდათან ცარიელდება... იმის გამო, რომ ახალი სავენახე ადგილები სოფლის შემოგარენში მცირედ-ლა მოიპოვება, გლეხობა ვენახების გასაშენებლად ახალი ადგილების ათვისებას იწყებს“<sup>13</sup>.

აღნიშნული ვითარების ანარეკლია მონოგრაფიაში „სოფელი აკურა“ მოტანილი შემდეგი დახასიათება: „ადრე სოფელი ზევით მდგარა, ზემო უბანში, ახლანდელი ნასახლარების ადგილას. აწინდელი აკურის ტერიტორიაზე სახნავები და კალოები ჰქონდათ, „ბოლოზე“ კი პატარ-პატარა ვენახები. ყველა არც ყოფილა მამულიანი (ანუ ვენახის პატრონი), სოფელში თითო-ოროლას თუ გააჩნდა შინავენახი“... და შემდეგ - „ამ ბოლოებზე გაშენებულ ვენახებში ქოხები დგას დასასვენებლად, ავდარში და სიციხეში თავის შესაფარებლად“<sup>14</sup>. მხედველობაში მისაღებია ისიც, რომ სოფელი აკურა, რომელიც ნაშრომში წარმოდგენილია როგორც თანამედროვე ინტენსიური მევენახეობის მნიშვნელოვანი უბანი, ნაშრომის გამოქვეყნებამდე 40-50 წლის წინ ტიპიური მესაქონლეთა სოფელი ყოფილა შერწყმული მემინდვრობით. აქედან ცხადი ხდება, რომ კახეთში, ვენახის გავრცობის მთავარ ზოლში, ეს პროცესი უფრო ინტენსიური და მასშტაბური უნდა ყოფილიყო. აღნიშნული ვითარება დამახასიათებელია კახეთისათვის ზოგადად;

თების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, ის იქნებ მთის ზოლშიც იჭრებოდა“... ლ. ბოჭორიძე-ვილი, თელავის რაიონში მივლინების მოკლე ანგარიში, მსე, VIII, თბ., 1956, გვ. 201.

<sup>12</sup> Пурцеладзе Д. О. О главных нуждах и потребностях Кахетии, Синод. 1886.

<sup>14</sup> Натроев Л. К. Положение сельского хозяйства в Кахетии и Кизикин, ТИКОСХ, 1893. 8. 9. ამავე საკითხზე - Сборник сведений по виноградарству и виноделию Кахетии, Тифлис, 1896.

<sup>15</sup> ჯ. რუხაძე, ა. ლეკიაშვილი, ი. ჭყონია, სოფელი აკურა, თბ., 1964, გვ. 145, 146.

ახალი მიწების ათვისების პროცესი თანდათანობით იკრებდა ძალას და სულ უფრო ფართო ხასიათს იღებდა.

ამგვარად, XIX-XX საუკუნეთა მიჯნაზე უკვე შემზადებული იყო ნიადაგი სავენახედ დაბალი ექსპოზიციის მიწების ასათვისებლად. ამაში დიდ როლს ასრულებდა სოფელთა ზონალური მიგრაცია - ძველი სახნავი თუ სავენახე ფართობების დანაკარგი ახლით შეესებას მოითხოვდა, ამის რეზერვს კი მხოლოდ ალაზნისპირა დაბლობი ნიადაგები შეიცავდა, რომელიც საჭიროებდა ათვისებასა და გაკულტურებას. ალაზნის მიმდებარე ტერიტორიაზე ვაზის კულტურის მასიური გავრცობა კოლექტივიზაციის პერიოდიდან იწყება; ომისშემდგომ წლებში ხდება ამ მიწების მთლიანი ათვისება. ამ დროისათვის სოფლის მახლობლად, აქა-იქ, კიდევ არის შემორჩენილი „კარზე ამენებული ვენახი“, „შინავენახი“, რომელსაც ასევე „კარის ვენახს“ უწოდებენ<sup>16</sup>. მაგრამ თანდათანობით გლუხთა პირადი მეურნეობაც ალაზნის მიმდებარე „ბოლოებში“ გადაინაცვლებს, პარალელურად მიმდინარეობს ამ მიწების მთლიანი ათვისება და ახლი აგროტექნიკური საშუალებების გამოყენებით შენდება საკოლმეურნეო ზერები.

ეკოლოგიური თვალსაზრისით სოფელთა და სავარგულების ზონალური მიგრაცია ბევრ სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვან პრობლემას შეეჯახა, რომლის არსი შემდეგში მდგომარეობს: დაბალ ზოლში ჩამოსახლებული სოფელი, პირველ ყოვლისა, განსხვავებულ გარემოში ხვდება. ამაში იგულისხმება რელიეფი, მცენარეული საფარი, ნიადაგების ხარისხი და თვისებები, ჰავა, წყლით მომარაგება და მისი ხარისხი, სამეურნეო კულტურათა შედგენილობა და სხვა. მრავალი მახასიათებლის შეჯერებით ირკვევა, რომ ძველი და ახალი საცხოვრისის ბუნებრივ-სამეურნეო პირობების შეფარდება გვაძლევს სოფლის ეკოლოგიის სრულიად განსხვავებულ, თითქმის კონტრასტულ სურათს.

მთასა თუ მთისწინეთიდან ჩამოსახლებული მეურნე ხვდება დაბალი ზოლის რეჟიმისათვის დამახასიათებელ გარემოში, რომელთან შეთანწყობაშიც მან უნდა მოიყვანოს მთელი თავისი მეურნეობა; ესენია - დაბალი ექსპოზიციის მქონე სავარგულები და შესატყვისი სამეურნეო იარაღები, ალაზნისპირა სანახებში ჩაყრილი ვენახის მოვლა და შესატყვისი მიმოსვლის საშუალებანი, წყლის მუდმივი დეფიციტი და მისი მოპოვების სირთულე, გაუსაძლისი სიცხე და სხვა. აქედან გამომდინარე თანდათანობით ხდება ძირითად საარსებო საშუალებათა და ყოფითი პირობების გარდაქმნა, მათი ახლებურად ჩამოყალიბება: ასე მაგალითად, თუ მანამდე ძირითადი საკვები საშუალებაა პურეული თუ ფაფეული კერძები, რძე და რძის პროდუქტი, ხორცეული და ა. შ. - ამიერიდან რაციონში უხვად შემოდის ახალი მარცვლეული - სიმინდი, სოია, ასევე მზესუმზირა, მრავალნაირი ბოსტნეული, ხილი... მაგრამ მკვეთრად იზღუდება ხორბლეულის პროდუქტები, ხორცეული, რძის პროდუქტი. კარგადაა ცნობილი ის ფაქტი, რომ 70-იანი წლე-

<sup>16</sup> ა. ლეკიაშვილი, შენ ხარ ვენახი, თბ., 1972, გვ. 145.



ბის კახეთის სოფელში მენველი და მით უმეტეს მუშა საქონელი იშვიათობა იყო<sup>17</sup>.

აღნიშნული ძვრები, ცხადაა, დიდ გავლენას ახდენს ადამიანის ორგანიზმზე, არღვევს მის გენურ სტაბილურობას, უქმნის მომავლის პრობლემებს.

ამ პროცესის მეორე მხარე, მეორე შემადგენელია თვით ის გარემო, სადაც ადამიანი იჭრება თავისი გარდაქმნებით. როგორც სპეციალური ლიტერატურიდან არის ცნობილი, კახეთის მთელი ტერიტორია წარმოადგენს ანთროპოგენულ ლანდშაფტს, რომელიც ბოლო ორი საუკუნის მანძილზე მძაფრი ეკოლოგიური ძვრებით აღინიშნება: თუ საუკუნეთა სიღრმეში მივადევნებთ თვალს, ალაზნის აუზში, მდინარის კალაპოტის მიმდებარე ზოლი ოდითგან იყო ცნობილი „სამეფო ტყეებით“, უძველესი, უნიკალური ჯიშებით. მათი გაკაფვა და გამეჩხვრება დიდი ხნის წინ მოხდა, ხოლო მომდევნო პერიოდში ეს გარემო ჭალის ტყეებით დაიფარა.

დროთა მანძილზე ეს ტყეები ახოებად იქნა გაკაფული და გამოყენებული მარცვლეული კულტურებისათვის. ნიადაგის დამუშავება შესატყვისი სამეურნეო ხერხითა და იარაღით იყო განხორციელებული (ტრადიციული სახენელი, ცოცხალი გამწვევი ძალა, ხენა-თესვის ხალხური ნესები...) მაგრამ ეს ეტაპიც არ აღმოჩნდა ხანგრძლივი - ვაზის კულტურის აღზევების პერიოდიდან დაწყებული. სამარცვლე კულტურები ამ მიწებზე მკვეთრად იზღუდება და მინიმუმამდე მდის. მის ადგილს იკავებს ამ გარემოსათვის ეკოლოგიურად სრულიად „უცხო“, განსხვავებული თვისებებისა და მომთხოვნელობის მქონე მრავალწლიანი კულტურა - ვაზი. ეს პროცესი ნიადაგური სტრუქტურის, მისი მიკრობიოლოგიური შედგენილობისა და თვისებების მკვეთრ ცვალებადობას იწვევს, რაც უარყოფითად მოქმედებს მის „სიცოცხლისუნარიანობაზე“.

ამგვარად, გასული საუკუნის 50-იანი წლებიდან მოყოლებული, მარცვლეული კულტურების ხვედრითი წონა კახეთის სოფლის მეურნეობაში მკვეთრად მცირდება და მინიმუმამდე დადის. იწყება მევენახეობა - მელვინეობის აღმავლობა და საბჭოთა მეურნეობების შექმნა კოლმეურნეობათა გამსხვილებისა, და ფაქტობრივად, მათი მოსპობის ხარჯზე<sup>18</sup>. 70-იანი წლების მონაცემებით, ვენახის მწარმოებელი რაიონებიდან გურჯაანის რაიონი ფლობს ვენახს 5282 ჰექტარზე, სიღნაღის - 260 ჰექტარზე, საგარეჯო - 1300 ჰექტარზე და სხვა<sup>19</sup>. ამავე პერიოდიდან პურეული კულტურების ხვედრითი წონა კახეთში იმდენად დაბალია, რომ მოსახლეობა მთლიანად სახელმწიფოს მიერ შემოტანილი მარცვლეულითა და პურის მზა პროდუქციით მარაგდება.

90-იან წლებში მომხდარი პოლიტიკური და ეკონომიკური ძვრების შედეგად კახეთის მოსახლეობა უდიდესი სირთულეების წინაშე აღმოჩნდა: პარალი-

<sup>17</sup> ცნობები დაფიქსირებულია ავტორის მიერ (იხ. კახეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციების საველე დღიურები).

<sup>18</sup> რ. რცხილაძე, კახეთის მევენახეობა-მელვინეობა, კრებული, თბ., 1960, გვ. 143-171.

<sup>19</sup> ა. ზონანაშვილი, გ. ცაგარელი, საქართველოს აღმოსავლეთი ეკონომიკური რაიონი, თბ., 1978.

ზებულია სახელმწიფოს სასურსათო პროგრამა; პურეულის უკმარობა შიმშილით ემუქრება რეგიონს და ხალხიც თავის გადარჩენის მიზნით იწყებს მიწების ინტენსიურ ათვისებას პურეული კულტურებისათვის. მაგრამ, რადგან ამ დროისათვის კახეთის რეგიონის უმეტეს ნაწილს აღარ გააჩნია მიწის თავისუფალი რეზერვი, მოსახლეობა იწყებს მამა-პაპური ვენახების გაჩვენას. ამ ღონისძიებით რეგიონი მთლიანად ადგილზე წარმოებული ხორბლეულით ირჩენს თავს, უფრო მეტიც, ჭარბი პროდუქცია საქართველოს სხვა კუთხეებში გააქვს გასაყიდად თუ გასაცვლელად. ამ პროცესის საილუსტრაციოდ გურჯაანის რაიონის ერთი სოფლის მაგალითი მოგვყავს: სოფლის კუთვნილი სავენახე ფართობი შეადგენდა 622 ჰექტარს. 1998 წლის მონაცემებით ვაზი აღრიცხულია მხოლოდ 312 ჰექტარზე, ანუ გაკაფულია 310 ჰა ვაზის ბუჩქი<sup>20</sup>.

შექმნილ გარემოებასთან უშუალო კავშირშია გურჯაანისა და სიღნაღის რაიონებში ბალჩეული კულტურების დაწინაურება, რამაც ბოლო ხანებში უზარმაზარი მასშტაბები მიიღო. თავისთავად ეს კულტურები არ არის ახალი კახეთისათვის, და ნესე-საზამთროს მოყვანას მის ზოგიერთ რაიონში (მათ შორის გურჯაანის) კარგა ხნის ტრადიცია აქვს<sup>21</sup>. მაგრამ ყველაზე სავალალო ის არის, რომ საბაღე კულტურებისათვის ფართობის გამონახვა ისევე ვენახის ამოძირკვისა და მისი მკვეთრი შემცირების ხარჯზე ხდება.

დღეისათვის კახეთში კელაე დღის ნესრიგშია არსებული სამეურნეო დისკომფორტი და სრული ანარქია კულტურათა განთავსებისა და სავარგულების სწორი ექსპლუატაციის საკითხში. განსაკუთრებით დიდ ზიანს ღებულობს ნიადაგური საფარი, რომელიც სამყაროს არააღდგენადი კომპონენტია. კახეთის ეკოლოგიის პრობლემები და მისი საზიანო შედეგები მომავალ თაობებს დიდი სირთულეების წინაშე დააყენებს.

Л. Бериашвили

### Экология Кახети в свете данных этнографии

На основе полевых этнографических материалов и данных письменных источников, в статье воссоздается картина этно-экологической обстановки региона с начала XIX столетия до наших дней.

Установлена зональная миграция населенных пунктов и прилегающих к ним сельско-хозяйственных угодий с предгорной полосы в низменность; рассмотрены характерные особенности освоения новой экологической среды и ее последствия.

<sup>20</sup> კახეთის 1997 წლის ექსპედიციის ავტორის საველე დღიურები (ცნობა მიღებულია გურჯაანის რაიონის მინათმონყობის განყოფილებიდან სოფლის ანონიმურობის შენარჩუნებით).

<sup>21</sup> ჟურნ. „ივერია“ 1878, №40, - „კახეთი“.

Дается краткий анализ процессов, протекающих за последнее десятилетие, резко изменивших расклад традиционной направленности отраслевого профиля региона.

L. Beriashvili

### **Kakheti Ecology Based on Ethnographic Date**

On The basis of the field ethnographic material and written sources' data the situation of ethno-ecological condition in the region from the beginning of XIX century up to-day is provided in the article.

Zonal migration of settlements and surrounding agricultural arable lands from foothills to lowland is studied and proved.

Brief analysis of the last decade processes is given; these processes have drastically changed traditional direction of the region's economical profile.

კავკასიონის ქედზე მცხოვრები მოსახლეობის ცვალებადობა  
(სისხლის ჯგუფების: ABO, Rhesus, MN,P, Kell მიხედვით)

თანამედროვე პოპულაციურ გენეტიკური კვლევის დროს დიდი ყურადღება ეთმობა მონოგენური და პოლიგენური ნიშანთვისებების ანალიზს, რომლებიც მნიშვნელოვნად განაპირობებენ ადამიანის ბიოლოგიის განვითარებას ზოგადად. ამავე დროს ამ მასალებზე დაყრდნობით შესაძლებელია დადგინდეს მიგრაციული პროცესების დონე<sup>1</sup>, შერეულ ჯგუფებში მოხდეს პირველადი კომპონენტის შეფასება<sup>2</sup>, ბუნებრივი გადარჩევის მოქმედებისა და მუტაციური პროცესების განსაზღვრა<sup>3</sup>.

საქართველოს ტერიტორიაზე გამოყოფილია ხუთი ლოკალური ანთროპოლოგიური ვარიანტი<sup>4</sup>. მორფოლოგიური ნიშნებით მათგან ყველაზე მკვეთრად გამოირჩევა კავკასიონის ანთროპოლოგიური ტიპი, რომლის შემადგენლობაში შედის კავკასიონის მთიანეთის ქართული და არაქართული წარმომავლობის ტერიტორიული ჯგუფები: სვანები, რაჭველები, მოხევეები, ხევსურები, გუდამაყრელები, მთიულეები, ფშაველები, ჩალმა თუშები. არაქართული ჯგუფებიდან - ნოვა თუშები, ქისტები, ცხინვალის, ჯაეის, ირაფისა და გიზელდონის ოსები, ყარაჩაელები, ბალყარელები, ჩეჩნები, ინგუშები და დაღესტნელები.

საქართველოსა და კავკასიის მოსახლეობის გენეტიკური სტრუქტურის შესწავლა სისხლის ჯგუფების საფუძველზე დაიწყო XX საუკუნის 20-იანი წლებიდან<sup>5</sup>. ამ გამოკვლევის შედეგად დადგინდა ABO და Rhesus სისხლის ჯგუფების განაწილება ზოგიერთ პოპულაციებში. მოგვიანებით ასეთმა გამოკვლევებმა ფართო ხასიათი მიიღო და უფრო მეტი ეთნიკური თუ ტერიტორიული ჯგუფი მოიცვა<sup>6</sup>. განსაკუთრებით აღსანიშნავია კოლექტიური ნაშრომი ზოგადი დასახე-

<sup>1</sup> Livingston F. B., Natural selection, disease and ongoing human volutions as Mustrated by ABO blood groups, Human Biol., 1960, v. 1.

<sup>2</sup> Tompson E. A., The icelandic admixture problem, Ann. Hum. Genet., 1973, v. 37, N 1; Crawford M. N., Workman P. L., McLean C., Lees F. C., Admixture estimates and selection in Tlaxcala. Jn. Tlaxcaltecan: prehistory, demography, morphology and genetics, Univ. Kansas Publ., 1976, N 7; Scathary E. L., Reed T. E., Calculation of the maximum amount of gene admixture in a hibrid populations, Amer. J. Phys. Anthropol., 1978, v. 48, N 2.

<sup>3</sup> Kimura M., Ohta T., The average number of generation until exinction of individual mutant gene in a tenite population, Genetics, 1969, v. 63; Nei M., Molecular population genetics and evolution, North Holland. American Elsevier Anist, 1975, N 4; Дубинин Н. П., Алтухов Ю. Г., Сусков И. И.. Экспериментальное обоснование принципов мониторинга генных мутаций у человека, Доклады АН СССР, 1978, т. 243, № 5.

<sup>4</sup> Абдулешливили М. Г., Древнее и современное население Грузии, Тб., «Мециერება», 1964.

<sup>5</sup> Семенская Е. М., Группы крови народов Кавказа. Советская этнография, 1936, № 4-5.

<sup>6</sup> Гаджиев А. Г., Данные по группам крови народов Дагестана, Вопр. антропологии, 1964, в. 17; Гаджиев А. Г. Антропология малых популяций Дагестана, Махачкала, 1973; Шарашид-

ლებით - „კავკასიის მოსახლეობის გენეტიკა“<sup>7</sup> და სადაც მოსახლეობა გენეტიკურ მარკერების ფართო სპექტრითაა შესწავლილი.

წინამდებარე ნაშრომის მიზანია კავკასიონის ქედზე მცხოვრები კავკასიონურ ტიპში გაერთიანებული მოსახლეობის ახალი იზოანტიგენური სისტემების საფუძველზე შესწავლა, რომ განესაზღვროთ ამ მოსახლეობის ცვალებადობის დონე, გამოიკვლიოთ კავკასიონელთა საერთო და მადიფერენცირებული ნიშანთა კომპლექსი გენეტიკური სისტემების მიხედვით და მოსახლეობის ადაპტაციის უნარი მაღალმთიან გეოგრაფიულ გარემოსთან.

ნაშრომს საფუძვლად დაედო ანთროპოლოგიის განყოფილების ფონდის მასალა და სპეციალური ლიტერატურული მონაცემები<sup>8</sup>, გამოთვლილი იქნა გენეტიკური მსგავსების კოეფიციენტები ჯგუფებს შორის<sup>9</sup>, ჩატარებული იქნა კლასტერული ანალიზი<sup>10</sup>.

**A<sub>BO</sub>** სისტემა. უმნიშვნელოვანესი სისტემაა, რომელსაც აქვს პრაქტიკული მნიშვნელობა და ფართოდ გამოიყენება მედიცინაში. ანთროპოლოგები გენეტიკურ მარკერებს, მათ გავრცელებას სივრცეში იყენებენ სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფების პოლიმორფიზმისა და მათი კავშირების დასადგენად საკუთარ ისტორიასთან, ენასთან და გეოგრაფიულ გარემოსთან. ეს კი საშუალებას იძლევა გამოვავლინოთ საერთო ელემენტები ეთნოსებს შორის, განესაზღვროთ მათი ჩამოყალიბებისა და განვითარების პროცესი.

**A<sub>BO</sub>** სისტემის მიხედვით კავკასიონის ქედზე მცხოვრები მოსახლეობა იყოფა ორ ნაწილად. პირველ ჯგუფში ხვდებიან პოპულაციები, რომლებსაც ახასიათებთ ამ სისტემის ფენოტიპთა შემდეგი განაწილება:  $O(I) > A(II) > B(III) > AB(IV)$ . ესენი არიან: სვანები (ქვემო ლენტეხის მოსახლეობის გარდა), რაჭველები, ოსები, ყარაჩაელები, ყაბარდოელები, დაღესტნელები (ანდიელებისა და ყუმიხების გარდა). მეორე ნაწილში აღმოჩნდნენ აღმოსავლეთ საქართველოს

---

ზე ლ. პ., Распределение групп крови среди чеченцев и ингушей, Материалы к антропологии Кавказа, Мелниереба, 1974, вып. 3, с. 66-79.

<sup>7</sup> Насидзе И. С., Инасаридзе З. П., Шенгелия Л. А. и др., Генетика народонаселения Кавказа: распределение некоторых иммунологических и биохимических маркеров в Восточной Грузии, Генетика, 1990, т. 26, № 5, с. 936-945; Инасаридзе З. П., Насидзе И. С., Шенгелия Л. А. и др., Генетика народонаселения Кавказа: распределение некоторых иммунологических и биохимических маркеров в Западной Грузии, Генетика, 1990, т. 26, № 6, с. 1092-1101; Насидзе И. С., Инасаридзе З. П., Шенгелия А. А., Шнаайдер Ю. В., Генетика народонаселения Кавказа: распределение некоторых иммунологических и биохимических маркеров в Адыгейской и Карачаево-Черкесской АО, Генетика, 1990, т. 26, № 7, с. 1300-1308; Насидзе И. С., Инасаридзе З. П., Шенгелия А. А., Шнаайдер Ю. В., Генетика народонаселения Кавказа: распределение некоторых иммунологических и биохимических маркеров в Северо-Осетинской АССР и Чечено-Ингушской АССР, Генетика, 1990, т. 26, № 9, с. 1648-1659.

<sup>8</sup> იქვე.

<sup>9</sup> Животовский Л. А., Показатель сходства популяций по полиморфным признакам, журнал Общая биология, 1979, т. 11, №4, с. 587-602.

<sup>10</sup> Рао С., Линейные статистические методы и их применение, М., «Наука», 1968, с. 461-540.

მთიანეთის მოსახლეობა, ასევე ჩეჩნები, ინგუშები, დაღესტნური ჯგუფებიდან - ანდიელები და ყუმხიები, რომელთათვისაც დამახასიათებელია  $A(I) > 0(II) > B(III) > AB(IV)$ . გეოგრაფიული მდებარეობის შესაბამისად პოპულაციები პირობითად აღმოსავლურ და დასავლურ ჯგუფებად იყოფა. პირობითად ვამბობთ იმიტომ, რომ დაყოფა არაზუსტია - დასავლურ ჯგუფებში ერთიანდება ცენტრალური (ყაბარდოელები), ხოლო აღმოსავლურში დარგინელები, ლეკები, ლაკები (ცხრ. 1).

ე. სემენსკაიამ (1936) კავკასიის მოსახლეობა დაყო  $ABO$  სისტემის ფენოტიპების განაწილების მიხედვით. დასავლურში გააერთიანა: აჭარლები, გურულები, იმერლები, მეგრელები, რაჭველები, სვანები, ინგუშები, დაღესტნის ებრელები, მეტამორფულ ანუ შუალედურში: ლეკები, ოსები, ხოლო აღმოსავლურში ქართლები, კახელები, მოხევეები, თუშები. დაყოფის კრიტერიუმი იყო  $O(I)$  ჯგუფის სისხლის კონცენტრაცია პოპულაციებში. სემინსკაიას მიხედვით, დასავლურ ჯგუფში  $O(I)$  სისხლის ჯგუფის კონცენტრაცია უფრო მაღალია ვიდრე აღმოსავლურში. იგი თვლის, რომ შუალედური ჯგუფი შედარებით ახლოა აღმოსავლურთან, ვიდრე დასავლურ ჯგუფებთან. თითქოსდა ეს დაყოფა ლოგიკურია, მაგრამ გაურკვეველია რას ნიშნავს სისხლის ჯგუფის  $O(I)$  უფრო მაღალი, უფრო დაბალი რაოდენობა. გარდა ამისა, დასავლურ, ცენტრალურ და აღმოსავლურ ჯგუფებში მოხვედრილია პოპულაციები რომლებიც  $O(I)$  ფენოტიპის კონცენტრაციისა და მისივე გენის  $r$  სიხშირის მიხედვით ამ ჯგუფებს არ განეკუთვნებიან.

ამრიგად, ჩვენი აზრით, კავკასიონის ვარიანტში გაერთიანებულ მოსახლეობაში ძირითადად ორი ტიპის განაწილებაა, ისევე როგორც მთელ კავკასიაში საერთოდ. თუ კი ანალიზს გადაკეთებთ სისხლის ჯგუფების გენებისა და არა ფენოტიპების კონცენტრაციის მიხედვით, შესაძლოა ეს დაყოფა უფრო დანაწევრებული აღმოჩნდეს.  $r$  გენის მაღალი კონცენტრაციით გამოირჩევიან სვანები (ქვემო ლენტეხის მოსახლეობის გარდა), რაჭველები (ამბროლაურისა და ონის), დიგორელი ოსები. ამავე გენის დაბალი რაოდენობა ახასიათებთ თუშებს, მოხევეებს, ჩეჩნებს, ყაბარდოელებს, ანდიელებს, ავარლებს, ლეკებს. დანარჩენები ამ გენის საშუალო კონცენტრაციით ხასიათდებიან\*.  $p$  გენის კონცენტრაცია პირიქით, კავკასიონის აღმოსავლეთ ნაწილში იზრდება, თუმცა აქაც აღინიშნება ზონა, სადაც მისი კონცენტრაცია დაბალია (დიგორელი ოსები, ინგუშები), ისევე როგორც დასავლეთ კავკასიონის ჯგუფებში (სვანები, რაჭველები). უნდა აღინიშნოს, რომ  $q$  გენი ძალიან მცირე რაოდენობით გვხვდება დიდი კავკასიონის ქედის მოსახლეობაში. იგი საკმაოდ დიდ ფარგლებში ვარიირებს ( $0.0150-0.2452$ ), მაგრამ ზედა ზღვარი გამონაკლისის წარმოადგენს (ჩეჩნები), რადგან ამ გენის საშუალო სიხშირე  $q=0.1207$  უდრის. 14 პოპულაციაში საშუალოზე დაბალი რაოდენობა

\* დაღესტნური ჯგუფები განაწილებულია მარტო იმ სისტემების მიხედვით, რომელთა მონაცემები ლიტერატურაში მოიპოვება<sup>6</sup>.

დენობა აღინიშნება, მაღალი სიხშირე - მხოლოდ ოთხს (თუშებს, ჩეჩნებს, ლეკებს და ავარლებს ახასიათებს), დანარჩენ პოპულაციებში ამ გენის (q) კონცენტრაცია საშუალოზე ოდნავ მაღალია.

**Rhesus.** რეზუს ფაქტორს დიდი მნიშვნელობა ენიჭება პრაქტიკულ მედიცინაში, ხოლო ანთროპოლოგიაში გამოიყენება სხვა ნიშნებთან კომპლექსში, როგორც მადიფერენცირებელი სისტემა ევროპეიდებსა და მონგოლოიდებს შორის. ევროპეიდულ მოსახლეობას Rhesus უარყოფითი სისხლის მატარებელი დაახლოებით 15%-ია, ხოლო რეცესიული გენი d-ს რაოდენობა უფრო მაღალია, რადგან ის ფარულად გეტეროზიგოტურ მდგომარეობაში იმყოფება რეზუს დადებითი სისხლის მქონე ინდივიდებში. მონგოლოიდებისათვის დამახასიათებელია Rhesus უარყოფითი სისხლის დაბალი პროცენტი.

რეზუს უარყოფითი გენი d-ს ძალიან დაბალი რაოდენობით გამოირჩევა ყარაჩაელები, დიგორელი და ირონელი ოსები, თუშები, ფშავლები, მთიულები, მოხევეები და ჩეჩნები. გენი d-ს მაღალი რაოდენობა აღინიშნება სვანებში, რაჭველებში, ცხინვალის ოსებში, ვედენეევოს ჩეჩნებში (ცხრილი 1). დანარჩენ პოპულაციებში d-გენის საშუალო რაოდენობა ვლინდება. ამ სისტემის მიხედვით სურათი უფრო რთულია. აღმოსავლურ ჯგუფებში - ხევსურებს და თიანეთის კახებს d-გენის საშუალო რაოდენობა ახასიათებთ, ასევე დისონანსს ქმნიან ცხინვალის ოსები, რომლებიც ამ გენის ძალიან მაღალი კონცენტრაციით გამოირჩევიან. d გენთა სიხშირით განსხვავდებიან ჩეჩნების - შალის და ვედენეევოს პოპულაციები.

სისტემა MN. ძირითადად პოპულაციებში MN სისხლის მატარებლები უფრო ხშირია MM და MN შედარებით. ჩვენს შემთხვევაში ეს კანონზომიერება იშვიათობას წარმოადგენს. 27 პოპულაციიდან მხოლოდ 7-ში (მთიულები, თუშები - ჩალმა, ნოვა, ოსები ირონელები, ანდიელები, ლეკები, ყუმხიხები)  $MN > MM > NN$ -ზე. კიდევ უფრო დიდ გამონაკლისს წარმოადგენენ ქვემო და ბალსზემო სვანები. მათ ახასიათებთ ძალიან დაბალი MN სისხლის ჯგუფის რაოდენობა, იმდენად დაბალი, რომ NN სისხლის კონცენტრაცია მეტია სვანებში MN-ზე. განანილება ასე გამოიყენება:  $MM > NN > MN$ -ზე. ყველა დანარჩენ პოპულაციას ახასიათებთ  $MM > MN > NN$ , ხოლო მიუხედავად სისხლის ჯგუფების ნებისმიერი განანილებისა, გენთა განანილება ქართველებში და არაქართველებში ერთნაირია  $m > n$ . ამ სისტემის მიხედვით ჯგუფებს შორის განსხვავება მხოლოდ m და n გენების რაოდენობრივ შეფარდებაში ვლინდება. 5-7,8-ჯერ მეტია m გენის კონცენტრაცია n-ზე ქვემო სვანებში, მოხევეებში, ხევსურებში, ფშავლებში, ჯაყის და ცხინვალის ოსებში; უმნიშვნელოდ (1.3-1.9-ჯერ) მეტია მთიულებში, თუშებში, ჩეჩნებში, ანდიელებში, ლეკებში, ყუმხიხებში, ხოლო დანარჩენ ჯგუფებში 2-4-ჯერ მაღალია m-ის კონცენტრაცია n-თან შედარებით (ცხრ. 1).

MN-ს აქვს ძალიან საინტერესო განანილება. საქართველოს დასავლეთ და აღმოსავლეთ მთის მოსახლეობაში მიმდინარეობს სხვადასხვა პროცესი. დასავ-

ლეთ საქართველოში - მესტიის ბალსქვემოური სვანებიდან (0.6944) იწყებს გენი m-ის მატება, რომელიც ლენტეხის სვანებში მექსიმუმს აღწევს (0.8868), შემდეგ იწყებს კლებას აღმოსავლეთის მიმართულებით. აღმოსავლეთ საქართველოში იწყება პიროქით, გენი m-ის ყველაზე მაღალი კონცენტრაცია აღინიშნება ყაზბეგის მოხევეებში (0.8670), ზღვის დონიდან სიმაღლის კლებასთან ერთად m გენის კონცენტრაცია კლებულობს თიანეთის ფშაელებში (0.8571), ხევისურებში (0.8507) და კახებში (0.7660), დუშეთის მთიულებში (0.6594) და ახმეტის თუშებში (0.5610). დასავლეთ საქართველოში ასეთი თანმიმდევრული, ერთსახა ტენდენცია არ შეიმჩნევა.

სისტემა P ნაკლებად შესწავლილია, მაგრამ ცნობილია, რომ ამ სისტემის ანტიგენებს შეუძლიათ გამოიწვიონ გართულებები სისხლის გადასხმის შედეგად.

ანთროპოგენეტიკურ გამოკვლევებში ანტიგენი P შესწავლა იწვევს მნიშვნელოვან ინტერესს, რადგან იგი არათანაბრადაა განაწილებული მოსახლეობაში. საქართველოს, განსაკუთრებით კი მაღალმთიან, მოსახლეობაში, შეინიშნება P<sub>2</sub> გენის ძალიან მაღალი კონცენტრაცია (ცხრ. 1). სამხრეთ ევროპის ქვეყნების მოსახლეობასთან შედარებით, რომლებიც ამ გენის მაღალი კონცენტრაციით მნიშვნელოვნად გამოირჩევიან ჩრდილოეთ ევროპელებისაგან, ქართველების ზოგიერთ პოპულაციებში ამ გენის ისეთივე მაღალი კონცენტრაცია აღინიშნება, როგორც ჩინეთსა და იაპონიის მოსახლეობაში. ევროპაზე უფრო მაღალი სიხშირით გამოირჩევა ახლო აღმოსავლეთისა და წინა აზიის მოსახლეობა, რომელიც ინდოხმელთაშუაზღვისპირული რასის სამივე განშტოების წარმომადგენლებით არის დასახლებული. მათგან მაღალი კონცენტრაცია აქვთ პაკისტანელებს (0.5108-0.6423), იემენის არაბებს (0.6467-0.7609), საუდის არაბეთის ბედუინებს (0.5748), ებრაელებს (0.5554-0.8039), ასირიელებს (0.5860), ავღანელებს (0.6107) და ა. შ.<sup>11</sup> ქართველებში ამ გენის ქვედა ზღვარი ევროპაში არსებული მაქსიმალური კონცენტრაციის ტოლია, ხოლო ზედა ზღვარი სცილდება ევროპეიდებისათვის დამახასიათებელ დონეს, რაც ალბათ, მიუთითებს ამ სისტემის ეკოლოგიურ გარემოსთან კავშირზე.

კავკასიის მოსახლეობაში P<sub>2</sub> გენის ცვალებადობა ძალიან მაღალია (0.4281-0.9165), საშუალოდ იგი 0.7116 ვლინდება, რაც ძალიან მაღალი კონცენტრაციაა თავის თავად. მინიმალური - ევროპაში დამახასიათებელი დონე აღინიშნებათ ინგუშებს (0.4281), ყარაჩაელებს (0.4804), ირონელ ოსებს (0.4804). ქართველური ჯგუფებიდან შემცირებულია თიანეთის კახების პოპულაციაში. თუ ვივარაუდებთ, რომ თიანეთი უფრო დაბლა მდებარეობს ზღვის დონიდან, ვიდრე მესტია, ან ყაზბეგი, მაშინ P<sub>2</sub> გენის განაწილება ზონალობასთან კავშირში უნდა იყოს, ხოლო როდესაც იმავე თიანეთში მცხოვრებ ხევისურებს მაღალი კონცენ-

<sup>11</sup> Mourant A. E., Kopec C. ADA, Kazimera Dumanievska - Sobbczak, The distribution of the human groups and other polymorphisms, London, Oxford University Press, N. U. Toronto, 1976.



ტრაცია ახასიათებთ, მაშინ შეიძლება ვივარაუდოთ ამ ტერიტორიაზე კახების უფრო გვიანი დასახლება, ან კიდევ რაიმე სხვა ფაქტორის გავლენა.

სხვა პოპულაციებიდან გამოირჩევიან ლენტეხის სვანები, ახმეტის თუშები, ჯავის ოსები და ყაზბეგის მოხვეეები. ამ პოპულაციებში P<sub>2</sub> 0.8-ს აღემატება. ამ სისტემის ანალიზს მაინც გეოგრაფიულ გარემოს გავლენასთან მივყავართ, რაც მონგოლოიდური მინარევის არსებობას საგრძნობი რაოდენობით გამორიცხავს. ამასვე მეტრყველებს q გენის დაბალი სიხშირე განურჩევლად ყველა პოპულაციაში. ცოტა მომატებულია შალის ჩეჩნებში, მაგრამ ისიც არ გამოდის ევროპეოიდებისათვის დამახასიათებელი ფარგლებიდან. ე. ი. ამ სისტემის მიხედვით დასავლეთიდან აღმოსავლეთისაკენ და ზღვის დონიდან დაშორებასთან ერთად P<sub>2</sub> გენის შემცირება აღინიშნება. გასარკვევია საკითხი ყარაჩაელების და ინგუშებთან მიმართებაში, რადგან შესაძლოა მათში სხვა ფაქტორის გავლენა შემჩნეოდეს.

სისტემა Kell. ევროპასა და შუაღმოსავლეთის გარდა, ანტიგენი K ან საერთოდ არ ვლინდება, ან ძალიან იშვიათად ვლინდება. ყველაზე მაღალი სიხშირით (დაახლოებით 10%-მდე) აღნიშნულია არაბეთის ნახევარკუნძულზე, დასავლეთ ევროპაში მისი სიხშირე ეცემა 5%-მდე და უფრო დაბლა. გამონაკლისს წარმოადგენენ ესპანელები. დონორების მონაცემებით ანტიგენი K 17.36% და 11.63% სიხშირითაა დადგენილი. ქართველებში ეს გენი მნიშვნელოვნად მაღალია და რიგ პოპულაციებში 10%-ზე მეტია (ცხრ. 1).

პარადოქსალური რაოდენობა შეინიშნება მთიულეებში (0.4018). თუმცა გამოკვლეულთა რიცხვი აქ საკმარისია (n= 109).

მსგავსება ძალიან დიდია თიანეთის მოსახლეობაში - ხევსურებს (0.1319), ფშავლებს (0.1319), კახებს (0.1670) ახასიათებთ გენთა ახლო განაწილება.

ოსების პოპულაციებშიც საკმაო ჰომოგენურობა აღინიშნება ჯავის (0.0993), ცხინვალის (0.0712), ირონელებში (0.0802).

მაღალია მოხვეეებში (0.1725).

ცვალებადობს სვანებსა (0.0823-0.1313) და რაჭველებში (0.0595-0.1056).

ყველაზე დაბალი სიხშირე აღინიშნება ჩეჩნებსა (0.0426) და ინგუშებში (0.0426), რომლებიც ამ გენის მიხედვით იდენტურობას ამჟღავნებენ.

მთლიანობაში, შეიძლება ითქვას, რომ კავკასიონის მოსახლეობა მაღალი K ანტიგენის კონცენტრაციებით ხასიათდება. აქ მაინც უფრო მეტ პოპულაციაში აღინიშნება მაღალი K გენის რაოდენობა, ვიდრე ევროპასა და წინააზიაში. შესაძლოა, ესპანელებში ეს გენი უფრო დაბალი სიხშირით იყოს გავრცელებული, ვიდრე დონორთა მასალები აჩვენებს. ნორმალური განაწილება მთლიანად პოპულაციაში ყოველთვის განსხვავდება დონორების, ან სხვა ჯგუფებისაგან, რადგან გარკვეული ჯგუფის, კონფესიის, კასტის მონაცემები ვერ ასახვენ მთლიანად იმ პოლიმორფულობას, რომელიც ნორმალური ცვალებადობისას ახასიათებს ეთნოსს. ჩვენს შემთხვევაშიც რამდენიმე დამაფიქრებელი ფაქტია.

ქვემო და ზემო სვანების პოპულაციაში არანორმალურად არის განაწილებული MN სისხლის ჯგუფები, როდესაც MN ნაკლებია NN-ზე. ამ შემთხვევაში ალბათ, მასალაში მოხვედრილია ძალიან დიდი რაოდენობა ნათესავებისა, ან სულაც ერთი ოჯახის წარმომადგენლებისა. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ასეთ განაწილებას მიყვავართ ჰომოზიგოტიზაციისაკენ, რაც უარყოფითად მოქმედებს პოპულაციის ადაპტაციაზე.

MN სისტემის მიხედვით კავკასია მთლიანად ცალკე სამყაროს წარმოადგენს, იმდენად მაღალია აქ  $m>M$ -ზე ჭარბობა.

კავკასიონის ტიპში შემავალ ჯგუფებს შორის არსებული გეტეროგენობა ხშირად გეოგრაფიულ ადაპტაციას ჰგავს (ყოველ შემთხვევაში, იზოანტიგენური სისტემების მიხედვით).

Rhesus სისტემის გენთა განაწილებაში შეინიშნება ევროპეიდებისათვის დამახასიათებელი d გენის სიხშირის შემცირება მოხვევებში, მთიულებში, ფშავლებში, თუშებში, ოსებში (დიგორელები, ირონელები), ყარაჩაელებში, ჩეჩნებში (შალის). ამ უკანასკნელთა g გენის მაქსიმალური რაოდენობაც ახასიათებთ.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდგომ ჩვენში არსებული შეხედულების ფორმალიზებისათვის გამოვივალეთ მსგავსების კოეფიციენტი შესადაარებელ ჯგუფებს შორის.

გამოთვლილ იქნა მსგავსება ყოველივე ზემოთ განხილული სისტემის მიხედვით ცალკე და შემდგომ საერთო მსგავსება 5 ლოკუსის მიხედვით (ცხრ. 2). ეს სისტემები ერთმანეთთან კავშირში არ არიან, რადგან ცნობილია მათი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი მემკვიდრეობითობა.

მსგავსების მატრიცის ანალიზი ცხადყოფს უფრო დაბალ კოეფიციენტებზე, ვიდრე ხელების ანაბეჭდების საფუძველზე იყო მიღებული. ეს ფაქტი შეიძლება რამდენიმე შესაძლო ვარაუდით აეხსნათ. პირველი, რაც ალბათ, მნიშვნელოვანია, იმის აღიარებაა, რომ იზოანტიგენურ სისტემებზე მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს პოპულაციურ-გენეტიკაში კარგად ცნობილი ფაქტორები (მუტაცია, ინბრიდინგი, იზოლაცია, გეოგრაფიული გარემო, მიგრაცია, ბუნებრივი გადარჩევა, მეტისაცია). სპეციალურ ნაშრომში ჩვენ განვიხილავთ ბუნებრივ ეკოლოგიურ ფაქტორთა ზემოქმედებას, როგორც ანთროპომეტრიულ და ანთროპოსკოპიურ ნიშნებზე, ასევე გენეტიკურ სისტემებზე (სისხლის ჯგუფები, დერმატოგლიფიკა). ახლა აღვნიშნავთ, რომ მიღებული დაბალი მსგავსება (დერმატოგლიფიკასთან შედარებით) ალბათ, მიუთითებს ამ სისტემების სელექტიურობაზე და რომ ყველა კონკრეტულ პოპულაციაში თავისი მექანიზმია შემუშავებული პოლიმორფიზმის შესანარჩუნებლად, თუმცა ზოგიერთში (ქვემო სვანები) იგი მნიშვნელოვნად შემცირებულია. მიღებული მსგავსების კოეფიციენტების საფუძველზე ჩატარებულმა კლასტერულმა ანალიზმა გამოკვეთა ჯგუფთა ურთიერთკავშირები სამ დონეზე (ცხრილი 2).

რაც შეეხება გენეტიკურ დისტანციებს, შეიძლება ითქვას, რომ ყველაზე მეტი საერთო ახასიათებთ მთის რაჭველებს, როგორც დასავლეთის მთის, ასევე აღმოსავლეთის მოსახლეობასთან.

ნიშანდობლივია, რომ პირველ უფრო მაღალ დონეზე (0,9900) ქართველური პოპულაციები ამჟღავნებენ დიდ სიახლოვეს ოსებთან, ხშირად ჯავის და ცხინვალის პოპულაციებთან. ამ თვალსაზრისით გამოირჩევიან ბალსზემო სვანები, ჩაღმა თუშები, თიანეთის კახები. რაც შეეხება მთიულებს, ისინი ყველასთან დაშორებული არიან პირველ დონეზე (0.99), რადგან ეს შედეგია  $k$  გენის ამოვარდნით. ოსებში, როგორც ჩანს, ძალიან დიდაა გამოუვლენელი ქართული მინარევი, რადგან 0.99 დონეზე ისინი არ ამჟღავნებენ მსგავსებას სხვა ოსურ ჯგუფებთან; ჯავის ოსები უფრო ახლო მსგავსებას ამჟღავნებენ ხევსურებთან, ვიდრე ცხინვალის ოსებთან. რაც შეეხება დიგორელ და ირონელ ოსებს, მათი ამ დონეზე გენეტიკური კავშირები ყარაჩაელებთან და ინგუშებთანაა დაფიქსირებული.

ძალიან თავისებურები არიან თუშები, ისინი ჩეჩნებისკენ იხრებიან; ფშაულები ხევსურებთან, მთის რაჭველებთან, ცხინვალისა და ჯავის ოსებთან და ა. შ.

სვანური ჯგუფებიდან თავისებურებას გამოხატავენ ქვემო სვანები. ისინი ყველაზე უფრო სუფთა ჯგუფად გვესახება, ძალიან დაბალ დონეზეც 0.95, მათ მორფოლოგიურ მსგავსებას მიღმა რჩებიან ყარაჩაელები, ინგუშები, ოსები (ირონელები) და ჩეჩნები.

ამ მასალებიდან გამომდინარე, შეიძლება მომავალში ყოველი პოპულაციის კონკრეტული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მონაცემებით აიხსნას მიღებული შედეგები და გამოყენებული იქნას ეთნოგენეტიკურ გამოკვლევებში.

### Изменчивость некоторых изоантигенных систем крови в населении Кавказа

Изучение распределения некоторых групп крови (ABO, Rhesus, MN, P, Kell) в населении, проживающего вдоль Кавказского хребта показало значительное своеобразие этнических и территориальных групп. Наряду с определенной общностью, проявляющейся в распределении отдельных групп крови (MN, P, Kell) выявлен географический градиент изменения генных частот, что, вероятно, является следствием адаптации популяций к высокогорной среде обитания. Возможно, эта общность является проявлением того, древнего субстрата, известного на этой территории, по крайней мере с эпохи бронзы.

Коэффициенты сходства и проведенная кластеризация матрицы сходства показала, что на всех уровнях наибольшее число общих элементов со всеми сравниваемыми группами характерна для горных рачинцев. На первом наиболее высоком уровне грузины: сваны (балсквемо и квемо), рачинцы (Они и горные), мохевцы, хевсуры, пшавы, наряду с собственно грузинскими группами проявляют сходство с осетинами (Цхинвали, Джавы). Осетинские группы (дигорцы и иронцы) на самом высоком уровне не входят в круг наиболее близких форм по отношению к осетинам Джавы и Цхинвали. Джавская популяция одинаково близка к грузинам (пшавам, хевсурам) и к осетинам Цхинвали, тогда как на этом уровне генетическое сходство дигорцев и иронцев связано с карачаевцами и ингушами. Своеобразны: тушины – они проявляют сходство с чеченами; пшавы – с хевсурами, горными рачинцами, осетинами Цхинвали и Джавы. Наиболее своеобразна популяция сванов (квемо), даже на самом низком уровне кластеризации за пределами их морфологического сходства остаются карачаевцы, ингуши, осетины (иронцы) и чечены.

В целом на основании историко-этнографических данных каждой конкретной популяции в будущем станет возможным содержательная интерпретация полученных данных.

### **Changeability of some Isoantigenic Blood Systems among the Population of the Caucasus**

Considerable originality of ethnic and territorial groups has been revealed after the study of distribution of some blood groups (ABO, Rhesus, MN, P, Kell) among the population of the Caucasian mountains. It was possible to determine certain communities according to the geographical gradient of alteration of genic frequency (perhaps caused by adaptation of the population to the altitude environment) and the prevalence of individual blood groups (MN, P, Kell). Such communities are likely to be manifestations of the ancient substratum, known at least since the Bronze Age.

The coefficients of resemblance and clasterization of the resemblance matrix revealed that among the compared groups most of the common elements are at all levels characteristic to the Rachan highlanders. The highest level of clasterization is typical to the Georgians: Svans (balskvemo and kvemo), Rachans (Oni and the highlanders), Mokheve, Khevsurs, Pshavs. Besides, likeness between them and Ossetian (Tskhinvali, Java) is as well noticed. Ossetian groups (Digorces and Irones) do not show the close resemblance to the Ossetian of Gava and Tskhinvali on the highest level. The population of Java manifests the equal likeness between Georgians (Pshavs, Khevsurs) and the Ossetian of Tskhinvali: whilst the genetic resemblance on the highest level is revealed between Ossetian (Digorces and Irones) and Karachaevs and Ingushes. Peculiar are: the Tushs, which manifest the resemblance with the Chechens; the Pshavs – with the reemblance to Khevsurs, Rachan highlands and Ossetian of Tskhinvali and Java. Svans are more original to this concert, Karachaevs, Ingushs, Ossetians (Irones) and Chechens remain on the lowest level of clasterization, even beyond their morphological likeness.

### Изменчивость некоторых изоантигенных систем крови в населении Кавказского хребта

Изучение распределения некоторых групп крови (ABO, Rhesus, MN, P, Kell) в населении, проживающего вдоль Кавказского хребта показало значительное своеобразие этнических и территориальных групп. Наряду с определенной общностью, проявляющейся в распределении отдельных групп крови (MN, P, Kell) выявлен географический градиент изменения генных частот, что, вероятно, является следствием адаптаций популяций к высокогорной среде обитания. Возможно, эта общность является проявлением того, древнего субстрата, известного на этой территории, по крайней мере с эпохи бронзы.

Коэффициенты сходства и проведенная кластеризация матрицы сходства показала, что на всех уровнях наибольшее число общих элементов со всеми сравниваемыми группами характерна для горных рачинцев. На первом наиболее высоком уровне грузины: сваны (балсквемо и квемо), рачинцы (Они и горные), мохевцы, хевсуры, пшавы, наряду с собственно грузинскими группами проявляют сходство с осетинами (Цхинвали, Джавы). Осетинские группы (дигорцы и иронцы) на самом высоком уровне не входят в круг наиболее близких форм по отношению к осетинам Джавы и Цхинвали. Джавская популяция одинаково близка к грузинам (пшавам, хевсурам) и к осетинам Цхинвали, тогда как на этом уровне генетическое сходство дигорцев и иронцев связано с карачаевцами и ингушами. Своеобразны: тушины – они проявляют сходство с чеченами; пшавы – с хевсурами, горными рачинцами, осетинами Цхинвали и Джавы. Наиболее своеобразна популяция сванов (квемо), даже на самом низком уровне кластеризации за пределами их морфологического сходства остаются карачаевцы, ингуши, осетины (иронцы) и чечены.

В целом на основании историко-этнографических данных каждой конкретной популяции в будущем станет возможным содержательная интерпретация полученных данных.

### Changeability of some Isoantigenic Blood Systems among the Population of the Caucasus

Considerable originality of ethnic and territorial groups has been revealed after the study of distribution of some blood groups (ABO, Rhesus, MN, P, Kell) among the population of the Caucasian mountains. It was possible to determine certain communities according to the geographical gradient of alteration of genic frequency (perhaps caused by adaptation of the population to the altitude environment) and the prevalence of individual blood groups (MN, P, Kell). Such communities are likely to be manifestations of the ancient substratum, known at least since the Bronze Age.

The coefficients of resemblance and clasterization of the resemblance matrix revealed that among the compared groups most of the common elements are at all levels characteristic to the Rachan highlanders. The highest level of clasterization is typical to the Georgians: Svans (balskvcmo and kvemo), Rachans (Oni and the highlanders), Mokheve, Khevsurs, Pshavs. Besides, likeness between them and Ossetian (Tskhinvali, Java) is as well noticed. Ossetian groups (Digorces and Irones) do not show the close resemblance to the Ossetian of Gava and Tskhinvali on the highest level. The population of Java manifests the equal likeness between Georgians (Pshavs, Khevsurs) and the Ossetian of Tskhinvali; whilst the genetic resemblance on the highest level is revealed between Ossetian (Digorces and Irones) and Karachaevs and Ingushes. Peculiar are: the Tushs, which manifest the resemblance with the Chechens; the Pshavs – with the reemblance to Khevsurs, Rachan highlands and Ossetian of Tskhinvali and Java. Svans are more original to this concert, Kharaehaevs, Ingushs, Ossetians (Irones) and Chechens remain on the lowest level of clasterization, even beyond their morphological likeness.

**პირველყოფილი სამკელი იარაღების აღმოჩენასთან დაკავშირებით  
(საკითხის დასმის წესით)**

კაცობრიობის კულტურის ისტორიის საკითხების კვლევა მოითხოვს არაერთი სამეცნიერო დისციპლინის მონაცემების კომპლექსურად შესწავლას, რაც იძლევა სათანადო დასკვნების გამოტანის საშუალებას. ამგვარ მიდგომას მოითხოვს ხორბლის კულტურის ისტორიასთან დაკავშირებული საკითხებიც, რომელთა გარკვევაში დიდი მნიშვნელობა აქვს არქეოლოგიურ მონაპოვრებსაც. მათ შორის განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს საქართველოში ანასეულ I-სა და დალესტნის მაღალმთიანეთში - ჩოხში აღმოჩენილი ადრენეოლითური ხანის ე. წ. სამკელი იარაღები, რომელთა ჩასახვას ადგილი ჰქონდა მეზოლითის სილრმეში<sup>1</sup>. მათი ესოდენ ადრეულ ეპოქაში დამონმება სვამს ამავე ხანის ხორბლის სახეობებთან მათი მიმართების საკითხს.

სამეცნიერო ლიტერატურის მიხედვით, არაერთი დანიშნულებით გამოყენებული პირველყოფილი დანები და მათი კაჟის პირები, იმ სპეციფიკური ნაჭდევების მიხედვით, რომლებიც მათზე ჩნდება მკის დროს, მიჩნეულია სამკელ იარაღებად. ამ ნაჭდევების გაჩენას მიაწერდნენ ხორბლის ლეროში არსებულ კაჟმინასა და კვარცს<sup>2</sup>. მოგვიანებით შეიცვალა ეს შეხედულება და ფიტოტრასოლოგიური კვლევის საფუძველზე ხაზოვანი ნაჭდევები მიიჩნეს მხოლოდ დამუშავებულ ნიადაგზე მოსული მარცვლეულის მკის შედეგად დაჩენილებად<sup>3</sup>, რასაც მოყვა ლოგიკური დასკვნა: სამკელი იარაღების აღმოჩენა მონობის მცენარეთა გაკულტურებასა და იმასაც, რომ საქმე გვაქვს კულტურულ მცენარეთა ისტორიის გარკვეულ, არა სანყის საფეხურთან<sup>4</sup>. შესაბამისად კი, შესაძლებელი გახდა ხორბლის გაკულტურებისა და მინათმოქმედების სანყისი ეპოქის ქრონოლოგიური განსაზღვრაც. მაგრამ სხვა კუთხითაც საყურადღებოა ეს მასალა - იგი მიგვანიშნებს არა მხოლოდ იმაზე, რომ საქმე გვაქვს უკვე გაკულტურებულ ხორბალთან, არამედ იძლევა მისი სახეობის განსაზღვრის კილიანი და მტკრევადათავთავიანი ცნობილია, რომ ხორბლის ველური სახეობანი კილიანი და მტკრევადათავთავიანი იყო. დამნიფებისას მათ თავთავი წყდებოდათ. ამდენად, მათი მომკა შეუძლებელი იყო. ამიტომაც მათ მოსაწევად ე. წ. მოსავლის შემგროვებლობის ხანაშივე

<sup>1</sup> Г. Ф. Коробкова, *Хозяйственные комплексы ранних земледельческо-скотоводческих обществ юга СССР*. Л., 1987. с. 123; Х. А. Амирханов. *Чохское поселение и его культура в мезолите и неолите горного Дагестана*, М., 1987, с. 138.

<sup>2</sup> E. Cecil Curwen, Gudmund Hatt, *Plough and Pasture, The Early History of Farming*, N-Y., 1953, p. 105.

<sup>3</sup> Г. Ф. Коробкова, *Указ раб.*, с. 37; *ЕЖ жс. Древнейшие жатвенные орудия и их производительность*. СА, 1978, №4, с. 44.

<sup>4</sup> Ю. А. Краснов. *Некоторые итоги и задачи изучения истории земледелия в советской археологии*. КСИА. 1969, вып. 118, с. 64.



ჩვენს შორეულ წინაპარს უნდა შეექმნა მარტივი, მაგრამ მეტად ეფექტური და დღეისათვისაც კი შეუცვლელი იარაღი - შანკვი<sup>5</sup>. დრო გავიდა, კაცმა იწყა ხორბლის მოშინაურება, მოსავლის შემგროვებლობის ხანა შეცვალა მინათმოქმედების საწყისმა საფეხურმა, მაგრამ გაკულტურებული კილიანი ხორბალი კარგა ხანს მტკრევადთავთავიანი რჩებოდა. მას საქართველოშიც და ესპანეთშიც XX საუკუნეშიც კი შანკვით კრეფდნენ<sup>6</sup>.

დაშვება იმისა, რომ კილიანებს კრეფდნენ სრულ დამნიფებამდე, ვიდრე თავთავი დაიწყებდა ჩაცვენას, შეუძლებელია, ვინაიდან კილიანთა მარცვალი, განსხვავებით შიშველმარცვლიანთაგან, მჭიდროდ ზის ბუდე-კილებში და არ ცვივა, მით უფრო, უმნიფარ-შემოუსვლელი. ამდენად, არ იქნებოდა მისი ოდომად მომკის საჭიროება (როგორც ამას მოითხოვს შიშველმარცვალიანი ხორბლეულის ზოგიერთი სახეობა). თანაც ოდომად მომკილი პურის ლერო არ ტოვებს სამკელ იარაღზე დანატყვევებს და მისი მარცვალიც სათესლედ არ გამოდგება<sup>7</sup>. არც ისაა საფრებელი, რომ პირველყოფილი მინათმოქმედი თავგადამტკრეული კილიანების ჩაღას მკიდა საქონლის საკვებად, რადგან იმ დროს ამის საჭიროება რომც ყოფილიყო, კილიანების უხეში ლერო - კოროლი საამისოდ უვარგისია. გამოდის, როცა სამკელი იარაღი ჩნდება, ანუ როცა ბალახეულის საჭრელად და სხვა არაერთი დანიშნულებით ნახმარი პირველყოფილი დანები უკვე სამკელადაც გამოიყენება, აქ საუბარი შეიძლება იყოს მხოლოდ მკას დაქვემდებარებული ანუ ხორბლის არამტკრევადთავთავიანი, შიშველმარცვლიანი სახეობების შესახებ. ე. ი. სამკელის არსებობა მიგვანიშნებს არა მხოლოდ ხორბლის გაკულტურებაზე, არამედ იმაზეც რომ უკვე სახეზეა ხორბლის მაღალგანვითარებული, არამტკრევადთავთავიანი სახეობა, რასაც მინათმოქმედების საწყისი ეტაპის პირველსავე საფეხურზე საეჭვოა ჰქონოდა ადგილი, თუ არ დაეუშვებთ, რომ თავიდანვე, ბუნებაშივე ველური სახით, კილიანების გვერდით არსებობდა არამტკრევადთავთავიანი შიშველმარცვლიანი სახეობებიც, რაც ხორბლეულის ევოლუციის შესახებ არსებული მონაცემების გათვალისწინებით, ასევე საეჭვოა. და ჩნდება კითხვა: თუ კილიანი ანუ პირველადი ხორბლეულის ზოგიერთმა სახეობამ XX ს-შიც შემოინახა ველურობიდან გამოყოფილი თვისება - მტკრევადთავთავიანო-

<sup>5</sup> Н. А. Брегадзс. Очерки по агрогнографии Грузии, Тб., 1982, с. 86-88; მისივე, შანკვი. ხელნაწერი.

<sup>6</sup> Н. И. Вавилов, Посадка в Испанию, «Новый мир», 1937, №2; ნ. ბრეგაძე, დასახ. ხელნაწერი; ესპანელი ეთნოგრაფის ლ. პენა-ჩოკაროს მიერ ამ სტატიის ავტორისადმი მოწოდებული წერილობითი ცნობა.

<sup>7</sup> ამიტომაც თვლიდნენ, რომ უძველესი ნამგლები და კაუის დანები იხმარებოდა არა მარცვლეულის, არამედ ბალახისა და ლელოვანის სათიბ-საჭრელად. (K. W. Butzer, Environment and Archaeology. An Ecological Approach to Prehistory, London, 1972, p. 512).

აღნიშნულიდან გამომდინარე ჩნდება საცდური დაშვებისა, რომ თუ ოდომად მომკილი პურეული არ ტოვებს იარაღზე კვალს, მაშინ გამოდის, მისი დამნიფებული ლეროების ქიმიურ შემადგენლობაშია საქმე და არა მინიდან აყოლილ აბრაზივულ ელემენტებში.

ძენი ჩოხის C ფენისათვის შეიძლება არც იყოს შემთხვევითი, მაგრამ რადგანაც იგი ისეთ პირობებშია ნაპოვნი ფენაში, რომელიც არ გამოირიცხავს მის იქ მექანიკურად მოხვედრას, ამდენად ახალი მონაცემების მიღებამდე გვიხდება ამ მასალით ფრთხილად ოპერირება<sup>22</sup>. მაგრამ თუ აქ საეჭვო არაფერია და არქეოლოგიური ფენების აღრევის შედეგად მიღებულ დასკვნებზე არ უნდა იყოს საუბარი, მაშინ სრულიად ახლებურად უნდა დაისვას საკითხი კავკასიის ფარგლებში ხორბლის სახეობათა წარმოშობა-განვითარება-გავრცელების შესახებ, რასაც პასუხი უნდა გაეცეს არქეოლოგიური მასალისა და მეცნიერების სხვა დარგების მონაცემთა ურთიერთშეჯერების ანუ ინტერდისციპლინარული კვლევის საფუძველზე.

Н. Брегадзе

**В связи с находками первобытных жатвенных орудий  
(В порядке постановки вопроса)**

Найденные в раннеолитических слоях Зап. Грузии и Горного Дагестана (с. Чох) первобытные кремневые ножи учеными определены как древнейшие жатвенные орудия. Однако, с учетом результатов историко-этнографического исследования культуры пшеницы и места находки (подразумевается как географическая зональность с. Чох, так и возможное смешение археологических слоев), кажется сомнительным принадлежность жатвенных орудий к столь отдаленной эпохе. В противном случае ставится вопрос о пересмотре истории эволюции культуры пшеницы.

N. Bregadze

**On the findings of primordial reaping implements  
(By way of statement of a question)**

The primitive flint knives found in the early neolithic layers of West Georgia and mountainous Dagestan (village Chokh) were estimated by the scientists as the ancient reaping implements. However, considering the results of historical-ethnographical investigations of the wheat culture and the sites of finding (both the geographical zone of the village Chokh and the possible displacement of archaeological layers are implied) belonging of the reaping implements to such a remote epoch seems doubtful. Otherwise, the history of wheat culture ought to be reconsidered.

<sup>22</sup> X. А. Амирханов. Указ. раб., с. 150.

ბა, რამდენად დასაშვებია ადრენეოლითურ ანასეულ I-სა და მალალმთიან ჩოხში არამეტრევადთავთავიანი ხორბლის არსებობა?

კითხვაზე პასუხის გაცემამდე გავიხსენოთ ხორბლის კულტურის ისტორიასთანავე დაკავშირებული ინტერდისციპლინარული კვლევის ზოგიერთი შედეგი. დადგინდა, რომ პურეულის წინააზიურ გენცენტრში ისტორიულად პირველადი იყო საშემოდგომო მარცვლეული<sup>8</sup>. ამასთან, ჩვენს მთიანეთში, პირაქეთსა და პირიქითშიც, პურეულის საშემოდგომო ანუ პირველადი სახეობის გავრცელების ზედა ზღვარია 1500 მ. ზღვ. დონიდან. ამის ზევით ისინი ველარ გვარობენ და ადგილს უთმობენ მეორადი წარმოშობის ანუ საგაზაფხულო მარცვლეულს<sup>9</sup>, რომლის გამოყვანის აუცილებლობა წამოჭრა, მეურნეობის განვითარების ახალ საფეხურზე, მალალმთიანეთის სამინათმოქმედოდ ათვისების საჭიროებამ. მართლაც, ხალხური სელექციის შედეგად მალალმთიანეთი იქცა ხორბლის ახალ, საგაზაფხულო სახეობათა კერად და ეს უკავშირდება ძვ. წ. III ათასწლეულს, როცა მეურნეობაში უკვე დაინერგა პურეულის საგაზაფხულო ჯიშები<sup>10</sup> (თუმცაღა, თვით კულტურის გამოყვანას შესაძლებელია უკვე ძვ. წ. IV ათასწლეულშიც ჰქონოდა ადგილი).

დაეუბრუნდეთ ზემოდასახელებულ არქეოლოგიურ ძეგლებს. ანასეულ I-ს, მიუხედავად იმისა, რომ იქ არაა ნაპოვნი ხორბლის ნაშთები, ის უპირატესობა აქვს ჩოხთან შედებით, რომ იგი მდებარეობს დაბლობის ზონაში, სადაც პურეულის საშემოდგომო სახეობების მოყვანა შესაძლებელია. ამდენად, დასაშვებია ვარაუდის დონეზე ვიფიქროთ, რომ ადრენეოლითში, მინათმოქმედების სანყის საფეხურზევე მოსავლის შემგროვებლობის სტადიიდან თესვაზე გადასულ ჩვენ შორეულ წინაპარს ხორბლის გავრცელების ბუნებრივ არეალში (მთის ძირი, შუამთის ზონა)<sup>11</sup> ან სულაც ანასეულ I-ის დონეზე ჩამობარებულს, მიუგნია მუტაციის შედეგად გაჩენილი შიშველმარცვლიანი, ნაკლებმეტრევადთავთავიანი ნიმუშისათვის, რომლის ხელოვნური შერჩევისა და გამრავლების გზით გაუმარგობა მასში სასურველი ნიშან-თვისებები და მიუღია მკას დაქვემდებარებული სახეობა. მის სამკელად კი თავდაპირველად უხმარია მანამდე სხვა ბალახეულის საჭრელად გამოყენებული დანები.

რაც შეეხება ჩოხის არქეოლოგიურ ძეგლს, სადაც აღმოჩნდა სამკელი დანის ქვის სახელურები და სამკელივე დანის პირებად გამოყენებული მიკროლითური ფირფიტები<sup>12</sup>, მას ის უპირატესობა აქვს, რომ იქ ნაპოვნია ხორბლის პა-

<sup>8</sup> Н. А. Брегадзе, Указ, раб., с. 224-227; Б. ბრეგაძე, კულტურული ხორბლეულის ინიციალურ სახეობათა ბიოლოგიური ბუნებისა და წარმოშობის არეალის შესახებ, „სმამ“, ტ. 110, №2, 1983.

<sup>9</sup> Б. Л. Менабде, Пшеницы Грузии, Тб., 1948, с. 182; Н. А. Брегадзе, Очерки..., с. 20, 91.

<sup>10</sup> Б. ბრეგაძე, ხორბლეულის ლექსიკა და კულტურულ-ისტორიული საკითხები, „ქართველური მემკვიდრეობა“, ქუთაისი 1996.

<sup>11</sup> Н. А. Брегадзе, Очерки..., с. 226-227.

<sup>12</sup> В. Г. Котович, Проблемы культурно-исторического и хозяйственного развития населения древнего Дагестана, М., 1982, с. 125.

ლეობოტანიკური ნაშთებიც. მაგრამ საყურადღებოა, რომ ესაა კილიან-მტვრე-ვადათავთავიანი სახეობები<sup>13</sup>, რომლებიც, როგორც ზემოთ აღინიშნა, ვერ იმკება. ამდენად, ჩოხში ნაპოვნი სამკელი დანები იქვე აღმოჩენილი ხორბლეულისათვის ვერ იქნებოდა განკუთვნილი. ხოლო ამ ხანისათვის იქ შიშველმარცვლიანთა არსებობა დაუშვებელი ჩანს. თავად ძველის გამთხრელიც კი გამორიცხავს იმ დროისათვის კულტურულ მცენარეთა სახეობების მიზანდასახული სელექციის შესაძლებლობას<sup>14</sup>.

საყურადღებოა სხვა ფაქტებიც: არქეოლოგებისავე აღიარებით ჩოხი (მისი სიმაღლე ზღვის დონიდან 1800 მ-ზე მეტია) მარცვლეულის ბუნებრივი გავრცელების არეალს მიღმა მდებარეობს, სადაც ამის გამო სამინათმოქმედო მეურნეობა სერიოზულ სიძნელეებს აწყდებოდა<sup>15</sup>. ამასთან არქეოლოგები მხოლოდ ძვ. წ. III ათასწლეულს უკავშირებენ მწარმოებლური მეურნეობის ვერტიკალური გავრცელების შედეგად დაღესტნის მაღალმთიანეთის დასახლებასა და სამინათმოქმედოდ ათვისებას<sup>16</sup>. ამისათვის კი ხელი უნდა შეენყო საგაზაფხულო პურეულის შემოღებას. აღნიშნულიდან გამომდინარე ჩნდება კითხვა - თუ ითვლება, რომ ჩოხში მიკვლეულია ადრენეოლითის (ძვ. წ. VII-VI ათასწ.) მინათმოქმედების მაუნყებელი ნაშთები, მაშინ რაღად დააგვიანა დაღესტანში მაღალმთიანეთის სამინათმოქმედოდ ათვისებამ არაერთი ათასეული წლით?

მხედველობაშია მისაღები ისიც, რომ ოდნავ მოხრილი და ზოგჯერ დაკბილულპირიანი ნამგლები (ჩოხში ნაპოვნი კი სწორედ ასეთია<sup>17</sup>) ჩნდება მხოლოდ ძვ. წ. III ათასწლეულიდან<sup>18</sup>. გარდა ამისა, ჩოხში ადრენეოლითურ C ფენას, რომელსაც მიაკუთვნებენ სამკელ იარაღსა და მარცვლეულსაც, ფარავს (მართალია, კითხვის ნიშნისა, მაგრამ მაინც) არა მომდევნო ეპოქის, ენეოლითური, არამედ ბრინჯაოს ხანის C<sub>1</sub> ფენა<sup>19</sup>. ამას დაუმატოთ ისიც, რომ ჩოხის C ანუ ადრენეოლითური ფენის პალეობოტანიკური მასალის ნუსხაში გვხვდება ყურძნის ნიჰნაც, რომლის განსაზღვრას თავად ხ. ამირხანოვი ჰიპოთეზურად მიიჩნევს<sup>20</sup>. აღნიშნულთან დაკავშირებით გავიხსენოთ ისიც, რომ ვახუშტი ბაგრატიონის გამოკვლევით, ზღვარი ბარსა და მთას შორის გადის, სწორედ, ვახის გავრცელების ხაზზე<sup>21</sup>. ე. ი. ამ ხაზს ზემოთ, ანუ მაღალმთიან ჩოხში ყურძნის ნიჰნის არსებობა ეჭვს იწვევს. ყოველივე ზემოაღნიშნული ნაშთების კითხვას - ხომ არა გვაქვს საქმე აქ არქეოლოგიური ფენების ურთიერთალრევის შედეგად რაიმე უზუსტობასთან? ეს კითხვა მით უფრო დაისმის, რომ თავად ხ. ამირხანოვიც წერს - ყურ-

<sup>13</sup> X. A. Амрханов. Указ, раб., с. 145.

<sup>14</sup> Там же. с. 150.

<sup>15</sup> В. Г. Котович. Указ, раб., с. 150.

<sup>16</sup> Там же. с. 123, 145, 146, 150, 151.

<sup>17</sup> X. A. Амрханов. Указ, раб., с. 139, рис. 29.

<sup>18</sup> В. Г. Котович. Указ, раб., с. 146.

<sup>19</sup> X. A. Амрханов. Указ, раб., с. 144.

<sup>20</sup> Там же. с. 150.

<sup>21</sup> ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, წ. I, ტფ., 1930, გვ. 293, 294.

**ვენახის გაშენების და ვაზის გამრავლების  
ხალხური წესები იმერეთში**

იმერეთში ნამყენი მევენახეობის დამკვიდრების შემდეგ აქა-იქ შემორჩენილ ძველებურ დაუმყენელ ვენახებში, თუმცა შედარებით მცირე მასშტაბით, მაგრამ საკმარის ნარმატებით გამოიყენებოდა ვენახის გაშენების და ვაზის გამრავლების ტრადიციული წესები. ტრადიციული წესით ვენახის გაშენება და ვაზის გამრავლება რიგი აგროტექნიკური ხერხის გეგმაზომიერ გამოყენებას გულისხმობდა მევენახის მიერ. ქართული ხალხური მევენახეობის აგროტექნიკა, რომელიც მრავალსაუკუნოვანი გამოცდილების საფუძველზეა შემუშავებული, მნიშვნელოვან მონაცემებს შეიცავს მევენახეობის კულტურის ძველი შრეების გამოსავლენად. წინამდებარე სტატიის მიზანმიმართულად იმერეთის ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით) მოკლედ არის განხილული ვენახის გაშენების ხალხური წესები; უფრო ვრცლად ვჩერდებით „გადანიდენის“ სახელით ცნობილ ვაზის ვეგეტაციურად გამრავლების უძველეს წესზე, რომელმაც თავის დროზე ივ. ჯავახიშვილის ყურადღება მიიქცია.

„ვენახის გაშენების“ შესატყვისი ადგილობრივი ტერმინებია: „ვენახის“ კეთება (გაკეთება) და „ვენახის დარგვა“. ეს უკანასკნელი, როგორც ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, ახლოსაა ძველ წერილობით წყაროებში მოხსენიებულ ტერმინთან - „ვენახის დანერგვა“<sup>1</sup>.

ვენახის გაშენებას წინ უძღოდა სავენახე ნაკვეთის შერჩევა, მისი განმენდა, ნაკვეთის პირველადი დამუშავება. მეურნე ნაკვეთის შერჩევისას რამდენიმე მომენტს ითვალისწინებდა; პირველყოვლისა, ცდილობდა ვენახი ქარისაგან დაცულ, მყუდრო ადგილზე გაეშენებინა. ძლიერი ქარი ზიანს აყენებს ვენახს: ღერს ტეხავს, აკონილ ვაზზე საკონავს წენავს და წყვეტს, ზოგჯერ ხარდანსაც აზიანებს. განსაკუთრებით საშიშია ქარი ადრე გაზაფხულზე. იმერეთში ქრის აღმოსავლეთის და დასავლეთის ქარები („ზენა ქარი“ და „ქვენა ქარი“), პირველს მოაქვს სიციხე და გვალვა, ხოლო მეორეს - სიგრილე<sup>2</sup>. მთხრობელთა დაკვირვებით, ვენახს უფრო მეტად ენებს აღმოსავლეთის ქარი - „ზენა ქარი“.

XIX საუკუნეში იმერეთისადმი მიძღვნილი ერთ-ერთი ნარკვევის ავტორი იმერეთს ადარებდა ბუნებრივ ამფითეატრს, სადაც ნაირგვარი ნიადაგი და ყოველნაირი ექსპოზიციის მქონე ნაკვეთებია წარმოდგენილი. მისი დაკვირვებით, აქ ჭარბობს სამხრეთის და სამხრეთ-აღმოსავლეთის ექსპოზიცია, უფრო იშვიათია სამხრეთ-დასავლეთის, კიდევ უფრო ნაკლები - დასავლეთისა, ხოლო ჩრდილო-

<sup>1</sup> ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიკური ისტორია, ნ. II, ტფ., 1935, გვ. 312.

<sup>2</sup> Е. Накашидзе, Виноградарство в Имеретии. Сб. свед. по виноградарству и виноделию на Кавказе, III, 1896, с. 2.

თის ექსპოზიცია თითქმის არ არის. იმ დროს იმერეთში გაშენებული ვენახების დიდი ნაწილი სამხრეთ-დასავლეთისაკენ იყო დაფერდებული<sup>3</sup>. ამ ცნობიდან ჩანს, რომ იმერეთში უფრო ფართოდ გავრცელებული სახმრეთ-ალმოსავლეთის ექსპოზიცია სავენახედ შედარებით იშვიათად გამოიყენებოდა, ხოლო ხელსაყრელი ექსპოზიციებიდან უპირატესობა ენიჭებოდა სამხრეთ-დასავლეთის ექსპოზიციას, როგორც ალმოსავლეთის ქარისაგან უკეთ დაცულს. შესაძლებელია, ამავე მიზეზით სამხრეთ-დასავლეთის ექსპოზიციას ზოგჯერ უპირატესობა ენიჭებოდა თვით სამხრეთის ექსპოზიციასთან შედარებითაც, თუმცა, მთხრობელთა შეხედულებით, სამხრეთის ექსპოზიცია, თავისთავად, დიდი ღირსებებით ხასიათდება.

ვენახისათვის, თუკი ამის საშუალება ჰქონდათ, ცდილობდნენ შერჩიათ „დაფენება ადგილი“ - ფერდობი. ვრიდებოდნენ ვენახის გაშენებას „გვერდოზე“ - ციცაბოზე, თუმცა მთის სოფლებში, სადაც არჩევანის შესაძლებლობა არა ჰქონდათ, ზოგჯერ ამგვარ ნაკვეთებსაც იყენებდნენ. საუკეთესოდ ითვლება „შეზომილი გვერდო“ ზომიერად დაფერდებული ადგილი, განსაკუთრებით თუ ის მზიანია, „თუ ამომავალი და ჩამავალი მზე უყურებს“. მზიან მხარეს უწოდებენ სამზეურს, „მზოგვერდს“, მზევარეს. მზოგვერდი ფიცხ ალაგად ითვლება: აქ ყურადღებას იმსახურებს კარგად მნიფდება, „დამკრახული“ გამოდის. ვაკეზე წვიმიანი განსაკუთრებით კარგად მნიფდება, „დამკრახული“ გამოდის. ვაკეზე წვიმიანი ამინდში ვაზს წყალი უდგება და ფესვებს უღობს. განსაკუთრებით შეუფერებელია ვენახისათვის ორ ფერდობს შუა მოქცეული, ჩალრმავებული, „ღლია ადგილი“, სადაც წყალი გროვდება. სავენახე ნაკვეთის სიმშრალეს განსაკუთრებულად ყურადღება ექცეოდა ქვემო იმერეთში, სადაც ჰავა მნიშვნელოვანი ტენიანობით ხასიათდება. აქ სავენახედ ირჩევდნენ მომაღლო, მშრალ ადგილს - „ნდალს“.

სავენახე ნაკვეთის შერჩევა, მისი მეტ-ნაკლები ვარგისიანობის დადგენა, გარდა ნაკვეთის ზემოთ მოტანილი თავისებურებათა გათვალისწინებისა, მოითხოვდა ნიადაგის ნიშან-თვისებათა ცოდნას. ხალხური ნიადაგმცოდნეობა ყურადღებას ამახვილებს ნიადაგების შემდეგ ნიშან-თვისებებზე: ფერი, მექანიკური შედგენილობა, სიმკვრივე - სიფხვიერე, ნებოვნება, დამუშავების სიძნელე-სიადვილე, ნაყოფიერება, ტენიანობა და სხვ. ადგილობრივი მეურნე სათანადო ცოდნის ნაკლებობას და ალღოს ამჟღავნებდა ვენახისათვის შესაფერი ნიადაგების შერჩევასა და შეფასებაში; თუმცა სავენახედ ნაირგვარი მიწები, მათ შორის ნაყოფიერი (დიხაშხო, დილღვამი) გამოიყენებოდა, უპირატესობა ენიჭებოდა ზოგიერთ ნაკლებმოსავლიან, მაგრამ მაღალხარისხოვანი ღვინის მომცემ ნიადაგებს (ენერი, თირი, ქვიანი ნიადაგის ზოგიერთი სახეობა).

დაუმუშავებელ მიწაზე (უყზე) ვენახს იშვიათად თუ ჩაყრიდნენ. ინფორმატორები აღნიშნავენ, რომ სავენახედ კარგია ახალპირი, ცოტა ხნის ნაყანევი, ოღონდ „მოუჭმელი“ მიწა. იმერეთში მიღებული იყო, უყი ჯერ უნდა მოყანებინათ

<sup>3</sup> Ф. Ф. Бибилев. Несколько мыслей и замечаний об Имеретии в сельскохозяйственном отношении Записки Кавказского общества сельского хозяйства, I, Тиф., 1877, с. 173.

- სიმინდი ან რაიმე სხვა კულტურა დაეთესათ, მხოლოდ ორი-სამი წლის შემდეგ დაირგებოდა ნაყანებზე ვაზი.

სანამ შერჩეულ ნაკვეთზე ვაზების დარგვას შეუდგებოდნენ, მინა სახენელით უნდა დამუშავებულიყო. ეს სამუშაო უფრო ხშირად შემოდგომაზე, ზოგჯერ კი გაზაფხულზე, სრულდებოდა. შემოდგომაზე დამუშავებული მინა კარგად ფხვიერდება - ზამთარში სიცივეში დაიშლება, წყლით გაჯერდება, გაზაფხულამდე „დამაჭრდება“. გაზაფხულზე მას ერთხელ კიდევ „შეანძრევდნენ“, კავით დაკვალავდნენ. შემდეგ კვლებს ბარიტ და თოხით კიდევ უფრო გააღრმავებდნენ (4 მტკაველამდე), მათ თხრილის სახეს მისცემდნენ და მარტის ან აპრილის თვეში ვაზების დარგვას შეუდგებოდნენ.

ვენახს ვაზის ლერწებით ან დაფესვიანებული რქით (ნერგით) აშენებდნენ.

დასარგავ ლერწებს აგროვებდნენ ვენახის გასხვლის დროს, ადრე გაზაფხულზე ან შემოდგომაზე, რთელის შემდეგ (ე. წ. „ნასტვლების ლერწი“). ჩვეულებრივ, არჩევდნენ სალ და ლონიერ ლერწებს. საუკეთესოდ ითვლებოდა მზიან მხარეზე გაშენებული ვენახის ნახსლავიდან შერჩეული მასალა. დასარგავად მოჭრილ ლერწს ხშირ შემთხვევაში „ქუსლს“ ანუ „ხეშავს“ (წინა წლის რქის ნაწილს) შეაყოლებდნენ ხოლმე“. ჩვენი ინფორმატორებიც აღნიშნავდნენ და სპეციალური ლიტერატურიდანაც ცნობილია, რომ ამ წესით აჭრილ ლერწს ფესვები კარგად გამოაქვს. დასარგავი ლერწისათვის ქუსლის შეყოლება დადასტურებულია საქართველოს მევენახეობის სხვა რაიონებშიც<sup>4</sup>.

ლერწებს პატარა კონებად დანაწილებდნენ, წნელით შეკრავდნენ და მინაში შეინახავდნენ. დარგვის დროს მათ თხრილში წყვილ-წყვილად ალაგებდნენ თხრილის გაყოლებით (სიგრძეზე) ან თხრილის გარდიგარდმო (სიგანეზე). ყოველ წყვილს აწვენდნენ ურთიერთთავშექცევით, ისე რომ ერთი ლერწის ძირი მეორის წვერთან მოთავსებულიყო. მათი ქვედა ბოლოები მოხრილი იყო და ზოგჯერ გადაჯვარდინებული („კაკვებით“ ერთმანეთზე გამოდებული), წვერები კი მაღლა ჰქონდათ ამოყოფილი.

ვენახის ნერგით გასაშენებლად სქელ ვენახს გამოხშირავდნენ, ვაზებს ფესვიანად ამოიღებდნენ და ახალ ადგილზე (საგანგებოდ ამოთხრილ ორმოებში) გადარგავდნენ.

ვაზების დარგვა, ჩვეულებრივ, ახალ მთვარეზე ხდებოდა - ამბობდნენ, „ახალ მთვარეზე დარგული ვაზი ახალ ფესვებს გაიდგამს და კარგად გაიზრდება“.

მევენახე უსწრაფოდა „კარგად გამართული“ სრულფასოვანი ვენახი ჰქონოდა, რომელსაც ის ბევრითად მოუვლიდა და წლების მანძილზე სათანადოდ გამოიყენებდა კიდევ. თუმცა ვენახის გაშენებას საკმაო დრო და შრომა სჭირდებოდა, ვენახით სარგებლობის, მისი მოვლა-დამუშავების და განახლება-გაახალგაზრდავების პროცესი გაცილებით დიდი ხანი, რამდენიმე ათეული წელი გრძელდებოდა.

<sup>4</sup> ლ. ბოჭორიშვილი, მევენახეობა კახეთში, მსე, ტ. VIII, თბ., 1956.

ვენახი თავდაპირველად თხლად ირგებოდა. ვაზის „წკაპებს“ (მწკრივებს) შორის დატოვებული მანძილი (ე.წ. შარის სიგანე) ზოგჯერ ოთხ მეტრს აღემატებოდა. ამგვარად თხლად დარგული ახალშენი ვენახის გასახშირებლად მიმართავდნენ ვაზების გადანვენას ანუ გადანიდვენას (ან როგორც იმერეთში ამბობენ „გადანიდვას“). ვაზის გადანვენა სამი წლიდან შეიძლებოდა, როცა ვაზს ძირი კარგად ჰქონდა მოკიდებული. გადასანვენ ვაზს სუსტ ლერნებს შეაჭრიდნენ და 3-4 თამამ ლერნს („სანიდარი ლერნები“) დაუტოვებდნენ. ვაზებს ძირიანად აწვენდნენ მიწაში. გადასანვენად საკმაოდ ღრმა თხრილი გაიჭრებოდა. მიწას ორ ბარისპირზე ან ერთ „მალალ ბარისპირზე“ ჩათხრიდნენ. ერთ ბარისპირზე თხრილს ბარით ამონმენდნენ (იმის ქვემოთ ნაშალ მიწას ამოუნმენდავად ტოვებდნენ). ადრიან გაზაფხულზე, კვირტის გაღვიძებამდე ვაზს გადასანვენ მხარეს თოხით ძირს გამოუნმენდნენ, ფესვს გამოუჩენდნენ და ძირიანად თხრილში წამოაქცევდნენ. შემდეგ „საბარავს მოარიგებდნენ“, ე. ი. გადასანვენ ლერნებს მიწაში გაანანილებდნენ: ერთ ლერნს - ძირის მახლობლად, მეორეს - მოშორებით, ვენახის ორ მწკრივს შორის ამოიყვანდნენ, მესამეს გვერდზე გადაიყვანდნენ. რაჭაში XIX საუკუნეში ვაზის გადანვენის დროს ამოყვანილი რქების რაოდენობა ორიდან შეიღამდე აღწევდა<sup>5</sup>. გადანვენილ ლერნს თავს მალლა ამოაყოფინებდნენ, ისე, რომ კვირტი მიწის მალლა გამოჩენილიყო. ახლადჩაყრილი თხელი ვენახის გამოვსებას ორი გადანვენა სჭირდებოდა, რასაც დაახლოებით 6-7 წელი მოუწდებოდა.

ბებერი, უვარგისი ძირის გასახალგაზრდავებლად, აგრეთვე მოცდენილი ადგილის შესავსებად, გამოიყენებოდა გადანვენის მეორენაირი წესი - ლერნით გადანიდვნა: დაბერებულ ვაზს ამოძირკვავდნენ, მახლობელ ვაზს გასხვლის დროს საგანგებოდ უტოვებდნენ კარგ, ღონიერ „სანიდარ ლერნს“. ჩვეულებრივ, ეს იყო ვაზის ძირში გამოსული ნაყარი, თუმცა, შესაძლებელია, ლერნი მალლიდანაც „გადაეშვათ“, გადაეყვანათ. გადასანვენ რქას ზედმეტ ტოტებს შეაცულიდნენ და წინასწარ გამზადებულ ორმოში ჩაანვენდნენ. ორმო ისეთი ვარაუდით კეთდებოდა, რომ ჩანვენილი ვაზის ბოლო განთავისუფლებულ ადგილას ამოეყვანათ: გადანვენილ ლერნს ორმოში მიწანარევე ძველ ნაკელს ატანდნენ. მთხრობელთა დაკვირვებით, რქის გადანვენა უფრო იოლია, ვიდრე ვაზის ძირისა<sup>6</sup>.

მალლარ ვაზს, ჩვეულებრივ, დაფესვიანებული ლერნებით (ნერგებით) ამრავლებდნენ. ნერგებს უფრო ხშირად ვაზის ლერნის გადანვენით იღებდნენ, თუმცა მთელი ვაზის გადანვენაც იცოდნენ. გადასანვენი ლერნის ნაწილი, რომელიც მიწაში მოსათავსელად იყო განკუთვნილი, დანით მსუბუქად დაისერებოდა.

<sup>5</sup> Е. А. Дандуров. Виноградарство и виноделие в Рачинском уезде, Сб., свед. по виноградарству и виноделию на Кавказе, III, Тифлис, 1896 г.

<sup>6</sup> ვაზის ფერდობზე გადანიდვისას ჩამოფშენილი მიწა რომ არ გაბნეულიყო, იყენებდნენ „საბათუმოსს“ - სამფეხისმაგვარ მონყობილობას გრძელი ფიცრით. ფიცარს ფერდობზე მიაყრდნობდნენ, ფეხებს კი მიწაში ჩაასობდნენ - „მიბაიჯებდნენ“. ამგვარი მონყობილობა „ბიჯის“ საბუნდობლივად ზემო იმერეთში დამონმებული აქვს ლ. ბერიაშვილს. იხ. მისი „წიდავის ათვისებისა და დაცვის ტრადიცია საქართველოში“, თბ., 1989, გვ. 169.



გადმოლუნულ რქას მინაში მოკაული ჯოხით დაამაგრებდნენ, ორმოს მინით ამო-ავსებდნენ, ხოლო ორმოს გარეთ დარჩენილ ლერწს ვაზისავე ლერწით ხეზე მი-აკრავდნენ. გადაწვენილი რქები ერთი წლის შემდეგ გადაიჭრებოდა; მათ მოაშო-რებდნენ დედავაზს და სასურველ ადგილზე გადარგავდნენ. იმ შემთხვევაში, თუ არახელსაყრელი პირობების გამო გადაწვენილი ლერწის დაფესვიანება შეფერხ-დებოდა, მას უფრო ხანგრძლივი დროით ტოვებდნენ გადაუჭრელად.

ვაზის გადანიდენა უმნიშვნელოვანეს აგროტექნიკურ ღონისძიებად ითვ-ლებოდა ვენახის გაშენების დროს. მას ფართოდ იყენებდნენ როგორც დასაე-ლეთ, ისე აღმოსავლეთ საქართველოს მევენახეობის რაიონებში. იმერეთში გა-დაწვენაზე უარს ამბობდნენ მხოლოდ იქ, სადაც ქვიანი გრუნტი ამის საშუალე-ბას არ იძლეოდა. ამგვარ რაიონს წარმოადგენდა „ქვის სახლად“ წოდებული მიკ-რორაიონი სოფ. ქვიტირის მახლობლად, რომელშიც, გარდა ქვიტირისა, შედოდა სოფლები: ფარცხანაყანევი და გეგუთი; აქ ვენახი თავიდანვე მჭიდროდ ირგვე-ბოდა ისე, რომ მის გახშირებას გადაწვენით არ ითვალისწინებდნენ<sup>7</sup>.

ივ. ჯავახიშვილი ჩვენს მიერ ზემოთ განხილულ ვაზის გადანიდენის პირველ წესს „ვაზის გადანიდენას“, ხოლო მეორეს - „ვაზის ტოტის გადანიდენით ვაზის გამ-რავლებას“ უწოდებს. მკვლევარმა შეისწავლა გადანიდენასთან დაკავშირებული ქართული ხალხური ტერმინები, დაადგინა რიგი ტერმინის ეტიმოლოგია. მან ყუ-რადლება გაამახვილა აგრეთვე დაბადების ქართულ თარგმანში შემონახულ ტე-რმინზე „ნიდნე“, რომელიც მოწმობს, რომ საქართველოში ვაზს ვეგეტაციურად (გადანიდენით) ამრავლებდნენ<sup>8</sup>.

პროფ. ს. ჩოლოყაშვილი, რომელიც იზიარებდა ივ. ჯავახიშვილის შეხედუ-ლებას საქართველოში ვაზის ვეგეტაციურად გამრავლების შესახებ, აღნიშნა-ვდა, რომ ჯიშის მდგრადობა, როგორც ბიოლოგიური ერთეულისა, მჭიდროდაა დაკავშირებული, ერთი მხრივ, ეკოლოგიურ პირობებთან (ე. ი. რამდენად ხელის-შემწყობია გარემო ჯიშის არსებობისათვის) და, მეორე მხრივ, გამრავლების წეს-თან. ვეგეტაციური წესით გამრავლების დროს ვაზი ინარჩუნებს ჯიშურ თავისე-ბურებებს. საფიქრებელია, რომ საქართველოს ვაზის ჯიშების უმრავლესობას შორეული ისტორია აქვს. ჩვენში გავრცელებული აბორიგენული ვაზის ჯიშები ძველ ხანას განეკუთვნება<sup>9</sup>.

საინტერესოა, შეიცავენ თუ არა ძველი ქართული წერილობითი წყაროები მითითებას ვაზის გადანიდენის კონკრეტული წესის (მთელი ვაზის გადანიდენის ან ლერწით გადანიდენის) გამოყენების შესახებ. რამდენადაც გადანიდენის წესე-ბი, როგორც ზემოთ დავინახეთ, განსხვავდება ერთმანეთისაგან შესრულების ტექნიკით და, ნაწილობრივ, დანიშნულებითაც, ხომ არ შეიძლება გაიკვეს, რა დანიშნულებით გამოიყენებოდა ძველად ესა თუ ის წესი. სულხან-საბა ორბელი-

<sup>7</sup> Е. Накашидзе, დასახ. ნაშრომი, გვ. 17.

<sup>8</sup> ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 313-315.

<sup>9</sup> ს. ჩოლოყაშვილი, მასალები საქართველოს XII-XIII საუკუნეების ვაზის ჯიშების საკითხი-სათვის, კრ. შოთა რუსთაველის ეპოქის მატერიალური კულტურა, თბ., 1938.

ანისეული განმარტება („წიღნა-ვენახის გარდაფლვა“)<sup>10</sup> ზოგადია და შეიძლება გადანიდენის ზემოხსენებული ორივე წესს მიესადაგოს (ვენახის გარდაფლვა აუცილებელია, როგორც მთელი ვაზის, ისე ლერწის გადანიდენის დროს). სამაგიეროდ „ტუკის“ განმარტება, რომელსაც სულხან-საბა ორბელიანი იძლევა, გადანიდენის ერთ კონკრეტულ წესზე (მთელი ვაზის გადანვენაზე) მიგვიანიშნებს. ტერმინები „ტუკი“, „დატუკება“ დამონმებულია კახეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში. ლ. ბოჭორიშვილის მონაცემებით, კახეთში „დატუკებული ვაზი“ გადასანვენად მომზადებულ, საგანგებოდ გასხლულ ვაზს ეწოდება, რომელიც მომავალ წელს ძირიანად უნდა ნააქციონ<sup>11</sup>. სულხან-საბა ორბელიანის მიხედვით, ტუკი „წლის წიღნა“ ე. ი. გარდასაფლავად მომზადებულ ერთი წლის ვაზია, რომლის გადანვენა (როგორც ჩანს, ახალშენი ვენახის შესავსებად ძირიანად ნაქცევა) მომავალში არის ნავარაუდები. უძველესი ტერმინი „წიღნე“, რომელიც დაბადების ქართულ თარგმანში იხსენიება, ივ. ჯავახიშვილის მიხედვით, ვაზის ახლად გამოტანილ ტოტს აღნიშნავს<sup>12</sup>. გადანიდენის რომელი წესიც არ უნდა იგულისხმებოდეს დედანში და მის თარგმანში, ალბათ, არ შეეცდებით, თუ ვიტყვით, რომ თვით ტერმინი „წიღნე“ არ შეიცავს მითითებას ვაზის გადანვენის კონკრეტული წესის გამოყენების შესახებ; ახალი ტოტი ხომ გადანიდენის როგორც ერთი, ისე მეორე წესის გამოყენების დროს ამოჰყავდათ და ახარებდნენ. აღსანიშნავია, რომ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დადასტურებული „გადანიღნა“ (აღმოსავლეთი საქართველო) და „გადანიღნა“ (დასავლეთი საქართველო), ისევე როგორც მათი სინონიმების უმრავლესობა (გადაბარვა, გადანვენა და სხვ.), გადანიდენის ორივე წესს უკავშირდება. თუ არ ვცდებით, არის მხოლოდ ერთი-ორი ტერმინი (მაგ.: „გადამუხლვა“, „გადაფშანვა“) რომელშიც გადანიდენის მხოლოდ ერთ წესს (ლერწით ანუ რქით გადანიდენას) უნდა გულისხმობდნენ<sup>13</sup>.

ვაზის გადანიდენის შესახებ ჩვენთვის საინტერესო ცნობები შემონახულია ანტიკური ხანის რომაელ ავტორთა თხზულებებშიც<sup>14</sup>. ვირგილიუსი გადანიდენას ვაზის გამრავლების საუკეთესო საშუალებად მიიჩნევდა, თუმცა მისთვის ცნობილი იყო ვაზის გამრავლების სხვა ხერხებიც (რქით გამრავლება, დამყნა). აღსანიშნავია, რომ კოლუმელა განასხვავებს ლერწით გადანვენას მთელი ვაზის გადანვენისაგან. ამასთან, ის მთლიანი ვაზის გადანვენის ორ ნაირსახეობას გამოყოფს: 1. როდესაც ვაზი რქებიანად წეება თხრილში; 2. როდესაც ვაზს რქებს აჭრიან და მხოლოდ ზოგიერთ რქას უტოვებენ<sup>15</sup>. ეხება რა მაღლარი ვაზის გამრავლების საკითხს, კოლუმელა ყურადღებას ამახვილებს ვაზის ლერ-

<sup>10</sup> სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, წ. 2, თბ., 1966.

<sup>11</sup> ლ. ბოჭორიშვილი, მევენახეობა კახეთში, მსე, VIII, თბ., 1956, გვ. 11-12.

<sup>12</sup> ივ. ჯავახიშვილი, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 313.

<sup>13</sup> შდრ. ლ. ასათიანი, ვაზის კულტურასთან დაკავშირებული ლექსიკა ქართულში, თბ., 1978, გვ. 102-108.

<sup>14</sup> R. Weinhold, *Vivat Bacchus*, Leipzig, 1975, s. 85.

<sup>15</sup> R. Billiard, *La vigne*, p. 179-202.

ნით გამრავლების წესზე<sup>16</sup>. შესაძლებელია, ეს არ იყოს შემთხვევითი და აღნიშნული წესის უპირატეს გამოყენებაზე მეტყველებდეს. საგულისხმოა, რომ ჩვენი ინფორმატორები მაღლარი ვაზის ლერწით გადაწვევის წესს ანიჭებდნენ უპირატესობას მთელი ვაზის გადაწვევის წესთან შედარებით, რამდენად ზრდასრული მაღლარი ვაზის მთლიანად გადაწვენა, მათი შეხედულებით, გარკვეულ სიძნელებებთან არის დაკავშირებული.

ფრანგი მკვლევრის რ. ბიიარის მიხედვით, ძველ იტალიაში გავრცელებული ვენახები ვაზის არეული მწკრივებით ვენახის გაშენებისას გადაწვევის მეთოდის გამოყენებას მოწმობს<sup>17</sup>. XX საუკუნის მეორე ნახევარში საქართველოში შემორჩენილი ძველებური დაუმყენელი ვენახები თვალნათლივ ადასტურებდნენ, რომ ვენახის გაშენებისას ვაზების სხვადასხვა მიმართულებით გადაწვენა ვაზის მწკრივების არევის ინვეს, რის შედეგად მიიღება ვენახი უნესრიგოდ განლაგებული ვაზებით. ამგვარი ვენახები მრავლად უნდა ყოფილიყო ძველ საქართველოში. საფიქრებელია, რომ მევენახეობის ერთ-ერთ უძველეს ქვეყანაში ოდითგანვე გამოიყენებოდა ვაზის გადაწვევის ჩვენს მიერ ზემოთ განხილული ორგვარი წესი (ლერწით ანუ რქით გადაწვენა და მთელი ვაზის გადაწვენა), რომლებიც ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით, ადგილობრივი მევენახეობის აგროტექნიკის ორგანულ ნაწილად, მის არსებით ელემენტებად წარმოგვიდგება.

---

<sup>16</sup> Марк Порций Катон, Земледелие, М.-Л., 1950, с. 163 (комментарий к п.л. 32).

<sup>17</sup> R. Billiard, დასახ. ნაშრომი.

### **Народные способы разведения виноградника и размножения лоз в Имерети**

В статье по этнографическим материалам одного из важных виноградарских районов Грузии - Имерети - рассмотрены народные способы разведения виноградника и размножения лоз. Учтены также данные других виноградарских районов Грузии. Автор предполагает, что в Грузии издавна использовались два основных способа вегетативного размножения лоз: отводка лозы (виноградной веткой) и отводка кустом, подобные которым описаны римскими авторами античного времени.

L. Gabunia

### **Folk Traditions of Viticulture in Imereti**

The article deals with traditions of viticulture in one of Georgia's important wine-producing regions, Imereti, based on ethnographic data. Similar data from other wine-producing regions of Georgia are also taken into consideration. The author assumes that from ancient times there have been two main methods of propagating grape vines in Georgia: by bending branches of the individual vines and by bending the whole plant, similar to described in works by Roman authors of the Classical period.

## „კულტურის ეკოლოგია“

ტერმინი „ეკოლოგია“ თავისი ეტიმოლოგიური შინაარსით ნიშნავს მეცნიერებას „საცხოვრებლის“, „გარემოს“, „გარემოცვის“, შესახებ. თვით ცნებას „გარემოცვისას“ აზრი აქვს გარკვეული ცენტრის, ცენტრალური წერტილის დამკვეთების შემთხვევაში, რომელშიც ადამიანი იმყოფება და საიდანაც იგი აკვირდება ამ „გარემოცვასა“ თუ „გარემოს“.

„ეკოლოგიის“ ამგვარი განსაზღვრის შემთხვევაში უნდა დაგვადგინოთ, თუ ადამიანის რა ხასიათის „გარემოსთან“, „გარემოცვასთან“ გვაქვს საქმე: არის ეს „გარემო“ ფიზიკური და ბიოლოგიური, თუ საკუთრივ ადამიანური – კულტურულ-სოციალური. ამის შესაბამისად საჭიროა გავარჩიოთ ადამიანის ფიზიკურ-ბიოლოგიური ეკოლოგია და ეკოლოგია კულტურულ-სოციალური, რომელიც განიხილავს „ეკოლოგიის“ ჰუმანიტარულ ასპექტებს და რომლისთვისაც შეიძლებოდა „კულტურის ეკოლოგია“ გვეწოდებინა.

„კულტურის ეკოლოგია“ განიხილავს ადამიანს არა როგორც ბიოლოგიურ ობიექტს, რომელზედაც ზემოქმედებას ახდენს ფიზიკური გარესამყარო, არამედ როგორც სოციალურ-კულტურულ ობიექტს, რომელიც გარკვეულ ურთიერთობებს ამყარებს ადამიანურ გარემოსთან და რომელზედაც ზემოქმედებას ახდენს ესა თუ ის სოციალური გარემო.

„ეკოლოგიისადმი“ მიძღვნილ შეკრებებზე ჩვენ მთელ ყურადღებას მივაპყრობთ ხოლმე ფიზიკურ-ბიოლოგიურ ეკოლოგიას და თითქმის მთლიანად უგულებელვყოფთ „კულტურის ეკოლოგიის“ პრობლემებს, მაშინ როდესაც მთელი მსოფლიოს ხალხებს და განსაკუთრებით მცირერიცხოვან ერებს ფიზიკური გარემოს სინმინდის დაცვაზე არანაკლებ მწვავედ აწუხებთ ეროვნული კულტურისა და ენის გადარჩენის, თავიანთ ესთეტიკურ და ეთიკურ ფასეულობათა დაცვის საკითხები – და ყოველივე ეს ტოტალური გლობალიზაციის ეპოქაში.

ამგვარ ენათა და კულტურათა მოსპობა და გადაშენება ისეთივე კატასტროფაა კულტურულ-ეკოლოგიური თვალსაზრისით, როგორიც გარესამყაროს დაბინძურება – ფიზიკურ-ბიოლოგიური ეკოლოგიის თვალსაზრისით.

ჩვენ „წითელ ნიგნში“ შეგვაქვს ცხოველთა და მცენარეთა სახელები, რომელთაც გადაშენება ემუქრებათ და ამით ვაფრთხილებთ კაცობრიობას, მაგრამ ხშირად გვაიწყნებდა თვითონ ადამიანი და მისი კულტურა, როდესაც გულგრილად შევცქერით ხალხებისა და მათი ენების გადაშენებას, ხალხებისა, რომლებიც თავად წარმოადგენენ კაცობრიობის ისტორიისა და საკაცობრიო კულტურის ნაწილს.

ასეთი ხალხებისა და ენების დაკარგვით კაცობრიობა უფრო ღარიბი და ერთფეროვანი ხდება; კაცობრიობა კარგავს რაღაც ნაწილს თავისი ისტორიული

მეხსიერებისა, რომ აღარაფერი ვთქვათ იმ ხალხების ეროვნულ გრძნობებზე, რომელთაც ისტორიულმა ბედმა არგუნა გამხდარიყვნენ ცოცხალი მონმენი თავიანთი ეროვნული ენებისა და ეროვნული კულტურების შებღალვისა, ზოგჯერ კი – სრული გადაშენებისა დიდ სახელმწიფოებრივ გაერთიანებათა ფარგლებში.

სხირად სწორედ ეს ინვესტ გარეშე დამკვირვებლისათვის გაუგებარ ეროვნულ მღელვარებას, რომელსაც თავისი ინტენსივობით ვერ შეედრება ვერავითარი უკმაყოფილება, გამონვეული მძიმე სოციალურ-ეკონომიკური თუ სხვა პირობებით.

თანამედროვე სამყაროს საერთო-ეროვნული კულტურულ-ენობრივი ფაქტორი განსაზღვრავს „კულტურის ეკოლოგიის“ პრობლემათა კომპლექსს. საჭიროა სასწრაფოდ შევქმნათ დაკარგვის საშიშროების წინაშე მყოფი ენებისა და ხალხების „წითელი წიგნი“ და დაუყოვნებლივ მივიღოთ სამეცნიერო-ორგანიზაციული ზომები ამ ენებისა და ხალხების გადასარჩენად.

ყველა ეს პრობლემა შედის სწორედ „კულტურის ეკოლოგიის“ სფეროში და აუცილებელია ამ საკითხებზე ფართო დისკუსიების გამართვა და საერთაშორისო მასშტაბით კულტურულ-ეკოლოგიური პრობლემების განხილვა, რათა ჩამოყალიბდეს „კულტურის ეკოლოგიის“ მეცნიერული საფუძვლები. ეს უკანასკნელი „ფიზიკურ-ბიოლოგიურ ეკოლოგიასთან“ კომპლექსში შექმნის ერთიან ეკოლოგიურ დისციპლინას, რომელსაც შეიძლება საზოგადოდ „ადამიანისა და საზოგადოების ეკოლოგია“ ეწოდოს.

T.Gamkrelidze

### Ecology of Culture

The problems of ecology are dealt with from the viewpoint of social sciences and the humanities.

By its etymological meaning the term “Ecology” denotes the science of “habitat” or “environment”. The concept of “environment” has sense if we assume a certain center or central point at which a human being is situated and from where he or she observes this “surrounding” or “environment”.

Under this definition of “Ecology”, we must ascertain the character of such “surrounding” or “environment”: Is this “environment” physical and biological, or properly human, i.e., cultural and social. Accordingly, a distinction must be made between the “Physico-biological ecology” and “Cultural-social ecology” dealing with the humanitarian aspects of “Ecology”, which could be termed “Ecology of culture”. The latter is concerned with a human being not as a biological object subjected to the influence of the physical world, but as a social-cultural entity which establishes definite relations with the human

environment and which is affected by this or that social surrounding. At meetings devoted to "Ecology" our attention is usually focused entirely on physico-biological ecology, with an almost total disregard for problems of the "Ecology of culture". And this is when the human population of our planet, and especially, of small nations, are no less acutely worried about the survival of their endangered national cultures and languages than safeguarding their physical environment – and all this in the epoch of total "globalization".

Extinction of such languages and cultures is the same disaster from the cultural-ecological viewpoint as is a major pollution of the environment from the physico-biological point of view.

We enter the names of animals and plants threatened with extinction in the "Book of Endangered Species", yet we are often oblivious of human culture, being indifferent to the extinction of peoples and their languages -- of peoples forming part of humankind's history and culture. The loss of such peoples and languages renders humankind poorer and more monotonous, by losing part of its historical memory, to say nothing of the national feelings of those peoples that had been historically destined to be live witnesses of the infringement of their national cultures – at times, of their total extinction – within major state unions as a result of a perversion of the official national policy of these states. Often it is just this that causes national unrest – incomprehensible to outside observers – that cannot be compared in its intensity and scope with any grievance caused by grave economic or social conditions. The national language and cultural (and economic) factors acquire basic importance in the complex of problems of "Cultural ecology". A Book of languages and peoples threatened with extinction should be urgently compiled and scientific and organizational measures be taken without delay to save these languages and cultures.

All these questions belong to the sphere of the 'Ecology of culture', and a special scholarly symposium should be convened devoted to the discussion of global cultural-ecological problems, in order to work out relevant recommendations and basic scientific principles of the 'Ecology of culture'. Along with the " Physico-biological ecology ", the latter should form a general ecological discipline which may be called 'Ecology of human society'

ნოდარ გაფრინდაშვილი  
გურამ ნარსიძე  
მიხეილ ქურდიანი

**მეფეთა მიერ შავიზღვისპირეთში „ბუნების გაუმჯობესების“ შესახებ  
„ავესტის“ ცნობათა მოვსეს ხორენაცისეული ინტერპრეტაცია**

ექლენება პროფესორ **ჯულიეტა რუსაძეს**

ანოტაცია: მოვსეს ხორენაცის „სომხეთის ისტორია“ მოგვითხრობს სომხეთის არშაკიდი მეფეების – ვალარშაკისა და არტაშესის მიერ კონკრეტული ღონისძიებების აღწერის გარეშე შავიზღვისპირეთში „ბუნებისა და პავის გაუმჯობესების“ შესახებ. როგორც გაირკვა, ეს არაორდინარული ცნობები მომდინარეობს „ავესტის“ მითოლოგიიდან და იმეორებს ფრანკრასიან თურისა და მანუჩქორის მიერ კანსაგას ზღვის რეგიონში განხორციელებულ ქმედებებს.

„სომხეთის ისტორიაში“ მითიური კანსაგას ზღვის ამბების ისტორიულ დროში გადმოტანა და შავ ზღვასთან ცალსახა დაკავშირება მხარს უჭერს წინამდებარე სტატიის ავტორთა თეალსაზრისის კანსაგას ზღვისა და „შავი ზღვის ყურის“ იგივეობის შესახებ.

მოვსეს ხორენაცის „სომხეთის ისტორიაში“ მოიპოვება ორი ცნობა სომხეთის მეფეთა მიერ შავიზღვისპირეთში ჩადენილ არაორდინარულ ქმედებათა შესახებ, კერძოდ მათ მიეწერებათ ამ ტერიტორიების პავის გაუმჯობესება და ბუნების სახეცვლილება. პირველი ცნობა, პოენიერი „სომხეთის ისტორიის“ მეორე წიგნის მეექვსე თავში, დაკავშირებულია სომხეთის პირველ არშაკიდ მეფესთან - ვალარშაკთან:

“6. [იმის შესახებ], თუ როგორ მოაწყო ვალარშაკმა ჩენი ქვეყნის დასავლეთი და ჩრდილოეთი...”

[სომეხთა მეფემ] მოაწესრიგა მაჟაქის, პონტოელთა და ეგერელთა მხარეები. მერმე მიბრუნდა იგი ჩრდილოეთში, პარზალის მთების ფერდობებისაკენ, ტაოში, ნესტიან, ნისლიან, ტყიან, ზავსიან ადგილებში. მან დიდებულად მოაგვარა ამ ქვეყნის საქმეები, მთიანი და ცხელი ადგილების პავა სასიამოვნოდ აქცია სამეფო საჭიროების [დაკმაყოფილების] მიზნით... ცხელ კოლში ზერები და ბალები გააშენა<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> მ.სორენაცი, სომხეთის ისტორია. ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ალექსანდრე აბღაღაძემ. თბილისი, მეცნიერება, 1984, გვ. 103.



მოესეს ხორენაცის მეორე ცნობა მეცნიერთათვის დღემდე უცნობი ვინმე ფლეგონოსის მიხედვით აქვს დამოწმებული და უკავშირდება "სომხეთის არშაკიდი მეფის არტაშესის" სახელს:

"13. სხვა მისტორიეთა ცნობები არტაშესის მიერ სამყაროს დაპყრობისა და კრიუსოსის გათოკვის შესახებ:

ფლეგონოსი გადმოგვცემს: "არტაშეს პართელი ყველა მეფეზე ძლიერი იყო; მან არა მარტო ლიდელები უკუაქცია და კრიუსოსი გათოკა, არამედ პელესპონტსა და თრაკიაში სახე უცვალა ბუნებას, ხმელეთი სანაოსნოდ გამოიყენა, ხოლო ზღვა შარავზად. არტაშესის ამბავმა განაცვიფრა ელინთა [ქვეყანა]..."<sup>2</sup>.

*შენიშვნა:* პელესპონტი დარდანელის სრუტეს ეწოდებოდა ანტიკურ ხანაში და ზოგჯერ მარმარილოს ზღვასაც, რომელსაც მაშინ პროპონტიდა (ზღვისწინეთი) ერქვა და შავი ზღვის წინეთად გაიაზრებოდა, ამიტომ აქ ნახსენები თრაკიაც ბალკანეთის (პონტო-პროპონტიდის) თრაკიად უნდა ეიგულისხმოდ და არა ეგვიდისად.

"სომეხ ჰეროდოტედ" სახელდებული მოესეს ხორენაცის "სომხეთის ისტორიის" მრავალრიცხოვანი რედაქტორ-გამომცემლები თუ მთარგმნელები, რომლებიც შექმნილ დაგვარად დაწერილებით კომენტარებს უკეთებენ ამ ფრაგმენტებში მოხსენიებულ ონომასტიკას, ჩვეულებრივ დუმილით უვლიან გვერდს თვით ჰაეის გაუმჯობესებისა და ბუნების სახეცვლილებების შესახებ მოწოდებულ ინფორმაციას. ალბათ იმის ვარაუდით, რომ ეს არის ფანტასტიური, არაორდინარული რამ, რაც აღემატება ადამიანის შესაძლებლობებს და ამდენად არც ექვემდებარება ახსნას საღი აზრის პოზიციიდან.

მოესეს ხორენაცის მიერ "სომხეთის ისტორიაში" ამ ცნობათა დაფიქსირებას ცხადია აქვს თავისი მიზეზი და მიზანი.

მიზეზი "სომხეთის მეფეთა" ამ არაორდინარული ქმედებების შესახებ ცნობათა "სომხეთის ისტორიაში" შეტანისა და მათთვის ფაქტის კვალიფიკაციის მინიჭებისა არის "მამაცი პართელი" ვალარშაკისა და "ყველა პართელ მეფეზე ძლიერი" არტაშესის ზებუნებრივი ძალმოსილებით აღჭურვა. მას შემდეგ რაც ამ მეფეებს მოესეს ხორენაციმ "სამყარო დააპყრობინა" სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით /და მათთან შედარებით თვით ალექსანდრე მაკედონელის საქმენიც კი "დიდ რამედ აღარ ერვენებოდათ" – ეს

<sup>2</sup> მ.ხორენაცი, სომხეთის ისტორია. ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ალექსანდრე აბდალაძემ. თბილისი, მეცნიერება, 1984, გვ. 113.

სიტყვები “სომხეთის ისტორიაში” ფლეგონიოსით დღემდე დაუდგენელ ვინმე ევაგარი-ოსს მიეწერება/ და დაუმარცხებელი ირგვლივ არაეინ დარჩათ, შემატანამ მათი უაღრე-სი განდიდებისთვის მათ ბუნებაზეც მოაპოვებინა გამარჯვება – ერთმა შავიზღვისპირეთ-ში “ჰავა სასიამოვნოდ აქცია”, მეორემ კი “სახე უცვალა ბუნებას”.

მიზანი კი “სომეხთა მეფეთა” ამ არაორდინარული ქმედებების შესახებ ინფორმა-ციის “სომხეთის ისტორიაში” შეტანისა სრულიად პრაქტიკულია: ეს არის მცდელობა შავიზღვისპირეთზე, მოვსეს ზორენაცის აზრით, სომხეთის “ისტორიული და კანონიერი” პრეტენზიების დაფიქსირებისა.

თუმცა, როგორც ირკვევა, მოვსეს ზორენაცის “სომხეთის ისტორიაში” პოზიერ ამ არაორდინარულ ცნობებს აქვს პირველწყარო და ეს პირველწყარო “ავესტაა”, რომელშიც ასევე ორი ცნობა მოიპოვება ირანის მითიური მეფეების მიერ ზღვისპირეთში ბუნების სახეცვლილებით ჰავის გაუმჯობესების შესახებ.

პირველი ასეთი ცნობა, რომელსაც ჩვენ მივაკვლიეთ “ავესტის” წიგნებში /“ბუნ-დაპიშნი” და “შენოგ-ი ხრად“-ი/ დაკავშირებულია თურანის მითიური მეფის ფრანჰრა-სიანის /ფრასიაკ თურის,“შაჰ-ნამეს” აფრასიაბის/ სახელთან:

“შადლიანი არიანა ვეჯა, აყვავებული მიწა, გადამთიელთა უღელქვეშ მოექცა-მაგრამ დამყრობთა მეფე ფრანჰრასიანი დაჰყრობილ მიწებზე მხოლოდ ბოროტებას რო-დი იქმოდა: მან ბევრი სიკეთეც ჩაიღინა: მან გაიყვანა შვიდი არხი, რათა საზღვაო გე-მებს იმ ქალაქებში შესვლა შესძლებოდათ, რომლებიც ზღვიდან შორს მდებარეობდნენ; დაარსა მრავალი დასახლება კანსავას ზღვის სანაპიროზე და დაწრიტა მლაშე წყალი, რომელიც არის მომთაბარე საკების მიწაზე” /“ბუნდაპიშნი” 20.34; იხ. აგრეთვე “შენოგ-ი ხრად“-ი 27.44/. “ოდესღაც შორეულ წარსულში ეს ზღვა იყო ყველაზე სუფთა და ყვე-ლაზე კეთილისმყოფელი მცირე ზღვათაგან; გველები, ბაყაყები და სხვა ზრავსტრები არ ბინადრობდნენ მის გამჭვირვალე წყლით განბანილ ნაპირებზე. შემდეგ წყალი გახდა მლაშე და შეუძლებელი შეიქმნა ფარსანგზე მეტად [ზღვასთან] მიახლოება, იმდენად დი-დი იყო სიმყარე და მარილიანი [ანაორთქლი], ცხელი ქარის ბოხოქრობის გამო /“ბუნდაპიშნი” 13.16/; “ფრანგრასიანმა გააკეთა მრავალი სადინარი ზღვა კანსავადან; ამიტომ ღვთაებრივი ზღვა კვლავ ვარგისი გახდა ადამიანებისათვის, ვარგისი აქლემთათ-ვის, ვარგისი ხარათათვის, ვარგისი სახედართათვის, როგორც დიდთათვის, ასევე პატა-რათათვის, და ზღვის ნაპირებზე ხალხმა იწყო დასახლება” /“ბუნდაპიშნი“-ი 20.34, “შე-ნოგ-ი ხრად“-ი 27.44/.

*შენიშვნა:* ხრავსტრა ზოგადი სახელია “ქვესკნელის არსებების”, ანუ მიწაში მობინადრე უხერხემლო და ხერხემ-ლიანი ფაუნის აღმნიშვნელი.

“ავესტის” მეორე ცნობა ირანის ასევე მითური მეფის მანუჩიპრის /“შაჰ-ნამეს” მანუჩარის/ სახელს უკავშირდება:

“თავისი მეფობის დარჩენილი წლები მანუჩიპრმა მთლიანად მიუძღვნა მშვიდობიან შრომას და მოასწრო მრავალი კეთილი საქმის აღსრულება, აპურას გასახარად, ფრანკრასიანის მადლიანი საქმის გასაგრძელებლად – უღირსი თურანელი ხომ სიკეთესაც ჩადიოდა – მანუჩიპრმა ჩაიყვანა ახალი არხები კანსავას ზღვაში, რათა მასში მეტ წმინდა მტკნარ წყალს ედინა /“შენოვ-ი ხრად”-ი 27.44/. მან სხვა ადგილებშიც გაიყვანა არხები და ააგო კაშხლები.../“ბუნდაჰიშნ”-ი 20.11/; “მან მთელი ირანის მიწა ნაყოფიერი გახადა /“დენქარდ”-ი VII.1.29/.

როგორც ი. რაკი განმარტავს ავესტის რუსული თარგმანების მისეული გამოცემის შენიშვნებში – ფეკლეური წყაროების თანახმად კანსუს /კანსავას/ ზღვა იყო მტკნარი, შემდეგ მასში წყალი აორთქლდა და მისი ნაპირები გაუდაბურდა “ჭაობთა სიმყარლის” გამო. კანსუს /კანსავას/ ზღვის წყლები გაწმინდა ფრასიაკ თურმა /ავესტის ფრანკრასიანმა/, თუმცა ამ ზღვის სრული განწმინდა, საბოლოოდ, ფრამო-კერეტის /ფრამ-ქარდი/, ანუ საშინელი სამსჯავროს შემდეგ უნდა მოხდეს<sup>3</sup>.

“ავესტაში”, ისევე როგორც “სომხეთის ისტორიაში” ჰკვას ორი მეფე აუმჯობესებს.

ჰკვის გაუმჯობესების ადგილად მოესეს ხორენაცი ცალსახად თვლის შავი ზღვის რეგიონს /ერთ შემთხვევაში ტაოს და კოლას, ჭოროხის აუზს, მეორე შემთხვევაში კი – ქელესპონტსა და თრაკიას/, ზოლო “ავესტა” – კანსავას ზღვის სანაპიროებს.

“ბუნდაჰიშნის” /13.1/ მიხედვით, “ვორუკაშა”, ანუ მსოფლიო ოკეანე არის “აღბურზის” მთის /ჰარა ბარუზაითის ანუ ჰარაითი ბარუზას/ სამხრეთით; კანსავა კი ამ ოკეანის ერთ-ერთი ყურეა. ავესტის რუსულ თარგმანთა რედაქტორ-კომენტატორი ი.რაკი ვორუკაშას ასე განმარტავს:

“ვორუკაშა, ავესტ. “ფართო ყურეებიანი”; საშ. სპარს. “ვარკაშ”-ი ავესტაში მსოფლიო ზღვაა. ივარაუდება, რომ თავდაპირველად ეს სახე ჩამოყალიბდა როგორც მითოლოგიური გააზრება არალის ან კასპიის ზღვისა, შესაძლებელია ბალხაშის ტბაც. “ბუნდაჰიშნის” მიხედვით, ვარკაში მსოფლიო ოკეანეა, რომელიც გარს ეკერის ხმელეთს და უჭირავს დედამიწის ზედაპირის მესამედი; ვარკაშის ყურეები /ხმელთაშუა, შავი, არალის, კასპიისა და წითელი ზღვები და სპარსეთის ყურე/ გამოყოფენ ხვანიანას ექვსი განაპირა დაუსახლებელი ქარშვარისაგან”<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Авеста в русских переводах (1861-1996). Составление, общая редакция и справочный раздел И.В.Рака. Санкт Петербург, Журнал «Неви», Летний Сад.1998, с. 444.

<sup>4</sup> Авеста в русских переводах (1861-1996). Составление, общая редакция и справочный раздел И.В.Рака. Санкт Петербург, Журнал «Неви», Летний Сад.1998, с. 432.

შენიშვნა: საშ. სპარსული "ქეშვარი", ავესტ. - "ქარ-  
შვარი", მრავლ. "ქეშვარები": ქვეყნის ნაწილები.

"ავესტაში" დაწერილებით არის აღწერილი, თუ როგორი ხასიათის იყო მელიო-  
რაციული საბუშაობი /არხების გაყვანა, მლაშე წყლის დაწურება, მტკნარი წყლის შე-  
მოყვანა. ჭაობების დაშრობა და სხვ/, რომლებიც მიზნად ისახავდა ბუნების სახეცელი-  
ლებასა და წყლისა და ჰაერის გაუმჯობესებას, ხოლო "სომხეთის ისტორიის" ავტორი  
მხოლოდ ფაქტის აღნიშვნით კმაყოფილდება და არაფერს გვეუბნება "სომხეთის მეფეებ-  
ის" მიერ ამ მიზნით გაწეული კონკრეტული საქმიანობის შესახებ.

ცხადია, რომ მოვსეს ზორენაცი წერილობითი ან ზეპირი გზით იცნობდა სპარ-  
სულ წყაროებს, რაზეც მეტყველებს "სომხეთის ისტორიის" პირველ და მეორე წიგნებს  
შორის ჩართული მონაკვეთი "[ზოგი რამ] სპარსთა თქმულებებიდან"<sup>5</sup>, აგრეთვე არღამირ  
I-ის წიგნიდან "კარმანაკ-ი არღამირ-ი პაპაკან"-ი მოყვანილი მონაკვეთები<sup>6</sup> და სხვ.

სპარსულ თქმულებებზე ბევრად უფრო საეჭვო "სომხეთის ისტორიის" მითითებუ-  
ლი ადგილების "ავესტაზე" დამოკიდებულება კარგად ჩანს შემდეგი ფაქტიდან: ისევე,  
როგორც "ავესტაში", მოვსეს ზორენაცითან "ჰაერის გაუმჯობესებასა" და "ბუნების სა-  
ხეცელილებას" სულ ორჯერ აქვს ადგილი, ორი სხვადასხვა მეფის დროს, რაც იმაზე  
უნდა მეტყველებდეს, რომ სომეხ ისტორიკოსს მხოლოდ ორი ასეთი თქმულების არსე-  
ბობის შესახებ ჰქონდა ინფორმაცია და ეს მითოლოგიური ამბები მან ისტორიულ დრო-  
ში გადმოიტანა სომხეთის არშაკიდ მეფეთა განსაზღვრულად; ხოლო მაშინ, როდესაც სა-  
კუთრივ სომხეთში რეალურად დადგა გაცილებით მარტივი "ეკლიმატური პრობლემა"  
მდინარე არაქსის მიერ კალაპოტის ცვლილების გამო, სომხეთის მორიგმა მეფე ერვან-  
დმა ვერ მოახერხა "ბუნების და ჰაერის გაუმჯობესება" და იძულებული გახდა სხვაგან  
გადაეტანა დედაქალაქი, რასაც მოვსეს ზორენაცი "სომხეთის ისტორიის" იმავე, მეორე  
თავში მოვეითხრობს:

"39. ქალაქ ერვანდაშატის აგების შესახებ.

ერვანდის დროს გადაიტანეს სამეფო კარი არშაკირად სახელდებული ბორცვიდან,  
რამეთუ ერასხმა მოშორებით გადაინაცვლა და ზამთრის გახანგმლივებისას, როდესაც  
ქროდა ჩრდილოეთის სუსხიანი ქარი და იყინებოდა ნაკადული, სატახტო [ქალაქისათვის]  
საკმარისად აღარ მოიპოვებოდა სასმელი წყალი. ერვანდი შეწუხდა ამის გამოც... მან

<sup>5</sup> მ. ზორენაცი, სომხეთის ისტორია. ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურ-  
თო ილქუანდრე აბღალაძემ. თბილისი, მეცნიერება, 1984, გვ. 97.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 187.

სამეფო კარი გადაიტანა დასავლეთით, კლდოვან ბორცვზე, რომელსაც გარს უკლის ერასხი, ხოლო მის პირდაპირ ახურინი მიედინება”<sup>7</sup>.

მოვსეს ხორენაციმ მოახდინა “ავესტის” მითების ტრანსფორმაცია პირველწყაროს მითითების გარეშე, რითაც საშუალება მიეცა, რომ ეს ქმედებები ისტორიულ დროში გადმოეტანა და მიეწერა თავის მიერ სომხეთის მეფეებად გამოყვანილი სპარსეთის არ-შაკიდი მეფეებისათვის. აქვე ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებასაც, რომ “ავესტაში” მითითური მეფეების მიერ “ბუნებისა და ჰაყის გასაუმჯობესებლად” ჩატარებული დაწერილობით აღწერილი ღონისძიებები ბევრად უფრო რეალურია, ვიდრე სომხეთის მეფეებისა. “სომხეთის ისტორიის” ავტორის თხრობა ამ უკანასკნელთ ფანტასტიკურ და ზღაპრულ ელფერს ანიჭებს.

ვორუკაშას, მისი ყურეების და მათ შორის კანსავს იდენტიფიკაცია ირანისტიკის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი პრობლემაა ამ საკითხის გადაწყვეტით შესაძლებელი გახდება, განისაზღვროს ზეანიარასის /ავესტ. ზეანიარათ/, ანუ კაცობრიობის პირველსაცხოვრისის ადგილმდებარეობა, რადგან ვორუკაშა გარს ერტყმოდა ზეანიარასს. განსხვავებულ კიპოთეზებზე დაყრდნობით მეცნიერები ამ სახელთა ქვეშ მოიაზრებენ სხვადასხვა წყალსატევებს კავკასიიდან ინდოეთამდე /კასპიის ზღვა, ჰამუნის ტბა და სხე/. /ავერშევიჩი. 1959 და 1967, 176; მბოილი. 1975/<sup>8</sup>.

ჩვენი აზრით, ავესტის კანსავა უნდა იყოს “ზღვის ყურე”, რომელიც გეოლოგიურად არის დადასტურებული შავი ზღვის აღმოსავლეთით, დღევანდელი კოლხეთის დაბლობის ადგილას და რომლის ნაშთსაც პალეისტომის ტბა წარმოადგენს. “ზღვის ყურის” ქვეყანა, “ქართლის ცხოვრების” თანახმად, წილად ზედა ეგროს<sup>9</sup> /“ქართლის ცხოვრება”. 1955, 5/.

ამ მოსაზრების სასარგებლოდ სხვა არგუმენტებთან ერთად, რომელთაც ამჯერად არ შეეხებით, მეტყველებს მოვსეს ხორენაციის მიერ მითითური კანსავას ზღვის ამბების შუე ზღვასთან ცალსახად დაკავშირება.

<sup>7</sup> მხორენაცი, სომხეთის ისტორია. ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და მნიშვნელები დაურთო ალექსანდრე აბდლაძემ. თბილისი, მეცნიერება, 1984, გვ. 134.

<sup>8</sup> A History of Zoroastrianism by Mary Boyce, volume one, Leiden, Koln E.J.Brill, 1975. p 143.

<sup>9</sup> ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ზეღანურის მიხედვით სყაუხჩიშვილის მიერ. ტ.1. თბილისი, სახელგამი, 1955, გვ. 5.

ავესტა

1998. Авеста в русских переводах (1861-1996). Составление, общая редакция и справочный раздел И.В.Рака. Санкт Петербург, Журнал «Нева», Летный Сад. 1998, с. 480.

Avesta-Zoroastrian Archives. Internet.

არღაშირ პაპაკის ძის საქმეთა წიგნი

1975. არღაშირ პაპაკის ძის საქმეთა წიგნი. ფალაურიდან თარგმნა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო თეო ჩხეიძემ. თბილისი, მეცნიერება, 1975.

1987. Книга деяний Ардашира сына Папака. Транскрипция текста, перевод со среднеперсидского, введение, комментарий и глоссарий О.М.Чунаковой, Москва, Наука, 1987. 164 с.

მბოისი

1975. A History of Zoroastrism by Mary Boyce, volume one, Leiden, Koln. E.J.Brill, 1975.

ზენდ-ავესტა

1892-1893. Le Zend-Avesta. Traduction Nouvelle avec Commentaire Historique par James Darmisterer professeur au college de France. Premier Volume. La Liturgie /Yasna et Vispered/, Paris Ernest Lerux Editeur, 1892. Deuxime Volume, La Loi /vendidad/ L'epopee/Yashta/, Le Livre de Priere/Khorda Avesta/, Paris, Ernest Lerux, Editeur, 1892; Troisieme Volume, Origines de la litterature et de la Religion Zoroastriennes Appendice a la Traduction de L'avesta/Fragments des Naska Perdus et Index/. Paris, Ernest Leroux, Editeur, 1893.

ზორასტრიული ტექსტები

1997. Зороастрийские тексты. Суждения Духа Разума (Дадестан-и мено-и храд). Сотворение основы (Бундахиში) и другие тексты. Издание подготовлено О. М. Чунаковой. Москва. Восточная Литература, 1997, 352с.

ზორასტრიული შტუდიები

1869. Zoroastrische Studien, Abhandlungen zur Mythologie und Sagen-geschichte des Alten Iran, von Fr. Windeschmann. Nach dem Tode des Verfassers, Herausgeben von Fr. Spiegel. Berlin, Ferd Dummmler's verlaagsbuchhanglung /Harrwitz und cossmann/, 1863.

მ.ზორენაცი

1978. History of the armenians. Translation and Commentary on the Literary Sources by Robert W. Thomson. Cambridge, Massachusetts, London.

1984. სომხეთის ისტორია. ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ალექსანდრე აბღალაძემ. თბილისი, მეცნიერება, 1984, 304 გვ.

ი.რაკი

1998. Мифы древнего и раннесредневекового ирана (Зороастрийская мифология). Санкт Петербург. Журнал «Нева», «Летний Сад». 1998. 560 с.

ფინიკის ხე და თხა

1991. ფინიკის ხე და თხა. ფალაურიდან თარგმნა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო თეო ჩხეიძემ. თბილისი, მეცნიერება, 1991, 96 გვ.

რ.ფრაი

1972. Наследие Ирана. Москва, Наука, 1972, 468 с.

ქართლის ცხოვრება

1955. ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ტ. 1. თბილისი, სახელგამი, 1955, 054+464 გვ.

Н. Гаприндашвили

Г. Нарсидзе

М. Курдиани

**Интерпретация Мовсесом Хоренаци авестийских сообщений об «улучшении природы» царями в Регионах Причерноморья**

Посвящается проф. Джулисте Рухадзе

«История Армении» Мовсеса Хоренаци рассказывает об «улучшении природы и климата» в регионах Причерноморья аршакидскими царями Армении Валаршаком и Арташесом, не описывая при этом конкретные мероприятия, проведенные ими для достижения поставленной цели.

Как выяснилось, источником этих неординарных сообщений является Авестийская Мифология, и они повторяют действия, совершенные Франграсиан Туром и Манучихром в регионе моря Кансавы.

Перенесение в «Истории Армении» в историческую эпоху сказаний о мифическом море Кансавы и их однозначная увязка с черным морем, являются подтверждением точки зрения авторов об идеификации моря Кансавы и «Черноморского залива», упоминаемого в «Картлис Цховреба».

N. Gaprindashvili  
G. Narsidze  
M. Kurdiani

**The interpretation of data of “Avesta” about “nature improving” by Kings in the Black Sea region by Movses Khorenatsi**

Dedicated to prof. Juliet Rukhadze

“History of Armenia” by Movses Khorenatsi tells about “improving of nature and air” in the Black Sea region by Armenian Arsacide Kings Valarshak and Artashes without description of any concrete activities.

As it becomes clear, these unusual data take origin from Avestan mythology and repeats the actions committed by Pranhrasian Tur and Manuchihr in the region of Kansava Sea.

Transferring of mythological stories of Kansava Sea into the historical time in “History of Armenia” and their unilateral connection to the Black Sea supports the authors’ view about the identity of Kansava Sea and “Black Sea Bay”.



## ქართული კულტურული სამყარო

2001 წლის ივლის-აგვისტოში საქართველოს ორ მხარეში: ხევსურეთსა და კახეთში მოეწყო პირველი საერთაშორისო ეთნოლოგიური ექსპედიცია, რომელშიც ქართველ სტუდენტებთან ერთად მონაწილეობა მიიღო გერმანიის ქალაქ მარბურგის ფილიპის სახ. უნივერსიტეტის რამდენიმე სტუდენტმაც. მეც ამ ექსპედიციის ერთ-ერთი მონაწილე ვიყავი. ამასთან, მინდა დიდი მადლობა გადავუხადო ქ-ნ თამილა ცაგარეიშვილს, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორს იმისათვის, რომ მან, ერთი მხრივ, უნიკალური შესაძლებლობა მომცა შენახა ხევსურეთი - საქართველოს ეს ისტორიული კუთხე და, მეორე მხრივ, მონეულ უცხოელებს (ამ შემთხვევაში გერმანელებს) ნათლად დაანახა საქართველო, ქართული კულტურის მრავალფეროვნება იმით, რომ მათ გააცნო ბუნებრივი, ეკონომიკური და კულტურული პირობების მიხედვით ორი სრულიად განსხვავებული მხარე: კახეთი და ხევსურეთი.

ამ ექსპედიციაში მონაწილეობით შესაძლებლობა მომეცა, გავცნობოდი (აღმოსავლეთ) საქართველოს ერთ-ერთ ეთნოგრაფიულ კუთხეს - ხევსურეთს, რომელიც მეტად საინტერესო და მნიშვნელოვანია ისტორიულ-კულტურული თვალსაზრისით. ამ კუთხეზე დაკვირვება, მის ბინადართა ყოფა-ცხოვრების შესწავლა დაგვიდასტურებს, რომ საქმე გვაქვს კულტურულ-ეთნოგრაფიულ მიკროორგანიზმთან, რომელიც სხვა ამგვარ მიკროორგანიზმებთან ერთად ქმნის ერთ დიდ ორგანიზმს - ქართულ კულტურულ სამყაროს.

წერილში მინდა ერთ ასპექტზე შევჩერდე. ტერმინი „მიკროორგანიზმი“, ჩვენი აზრით, რამდენიმე ელემენტს შეიცავს. ესაა: გეოგრაფიული, ისტორიული და კულტურულ-ეთნოგრაფიული. შესაბამისი ეთნოგრაფიული კუთხის განხილვისას გასათვალისწინებელია მისი მდებარეობა ქართული კულტურული სამყაროს ტერიტორიულ სივრცეში (მაგ. ხევსურეთი, ფშავი, კახეთი, ქართლი, იმერეთი და ა. შ.), ანუ საუბარია გეოგრაფიულ ელემენტზე. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ტერმინი „მიკროორგანიზმი“ შეიძლება პირობითად მოგვეჩვენოს ცალკეული კუთხეების განსხვავებული ტერიტორიული სიდიდიდან გამომდინარე, ე. ი. ისმის კითხვა, რამდენად მართებულია, მაგალითად, შედარებით პატარა ფშავისა და გაცილებით დიდი ქართლის (მასში კიდევ ორი მსხვილი ისტორიულ-გეოგრაფიული სივრცე: შიდა ქართლი და ქვემო ქართლი გამოიყოფა) ტერმინ „მიკროორგანიზმით“ აღვნიშვნა. მაგრამ ამ ჩვენს ეჭვს აქარვებს ის გარემოება, რომ თითოეულ ეთნოგრაფიულ კუთხეს გამოარჩევს გარკვეული ტრადიციების (წეს-ჩვეულებების) არსებობა, რაც საშუალებას გვაძლევს, ვისაუბროთ ცალკეული მიკროორგანიზმის კულტურულ-ეთნოგრაფიურ ელემენტზე. რაც უფრო მეტად გავამახვილებთ ყურადღებას უკანასკნელ ელემენტზე, მით უფრო კარგად

დავინახავთ ამ თვალსაზრისით თითოეული მიკროორგანიზმის თვითმყოფადობას. თუმცა, ეს არავითარ შემთხვევაში არ ეწინააღმდეგება დებულებას ერთიანი ქართული კულტურული სამყაროს არსებობის შესახებ. პირიქით, იგი ნათლად ვლინდება საკუთრივ საქართველოს ცალკეული კუთხის ისტორიული განვითარებიდან პოლიტიკურ, სოციალურ-ეკონომიკურ და კულტურულ ჭრილში ანუ მიკროორგანიზმის ისტორიულ ელემენტში. აქედან ცხადი ხდება, რომ ისტორიულად საქართველოს ცალკეულ კუთხეებს ანუ მიკროორგანიზმებს შორის არსებობდა მჭიდრო კავშირი, რაც ხელს უწყობდა მათ ურთიერთდაახლოებას იმ ფონზე, რომ ხშირად ქრებოდა ესა თუ ის ტრადიციული წეს-ჩვეულება, რომელიც შესაბამის კულტურულ-ეთნოგრაფიულ მიკროორგანიზმს ქმნიდა. სხვა საკითხია, დადებითად უნდა შევაფასოთ თუ არა უკანასკნელი მოვლენა. მაგრამ ფაქტია, რომ კულტურულ-ეთნოლოგიური განვითარების ზემოაღნიშნულ პროცესს მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრავენ ცალკეულ კუთხეებში მცხოვრები ადამიანები. ეს გარემოება კი ამ პროცესს ბუნებრივ ხასიათს ანიჭებს, რადგანაც ამა თუ იმ ტრადიციის სიცოცხლისუნარიანობას, ასე ვთქვათ, „მამაპაპურ ჩვეულებას“ განაპირობებს ის, თუ რამდენად ერთგულია მისდამი ცალკეული ადამიანი ან ადამიანთა ჯგუფი, რამდენად მონადინებულია შემდგომ თაობას გადასცეს იგი. როცა ვამბობთ, ესა და ეს ჩვეულება „მამაპაპური“აო“, გამოუხატავთ მისდამი ჩვენს ერთგულებას, ხოლო ერთგულება ტრადიციისადმი ავლენს იმას, რომ ჩვენ ჯერაც ვაცნობიერებთ ჩვეულების იმ პირვანდელ მნიშვნელობასა და ძალას, რომელსაც ჩვენი წინაპრები ანიჭებდნენ მას. მაგრამ, ამასთანავე, ჩვეულების მნიშვნელობის გათვითცნობიერება და, შესაბამისად, მისდამი ერთგულება მოკლებულია დროში სიმყარეს: გარკვეულ პერიოდში იგი (ე.ი. ჩვეულება) შესაძლოა ერთგვარი გარე, ობიექტური ზემოქმედების ქვეშ მოექცეს, რამაც შეიძლება ამ წეს-ჩვეულებისათვის რამდენადმე ნეგატიური შედეგებიც კი გამოიწვიოს. მაგალითად, ხევსურეთის მაგალითზე დაფუძვნირდეთ იმ ხევსურთა თაობას, რომლებიც XX საუკუნის შუა ხანებში გადაასახლეს ბარში, სადაც ისინი სხვა კულტურულ სივრცეში აღმოჩნდნენ, ხოლო მოგვიანებით კვლავ დაუბრუნდნენ თავიანთ ძირძველ მიწა-წყალს. ეთნოგრაფიული დაკვირვება ავლენს იმ მოვლენას, რომ სწორედ სხვა კულტურულ სივრცეში ყოფნამ გავლენა იქონია ტრადიციის ხასიათზე, გამძლეობაზე და ამჟამად იგი (ე.ი. ტრადიცია) სახეცვლილი ფორმით წარმოგვიდგება. რასაკვირველია, XXI საუკუნის დამდეგსაც აღნიშნავენ „ათენგენობის“ დღესასწაულს, დღესაც ეწყობა (ხონისჭალაში დავესწარით) მიცვალებულისადმი მიძღვნილი დოლი, მაგრამ მაინც მცირეა იმ ადამიანთა რიცხვი, ვინც ბოლომდე ერთგული დარჩა თავიანთი სულიერი და მატერიალური ტრადიციების მიმართ (დღეს ხევსურეთში თითქმის ვეღარსად ვნახავთ ხევსურს, რომელსაც ტრადიციული სამოსელი ეცვას; ხევსურული ჩაცმულობაც ერთგვარ რელიკვიად იქცა და თავისი მნიშვნელობით სამუზეუმო ექსპონატს გაუთანაბრდა).

ზემოაღნიშნულ პროცესთან მიმართებით საინტერესოა, თუ როგორ სახეს იღებს საერთო ქართული კულტურული სამყარო. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მიკროორგანიზმის კულტურულ-ეთნოგრაფიული ელემენტი წარმოგვიჩენს მის თვითმყოფადობას, თუმცა აქვე ანგარიში უნდა გავუწიოთ თვითმყოფადობის ხარისხსაც, რასაც ისტორიული განვითარების პროცესი განსაზღვრავს. აქედან გამომდინარე, საერთო კულტურული სამყარო არ უნდა განვიხილოთ როგორც ფენომენი, რომლის შემადგენელი მიკროორგანიზმებიც სტატიკურ მდგომარეობაში იმყოფება; არამედ საქმე გვაქვს მიკროორგანიზმთა და მათ მატარებელთა მუდმივი ურთიერთქმედებით განსაზღვრულ პროცესთან, რომელსაც შეუძლებელია ყოველთვის ერთგვაროვანი შედეგები მოჰყვეს ისტორიულ-კულტურულ სიძველეთა (ზნე-ჩვეულებებისა და ტრადიციების) მყარი შენარჩუნებისა თუ მათივე კვდომის თვალსაზრისით. დღეს შესაძლოა „საფრთხე“ ემუქრებოდეს რომელიმე ხევსურული, ფშავური, აღმოსავლეთ საქართველოს ბარის (კახეთის) ჩვეულების არსებობას, მაგრამ ამას ვერ ვიტყვი ქართული საერთო კულტურული სამყაროს არსებობაზე. იგი შემდგომშიც იარსებებს და ამას ზემოაღნიშნული ურთიერთქმედება განსაზღვრავს: მის (ე. ი. ურთიერთქმედების) სხვადასხვა კომბინაციას (კახელისას და თუშისას, ხევსურისას და ფშაველისას, ქართლელისას და იმერლისას და ა. შ.) შეუძლია შექმნას ახალი პროდუქტი, რომელიც ისტორიული, სოციალური და ეკონომიკური პროცესების ზეგავლენით ისევ და ისევ საერთო კულტურული ორგანიზმის ერთ-ერთი ნაწილი ხდება. მაინც რა არის ეს ახალი პროდუქტი, რაში გამოიხატება იგი? ეს მაინცდამაინც ხომ არ უნდა იყოს რაიმე ახალი ჩვეულება? იმას, რაც მიკროორგანიზმთა ურთიერთქმედების შედეგად იქმნება, ყოველთვის ვერ დავარქმევთ ახალ ჩვეულებას. სულაც შეიძლება საქმე გვექონდეს ერთი ტრადიციის კვდომის ფასად მეორის განმტკიცებასთან. ყოველ შემთხვევაში, გადამწყვეტ მნიშვნელობას იძენს სოციალურ-ეკონომიკური პირობების ცვალებადობა, დროის მოთხოვნები და საზოგადოების დამოკიდებულება „მამაპაპურისადმი“, ე. ი. ეროვნული მისწრაფებების ხარისხი ისტორიულ სივრცეში. მიკროორგანიზმების ურთიერთქმედების პროცესში არ ხდება რაიმე ახალი თვისებრიობის წარმოშობა, მხოლოდ არსებობს ერთი დინამიკური თვისებრიობა, რომლის ფარგლებშიც მიმდინარეობს ურთიერთქმედება და იქმნება ახალი რამ. ხოლო აღნიშნული თვისებრიობა სხვა არაფერია, თუ არა საერთო ქართული კულტურული სამყარო.

### Грузинский культурный мир

В представленной работе традиционная бытовая культура Хевсуретии рассматривается как культурно-этнографический микроорганизм, составляющий вместе со всеми другими микроорганизмами более крупный организм – мир (пространство) грузинской культуры.

Вместе с тем объясняется сущность понятия «микроорганизм», выделяя составляющие его элементы (т. е. географический, культурно-этнографический, исторический). В связи с последними же предпринята попытка выявления сущности самого (единого) организма Грузинской культуры.

N. Gegeshidze

### The Georgian Cultural World

In the present work the traditional mode of life of Khevsureti is considered as a cultural and ethnographical microorganism comprising together with all other microorganisms a greater organism denominated as the Georgian Cultural World. At the same time the essence of the concept "microorganism" is expounded by marking out the elements comprising it. In view of the latter elements an attempt of explanation of the essence of the common organism of the Georgian culture is made.

## ხვნასთან დაკავშირებული შრომითი გაერთიანება ქიზიყში

XIX ს. ბოლოს - XX ს-ის დასაწყისში ქიზიყში მიწა ძირითადად ქართული დიდი გუთნით („პაპას გუთანი“) იხვნებოდა<sup>1</sup>. გამართული დიდი გუთანი საკმაოდ ძვირადღირებული სახვნელი იარაღი იყო. მასში აბამდნენ 6-12 ულელ გამწვევ ძალას. გუთანში შესაბამელი მუშა საქონლის რაოდენობა დამოკიდებული იყო გუთნის ზომაზე<sup>2</sup>. ქიზიყში გუთანში 6 ულელი საქონელი იბმოდა, ხოლო მუშახელს შეადგენდა გუთნისდედა და 3 მეხრე. ა. არლუთინსკის მონაცემების მიხედვით, ქიზიყში ოჯახების 53, 7%-ს საერთოდ არ გააჩნდა მუშა საქონელი, ხოლო იმ ოჯახებს შორის, ვისაც ჰყავდა იგი, ეს უკანასკნელი განაწილებული იყო მეტად არათანაბრად. გუთანში შესაბამელი საქონლის საჭირო რაოდენობა ჰყავდა ოჯახების 7,3%-ს<sup>3</sup>. ა. არლუთინსკის მოცემული აქვს აგრეთვე შეძლებული („თავკაცი“), საშუალო („მუა კაცი“) და ღარიბი („ბოლო კაცი“) ოჯახების ქონების<sup>4</sup> ნუსხა ს. ბოდბე ზურაბაანის მიხედვით. ამ მასალით ირკვევა, რომ შეძლებულ გლეხს ჰქონდა გუთნეული - გუთანი და მუშა პირუტყვი, საშუალო შეძლების ოჯახს გუთანი ჰქონდა, მაგრამ, შესაძლებელია, მუშა პირუტყვის საჭირო რაოდენობა არ ჰყოლოდა; რაც შეეხება ღარიბ გლეხობას, მას მუშა საქონელი საერთოდ არ გააჩნდა<sup>5</sup>. ამიტომ გლეხობის დიდი ნაწილისათვის ხენა-თესვის წარმართვა დიდ სიძნელეებთან იყო დაკავშირებული და იძულებული იყო სხვადასხვა საშუალებებისათვის მიემართა მემინდვრეობის პროდუქტებით ოჯახის დაკმაყოფილების მიზნით.

სოფლის მოსახლეობის მნიშვნელოვანი ნაწილი მოჯამაგირეობითა და დღიურად მუშაობით ირჩენდა თავს. გარკვეული ნაწილი მეთამბაქოებაში იყო ჩაბმული. ქიზიყის სოფლებში საკმაოდ იყო განვითარებული ხელოსნობის სხვადასხვა დარგი. XIX ს-ის 80-იან წლებში, ა. არლუთინსკის ცნობით, ს. ანაგაში თი-

<sup>1</sup> დიდი გუთანი საყოველთაოდ იყო გავრცელებული აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში (Г. С. Чичаг. Земледельческие системы и пахотные орудия Грузии, ВЭК. 1952; გ. ჯალაბაძე. აღმოსავლეთ საქართველოს სამინათმოქმედო იარაღების ისტორიიდან, თბ., 1960, გვ. 42-52). 1890-იანი წლებიდან სიღნაღის მაზრაში ჩნდება როგორც ვეროპული, ისე რუსეთსა და ამიერკავკასიაში დამზადებული რკინის გუთნები (პ. გუგუშვილი. საქართველოსა და ამიერკავკასიის ეკონომიკური განვითარება XIX-XX საუკუნეებში, ტ. III, თბ., 1959, გვ. 52).

<sup>2</sup> აღმოსავლეთ საქართველოს ბარის სხვადასხვა ნაწილში გავრცელებული დიდი გუთნები წინადაგის თავისებურების მიხედვით ზომით განსხვავდებოდა ერთმანეთისაგან.

<sup>3</sup> А. М. Аргутинский. МИЭБГКЗК, т. IV, Тифлис, 1986, с. 284.

<sup>4</sup> სხვადასხვა სოფელში ქონების სხვადასხვა რაოდენობა განსაზღვრავდა თავკაცობას, მუა კაცობას და ბოლო კაცობას (სტ. მენტეშაშვილი. ქიზიყური ლექსიკონი, თბ., 1943, სიტყვასთან - თავკაცი).

<sup>5</sup> А. М. Аргутинский. დასახ. ნაშრომი, გვ. 331-344.

ხის ჭურჭელს ამზადებდნენ, აგურს ჭრიდნენ, ნაბადს თელავდნენ. ს. ბოდბისხე-  
ში მეტყაპუჭეები იყვნენ, მეჭურჭლეები, ს. ვაჭირში მეაგურეები და ა. შ. ეს ხე-  
ლოსნები თავის ხელობას სამინათმოქმედო სამუშაოებისაგან თავისუფალ დროს  
უთმობდნენ<sup>6</sup>. ჩვენს მიერ მოპოვებული მასალის მიხედვით, რომელიც შედარე-  
ბით გვიანდელ ვითარებას ასახავს, ს. ქვ. მაჩხაანის მოსახლეობის მნიშვნელოვან  
ნაწილი მისდევდა ხელოსნობას (ხარაზობა, მეჭურჭლეობა, მჭედლობა, დურ-  
გლობა, კალატოზობა). მათ, ჩვეულებრივ, ხარ-გუთანნი არ ჰყავდათ და ქირით  
ახვნივნივდნენ მინას. ზოგჯერ ხელოსანს მის შრომაში სანაცვლოდ მოუხნავ-  
დნენ. ამისათვის შემუშავებული იყო გარკვეული ნორმები.

მოუხნავად ზემომოყვანილი შემთხვევებისა, სოფლის მეკომურთა ძირი-  
თადი ნაწილი ხენის დროს მიმართავდა შრომით გაერთანებას დიდი გუთნის გარ-  
შემო. ეს გაერთიანება ცნობილი იყო „გადამის“ სახელწოდებით, ხოლო მისი  
წევრები „მოდგამებად“, „მონამგლებად“ (ს. საქობო) მოიხსენიებოდნენ. გარდა  
ამისა, დასტურდება ტერმინები „ალოვნობა“ და „შემონდავება“<sup>7</sup>.

ეს იყო აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში დიდი გუთნით ხვნასთან დაკავ-  
შირებული შრომის ორგანიზაციის ანალოგიური შრომითი გაერთიანება<sup>8</sup>, ხოლო  
ის თავისებურება, რაც ახასიათებდა შრომის ორგანიზაციის ამ ფორმას ქიზიყ-  
ში, გამოწვეული იყო ამ კუთხის ადგილობრივი პირობებით (სახნავ-სათესი მიწე-  
ბის სოფლიდან სიშორე და სათემო მიწათსარგებლობის ძველი წესის შემორჩე-  
ვა).

ამხანაგობის წევრებს შეარჩევდა გუთნის პატრონი, რომელიც, როგორც  
წესი, გუთნისდედა და, ამდენად, მუშაობის ხელმძღვანელი იყო. გამომუშავებუ-  
ლი იყო გარკვეული წესები, ვალდებულებები, რომლებსაც მოდგამები ემორჩი-  
ლებოდნენ. მკაცრად იყო განსაზღვრული ყოველი წევრის მოვალეობა, შრომის,  
დასვენების და კვების რეჟიმი, ხენის რიგი, თითოეული კომპონენტის (მუშახე-  
ლი, მუშა საქონელი, სახვნელი იარაღი) მონაწილეობის ანაზღაურების ნორმები  
და სხვა.

ხენის დროს გუთნისდედას „გუთანი ეჭირა“. დღის მეხრეს ევალეობდა  
ხენის დროს საქონლის გაძლოლა; ღამის მეხრეების მოვალეობას შეადგენდა,  
გარდა ხენის დროს საქონლის გაძლოლისა, მისი გარეკვა საბაღახოდ და მოვლა-  
პატრონობა დილით გუთანში შემამამდე.

<sup>6</sup> А. М. Аргутинский. დასახ. ნაშრომი, გვ. 370.

<sup>7</sup> სტ. მენტეშაშვილი. დასახ. ნაშრომი.

<sup>8</sup> ამასთან დაკავშირებით იხ.: ალ. რობაქიძე. მოდგამი, როგორც ექსპლუატაციის ერთი  
ფორმა რევოლუციამდელ საქართველოში, მიმოხილველი, 1951, ტ. II, გვ. 408-421;  
ი. ტყონია, მოდგამი, მსუ, XXIV, თბ., 2001, გვ. 88-94; გ. ჩიტაია. თიანეთის ეთნოგრაფიუ-  
ლი ექსპედიციის მოკლე ანგარიში, ენიმკის მიაგმე, თბ., 1941, ტ. XI, გვ. 57-66; გ. ჯალა-  
ბაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 28-30; ჯ. რუხაძე, ა. ლეკიაშვილი, ი. ტყონია. სოფელი აურა,  
თბ., 1964, გვ. 90-106; Т. Г. Сладзе. Формы коллективного труда в земледелии Восточной Гур-  
зии. Тб., 1987, с. 50-83.

როცა სოფელთან ახლომდებარე მიწებს ხნავდნენ, გუთნისდედა ღამით შინ ბრუნდებოდა, მეხრეები კი, გარდა კვირისა, სულ მინდორში იყვნენ. როდესაც სოფლიდან განსაკუთრებით დაშორებული მიწები იხვნებოდა, გუთნისდედის გარდა, ყველანი კვირასაც მინდორში ჩრებოდნენ<sup>9</sup>.

მოდგამების დაპურება იმ ოჯახს ევალებოდა, ვისი მიწაც იხვნებოდა. ხენის დროს ქიზიყში სამჯერადი კვება იყო - ნაწილობა, სადილი, სამხარი. თუ სახნავ-სათესი მინდორი სოფელთან ახლოს იყო, ჯერი<sup>10</sup> ოჯახის წევრს, ჩვეულებრივ, მამაკაცს ან მოზარდს მიჰქონდა დღეში ერთხელ. როცა სახნავი შორს იყო, მაშინ გუთნისდედას მიჰქონდა დღით იმ ოჯახიდან, ვისი მიწაც იხვნებოდა. ამისათვის გუთნისდედას ცხენი ჰყავდა, რაშიც კუთვნილი ხვნადლე ერგებოდა. ზოგიერთ სოფელში, რომელსაც სახნავ-სათესი მინდორი განსაკუთრებით შორს ჰქონდა და ამიტომ ამხანაგობის ყველა წევრი მთელი კვირის განმავლობაში მინდორში იყო, გუთნისდედა შაბათს, მუშაობის შემდეგ წამოვიდოდა, კვირას დაივილიდა ოჯახებს, რომლებისთვისაც მომავალ კვირას უნდა ეხნათ, და ამაოგან წაიღებდა სურსათ-სანოვაგეს პროპორციულად იმისა, თუ ვისთან რამდენი დღე უნდა ემუშავათ. ამ შემთხვევაში მიჰქონდათ უმი პროდუქტები: ლობიო, ყველი, ხახვი, ნიორი და სხვა, თითო კაცზე დღეში 3 პური. ზოგჯერ ფქვილი მიჰქონდათ და საჯზე (თუჯის ტაფა) უსაფუარო პურს - ფათირს აცხობდნენ. გუთნისდედას სურსათ-სანოვაგე სპეციალური ხურჯინით<sup>11</sup> მიჰქონდა.

ს. ს. ზემო ბოდბეში, ვაქირში, ჯუგაანში და საქობოში ანეულის დროს სცოდნიათ ღამით ხენა, განსაკუთრებით პარასკევობით. შაბათს შუადღისას ათავებდნენ მუშაობას, რადგან იქ მიღებული წესის თანახმად, გუთნისდედას ბარ-საკვეთი (სახნის-საკვეთი) შაბათს „გამოსანკეპად“ უნდა წაეღო.

მოდგამების მონაწილეობის ანაზღაურება ხდებოდა „ალოებით“ (დღიური ნახნავი). თითოეული წევრისათვის განკუთვნილი ალოების რაოდენობა დამოკიდებული იყო შრომით გაერთიანებაში მის მონაწილეობაზე. მტკიცედ იყო დადგენილი გუთნისდედისა და მეხრეების როგორც პირადი შრომით, ისე ინვენტარით მონაწილეობა-ანაზღაურების ნორმები. ამხანაგობის წევრებისათვის უმრავლეს შემთხვევაში გარკვეული რიგის მიხედვით ხნავდნენ. მხედველობაში მიიღებოდა მათი მონაწილეობის ოდენობა პირადი შრომით და ინვენტარით.

ხენასთან დაკავშირებული შრომითი გაერთიანების მუშაობის ხანგრძლივობა აღმოსავლეთ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში დამოკიდებული იყო: 1. პირადი შრომით, იარაღით ან იარაღის ნაწილით და გამწვევი ძალით მონაწილე-

<sup>9</sup> ამ შემთხვევაში დღის მეხრეს ევალებოდა „გუთნის გაკინძვა“ - გუთნეულისათვის საჭირო რაოდენობის სახრის მომზადება.

<sup>10</sup> გუთნის ჯერი - გუთანზე გაგზავნილი ულუფა. კაცზე დღეში 3 პური ივარაუდებოდა, მაშასადამე ოთხზე - 12 და ერთი ქილა მანონი. ერთ შოთსაც ზედმეტს ჩადებდნენ ხოლმე „ნამონევეტბულისათვის“ - შემოსწრებულისათვის (სტ. მენთეშაშვილი დასახ. ნაშრომი, სიტყვასთან „ჯერი“).

<sup>11</sup> საჯერო ხურჯინი - გუთანზე ჯერის წასაღები დიდი ხურჯინი, მთელი კვირის საგზალი ეტეოდა (სტ. მენთეშაშვილი, დასახ. ნაშრომი).

ობის ანაზღაურების ნორმებზე, 2. მუშახელისა და გამწვევი ძალის რაოდენობაზე. გარდა ამისა, ხვნის ხანგრძლივობა ზოგან იზრდებოდა იმის გამო, რომ იქ ტრადიციით მიღებული იყო ხვნა სოფლის მენახირისათვის, მეველესა და მჭედლისათვის. ბევრგან წესად იყო მიღებული ხვნა მიწათმფლობელთათვის ტყით, წყლით, საძოვრებით და სხვა საეარგულებით სარგებლობისათვის<sup>12</sup> და სხვა. მუშახელისა და საქონლის რაოდენობა, ხვნადღეების განაწილების ნორმები, ვალდებულებები მენახირის, მჭედლის, მეველესა და სხვათა მიმართ და, ამდენად, ხვნის პერიოდიც, აღმოსავლეთ საქართველოს ბარის სხვადასხვა ნაწილში, ზოგჯერ კი ერთი კუთხის სხვადასხვა სოფელშიც კი, არ იყო ერთნაირი, მაგრამ ყოველი კონკრეტული ადგილისათვის მტკიცედ იყო დადგენილი. ამ მხრივ ქიზიყში შემდეგი სურათი იყო. ქიზიყის სოფლებში გადაბმის მონაწილეთა ანაზღაურების ნორმები ერთნაირი იყო. გუთანში გამწვევი ძალის ერთი და იგივე რაოდენობა იბმოდა. მეველეს გასამრჯელოდ, ჩვეულებრივ, მარცვლეულს აძლევდნენ. ზოგიერთ სოფელში კი, გარდა ამისა, ტრადიციით მიღებული იყო მეველისათვის ხვნა. „სამენახირო ალოს“ არსებობა ქიზიყში არ დასტურდება. ზოგჯერ ამხანაგობას აყვანილი ჰყავდა მჭედელი, რომელსაც ყოველ შაბათს სახნის-საკვეთი უნდა „გამოეწკიპა“. ამაში მჭედელს ერთ ალოს უხნავდნენ. ეს წესი არ იყო საყოველთაოდ გავრცელებული.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, კოლექტიური ხვნის პერიოდი ზოგან იზრდებოდა იმის გამოც, რომ იქ წესად იყო მიღებული ხვნა მიწათმფლობელთათვის ტყით, წყლით, საძოვრით და სხვა საეარგულებით სარგებლობისათვის. ეს უმთავრესად დროებით ვალდებული გლეხებით დასახლებულ სოფლებს ეხებოდა და, ნაწილობრივ, სახელმწიფო გლეხებსაც, რომელთა მიწები კერძომფლობელთა მიწების სიახლოვეს იყო. ქიზიყში, როგორც ცნობილია, მიწები სათემო სარგებლობაში იყო. მაგრამ ზოგიერთი სოფლის (ანაგა, ვაქირი, ბოდბისხევი, მამნარი) მცხოვრებნი იჯარით იღებდნენ მიწებს კერძომფლობელთაგან. ეს მიწები მდებარეობდა მდ. ალაზნის მარცხენა ნაპირზე. მიწის ამღებს ყოველ წელს ერთ დღიურზე 1 კოდი (3 ფუთი) მარცვალი უნდა გადაეხადა და ყოველ ორ დესეტინაში ერთი დღიური უნდა მოეხნა<sup>13</sup>.

იმისათვის, რომ ვიქონიოთ წარმოდგენა იმის შესახებ, თუ როგორ ნაწილდებოდა ქიზიყში მოდგამებს შორის ალოები, მოგვყავს ამასთან დაკავშირებული მასალა: გუთნისდედას - 2 ალო, დღის მეხრეს - 1 ალო, ღამის მეხრეს - 2 ალო, გუთნის ხის ნაწილს - 1 ალო, სახნისს - 2 ალო, საკვეთს - 1 ალო, უღელ-ხარს - 2 ალო, ცბენს - 1 ალო, წყლის მოსატანად განკუთვნილ კასრს - 1 ალო.

ჯერ კიდევ XIX ს. მკვლევართა მიერ შენიშნული იყო, რომ ხვნადღეების განაწილება ნევრთა შორის არ იყო ეკვივალენტური ამხანაგობაში მათი მონაწილე-

<sup>12</sup> С. В. Мачабели. МИЃБГКЗК, т VI, Тифлис, 1887, с. 200-201.

<sup>13</sup> А. М. Аргутинский. დასახ. ნაშრომი, გვ. 264-265.



ობისა; კერძოდ, იარაღზე მოსული ალოების რიცხვი ბევრად აღემატებოდა მათ რეალურ მონაწილეობას ღირებულების შექმნაში<sup>14</sup>.

XX ს-ის მეკლევართაგან შრომის ორგანიზაციის ამ ფორმის ეკონომიკურ მხარეს დიდი ყარადღება დაუთმო პ. გუგუშვილმა. მისი ვარაუდით, XIX ს-ის II ნახევარში ტექნიკურმა პროგრესმა არსებითად შესცვალა მოდგამში მონაწილე ფაქტორთა შორის მანამდე არსებული თანაფარდობა და, ამდენად, ხენადლეების ტრადიციული დანაწილება გახდა მეტ-ნაკლებად არაეკვივალენტური, პირველ რიგში იარაღის, ხოლო შემდეგ გამწვევი ძალის სასარგებლოდ მუშახელის ხარჯზე<sup>15</sup>.

ამხანაგობის წევრების ინვენტარით არათანაბარი მონაწილეობა განსაკუთრებით ქიზიყისათვის იყო დამახასიათებელი. ამის მიზეზი შემდეგში მდგომარეობდა. აქ მუშა საქონელი აღმოსავლეთ საქართველოს ბარის სხვა ნაწილებთან შედარებით მეტი იყო, მაგრამ გლეხებს შორის მეტად არათანაბრად იყო განაწილებული. მუშა საქონლის უდიდესი ნაწილი თავმოყრილი იყო მცირერიცხოვან მეპატრონეთა ხელში. ისინი იყვნენ შედარებით შეძლებული გლეხები. ბუნებრივია, რომ მათვე ჰქონდათ გუთანიც და სწორედ ისინი გამოდიოდნენ გუთნისდებდად. ქიზიყში გუთნისდებას ხშირად გამწვევი ძალის უდიდესი ნაწილი ეკუთვნოდა. ამას ხელს ის გარემოებაც უწყობდა, რომ ქიზიყში გამწვე ძალას 6 ულელი საქონელი წარმოადგენდა, იმ დროს, როდესაც აღმოსავლეთ საქართველოს სხვა ადგილებში დიდ გუთანში უმეტესად 8, ზოგან კი 10-12 ულელი ხარ-კამეჩი იმყოფდა. ინვენტარით არათანაბარმა მონაწილეობამ განსაკუთრებით რკინის გუთნით<sup>16</sup> ხენისას იჩინა თავი, რადგან ამ უკანასკნელს გამწვევი ძალის ნაკლები რაოდენობა (4 ულელი) სჭირდებოდა. ხშირად ისეც ხდებოდა, რომ გუთნისდებას ჰქონდა გუთანი და ჰყავდა პირუტყვის საჭირო რაოდენობაც, მაგრამ აკლდა მეხრები. ასეთ შემთხვევაში ის აიყვანდა მეხრეს და ამაში უხნავდა მეხრეობისას. ხალხის თქმით, გუთნისდება „იქირავებდა“ მეხრებს, ასევე, გუთნისდებას ხშირად „ხაზინის“ უწოდებდნენ.

თავისებურებით ხასიათდებოდა შრომითი გაერთიანება, რომელიც დგებოდა „დატაცებით“ სარგებლობაში არსებული მიწების მოსახნავად.

XIX ს-ის ბოლოს საქართველოში მიწათმფლობელობის და მიწათსარგებლობის ფორმების სიჭრელეს ჰქონდა ადგილი<sup>17</sup>. საქართველოს სოფლის მეურნეობას ახასიათებდა კაპიტალისტური და ფეოდალური სისტემებისათვის დამახასიათებელი მომენტების თანაარსებობა. ამავე დროს, შემორჩენილი იყო უფრო ადრეული ხანისათვის დამახასიათებელი ელემენტები, კერძოდ, სათემო მიწათმ-

<sup>14</sup> X. A. Вермишев МИЭБ'КЗК. т. IV, Тифлис, 1888. с. 347.

<sup>15</sup> პ. გუგუშვილი. დასახ. ნაშრომი, გვ. 335.

<sup>16</sup> XX ს-ის დასაწყისიდან ქიზიყში ჩნდება ტენდენცია რკინის გუთანზე გადასვლისა.

<sup>17</sup> Л. Сегаль. Крестьянское землепользование в Закавказье, Тифлис, 1912.

ფლობელობა და მიწათსარგებლობა<sup>18</sup>. ერთ-ერთ რეგიონს, სადაც სათემო მიწათ-  
მფლობელობა და მიწათსარგებლობა გვიანდლამდე შემორჩა და XX საუკუნეშიც  
გარკვეულ როლს თამაშობდა, იყო ქიზიყი<sup>19</sup>.

ა. არლუთინსკის მონაცემების მიხედვით, XIX ს-ის 80-იანი წლებისათვის  
ქიზიყში სახნავე მიწების გარკვეული ნაწილი (შედარებით ახლომდებარე და უკე-  
თესი) კომლებს შორის ნაწილდებოდა, ნაწილი კი „დატაცებით“<sup>20</sup> სარგებლობაში  
იყო<sup>21</sup>.

ა. არლუთინსკის განმარტებით, „დატაცებითი მიწათსარგებლობა ეწოდე-  
ბა ისეთ მიწათსარგებლობას, როდესაც თემის ყოველ წევრს ეძლევა უფლება  
დაიკავოს მიწა, რომელიც არავის მიერ არ არის დაკავებული, იმდენი, რამდენიც  
მას სჭირდება“<sup>22</sup>.

სახნავ-სათესი მიწების გადანაწილების საყოველთაოდ შემოღების ერთ-  
ერთ ხელშემშლელ მიზეზად. ა. არლუთინსკი ასახელებს სახნავ-სათესი მიწების  
სიშორეს, რაც მიწათმოქმედებისათვის არახელსაყრელ პირობებს ქმნიდა, გან-  
საკუთრებით გლეხობის იმ ნაწილისათვის, რომელსაც მუშა საქონელი საერთოდ  
არ ჰყავდა ან ჰყავდა არასაკმარისი რაოდენობით<sup>23</sup>. ამიტომ მიწის საკმაოდ დიდი  
ნაწილის გადანაწილება არ ხდებოდა და „მისწრებით“ სარგებლობაში რჩებოდა.

მიწათსარგებლობის ამ წესმა იშვიათად, მაგრამ მაინც მოაღწია XX ს-ის  
დასაწყისისათვის<sup>24</sup>.

ჩვენს მიერ მოპოვებული მასალის მიხედვით, რომელიც XX ს-ის დასაწყის-  
ის სურათს ასახავს, „მისწრებით მიწის დაჭერა“ დადასტურდა სოფლებში: სა-  
ქობო, ანაგა, ვაქირი, ჯუგაანი, ზემო ბოდბე, მირზაანი. მოგვყავს ამასთან დაკავ-  
შირებული მასალა.

„ალაზნის იქით იყო ადგილი - ტყე და მინდორი დაუყოფელი. ამათ ერქვათ:  
გურგალჩიხი, ხმელაანი, დიდნაშრობი, პატარა ნაშრობი, ლურჯმაყალი. ეს მიწე-  
ბი არ იყო დაყოფილი. ვინც მოასწრებდა, ის მოხნავდა“ (გიგა კუდაშვილი, 86  
წლისა, ს. ანაგა, 1970 წ.).

„ჩვენ, ქვემო ბოდბე რო არის, იმის გასწვრივ მიწები გვეკუთვნოდა - ვაკე,  
ნეემარი, ნაბამბრევი, იორი, შვინდყელი. ამ მიწებს კომლებზე ანაწილებდა „12  
კაცი“, რომელსაც სოფელი წელიწადში ერთხელ ირჩევდა. შორი მინდორიც  
გვექონდა - შირაქი, ყარლათი. ყარლათში ხნავდა მარჩხაანი, ძველი ანაგა, ჯუგაანი,  
ბოდბე... ეს ზემო სოფლები. გარდა ამისა, ქვემო სოფლებიც სარგებლობდნენ ამ

<sup>18</sup> ბ. ასათიანი. გლეხობა XVI-XVII საუკუნეების კახეთში. - საკანდიდატო დისერტაცია, თბ., 1960, გვ. 191; ი. გ. Антелава. Государственные крестьяне Грузии в XIX в. I Тб., 1969, с. 252.

<sup>19</sup> А. М. Аргутинский. დასახ. ნაშრომი, გვ. 199.

<sup>20</sup> ქიზიყელები მიწათსარგებლობის ამ წესს „მისწრებით მიწის დაჭერას“ უწოდებდნენ.

<sup>21</sup> А. М. Аргутинский. დასახ. ნაშრომი, გვ. 112.

<sup>22</sup> А. М. Аргутинский. დასახ. ნაშრომი, გვ. 112.

<sup>23</sup> А. М. Аргутинский. დასახ. ნაშრომი, გვ. 199.

<sup>24</sup> ჯ. გუგუშვილი. დასახ. ნაშრომი, გვ. 460.

მინებით. ამათ ყველას ჰქონდათ მინები შირაქშიც. შირაქში და ყარაღათში რამდენიც უნდოდა, იმდენს მოხნავდა კაცი, ვისაც შნო ჰქონდა” (ლევან ლეკიაშვილი, 78 წლისა, ს. ზემო ბოდბე, 1970 წ.).

ს. მირზაანის მასალის მიხედვით, თითოეულ კომლს კალოებთან<sup>25</sup> მოზოშილი ჰქონდა საკარმიდამო ნაკვეთი, ხოლო „ქვევით მინდორი სულ თავისუფალი იყო. ვისაც უნდოდა, იქ მოხნავდა. ეს იყო: ტარიბანა, მწარე წყალი, შირაქი, ხრამითავე, ნავთები. ვინც სადაც მოასწრებდა, იქ მოხნავდა” (მოსე ხარაშვილი, 87 წლისა, ს. მირზაანი, 1986 წ.).

ს. ჯუგაანი ხნავდა წინა მხარში (ქუმბათი, შოროქანი, მურაკები, ალაზანი), უკანა მხარში (თეთრი ქვები, მლაშე ყათარი, მალა მულაყები, არუტაანთ ყელი) და წყალგალმა (ჭიაური). მინების ნაწილი, რომელიც შედარებით ახლო მდებარეობდა, კომლებზე ნაწილდებოდა. „შორი მინდორი კი თავისუფალი იყო. ყველანი ერთ დღეს გავიდოდნენ და ყველა თავისთვის შემოკვალამდა - ერთ-ორს შემოუვლიდა გუთნით. ეს უკვე იმისი იყო” (გიორგი მათიაშვილი, 75 წლისა, ს. ჯუგაანი, 1967 წ.).

ა. არღუთინსკის აღწერილი აქვს მინის დატაცების პროცესი. მისი მოწმობით, ზემო მაჩხაანის, ჯუგაანის, მირზაანის და საქობოს თემებში მინის დატაცებისას დანიშნულ დღეს გაიქცეოდნენ და ვინც რომელ ადგილს დაასწრებდა, იმას „მიიტაცებდა”. ზოგიერთ თემში (ვაქირი, ანაგა) მინის დატაცებაში მონაწილეობის უფლება მხოლოდ გუთნის მფლობელებს ჰქონდათ<sup>26</sup>.

ჩვენს მიერ შეკრებილი მასალის მიხედვით, რომელიც XX ს-ის დასაწყისის სურათს ასახავს, სოფლებში - საქობო, ანაგა, ზემო ბოდბე და ვაქირი - „მისწრებით მინის დაჭერა” შემდეგში მდგომარეობდა: სოფელი მამასახლისთან ერთად გადანწყვტდა, როდის უნდა გასულიყო სახნავად. დანიშნულ დღეს ყველა გუთნისდედა შემოკვალავდა თავის ნაკვეთს - ვინც სად მოასწრებდა. თუ ოჯახები მინას კოლექტიურად ხნავდნენ, მინის დაჭერაში მონაწილეობას გუთნის პატრონი (გუთნისდედა) იღებდა. ამ მინას მოდგამები კოლექტიურად ხნავდნენ და მუშაობის დამთავრების შემდეგ უკვე მოხნულ მინას იყოფდნენ. მინის ფართობი ნაწილდებოდა მოდგამებს შორის პროპორციულად შრომით გაერთიანებაში მათი მონაწილეობისა პირადი შრომით, სახენელი იარაღით თუ მუშა საქონლით, ყოველ ნევრზე იმდენი დღიური<sup>27</sup>, რამდენი ალოც ერგებოდა თითოეულ მათგანს.

თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ ქიზიყში განსაკუთრებით არათანაბრად მონაწილეობდნენ მოდგამები ინვენტარითა და გამწვევი ძალით, მაშინ ნათელი იქნება, რამდენად არათანაბრად ნაწილდებოდა მათ შორის სათემო მინა. ინვენ-

<sup>25</sup> კალო იყო ოჯახის მიერ დასაკუთრებული ადგილი, რომელიც უფრო ახლოს იყო სახნავსათეს მინდორთან, ვიდრე სოფელი. მოსავლის აღების დროს ოჯახი საცხოვრებლად გადადიოდა კალოზე, სადაც რჩებოდა მოსავლის დაბინავებამდე.

<sup>26</sup> А. М. Аргутинский. დასახ. ნაშრომი, გვ. 212.

<sup>27</sup> მინის ფართობი, რომელიც ერთ დღეში იხენებოდა.

ტარისა და გამწვევი ძალის მფლობელს საშუალება ეძლეოდა ესარგებლა სათემო მიწის დიდი ნაწილით.

ქიზიყის სოფლების უმრავლესობას სახნავ-სათესი მიწა წინა მხარში, უკანა მხარში და შირაქის ველზე ჰქონდა. სახნავ-სათესი მიწის სიშორე დიდ სიძნელებებს ქმნიდა გლეხობისათვის, განსაკუთრებით გლეხობის იმ ნაწილისათვის, რომელსაც მუშა საქონელი არ გააჩნდა. სწორედ ეს უწყობდა ხელს იმ გარემოებას, რომ სათემო მიწებით უმთავრესად გუთნის მეპატრონენი სარგებლობდნენ. ამ შემთხვევაში ადგილი ჰქონდა სათემო მიწათმფლობელობის გადმონაშთის გამოყენებას სოფლის შეძლებული ნაწილის მიერ თავის სასარგებლოდ. ისევე, როგორც მთელ რიგ სხვა შემთხვევაში, ეს იყო ძველი ფორმის ახალ ვითარებაში გამოყენება.

შრომის ორგანიზაციის მსგავსი ფორმა ცნობილი ყოფილა ზაქათალის ოლქში<sup>28</sup>.

მოკლედ გვინდა შევეხოთ ტერმინს „მონამგლე“. იგი ფართოდ იყო გავრცელებული აღმოსავლეთ საქართველოში. „ნამგალა“ აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში (თუშეთი, ფშავი, ხევი) აღნიშნავდა მეცხვარეობასთან დაკავშირებულ შრომის ორგანიზაციას, ხოლო „მონამგლეები“ ამ ამხანაგობის წევრები იყვნენ<sup>29</sup>.

მინათმოქმედებასთან კავშირში ეს ტერმინი იხმარებოდა როგორც „მომიჯნავე მომკლები, ერთი მეორის მეზობლად მხენელი მეგუთნეები“<sup>30</sup>. ჩვენს მიერ ქიზიყის სოფლებში ჩანერილი მასალის მიხედვით, „მონამგლეს“ განმარტავენ, როგორც „სახნავ-სათეს მიწდორში ერთმანეთის მეზობლად მყოფ ოჯახებს“. ს. საქობოში, გარდა აღნიშნული მნიშვნელობისა, ტერმინი „მონამგლე“ აღნიშნავდა ხენასთან დაკავშირებული შრომითი გაერთიანების „გადაბმის“ წევრებს, მოდგამებს. რადგან ტერმინი „მონამგლე“, გარდა ხენასთან დაკავშირებული კოლექტიური შრომის წევრისა, შეიცავს აგრეთვე მეურნეობების ტერიტორიულ მეზობლობა-მომიჯნავეობის ცნებასაც, ამიტომ საფიქრებელია, რომ იგი დაკავშირებული იყო დატაცებით მიწათსარგებლობის ძველ წესთან.

<sup>28</sup> Д. М. Бакрадзе. Заметки о Закатальском округе. ЗКОИРГО, XIV, в. I, 1890, с. 270.

<sup>29</sup> Р. Л. Харадзе. Грузинская семейная община, т. I, Тб., 1960, с. 114, 131, 141, 148.

<sup>30</sup> ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, V, თბ., 1958. სტ. მენტემაშვილი, დასახ. ნაპრ.

### Трудовые объединения при пахании в Кизики

В старом быту Кизики во время пахоты составлялись временные трудовые объединения т. н. «гадабма». Целью данной формы коллективного труда была вспешка земельных участков членов этого товарищества в зависимости от их трудового участия и поставленных ими частей орудия труда и рабочего скота. Это была типичная форма супряги, повсеместно распространенная в низменной части Восточной Грузии. Однако, наряду с подобным видом супряги, в изучаемый период в Кизики была сохранена и своеобразная форма супряги. Это своеобразие было обусловлено, сохранившимся в некоторых местах Кизики вплоть до революции, архаическим способом пользования общинными землями, т. н. «захватным» способом.

T. Geladze

### The Working society in the time of tillage in Ckizicki

The temporary working society, so - called "gadabma", were composed in the time of the old mode of Ckizicki life.

The present form of the collective working has purpose the ploughing of land lot of the member this association depending on their working participation and supply by them the part of working tools and working cattle. This was typical form of working, organization, which was widespread generally in the lowlying part of Eastern Georgia. However, side by side of similar kind of the form of working organization in the studying period in Ckizicki it was also original form of "gadabma". This originality was stipulated by the archaic way of the communal lauds use, which was conserved in some part of Ckizicki up to revolution.

## აღმოსავლეთ საქართველოს ეთნიკური ისტორიიდან

აღმოსავლეთ საქართველოს მოსახლეობა უძველესი დროიდან ქართულია და აქ ტოპონიმთა უმრავლესობა ქართველური ენებით იხსნება.

აღმოსავლეთ საქართველოს ტოპონიმებში შეიმჩნევა „ზანიზმი“ - „სვანიზმები“ და ქართულ-მეგრულ-სვანური პარალელური ფორმები.

სვანური ნარმოშობისა ჩანს სახელწოდება „ისროლი“, სადაც ფუძეა „ისრ“, რაც სვანურად იხსნება ნიშნავს და „ფაჭური“ და „ლაფაჩი“, რომელთა ფუძე სვანურად ცაცხვის სახელია<sup>1</sup>.

ლაფაჩი ქართულად ითარგმნება, როგორც საცაცხვე.

სვანურის ნიადაგზე შეიძლება აიხსნას „კოჯორი“. თბილისთან მდებარე კოჯორის გარდა არის ტოპონიმი კოჯორი - დიდი ლიახვის სათავეებში ერთ-ერთი მთის სახელწოდება (როკის ხეობაში) და პატარა სოფელი კოჯორი კახეთში. „კოჯ“ სვანურად ნიშნავს კლდეს, ხოლო ორ-სუფიქსია, რაც უნდა იყოს ეკვივალენტი სვანურში მრავლობითი რიცხვის მანარმოებელი არ//ერ სუფიქსისა.

კოჯორის სხვაგვარ ეტიმოლოგიას იძლევა მ. გეგეშიძე<sup>2</sup>.

საინტერესოა ტოპონიმი „საცხუმეთი“, რომელიც VII საუკუნის სომხური გეოგრაფიის მიხედვით პატარა ლიახვის თემს მიეკუთვნებოდა. ეს სახელი ასე იშლება: სა-ცხუმ-ეთ-ი, სადაც „ცხუმ“ ფუძეა, ხოლო სა-ეთ ადგილის სახელწოდების ქართული მანარმოებლები. „ცხუმ“ სვანურად რცხილას ნიშნავს<sup>3</sup>. სვანური ფუძე ქართული მანარმოებლებით გაფორმდა. საცხუმეთის ოლქის ბოლოს გვაქვს ტოპონიმი ცხინვალი (ქრცხინვალი). ამ სახელის ქართულ რცხილადან წარმოება ეჭვს არ იწვევს. მაშასადამე, გვაქვს ერთმანეთის გვერდით არსებული ერთი და იმავე შინაარსის ქართული და სვანური ტოპონიმები.

მთიულეთ-გუდამაყარში მთებზეა და საძოვრებს ჰქვია „სონთი“ („სონთა“), „სონთიანთი“. თუ გავიხსენებთ, რომ მთიულური კილსათვის დამახასიათებელია ვა კომპლექსის შეცვლა ო-თი, მაშინ აღნიშნულ ტოპონიმებში ადვილად შევნიშნავთ სვანთა ტომობრივ სახელწოდებას. სვანები სვანეთს უწოდებენ შუან-ს. თრუსოს ხეობის ოსური მოსახლეობა ხევს უწოდებს შანას. ხევშივეა მთა შუანა. კლავდიოს პტოლემეაიოსი მდინარე თერგს უწოდებს „სოანი“-ს.

საყურადღებოა ფშავის არაგვის სოფლის სახელი ლახატო. რადგან ლა პრეფიქსს სა-ს ფუნქცია აქვს, ამიტომ ჩვენთვის საინტერესო სოფლის სახელწოდება უნდა ნიშნავდეს „სახატეს“.

<sup>1</sup> ა. მაცაშვილი, ბოტანიკური ლექსიკონი, თბ., 1961, გვ. 161.

<sup>2</sup> მ. გეგეშიძე, კოჯორი, კრებულში: „კავკასიის ხალხთა ისტორიის საკითხები“, თბ., 1966, გვ. 190-209.

<sup>3</sup> ა. მაცაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 168.

საინგილოში, კაკის მახლობლად, არის სოფელი ლექართი (ლექითი). მის შესახებ ლ. ჭილაშვილი აღნიშნავს: „ჩვენი ყურადღება მიიქცია კაკის დასავლეთით, მის მახლობლადვე, მდებარე სოფლის სახელმა, რომელიც ლიტერატურაში ცნობილი გახდა ადრექრისტიანული ხანის შესანიშნავი ტაძრის მეოხებით. ესაა სოფელი ლექართი (ლექითი). დღეს აქ ნახურელები სახლობენ, ადრე კი ქართული სოფელი იყო. ზ. ედილის ცნობით, მისი ძველი სახელი ყოფილა „ლექართი“... ლე-ქართის ერთ-ერთი მნიშვნელობა შეიძლება სწორედ ბაკთან თუ ცხოველთა ღია სადგომთან დაეკავშიროთ. მაგრამ მეგრულ ქართს სხვა მნიშვნელობაც აქვს და ის აღნიშნავს ქართლს, თბილისს (ს. კაკაბაძე). შესაბამისად ქართველია ქორთუ. თუ ქართ-ის მეორე მნიშვნელობიდან გამოვალთ, მაშინ ლექართი ქართის, ქართველის ადგილია, საცხოვრისი, საქართველოა“<sup>4</sup>.

თ. მიბრუანი სვანური ენის საშუალებით ხსნის აღმოსავლეთ საქართველოს ტოპონიმებს: არაგვი, იორი, ქსანი, ტყარშეტი, ლალმუთი, ბაჯაე, ჯაჩა, ბაჩალი, დოლომა, ხოშარა, ხაიშო, ლაგოდები, უჯარმა<sup>5</sup>.

აღმოსავლეთ საქართველოს ზოგი ტოპონიმი იხსნება ზანური (მეგრული) ენის საშუალებით.

ქსნის ხეობის სოფელ დადიანეთში არის ტოპონიმი „ცხრაძმითი“ (მთა). მის მახლობლად მთიან გვერდს ეწოდება „ჩხორეთი“ („ჩხორო“ მეგრ. ცხრა).

ტოპონიმში „კუცხოეთი“ (ჭურთის ხეობა) ჭანური „კუცხ“ (ღვიძება) ჩანს<sup>6</sup>, „კორაში“ ჭანური „კორ“ (შეკერა)<sup>7</sup>, ხოლო „საძეგურში“ ქართული საპრეფიქსით გაფორმებული მეგრული „ძეგირი“, რაც ქართულად ეკალ-ღიჭის შესატყვისია<sup>8</sup>.

ქარჩოხის ციხეს ადგილობრივი მოსახლეობა ცხმორის ანუ ცხმურის ციხეს უწოდებს. „ცხმორი“ შესაძლებელია გაჩენილიყო კავკასიური რცხილას მეგრული სახელიდან „ცხმური“ შემდეგი გზით: ცხმური→ცხმური→ცხმორი. საინტიერესოა, რომ რაჭაშიც არის სოფელი სახელწოდებით ცხმორი.

ლესურის ხეობაში არის სოფელი ნიფორი, რომლის სახელწოდება უნდა უკავშირდებოდეს „ნიფურ“-ს, რაც მეგრულად ნიფელს ნიშნავს<sup>9</sup>. ასევე მდინარის სახელწოდებაში „მეჯუდა“ შესაძლებელია წარმოდგენილი იყოს ზანური სახელი „მეჯუდი“ („მაჯუდი“)<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> ლ. ჭილაშვილი, კახეთის ქალაქები, თბ., 1980, გვ. 200-201.

<sup>5</sup> თ. მიბრუანი, დასავლეთ საქართველოს ქართველ მთიელთა ეთნოგენეზის, განსახლები-სა და კულტურის ისტორიიდან, თბ., 1989, გვ. 111-117.

<sup>6</sup> არნ. ჩიქობავა, ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, თბ., 1938, გვ. 295-360.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 300.

<sup>8</sup> ა. მაყაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 161.

<sup>9</sup> არნ. ჩიქობავა, დასახ. ნაშრ., გვ. 127.

<sup>10</sup> ა. მაყაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 158.

მდ. მტკვრის სახელწოდების ახსნას ს. ჯიქია ცდილობს ზანურის ნიადაგზე და უკავშირებს მეგრულ სიტყვას „ტკეარუა“ („ლრნა“) და მისგან ნაწარმოებ „ტკეარილი“-ს („დაღრღნილი ადგილი“)<sup>11</sup>.

საინტერესოა ჭურთისხევის სოფლის სახელწოდება „ჩხუნეთი“. მეგრულად „ჩხუ“ ნიშნავს ძროხას. სოფელ ჩხუნეთის გვერდით მინდორს ჰქვია „საძროხილი“.

პატარა ლიახვის ხეობის ზოგი ტოპონიმიც შეიძლება აიხსნას ზანურის ნიადაგზე. პატარა ლიახვს მარჯვნიდან გერის ხევი ერთვის, რომლის სათავეშიც არის ქართლში განთქმული გერის სალოცავი. აქ სალოცავად მოსული მოსახლეობა ხატს საქონლის მფარველობას და მგლებისაგან თავდაცვას სთხოვდა. „გერი“ მეგრულად მგელს ნიშნავს და შესანიშნავად უდგება სალოცავის შინაარსს.

მეგრულის ნიადაგზე იხსნება დიდი ლიახვის სათავეებში სბის ხევისა და უღელტეხილის სახელწოდება, რომელიც ვახუშტი ბაგრატიონთან „ბუის“ სახით არის წარმოდგენილი და მეგრულად მზეს და რძეს ნიშნავს. ასევე მეგრულით შეიძლება აიხსნას ტოპონიმი „ჯავა“. ჯა მეგრულად ნიშნავს ხეს, ხოლო ვა სუფიქსია. ზანური იერი აქვთ შიდა ქართლის ტოპონიმებს „ოქონა“-ს და „ოკამს“.

კლავდიოს პტოლემეაიოსთან არმაზციხის სახელწოდება დაცულია „არმაკტიკა“ - „არმასიკა“-ს სახით, რომლის მეორე ნაწილში მკვლევრები ხედავენ ქართული „ციხის“ მეგრულ-ჭანურ შესატყვისს - „ჯიხას“ (ს. კაკაბაძე, გ. მელიქიშვილი).

უღრესად საინტერესო მასალას იძლევა არაგვის ხეობის ტოპონიმია. მთიულეთ-გუდამაყარში საძოვარსა და მთას „ოზანო“ ეწოდება. ო არის ქართული სა - პრეფიქსის ზანური შესატყვისი. მაშასადამე, „ოზანო“ ნიშნავს „საზანოს“.

ლეონტი მროველი ქართლის უძველესი ისტორიის თხრობისას ასახელებს ტოპონიმს „ზანავი“, როგორც წყაროს მდ. არაგვზე და მცხეთის ერთ-ერთ უბანს<sup>12</sup>.

არაგვის აღმოსავლეთითაა სოფლები ნოჯა და ნოჯიკეთი. ნოჯა მეგრულად ჩირგვებს, ე. ი. გაკაფულ ტყეს ნიშნავს. ზანურის ნიადაგზე შეიძლება აიხსნას თიანეთის სოფლის სახელწოდება „ცხვინჯეთი“, რომელსაც ვახუშტის სოფელთა სიაში ვხვდებით. „ცხვინჯი“ არის ჭანურ-მეგრული „ჩხვინდის“ (ცხვირი) არქაული ზანური ვარიანტი, რომელსაც დღეს ჭანურსა და მეგრულში ვეღარ ვპოულობთ<sup>13</sup>.

საინტერესოა დილომთან მდებარე სალოცავის სახელწოდება „ონადირე“, რაც მეგრულად სანადირეს ნიშნავს.

<sup>11</sup> С. Джикиа. А. Ахундов, Этимология слова "Куря". თბილისის სახ. უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 91, 1960, გვ. 446.

<sup>12</sup> ქართლის ცხოვრება, I, თბ., 1955, გვ. 16, 17.

<sup>13</sup> არნ. ჩიქობავა, დასახ. ნაშრ., გვ. 48.



კახეთში მდებარეობს სოფ. ჯიმიტი, რომელიც იხსენიება 1393 წლის ერთ შენირულობის წიგნში. 1579 წლის შენირულობის განახლების წიგნში სოფ. ჯიმიტის ერთ-ერთ საზღვრად მოხსენიებულია „ძამაურა“<sup>14</sup>. მეგრული „ჯიმა“ ქართული „ძამა“ („ძმის“) შესატყვისია. როგორც ვხედავთ, გვაქვს ერთი და იმავე მნიშვნელობის ორი სხვადასხვა ფუძით გაფორმებული ტოპონიმები.

რ. რამიშვილის აზრით, ზოგად ზანურ სამყაროსთან კავშირის კვალს ატარებენ ტოპონიმები: ყინვანი (ყინოვანი), ნეძიხი, ავენისი, ლაუშა, ლახატო, მაქართა, აჩაქველი, ნოჯა, ნოჯიკეთი, ხაიში, ჯიხო, ჯიჯეთი, ხორნაბუჯი, ლოჭინი, ჭობიო<sup>15</sup>.

გ. ხორნაული არაგვის ხეობის ტოპონიმებს - ბოჩი, დუმაცხო, ოზანო, წიფორი, ჩირე, მულურე - ხსნის ზანური ენის მეშვეობით<sup>16</sup>.

ლ. ჭილაშვილი ზანურ ენობრივ სამყაროს აკუთვნებს ისტორიული კახეთის ტოპონიმებს: ზანა, ოზაანი, არტოზანი, ალაზანი, მუკუზანი, ოხუთი, ოქონი, ეგრის წყალი, ლექართი<sup>17</sup>.

ბრინჯაოს ხანიდან მოკიდებული დასავლეთ და აღმოსავლეთ საქართველოს არქეოლოგიური კულტურები მჭიდროდაა დაკავშირებული. ამასთან ერთად, აღმოსავლეთ საქართველოს ტოპონიმიაში შენიშნული თავისებურებანი ამაგრებენ სიტყვათწარმოქმნის ნიადაგზე მიღებულ დასკვნას (გ. კლიმოვი) კავკასიონზე ქართველურ ტომთა უძველესი ლოკალიზაციის შესახებ. მათვე უნდა ეცხოვრათ მცირე კავკასიონზე<sup>18</sup>.

ქართველური ტოპონიმების გვერდით, აღმოსავლეთ საქართველოში გვხვდება ისეთი ტოპონიმები, რომლებიც სხვა ენების პროდუქტია. ეს განსაკუთრებით ითქმის ნახური წარმოშობის ტოპონიმების შესახებ.

ი. ჯავახიშვილის მოსაზრებით, ნახური ანდა ჩეჩნურ-დაღესტნური ტოპონიმების კვალი აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე უნდა მიუთითებდეს აქ მათი შემოქმედი ტომების თავდაპირველ, ქართველებამდელ მოსახლეობაზე.

ი. ჯავახიშვილი ამოდიოდა რა ტომთა საყოველთაო მიგრაციის თეორიიდან, სთვლიდა, რომ სკიითი-სარმატები, რომლებიც მას მიაჩნდა ჩეჩენ-ტალესტნელთა კავკასიელ წინაპრებად (კავკასიელებად) კავკასიაში, კერძოდ, საქართველოში მცირე აზიიდან მოვიდნენ ძვ. წ. XVI საუკუნეში, ხოლო ქართველური ტომები ძვ. წ. VII-VI საუკუნეებში<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> მასალები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიისა და ტოპონომიკისათვის, I, თბ., 1964, გვ. 282.

<sup>15</sup> რ. რამიშვილი, ყინვალის არქეოლოგიური ექსპედიცია 1972 წელს. მაცნე, ისტორიის სერია, 1973, № 1, გვ. 184-185.

<sup>16</sup> გ. ხორნაული, არაგვის ხეობის ზოგი ტოპონიმი. კრებული „ყინვალი“, I, 1983, გვ. 212-214.

<sup>17</sup> ლ. ჭილაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 203.

<sup>18</sup> Дж. Гвасалия, Историческая география Восточной Грузии, Тб., 1991, стр. 156-161.

<sup>19</sup> ი. ჯავახიშვილი, საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები, თბ., 1950, გვ. 58, 250-251.

მეცნიერი თავისი კონცეფციის შექმნისას, ძირითადად ეყრდნობოდა, როგორც წერილობით წყაროებში, ისე ზეპირმეტყველებაში დაცულ ტოპონიმებს. იყო შემთხვევა, რომ როდესაც ტოპონიმს ჰქონდა, როგორც ქართული, ისე ნახურის იერი, მკვლევარი უპირატესობას ამ უკანასკნელს აძლევდა. მოვიტანო რიგი მაგალითს.

ტოპონიმი ნობენი. იგი ლოკალიზდება მდ. არაგვის მარცხენა სანაპიროზე, ჟინვალის სანახებში. ი. ჯავახიშვილი მასში ხედავდა წოვების ტომის სახელწოდების კვალს. იმავე წრეში აქცევდა ქვემო ქართლის ტოპონიმს ნოფს (ნობს) და მცირე აზიის ტოპონიმს სოფენეს. მისი აზრით, წოვათა ტომის სამხრეთიდან ჩრდილოეთით მოძრაობა შემდეგი თანმიმდევრობით ხდებოდა: სოფენე-წოფი-ნობენი-წოვა თუშეთი<sup>20</sup>.

ჩემი აზრით, ეს ტოპონიმი შეიძლება აისხნას ქართული ენის მონაცემებით. წოფი (ნობი) იგივე ნოპია, რაც ამალღებული ადგილის თავს ნიშნავს. ტოპონიმი ნობენი ნობი//ნოპი-ს მრავლობითი რიცხვია. შეიძლება არ იყოს უინტერესო, რომ ფშაველები ხაჭოს შებოლილ კვერებს - ნობანს უწოდებენ. ამით მე იმის თქმა მინდა, რომ ნობენის წოვით ახსნა არ შეიძლება იყოს ამ ტოპონიმის ეტიმოლოგიის დადგენის ერთადერთი გზა.

ტოპონიმი ფიფინეთი. იგი კახეთში, გაღმამხარში მდებარეობს. ი. ჯავახიშვილმა იცის, რომ „ფიფი“ - საბას მიხედვით „ბრინჯის ფურსუკის“ აღმნიშვნელია (ფურსუკი - ფქვილის შეჭამანდია). ასევე, რ. ერისთავის ბოტანიკური ლექსიკონის მიხედვით, ფიფი-ნიჩვისა და ფითრის მეგრული სახელია. მაგრამ მეცნიერი უპირატესობას აძლევს „პიპინ“-ს, რაც კვირულ (ლეკური ტომი) ენაზე წიფელს აღნიშნავს<sup>21</sup>.

კლასიკურ ნიმუშს ტოპონიმების ჩვენ თვალწინ შეცვლისას იძლევა პანკისის ხეობა, სადაც დღეს ძირითადად ქისტური წარმოშობის ხალხი სახლობს და მიკროტოპონიმთა დიდი ნაწილი ნახურის ნიადაგზე იხსნება. ისტორიულად ცნობილია, რომ პანკისელ ქისტთა ჩვენში ჩამოსახლება ძირითადად XIX-XX საუკუნეებში მიმდინარეობდა.

ვახუშტი ბაგრატიონის სოფელთა სიის მიხედვით, პანკისის ხეობაში არის სოფელი „ქისტაძე“, რომელიც მის რუკაზე ამ სახელწოდებით არაა აღნიშნული. მის ადგილას კი არის სოფელი „ცქვიტაძე“. 1965 წელს დ. მუსხელიშვილმა სოფ. ბირკიანში დაადასტურა ტოპონიმი „ცქვიტაძის ყურე“<sup>22</sup>.

ვახუშტიმ რუკები თავის „აღწერებზე“ უფრო ადრე შეადგინა ანდა გამოიყენა უფრო ძველი კარტოგრაფიული მასალა. იგი თვით მიუთითებს, რომ ხელთ ჰქონია „ადგილთა და ადგილთა“ რუკები და გეგმები, ამიტომ სოფელთა სიაში ტოპონიმი „ცქვიტაძე“ შეიცვალა მოგვიანო ქისტაძით, რაც გამოიწვია სოფ.

<sup>20</sup> ივე, გვ. 48.

<sup>21</sup> ივე, გვ. 49-50.

<sup>22</sup> Д. Л. Мухелишвили, Вопросы исторической географии ушелья Папкиси. Труды кахетской археологической экспедиции, I, Тб., 1969, стр. 140.

ცქვიტადის ადგილას ქისტების ჩამოსახლება და ძველი ქართული ტოპონიმი ეთნიკური ნიშნის შემცველი ტოპონიმი - „ქისტაძით“ შეიცვალა.

ლეონტი მროველთან დაცულია ცნობა, რომელიც შეიძლება დამატარილებლად გამოდგეს ქართლში ნახური ტომების თავდაპირველი შემოღწევისა და ნახური ტოპონიმების გაჩენისათვის. ეხება რა ძვ. წ. III-II საუკუნეების ამბებს, ლეონტი აღნიშნავს: „მაშინ ამან საურმაგ წარმოიყვანა იგინი ყოველთა კავკასიის ნათესავთა (დურძუკთა - ჯ. გ.) ნახევარნი, და რომელნიმე მათგანნი წარჩინებულ ყვნა, და სხუანი დასხნა მთიულეთს, დიდოეთითგან ვიდრე ეგრისამდე, რომელ არს სუანეთი, და ესენი დაიპყრნა მისანდობელად თვისად, დედულნი“<sup>23</sup>. ნახურ ტომთა ინფილტრაციას ადგილი უნდა ჰქონოდა ქართველური ტომებით დასახლებულ ტერიტორიაზე.

ნახური ანუ „სარმატული“ ტომების განსახლებაზე ლეონტი მროველისეულ მინიშნებასთან ქრონოლოგიურად ახლოს დგას სტრაბონის ცნობა, მთიელი იბერების შესახებ: იბერების „უფრო დიდ ნაწილს, რომელიც მებრძოლი ბუნების არის, უჭირავს მთიანი მხარე და ცხოვრობს სკვითებისა და სარმატების ყაიდაზე, რომელთა მეზობლებიც და ნათესავებიც არიან: თუმცა ენევიან მინათმოქმედებასაც, და როდესაც ჩამოვარდება შფოთი, თავისი და მათი სახსრებით გამოჰყავთ მრავალი ათასი მებრძოლი“<sup>24</sup>.

ნახურ-დალესტნურ ტომთა შემოღწევა საქართველოს ტერიტორიაზე ხდებოდა ჩვენი ისტორიის სხვადასხვა ეპოქაში. ხოლო ამ პროცესის უძველესი თარიღი ძვ. წ. III საუკუნეა.

და ბოლოს შეეჩერდები -ხი სუფიქსიან ტოპონიმებზე. მათ ზოგი მკვლევარი მიიჩნევს ჩრდილოკავკასიური ენების პროდუქტად, რამდენადაც ხი ამ ენებზე წყალს ნიშნავს.

ვასილი აბაევის აზრით, ხი სემანტიკურად მომდინარეობს ქართული „ხევი“-დან, რაც წარსულში წყალს აღნიშნავდა.

ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ჩვენში არსებული გამოთქმა: „ხევი მოვარდა“.

ხი დაბოლოებიან ტოპონიმებზე საყურადღებო თვალსაზრისი გამოთქვალ. ჭილაშვილმა. მკვლევარი წერს: „ნიშანდობლივია, რომ კახეთის ხი-ანი სახელები თითქმის უკლებლივ მდინარეებს შემორჩათ (ქარდია-ხი კარდენახთან, შოროხი გავაზთან, კატეხი, მანეხი, ღანუხი და სხვ.). წყაროებით, ასევე შემორჩენილი მასალებით მდინარეების აღმნიშვნელი უძველესი ჩანს ხევი და შემდეგ კი წყალი, ისე რომ, ვახუშტის დროს სახელებში წამყვანია „წყალი“. ამას არსებითი მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს, რადგანაც ხევის სემანტიკური განვითარებაა წყალი (წყარო), უფრო არქაული კი ჩანს ხევი, რომლის შეკვეცილი ფორმაც უძველეს სახელებში ხი-ბოლოკიდურიანი მდინარის სახელები ჩანს. ჩვენ ამის მაგა-

<sup>23</sup> ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 27.

<sup>24</sup> თ. ყაუხჩიშვილი, სტრაბონის გეოგრაფია, თბ., 1957, გვ. 128.

ლითიც გვაქვს - შორო-ხი. მისი სრული სახელია შორო ხევი. ასე ორნაირად მოიხსენიებენ მას დღეს<sup>25</sup>.

ჩემი დაკვირვებაც ამართლებს მეცნიერის აზრს. არაგვის ხეობაში არის მიკროქვეყანა „ხორხი“. ისტორიულ საბუთებსა და ვახუშტის სოფელთა სიაში იგი გვხვდება „ხარხევი“-ს სახით. თითქმის ჩვენ თვალწინ მოხდა „ხარხევის“ ტრანსფორმაცია „ხორხად“.

შესაბამისად, ქსნის ხეობის ტოპონიმებში - ქარჩოხი, ქორჭოხი, მუჯუხი თავდაპირველი დაბოლოება უნდა ყოფილიყო ხევი, რომელიც შემდეგ შეიცვალა - ხი-თ.

შეიძლება დავასკვნათ, რომ -ხი სუფიქსიანი ტოპონიმების უმრავლესობა ქართული ენის პროდუქტია, ქართული ეთნოსის შემონაქმედია.

Дж. Гвасалиа

### Из этнической истории Восточной Грузии

Население Восточной Грузии с древнейших времен было грузинским. Для топонимии Восточной Грузии характерны «занизмы» и «сванизмы». Эти топонимические особенности подкрепляют вывод, полученный на основании словообразования, о древнейшей локализации грузинских племен в регионе Кавкасион (Главный Кавказский хребет). Они же, видимо, проживали на Малом Кавказе.

Наряду с упомянутыми грузинскими топонимами, в Восточной Грузии встречаются и такие, которые являются продуктами других языков. Это, преимущественно, касается топонимов нахского происхождения. Высказано соображение (И. А. Джавахишвили), что следы нахских или чечено-дагестанских топонимов на территории Восточной Грузии должны указывать на то, что их создатели проживали на территории Грузии еще до заселения ее грузинами.

Нижней хронологической гранью заселения нахскими племенами территории Восточной Грузии, является III век до н. э. Их миграция в Грузию продолжалась и в средние века и даже в XIX веке (Панкисские кистины). Инфильтрация нахских племен имела место на территории, населенной грузинскими племенами.

<sup>25</sup> ლ. ჭილაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 200.

### **On the Ethnic History of Eastern Georgia**

The population of Eastern Georgia has been Georgian since ancient times. In place-names of Eastern Georgia "Zanism"- "Svanisms" are noticeable. These toponymic features strengthen the conclusion made on the basis of word-formation about the ancient localization of Georgian tribes on the Caucasus Range, they must have occupied the Minor Caucasus as well.

In Eastern Georgia we come across place-names of Nakh origin. The view is advanced to the effect that Nakh, or Chechnyan-Daghestanian place-names must be indicative of the original pre-Georgian population of the tribes that created them, on the territory of Eastern Georgia.

The lower chronological limit of the settling of Nakh tribes on the territory of Eastern Georgia is the 3<sup>rd</sup> century B.C. The migration of them to Georgia continued in the Middle Ages and even in the 19<sup>th</sup> century (the Kists of Pankisi). The infiltration of Nakh tribes took place on the territory settled by Georgian tribes.

## საწესო სუფრების ისტორიიდან – სამგლოვიარო სუფრა

სამგლოვიარო სუფრა ყველა სხვა ტრადიციული საწესო სუფრის სახეები-საგან, სრულიად განსხვავებული სატრაპეზო ურთიერთობის ფორმაა. იგი განსხვავებულია არა მხოლოდ გარეგნული იერსახითა და წყობით, არამედ შინაარსით, ფუნქციითა და დანიშნულებით, რაც ხალხურ ტრადიციაში საუკუნეების მანძილზე ჩამოყალიბებული რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების ნიადაგზეა შექმნილი და სამყაროს სემიოტიკური აღქმის თანახმად ყოფნა-არყოფნის, სიკვდილ-სიცოცხლის, სააქაოსა და საიქიოს, ქვესკნელისა და ზესკნელის, სამშვიდობოსა და სამწუხაროს ბინარული დაპირისპირების ემპირიულ გააზრებას ემყარება<sup>1</sup>.

უძველესი ანიმისტური წარმოდგენების თანახმად, ადამიანი კი არ კვდება, არამედ გარდაიცვლება, გადადის ერთი სამყაროდან მეორეში (სააქაოდან საიქიოში), სადაც მას ისევე სჭირდება კვება და ცხოვრებისათვის აუცილებელი საგნები, როგორც სიცოცხლეში. ამიტომაც უკლავენ საკლავს, აწყობენ მის სახელობაზე რიტუალურ პურობას, უდგამენ ტაბლას, სწევენ ხარჯებს, ასრულებენ სხვადასხვა სახის წეს-ჩვეულებებს, რომელთა შინაარსშიც აშკარად ჩანს მიცვალებულის კულტის ელემენტები, საკრალური ნიშნით აღბეჭდილი არქაული სიმბოლიკა<sup>2</sup>. ეს წეს-ჩვეულებები დღეს საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეშია - მეტნაკლებად შემორჩენილი და გარკვეული ადგილობრივი-ლოკალური თავისებურებებით ხასიათდება. მათი რეტროსპექტული, ანალიტიკური შესწავლა არა მხოლოდ ქართული ყოფითი ტრადიციების ისტორიის თვალთახედვით არის საინტერესო, არამედ ზოგად კულტუროლოგიური კვლევის თვალთახედვითაც.

სამგლოვიარო წეს-ჩვეულებათა მთლიან სისტემაში, საკუთრივ კვების კულტურის მხრივ, ყურადღებას იქცევს ორი ძირითადი მომენტის არსებობა. ესაა: 1. თვით მიცვალებულის სულისათვის განკუთვნილი საკვები, მისი მომზადებისა და განყობის წესი (თავთან დადგმული ტაბლა, საკურთხები და სხვ.), 2. ჭირისუფლისა და მოსამძიმრე მრევლის საერთო პურობა, რომელიც თავის მხრივ რამდენიმე ეტაპს მოიცავს და გულისხმობს გარდაცვლილისათვის მისაგებელი წმინდა საკვების სიმბოლურ მონაწილეობასაც<sup>3</sup>. პირველი ეტაპი უშუალოდ არის დაკავშირებული სხეულისა და სულის მატერიალიზაციასთან, რომლის თანახმადაც, მიცვალებულის თავთან დგამენ პატარა ტაბლას. მასზე აწყობენ წმინდა საკვებს: ჯამით „მგბარ“ (მოხარშულ) ან უმგბარ ხორბალს, ჭიქით წყალს და ღვი-

Лотман Ю. М. Динамическая модель семиотической системы, семиотика культуры. труды по знаковым системам. т. X, ТГУ, вып. IV, Тарту. 1978, с. 71.

<sup>2</sup> Токарев С. А. религия и история народов мира, М., 1964, с. 401.

<sup>3</sup> დ. გიორგაძე, დაკრძალვისა და გლოვის წესები საქართველოში, თბ., 1987, გვ. 11.

ნოს, ანთებენ ზეთის სანთელს - საკმეველს; მათთან ერთად დგამენ მარადმწვანე ხეს, რთავენ ყვავილებით და ა. შ.<sup>4</sup> ქეყენის სხვადასხვა კუთხეში ეს წესი სხვადასხვაგვარად სრულდება, არსებითი სხვაობა კი მათ შორის მხოლოდ საგანთა რაობაშია. მაგალითად ზოგან ხორბლის ნაცვლად გამომცხვარ პურს დებენ, ზოგან შაქარს, მარილს (ქართლი), შემწვარ ქათმის ღვიძლს, ყველიან კვერებს და სხვ. (იმერეთი). ამათგან განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს ხორბლის დადგმის წესი. მისი ერთი ნაწილი წანდილად იხარშება, მეორე - კი სასაფლაოზე მიაქვთ და საფლავში ყრიან. თ. ოჩიაურის თქმით, ეს ქმედება აიხსნება იმ რწმენით, თითქოსდა ხორბალი საიქიოში ჯეჯილად ამოდის და გარდაცვლილს იქ საკუთარი ცხვრის საძოვარს უქმნის, ამასთან ეს შეხედულება ექვემდებარება წარმოდგენას საიქიოში სამზეოს გაგრძელების თაობაზე, რომლის თანახმადაც, მოსაყლის ნაყოფიერება, თესლის გაცოცხლება-აღმოცენება, ზრდა-განვითარება და სიმწიფე, დედამიწის და მისი ქვეშეთის ნებაზეც არის დამოკიდებული<sup>5</sup>. ჩვენ საყვებით ვეთანხმებით ავტორის მსჯელობას, მაგრამ ამასთან ერთად გვინდა ისიც შევნიშნოთ, რომ ამ ჩვეულებაში და საერთოდ მიცვალებულთან დაკავშირებულ წესებში უმთავრეს როლს ძირითადი საკვები ასრულებს. მიცვალებულს, რომლის სულიც სააქაოდან საიქიოში მიდის, საგზლად იმ საკვებს უდგამენ, რასაც თვითონ ჭამენ და რითაც ის სიცოცხლეში იკვებებოდა, ეს კი უწინარეს ყოვლისა პურია, ხორბლის (წანდილის, კორკოტის) ან გამომცხვარის სახით. ასეთივე ძირითადია პური და წყალი, კომპოზიტი „პურ-წყალი“, რომელიც შემდეგ პურ-ღვინით შეიცვალა, იგი ძველ ქართულ ხელნაწერებშია დამონშებული<sup>6</sup>. ჩანს პურ-ღვინო ადრექრისტიანული ხანიდან მკვიდრდება, როგორც ქრისტეს სისხლთან და ხორცთან ზიარების ანუ უქვარისტიის სიმბოლო<sup>7</sup>, თუმც გენეტიკურად ეს წმინდა საკვები უფრო ძველი არქაული სემანტიკიდან მომდინარეობს.

ხალხური რწმენით, მიცვალებული მოკვდავ და აღდგომად ღვთაებათა ფუნქციის მატარებელი კულტია. ეს შეხედულება წარმართული ხანის აზროვნების ნაყოფია და ვეგეტატიური ბუნების მქონე ღვთაებების საკულტო თავყანისცემის ზეგავლენით არის სამგლოვიარო რიტუალში შესული. ამას მოწმობს ცხედრის თავთან არა მხოლოდ ძირითადი საკვების, არამედ მარადმწვანე ხის ან ყვავილის დადგმაც. რომელიც შეიძლება იყოს ფიკუსი, პალმის რტო, ან სხვა მცენარე<sup>8</sup>. ზოგიერთი ცნობით, ძველად თავთან რამდენიმე ცალი კაკლის დანყოფაც სცოდნიათ, იმ მიზნით, რომ მიცვალებულს საიქიოში კაკლის ხე დაუხვდებოდა საჩრდილობლად<sup>9</sup>. რაც შეეხება სანთელს, იგი მკვდრისათვის საიქიოში გზის

<sup>4</sup> იქვე.

<sup>5</sup> თ. ოჩიაური, დაკრძალვის წესები ქართლში ძველად და ახლა, თბ., 1987, გვ. 11.

<sup>6</sup> ეტიტორიულ ხელნაწერებში ვკითხულობთ: „...პურ-წყალითა მომგებებელი ხატისა“ ეს უკითხტი მეორდება ქართულ ოთხთავსა და სვანურ საბუთებშიც. იხ. ვ. სილოგავა, სინას მთის ქართული წარწერები, გაზ. ლიტ. საქართველო, 19.X.1984, გვ. 11.

<sup>7</sup> ნ. აბაკელია, სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, თბ., 1997, გვ. 143.

<sup>8</sup> Фрезер Дж., Золотая ветвь, вып. 1- IV, М., 1928, с. 71.

<sup>9</sup> დ. გიორგაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 17.

გამკვლავი, მანათობელი კელაპტარია, მეგზური. ამიტომ ანთებენ მას, როგორც დასაფლავებამდე (მთელი დღე-ღამის განმავლობაში) ისე დასაფლავების შემდეგ (ორმოცამდე, ყოველ შაბათს), სანამ მიცვალებულის სული საბოლოოდ არ დატოვებს სახლს და ცად არ ამაღლდება, შემდეგ კი - სულის მოსახსენებელ დღეებში<sup>10</sup>.

ამრიგად, მიცვალებულის თავთან განყოფილი ტაბლა, და მასთან ერთად იქ დადგმული ყოველი საგანი, ერთ გამოკვეთილ მიზანს ემსახურება - უზრუნველყოს მისი სული საკვებით (პურით, წყლით, ღვინით) და სხვა აუცილებელი საგნებით; ეს საგნები კი თავისებურ სიმბოლოებს წარმოადგენს იმ უძველესი იდეოლოგიური შეხედულებების ფონზე, სულის უკვდავების რელიგიური მისტიციზმიდან რომ იღებს სათავეს.

საინტერესოა მიცვალებულის სახელთან დაკავშირებული ხარჯების მეორე ნაწილი, რომელიც თავისთავად ორ ნაწილად შეიძლება დაიყოს. 1. ეს არის ერთი წლის მანძილზე განეული ხარჯები, სამგლოვიარო რეჟიმის წლიური ციკლი, თავის რიგით ანუ „ქელეხით“ დაწყებული და „წლის თავით“ დამთავრებული. 2. სულის დაკურთხების სუფრები, წლისთავის შემდეგაც რომ გრძელდება და იმართება სხვადასხვა რელიგიურ დღეებში. წლიური ციკლის ხარჯებიდან ყველაზე ხალხმრავალი და მასშტაბურია დაკრძალვის, ანუ „თავის ხარჯი“, რომელსაც ფშავში „თავზე რიგს“, ხევსურეთში „სამარხი ცრემლის“ დღეს, ქართლში „ქელეხს“, რაჭაში, გურიასა და იმერეთში კი „ჭირის დღეს“ უწოდებენ.

პირველი რასაც დაკრძალვის დროს აქცევდნენ ყურადღებას სათანადო დღეების შერჩევა იყო. საგულიხმოა, რომ აქაც ისევე როგორც სანადიმო ღვინის დროს, აქცენტი კეთილ დღეებზე კეთდებოდა და „კუმეტი“, ანუ „ნაკიან დღეებში“, ორშაბათს, ოთხშაბათს და პარასკევს მიცვალებულს არ დამარხავდნენ. ხალხური რწმენით ორშაბათი მძიმე, „მარხე“ (ხევსურეთი), დღეა. ჩვეულებისამებრ ამ დღეს არავითარ დიდ საქმეს არ წამოიწყებდნენ, „გუთანს არ შეაბამდნენ“, პურს არ მოზელდნენ, მგზავრობასაც ვერიდებოდნენ<sup>11</sup>. ასე რომ ნაკიან, უიღბლო დღეებში ორშაბათს, ოთხშაბათსა და პარასკევს, რომლებიც, როგორც ცნობილია, საეკლესიო კალენდრის თანახმადაც მთელი წლის მანძილზე შეზღუდულ დღეებად ითვლება, მიცვალებულისათვის ხარჯის განევა არ ხდება.

მიცვალებულის ხარჯებთან დაკავშირებული დღეების შერჩევასთან დაკავშირებით კიდევ ერთი საინტერესო დეტალია გასათვალისწინებელი, კერძოდ, გარდაცვლილი აუცილებლად მესამე დღეს უნდა დაეკრძალათ. მთხრობელთა თქმით, „მკვდარს სამ დღეზე მეტს არ გააჩერებდნენ, ცოდვა არისო“, ამიტომ თავის რიგიც მესამე დღეს უწევდა<sup>12</sup>; ახლა მკვდარს მე-7 დღეს მარხავენ და სანესო რიგებსაც შესაბამისად იცავენ. ესაა სამის, შვიდის, თხუთმეტის, ორმოცის, წლისთავის.

<sup>10</sup> Токарева С. А., დასახ. ნაშრომი, გვ. 402.

<sup>11</sup> ავტორის საველე დღიურები, ქართლი 1987, რე. №3, გვ. 27.

<sup>12</sup> დ. გიორგაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 38.



რაც შეეხება თავის ხარჯის სუფრის განყოფილების წესს იგი წესისამებრ, რიტუალის მიხედვით, სახლში ან სახლის გარეთ ეზოში უნდა გაემართათ. ეზოში გაშლილ სუფრას „სეფას“ უწოდებენ (იმერეთი, გურია), მისი ოდენობა (ხარჯის რაოდენობა) წინასწარ იყო განსაზღვრული. დიდ ხარჯს უფრო შეძლებულ ოჯახებში იხდიდნენ, ხელმოკლე, გაჭირვებულ ოჯახს კი ამის საშუალება არა ჰქონდა, მაგრამ რამდენადაც პარადოქსული არ უნდა იყოს, ქელების ხარჯის განწესის ტენდენცია სიუბვისაკენ იყო მიმართული. იტყვდნენ: „სირცხვილი არ ვჭამოთ, მკედარი კარგად, დაფასებულად უნდა გავისტუმროთ“. ეს კარგი გასტუმრება უხვი სუფრის გაშლას გულისხმობდა, მეტადრე მაშინ, თუ ოჯახს „შესანეწარი-თაც“ დაეხმარებოდნენ. უნდა ითქვას, რომ სიუბვის მცნება ყველა შემთხვევაში შეფარდებითია და იმ რწმენა-წარმოდგენებიდან მოდის, რომლის მიხედვითაც სააქაოში//სამზეულოში განეული ხარჯი მიცვალებულს საიქიოში მისდის და რაც უფრო მეტია ეს ხარჯი, მით მეტის გარანტია იქმნება მისთვის იმქვეყნიური ცხოვრებით უზრუნველყოფისათვის<sup>13</sup>. უნდა ითქვას, რომ ცნობიერების ეს არქეტიპი საფუძვლად უდევს შესანიარავებსაც, როცა შეწირული ცხოველის დაკვლა, კოლექტიური შეჭმა და მისი სახენაცვალი ფორმები (გაცემა, განანილება) ემსახურება არაერთგვაროვან პერსპექტივებს, ერთდროულად საიქიო და სამაქვეყნო საქმეებს<sup>22</sup>. ამგვარ წეს-ჩვეულებათა რეტროსპექტიული ანალიზის საფუძველზე ირ. სურგულაძე ასკენის, რომ: „სიმდიდრის და სანოვანის გადატანა სანესო სუფრებსა და რიტუალებში, რომლებშიაც განსაკუთრებით თვალში საცემია სიუბვე, დაუშურვებელი გაცემის სურვილი, განპირობებულია იმ აზრით, რომ განეული ხარჯი არ იკარგება და უკლებლივ მისდის მოცვალებულს. ეს დედააზრი უდევს საფუძვლად შ. რუსთაველის უკედავ სენტენციას „რასაცა გასცემ“<sup>14</sup>.

უდაოდ ამ მძაფრი შორეული წარმოდგენების ანარეკლია დღეს საკლავით მიცვალებულის გასტუმრების წესი, რომელიც უფრო მეტად აღმოსავლეთ საქართველოს შემორჩა. კლავენ ხარს, ცხვარს (ან ზოგჯერ ორივეს ერთად). საკლავის თავ-ფეხი მონადირის „თავრიელის“ მსგავსად, მესაკლავეს ეძლევა<sup>15</sup>. ხორცისაგან კი მზადდება რიტუალური საკვები; ეს საქმე მამაკაცის - „მზარეულის“ პრეროგატივაა, ქალებს კი მხოლოდ მცენარეული საკვების მომზადება და სუფრასთან მიტანა ევალებათ.

გარკვეული ეტიკეტური ნორმებია დაცული სუფრის მომსახურებასა და სხდომის წესებში. სეფაში მაგიდები გრძელ მწკრივებად იშლება. ისე რომ მომსახურე პერსონალს - ფეხზე მატრიალებლებს//ზემედგომლებს თავისუფლად მოძრაობა შეეძლოთ. ყოველი მათგანის ფუნქცია მკვეთრად არის გამოიჯნული (პური სხვას მიაქვს, კერძი სხვას, სასმელი კი „მერიქიფეებს“), მთელ ამ საქმეს

<sup>13</sup> ირ. სურგულაძე, რიტუალი და მისი სოციალური დინამიკის პერსპექტივები (შენიშვნის წესების მიხედვით), ივერია, ქართულ-ევროპული ისნტიტუტი, შემოდგომა-ზამთარი, პარიზი 1999/2000, გვ. 157.

<sup>14</sup> იქვე.

<sup>15</sup> „თავრიელის“ შესახებ იხ. ალ. რობაქიძე, კოლექტიური ნადირობის გადმონათხები საქართველოში, თბ., 1941, გვ. 61.

ერთი პიროვნება „თავი კაცი“ (იმერეთი) ხელმძღვანელობს, საქალებო საქმეს კი „თავი ქალი“<sup>16</sup>. სუფრასთან ქალები და მამაკაცები ცალ-ცალკე სხდებიან (ხშირ შემთხვევაში ქალებს შინ, სახლში უშლიან სუფრას, მამაკაცებს კი - გარეთ); კაცების სუფრას მამაკაცები ემსახურებიან, ქალებისას ქალები. თანამეინახეთა ამგვარი დანაწილების (სქესობრივი სეგრეგაციის) წესი, როგორც ცნობილია, ძველად საქალებო და სამამაკაცო სექციების განცალკევებით არსებობაზე მიგვიანიშნებს, რაც დროთა განმავლობაში აშკარა ტრანსფორმაციას განიცდის<sup>17</sup>.

სალხინო სუფრის მსგავსად, ჭირის სუფრასაც თავისი ხელმძღვანელი პურის უფალი//წინამძღოლი//წინამძღვარი//თამადა ჰყავს, მაგრამ იმ განსხვავებით, რომ აქ მას არ ირჩევენ, არამედ აუცილებლად ნიშნავენ (არჩევენ ოჯახის ახლობელთა, ნათესავ-მოკეთათა წრიდან). იგი სამწუხარო სუფრის შესაბამისად ღვინის სმის თავისებურ წესს იცავს და იმდენ „სადღეგრძელოს“ წარმოსთქვამს, რამდენიც ტრადიციის თანახმად ასეთი შემთხვევების დროს არის მიღებული<sup>18</sup>. ამდენად ეს „სადღეგრძელოები“ უფრო ნასულთა მოგონების, მათი გახსენებისა და შესანდობარის ფორმით წარმოითქმის და ამავე დროს სააქაოში მათი დანატოვარისა და სიცოცხლის გაგრძელების სიმბოლურ კავშირს ითვალისწინებს. წარსულში ამ „სადღეგრძელოების“ რაოდენობა მკაცრად იყო რეგლამენტირებული და როგორც წესი, საკრალურ რიცხვს 7-ს არ აღემატებოდა. პირველ სიტყვას მამაკაცთა ფეხზე ადგომით, ახლად გარდაცვლილის შესანდობარს იტყოდნენ. ტექსტი დაახლოებით ასეთი იყო: „ღმერთმა გაანათლოს ოჯახიდან ახლად წასული, მისი სული ნათელში ამყოფოს გამჩენმა, სამუდამო. საფუძველი დაუშკვიდროს, მსუბუქი იყოს მისთვის მშობლიური მიწა, კეთილად წასულიყოს და ოჯახი დაელოცოს, აკმაროს მისი დანაკლისი ოჯახს, მის დანატოვარს“ და ა. შ. მთხრობელთა გადმოცემით მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლებოდა „პურის გატეხვა“, რადგან შესანდობარის დაღევამდე ჭამის დაწყება დაუშვებლად ითვლებოდა<sup>19</sup>. შესანდობართან მიმართებაში კიდევ ერთი დეტალია საინტერესო: აღმოსავლეთ საქართველოში (ქართლი, კახეთი) გავრცელებული ჩვეულებების თანახმად, ჭირის სუფრასთან დახდომამდე (ხელის განბანვის შემდეგ) იცოდნენ ღვინოში ჩაშხალი პურის („ბოლინოს“) ჩამოტარება. ღვინოში იმ პურს (ლავაშს) ალბობენ, რომელსაც მანამდე მკვდრის გულზე გადატეხავდნენ და მიაჩნდათ, რომ ეს ლუკმა მიცვალებულისათვის მისაგებებელი აუცილებელი საკვები იყო<sup>20</sup>. სხვა კუთხეებში ეს წესი არ გვხვდება, მაგრამ მას ცვლის ღვინიან ჭიქაში პურის ჩანების ან პირიქით პურზე ღვინის გადმოღვრის ჩვეულება, რაც შინაარსობრივად თითქმის იგივე ქმედებას ნიშნავს რასაც ბოლინოს ჩამოტარება. გამოთქ-

<sup>16</sup> ავტორის საველე დღიურები, ოკრიბა, 1987 წ., რე. №1, გვ. 27.

<sup>17</sup> ირ. სურგულაძე, სივრცობრივი ასპექტები ქართველთა რელიგიურ და მითოსურ წარმოდგენებში, მ.ს.ე., XXIII, თბ., 1987, გვ. 133.

<sup>18</sup> ქართული სუფრის კულტურული მოიზაიკა (თამადაობის ინსტიტუტი), ქართველური მემკვიდრეობა, II, ქუთაისი 1999, გვ. 59-61.

<sup>19</sup> თ. ივლაშვილი, ქართული სუფრის ეტიკეტი, თბ., 1995, გვ. 78.

<sup>20</sup> ლ. ფრუიძე, მკვინახეობა-მღვინეობა რაჭაში, თბ., 1874, გვ. 91.

მულია მოსაზრება, რომ ეს რიტუალი - ღვინოში ჩამბალი პურით მიცვალებული-სათვის შენდობის თქმა - ქრისტეს სისხლთან და ხორციდან ზიარების ლიტურგიაა (რახედაც ზემოთ მიუთითებდით), მაგრამ შესაძლოა, ამ შემთხვევაში ღვინის „გადმოსხმის“ ანუ „გადმოღვრის“ ეს ჩვეულება კიდევ უფრო ძველ, კერძოდ, სამსხვერპლო სისხლის თხევის ბიბლიურ წესთან იყოს დაკავშირებული, როგორც ამას პ. სოლიარსკი ფიქრობდა<sup>21</sup>. თავად წესი - სამსხვერპლო ცხოველის სისხლის თხევა მის ძალასთან ზიარების მიზნით, რიტუალური სასმისის შესმა და ხელების „განბანვა“, ქრონოლოგიურად ძალიან ძველია და სახატო დღეობებზე ჩვენშიც არის შემონახული. სრულიად დასაშვებია, რომ ღვინოსაც სისხლის წმინდა ფუნქცია ჰქონდა დაკისრებული, რომელიც შემდეგ შევიდა ადრექრისტიანული რწმენის კონოტაციაში. თუმც, ვიმეორებთ, ეს ჩვენი ვარაუდია და არა მტკიცება.

დაუბრუნდეთ სადღეგრძელოებს ანუ შესენდობრებს - „ნარსათქმელებს“.

როგორც ზემოთ ვთქვით, ჭირის სუფრის (ამ შემთხვევაში თავის რიგის) სადღეგრძელოები მკვეთრად რეგლამენტირებულია და ძირითადად ნასულების (მიცვალებულის და მისი ოჯახის გარდაცლილ წევრთა) მოსაგონარ, შესანდობარ სიტყვებს შეიცავს. ასეთი თანამიმდევრობითაა დაცული რიგით მეორე, მესამე და ა. შ. სადღეგრძელოები. სულ ბოლო სასმისით კი (დანატოვართა დალოცვის შემდეგ) კვლავ ახლად გარდაცვლილის შესანდობარი უნდა შეისვას, რასაც ფეხზე ადგომით ასრულებენ<sup>22</sup>. საინტერესოა, რომ ყოველივე ამას (ე. ი. სადღეგრძელოთა თანამიმდევრობას) თან ახლავს სუფრაზე შესაბამისი კერძების მოწოდებაც. მენიუ, რომელიც თავის ხარჯისთვის არის შემუშავებული სადა და მოკრძალებულია. ყველაზე უმთავრესი რიტუალური საკვები „მგბარი“ ხორბალი, „ნანდილი“, პური და ღვინოა, სხვა დანარჩენი ამდენად არსებითი არ არის, მაგრამ მათი შემადგენლობა, მრავალფეროვნება და სიუხვე სამარხო და სახსნილო რეჟიმზეა დამოუკიდებელი. აღმოსავლეთ საქართველოსაგან განსხვავებით დასავლეთ საქართველოში (რაჭის გარდა) მიცვალებულის გასტუმრების სუფრა თითქმის მთელი დღეა გაშლილი და მოსამძიმრენი მოსვლისთანავე (მას შემდეგ რაც მიცვალებულს შემოუვლიან და ჭირისუფალს მიუსამძიმრებენ), სეფაში შეყავთ პურის საჭმელად. ამასთან სუფრა მხოლოდ სამარხო უნდა იყოს (ხორცის გარეშე) და ხორცის ჭამა მრევლისათვის მხოლოდ „სულის ახსნის“ შემდეგ არის დასაშვები. ტრადიციულად სუფრაზე ზემოაღნიშნული აუცილებელი რიტუალური საკვების გარდა მიაქვთ ლობიო, ნიგეზით შემზადებული მხალი, თევზი, კარტოფილი, მაკარონი, ფლავი შაქრით.

აღმოსავლეთ საქართველოში ქელების სუფრასთან მხოლოდ სასაფლაოდან მობრუნების შემდეგ სხდებიან და თუ ხსნილია საერთო ხარჯსაც ხორციით იხდიან. ესაა საკლავის - სამსხვერპლო ცხოველის (ძროხა, ხარი, ცხვარი) ხორცისაგან მომზადებული კერძები, რომელთა სუფრასთან ჩამორიგებაც თანდა-

<sup>21</sup> Библийский словарь сост. П. Солярыским, т. V, СПб 1987, с. 198.

<sup>22</sup> თ. იველაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 79.

თან ხდება. ხალხის დასხდომამდე მაგიდებზე პურ-ღვინოსთან, წანდილთან და მარილთან ერთად ცივ საუზმესაც აწყობენ. ესენია: თევზი, მხალი, ყველი, მწვანელი, მუყაუელი, რასაც შემდეგ მოჰყვება ცხელი წვინანი - „ბოზბაში“, ლობიო (ნიგვზით ან ზეთითა და ძმრით შეგემებული), ყაურმა, მშრალად მოხარშული ხორცი - „ხაშლამა“ და ბოლოს ცხერის დუმით შემზადებული „შილაფლაგი“, რომელიც სერობის დასასრულის მაუნყებელია და თამადაც ბოლო სიტყვას, კვლავ განსვენებულის ხსოვნისას წარმოსთქვამს.

თითოეულ კერძს, რომელიც სუფრასთან მოაქვთ, თავისებური საწესო ახსნა გააჩნია და გარკვეულწილად რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებთან არის დაკავშირებული. მაგალითად, წანდილისა და კორკოტის, როგორც მიცვალებულის სულისათვის განკუთვნილი წმინდა საკვების შესახებ, ზემოთ უკვე ვთქვით, რაც შეეხება, სხვა კერძებს, ამათგან მხოლოდ შილაფლაგი ითვლება მიცვალებულის სუფრისთვის აუცილებლად, ხოლო „ბოზბაში“, „ხაშლამა“, „ყაურმა“ და სხვა ცხელი კერძები სანადიმო სუფრებზეც არის გამოყენებული. თუმცა ხაშლამის მიმართ ამ შემთხვევაში ამბობენ: „ცხელი იმიტომ მოდის რომ მისი ორთქლი მიცვალებულის სულს უერთდებოდ ზეცაში“. არჩევენ მის ჩამოტარებას და არა „ჩადგმას“. ეს წესი უძველესი კოლექტიური ტრადიციის ფორმიდან იღებს სათავეს, რომელშიაც საერთო ულუფის (მაგალითად, წანადირევის) თანაბარი განაწილების იდეა იგულისხმება. აღსანიშნავია, ისიც რომ „ხაშლამა“ და „შილაფლაგი“ მხოლოდ აღმოსავლეთ საქართველოს ტრადიციას და დასავლეთ საქართველოში იგი არ იციან. შესაძლოა, ხორცით მიცვალებულის გასტუმრების წესი საერთოდაც გვიანდელი მოვლენა იყოს ან მონღოლთა ჩვეულებასთან დაკავშირებული, მაგრამ ამის ახსნა მოცემულ ეტაპზე არ ხერხდება. ამდენად, მიგვაჩნია, რომ ეს უაღრესად საინტერესო საკითხი საგანგებო კვლევის საგნად უნდა იქცეს. ასევე საგანგებო დაკვირვებას საჭიროებს შემწვარისა და მოხარშულის ბინარული დაპირისპირება, რომელიც სპეციალურ ლიტერატურაში (სტრუქტურალისტთა გამოკვლევებში) აზრთა სხვადასხვაობას იწვევს. სემიოტიკური გააზრებით, შემწვარი პროფანულია (სალხინოა - სამშვიდობოა), მოხარშული კი საკრალური (საკულტო, სამწუხარო)<sup>23</sup>. ამდენად შემწვარი ხორცი დაუსვენებლად ითვლება ქელეხის სუფრისათვის. არსებობს მხოლოდ ერთი გამოწკაკილი: ქართლში იციან მიცვალებულის დაკრძალვამდე სამი შამფური მწვადის გატანა მესაფლავეთათვის<sup>24</sup>. იქნებ იმიტომ, რომ „მწვადი“ ბევრად უფრო არქაულია ვიდრე მოხარშული ხორცი, მისი საკრალიზება ჩვეულებრივ სანადიმო კოლექტიური ტრადიციის კონტაქტაში არ ჩანს, იგი უფრო სამწუხრო - მიცვალებულისათვის განკუთვნილ ქმედებაში ვლინდება, საკურთხის სახით, რასაც პირველად „ხელის ახსნის“ ანუ „სულის ახსნის“ რიტუალში ვხვდებით. ეს რიტუალი თითქმის მთელ საქართველოშია გავრცელებული.

<sup>23</sup> Левин-Стос К., Структурная антропология, М., 1983, с. 171.

<sup>24</sup> ავტორის საველე დღიურები, ქართლი, 1986 წ., რვ. №1, გვ. 33.

დ. გიორგაძის მიხედვით, ხევსურეთში მიცვალებულისათვის თავის ხარჯის დროს „საპირისხსნოდ“ ანუ „სულის სახსრად“ საგანგებო ტაბლას დგამენ. ზედ ცხვრის შემწვარ, წვრილად დაჭრილ ღვიძლს და ხმიადებს დააწყობენ, რომელსაც სანთლის ანთების შემდეგ ოჯახის წევრებს (ჭირისუფლებს) და ახლო ნათესაეებს დაურიგებენ. თვით ტაბლას კი სულის ხუცესი ან ვინმე ხანშიშესული აკურთხებდა. არხოტის თემში, სადაც მიცვალებულს მეორე დღესვე ასაფლავებდნენ და ჭირისპატრონი მზადებას ვერ ასწრებდა, „საპირისხსნო“ საკლავს, ხუცესი დაკრძალვის დღეს კლავდა და ახლო ნათესაეებს სალამოს შემწვარი ღვიძლით პირს დაახსნევენებდა<sup>25</sup>. ჩვენი აზრით, იგივე უნდა იყოს იმერეთში სულის ახსნის რიტუალი, რომელიც დაკრძალვის მეორე დღეს ანუ დასაფლავებიდან მე-7 დღეს იცოდნენ (თუ შესაძლებელია დღეს დაკრძალავდნენ, მაშინ ამ რიტუალსაც იმავე დღეს შეასრულებდნენ); ოჯახის ახლობელი მიცვალებულის ტაბლას გაამზადებდა, ზედ ახლად შემწვარ წინილას („ყვერულს“), გულ-ღვიძლიანად დადებდა, ყველიან კოკრებს, წანდილს და სხვა რამ საკვებს დააწყობდა, ხელადით ღვინოს დადგამდა და სამ სანთელს აანთებდა. როცა სანთელი დაიწვებოდა ტაბლით ახლობლებს და ყველას (ვისაც სურვილი ჰქონდა) ხორცზე „კბილს დაადებინებდა“ - გაახინჯებდა (სიმბოლური კვება)<sup>26</sup>. ნ. აბაკელიას მიხედვით, სამეგრელოში „შეიდის რიგს“, რომელიც ახლაც სრულდება „მკლავის ახსნას“ ეძახიან. მიცვალებულის სახელზე ხბოს ან ცხვარს კლავენ (თუ კაცია გარდაცვლილი მაშინ ხარს, თუ ქალია დეკეულს). საკურთხს ვინმე ქვრივი ქალი ამზადებს. სუფრაზე აუცილებლად უნდა ეწყოს შემწვარი იხვი, წინილა, გოჭი. აცხოებენ სამ პატარა ხაჭაპურს (კვერს), რომელზეც სამ სანთელს ანთებენ. ყველაფერი გაუსინჯავად იდება გარდაცვლილისთვის განკუთვნილ სუფრაზე. საკურთხზე დადებულის სხვა ადგილზე გადადება არ შეიძლება. მაგიდის წინ, საკმევლისთვის პატარა ჭურჭელს დგამენ, თვით მაგიდაზე კი ღვინოს, წყალს და პურის ნაჭერს. მოსული სტუმრები სანამ ყოველი მათგანი თავის წილ საკმეველს ნაკვერჩხალზე დაადებს, ხელებს წყალნარევი ღვინით დაიბანს, შემდეგ პურზე ღვინოსა და წყალს დაასხამს - დააპკურებს, რასაც „გინოკინას“ - გადწევის ეძახიან, ამის ხელის ხლება არ შეიძლება. მერე ქვრივი ქალი დანით საკეებზე ჯვარს გამოსახავს, ნამცხვარს თითო-თითო ნაჭერს ააცლის და გარდაცვლილს დაუდებს. სანთელი რომ ჩაიწვება, სამი მხრიდან შეანძრევს და შემდეგ ყველანი სუფრას შემოუსხდებიან. ღვინით და წყლით დამყალ პურს მიწაზე დაასხამენ და პურობას დაიწყებენ. ამბობენ ამ დღეს გარდაცვლილი „შლისო ხელს“<sup>27</sup>.

ავტორის თქმით, ეს უცნაური სახელწოდება „მკლავის ახსნა“ და მისი არანაკლებ უცნაური ინტერპრეტაციაც გასაგები ხდება, თუ გავიხსენებთ პასაჟებს ახალი აღთქმიდან, როდესაც მაცხოვარი, მკდრეთით აღმდგარი, კენაკულუმში გამოცხადდება და სთხოვს მათ ჭამადს, მეტი რწმენებისათვის კი თავის ხელებს

<sup>25</sup> დ. გიორგაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 61.

<sup>26</sup> ავტორის საველე დღიურები, ოკრიბა, 1986, რე. 2, გვ. 27.

<sup>27</sup> ნ. აბაკელია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 61.

და ფეხებს უჩვენებს (ლუკა 24, 3-43). მკვლევარის განმარტებით: „მკლავის ახსნა“ გულისხმობს გარდაცვლილი სულის მოსვლას ცოცხალ ახლობელთან, ხელის გაშლას (განვდას) და ჭამადის მოთხოვნას, რის დაკმაყოფილებასაც ისინი ასე თავგამოდებით ცდილობდნენ“<sup>28</sup>. ჩვენ ვერ დავეთანხმებით ავტორს იმ აზრის მტკიცებაში, რომ ეს ჩვეულება - „ხელის ახსნა“ უშუალოდ ქრისტეს მიერ მოწყალეთათვის ხელების და ფეხების ჩვენებას უკავშირდებოდეს „ჭამადის“ მოთხოვნით. ვფიქრობთ, რომ აქ საქმე გვაქვს უფრო ძველი არქაული წესის სახეცვლილ ფორმასთან. ეს არის „სულის ახსნა (და არა „ხელის ახსნა“), რომელიც ანიმისტური წარმოდგენების ნიადაგზეა შექმნილი და შემდეგ სინკრეტული სახით შევიდა ადრექრისტიანული ხანის რელიგიურ წეს-ჩვეულებებში<sup>29</sup>. ამასთან უნდა გვახსოვდეს, რომ ყოველი ამგვარი ჩვეულება თავისებურ ხალხურ ინტერპრეტაციას იღებს და პირვანდელი ფორმით არ აღწევს ჩვენამდე, მიუხედავად იმისა, რომ სულიერი კულტურა თავისთავად მდგრადი და კონსერვატიული ბუნებისაა. ამგვარი მსჯელობის საფუძველს სვანური მასალა გვაძლევს. სვანურში აღნიშნულ ჩვეულებას „ლაშურალ“ ჰქვია, რაც სიტყვა სიტყვით სულის ახსნას ნიშნავს. „ლაშ“ სულია, „რალ“ ახსნა<sup>30</sup>; სხვათა შორის „შურ“ - მეგრულშიც სულია<sup>31</sup>. იქნებ „ხელების“ გადაშლით - „ხელის ახსნით“, სწორედ სულის განთავისუფლება იგულისხმება. ეს შესაძლოა იმ გაგებითაც იყოს გამართლებული, რომ ამერიიდან აქამდე „შებოჭილ“, „გულხელდაკრევილ“ ანუ „ხელებდაჭდობილ“ მიცვალებულს ჭამა არ შეეძლო, ხელის გაშლის შემდეგ კი, როცა იგი თავისუფლდება, სული იხსნება, ამის საშუალება ეძლევა. სიმბოლური გააზრებით იწყება სულის კება. ასე რომ, ჩვენი რწმენით, ეს უნდა იყოს სულის ახსნის იგივე ხელის ახსნის რიტუალი, თუმცა უნდა ითქვას, რომ სამწუხარო პურობის რეჟიმი ამით არ მთავრდება და მას სხვა ხარჯები მოსდევს. ამ ხარჯებიდან ზოგიერთ კუთხეში ორმოცამდე აღნიშნავენ თხუთმეტის რიგს (ხევი - დ. გიორგაძე, იმერეთი - ოკრიბა, გ. გოცირიძე), მაგრამ, სამწუხაროდ, ამ წესის ახსნა მასალის სიმცირის გამო ჯერ-ჯერობით ვერ შევძელით.

ორმოცი - ორმოცის ხარჯი შვიდის რიგთან შედარებით უფრო დიდია, მაგრამ თავის ხარჯზე ბევრად ნაკლები. ტენდენცია კი სუფრის სიუხვისა აქაც ჩანს. მთხრობელთა თქმით, ადრე ამ ხარჯს მხოლოდ ოჯახის წევრები და ახლო ნათესავები ესწრებოდნენ. აღნიშვნით აუცილებლად გარდაცვალებიდან მე-40 დღეს უნდა აღენიშნათ, რადგან სწამდათ რომ მიცვალებულის სული მე-40 დღეს საბოლოოდ ტოვებს სახლს (სააქაოს) და ცის სასუფეველში მკვიდრდება<sup>32</sup>. ამის შემდეგ წლის თავამდე მხოლოდ „საკურთხეებს“ უდგამენ. თავად ორმოცის სუ-

<sup>28</sup> იქვე.

<sup>29</sup> გ. გოცირიძე, ქართული სუფრის წესების რელიგიური სემანტიკა, საერთაშორისო სიმპოზიუმის - ქრისტიანობა: წარსული აწმყო, მომავალი, მოხსენებათა მოკლე შინაარსები, თბ., 2000, გვ. 30.

<sup>30</sup> მასალა მოგვანოდა შოთა ჩართოლანმა, რისთვისაც მადლობას მოვახსენებთ.

<sup>31</sup> ვ. ელიავა, ქართულ-მეგრული ლექსიკონი, თბ., 1999.

<sup>32</sup> დ. გიორგაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 61, შდრ. თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრომი, გვ. 11.

ფრა კი მკვეთრი შეზღუდვებისაგან თავისუფალი იყო. (მეტადრე თუ იგი მარხვაში არ იმართებოდა). დასაშვები იყო ხორცი, არა მხოლოდ მოხარშული არამედ შემწვარიც. კერძების ჩამოტარების რიგი ჩვეულებრივ იმეორებდა თავის ხარჯის რიგს. სადღეგრძელოებიც გარკვეულ ზღვრულ ნორმებს ექვემდებარებოდა. გადაჭარბებული სმა-ჭამა სირცხვილად ითვლებოდა. საერთო ტრაპეზის დაწყებამდე პატრა „თავენასაქცევი“ სუფრა სასაფლაოზეც იმლებოდა<sup>33</sup>.

წლისთავი - ორმოცის შემდეგ „წლის რიგი“, ანუ „წლის თავის ხარჯი“ მოდის. ტრადიციულად იგი თავის ხარჯის შემდეგ განეულ ხარჯებში ყველაზე დიდია. თავად ტერმინი „წლისთავი“ სამგლოვიარო წლიური ციკლის დამთავრებას აღნიშნავს, აქედან გამომდინარე მისი სანესო სუფრაც ამ ხნის მანძილზე გამართულ პურობათა დამაგვირგვინებელ იმ ეტაპს წარმოადგენს, რომელსაც არსებული რეჟიმის შეცვლა მოჰყვება. მიცვალებულის ჭირისუფალთა ცხოვრებაც ამიერიდან ჩვეულ რიტმში გადადის, მაგრამ მკვედრის ხსოვნისადმი მიმართული საკრალური პურობის ფორმები „საკურთხების“ სახით მაინც გრძელდება და მისი სრული პროფანაციაც თითქმის არ ხდება, რადგან თვით სადღესასწაულო სუფრაზეც კი (სახატო-შესანიარავი სუფრების ჩათვლით), წასულთა მოსაგონარს ყოველთვის ამბობენ, მათ სულელებს საგანგებოდ პურ-ღვინით მოიხსენიებენ.

დავუბრუნდეთ წლისთავის ხარჯს. წლისთავზე ფორმალურად თითქმის იგივე წესები სრულდება, რაც ქელების დროს. თამადადაც ხშირად იმავე პირს ნიშნავენ, ხოლო „სადღეგრძელოთა“ რაოდენობა აქაც რეგლამენტირებულია (7 ან 9), თუმცა ამ წესს აშკარად არღვევენ. თავად სუფრა განსაკუთრებული სიუხვით და მრავალფეროვნებით გამოირჩევა. ცდილობდნენ აუცილებლად ხსნილში გადაიხადონ, რადგან სავალდებულო არ არის მისი ზუსტ თარიღთან დაკავშირება. ამდენად, შეუძლიათ, გადააცილონ და მენიუც შეუზღუდავი გახადონ. აუცილებელია საკლავის დაკვლა, რიტუალური საკვებიდან კვლავ კორკოტი ან წანდილი, შილაფლავი. ხორციულიდან, დასაშვებია როგორც მოხარშული, ასევე შემწვარი.

პატარა სუფრას ჯერ სასაფლაოზე შლიან, დიდს კი სასაფლაოდან მობრუნების შემდეგ. მასზე საგანგებოდ არავის ინვევენ, გარდა იმ პირებისა, რომლებიც რაღაც მიზეზების გამო აქამდე განეულ ხარჯებს არ დასწრებიან. რაც შეეხება სადღეგრძელოებს, ისინი ახლო წარსულში შემდეგნაირი თანმიმდევრობით წარმოითქმებოდა:

<sup>33</sup> ავტორის საველე დღიურები, ქართლი, 1987.

მოგვაქვს სადღეგრძელოების („წარსათქმელების“) სავარაუდო თანმიმდევრობა - 9 წარსათქმელი. მათი ტექსტები საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მეტნაკლებად განსხვავებულია, ინტერპირებულია და თამადის ორატორული ნიჭის ნაყოფს წარმოადგენს. შედარებით მეტი არქაიზმია დაცული ხატობა-დღეობებზე წარმოთქმულ სალოცავ-სავედრებლებში, რომლებიც თავის მხრივ სადღეგრძელოებსაც მოიცავს. ამის თაობაზე მსჯელობა და ლიტერატურა იხ. ჩვენს ნერილში „მჭევრმეტყველების საკრალური სემანტიკა ქართული სუფრის წესებში (სადღეგრძელოები) კრებული: „ქართველური მემკვიდრეობა“ V, ქუთაისი 2001.

პირველი სასმისი მიცვალებულის შესანდობარი უნდა შესმულიყო. მისი ტექსტი დაახლოებით ასეთია:

„ღმერთმა სამუდამო სასუფეველში ამყოფოს განსვენებული, გაანათლოს მისი სული უფალმა, მის დანატოვარს კი დღეგრძელობა და სიხარული, თავი წაუქციოთ გარდაცვლილს“<sup>34</sup>.

მეორე სადღეგრძელო ოჯახიდან წასულთა, ადრე გარდაცვლილთა მოსაგონარისა უნდა თქმულიყო ლოცვით: „ღმერთმა აცხონოს ან განსვენებულები, ხსოვნა და არ დაეიწყება მათ, ყველას ვინც ჩვენი ხელიდან შენდობას მოეღოს“.

მესამე სადღეგრძელო მიცვალებულის დანატოვარის, ოჯახის წევრებისა ითქმებოდა, თითოეული მათგანის დახასიათებით, უფროს უმცროსობის წესის დაცვით. მეოთხე სადღეგრძელო გარდაცვლილის სისხლითონათესავეების, დედამამიშვილების, ძმების, დების და მათი ოჯახებისა დაილეოდა.

მეხუთე სადღეგრძელო კვლავ ჭირისუფალთა ახლო წრეს ეკუთვნოდა: ბიძაშვილების, დეიდაშვილების, მამიდაშვილებისა და ა. შ.

მეექვსე სადღეგრძელო მომავალი თაობის შვილების, შვილიშვილების, მათი ბედნიერებისა და სიხარულისა იყო.

მეშვიდეს, მშვიდობისა და კეთილდღეობისას იტყოდნენ; „ღმერთმა ჭირი გვაშოროს და ღვინი მოგვცეს“.

მერვე სადღეგრძელო კვლავ ოჯახის სიმრთელისა და ცხოვრების გაგრძელებისა დაილეოდა.

მეცხრე სასმისი, საბოლოო, ყოვლადწმინდისა უნდა დაელიათ, მაგრამ ამ სიტყვის ნარმოთქმას აუცილებლად სიმღერა უნდა მოჰყოლოდა, რაც იმის მაუნყებელი იყო, რომ გლოვა დამთავრდა და ოჯახი ჩვეულებრივ ცხოვრებას აგრძელებდა. ამას „ჭერის ახდას“ ანუ „ჭერის ახსნას“ უწოდებდნენ<sup>35</sup>. თედო სახოკიას თქმით, ჭერის ახსნის რიტუალი ქართლში ჭირშიაც სცოდნიათ და ღვინშიაც, უფრო მიცვალებულის წლის წირვაზე, როცა ისე ხმამაღლა უნდა ემღერათ, რომ სახლის ჭერს ეს ხმა შესდგომოდა მეტად ძლიერად, მის შესარყევად და ასახდელად<sup>36</sup>. ავტორის დაკვირვებით ეტიმოლოგია ამ თქმისა იმაში მდგომარეობს, რომ „ჩვენებური სახლი განსაკუთრებით გლეხისა, უფანჯრო იყო. ასეთი სახლიდან ხმა გარეთ რომ გამოსულიყო და სხვებსაც გაეგოთ მოქეიფეთა - „ჭერის ამხდელთა“ ღრეობა, უნდა ჭერი ახდილიყო. ძველად შეიძლება მართლაც ახდიდნენ ხოლმე ჭერს“<sup>37</sup>.

ს. გაბუნია არ ეთანხმება თ. სახოკიას გამოთქმულ მოსაზრებას და ამ რიტუალის ასახსნელად საინტერესო ბასკური პარალელი მოჰყავს. ბასკთა ტრადიციით, როცა შინ მომაკვდავი ჰყავთ, სახურავზე ადიან და კრამიტს ააცლიან რათა მიცვალებულის განტევებულ სულს გზა გაეხსნას ცისკენ, სამუდამო სასუფე-

<sup>34</sup> თ. იველაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 78.

<sup>35</sup> იქვე.

<sup>36</sup> თ. სახოკია, ქართული ხატოვანი სიტყვათქმანი, თბ., 1979, გვ. 888.

<sup>37</sup> იქვე.



ვლისაკენ<sup>38</sup>. ჩვენ ვიზიარებთ ავტორის მოსაზრებას, რომ საქმე გვაქვს ქართულის იდენტურ ჩვეულებასთან - სულის განთავისუფლების მიზნით რომ სრულდება. ამას მთხრობელთა სიტყვებიც გვიდასტურებს, „წლის თავზე მიცვალებულის სული სამუდამოდ ტოვებსო სახლს“. ლოგიკურია, რომ ამიერიდან მთავრდება მწუხრი და იწყება ლხინი, თუმცა ეს არ ნიშნავს მის საბოლოოდ დაიწყებას.

სამგლოვიარო ხარჯების ეს ეტიკეტი დღეს ჩვენში თითქმის ყველგან ამ ფორმით არის შემონახული, გამონაკლისს მხოლოდ მთა წარმოადგენს. კერძოდ, აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში (თუშეთი, ფშავე-ხევსურეთი), წლის ხარჯები მიცვალებულის სულისათვის განკუთვნილი საიდუმლოებით მოცული რიტუალის - „დოლის გამართვით“ მთავრდება. ეს არის ცხენ-მხედართა შეჯიბრი - სპორტული სანახაობის თავისებური რიტუალი, ასპარეზი, რომელშიც ადგილობრივ მცხოვრებთა რწმენით ცოცხლებთან ერთად გარდაცვლილის სულიც მონაწილეობს, მისთვის საგანგებოდ მორთულ-მოკაზმული „სულის ცხენის“ სახით<sup>39</sup>.

„დოლის ცხენებს“ გარკვეული მარშრუტის მიხედვით დააჭენებდნენ და გზა და გზა - შესვენებისას ტაბლებს უდგამდნენ, მხედარმა იცოდა თუ რომელ სოფელში უნდა შესულიყო და ტაბლას იქ ვინ დაუდგამდა. ეს კი ნებისმიერად არ ხდებოდა. თუ მამაკაცი იყო გარდაცვლილი ჯერ დედის ძმებში და თავის-მოგვარეებში მივიდოდნენ, ხოლო თუ ქალი იყო გარდაცვლილი, ჯერ მამის სახლში ან მამის მოგვარეებში, შემდეგ კი დედის ძმებში და შემდეგ ქმრეულებში მივიდოდნენ. ამ წესის შესახებ ნ. აბაკელია წერს, რომ იგი საესებით შესაბამებოდა რწმენა-წარმოდგენებს „მგემრების“ შესახებ, რადგან სამგლოვიარო სუფრაზეც (თავის ხარჯის დროს) მკვდრის შესანდობარსა და ჭირისუფლის დალოცვის შემდეგ (ხევსურეთი, ფშავეი და თუშეთი) აუცილებლად სვამდნენ მგებრების (ანუ საიქიოში მიცვალებულთა მეგზურების) სადღეგრძელოს<sup>40</sup>.

ცხენ-მხედართა გასტუმრების შემდეგ ხალხი ისევ ჭირისუფალთან წავიდოდა. მათ ტაბლას დადგამდნენ პურით, ყველითა და ხავინით (ერბოში მოშუშული ფქვილით), როცა მამაკაცები ჭამას მორჩებოდნენ, ტაბლის აღებამდე ლუდიან „ბაკანს“ (ხის ან სპილენძის თასს) ჩამოატარებდნენ, რომელშიც გაუმდნარი ერბო იყო ჩადებული. სუფრის ყოველ წევრს ამ წმინდა საკვებზე პირი უნდა დაედო და დაელოცა გარდაცვლილი<sup>41</sup>.

მთელი ეს რიტუალი, რომელიც, როგორც ვთქვით, მრავალ საიდუმლო მომენტს შეიცავს, აღწერილია ბ. ბალიაურისა და ალ. ოჩიაურის მიერ, მისი ანალიზი კი თავიანთ შრომებში მოცემული აქვს ს. მაკალათიას, დ. გიორგაძეს, ნ. აბაკელიას<sup>42</sup>. კვალიფიკაცია ასეთია: მიცვალებულის სულისათვის გამართული დოლი, ახლად გარდაცვლილის საიქიოში მოგზაურობის მარშრუტს ასახავს. ეს რი-

<sup>38</sup> ს. გაბუნია, ერთი ქართული იდეოლოგიის ეტიმოლოგიზირება წეს-ჩვეულებათა სინათლეზე, საქ. მეცნ. აკად. „მომამბე“, 1977, 86, № 11, გვ. 131.

<sup>39</sup> დ. გიორგაძე, სულის ცხენი, ხელნაწერი. გვ. 18.

<sup>40</sup> ნ. აბაკელია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 143.

<sup>41</sup> იქვე.

<sup>42</sup> იქვე, იხ. დასახ. ლიტერატურა.

ტული იმეორებს ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებში დაცულ ვერსიას სულის საი-  
ქიოში გამგზავრების თაობაზე და ტაბლების მეშვეობით ახდენს მისი საკვებით  
(საგზლით) უზრუნველყოფას. ეს იყო მიცვალებულის სულისათვის განეული კუ-  
ლტმსახურების აქტი, წლიური ხარჯის ბოლო ეტაპი, რაც ამიერიდან სასუფევე-  
ლში მისი დამკვიდრებისა და სააქაოში დარჩენილთა ჩვეულებრივი ცხოვრების  
გაგრძელების თავისებურ დასტურს წარმოადგენდა<sup>43</sup>. დოლთან დაკავშირებით  
არსებობს სხვა მოსაზრებაც, რომლის თანახმადაც, ამ ასპარეზის დროს ხდება  
მიცვალებულის სულის მოხშობა, იგი უშუალოდ მონაწილეობს დოლში, ამით კმა-  
ყოფილი ჭირისუფალი მისგან კეთილგანწყობასა და მფარველობას ელის<sup>44</sup>.

ასე რომ ეს რიტუალი, გარდაცვლილი გმირის უკვდავყოფას, „კაი ყმის“  
სახელის გახსენებას და პატივისცემას ეძღვნება და ერთხელ კიდევ ადასტურებს  
„მკვდრის კულტის“ სიძლიერეს ქართულ ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებში.

საბოლოოდ შეიძლება დავასკვნათ, რომ სამგლოვიარო სუფრა სანესო სუ-  
ფრების ერთ-ერთი შემადგენელი ორგანული ნაწილია. იგი ღრმად და კონსერვა-  
ტულად ინარჩუნებს უძველესი კოლექტიური ტრადიციის სიმბოლურ ნიშნებს,  
წმინდა საკვების საკრალურ დანიშნულებას. რიტუალთა ამ წრეში თვალნათლივ  
აისახება სამყაროს სემიოტიკური აღქმის შინაარსი. იდეოლოგიური თვალსაზ-  
რისით კი სანესო სუფრის სემანტიკა სინკრეტულია და ერთის მხრივ, ადრექრის-  
ტიანული და მეორეს მხრივ, უფრო ძველი წარმართული ხანის რწმენა-წარმოდ-  
გენების სინთეზურ შენაერთს წარმოადგენს.

Г. Гоциридзе

### Из истории обрядовых застолий – Траурная трапеза

Статья посвящается научному анализу Траурной трапезы – одной из состав-  
ных частей обрядовых застолий. Показаны культурно-исторические особенности её  
развития. Выделены отдельные этапы годичного цикла ритуалов связанного скультом  
покойника (поминки, сороковой день и годовщина), объяснена сокральная природа их  
происхождения и синкретичность элементов пластей языческой и ранехристианской  
эпохи.

<sup>43</sup> ნ. აბაქელია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 143.

<sup>44</sup> ვარჯელობა დ. გიორგაძის ხელნაწერით, რისთვისაც ავტორს მადლობას მოვახსენებ.

**From the History of Ritual Feasts  
Mourning Feast**

Based on the data of written sources and ethnographic materials, the proposed paper deals with cultural and historical specificities of the Georgian mourning feast, one of the component parts of a traditional ritual feast.

The author discusses separate stages of the annual cycle of the commemorative feast (funeral repast fortieth day, anniversary). The sacral nature of related to them rituals with pagan and prechristian syncretized elements is revealed.

## სავლაკი თუ სავმაკი?

სტატია ეძღვნება ანტიკური ხანის იშვიათი მონეტების ატრიბუციის საკითხს, რაც აგერ უკვე 125 წელია მწვავე დისკუსიის საგანია.

საკითხის ისტორიოგრაფია ასეთია: 1876 წელს ა. ზალეტმა გამოაქვეყნა ბერლინის მიუნცჰაბინეტის მიერ შეძენილი, თავის დროისათვის უნიკალური, დაბალხარისხოვანი ვერცხლისაგან მოჭრილი მონეტა, რომლის შუბლზე გამოსახული იყო ჰელიოსის პროფილი სხივანა გვირგვინში, ხოლო ზურგზე - მარჯვნივ მიმართული ხარის თავი. მონეტის ბერძნული ლეგენდა მან ასე წაიკითხა: „ΒΑΣΙ ΣΑΥΑ oder vielleicht ΣΑΥΜ.“<sup>1</sup>

როგორც ცნობილია, დიოფანტეს საპატივემულოდ ქერსონესში აღმართული დეკრეტი პირველად 1880 წელს გამოქვეყნდა.<sup>2</sup> აქედან გამომდინარე, რა თქმა უნდა, ა. ზალეტს არ შეიძლებოდა მოსელოდა თავში აზრად ამ მონეტის დაკავშირება დეკრეტში მოხსენიებულ სავმაკთან (IOSPI; I<sup>2</sup>, 352), რომელმაც ძვ.წ. 110, ან 108 წელს ტახტიდან ჩამოაგდო ბოსფორის მეფე პერისადი და მოახდინა ხელისუფლების უზურპაცია.<sup>3</sup> არ ჰქონდა რა საყრდენი მონეტის ემიტენტისა და ქრონოლოგიის დასადგენად, მან ზოგადად გამოთქვა მოსაზრება, რომ მონეტა მოჭრილი იყო ალექსანდრე მაკედონელის ეპოქაზე (ძვ.წ. 336-323 წწ.) გაცილებით გვიან, მაგრამ რომის იმპერიის ხანაზე ადრე კოლხეთის, ან ბოსფორის მეფის მიერ.

იმავე წელს ამ საკითხს შეეხო ა. გუტშმიდი. მისი ამოსავალი იყო პლინიუსის ცნობა იმის შესახებ, რომ კოლხეთში მეფობდა სავლაკი, აიეტის შთამომავალი, რომელმაც მემკვიდრეობით მიიღო მფლობელობაში დაუმუშავებელი მიწები და ამბობენო, რომ მოიპოვა ძალიან ბევრი ოქრო და ვერცხლი როგორც სვანთა ტომების ტერიტორიაზე, ასევე მთელს თავის სამფლობელოში (NH, XXXIII, 52). ამ ცნობის ლეგენდარული ხასიათი თითქოს არ უნდა იწვევდეს ეჭვს (თუმცა აიეტის მოხსენიება და რეგიონის ოქროთი სიმდიდრის ხაზგასმა არაა ამოვარდნილი კოლხეთის შესახებ არსებული ინფორმაციის საერთო კონტექსტიდან). გარდა ამისა, როგორც ვ. გაილუკევიჩი შენიშნავს „... почти во всех имеющихся списках "Естественной истории" Плиния имя баснословного правителя Колхиды значится как Salauces, Салавк, и только в одной рукописи (cod. Bambergensis) оно читается Saulaces, Савлак.“<sup>4</sup> ეს გარემოება შენიშნული აქვს თვით ა. გუტშმიდსაც. მიუხედავად ამისა, მან, პლინიუსის ცნობის ზეგავლენით, მონეტის ზედწერილი წაიკითხა როგორც ΒΑΣΙ(ΛΕΩΣ) ΣΑΥΛ(ΑΚΟΥ).<sup>5</sup> მაგრამ, ვინაიდან, თვით აეტორის გამოანგარიშებით, პლინიუსის მიერ მოხსენიებული სავლაკი

<sup>1</sup> A. V. Sallet, Zur Griechischen Numismatik, I. Saul... oder Saum.. ein Kolchischer oder scythischer König, ZfN, 1876, გვ. 58 და შმდ.

<sup>2</sup> В. Ф. Гайдукевич, Еще о восстании Саямака, ВДИ. 1962, № 1, გვ. II.

<sup>3</sup> С. А. Жебелев, Последний Перисад и скифское восстание на Боспоре, "Северное Причерноморье," М.-И., 1953, გვ. 101.

<sup>4</sup> В. Ф. Гайдукевич, დასახ. ნაშრ., გვ. II.

<sup>5</sup> A. V. Cutschmid, Saulaces, König von Kolchis, ZfN, III, 1876, გვ. 150 და შმდ.

მეფობდა 1200 წლით ადრე, ვიდრე მონეტა მოიჭრებოდა, ამიტომ მან ყოველგვარი არ-გუმენტაციის გარეშე დაუშვა, რომ კოლხეთში მეფობდა ორი სავლაკი I და II. ეს უკანასკნელი კოლხეთს თურმე მართავდა ძვ.წ. II ს-ში, ე.ი. მონეტის ემისიის სინ-ქრონულად.

მას შემდეგ რაც გამოქვეყნდა დიოფანტეს საპატივემულოდ აღმართული ქერ-სონისის ღეკრეტი, რ. ვაილმა ხელმეორედ შეისწავლა ბერლინის მუზეუმის კუთვნილი მონეტა და მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ მის რევერსზე აშკარად ჩანს ასო „M“-ის მარ-ჯვენა კიდურის ზემონაწილის დაბოლოება. ბუნებრივია, ამის შემდეგ მონეტის ზედწე-რილი მან წაიკითხა როგორც ΒΑΣΙ...ΣΑΥΜ...<sup>6</sup> ასეთი ინტერპრეტაციის მიუხედავად, რ. ვაილმა მონეტა ღეკრეტში მოხსენებულ სავმაქს კი არ მიაკუთვნა, არამედ სულ სხვა პირს, რომელიც შეიძლებადა ყოფილიყო სპარტოკიდების დინასტიის წარმომად-გენელი უკანასკნელ პერისადზე ადრე. ეს მოსაზრება, რა თქმა უნდა, რ. ვაილის ფან-ტაზიის ნაყოფია, რაც 7 წლის შემდეგ მაკცარად გააკრიტიკა ა. ზალეტმა.

80-იან წლებში ბერლინის მიუნცკაბინეტში კიდევ შემოვიდა ერთი ანალოგიური მონეტა (ოლონდ სპილენძის), რომელიც ა. ზალეტმა გამოაქვეყნა და რომლის ზედწე-რილი უყოყმანოდ გაშიფრა როგორც ΒΑΣΙ...ΣΑΥΜ... ორივე მონეტა მან მიაკუთვნა დიოფანტეს საპატივემულოდ აღმართულ ღეკრეტში მოხსენიებულ სავმაქს.<sup>7</sup> ამ მო-საზრების წინააღმდეგ არავინ გამოსულა, მათ შორის არც ა. გუტშმიდცი და თითქოს საკითხი ამით ამოიწურა. მაგრამ, როგორც გაირკვა, არა.

1951 წელს, ჩვენთვის საინტერესო მონეტების კოლხური წარმოშობის კერისის რეანიმაციას შეეცადა კ. გოლენკო.<sup>8</sup> ამასთანავე, ზაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ მას არც კი ჰქონდა ნანახი და შესწავლილი ბერლინის მუზეუმის კუთვნილი მონეტის ორი-გინალი, ან მისი ანაბეჭდი.

კ. გოლენკოს მოსაზრების თანახმად, მეფის სახელის აღმნიშვნელი ლეგენდა მო-ნეტის რევერსზე შედგება არა ოთხი, არამედ ხუთი ასოსაგან და, შესაბამისად, რ. ვა-ილის მიერ შენიშნული „M“-ის მარჯვენა კიდურის ზედა ნაწილის ბურთულა შეიძლე-ბა მივიჩნიოთ ასო „A“-ს ზემო ნაწილად, რომელიც მოსდევდა ლამბდას. ვ. გაიდუკე-ვიჩმა, უკვე მოხსენიებულ სტატიასში, გრაფიკულად თვალნათლივ უჩვენა, რომ მო-ნეტის ზურგზე ამოკვეთილი მეფის სახელი არ შეიძლება ყოფილიყო ხუთი ასოსაგან შემდგარი.<sup>9</sup> მაგრამ კ. გოლენკოს არსენალში იყო სხვა არგუმენტებიც. კონკრეტულად ეს ეხებოდა მონეტის ტიპოლოგიასა და აღმოჩენათა ტოპოგრაფიას. ავტორის აზრით, საღისკუსიო მონეტის ზურგის იკონოგრაფია (ხარის თავი) უკავშირდება II ტიპის კოლხურ ნახევარდრაქმებზე გამოსახულ ხარის თავებს.<sup>10</sup> მართალია, კ. გოლენკოსავე განცხადებით, ხარის თავების გამოსახულება მოთავსებულია ძვ.წ. IV-III სს-ის ჩრდი-ლო შავიზღვისპირეთის ნუმიზმატიკურ ძეგლებზეც, მაგრამ ეს მოტივი პანტიკაპეიონის მონეტებზე ძვ.წ. II ს-ის შუა ხანების შემდეგ აღარ ფიგურირებს. ამიტომ, ავტორის

<sup>6</sup> R. Weil, König Saumakos, ZfN, VIII (1881), გვ. 332.

<sup>7</sup> A. V. Sallet, Die Erwerbungen des Königlichen Münzkabinettes, ZfN, XVI, 1888, გვ. 3 და შმდ.

<sup>8</sup> К. В. Голенко, О монетах, приписываемых Савмаку, ВДН, 1951, № 4, გვ. 199-203.

<sup>9</sup> В. Ф. Гайдукевич, დასახ. ნაშრ., გვ. 16, ნახ. 1, 2, 3.

<sup>10</sup> მათი ფოტო იხ. Д. Г. Капанадзе, Грузинская нумизматика, М., 1955, ტაბ. I, №№ 6-9; მისივე, ქართული ნუმიზმატიკა, თბ., 1969, ტაბ. I, №№ 6-8.

თანხმად, საემაკს არ შეეძლო თავისი მონეტის რევერსის ტიპოლოგია აეღო იმ ნუმიზმატიკურ ძეგლებიდან, რომლებიც ნახევარი საუკუნით ადრე იყო გამოსული ცირკულაციიდან. ეს არგუმენტი დღეისათვის საკვებით მიუღებელია. საქმე ისაა რომ, როდესაც კ. გოლენკოს მითითებული სტატია დაიწერა, მაშინ II ტიპის კოლხური ტრიობოლების ემისიის თარიღად ძვ.წ. IV-II სს. იყო მიჩნეული.<sup>11</sup> მაგრამ გაეა დრო და თვით კ. გოლენკო (დ. კაპანაძესთან ერთად) წამოაყენებს და დაასაბუთებს კოლხური ნახევარდრაქმების ემისიის სრულიად ახალ თარიღს - ძვ.წ. V-IV სს.,<sup>12</sup> რაც ფაქტობრივად, ზოგიერთი კორექტივით, დღეისათვის გაზიარებულია.<sup>13</sup> ხოლო თუ ეს ასეა, მაშინ ისმის კითხვა: როგორღა შეეძლო ე.წ. საელაკს თავის სამონეტო ტიპის ნიმუშად აეღო კოლხური ნახევარდრაქმები, რომელთა ემისია, მისივე თქმით, შეწყდა რამდენიმე საუკუნით ადრე? რაც შეეხება სადავო მონეტის ავერსზე გამოსახულ პელიოსის კავშირს არისტარქე კოლხის დრაქმის შუბლის იკონოგრაფიასთან,<sup>14</sup> აქ გოლენკო, როგორც იტყვიან, ცამდე მართალია. მაგრამ არ უნდა დაგვაიწყვედეს, რომ მათი (იგულისხმება ე.წ. საელაკისა და არისტარქეს მონეტები) საერთო წყარო როდოსული მონეტებია.

დაბოლოს, კ. გოლენკოს ყველაზე ძლიერი არგუმენტი: მისი წერილის გამოქვეყნების დროს ცნობილი იყო ჩვენთვის საინტერესო მონეტების 6 ეგზემპლარი, აქედან 4 - აღმოჩენილი იყო კოლხეთის ტერიტორიაზე, 3 სოხუმის მახლობლად და ერთიც ზღვას გამოურიყვავს, მაგრამ ზუსტად სად, ცნობილი არაა.<sup>15</sup> თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ კ. გოლენკო ამხილეს „პატარა“ უზუსტობაში: მან საქმე ისე წარმოადგინა თითქოს ეს მონეტები კოლხურებთან ერთად იყო აღმოჩენილი, სინამდვილეში ამის დამადასტურებელი საბუთი არ არსებობს. საქმე ეხება მხოლოდ და მხოლოდ მათი ერთობლივად გაყიდვის ფაქტს. მიუხედავად ამისა, ავტორის შემოთქანილი არგუმენტი ძალიან სერიოზულ ყურადღებას იმსახურებს.

ВДИ-ის იმავე ნომერში, სადაც დაბეჭდილი იყო კ. გოლენკოს წერილი, ერთგვარი დამატების სახით მოთავსებულია დ. კაპანაძის ერთგვერდიანი რეპლიკა, თუ შენიშვნა.<sup>16</sup> ავტორი კატეგორიული ტონით უჭერს მხარს კ. გოლენკოს. მისი არგუმენტები დაფუძნებულია კოლხეთის ონომასტიკურ მონაცემებზე და იმ ფაქტზე, რომ ბოსფორის ტერიტორიაზე ეს მონეტები არასოდეს არ აღმოჩენილა.

ამის შემდეგ, სამწუხაროდ, პოლემიკამ ამ მონეტებთან დაკავშირებით, ცოტა არ იყოს, არაჯანსაღი ხასიათი მიიღო და, შეიძლება ითქვას, პოლიტიკური ელფერიც კი შეიძინა (ცხადია, ფარულად). ასე მაგ., 1959 წლის ბოლოს დ. კაპანაძის სახელზე კ. გოლენკომ საქართველოში გამოგზავნა თავის ახალი სტატია: „Новый тип монет

<sup>11</sup> ამ საკითხის შესახებ იხ. მაგ.: დ. კაპანაძე, ქართული ნუმიზმატიკა, თბ., 1950, გვ. 27.

<sup>12</sup> К. В. Голенко, Д. Г. Капанадзе, Четыре кллада колхидок, НЭ, VI, М, 1966, გვ. 37, 47; უნდა აღინიშნოს, რომ კოლხური ნახევარდრაქმების ადრეული პერიოდით დათარიღების შესაძლებლობის ვარაუდი კ. გოლენკოს სხვა ადგილასაც აქვს გამოთქმული, იხ. მისი, Клад синопских и колхидских монет из Кобулети (1948), ВДИ, 1961, № 1, გვ. 51.

<sup>13</sup> Г. Ф. Дуцауа, Нумизматика античной Грузии, Тб., 1987, გვ. 16.

<sup>14</sup> არისტარქე კოლხის დრაქმის ფოტო იხ. Д. Г. Капанадзе, დასახ. ნაშრ., ტაბ. I, № 20; მისივე, ქართული ნუმიზმატიკა, თბ., 1969, ტაბ. II, № 2!

<sup>15</sup> К. В. Голенко, დასახ. ნაშრ., გვ. 202.

<sup>16</sup> Д. Г. Капанадзе, Несколько добавочных замечаний по поводу статьи К. В. Голенко "О монетах приписываемых Савмаку," ВДИ, 1951, № 4, გვ. 203-204.

царя Сав(лака)“, რომელიც, ავტორის განცხადებით, რუსეთის არც ერთა ჟურნალმა არ დაბეჭდა. კ. გოლენკო ითხოვდა მის პუბლიკაციას საქართველოში. დ. კაპანაძის თხოვნით, რუსულ ენაზე დაწერილი ხსენებული სტატია მე ვთარგმნე ქართულად და აკად. ნ. ბერძენიშვილის წარდგინებით იგი დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბეში.<sup>17</sup> ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ კ. გოლენკოს „სავლაკიანას“ წერილების სერიაში, დასახელებული სტატია ყველაზე მნიშვნელოვანია ჯერ ერთი იმიტომ, რომ აქ მან გამოაქვეყნა ბერლინის მუზეუმის კუთვნილი, ე.წ. სავლაკის (თუ სავმაკის) მონეტის ახალი ტიპი, რომლის აღწერილობა ასეთია: შუბლი - ქელიისის თავის მარჯვენა პროფილი სხივანა გვირგვინში, ზურგი - ვარდის გამოსახულება და ბერძნული ლეგენდა: ΒΑΣΙ... ΣΑΥ... და მეორეც, ავტორმა ეჭვიმუტანლად დაადგინა, რომ აღწერილი მონეტის ტიპი პირდაპირ აღებულია როდოსის ნუმიზმატიკურ ძეგლებიდან, რომელთა ემისიას ადგილი ჰქონდა ძვ.წ. 166-88 წლებში. ამრიგად, სამეცნიერო ლიტერატურაში პირველად მოიხაზა ე.წ. სავლაკის მონეტების ემისიის ქრონოლოგიური ჩარჩოები.<sup>18</sup>

1962 წელს დაიბეჭდა ვ. გაილუკევიჩის, ჩემს მიერ უკვე მოხსენიებული, ვრცელი აკადემიური გამოკვლევა,<sup>19</sup> სადაც პრობლემა ყოველმხრივად განხილული. ესაა ისტორიულ-ფილოლოგიურ-ნუმიზმატიკური კვლევის ბრწყინვალე ნიმუში, მაგარმ ოდნავ გაღიზიანებული მეცნიერის დაწერილი ნაშრომი, რაც გამოიხატა იმაში, რომ იგი თავ-გამოდებით იცავს ს. ვებელიოვისა<sup>20</sup> და ვ. სტრუვეს<sup>21</sup> დებულებას იმის შესახებ, რომ სავმაკის აჯანყება უბრალო სახელმწიფო გადატრიალება კი არ იყო, არამედ მონათა აჯანყება. მან კრიტიკის ქარცეცხლში გაატარა ამ დებულების ყველა ოპონენტი, მათ შორის კ. გოლენკოც (თუმცა სიცოცხლის ბლო წლებში აღიარა, რომ ს. ვებელიოვის დებულება არ იყო მთლად მართებული. მისი აზრით, ბოსფორში მომხდარ სახელმწიფო გადატრიალებაში მონაწილეობდნენ სკითური მშრომელი მოსახლეობის უფართოესი ფენები).<sup>22</sup> თავისთავად ცხადია, რომ ჩვენთვის საინტერესო მონეტები მან უყოფანოდ მიაკუთვნა დიოფანტეს დეკრეტში მოხსენიებულ სავმაკს, თუნდაც იმ მარტივი მოსაზრების გამო, რომ ეს უკანასკნელი რეალური ისტორიული პირია, რომელიც იმ ხანებში მეფობდა, როდესაც ეს მონეტები მოიჭრა.

ვ. გაილუკევიჩი კ. გოლენკოს უპასუხოდ არ დაუტოვებია,<sup>23</sup> რასაც ვ. გაილუკევიჩის მხრიდან მოჰყვა პასუხის-პასუხი.<sup>24</sup> ორივე ავტორი დარჩა ძველ პოზიციებზე. ორი-

<sup>17</sup> კ. გოლენკო, მეფე სავლაკის მონეტის ახალი ტიპი, საქართველოს სსრ მეცნ. აკად. მოამბე, ტ. XXV, № 1, 1960, გვ. 123-127.

<sup>18</sup> იქვე, გვ. 124-125.

<sup>19</sup> В. Ф. Гайдукевич. Еще о восстании Савмака, ВДИ, 1962, № 1, гв. 3-23.

<sup>20</sup> С. А. Жебелев, Последний Перисад и скифское восстание на Боспоре, ВДИ 1938, № 3, гв. 49-71.

<sup>21</sup> В. В. Струвс, Восстание Савмака, ВДИ, № 3, 1950, гв. 23 და შმდ. ამავე საკითხის შესახებ იხ. В. Ф. Гайдукевич, Боспорское царство, М.-Л., 1949, гв. 304.

<sup>22</sup> В. Ф. Гайдукевич, О Скифском восстании на Боспоре в конце II в. до н.э. сб.: Античное общество. Труды конф. по изуч. проблем античности, М., 1967, гв. 17 და შმდ.

<sup>23</sup> К. В. Голенко. Еще о монетах приписываемых Савмаку, ВДИ, № 3, 1963, гв. 69-81.

<sup>24</sup> В. Ф. Гайдукевич, К дискуссии о восстании Савмака, сб. Античная история и культура Средиземноморья и Причерноморья, Л., 1968, гв. 81-95.

ვეს თავისი ჰიპოთეზის დასამტკიცებლად დამატებითი არგუმენტები აქვთ მოხმობილი, მაგრამ პრინციპულად ახალი თითქმის არაფერი.

დაბოლოს, 1987 წელს მეც შევეხე ამ საკითხს და გადაჭრით დაუუჭირე მხარი ვ. გაილუკევიჩს.<sup>25</sup>

რატომ დაუბრუნდი ამ პერმანენტურად სადისკუსიო საკითხს ამჯერად?

1972 წელს ვანის არქეოლოგიური გათხრების დროს (ხელმძღვ. აკად. ოთ. ლორთქიფანიძე) აღმოჩნდა ვერცხლის (?) ცუდად დაცული მონეტა (წონა - 1,10 გრ., ზომა - 10/11 მმ.), რომლის აღწერილობაში ვწერდი: შუბლი - რომელიღაც ღვთაების (პელიოსის?) რელიეფური გამოსახულება პირდაპირ (თითქოს როდოსული, ან ე.წ. სავლაკის ერთ-ერთი ტიპის მონეტის შუბლზე ამოტიფურული გამოსახულების მსგავსი), ზურგი - მარჯვნივ მიმართული ხარის თავი ? (ცუდად ჩანს).<sup>26</sup> ამ მონეტის აღწერილობასთან დაკავშირებით უნდა შევნიშნოთ, რომ ე.წ. სავლაკის მონეტების სამი ტიპია ცნობილი. ორი მათგანის შესახებ უკვე მქონდა საუბარი, ხოლო მესამე ტიპის მონეტის აღწერილობა ასეთია: შუბლი - მამაკაცის (პელიოსის) თავის გამოსახულება პირდაპირ, ზურგი ელვა. სწორედ მისი ასოციაცია გამოიწვია ჩემში ვანში 1972 წელს აღმოჩენილმა მონეტამ.

კარგა ხნის შემდეგ მე შემიძგენია ასეთი შინაარსის ბარათი (მომყავს სიტყვა-სიტყვით): ვანი. მოპიტანა ნ. მათიაშვილმა 1992 წ. ვერცხლის მცირე ზომის მონეტა. ნახევარდრაქმა? შუბლი - მარჯვნივ მიმართული პროფილი სხივანა გვირგვინში (ალბათ პელიოსი), ზურგი - ვარდი, წარწერა გადაშლილია. ალბათ, როდოსი. სავლაკი ზომ არაა? ნაკლებ საკარაუდოა. ასეთი მონეტები როდოსში იჭრებოდა ძვ.წ. 166-88 წწ.

ამრიგად, ქვეცნობიერად მე სულ ვუტრიალებდი ჩვენთვის საინტერესო მონეტებს და რა ვიცოდი, რომ იგი უკვე აღმოჩენილი იყო ვანის არქეოლოგიური ექსპედიციის მიერ 1981 წელს (07:1-81/527). ჩემთვის გაუგებარი მიზეზების გამო იგი შესასწავლად თითქმის ათი წლის შემდეგ გადმომეტა. ამ მონეტის აღწერილობა ასეთია: წ. -1,7 გრ., ზ. 10/11 მმ, შუბლი - მარჯვნივ მიმართული პელიოსის თავი სხივანა გვირგვინში, ზურგი - ვარდის გამოსახულება, რომლის ზემოთ და ქვემოთ მოთავსებულია ბერძნული ზედწერილი: ΒΑΣΙΛΕ... [Σ]ΑΥΜ.. ან [Σ]ΑΥΛ...? (იხ. მონეტის რამდენჯერმე გადიდებული ფოტო და ჩანახატი). ლეგენდის წაკითხვა ისევ და ისევ სადავოა. ამიტომ ყველა მოსაზრება, რომელიც წამოყენებული იქნება ამ მონეტების ემიტენტთან დაკავშირებით, ვიდრე არ აღმოჩნდება სრულწარწერიანი ცალი ყოველთვის დარჩება ჰიპოთეზის დონეზე, რაც არ უნდა ძლიერი და დამაჯერებელი არაპირდაპირი არგუმენტები მოვიტანოთ მათი კოლხური, ან ბოსფორული წარმოშობის სასარგებლოდ. ამიტომ ამ მონეტებზე დაყრდნობით, ზოგიერთი ქართული ისტორიკოსის მიერ გაკეთებული შორს მიმავალი დასკვნები, ყოველად გაუმართლებელია.

რა მნიშვნელობა აქვს ამ მონეტის აღმოჩენას ვანში? ჯერ ერთი, დღეისათვის ცნობილ 8 მონეტიდან, იგი ერთადერთია, რომელიც მოპოებულია არქეოლოგიური გათხრების შედეგად. სხვა აღმოჩენების შესახებ ცნობები მეტად ბუნდოვანია, ინფორმაციები შემთხვევითი აღმიანები არიან, რომელთაც, შესაძლებელია, სხვადასხვა მოტივი

<sup>25</sup> Г. Ф. Лыжова. Нумизматика античной Грузии, გვ. 102-105.

<sup>26</sup> ვ. ლუქაუა, ვ. ლორთქიფანიძე, მონეტები ვანიდან, ვანი III, თბ., 1977, გვ. 133, № 34, მათივე. Денежное обращение центральной Колхиды в V-I вв. до н.э., Тб., 1983, გვ. 50-51, № 34.



ამორავებლათ „პასპორტის“ შედგენის დროს (თუმცა, რა თქმა უნდა, ამ აღმოჩენების რეალობას მე ეჭვქვეშ არ ვაყენებ). ამრიგად, ვანის ცალი ერთადერთია, რომელიც მიმოქცევაში შემოდის მეცნიერული არხებით. ამასთანავე, ეს ცალი ასევე ერთადერთია, რომელიც ნაპოვნია არა სანაპირო ზოლში, არამედ ცენტრალურ კოლხეთში. მეორეც, დღემდე ითვლებოდა, რომ ბერლინის მუზეუმის კუთვნილი ვარდის გამოსახულებიანი მონეტა უნიკუმი იყო, ახლა ეს ასე არაა, თანაც ვანის ცალი სხვა სიჭითაა მოჭრილი, რასაც გარკვეული მნიშვნელობა აქვს. დაბოლოს, ერთი წუთით დავეშვათ, რომ ეს მონეტა მართლაც სავლაკს ეკუთვნის, მაშინ მისი საშუალებით მიღელი ქვეყნის პოლიტიკური სტატუსის დადგენა ხერხდება, ვინაიდან მონეტის ზედწერილში გარკვევით იკითხება სიტყვა ΒΑΣΙΛ[Ε]ΩΣ. ცხადია, შეიძლება შემომედავონ, რომ ეს სავლაკი ვიღაც ადგილობრივი დინასტია, რომელიც ქვეყნის რომელიღაც ნაწილში აცხადებს თავს მეფედ, მაგრამ კოლხეთის ნუმიზმატიკიდან მე შემიძლია კონტრარგუმენტის მოყვანა. როგორც ცნობილია, პომპეუსმა კოლხეთის დალაშქერის შემდეგ აქ ქვეყნის მესაჭედ დანიშნა არისტარქე (ძვ.წ. 63 წ.), რომელსაც ზოგიერთი ანტიკური წყარო მეფესაც კი უწოდებს, მაგრამ მის მონეტაზე, რომელიც იურიდიული ხასიათის დოკუმენტია, იგი თავის თავს „კოლხეთის მმართველს“ უწოდებს.<sup>27</sup> ეს მონეტა კი სულ რაღაც ნახევარი სუკუნის შემდეგ მოიჭრა ე.წ. სავლაკის მეფობიდან. ამით იმის თქმა გვიწევს, რომ კოლხეთის ნუმიზმატიკურ ძეგლებზე ნაკლებადაა მოსალოდნელი რომელიღაც ეფემერული მმართველის მოხსენიება.

როგორია ჩემი პოზიცია აღნიშნულ მონეტებთან დაკავშირებით? უპირველეს ყოვლისა, ვაფიქსირებ, რომ ვანში აღმოჩენილ ცალზე ლეგენდა, ჩემი დაკვირვებით, უნდა იკითხებოდეს როგორც ΒΑΣΙΛΕΩΣ... ΣΑΥ[M]... მაგრამ, თუ მე ვერ შევძელი ამაში სხვების დარწმუნება (როგორც ეს მოხდა ჩემი მოხსენების დროს არქეოლოგიური კვლევის ცენტრის სამეცნიერო სესიაზე), ამას არ შეიძლება პქონდეს გადამწყვეტი მნიშვნელობა. მეორეც, მე მინდა გამოვხატო ჩემი პოზიცია ჯერ როგორც ისტორიკოსმა და შემდეგ, როგორც ნუმიზმატმა (ცხადია, ასეთი დაყოფა პირობითია და მხოლოდ ამ კონკრეტულ შემთხვევასთან დაკავშირებით ვიყენებ).

არც ერთი ისტორიული წყარო (როგორც წერილობითი, ასევე ეპიგრაფიკული) არ ადასტურებს კოლხეთში ძვ.წ. II ს-ის დასასრულს სამეფოს არსებობის ფაქტს. არც ერთ სინქრონულ წყაროში არ არის დაფიქსირებული, რომ კოლხეთში მეფობდა სავლაკი, ამას არ შეიძლება ისტორიკოსმა ანგარიში არ გაუწიოს. მეტიც: უაღრესად სიმპტომატურია, რომ აპიანე თავის მითრიდატეს ომების ისტორიაში არ იხსენიებს სავლაკს. მე ძალიან კარგად ვიცი, რომ აპიანე არ გახლავთ მითრიდატეს თანამედროვე, მისი ისტორია კომპილაციური ხასიათისაა და დაწერილია ახ.წ. 160 წელს, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იგი ძალიან კარგადაა ინფორმირებული კოლხეთის პოლიტიკური კონიუქტურის შესახებ. ასე მაგ., მან იცის, რომ კოლხები აუჯანყდნენ მითრიდატე VI ეპატორს და მოსთხოვეს მას ქვეყანაში თავისი ერთერთი შვილი გაემეფებია. მითრიდატემ ეს მოსთხოვნა დააკმაყოფილა. კოლხეთში გამეფდა მის ერთერთი ვაჟი - მითრიდატე ფილადელფოს ფილოპატეროსი. აპიანემ ისიც იცის, რომ საბოლოო ჯამში მამამ

<sup>27</sup> ამ მონეტის შესახებ იხ. К.В. Голеник, Аристарх Колхидский и его монеты, ВДИ, 1974, №4, გვ. 106; Г.Ф. Дундуа, Нумизматика античной Грузии, გვ. 131-133.

შვილს ღალატში დასდო ბრალი და სიკვდილით დასაჯა.<sup>28</sup> გარდა ამისა, აპიანემ იცის, რომ პომპეუსის ტრიუმფის დროს რომში, სხვა ტყვეთა შორის, იყო კოლხეთის სკვატუხი - ოლთაკე<sup>29</sup> და, რაც მთავარია, ის ასახელებს კოლხეთის ახალ ღინასტს - არისტაქეს,<sup>30</sup> საეხებით რეალურ პიროვნებას, რაც დასტურდება მისი სახელით მოჭრილი დრაქმებით. ასე რომ, აპიანეს ისტორია კოლხეთთან მიმართებაში სანდო წყაროა. ამ ფონზე პარადოქსია, რომ აპიანე (ან მისი წყარო) არ იცნობს საელაკს, რომელიც სწორედ იმ ზანებში მეფობდა, როდესაც მოხდა კოლხეთის ინკორპორაცია მითრიდატე VI-ის სამფლობელოში. განა საელაკი უბრძოლველად დათმობდა კოლხეთის სამეფო ტახტს? ჩემი აზრით, არა. მაშინ რატომ არაა ასახული ეს კოლიზიები აპიანესთან?

გამომდინარე ზემოთქმულიდან და იმ ფაქტის გათვალისწინებით, რომ ბოსფორში მონეტის ემისიის სინქრონულად მეფობს საემაკი (რაც ლოკუმენტურად დადასტურებულია), როგორც ისტორიკოსი, მხარს ვუჭერ იმ ჰიპოთეზას, რომლის თანახმადაც ჩვენთვის საინტერესო მონეტები ბოსფორის სამეფოს ნუმიზმატიკური ძეგლებია. როგორც ნუმიზმატმა კი არ შეიძლება ანგარიში არ გაუწიო იმ გარემოებას, რომ ამ მონეტების ღღემდე ცნობილ 8 ეგზემპლარიდან - 5 კოლხეთშია ნაპოვნი. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ტოპოგრაფია ყოველთვის არ წყვეტს ემიტენტის დადგენის საკითხს. მაგალითისათვის შორს წასვლა არ დაგვიჭირდება: ე.წ. საელაკის მონეტების თითქმის სინქრონულად იჭრება დიოსკურიის სპილენძის საქალაქო მონეტები. საქართველოში (სოხუმის მახლობლად) მათი აღმოჩენის ერთადერთი შემთხვევაა აღრიცხული (განძი),<sup>31</sup> ერთი ცალიც ნაპოვნია ანკარის მახლობლად.<sup>32</sup> დიოსკურიის მონეტების ღღემდე ცნობილი აბსოლუტური უმრავლესობა კი აღმოჩენილია ჩრდილოეთ შავიზღვისპირეთში.<sup>33</sup> ამის საფუძველზე ზომ არ შეიძლება იმის მტკიცება, რომ მათი ემისია ჩრდილოეთ შავიზღვისპირეთში ხორციელდებოდა? იმ შემთხვევაში კი, თუ დავეუბნებით საღისკუსიო მონეტების საემაკისადმი მიკუთვნებას, მაშინ უნდა აიხსნას მათი კოლხეთში აღმოჩენის მიზეზები, რასაც ქვემოთ შევეცდები.

მე უკვე მქონდა გამოთქმული აზრი იმის შესახებ, რომ კოლხეთის დაპყრობას მითრიდატე VI ევპატორის მიერ ადგილი ჰქონდა ძვ.წ. 105-90 წლებში, ამავე დროს არა ეტაპობრივად, არამედ სინქრონულად, როგორც სანაპირო ზოლისა, ისე ქვეყნის ცენტრალური რაიონებისა.<sup>34</sup> ამ ვარაუდს მხარს უჭერს: 1. დიოსკურიის მიერ სპილენძის საქალაქო მონეტების ემისია, რომელთა ტიპოლოგია ნახესხებია მითრიდატეს ეპოქის სამხრეთ პონტოს ქალაქების ნუმიზმატიკიდან და თვით დიოსკურიის მონეტების

<sup>28</sup> აპიანე, მითრიდატეს ომების ისტორია, თარგმანი, შესავალი და ინდექსები თ. ყაუხჩიშვილისა, თბ., 1959, გვ. 135.

<sup>29</sup> იქვე, გვ. 224.

<sup>30</sup> იქვე, გვ. 221.

<sup>31</sup> Е. А. Пахомов. Клады Азербайджана и других республик и краев Кавказа, вып. II, Баку, 1938, 23-8, № 308.

<sup>32</sup> Е. А. Пахомов. Монетные клады Азербайджана и других республик, краев и областей Кавказа, вып. IV. Баку. 1949, გვ. 95, № 1308.

<sup>33</sup> ზუსტი სტატისტიკა იხ. К. В. Голенико, К датировке монет Диоскуриды, НС, Тб., 1977, გვ. 62.

<sup>34</sup> 1. Ф. Дундуа. Нумизматика античной Грузии, გვ. 107.

ქრონოლოგია - ძვ.წ. II ს-ის დასარული;<sup>35</sup> 2. ეშერა-დიოსკურიის მდამოებსა და ვანში აღმოჩენილია ძვ.წ. 105-90 წწ. დათარიღებული სამხრეთ პონტოს ქალაქების მრავალრიცხოვანი მონეტები, რომლებიც აქ მითრიდატეს ჯარისკაცების მიერაა შემოტანილი.<sup>36</sup> მე ასევე ეჭვი გამოვთქვი ზოგიერთი მეცნიერის მოსაზრების მიმართ, რომლის თანახმადაც კოლხეთის ანექსია მითრიდატეს მიერ წინ უსწრებდა მისი სარდლის - დიოფანტეს ლაშქრობას ჩრდილოეთ შაიოსლისპირეთში.<sup>37</sup> ჩემი ვარაუდით, ჯერ სავმაკი ჩამოავდო დიოფანტემ ტახტიდან ძვ.წ. 107 წელს და მხოლოდ ამის შემდეგ ილაშქრა პონტოს მხედრიონმა კოლხეთში. ამის ერთ-ერთი საბუთი, გარდა დიოსკურიის მონეტების ქრონოლოგიისა, ისიც გახლავთ, რომ აჭარის ტერიტორიაზე დღემდე არაა აღმოჩენილი ძვ.წ. 105-90 წწ. დათარიღებული სამხრეთ-პონტოს საქალაქო მონეტები. მათი დალექვა კი ამ რეგიონში აუცილებლად მოხდებოდა მითრიდატეს ლაშქარი კოლხეთში სამხრეთიდან რომ შემოსულიყო. აქედან გამომდინარე უნდა ვივარაუდოთ, რომ სავმაკის მონეტები მითრიდატეს ჯარისკაცებმა შემოიტანეს კოლხეთში ბოსფორის სამეფოში ლაშქრობის შემდეგ.

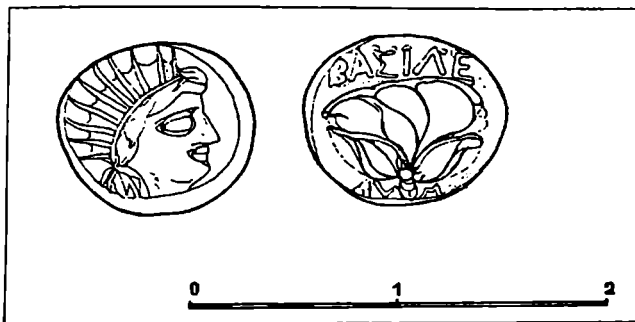
დასკენის სახით სადისკუსიო მონეტების ატრიბუციასთან დაკავშირებით უნდა გავიმეორო შემდეგი: ვიდრე არ აღმოჩნდება სრულწარწერიანი ცალი, მათი გენეზისის საკითხი არასოდეს გასცილდება კიპოთეზის ფარგლებს. შეიძლება ერთი კიპოთეზა გაცილებით დამაჯერებლად გამოიყურებოდეს, ვიდრე მეორე, მაგრამ იგი არაკითარ შემთხვევაში არ უნდა ავიყვანოთ პოსტულატის რანგში.



<sup>35</sup> ამ საკითხის შესახებ იხ. კ. გოლენკოს დასახ. ნაშრომი, გვ. 57-64.

<sup>36</sup> Г. Ф. Лурия, დასახ. ნაშრომი., გვ. 126-127.

<sup>37</sup> Г. Ф. Лурия, დასახ. ნაშრომი., გვ. 106-107; ზოგიერთი ავტორი იმასაც კი ფიქრობდა, რომ დიოფანტემ სავმაკის წინააღმდეგ დიოსკურიის ნავსადგურიდან მოაწყო საზღვაო ექსპედიცია, იხ. F. A. Молви, *Митриат Ешиатор, Саратю*, 1976, გვ. 29.



Г. Дундуа

### Сав(лак) или Сав(мак)?

Статья посвящается вопросу атрибуции монет Сав(лака) или Сав(мака), вот уже 125 лет являющимся предметом острых дискуссий. Он вновь всплывает в связи с фактом находки еще одной подобной спорной монеты при археологических раскопках в Вани. Вот ее описание: лицевая сторона – голова Гелиоса в лучистой короне, вправо; оборотная сторона – изображение розы и греческая надпись: ΒΑΣΙΛΕ... [Σ]ΑΥΜ... или [Σ]ΑΥΛ...? Таким образом, установить эмитента монеты – не удастся посредством и этого экземпляра. Поскольку, все соображения высказанные в связи с их гегезисом, являются не более чем гипотезами. По мнению автора, в пользу колхидского происхождения этих монет, свидетельствуют тот факт, что из известных на сегодня 8 монет – 5 найдено в пределах Колхиды. В пользу же их отношения к нумизматике Боспора – так же имеется веский аргумент – существование Савмака как реальной исторической личности (упоминается в херсонском Декрете в честь Диофанта), который в последнее десятилетие II в. до н.э., т.е. синхронно с монетной эмиссией, свергнул с престола Боспорского царя Перисада и узурпировал власть.

Автор примыкает к последней гипотезе.

**Sau(lakes) or Sau(makes)?**

The passionate debates have been taking place since the 19<sup>th</sup> c. about a small group of the coins – who struck them, Saumakes, king of Bosphorus, or Saulakes, Colchian king? One more sample was found recently while the excavations at the site of Vani (West Georgia). Its description is as follows: Helios in a radiant crown, right / Rv. Rose and the legend - BASILE... [S]AU, and the next letter is still unclear, either M, or L.

Mostly those coins were discovered in Georgia – a nice proof for their Colchian origin. But in the closing years of the 2<sup>nd</sup> c. B.C. certain Saumakes assassinated king Perisades of Bosphorus and ruled the kingdom for a while; he could struck a coin as well, the numismatic fashion described already fits this very 2<sup>nd</sup> c. B.C. (for Saumakes see decree of Diophantes in Chersonesus).

შემოკლებათა სია:

ZFN – Zeitschrift für Numismatik.

ВДИ – Вестник древней истории.

НЭ – Нумизматика и эпиграфика.

НС – Нумизматический сборник, посвященный памяти Д.Г. Капанадзе.

IOSPE – В. Latyshev. Inscriptions Antiquae, graecae et latinae, orae Septentrionalis Ponti Euxini, Pctropolis.

ქალის უფლებრივ-ქონებრივი მდგომარეობა  
ფეოდალურ საქართველოში

*„სულით გაძლიერება ჩვენის დედაკაცების,  
გაძლიერება ოჯახისა, ერისა, ქვეყნისა“  
ილია ჭავჭავაძე*

საზოგადოების ისტორიული განვითარების სრული წარმოჩენა შეუძლებელია ამ საზოგადოებაში ქალის ადგილის, როლისა და უფლებრივ-ქონებრივი მდგომარეობის გათვალისწინების გარეშე. თავის დროზე ი. ჭავჭავაძე აღნიშნავდა: „მანამ დედაკაცობა ჩვენი მართლა დედაკაცობდა, მამაკაცებს დიდი ზურგი ჰქონდათ, მტერსაც და მოყვარესაც, როგორც იყო უძლებობდნენ სახელგაუტეხლად. ჩვენი ოჯახი მაგრად იდგა და მაგრად იდგა ჩვენი ქვეყანაც: შინ დედაკაცი ჰპატრონობდა ოჯახს, ქვეყანასა და აგრეთ მამაკაცი; დედაკაცი ბურჯი იყო ოჯახისა, ქვეყნისა და მამაკაცი ზღუდე, გალავანი. სწორედ ამან შეგვიჩინა, სწორედ ამან შეგვიჩინა ჩვენი მიწაწყალი“<sup>1</sup>. რა თქმა უნდა, წარსულში ქალს თუ გარკვეული უფლებრივი მდგომარეობა არ გააჩნდა, ის ვერც „იდედაკაცობდა“ და „ოჯახისა თუ ქვეყნის ბურჯიც“ ვერ იქნებოდა.

თითოეულ ხალხში ქალს განსხვავებული უფლებრივ-ქონებრივი მდგომარეობა გააჩნდა. ყოველივე ეს კი კონკრეტულად აღებული ხალხის სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული განვითარების დონით, რწმენა-წარმოდგენებით, რელიგიური დოგმებითა და რიგი სხვა ფაქტორებით იყო შეპირობებული.

ქალის უფლებრივი მდგომარეობის განსაზღვრისათვის მნიშვნელოვანია მისი მემკვიდრეობითი და ქონებრივი მდგომარეობის შესწავლა. ჩვენს ხელთ არსებული წერილობითი წყაროებითა და ეთნოგრაფიული მასალების ურთიერთშეჯერება გვიჩვენებს, რომ წარსულში საქართველოს მოსახლეობაში ქალს მშობლების ქონებაზე ძმასთან ერთად გარკვეული მემკვიდრეობითი უფლება გააჩნდა. ასე მაგალითად, ჯუანშერის თხზულებაში დაცული ერთი ცნების თანახმად, მეფე მირმა თავის შვიდ ქალიშვილს (მას ვაჟი არ ჰყავდა) თანაბრად გაუნაწილა მთელი თავისი ქონება და ტერიტორიები, რის შესახებაც ანდერძი თავის ძმას - არჩილს დაუტოვა. „არ მიზის ძენული შვილი მკვიდრად, არამედ მისხენ შვიდნი ქალიშვილნი. შენ ხარ უცოლო და მე ვარ უძეო. ან რადთან მოიყვანონ ჩვენთა ასულნი ერისავთა ჩვენთანი, მისცეთ მათ ასულნი ჩემნი და განუყვენ მათ ქვეყანანი ქართლისანი: ნახევარი შენ და ნახევარი მათ“. მემკვიდრეობის ჩამოთვლილი აქვს ის კონკრეტული ტერიტორიები, რომელიც თითოეულ ქალიშვილს მამის ქონებიდან ერგო<sup>2</sup>. აღნიშნული წყარო მრავალმხრივ (ქვეყნის სოციალურ-პოლი-

<sup>1</sup> ი. ჭავჭავაძე, თხზ. თბ., 1984, გვ. 628.

<sup>2</sup> ქართლის ცხოვრება, ტ. 1, თბ., 1955, გვ. 240-43.

ტიკური ვითარება, საზოგადოებრივი წყობა, საოჯახო ურთიერთობა და ა. შ.) საყურადღებოა, მაგრამ ჩვენ ამჟამად იგი მხოლოდ ერთი კუთხით, მშობლების უძრავ-მოდრავ ქონებაზე ქალიშვილების უფლების დასაბუთების თვალსაზრისით, გვიანტერესებს. ტრადიციულად და ადათობრივი სამართლით თუ არ არსებობდა იმდროინდელ საქართველოში მამის ქონებაზე ქალიშვილების მემკვიდრეობითი უფლება, მაშინ მირის მთელი ქონება მისგან გაუყრელ უცოლო ძმას, არჩილს უნდა დარჩენოდა და მეფის ქალიშვილებს მასზე მოთხოვნაც არ ექნებოდათ. მეფე მირი მთელ თავის ქონებას (რა თქმა უნდა, მშობლებისგან დანატოვარს) ორ ნაწილად ყოფს: თავის და ძმის, არჩილის, წილად. თავის ნაწილს ის ქალიშვილებს უტოვებს და ამ ანდერძს მისი ძმა - არჩილი ასრულებს. თუ ამგვარი ვითარება დაკანონებული არ იყო, მაშინ არჩილი ძმის ანდერძს ბუნებრივია, არ შეასრულებდა და ამაში ვერც ვერავინ შეედავებოდა, რადგან კანონი და სამართალი ხომ მის მხარეს იქნებოდა. არჩილი ძმის მითითებას ასრულებს იმიტომ, რომ ადრეული ხანიდანვე „ქართული მემკვიდრეობითი სამართალი ქალსაც აძლევდა მშობლების საკუთრების დამკვიდრების უფლებას“<sup>3</sup>.

წერილობითი წყაროებიდან ისიც ჩანს, რომ უშვილოდ გარდაცვლილი მესაკუთრე თავის ქონებას არა გვარის სხვა წევრებს, (ბიძასა თუ ბიძაშვილებს), არამედ თავის გათხოვილ დას უტოვებდა. ასე მაგალითად: სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებიდან ვიცით, რომ უშვილოდ დარჩენილმა გიორგი ჩორჩანელმა გარდაცვალების წინ „ყოველივე რააცა აქენდა, და მამულნი და ყოველნი ეკლესიანი და მონაგები მისი დასსა მისსა შეავედრა და შვილთა მისთა საკუთრებით განუთვისა“<sup>4</sup>. აღნიშნული ფაქტი ჩვენთვის საყურადღებოა იმ მხრივ, რომ გიორგი ჩორჩანელის და გათხოვილი იყო და თავისი მემკვიდრეობითი წილი მზითვის სახით მიღებულიც ექნებოდა. მიუხედავად ამისა, გიორგი ჩორჩანელი თავის მემკვიდრეობას არა გვარის რომელიმე წევრს, არამედ გათხოვილ დას უტოვებს.

ეს გარემოება კი ბევრის მოქმელია. უკვე VI საუკუნის საქართველოში ქალი არა მხოლოდ მშობლების ქონების მემკვიდრედ, არამედ უშვილოდ (და უძმოდ) გარდაცვლილი ძმის ქონების მემკვიდრედ გვევლინება, როგორც მისი უახლოესი სისხლით ნათესავი (აქ უკვე მნიშვნელობა აღარ აქვს ის გათხოვილია და თავისი წილი მშობლების ქონებიდან მიღებული აქვს თუ არა).

რა თქმა უნდა, გიორგი ჩორჩანელის ეს ქონება მისი დის, თეკლას შვილებს შორის უნდა განაწილებულიყო, როგორც დედული და განაწილდა კიდევ. მაგრამ მისგან თეკლას გათხოვილ ქალიშვილს ვითარცა მზითვიანს წესით წილი არ ერგებოდა, რის გამოც მას და მის შვილებს მისი მოთხოვნის უფლება არ ჰქონდა. სწორედ ამის ნიადაგზე დატრიალდა ის ტრაგედია, რომელიც აღნიშნულ თხზულებაშია გადმოცემული. კერძოდ, გიორგი ჩორჩანელის დას - თეკლას - ძმისგან ქონების მიღების დროს ორ ვაჟიშვილთან ერთად (ბემქენი და ლაკლაკი) გათხოვილი ქალიშვილიც ჰყოლია. გიორგი ჩორჩანელის გარდაცვალების შემდეგ „კე-

<sup>3</sup> ივ. ჯავახიშვილი, თხზ. ტ. VII, თბ., 1984, გვ. 273.

<sup>4</sup> ძველი ქართული მოთხრობა, თბ., 1979, გვ. 314-15.

თილად წარმატებოდა ყოველი საბრძანებელი მისი, რომელი დაეტევა დისა მისისა თეკლასა და შვილთა მისთადა". მიღებული ქონებიდან ბიძას დისშვილი თავისი დედის ნილს სთხოვდა „ნაწილი უც მამულსა თანა თქუნესა დასა ამასსა თქუნესა, ვინაითგან თქუნესა დედისა მიერ გაქუსთ". დისშვილის ამ მოთხოვნის შესრულებაზე ბიძა (ლაკლაკი) იმ მიზეზით ეუბნებოდა უარს, რომ მის დას გათხოვებისას მშობლების ქონებიდან თავისი სამემკვიდრეო წილი მზითვის სახით უკვე მიღებული ჰქონდა. ბოძებული მამულის გაყოფის ნიადაგზე ბიძა-დისშვილს შორის ატეხილი დავა ტრაგიკულად დამთავრდა. „პირობითა ეშმაკისაჲთა იქმნა უნესოა ამბოხი, რამეთუ მოკლა ლაკლაკმან დისძე თვისი“<sup>5</sup>.

ძმის მიერ დისათვის და არა თავისი გვარის წევრებისათვის საკუთარი ქონების გადაცემის საინტერესო ფაქტია გიორგი მერჩულეს თხზულებაშიც. მასში ნაჩვენებია, რომ ზენონის მშობლებმა მთელი თავისი ქონება ზენონსა და მის დას (რომელიც იყო „სახლსა შინა“ ე. ი. გათხოვილი არ ყოფილა) დაუტოვეს. ვინაიდან ზენონს სამონასტრო ცხოვრება იზიდავდა „გულსა ეტყოდა, რაჲთამცა მამული და დედული მონაგები დასა თჳსსა დაუტევა ნებისაებრ მისისა და თვითმცა იქმნა მონაზონ უცხოობასა შინა“<sup>6</sup>. ზენონი მართლაც ასე მოიქცა და მონაზვნად აღიკვეცა.

წერილობითი წყაროებისა და ეთნოგრაფიული მასალების ურთიერთმეჯერებიდან ნათლად ჩანს, რომ გათხოვებისას ქალს მშობლების ქონებიდან სამემკვიდრეო ნაწილი (უძრავ-მოდრავი ქონება, მათ შორის მიწაც) მზითვის სახით ეძლეოდა. როდესაც ვახტანგ გორგასალმა ოგსნი და ხაზარნი დაამარცხა, მცხეთას მობრუნებულმა თავის დედის ძმას - სპარსეთის მეფეს ცოლად მისი ასული სთხოვა. მან სიხარულით მიიღო ეს წინადადება და „სიხარულით მისცა ასული თჳსი ცოლად, სომხითი და კავკასთა მეფენი მზითვად“<sup>7</sup>. პირველი ცოლის გარდაცვალების შემდეგ ვახტანგმა მეორე ცოლად ბერძენთა კეისრის ასული ელენე მოიყვანა, რომელსაც მამამისმა მზითვად „ეგრისწყალს იქითი ქვეყანა“ უბოძა<sup>8</sup>.

ბაგრატიის დედა, გურანდუხტი, ეგრის-აფხაზთა მეფის, უსინათლო თეოდოსის და იყო. მემატთანე გარკვევით აღნიშნავს, რომ აფხაზეთი ბაგრატიის დედულეთი ე. ი. დედის მხრივ მიღებული მემკვიდრეობა იყო<sup>9</sup>, რომელიც 978 წელს მიიღო კიდეც. აქ ჩვენთვის საინტერესოა ერთი გარემოება, მიუხედავად იმისა, რომ გურანდუხტი გათხოვილი იყო და თავისი მემკვიდრეობითი წილი მზითვის სახით უკვე მიღებული ჰქონდა და „ვითარცა ზითვიანს“ ძმასთან სადაო არაფერი არ უნდა ჰქონოდა, მაინც უმემკვიდრეო ძმის ქონება არა მის აგნიტიკური ხაზით უახლოეს მამრობითი ხაზის ნათესავეებზე (გვარში კი არ დარჩა), არამედ მის დასა და დისშვილებზე გადავიდა.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 315.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 208.

<sup>7</sup> ქართლის ცხოვრება, I, თბ., 1955, გვ. 104.

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 113.

<sup>9</sup> ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 272.



XIII საუკუნის შუა ხანების (50-60-იანი წლები) ერთ-ერთ სიგელში ხაზგას-  
მითაა მითითებული მზითვად უძრავი ქონების (მინის) მიცემის შესახებ: „შენ  
ზოსიმეს დედულსა, ზითვად მოცემულსა ზედა სტეფანეთ მამულისაგან, რო-  
მელსა სამსახური არარაჲ ზედაც, მისსა ნაცვლად სტეფანეს ძე გარდაიწდის...  
ჰაგრე მოცემული არს ესე მიწაჲ ზითვად ამას მინასა დედისა შენის ზითევსა ზე-  
და შენ ზოსიმე და შენმან გამზრდელმან სახლ-კარი ააშენეთ და მოკიდებით ვე-  
ნაწი კარგი“<sup>10</sup>.

1102-1125 წლებში ბოძებულ წყაროების ნიგნში ვკითხულობთ: „გაუშუით  
და გავათავისუფლეთ ნიანია ნიანიასძე გრიგოლ მაჭრებლისა შვილი მისისა მამ-  
ულითა ვედისწევითა. ვინაითგან პირველიცა ზითვად ჰქონებოდა... ან გაგვიშ-  
ვია ნიანია მისითა მამულითა ზითვად ნაქონები ვედისწევითა“<sup>11</sup>.

1597 წელს გამრეკელ-ჯავახიშვილის მიერ თავის ასულ შამანდუხისადმი  
მიცემულ მზითვის ნიგნში მითითებულია: „ცხირეთი, გოჩიას გარეთად, რაცა  
ჩვენი კერძო მამული იყო ანუ ციხეშიგან, ანუ სოფელშიგან, ანუ სამებათა, ანუ  
მთასა, ანუ ბარსა ამა ალაგებშიგა რაცა ჩვენი მონახლომი იყოს ჩემი ქალისათვის  
ზითვად მოგვიცემია. მათისა მთითა, ბარითა, წყლითა, ნისქელითა, საძოვრითა,  
ტყითა, სათიბითა, ველითა, ვენ(ახ)ითა, მათითა სამძღურითა გზითა, რუითა  
ყოვლისა მისისა სამართლიანითა“<sup>12</sup>.

1667 წელს ვახტანგ V თავის ასულს, თამარს უამრავ ძვირფასეულობასთან  
ერთად მზითვში გორში მაცხოვრებელ ორ ვაჭარს, ჯოგის ორმოც ცხენს, ხუ-  
თას ცხვარს, ორმოც სადიასახლისო ძროხას და სხვა ქონებას ატანს<sup>13</sup>.

1717 წელს მეფე დავით იმამყულიხანი თავის დას ხვარაშანს მზითვად აძ-  
ლევს უტოს აზნაურს გილდაშვილს „დღეს რისაც მქონებული არის მამულისა,  
ყმისა, ზერისა, ხოდაბუნისა, მთისა და ბარის შესავლისა და გასავლისა და რისაც  
მქონებული არის ესრეთ უნაკლულოდ გვიბოძებია... ან ესე ჩვენგან გარიგებული  
რამანცა ადამის მონათესავემან ანუ ტახტის ზედან ჩვენსა მჯდომარემან ჯელ-  
მნიფემან ძმამან ჩვენმან, ძემან ანუ ძის ძემან დედოფალმან ანუ ასულმა დე-  
დოფლისამან ჩვენ მიერნი ესე წყალობანი ჯელყოს მოსაშლელად იგიმცა მოიშ-  
ლების წყალობისაგან ლ(მართ)ისა...“<sup>14</sup>

1788 წელს წელს ელენე ციციშვილი თავის ასულს თალალას მზითვეში აძ-  
ლევს თავისი ფულით შეძენილ ოთხ საკომლო გომს და მზითვის ნიგნში აღნიშ-  
ნავს „ჩემის ალალის თეთრით ნასყიდი ოთხი საკომლო გომი მქონდა, რომ  
ღმრთის წინაშე იმაში სხვისა არა ერიო რა. არცა ჩემის ქმრისა და არცა ჩემის  
შვილისა, რომ იმისი თეთრი რაც იმაში მივეც ქიზიყის მოურავიანთ სახლიდამ

<sup>10</sup> იე. ჯავახიშვილი, თხზ. ტ. VII, თბ., 1984, გვ. 271.

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 281.

<sup>12</sup> ნ. მაჩაბელი, ქართველი ხალხის საოჯახო ყოფის ისტორიიდან, თბ., 1973, გვ. 207.

<sup>13</sup> საქ. ცხსა, ფ. 1461, რე. №2, საბ. 1.

<sup>14</sup> ნ. მაჩაბელი დასახ. ნაშრ., გვ. 191-92.

გამოყოლილი მქონდა... ეს ოთხი საკომლო გომი შენ მოგეცი მზითევშია რომ ამასთან საქმე არას კაცს არ აქვს, არც მებატონეს და არც სხვათა ვისმე<sup>15</sup>.

1800 წელს დარეჯან დედოფლის მიერ თეკლა ბატონიშვილისადმი მიცემულ მზითვის წიგნში მითითებულია „ესე სიგელი მოგეცით ასულსა ჩვენსა მეფის ასულს თეკლას, ასე რომ ჩვენი თაველა რომ არის, მეიდნის ახლოს, სასახლის ადგილათ მზითვეში მოგეცით;... თუმცა ამ ადგილში ჩემს შვილებს მეფის ძეთ იულონსა და ალექსანდრეს თაველა ჰქონდათ, მაგრამ ის ადგილი ჩემგან ნათხოვრათ ჰქონდათ მიცემული და ახლა სიგელითა ამით ის ადგილები... სრულიად შენ მოგეცით“<sup>16</sup>.

1803 წელს დედოფალი დარია დადიანი თავის ქალიშვილს თეკლას მზითვად აძლევს სოფელს: „მოგეც მზითვად ჩემი საკუთარი სადედოფლო სოფელი ასანხოჯალო თავისის მსახლობარის კაცით და სამართლიანის სამძღურებით... მოგახმაროსთ ლ(მერ)თ(მა)ნ ჰხსენებული ესე ასანხოჯალო შენ და შთამომავალთა შენტა“<sup>17</sup>.

1803 წელს დარეჯან ბატონიშვილს მეფე სოლომონ მეორე და დედოფალთ-დედოფალი მარიამი მზითვეში ატანს სახასო სოფელ ქუტირს თავისი მოსახლეობით (აზნაურიშვილი ასათიანი დანარჩენი კი გლეხები) და დასძენენ: „ესენი ჩვენი სახასონი და უცილობელნი ჴელმუჟალად, გასაცემად და გასამზითვად და ნებისამებრ თქვენისა მოსაჴმარად მოგვირთმეგია თავეთის მამულთა, მითთა, ბარითა, წყლისა, წისქვილითა, ვენაჭითა, სათიბითა, ტყითა, მინდვრითა, სანადიროთი, საწნავითა და უწნავითა ყოვლის მთის სამართლიანის სამზღვრით“<sup>18</sup>.

1806 წელს დარეჯან გურამიშვილი თავის ქალიშვილს – მაკრინეს – მზითვად აძლევს სოფელ ავჭალას ხოდაბუნებში ოთხ დღიურ მიწას მასზე მოსახლე გლეხებისათვის და იქვე აღნიშნავს: თუ „შემთხვევის გამო მოხდეს და ჩემს ქალს შვილი არ დარჩეს, არცა ვაჟი და არც ქალი, მაშინ ეს ჴემოსხსენებულნი გლეხნი – კაცნი და მიწაც უნდა ისევე ჩემს ვაჟიშვილებს ამის ძმათ დაუბრუნდესთ და მიეცესთ ყოველისავე უცილობლად“<sup>19</sup>.

1830 წელს ბერო გელოვანი თავის ქალიშვილს - ნინოს - მზითვეში ატანს ადგილ-მამულს, ჭერ-მარანს, საყანეს, სანისქვილეს, სათიბს, სათევეს, მის მიდამოებს და იქ მოხსენებულ გლეხების თექვსმეტ ოჯახს<sup>20</sup>.

1832 წელს ბესარიონ ლორთქიფანიძემ თავის დას, ანას, მზითვეში სხვა ნივთებთან ერთად ოთხი კომლი გლეხი გაატანა მათივე საცხოვრებლითა და მიწა-წყლით<sup>21</sup>.

<sup>15</sup> იქვე, გვ. 215.

<sup>16</sup> ნ. შაჩაბელი, დასახ. ნაშრ., გვ. 197.

<sup>17</sup> იქვე, გვ. 198.

<sup>18</sup> იქვე, გვ. 199.

<sup>19</sup> იქვე, გვ. 223.

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 243-44.

<sup>21</sup> იქვე, გვ. 243-245.

ვახტანგ ბატონიშვილის სამართლის მიხედვით, ქალს მამის უძრავ-მოდრავ ქონებაზე გარკვეული მემკვიდრეობითი უფლება გააჩნია, მაგრამ თუ იგი გათხოვილია და თავისი კუთვნილი ქონება მზითვის სახით მიღებული აქვს მას და-ნარჩენი ქონებიდან წილის მოთხოვნის უფლება ერთმევა.

ივ. ჯავახიშვილმა განიხილა რა არსებული წერილობითი წყაროები, იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ „ქართული მემკვიდრეობითი სამართალი ქალებსაც აძლევდა მშობლების საკუთრების დამკვიდრების უფლებას“. მაგრამ იგი აქვე გამოიწინავეს ქალი გათხოვილი იყო თუ არა „გათხოვილ ქალსა და დას, ვითარცა ზითვიანს“ მშობლების მიერ დატოვებულ მემკვიდრეობაში როგორც ეტყობა წილი აღარა სდებია“<sup>22</sup>.

გათხოვილი ქალისათვის მიცემული მზითვეი მშობლების ქონებაზე ქალის მემკვიდრეობითი უფლების ერთგვარ კომპენსაციას რომ წარმოადგენდა, ეს კარგად ჩანს ძველი აღმოსავლეთის ქვეყნების სამართლიდანაც. პამურაბის კანონებში ვკითხულობთ: „უკეთუ მამამ თავისი ასული შუგათი გაამზითუა, ქმარს მითხოვა და ბეჭდიანი საბუთიც დაენერა, ამის შემდეგ ეს ქალი მამის სახლის ქონებიდან წილს ვეღარ მიიღებს ...უკეთუ ქალქურუმს ნადათს, ანუ სიქარს მამამ მზითვეი მისცა, საბუთი დაუნერა, მაგრამ საბუთში არ ჩაუნერა, რომ მას თავის ნებაზე შეუძლია თავისი მემკვიდრეობის გაცემა, ყოველი სურვილის აღსრულების ნება არ მისცა, მამის სიკვდილის შემდეგ მისი მინა ან ბალი მისმა ძმებმა უნდა წაიღონ, ხოლო მისი წილის კვალობაზე სარჩო, ზეთი და სამოსახლო უნდა აძლიონ... უკეთუ მისმა ძმებმა მისი წილის კვალობაზე სარჩო, ზეთი და სამოსელი არ აძლიეს, გული არ შეუჯერეს, მინა ან ბალი შეუძლია იმ მინათმოქმედს ჩააბაროს, ვისაც სასურველად მიიჩნევს და მინათმოქმედი მას არჩენს. მინით და ბალით, რაც მამამ დაუტოვა, ვიდრე ცოცხალია ისარგებლებს, ოღონდ ვერცხლზე ვერ გაყიდის და ვერც ვალში გადაიხდის. ქალის მემკვიდრეობა მის ძმებს ეკუთვნის. იმ შემთხვევაში მამამ თუ საბუთში ჩაუნერა, რომ ქალს ნებაზე შეუძლია მემკვიდრეობის გაცემა, ყოველი სურვილის აღსრულების ნება მისცა, მამის სიკვდილის შემდეგ შეუძლია თავისი მემკვიდრეობა თავის ნებაზე გასცეს, ძმები ვერ გამოედავებიან“<sup>23</sup>. როგორც მოყვანილი მონაემებიდან ჩანს, მამის უფლებამოსილებაში შედიოდა ქალისათვის (ისევე როგორც ვაჟისათვის) მემკვიდრეობითი წილის მიცემა და დამკვიდრება.

ქალის მემკვიდრეობითი უფლების გამოხატულება უფრო მეტად იკვეთება მაშინ, როდესაც „უკეთუ მამას თავისი ასულისათვის ტაძრის უბნის ნადათისათვის მზითვეი არ მიუცია, მამის სიკვდილის შემდეგ მამის სახლის ქონებიდან ქალმა ერთი მემკვიდრის წილი უნდა ირგუნოს“<sup>24</sup>.

მზითვეი ქალის უფლებრივი მდგომარეობის გამოხატულებას წარმოადგენდა გარე სამყაროში, რომელიც მშობლების ოჯახიდან მიღებული უძრავ-

<sup>22</sup> ივ. ჯავახიშვილი, თხზ. ტ. VII გვ. 273-74.

<sup>23</sup> პამურაბის კანონები, თბ., 1988, გვ. 35-37.

<sup>24</sup> იქვე, გვ. 36.

მოდრავი ქონებისაგან შედგებოდა. ივ. ჯავახიშვილის მითითებით, „პირველ ხანებში „ზითევი“ მოძრავი ქონებისაგან შედგებოდა. მე-VIII-XIII ს. მაინც და მაინც მზითვად მოძრავი ქონების მიცემა ჩვეულებრივი საქმე იყო და მტკიცე წესად იყო გამხდარი... რა დროს დანესდა საქართველოში „ზითევი“ ან როდის შემოიღეს უძრავი საკუთრების ზითვად გატანება, განსაზღვრა ზედმინევენით ჯერ არ შეიძლება, მაგრამ „ზითევი“ ტერმინად დაბადების თარგმანში გვხვდება (გამოსლვათა 22,17), ხოლო უძრავად უკვე VII-IX ს. არსებობდა და მას ამ დროს „დედული“ რქმევია, ე. ი. იმგვარივე სახელი, რომლითაც მამის საგვარეულო უძრავ ქონებას აღნიშნავდნენ („მამული“). ამიტომ შეიძლება გვეფიქრა, რომ უკვე VIII-IX ს-ითგან მოყოლებული ზითვად უძრავი ქონებაც უნდა ეძლიათ<sup>25</sup>.

როგორც ჩანს, „დედული“ მართო ზითვისაგან არ შედგებოდა „მამის სახლიდან მოყოლებულ ქონების გარდა, „დედულს“ შეიძლებოდა ქმროსნობის დროს შექენილი „მონაგები“-ც მიჰმატებოდა...

დედის სიკვდილის შემდგომ „დედული“ დედის სახლს ან საგვარეულოს კი არ უბრუნდებოდა, არამედ მის შვილებსა რჩებოდათ... ეს შვილების მიერ დამკვიდრებული „დედული“ „მამულს“ ემატებოდა და მომავალი თაობისათვის „მამულის“ შემადგენელ ნაწილადა ხდებოდა<sup>26</sup>. რა თქმა უნდა, რომ ამ „დედულიდან“ გარკვეული ნაწილი სხვა სახის ქონებასთან ერთად, ოჯახიდან გათხოვილ ქალს მზითვის სახით ეძლეოდა.

მზითევი რომ მშობლების ქონებაზე ქალის მემკვიდრეობის გარკვეულ კომპენსაციას წარმოადგენდა, ეს ეთნოგრაფიული მასალებითაც დასტურდება. ჩვენს ხელთ არსებული მონაცემების მიხედვით, საქართველოს ყველა კუთხეში ფიქსირდება ქალისათვის მზითევი მინის გატანების წესი. ისეთ რეგიონებში კი, სადაც მოსახლეობა სახნავი მიწის სიმცირეს განიცდიდა, მის ნაცვლად ცოცხალ პირუტყვს აძლევდნენ. ასე მაგალითად, XIX ს-ში ხევსურეთში, სადაც სახნავი მიწის მეტის-მეტეი სიმცირე იყო, მოსახლეობის ძირითად ეკონომიკურ საყრდენს მესაქონლეობა (მსხვილფეხა მესაქონლეობა) წარმოადგენდა. ოჯახში 3-4 წლის ქალიშვილს საფურე ხბოს გამოუყოფდნენ. შემდეგში იგი თავისი ნამატი მას ეკუთვნოდა. როდესაც ქალი თხოვდებოდა (ხევსურეთში ქალიშვილები 20-25 წლის თხოვდებოდნენ), ძროხა თავისი ნამატი (15-20 წლის განმავლობაში რამდენი ნამატიც ეყოლებოდა) ქალს ქმრის სახლში თან მიჰყავდა<sup>27</sup>. ასე რომ, ქალი ქმრის სახლში თავისი საკუთრებით შედიოდა და ქონებრივად სხვაზე დამოკიდებული არ იყო. ისეთ მცირე სახნავ მიწიან რეგიონში, როგორც სვანეთში, ოჯახი ყოველთვის ცდილობდა, გათხოვილი ქალიშვილისათვის ერთი ნალჯომი მიწა მაინც გაეტანებინა. თუ ამას ვერ შეძლებდნენ, მზითევს სხვა ნივთებით უ-

<sup>25</sup> ივ. ჯავახიშვილი, თხზ. ტ. VII, გვ. 271.

<sup>26</sup> იქვე, გვ. 271-272.

<sup>27</sup> ს. შაკალათია, ხევსურეთი, თბ., 1934; თ. იველაშვილი 1985 წლის გარე კახეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები, რე. 1.

სებდნენ<sup>28</sup>. აღარას ვამბობთ ბარის რეგიონებზე, რადგან ამ მზითვეში მინის მიცემა ჩვეულებრივი მოვლენა იყო.

საქართველოს მოსახლეობის ერთ ნაწილში წესად იყო, რომ გათხოვილი ქალისათვის მშობლების ოჯახს მზითვეთან ერთად სათავენო-თავენიც მიეცათ. როგორც ჩვენს ხელთ არსებული მასალებიდან ირკვევა, ადრე სათავენო უფრო მეტად პირუტყვითა თუ სახნავე მინის ნაკვეთით იყო წარმოდგენილი. ფული მოგვიანებით ჩნდება. სათავენო ქალის საკუთრება გახლდათ. ქმარსა და მის ოჯახს მისი მისაკუთრება არ შეეძლო.

სათავენოს წარმოშობისა და რაობის შესახებ ქართველ მკვლევართა შორის აზრთა სხვადასხვაობაა. მკვლევართა ერთი ნაწილი (რ. ხარაძე, ვ. ითონიშვილი, ლ. მელიქიშვილი) მას საოჯახო თემის განვითარების ადრეულ ეტაპზე წარმოშობილი ინსტიტუტად მიიჩნევს. მათი აზრით, სათავენო ქალის პირად საკუთრებას წარმოადგენდა და იგი ქალის შვილებზე მემკვიდრეობით გადადიოდა<sup>29</sup>. მკვლევართა მეორე ნაწილის თვალსაზრისით სათავენო, თავად ტერმინიცა და მისი გალების წესიც, სავაჭრო კაპიტალის დროინდელ საზოგადოებაში წარმოშობილი ინსტიტუტი უნდა იყოს<sup>30</sup>. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ რა პერიოდშიც არ უნდა იყოს წარმოშობილი სათავენო, იგი გარკვეულწილად ქალის ქონებრივი მდგომარეობის გამოხატულებას წარმოადგენდა. იგი საოჯახო ქონებას არ ერწყმოდა, ხელუხლებელი იყო და მასზე არა თუ ოჯახის რომელიმე წევრს, არამედ მის მეუღლესაც კი არაერთი უფლება არ გააჩნდა. ოჯახის გაყრის დროს ქალის (დედამთილისა და რძლების) მზითვეი გასაყოფ ქონებაში არ შედიოდა, ის ქალის საკუთრება იყო და მასვე რჩებოდა. თუ გარკვეული მიზეზით მზითვეს რაიმე უკონდა მოკლებული, გაყრისას მას ოჯახის გასაყოფი ქონებიდან შეავსებდნენ და ისე ჩააბარებდნენ, ხოლო იმ შემთხვევაში თუ საკუთრივ ქალს უკონდა დახარჯული, იმას აღარ ანაზღაურებდნენ.

ხალხურ ადათობრივ სამართალს მხარს უმაგრებს საკანონმდებლო ძეგლებიც. „გაყრისას დედას ანუ დედინაცვალს ზითისა, ნიშნისა, პირისანახაეისა ანუ ქმრისაგან ნაჩუქებისა რაც რამ ექნებოდა, ისინი მათვე მიეცემოდათ; და თუ თავის ქალების გათხოვებისას ექნებოდა ზითვად იმისა, უკეთუ გათხოვდებოდა ისა, - მხოლოდ სამარხს, და თუ არ გათხოვდებოდა სარჩოსაც მისცემდნენ და სამარხსაც რამდენიმე რიცხვს დაუნიშნავდნენ შეძლებისამებრ. და იმ მიცემულს მზითვეს და ნიშანს, თუ სახელდობრ რომელსამე შეიღს განსაკუთრებით არ უანდერძა, შემდგომ იმის სიკვდილისა შვილნი თანასწორ დაიმკვიდრებდნენ“.

<sup>28</sup> ბ. ნიუარაძე. ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1965; რ. ხარაძე. დიდი ოჯახის გადმონათობის სვანეთში, თბ., 1939, გვ. 96; თ. იველაშვილი, 1986 წლის ქვემო სვანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები, რე. № 1.

<sup>29</sup> რ. ხარაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 91, ვ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960. გვ. 211, ლ. მელიქიშვილი Некоторые формы имущественных взаимоотношений в Мтиулетии - "Сетавილი". КЗС. III, Тб., 1971. с. 151.

<sup>30</sup> ი. ჭყონია, ქორწინების ინსტიტუტი მთიულეთში, თბ., 1955, გვ. 91; ნ. მაჩაბელი. დასახ. ნაშრ., გვ. 103.

აქვე ხაზგასმითაა მითითებული, რომ ქალი „ღირსეულს ნივთს გარეშეს კაცს ვერ უანდერძებდა“<sup>31</sup>.

ქალის ქონებრივი უფლებების მანიშნებელია ის გარემოებაც, რომ, როდესაც ძმები იყრებოდნენ, გასათხოვარ დას გარკვეულ წილს გამოუყოფდნენ უძრავ-მოდრავი ქონების სახით, უნილოდ მისი დატოვება არ შეიძლებოდა. თავისი ქონებით იგი მშობლების ან ერთ-ერთი ძმის სახლში იმყოფებოდა გათხოვების შემდეგ კი, ყოველივე თავისი კუთვნილი ქმრის სახლში გადაჰქონდა.

არსებული ეთნოგრაფიული მასლებისა და წერილობითი წყაროების ურთიერთშეჯერება საინტერესო სურათს იძლევა ქვრივი ქალის ქონებრივი მდგომარეობის შესახებ. ბექა-ალბულას სამართალში ვკითხულობთ: „ღიაცსა თუ ღმერთი შეურისხდეს, დაქვრივდეს, შვილი არ ედგას, მისი მზითვი თანა გაჰყვეს დაუკლებლად... შეილოსანი დაქვრივდეს, აბჯარი შვილთა მართებს, სასაქონლო ღიაცსა, სადა გინა იყოს, ანუ ქმარი შეირთოს, ანუ თავის წინა სადმე იყოს“<sup>32</sup>.

ბერძულ სამართალში (რომელიც გადამუშავებული სახით საქართველოში მომქედ საკანონმდებლო ძეგლს წარმოადგენდა) ხაზგასმითაა მითითებული, რომ „თუ ვინმე მოიყუანოს სჯულიერი ცოლი და მას ზითევი არ მოჰყვეს და ქმარი მოუკედეს დედაკაცსა მას, უკეთუ სამი შვილი დარჩეს იმ დედაკაცთანა, თავისის ქმრის ყოვლისფრის საქონლისაგან მეოთხედი იმ დედაკაცს მიეცეს. თუ ამ კაცს ვალი დარჩეს, პირველად ის ვალი გადასწყვიტონ და მერე, რაც დარჩეს მეოთხედი მისცენ...“

ხოლო უკეთუ უფრო ბევრი შვილები დარჩეს, ერთი წილი იმ დედაკაცს მისცენ და სხვა მის შვილებს დარჩეს. დედაკაცს მას რომ წილი მიეცა, იმას ნუ დახარჯავს შინახოს. ხოლო თუ იმ დედაკაცს შვილი არ დარჩეს იმ კაცთანა, რაც რომ წილი ერგება დედაკაცსა, მას უფლება აქვს რომე, რაც უნდოდეს უყოს“<sup>33</sup>.

ვახტანგ ბატონიშვილის სამართალში აღნიშნულია: „ქვრივი ქალი თუ გაუთხოვარი სახლში დარჩება, თუ ღარიბია ნახევარი საქონლისა მისცენ - ჩვენს ქვეყანას მამულს არ მისცემენ. თუ მდიდარია, მას ქალს მისი წესით საზითო მიეცემის. ესეც იქნების, რომე თავის ადგილზე ქმარი შეირთოს, პატრონი ბევრს ნურას უკითხავს. ესეც იქნება, რომე ქალი დავარდეს მამის სახლში, იმას ამ გარეწილისაგან ზითევისა უფროსი უნდა მიეცეს“<sup>34</sup>.

ქვრივი ქალის ეკონომიკური მდგომარეობის შესახებ საინტერესო ცნობებია დაფიქსირებული შუა საუკუნეების წერილობით წყაროებში როგორცაა: სამართლის ძეგლები, შეყრილობის წიგნები. 1798 წლის შეყრილობის ერთ-ერთ საბუთში მითითებულია: „ჩვენი სახლის ქვრივს გათხოვება შეუძლიან და თუ გათ-

<sup>31</sup> ქართული სამართლის ძეგლები, II, თბ., 1965, გვ. 578.

<sup>32</sup> ქართული სამართლის ძეგლები, I, თბ., 1963, გვ. 456-57.

<sup>33</sup> იქვე, გვ. 195-97.

<sup>34</sup> იქვე, გვ. 546.

ხოვდა, უნდა მზითევიც დაუბრუნდეს და სამარხავიც უნდა მიეცეს სოფლური წესით<sup>35</sup>.

თუ უშვილო ქალი ქმრის გარდაცვალების შემდეგ ოჯახში არ დარჩებოდა მას უფლება ჰქონდა მზითევი უკლებლად თან წაეღო. გ. გ. ნადარეიშვილის მითითებით: „მზითევი, როგორც ქონებრივი მასა, მთლიანად საოჯახო ქონებაში არ იყო გათქვეფილი და განსაზღვრულ შემთხვევაში ქალს შეეძლო მისი ოჯახიდან უკანვე წაღება“<sup>36</sup>.

წერილობითი წყაროებისა და ეთნოგრაფიული მასალების ურთიერთშეჯერება ცოლ-ქმრის გაყრის შემთხვევაში საინტერესოდ წარმოგვიჩენს ქალის ქონებრივ მდგომარეობას. მაგრამ აქ გასათვალისწინებელი ერთი გარემოება იყო, კერძოდ, ვისი და რა მიზეზით ხდებოდა გაყრა. როდესაც დამნაშავე ქმარი იყო, მას ადათობრივი და კანონიკური სამართალი ქალის მიმართ ქმარყოფილსა და მის ოჯახს გარკვეულ ვალდებულებას აკისრებდა. ბექა-ალბულას სამართალში გარკვევითაა მითითებული „თუ კაცმან უბრალოდ ცოლი დააგდოს, სახლის ნახევარი მისცეს და მისი მზითევი სრულად. თუ ბოზობისათვის დააგდოს მისი მზითევი მაშინაცა მისცეს სრულად - თუ დიაცი ბოზი არის, მითევიცა ბოზი იქნების“<sup>37</sup>.

ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალები თითქმის იმეორებენ სამართლის ძეგლებში დამონმებულ ნორმებს და ზოგჯერ უფრო მეტად აკონკრეტებენ კიდევ მათ. ამ მხრივ ყველაზე საინტერესო ხევესურეთში მოძიებული მასალები აღმოჩნდა. ქმარი თუ ცოლს უმიზეზოდ მიატოვებდა, ის და მისი ოჯახი ვალდებული იყო, ქალისათვის უკლებლივ დაებრუნებინა მზითევი (უძრავ-მოძრავი ქონება და მსხვილფეხა საქონელი, რომელიც, როგორც წესი, საკმაო რაოდენობის იყო). გარდა მზითევისა, ქალისათვის „მონაგარიც“ უნდა მიეცათ. მონაგარი კი იმდენ ძროხას შეადგენდა, რამდენი წელიც ქმარმა ქმრის სახლში იცხოვრა, პირველი და ბოლო წლის გამოკლებით (ასე მაგალითად, თუ ქალმა ქმრის სახლში თორმეტი წელი გაატარა, მას „მონაგარი“ 10 ძროხა ეკუთვნოდა). აქვე დავძენთ, რომ ადათობრივი სამართლით, „მონაგარი“-ს მაქსიმუმ რაოდენობა 16 ძროხაზე მეტი არ შეიძლებოდა ყოფილიყო. თუნდაც 30 წელი ეცხოვრა ქმართან ერთად, მას „მონაგარი“ 16 ძროხაზე მეტს არ მისცემდნენ<sup>38</sup>. ხევესურეთის პირობებში, ოჯახის ეკონომიკური შესაძლებლობა ძირითადად, მსხვილფეხა საქონლით (ძროხით) განისაზღვრებოდა. აქედან გამომდინარე, ადვილი წარმოსადგენია ოჯახიდან ქალის გაშვება, როგორ იმოქმედებდა, ერთი მხრივ, ოჯახის ქონებრივ მდგომარეობაზე, ხოლო მეორე მხრივ, როგორი ქონების პატრონ-მესაკუთრე ხდებოდა თავად ქალი.

<sup>35</sup> ივ. ჯავახიშვილი. თხზ. ტ. VI, გვ. 143.

<sup>36</sup> გ. ნადარეიშვილი, ქართული საოჯახო სამართლის ისტორიიდან, თბ., 1965, გვ. 18.

<sup>37</sup> ქართული სამართლის ძეგლები, I, გვ. 435.

<sup>38</sup> თ. იველაშვილი, 1985 წლის გარე კახეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები, რგ. № 1, გვ. 72.

მიუხედავად ამდენი ფაქტობრივი მასალის არსებობისა, მკვლევართა ნაწილი საქართველოში მშობლების ქონებაზე ქალის მემკვიდრეობით უფლებას უარყოფს. გ. ნადარეიშვილი იაკობ ცურტაველის თხზულების მაგალითზე ეხება რა ქალის მემკვიდრეობით უფლებას აღნიშნავს: „მეუღლეთა შორის პირადი ურთიერთობის ის სურათი, რომელიც მეხუთე საუკუნის ქართველ მწერალს აქვს აღწერილი, უცილობლად მიუთითებს იმაზე, რომ ქალის სამემკვიდრეო-ქონებრივი უფლებები შეზღუდული იყო, რომ ქალს მზითვეის სახით ქმრის სახლში ქონება არ შემოჰქონდა“<sup>39</sup>. მკვლევარი მხედველობიდან უშვებს ერთ მნიშვნელოვან გარემოებას: კერძოდ, მუშანიკი სომეხი ნახარარის ვარდან მამიკონიანის ასული იყო, ხოლო თუ იუსტინიანეს „ნოველების“ მონაცემებით ვიმსჯელებთ, დაეინახავთ რომ, VI საუკუნეში, და უფრო ადრეც, სომხეთში არსებული მემკვიდრეობის წესით, ქალებს სამემკვიდრეო უფლება საერთოდ არ გააჩნდათ. ამის გამო გათხოვებისას მათ მზითვეს არ აძლევდნენ<sup>40</sup>. აქვე იმასაც აღვნიშნავთ, რომ იუსტინიანეს „ნოველების“ (536 წ.) მოთხოვნათა მიუხედავად, სომხები ადვილად არ თმობდნენ საკუთარ ადათ-წესებს, გათხოვილ ქალს მზითვეს არ ატანდნენ. ამდენად სომხეთის ნახარარის ოჯახსა თუ საგამგეოში არსებულ ადათობრივ ნორმებს ქალის მემკვიდრეობითი უფლების შესახებ ქართველ ქალზე ვერ გავავრცელებთ. ქართული სინამდვილის რეკონსტრუქციისათვის ამ მაგალითის მოყვანა სრულიად გაუმართლებლად მიგვაჩნია.

ქალის ქონებრივ-უფლებრივი მაღალი მდგომარეობის მაჩვენებელია ის გარემოებაც, რომ თავის ქონებას - კონკრეტულად, უძრავ ქონებას - მიწას იგი თვითონ, თავისი შეხედულებისამებრ განაგებდა. ეთნოგრაფიული მასალებით ირკვევა, რომ ნამზითვ მიწას ქალი თავისი სურვილით ოჯახსა ან სხვას ამუშავებინებდა, მიღებულ მოსავალსაც თავისი სურვილისამებრ იყენებდა (უნდოდა საერთო ოჯახს მოახმარდა, უნდოდა გაყიდდა, უნდოდა ეკლესიას შესწირავდა). ოჯახი ამ საქმეში ვერ ჩაერეოდა. მთხრობელთა გადმოცემით, ქალი ხშირად ნამზითვი მიწის შემოსავალს მხოლოდ თავის ქმარ-შვილს ახარჯავდა. შეეძლო მიღებული შემოსავლით ახალი მიწაც შეეძინა. ამ შენაძენსაც ისევე განაგებდა, როგორც ნამზითვს. ამგვარი ვითარების შესახებ არაერთი საინტერესო ცნობებია დაცული ქართულ წერილობით წყაროებშიც.

XIV საუკუნის ვაჰანის ქვაბთა განგების მინანქრებიდან ირკვევა, რომ თმოგველის ქალს, - გულქანს ზედა ვარძიაში ნაყიდი მიწა ვაჰანის ქვაბთა ეკლესიისათვის შეუწირავს<sup>41</sup>.

უფრო მეტიც: თუ ქალი თავისი მზითვის მეშვეობით ქმრის ოჯახის მამულს დაიხსნიდა, ის მის საკუთრებაში გადადიოდა. ოჯახს უფლება არა ჰქონდა ამ საკუთრებაში შესცილებოდა. აღნიშნულის დამადასტურებელი არა ერთი სა-

<sup>39</sup> გ. ნადარეიშვილი, ქართული საოჯახო სამართლის ისტორიიდან, გვ. 107.

<sup>40</sup> ქართული სამართლის ძეგლები, I, გვ. 510.

<sup>41</sup> დ. ზურაბიშვილი, ზედა ვარძიის წარწერების გამო, თსუ ახალციხის ფილიალის შრომები, II, ახალციხე, 2000, გვ. 66.



ბუთი არსებობს. ასე მაგალითად, 1712 წელს თამაზ გოსტაბაშვილი თავის რძალს – გუქას – აძლევს შემდეგი შინაარსის პირობის წიგნს „მ(ამა) დასჭირებოდა და ობაშერისათვის ლოლოკნას ერთი საკომლო მამული მიეყიდნა და მოურაობაც იმისათვის მიეცა. ახლა ჩვენის ნებით ჩვენ მოგახსენეთ და თქვენის ზითვით დაიხსენით თხუთმეტი თუმნად, რომ თხუთმეტი თუმანი მიეცით ამ წესით, რომე როგორითაც იბაშერის წიგნში ეწეროს, იმ რიგათ თქვენთვის მოგვიცემია ის ერთი საკომლო მამულიცა და მოურაობაცა და რახან თქვენი თხუთმეტი თუმანი მოგცეთ სასახლოთ, ის მამული ისრევ სასახლოდ და საერთოდ დაედგათ. ვინ იცის, თეთრი ვერ მოგცეთ, ის საკომლოცა და მოურაობაც რაგვარადაც იბაშერს ქონდეს, იმ რიგით თქვენთვის მოგვირთმევი, არც შენ თეთრის სარგებელი გთხოო და არც ჩვენ მამულის ჭამასა და მოურაობას გეცილოთ“<sup>42</sup>.

ზემოთ მოყვანილი და განხილული ქართული წერილობითი წყაროები და ეთნოგრაფიული მასალა უფლებას გვაძლევს, დავასკვნათ, რომ ადრეული ხანიდანვე (წერილობითი მონაცემებით, V საუკუნიდან მაინც) საქართველოში ქალს საკმაოდ მაღალი უფლებრივ-ქონებრივი მდგომარეობა გააჩნდა. ყოველივე ეს რაიმე უძველესი საზოგადოებრივი წყობის გადმონაშტს კი არ წარმოადგენდა, არამედ კონკრეტული ისტორიული პერიოდის (ფეოდალური ეპოქის) ქართველი ხალხის სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურულ-პოლიტიკური განვითარების კანონზომიერი შედეგი იყო.

<sup>42</sup> ე. თაყაიშვილი, საქართველოს სიძველენი, ტ. I, გამოცემა II, ტფ. 1920, გვ. 129.

### **Имущественно - правовое положение женщины в феодальной Грузии**

Полное представление исторического развития общества невозможно без определения в этом обществе места, роли и имущественно-правового положения женщины. В каждом обществе женщина занимала и занимает разные имущественно-правовое положение. Это было обусловлено уровнем социал-экономического и культурного развития, верованиями, религиозными догмами и рядом других факторов у конкретно взятых народов.

Анализ имеющихся у нас грузинских письменных источников и этнографических материалов показал, что в феодальной Грузии и еще раньше (по письменным источником приблизительно с пятого века), женщина в Грузии занимала достаточно высокое имущественно-правовое положение. Данное обстоятельство являлось не пережитком какого-нибудь древнего общества, а закономерным следствием социал-экономического и культурно-политического развития грузинского народа в конкретном историческом (в нашем случае феодальном) периоде.

Т. Ivelashvili

### **Property-Rightful Position of a Woman in Feudal Georgia**

It is imposible to have a complete impression of the historic development of the society without the definition the role, place and property-rightful position of a woman in this society. This was conditioned with the level of social-economical and cultural development, beliefs, religious dogmata and the other factors of the concrete people.

The analyses of the existed Georgian written sources and ethnographical material showed us that in feudal Georgia and earlier (according to the written sources approximately from the V c) a woman in Georgia had rather high property-rightful position. It was not the survival of some ancient society but a natural result of social-economical and cultural-political development of the Georgian people in the concrete historic (in our case in the faudal) period.

**რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების „ძეგლისწერა“, როგორც ქართული  
ისტორიული ეთნოგრაფიის შესწავლის წყარო**

ფეოდალური ეპოქის საეკლესიო-სამართლებრივ ძეგლებს შორის უმნიშვნელოვანესი ადგილი უჭირავს რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერას“, რომელიც შეიქმნა XII საუკუნის დასაწყისში დავით აღმაშენებლის ინიციატივით მონვეულ საეკლესიო კრებაზე. ადრინდელ სამეცნიერო ლიტერატურაში მისი შედგენის თარიღად მიჩნეული იყო 1103 წელი<sup>1</sup>, ხოლო არსებული წყაროებისა და სპეციალური გამოკვლევების კრიტიკული ანალიზის საფუძველზე რუის-ურბნისის კრების მოწვევის თარიღად ივარაუდება 1105 წელი<sup>2</sup>.

დავით აღმაშენებელმა იმ დროს მოაწვევინა საეკლესიო კრება, როდესაც თურქ-სელჯუკებისაგან აოხრებულ ქვეყანაში გაპარტახდა მეურნეობა, გადარჩენილი ანიოკებული მოსახლეობა კლდე-ღრეებსა და გამოქვაბულებში დაიხიზნა, ეკლესიები მტრის თავლებად იქცა, სამღვდლოება გადაგვარდა და ცხოვრება განუკითხაობამ მოიცვა. ამიტომ, გზაკვალაბნეული მოსახლეობის საკუთარ ადგილებში დამკვიდრებასთან და ქვეყნის ეკონომიკურ აღორძინებასთან ერთად მოშლილი საეკლესიო საქმიანობის აღდგენის, მის მსახურთა უწესრიგობისა და „უჯერო“ ზნე-ჩვეულებების აღმოფხვრის, საეკლესიო საქმეებიდან ურჩ ფეოდალთა ჩამოცილების და სახელმწიფო სამსახურში ეკლესიის ჩაყენების საქმეს უდიდესი მნიშვნელობა მიენიჭა. ესოდენ დიდი გვეგმის განხორციელება საჭიროებდა შესაბამისი სავალდებულო კანონების იურიდიულად გაფორმებას. სწორედ ამ მიზნით მოიწვიეს საეკლესიო კრება, რომლის მიერ მიღებული „ძეგლისწერა“ დავით მეფის აღმშენებლობითი პროექტის ორგანულ ნაწილს შეადგენდა.

ეკლესიაში წესრიგის დამყარებას, უცხო ძალის ზეგავლენით დანერგილ მანიკერებათა აღმოფხვრას და მართლმადიდებლური წესების აღსრულებას დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა არა მარტო საკუთრივ ქრისტიანული რელიგიის განმტკიცებისა და ეკლესიის ავტორიტეტის ამაღლებისათვის, არამედ ქვეყნის სრულფასოვანი პოლიტიკური, სოციალური და იდეოლოგიური განვითარებისათვის. „ძეგლისწერა“ თავისი შინაარსით და აღძრული საკითხების კვალიფიკაციით სცილდება საეკლესიო სამართლის ფარგლებს და მტკიცეულ საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ პრობლემებსაც მოიცავს. დავით აღმაშენებელმა ამ კრებას ამოცანად დაუსახა სახელმწიფოს ცენტრალიზებული მმართველობის სისტემის გამაძლიერებელი კანონებისა და მათი განხორციელების საჭიროება. ამდენად,

<sup>1</sup> ვახუშტი ბაგრატიონი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, „ქართლის ცხოვრება“, IV, თბ., 1973, გვ. 156; ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი, ტ. VI, თბ., 1982, გვ. 53.

<sup>2</sup> ე. გაბიძაშვილი, რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერა, თბ., 1978, გვ. 14-19.

ეს პროექტი იყო დავით აღმაშენებლის რეფორმების ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილი.

„ძეგლისწერის“ მნიშვნელობას ისიც ამაღლებს, რომ ის, როგორც კანონიკური სამართალი, გავლენას ახდენდა საერო სამართალზედაც. ივ. ჯავახიშვილის შეხედულებით, რუის-ურბნისის კრების მიზანს შეადგენდა არა დოგმატური საკითხების „ძიებანი“, არამედ „მისი მსჯელობისა და კანონმდებლობის საგნად საეკლესიო წესწყობილებისა, სამღვდელმსახურო წესებისა და მრევლის ზნეჩვეულებათა და შეცოდებულების განმართვა და მოწესრიგება ყოფილა“<sup>3</sup>.

აქ ის აზრია გატარებული, რომ „ძეგლისწერა“ საეკლესიო კანონმდებლობასა და წესწყობილებასთან ერთად მრევლის ზნე-ჩვეულებათა საკითხების განსჯასაც ისახავდა მიზნად. ეს იმიტომ, რომ ეკლესია სახელმწიფოში „ფართო პოლიტიკური და უფლებრივი შეუვალობით სარგებლობდა, მას დამოუკიდებელი სასამართლო იურისდიქცია ჰქონდა. ამავე დროს საერო სამართლისა და სამოქალაქო ცხოვრების მთელი რიგი საკითხები კანონიკური სამართლის ნორმებით წესრიგდებოდა და საეკლესიო სასამართლოების კომპეტენციას შეადგენდა. ფეოდალურ სამართალში საეკლესიო დოგმები ბატონობდნენ და სამართლის მეცნიერებაც ღვთისმეტყველების მთლიანი ბატონობის ქვეშ იმყოფებოდა, მის დარგად ითვლებოდა. სამღვდელოებისა და ღვთისმეტყველების ბატონობამ მთელ საზოგადოებაზე განსაზღვრა საეკლესიო სამართლის დიდი როლი საერო სამართლის ნორმებისა და ინსტიტუტების წარმოქმნასა და ჩამოყალიბებაში“<sup>4</sup>. ნათქვამს ემატება შეხედულება, რომ „საერო სასამართლოების მთელი რიგი საქმეებისა წინათ საეკლესიო სასამართლოებს ექვემდებარებოდა“<sup>5</sup>.

ცნობილია, რომ დავით აღმაშენებლის გამეფებამდე საქართველოში შექმნილი უმძიმესი პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიკური ვითარების უამს დაქვეითებისა და გადაგვარების გზაზე იდგა მნიგნობრობა და კულტურაც. ამ მხრივ სავალალო მდგომარეობაში აღმოჩნდა კანონიკური და საერო სამართალიც. მაგრამ ძნელბედობის მიუხედავად ქართული ეკლესიის მესვეურები და მნიგნობრები მაინც აღწევდნენ სახელმწიფოს მასულდგმულელებელი წესრიგის შენარჩუნებას, რისი საფუძველიც იყო პირველ ყოვლისა საეკლესიო კრებების გადწყვეტილებანი. ივარაუდება, რომ კანონიერების დამყარება-განმტკიცების მიზნით ასეთი კრებები იმართებოდა, სჯულისკანონებიც იქმნებოდა, მაგრამ ისტორიამ ისინი ვერ შემოგვინახა<sup>6</sup>. დღესდღეობით ცნობილია, რომ ქართული მართლმადიდებლური ეკლესია და სახელმწიფოებრიობა ხელმძღვანელობდა ეფრემ მთაწმიდელის მიერ 1005 წლამდე ბერძნულიდან თარგმნილი „მცირე სჯულისკანონით“<sup>7</sup> და ასევე ბერძნულიდან არსენ იყალთოელის მიერ გადმო-

<sup>3</sup> ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 54.

<sup>4</sup> ი. დოლიძე, ძველი ქართული სამართალი, თბ., 1953, გვ. 14.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 115.

<sup>6</sup> ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 52.

<sup>7</sup> მცირე სჯულისკანონი, გამოსცა ე. გიუნაშვილმა, თბ., 1972.

თარგმნილი „დიდი სჯულისკანონით“<sup>8</sup>. არც მანამდე და მის შემდეგაც საკმაოდ დიდხანს, თითქმის ერთი საუკუნის განმავლობაში, სხვა სამართლებრივი ძეგლის არსებობა საქართველოში არ დასტურდება. საეკლესიო სჯულმდებლობის პირველი ასეთი ორიგინალური ძეგლი ჩნდება XII საუკუნის დასაწყისში (1103 თუ 1105 წელს) რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების „ძეგლისწერის“ სახელწოდებით.

აღნიშნული ძეგლის შედგენით კრებამ მიზნად დაისახა საეკლესიო კანონების სრულყოფა და ცხოვრებაში მათი გამოყენება. ყველა სხვა წესის აღსრულება, რაც საეკლესიო რეჟიმს არ ექვემდებარებოდა, აიკრძალა და შესაბამისად აღიკვეთა მონაზონთა და ხუცესთა თვითნებური ქმედება ეკლესიის ფარგლებს გარეთ. ამიტომ მკვეთრად განისაზღვრა სამღვდლო პირის ხელთდასხმის უფლებამოსილება სასულიერო პირთა იერარქიის მიხედვით. ნათქვამის დამადასტურებელია „ძეგლისწერის“ პირველ ექვს პუნქტში მოცემული განმარტებები, რომლებიც იმ მდგომარეობაზედაც მიგვითითებენ, თუ როგორ უნესრიგობას მოეცვა საერო თუ სასულიერო პირთა ცხოვრება. სწორედ ეს ჰქონდა მხედველობაში ნიკო ხიზანაშვილს – პირველი მონოგრაფიული გამოკვლევის ავტორს „ძეგლისწერის“ შესახებ („ჩვენი საეკლესიო სჯულმდებლობა – ძეგლისწერა“), როდესაც წერდა: „არ უნდა დავიფიქროთ, რომ „წმინდა კრების“ დროს საქართველოში გავრცელებული იყო მრავალგვარი ავკაცობა, ბოროტება და საკვირველი უფრო ისაა, რომ უმაღლესნი სასულიერო კაცნი და წარჩინებულნი მთავარნიც კი ღრმად იყვნენ ჩაფლულნი ზნეობრივ გახრწნილებაში“<sup>9</sup>.

ნათქვამი ჭეშმარიტების გამომხატველია, მაგრამ გაუმართლებელია იმის მტკიცება, რომ „ეს ძეგლი პირველი ჩვენი ეროვნული ნაწარმოებია, ჩვენი საკუთარი აზროვნების და მსჯელობის ნაყოფი. პირველად იმაში გამოიხატა ქართული სჯულმდებლობითი ნიჭი“<sup>10</sup>. ეს შეხედულება მიუღებელია ჯერ ერთი იმიტომ, რომ მცირე და დიდი სჯულისკანონის თარგმნამ, ქართული მონაცემებით შევსებამ და ქართული მართლმსაჯულების მიერ მისმა გათავისებამ უკვე თავისთავად განაპირობა სჯულმდებლობის სრულყოფა ეროვნულ ნიადაგზე. რაც შეეხება ორიგინალურ ეროვნულ სჯულმდებლობას, ივ. ჯავახიშვილის მითითებით პირველი ასეთი ძეგლი იყო არა „ძეგლისწერა“, როგორც ამას ფიქრობდა ნ. ხიზანაშვილი, არამედ უძველესი იყო ბაგრატ კურაპალატის სამართალი, რომლის შემდგენელი შეიძლება ყოფილიყო ბაგრატ I კურაპალატი (826-876) ან ბაგრატ III კურაპალატი (978-1014). ივ. ჯავახიშვილის მტკიცებით, ასევე შეუძლებელია შედგენილი არ ყოფილიყო არაერთი საეკლესიო კრების ოქმი სჯულისკანონის სახით, რასაც ჩვენ დრომდე არ მოუღწევია<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> დიდი სჯულისკანონი, გამოსაცემად მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაჭიძემ, გ. ნინუამ; რედაქტორი და შესავალი წერილის ავტორი ე. გაბიძაშვილი, თბ., 1975.

<sup>9</sup> ნ. ხიზანაშვილი, რჩეული იურიდიული ნაწარმები, თბ., 1982, გვ. 271.

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 274.

<sup>11</sup> ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 52-53.

იმის გამო, რომ საეკლესიო კრებების უფრო ძველი დადგენილებები დღემდე ცნობილი არ არის, პირველ ასეთ წერილობით დოკუმენტად სახელდებულია რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების „ძეგლისწერა“, რომლის რამდენიმე პუბლიკაცია არსებობს. მათ შორის სრულყოფით გამოირჩევა ენრიკო გაბიძაშვილის მიერ „დიდ სჯულისკანონში“ შეტანილი<sup>12</sup>, ხოლო შემდეგ მის მონოგრაფიაში დამატების სახით დაბეჭდილი ტექსტი<sup>13</sup>, რომლითაც მე ვსარგებლობ. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ „ძეგლისწერის“ ტექსტი ე. გაბიძაშვილმა გამოიკვლია არსებული პუბლიკაციებისა და ხელნაწერების შეჯერების, წერილობითი წყაროების, სპეციალური ლიტერატურის შესწავლისა და ბერძნულ-ქართული სჯულმდებლობის ძეგლების მონაცემების შედარებითი ანალიზის საფუძველზე.

რუის-ურბნისის კრების გადაწყვეტილება ყველა საჭირობოროტო საკითხზე პასუხს ვერ გვაძლევს. ეს შეუძლებელიც იქნებოდა მტრისგან აობრებულ და ყოველმხრივ მოშლილ ქვეყანაში. ამიტომ კრებამ, რა თქმა უნდა დავით აღმაშენებლის აქტიური ჩარევით და რეკომენდაციით, მსჯელობის საგნად აქცია უმნიშვნელოვანესი ეპოქალური პრობლემები. განსასჯელი საკითხები ალბათ იმითმაც იქნა შემცირებული, რომ ბევრ მათგანზე პასუხი ამოიკითხებოდა მცირე და დიდი სჯულისკანონიდან, როგორც ქართველთათვის მისაღები მოძღვრებიდან, აგრეთვე „ძეგლისწერამდე“ შექმნილი ორიგინალური ქართული სამართლებრივი ძეგლებიდან, რამაც ჩვენამდე ვერ მოაღწია, მაგრამ საფიქრებელია, რომ დავითის მნიგნობართათვის ხელმისაწვდომი ყოფილიყო.

ე. გაბიძაშვილის მიერ რედაქტირებული ტექსტი მოიცავს 19 პუნქტს და ამათგან 1-6 პუნქტი, როგორც ზემოთ აღვნიშნე, ეხება ეკლესიაში ხელთდასხმის წესებს სასულიერო ნოდებაში დაწესებული იერარქიის მიხედვით. 11-12 პუნქტები მიეძღვნა საეკლესიო იერარქიაში ქორეპისკოპოსისა და მონასტერში მოძღვრის უფლებამოსილების საკითხს, 13-14 პუნქტებში მოცემული რეკომენდაციები ითვალისწინებდა წესრიგის დამყარებას მონასტრებში, ჟამისნირვის რეჟიმის დაცვას და მექრთამეობის აღკვეთას ეკლესიებში. მე-15 პუნქტში ნაჩვენებია მართლმადიდებლური ეკლესიის დამოკიდებულება „ხაჩეცარის“ მიმდევარი სომხებისადმი, ე. ი. ფაქტიურად მწვალებლებთან ურთიერთობის ხასიათი. მე-19 პუნქტში დაგმობილია ხატის მაგინებელთა ქმედება და აღნიშნულია მისი შეუთავსებლობა მართლმადიდებლური რწმენისათვის.

ზემოხსენებული 12 პუნქტის გამოკლებით დანარჩენ 7 პუნქტში (7, 8, 9, 10, 16, 17, 18) დაყენებული საკითხები ეხება წამხდარ ზნე-ჩვეულებებს, რასაც არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება, როგორც წყაროს ქართული ტრადიციებისა და რწმენა-წარმოდგენების შესწავლისათვის.

ტრადიციების სფეროდან უმნიშვნელოვანესი ადგილი უჭირავს განმარტებას საქორწინო ურთიერთობის შესახებ, სახელდობრ, გვირგვინთა კურთხევის წესს, რომლის შესახებაც მე-7 პუნქტში აღნიშნულია: „თვნიერ ეკლესიისა და

<sup>12</sup> დიდი სჯულისკანონი, გვ. 243-559.

<sup>13</sup> ე. გაბიძაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 176-196.

საკურთხევლისა არცა ნათლისცემამა შესაძლებელ არს, არცა გვრგვნთა კურთხევამა, არცა მონაზონისა ეპისტოლითა, გინა სქემითა კურთხევამა და არცა მონაზონსა ხუცესსა გვრგვნთა კურთხევად ჴელენიფების, არცა ერისაგანსა მღდელსა მონაზონისა კურთხევად<sup>14</sup>.

ციტირებული პუნქტიდან თვალნათლივ ჩანს, რომ მის მიხედვით უნდა მონესრიგებულები ნათლისცემისა და ქორწინების რიტუალი იმ აკრძალვების გათვალისწინებით, რაც ენიხალმდებება საეკლესიო ნორმებს. აღნიშნული წესების აღსრულებაში უფლებამოსილება ენიჭებოდა მხოლოდ ეკლესიას და მის მსახურთ. თვით იმის თქმა, რომ „ნათლისცემამა“ და „გვრგვნთა კურთხევამა“ მხოლოდ ეკლესიაში და საკურთხეველში იყო შესაძლებელი, თავისთავად გამორიცხავდა ხსენებული რიტუალების ჩატარებას ეკლესიის გარეთ არსებულ სამლოცველოებში, ე. ი. სამოქალაქო წესით ქორწინების წესის აღსრულებას. აქვე დგება საკითხი – რატომ მიენიჭა კანონის ძალა ეკლესიაში ნათლისცემისა და გვირგვინთა კურთხევის შესრულებას და რატომ აიკრძალა სახლში თუ რაღაც სხვა სამლოცველოში ამ წესების შესრულება? – იმიტომ, რომ ასეთი რამ ხდებოდა და თანაც არა ეკლესიის მომსახურე სამღვდელოების მონაწილეობით, არამედ მონაზონ-ხუცესთა მიერ.

„ძეგლისწერა“ აკანონებს ცოლ-ქმრის კურთხევის რეგლამენტს და განსაზღვრავს მისი აღსრულების შესაძლებლობას სავალდებულო წესების დაცვით, რაზედაც პასუხს გვაძლევს მე-8 პუნქტი: „ხოლო შემდგომად გვრგვნთა კურთხევისა პირველთა და მეორეთა ცოლ-ქმართა წმიდათა საიდუმლოთა ზიარებაჲ უქმს მას დღესა, რომელსა იკურთხნენ უეჭუელად, არა თუ გარდარეულითა რაიმემ ბილწებითა შებლალულ იყვნენ, დალათუ უზიარებლობითაცა განკანონებულ იყვნენ და მერმე აღსრულებამა კანონსა უზიარებლობისა მათისასა“<sup>15</sup>.

დამონმებულ პუნქტში აშკარად გამოიკვეთა ის აზრი, რომ გვირგვინთა კურთხევა ადამიანს ორჯერ შეეძლო და ორივე შემთხვევაში სავალდებულო იყო ქორწინების დღეს ზიარების წესის შესრულება. ზიარება შეუძლებელი იყო მხოლოდ მძიმე დანაშაულის შემთხვევაში. უფრო მეტიც, გვირგვინთა კურთხევის დღეს ის პირიც კი იყო ზიარების მიღებით უფლებამოსილი, ვისაც მანამდე სასჯელად უზიარებლობა ჰქონდა მიღებული. ამის შემდეგ კი ეს სასჯელი მას მაინც უნდა მოეხადა. როგორც ე. გაბიძაშვილმა აღნიშნა, „ძეგლისწერის“ კანონისაგან განსხვავებით უძველესი საეკლესიო კრებების გადაწყვეტილებით პირველად დაქორწინებულნი გვირგვინის კურთხევის შემდეგ საიდუმლო ზიარებას იღებდნენ, ხოლო მეორედ დაქორწინებულთ ეს უფლება მხოლოდ დაწესებული დროის გავლის შემდეგ ეძლეოდათ<sup>16</sup>.

ეკლესია რომ პირველ ქორწინებას აშკარა უპირატესობას ანიჭებდა, ეს კარგად ჩანს მეორე ქორწინებისადმი დამოკიდებულებაში, რაც გარკვეული შეზ-

<sup>14</sup> ე. გაბიძაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 187.

<sup>15</sup> ე. გაბიძაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 187.

<sup>16</sup> იქვე, გვ. 119.

ლდებობის დაცვას ითვალისწინებდა. ამგვარი ვითარების მაჩვენებელია მე-9 პუნქტი: „ხოლო მეორეთა გვრგვინთა მაკურთხეველი ხუცესი სამხრობად ნუ მივალს მათ თანა, ნუცამცა მეორეთა ცოლ-ქმართა პირველნი გვრგვინი ეკურთხევიან, ხოლო სხუებრ და არა ესრეთ მოქმედი ამათი ხუცესი უკუე განკუეთისა, ხოლო ერისკაცი უზიარებლობისა თანამდებ იყოს“<sup>17</sup>.

როგორც ამ მუხლიდან ჩანს, მეორე ქორწინებისადმი უარყოფითი დამოკიდებულება ვლინდებოდა თუნდაც ხუცესის ქმედების შეზღუდვაში. პირველ ყოვლისა მას მოეთხოვებოდა სამხრობაზე (საქორწილო სუფრაზე) მიუსვლელიობა. მეორე ქორწინება რომ სასურველად მიჩნეული არ იყო, ეს იქიდანაც კარგად ჩანს, რომ მეორეჯერ გვირგვინის კურთხევის რიტუალი პირველი ჯვრისწერის ანალოგიურად არ შესრულებულიყო. აღნიშნულ ვალდებულებათა შეუსრულებლობის შემთხვევაში ხუცესისთვის სასჯელად განკუთვნილი იყო განკვეთა, ხოლო რიტუალში მონაწილე ერისკაცისათვის – უზიარებლობა.

ე. გაბიძაშვილის გამოკვლევის მიხედვით, საეკლესიო კრებების გადანყვეტილებათა საფუძველზე მეორეჯერ დაქორწინება საკმაოდ მკაცრი კანონებით იზღუდებოდა კონსტანტინეპოლისადმი დაქვემდებარებულ ეკლესიებში. ქართული ეკლესიისაგან განსხვავებით ევროპის ეკლესიებში გვირგვინთა კურთხევა, ე. ი. მეორედ დაქორწინებულთათვის თავზე გვირგვინის დადგმა, აკრძალული იყო, რაც იმას ნიშნავდა, რომ მეორედ დაქორწინების მსურველი საეკლესიო კურთხევას ვერ მიიღებდა<sup>18</sup>. „ქეგლისწერის“ მე-9 პუნქტის მიხედვით კი ქართულ ეკლესიაში მეორეჯერ დაგვირგვინება ნებადართული იყო, ოღონდ იმის გათვალისწინებით, რომ პირველი და მეორე ჯვრისწერის რიტუალი ერთნაირად არ უნდა შესრულებულიყო.

„ქეგლისწერის“ შედგენის დროისათვის ზნე-ჩვეულებათა მოშლილობა და დარღვევები დამახასიათებელი ყოფილა მცირეწლოვანთა დაქორწინების შემთხვევებითაც, რომლის აღკვეთისა და მშობლების პასუხისმგებლობის შესახებ მე-10 პუნქტში რეკომენდირებულია: „კულად ამასცა განვასაზღვრებთ, რაჲთა ამიერთგან არღარა ეკურთხეოდინ გვრგვინი ჩჩულთა ქალ-ყრმათა, არამედ უკუეთუ საჭიროდ რადმე იყოს მშობელთა მათდად, დაუწინდნენ იგინი ურთიერთას და, რაჲამს ჰასაკად მოვიდენ ორნივე, მაშინ იქორწინნენ. და ქალი ათორმეტისა წლისასა უმცროხსი ნუცა შეყოფილ არს ქორწინებით მეუღლისადა. ხოლო ამის განჩინებისა დამწსნელი თანამდებ იყავნ ზემოწვსენებულისა მის განჩინებისა“<sup>19</sup>.

როგორც დამონმებული პუნქტიდან მჟღავნდება, მაშინდელი საზოგადოების ცხოვრებაში მტკივნეულ პრობლემას წარმოადგენდა ტრადიციული წესებისა და ქრისტიანული დოგმების უგულებელყოფა გვირგვინთა კურთხევის დროს, რაც პირველ ყოვლისა თავს იჩენდა საქორწინო ასაკის გაუთვალისწინებლობაში, არასრულწლოვანთა შეუღლებაში. რუის-ურბნისის კრებამ ქალის საქორწინო

<sup>17</sup> იქვე, გვ. 187.

<sup>18</sup> იქვე, გვ. 121.

<sup>19</sup> ქეგლისწერა, გვ. 187-188.



ასაკის ქედა საფეხურად განსაზღვრა 12 წელი. მისი შესრულების პასუხისმგებლობა დაეკისრათ მშობლებს, ვინაიდან დანიშვნაც და დაქორწინებაც მათი პრეროგატივა იყო. მათ 12 წელზე ადრე შვილების დანიშვნის ნება დაერთოთ, ხოლო გვირგვინთა კურთხევა შეიძლებოდა გაეხდებოდა მაშინ, „რაჟამს პასაკად მოვიდენ ორნივე“. ამგვარი გადაწვეტილება გამოირიცხებოდა ქალის დაქორწინებას 12 წლამდე და საფიქრებელია, ვაჟისას – 14 წლამდე, როგორც ეს ადამიანის სიმწიფის ასაკის შესაბამისად იყო მიღებული რომაულ-ბიზანტიური სამოქალაქო სამართლის ნორმებით<sup>20</sup>. ეთნოგრაფიული მასალების ანალიზის საფუძველზედაც გამოჩნდა, რომ დანიშვნა ხდებოდა არამცთუ მცირე ასაკში, არამედ აკენშიც კი, ხოლო ორსულ დედებს შორის შეთანხმება ჩვეულებად ითვლებოდა, თუ მათ ქალ-ვაჟი გაუჩნდებოდათ. მაშასადამე „ძეგლისწერაში“ აირეკლა ის ჩვეულება, რაც საქართველოში ტრადიციულად არსებობდა, ოღონდ მცირეწლოვანთა დაქორწინების აკრძალვის საჭიროებით და მცირეწლოვანთა დანიშვნის გამოყენების უფლებით<sup>21</sup>.

ქართველი ხალხის საქორწინო ურთიერთობაში განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა მექორწინეთა სარწმუნოებრივ კუთვნილებას. ქართული სამართლის ძეგლებისა და მრავალი სხვა წყაროს მიხედვით გამოირიცხული იყო მართლმადიდებლის შეუღლება სხვა სარწმუნოების ადამიანთან, თუ ის მართლმადიდებლური წესით არ მოინათლებოდა. „ძეგლისწერა“ ერთ-ერთი უძველესი კანონიკური სამართალია, რომელშიც საქორწინო კავშირის წინაპირობად სახელდებულია რელიგიური კუთვნილებაც. ქრისტიანობისათვის მიუღებელ ასეთ სარწმუნოებად ითვლებოდა მწვალელობაც, რაც ნაჩვენებია მე-16 პუნქტში: „კუალად განვაწესებთ, რაითა არცა მართლმადიდებელი მამაკაცი მწვალეებელსა გინა წარმართსა დედაკაცსა, ანუ დედაკაცი მამაკაცსა შეუღლდნენ, ვინათგან ყოველი მართლმადიდებელი ტაძარი არს ღმრთისა და მკვდრებულისა მის მიერ სულისა მისისა ჩუენ შორის, ხოლო ყოველი ბოროტად მადიდებელი, ანუ ყოველად არამადიდებელი ტაძარი არს ეშმაკისა. ხოლო ვითარმედ არცა ერთი ზიარება არს ტაძრისა ღმრთისა ეკრძათ თანა, ვითარ - იგი ბნელისა ნათლისა თანა, მოწამე არს საღმრთო მოციქული, ხოლო რომელმან ამიერთგან იკადროსლა ქმნა ამათი, განიკანონოს იგი პირველთქუმულითა მით კანონითა“<sup>22</sup>.

სჯულმდებლებმა დაუშვებლად ცნეს მართლმადიდებლის საქორწინო კავშირი მწვალეებელთან და წარმართთან იმის დასაბუთებით, რომ მართლმადიდებელთა ტაძარი „არს ღმრთისა“, ხოლო მწვალეებელთა და წარმართთა ბოროტად მადიდებელი ტაძარი – ეშმაკისა. „ძეგლისწერის“ ამგვარი დამოკიდებულება ანარეკლია ქალკედონის IV მსოფლიო კრებაზე მიღებული გადაწყვეტილებისა

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 124.

<sup>21</sup> ვალ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960, გვ. 106-129.

<sup>22</sup> ძეგლისწერა, გვ. 189-190.

ქორწინების აკრძალვის შესახებ მწვალებელთან, ებრაელთან და წარმართთან, თუ ისინი მართლმადიდებლობას არ მიიღებდნენ.

მე-16 პუნქტში ბოლომდე ჩამოყალიბებული არ არის, თუ რა პირობები იყო ნაყენებული მწვალებლების ან წარმართის მიმართ, როგორც ეს ჩანს ევროპის ეკლესიებში. არც ის არის გარკვეული, თუ ვინ იგულისხმება მწვალებლად ან წარმართად. თუმცა, მწვალებლებად იგარაუდებიან სომხები, ხოლო წარმართებად არაქრისტიანები – მამამადიანები, ებრაელები და სხვა<sup>22</sup>.

„ძეგლისწერის“ მე-17 პუნქტი ეხება მრავალ უწესო ჩვეულებას, რომელთაგან დასახელებულია „კიდეს-კიდე“ ქორწინების, ანუ ივ. ჯავახიშვილის მიერ სახელდებული „წარმომადგენლობითი“ დაქორწინების წესი. ამ უჩვეულო მოვლენის მიხედვით, საცხოვრებელ ადგილებში, სადაც საქმრო და საცოლე იმყოფება, მიდის წარმომადგენელი – საცოლესთან მამაკაცი და მასთან ერთად ეკლესიაში ან სალოცავ სახლში გვირგვინს იდგამს, მაგრამ ხუცესი გვირგვინთა კურთხევისას ნამდვილი საქმროს სახელს ასხენებს. მეორე შემთხვევაში კიდევ უფრო კურიოზული წესი სრულდება: საქმროსთან საცოლე ქალის ნაცვლად მიდის ამ ქალის წარმომადგენელი მამაკაცი, საქმროსთან ერთად დგება, ხოლო გვირგვინთა კურთხევის დროს ხუცესი საცოლის სახელს ასხენებს.

ე. გაბიძაშვილი ფიქრობს, რომ წარმომადგენლობითი ქორწინება საეკლესიო წესით ტარდებოდა, მაგრამ წარმოშობით ის სამოქალაქო ხელშეკრულებას უნდა წარმოადგენდეს. ეს იყო სამოქალაქო ქორწინების ერთ-ერთი ფორმა, შემდგომში კი ეკლესიამ თავისი უფლებები გაავრცელა და მისი შესრულება ერისკაცის ნაცვლად სამღვდლოებას დაავალა<sup>24</sup>. რუსი-ურბნისის კრებამ ეს საკმაოდ გავრცელებული ჩვეულება აკრძალა შემდეგი მოტივით: საცოლესთან წარმომადგენელი მამაკაცი და საპატარძლო ნახევრად მემრუშედ გამოაცხადა, ხოლო ორი მამაკაცის გვირგვინქვეშ დადგომა სასაცილოდ აიგდო. საბოლოოდ ასე დაქორწინებულნი უკანონო ცოლ-ქმრად ჩათვალეს, ვინც უკვე გარდაცვლილი იყო, ცოდეა შეუნდეს, ხოლო რიტუალში მონაწილენი განაკანონეს.

საეკლესიო კრებამ დაუნდობელი ბრძოლა გამოუცხადა სოდომურ ცოდვას და ის ისეთივე მძიმე კატეგორიის დანაშაულად გამოაცხადა, როგორცაა „მტრობანი, შურნი, სიძულვილნი, კაცის კელანი, მრუშებანი, ცრუ ფიცბანი და უკუანაისკნელი და თავი ყოველთა ბოროტთაი კერპმსახურებაი და თაყუანისცემისა შეცვალებაი დამბადებელისაგან დაბადებულთა მიმართ“<sup>25</sup>. ყველა აქ ხსენებულ დანაშაულზე უფრო მძიმე დანაშაული ყოფილა სოდომური ცოდვა, რომელსაც ყველაზე დიდი ზიანი მიუყენებია კაცობრიობისათვის. ამიტომ „ძეგლისწერაში“ მუქარაც არის ჩართული იმათ მისამართით, რომლებიც ამ ძეგლის წაკითხვის შემდეგ არ განთავისუფლდებოდნენ სოდომური ცოდვისაგან. „ძეგლის-

<sup>22</sup> ძეგლისწერა, გვ. 145-146.

<sup>24</sup> ე. გაბიძაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 148-149.

<sup>25</sup> ძეგლისწერა, გვ. 151.

წერის" მე-18 პუნქტი მათ უწინასწარმეტყველებდა ისეთსავე ხვედრს, როგორც ეს მოხდა სხვა ქვეყნებში და საბოლოოდ ჯოჯოხეთში მოხვედრას.

წარმოდგენილი მიმოხილვის შედეგად შეიძლება დავასკვნათ, რომ „ძეგლისწერა“ შეიქმნა მტრისგან აოხრებული ქვეყნის აღორძინებისათვის ბრძოლის პერიოდში და ნათლად გვიჩვენებს, თუ რა პრობლემები დასახა ეკლესიამ შერყეული ეროვნული ცნობიერების, გადაგვარებული ზნე-ჩვეულებების, დაცემული სულიერი კულტურისა და სამართლის ნორმების აღდგენისათვის. „ძეგლისწერაში“ დიდი ადგილი დაეთმო მავნე ტრადიციების მხილებას და რეკომენდაციებს მათი ნორმალიზაციის მიზნით, რისთვისაც ამ ძეგლს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება დავით აღმაშენებლის ეპოქის მოსახლეობის საზოგადოებრივი ყოფისა და ზნეობრივ-სარწმუნოებრივი მდგომარეობის შესწავლისათვის. ეს ფაქტორი განსაზღვრავს „ძეგლისწერის“ როგორც პირველწყაროს ადგილს ქართული ეთნოგრაფიის ისტორიაში.

В. Итонишвили

**“Дзеглисцера” (“Трактат”) Рунско-Урбнисского церковного собора,  
как источник для изучения грузинской исторической этнографии**

Среди церковно-правовых памятников феодальной эпохи, важнейшее место занимает “Трактат” (“Дзеглисцера”) Рунско-Урбнисского собора, созданного в начале XII в. собором, созванным по инициативе Давида Агмашенебели (Строителя). В памятнике отразилось решение церкви, касающееся восстановления, пошатнувшегося в разоренной врагами стране национального сознания. В памятнике большое место отводится изобличению вредных традиций, а также рекомендациям предложенным с целью их нормализации. В этом смысле памятник приобретает особое значение для изучения общественного быта и морально-религиозного состояния населения эпохи Давида Агмашенебели.

**"Dzeqlistsera" of the Ruis-Urbnisi Church Assemvly as a source for  
the studies in Georgian Historical Ethbography**

"Dzeqlistsera" (legislation) of the Ruis-Urbnisi Church Assemvly deserves considerable interest among the Georghain ecclesiastical and legal monuments of feudal age. Legislation was made on the initiative of David Aghmashenebeli (the builder) at the beginning of the 12<sup>th</sup> century. It represents the church's decision to rehabilitate national consciousness shaken after ravages of the enemy. The monuments aims to expose ill traditions and proposes recommendation for their normalization. The mentioned aspects are of great importance for the study of social moral and religious state of the community of those period.

საქართველოს ძველი საზოგადოებების სოციალური ბუნების  
საკითხი აკად. ს. ჯანაშიას ნაშრომებში

აკად. ს. ჯანაშიას მთელი თავისი მეცნიერული მოღვაწეობის მანძილზე არასდროს შენელებია ინტერესი ძველი საქართველოს (იბერიის, კოლხეთის) საზოგადოებების სტრუქტურის, გვაროვნული საზოგადოების წიაღში კლასების ჩასახვა-განვითარებისა და სახელმწიფოს წარმოშობის პროცესების კვლევა-ძიებისადმი. განსაკუთრებით დიდ ყურადღებას უთმობდა იგი აღნიშნული საზოგადოებების სოციალური წყობილების, მათი ბუნების შესწავლას, რასაც მან, უპირველესად, საფუძველი დაუდო იბერიის მოსახლეობის სოციალური სტრუქტურის სტრაბონისეული აღწერილობის ანალიზით მიღებული დასკვნები. ეს დასკვნები მეცნერს სრულად ჩამოყალიბებული აქვს თავის პირველ ფუნდამენტურ შრომებში „ფეოდალური ურთიერთობის წარმოშობისათვის საქართველოში“ (ლითოგრაფიული წესით დაიბეჭდა 1932 წელს) და „ადრეული ფეოდალიზმი“ (ამავე წესით დაიბეჭდა 1933 წელს). დასახელებულ ნაშრომებში ს. ჯანაშია არკვევს იბერიის მოსახლეობის სტრაბონთან მოხსენიებული ფენების - „გენოსების“ ადგილს და როლს ქვეყნის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში და აქვე გამოთქვამს მეტად მნიშვნელოვან მოსაზრებას, რომ იბერიის მოსახლეობის მეოთხე გენოსს, ლაოებს, რომელთაც სტრაბონი „სამეფო მონებს“ (ἡμισυκαὶ δμισιοί“-ს) უწოდებს, „მონებს, როგორც ეკონომიკურ კატეგორიას, ვერაგზით ვერ მივაკუთვნებთ: მწარმოებელი, თავის „გვარში“ („თემში“) ცხოვრობს, იქ ერთგვარ სანარმოო საშუალებებსაც მოკლებული არ არის... ასეთი მწარმოებელი უკვე ყმაა და არა მონა“ – დაასკვნის მკვლევარი<sup>1</sup>.

ამასთან სტრაბონის ტექსტში ლაოების მფლობელად მხოლოდ მეფის „გენოსის“ დასახელება ს. ჯანაშიას აფიქრებინებდა, რომ მონის შრომას უფრო მეტად იყენებდნენ მეორე გენოსში მოხსენიებული ქურუმები. მეცნიერის აზრით, ქურუმები უძველესი ხანიდან გაბატონებულ კლასს წარმოადგენდნენ იბერიაში, რადგან მათ რელიგიურ ფუნქციებთან ერთად საერო საქმეებიც, სახელდობრ, მეზობლებთან ურთიერთობის გაძლიერება ებარათ. ძველ ქართულ საზოგადოებაში ქურუმთა სოციალური დანიშნულება ჯერ კიდევ პირველყოფილი გვარის შიგნით ხდება – წერს მკვლევარი. აღნიშნული პროცესი დაკავშირებული იყო ინტენსიური მეურნეობის განვითარებასა (სახელდობრ, ირიგაციისა და სასოფლო-სამეურნეო საქმიანობის კალენდარული განსაზღვრის), საზოგადოებრივი კონტროლისა და განწესრიგების აუცილებლობასთან<sup>2</sup>. მეცნიერის ვარაუდით, ძველ

<sup>1</sup> ჯანაშია ს., ფეოდალური ურთიერთობის წარმოშობისათვის საქართველოში. შრომები, II თბილისი, 1952, გვ. 144.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 145.

იბერიამი ტაძრებს და მათ მსახურებს საკუთარი, არამცირედი სივრცის მამულე-ბი აქვთ, რომელთა დამუშავებისთვისაც ისინი არათავისუფალ შრომას (უფრო მონებს) იყენებდნენ<sup>3</sup>. თანდათან ტაძრები და მათი წარმომადგენლები იქცევიან უდიდეს მემამულეებად<sup>4</sup>.

აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ იმავე სტრატონთან დაცული გადმოცემა კოლხეთის მეზობელ მოსხიკები (მოსხების ქვეყანაში) ლევკოთეას ოდესღაც მდიდარი სამლოცველოსა და მისი სამისნოს არსებობის შესახებ და აღებული ხანის კოლხეთის სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების საქმოდ მაღალი დონის გათვალისწინება ს. ჯანაშიას საფუძველს აძლევდა დასავლეთ საქართველოშიც იბერიის მსგავსი ვითარება შეენიშნა, აქაც საზოგადოების უძველეს გაბატონებულ ჯგუფად ქურუმები წარმოედგინა და უზენაესი ხელისუფლების თეოკრატიული ხასიათი ევარაუდა<sup>5</sup>.

მიუხედავად იმისა, რომ სახელმწიფოს წარმოქმნას საქართველოში ს. ჯანაშია უპირატესად მონათმფლობელ ქურუმთა დაცვის საჭიროებას უკავშირებს, 30-იანი წლების დასაწყისში გამოქვეყნებულ ყველა ნაშრომში იგი სტრატონისეული იბერიისა და კოლხეთის საზოგადოებებს გარდამავალი ტიპის საზოგადოებას უწოდებს, იმიტომ, რომ მათში ხედავს თემური, ფეოდალური და მონათმფლობელური საწყისების თანაარსებობას და ჭიდილს. „აქ წარმოების სხვადასხვა წესები ებრძვიან ერთმანეთს – წერს მკვლევარი. ...წარმოების მონათმფლობელურ წესს, რომელიც წარმოადგენდა ქურუმთა ბატონობის საფუძველს, არ მიუღია, როგორც ჩანს, საქართველოში ისეთი ფართო ხასიათი, რომ ის მთელი საზოგადოებრივი ცხოვრების საძირკველი გამხდარიყო, როგორც ეს მოხდა, ვთქვათ, რომსა და საბერძნეთში“. გვაროვნული საზოგადოების ერთმა ნაწილმა, იგულისხმება სტრატონისეული აღწერილობის მესამე „გენოსი“- „მონათმოქმედნი და მეომარნი“ (ძველი ქართული ტერმინოლოგიით „ერი“), მკვლევრის აზრით, დიდხანს, ფეოდალური ურთიერთობის საბოლოო გაბატონებამდე, შეინარჩუნა ერთგვარი ეკონომიკური დამოუკიდებლობა და ნაწილი თავისი ძველი პოლიტიკური უფლებებისა. ამ ფენის უმრავლესობა წერილ მესაკუთრე მწარმოებლები-საგან შესდგება. ყველაზე გვიან აღნიშნულ საზოგადოებაში ისახება ფეოდალური წესი წარმოებისა, რომელიც თანდათან უპირისპირდება მონათმფლობელურს<sup>6</sup>, აქვე ს. ჯანაშია დეტალურად განიხილავს ამ „გარდამავალი ტიპის საზოგადოების“ შემდგომი განვითარების პროცესს, რამაც IV-VI სს-ში ფეოდალური ნყობილების სრულ გამარჯვებამდე მიგვიყვანა. ანალოგიურ სურათს გვიხატავს მკვლევარი კოლხეთშიც<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 147.

<sup>4</sup> იქვე.

<sup>5</sup> ჯანაშია ს., დასახ. ნაშრომი, გვ. 145, 154; მისივე, საქართველო ადრინდელი ფეოდალური საციის გზაზე. შრომები, I, თბილისი, 1949, გვ. 171.

<sup>6</sup> ჯანაშია ს., საქართველო ადრინ. ფეოდ. გზაზე, გვ. 170, 171.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 172; ჯანაშია ს., ეგრისის სამეფოს წარმოშობა. შრომები, II, თბილისი, გვ. 307, 324.

ყურადღება უნდა შევჩაეროთ კიდევ ერთ მნიშვნელოვან მომენტზე. ნაშრომში „ფეოდალური ურთიერთობის წარმოშობისათვის საქართველოში“, რომელიც 1932 წელს დაიბეჭდა, სტრაბონისეული აღწერილობის მეორე გენოსის – ქურუმთა ფენის უძველეს გაბატონებულ კლასად წარმოდგენას და მისი სოციალური შინაარსის დადგენას ს. ჯანაშია შემდეგი დასკვნით ასრულებს: „თეოკრატიულ სახელმწიფოებს ჩვენ თითქმის ყველგან ვხვდებით ძველ აღმოსავლეთში. ქურუმთა ბატონობას ზოგან უფრო ძლიერ, სხვაგან უფრო სუსტად გამოხატული სახე აქვს, მაგრამ იგი, ვიმეორებ, ყველგან არის შესამჩნევი აღმოსავლეთში“<sup>8</sup>.

აღნიშნული გარემოება, ამასთან ერთად ის დაკვირვება, რომ წარმოების მონათმფლობელურ წესს საქართველოში არ მიუღია საყოველთაო ხასიათი და მისთვის დამახასიათებელი იყო საბერძნეთისა და რომის მონათმფლობელობისაგან განსხვავებული სოციალური წყობილება, ხოლო გვაროვნული საზოგადოების ერთმა ნაწილმა აქ დიდხანს შეინარჩუნა ეკონომიკური დამოუკიდებლობა, უფლებას აძლევს მკვლევარს მის მიერ წარმოდგენილი სურათი იბერიის საზოგადოების სტრუქტურისა ახლოაღმოსავლური წყობილებიდან მოტანილი ანალოგიებით შეამაგროს და ამდენად გაიზიაროს 30-იან წლებში რუს მკვლევართა (ვ. ი. ავდიევის, ა. ვ. მიშულინის და სხვათა) მიერ შექმნილი კონცეფცია ძველი აღმოსავლეთის საზოგადოებებში ანტიკური ქვეყნების მონათმფლობელური ურთიერთობებისაგან განსხვავებული წყობილების არსებობის შესახებ. რუს მკვლევართა მიერ შემუშავებული მოდელის მიხედვით, ძველაღმოსავლური საზოგადოებების წყობილება თუმცა მონათმფლობელურია, მაგრამ მატერიალური დოკლათის მწარმოებელთა ძირითად ბირთვს ამ საზოგადოებებში შეადგენენ არა მონები, არამედ დამოკიდებული ან ნახევრადდამოკიდებული მეთემენი. ა. ი. მიშულინი უკვე 1934 წელს წინადადებას იძლეოდა ძველაღმოსავლური საზოგადოება „ადრემონათმფლობელურად“ ყოფილიყო განხილული; ვ. ი. ავდიევი, ა. ვ. მიშულინთან ერთად, აუცილებლობად მიიჩნევდა განსხვავების დანახვას ძველაღმოსავლურ და ანტიკურ მონათმფლობელობათა შორის და ხაზს უსვამდა ძველაღმოსავლეთში თემური წყობილების მძლავრი ელემენტების არსებობას. თემის სიმტიკიცეს შენიშნავდა აგრეთვე აკად. ნ. მ. ნიკოლსკი<sup>9</sup>, ხოლო 1940 წელს თავისი წიგნის „История древнего Востока“-ს მეორე გამოცემაში (1940 წ.) აზრი ძველაღმოსავლურ საზოგადოებათა სპეციფიკის შესახებ ძირითადად გაიზიარა ვ. ვ. სტრუვემაც<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> ჯანაშია ს., ფეოდალური ურთიერთობის წარმოშობისათვის საქართველოში, გვ. 145.

<sup>9</sup> Постовская Н. М., Изучение древней истории Ближнего Востока в Советском Союзе (1917-1959 гг.), Москва, 1961, стр. 80-82, 98, 130, 131

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 68

განსაკუთრებით მკვეთრად გამოიკვეთა რუსულ საბჭოთა ისტორიოგრაფიაში ძველადმოსავლურ საზოგადოებებში მონათმფლობელობის შედარებით სუსტი განვითარება, მისი სპეციფიკა ომის შემდგომ ხანაში<sup>11</sup>.

ზემოაღნიშნული მოდელი, რომლის მიხედვით, ძველი აღმოსავლეთის საზოგადოებების სოციალური წყობილება თუმც მონათმფლობელურია, მაგრამ მკვეთრად განსხვავდება ანტიკური მონათმფლობელობისაგან (რადგან ამ საზოგადოების ძირითად ბირთვს დამოკიდებული, ან ნახევრადდამოკიდებული მეთემენი შეადგენენ), რა თქმა უნდა, უფრო მეტად შეესაბამებოდა იბერიის მოსახლეობის სოციალური სტრუქტურის ისეთ გააზრებას, როგორც ს. ჯანაშიას ჰქონდა წარმოდგენილი თავის ადრინდელ ნაშრომებში, სტრაბონის ცნობისა და სხვა მონაცემების მხედვით.

საქართველოს თემური წყობილების მძლავრი ელემენტების მქონე უძველესი მოსახლეობა თავისი სოციალური ბუნებით ისტორიულად ახლოს იდგა ძველი აღმოსავლეთის საზოგადოებებთან, ამიტომაც (როგორც აკად. გ. მელიქიშვილი შენიშნავს), მისი უძველესი კლასობრივი საზოგადოების ხასიათის განსაზღვრა უნდა დაყრდნობოდა და დაეყრდნო კიდევ სხვა, უფრო მდიდარი მასალით დოკუმენტირებული, ტიპოლოგიურად, სტრუქტურულად ძველი აღმოსავლეთის მსგავსი, მასთან ახლო მდგომი საზოგადოებების შესწავლის შედეგებს, ან ალებული საკითხის ზოგადსოციალურ ასპექტში გადაწვეტას<sup>12</sup>.

1937 წელს ნაშრომში „საქართველო ადრინდელი ფეოდალიზაციის გზაზე“ ს. ჯანაშია მთლიანად იმეორებს ადრე თავის გამოკვლევებში წამოყენებულ დებულებას ძველი საქართველოს საზოგადოების სოციალური წყობილების გარდამავალი ხასიათის შესახებ. კვლავ აღინიშნება ისიც, რომ წარმოების მონათმფლობელურ წესს საქართველოში არ მიუღია ისეთი ფართო ხასიათი, რომ ის მთელი საზოგადოებრივი ცხოვრების საძირკველი გამხდარიყო „როგორც ეს მოხდა ძველ რომსა და საბერძნეთში“.

მეორე მხრივ, დასახელებულ ნაშრომში ს. ჯანაშია დიდ ყურადღებას უთმობს მონობის საკითხის განხილვას. მეცნიერი გულმოდგინედ ცდილობს სტრაბონის ეპოქამდელ იბერიაში ცხოვრების მრავალ სფეროში მონის შრომის გამოყენების დამადასტურებელი ფაქტების დანახვას (როგორც არქეოლოგიურ მასალაზე, ისე ბერძენ-რომაელ ავტორთა ცნობებზე დაყრდნობით).

<sup>11</sup> 1953 წ. გამოქვეყნებულ ნიგზში «История древнего Востока» ვ. ი. ავედივი წერდა: «И древневосточные народы, и древние греки и римляне жили в условиях рабовладельческого общества. Однако, на древнем Востоке рабовладение, носившее сравнительно застойный характер, задерживалось на первой стадии своего развития, это было примитивное, в значительной степени домашнее рабство, в то время как в античном грекоримском мире рабство достигло высшей стадии развития. Численность рабов на древнем Востоке была сравнительно невелика, наряду с рабами было много свободных членов сельских общин. Рабство на древнем Востоке еще не охватывало всего производства в целом, как это можно наблюдать в античных обществах Греции и Рима»... (გვ. 10).

<sup>12</sup> მელიქიშვილი გ., ძველი საქართველოს სოციალურ-ეკონომიკური წყობილების საკითხი. საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემია, „მაცნე“, 1, თბილისი, 1966, გვ. 61-62.



30-იანი წლების დასასრულს, მიუხედავად მეცნიერული ინტერესის ზრდისა ძველ საქართველოში მონათმფლობელური წარმოების წესის და მონის შრომის ხვედრითი წონის განსაზღვრისადმი, ს. ჯანაშია თავის გამოკვლევებში ფაქტობრივად ბოლომდე ერთგული რჩება მის მიერ 30-იანი წლების დასაწყისში შექმნილი იმ კონცეფციისა, რომლის დედააზრი ქართველი საზოგადოების მრავალწილობრივად მდგომარეობდა. ამ თვალსაზრისით დამახასიათებელია, რომ 1938 წელს ძველ საქართველოში მონათმფლობელური ურთიერთობის არსებობის საკითხის გარშემო ს. კაკაბაძესთან გამართულ დისკუსიაში ს. ჯანაშია კვლავ იმეორებს ჯერ კიდევ 1932-33 წლების ნაშრომებში გამოთქმულ შეხედულებებს საქართველოს ძველი საზოგადოებების მრავალწილობრივობისა და ამ თვალსაზრისით საბერძნეთისა და რომისაგან მათი განსხვავების შესახებ<sup>13</sup>. თავის ძველ პოზიციებზე რჩება ს. ჯანაშია გ. სოსელიასთან დისკუსიის დროსაც.

1936 წლის 16 აპრილს ვახუშტი „კომუნისტი“ გ. სოსელიამ გამოაქვეყნა წერილი, რომელშიც ის აღნიშნავდა, რომ საქართველოს „ისტორიოგრაფიაში კერძო საკუთრების, კლასებისა და სახელმწიფოს წარმოშობის საკითხში დღემდე ბატონობენ აშკარა ანტიმარქსისტული, რეაქციული შეხედულებები“. აქ იგულისხმებოდა ს. ჯანაშიას და ნ. ბერძენიშვილის მიერ დაუსწრებელი პედინსტიტუტების მსმენელთათვის დაწერილი „საქართველოს ისტორია“. გ. სოსელიასადმი დაწერლ პასუხში ს. ჯანაშია შენიშნავდა: „იბერიის საზოგადოების პირველი გენე - სამეფო დინასტიაა, დანარჩენი სამი (იგულისხმება გენოსი), თავისებური, წინაფეოდალური წოდებებია“. აქვე ს. ჯანაშია წერდება იბერიის საზოგადოების დახასიათებაზე და აქაც იგივეს იმეორებს, რის შესახებაც ზემოთ გვეყენდა საუბარი<sup>14</sup>.

ზემოთქმულთან დაკავშირებით აქვე არ შეიძლება არ აღინიშნოს შემდეგი საყურადღებო ფაქტიც: სამუშაო სკოლის უფროს კლასელთათვის განკუთვნილ საქართველოს ისტორიის სახელმძღვანელოში, რომელიც ს. ჯანაშიას თანავეტორობით და რედაქტორობით გამოქვეყნდა 1943 წელს, მკვლევარი იმ დროისათვის შესაფერისი კატეგორიულობით მსჯელობს მონათმფლობელურ წილობაზე საქართველოში და აღნიშნავს, რომ „ქართლი მონათმფლობელური სახელმწიფო იყო“, „საქართველოში მონათმფლობელობა ფეოდალიზმით შეიცვალა“<sup>15</sup>, მაგრამ იბერიის მწარმოებელი საზოგადოების დახასიათებისას კვლავ დიდ ადგილს უთმობს თავისუფალ მეთემეებს („ერს“) და ლაოებს (ნახევრადდა-

<sup>13</sup> ჯანაშია ს., По поводу одного похода С. Н. Какабадзе. ენიმეის მოამბე, თბილისი, 1938 წ., IV<sub>2</sub>, გვ. 168, 169.

რამდენადაც გამოქვეყნებული მასალის მიხედვით შეიძლება მსჯელობა, პროფ. ს. კაკაბაძე უკვე 1935 წელს (მისი მტკიცებით ჯერ კიდევ 1931 წლიდან) აყენებდა საკითხს საქართველოში „მონათმფლობელური ფორმაციის“ არსებობის შესახებ (ლია წერილი ს. ჯანაშიას და წერილობითი განცხადება უნივერსიტეტის რექტორის სახელზე) (იქვე, გვ. 170).

<sup>14</sup> ჯანაშია ს., (პასუხი გ. სოსელიას), შრომები, V, თბილისი, 1987, გვ. 475-477.

<sup>15</sup> საქართველოს ისტორია უძველესი დროიდან XIX საუკუნის დამდეგამდე, ს. ჯანაშიას რედ., თბილისი, 1943, გვ. 67, 76.

მოკიდებულ მწარმოებლებს), რომელნიც, სტრახონისეული აღწერილობის მიხედვით, იბერიის საზოგადოების საკმაოდ მნიშვნელოვან ნაწილს შეადგენდნენ (ქმნიდნენ III და IV გენოსს).

აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ სახელმძღვანელოში, ისევე როგორც არც ერთ თავის ნაშრომში, ს. ჯანაშია არსად არ ახსენებს სიტყვას „ფორმაცია“.

ყოველივე ზემოთქმულიდან შეიძლება დავასკვნათ, რომ ს. ჯანაშია 40-იან წლებშიც ძირითადად კვლავ იცავდა და მისდევდა თავისი კონცეფციის მაგისტრალურ ხაზს და ამ ხაზიდან მას არ გადაუხვევია. ამის შესანიშნავი დადასტურებაა მეცნიერის მიერ რუსულ ენაზე დაწერილი ვრცელი მოხსენება (ანუ Сообщение), რომელშიაც დაჯამებულია ყველა მის მიერ ადრე წამოყენებული დებულება და მათი დასაბუთების მიზნით მოტანილი მასალები (ზემოთ განხილული საკითხის გარშემო)<sup>6</sup>. მოხსენების სათაურია: „Об общественном строе Закавказья в древние времена“. ამ მოხსენებით ს. ჯანაშია 1941 წლის 28 მარტს წარსდგა მოსკოვში ცნობილ რუს მეცნიერ-სპეციალისტთა წინაშე სსრკ მეცნ. აკადემიის ისტორიის ინსტიტუტში მის მოსასმენად გამართულ სამეცნიერო საბჭოს სხდომაზე (სხდომას თავმჯდომარეობდა კ. დ. გრეკოვი). სხდომას ესწრებოდნენ აკადემიკოსები ვ. ვ. სტრუვე, ს. ა. ჟებელიოვი, კ. ვ. ბილევჩიჩი, ს. პ. ტოლსტოვი, პროფ. მ. ი. არტამონოვი და სხვ.

მოხსენებიდან კარგად ჩანს, თუ როგორი კატეგორიულობით მოითხოვდა იმდროინდელი ხელისუფლება მონათმფლობელურ ურთიერთობათა ძიებას და აღიარებას ამიერკავკასიის ქვეყნებში და როგორ ღირსეულად იცავდა ს. ჯანაშია ამ პრობლემის შესახებ თავის ადრეულ ნაშრომებში გამოთქმულ შეხედულებებს.

“Рабовладельческие отношения мы должны искать везде и всякий раз мы их находим в какой-то специфической форме” - აღნიშნავდა მოხსენებაში ს. ჯანაშია. და შემდეგ. “Не все районы Грузии вовлекались с одинаковой интенсивностью в процесс развития. И когда я говорю о специфическом характере, о специфической форме рабовладения для нашей страны,... я как раз это и имею в виду... Действительно, если мы будем понимать рабовладельческий строй, рабовладение так, как подходит к этим понятиям Б. Ф. Греков, пожалуй, мы нигде не найдем рабовладения, кроме как Греции и Рима и еще может быть Карфагена. (რამდენი ირონიაა და სიმართლე ამ სიტყვებში). ს. ჯანაშია შემდეგ განაგრძობს: “Они (იგულისხმება აღმოსავლეთის ქვეყნები – შუმერი, ბაბილონი, სპარსეთი – მ. ი.) представляли государства специфического восточного типа. Специфичность тут заключается как раз в том, что первобытная община тут живет очень долго и она входит в это общество и государство” და ა. შ.

<sup>6</sup> მოხსენებების სტენოგრაფია ინახება ს. ჯანაშიას არქივში. იგი გადმომცა ქალბატონმა რუსულადან ჯანაშიამ, რისთვისაც მას უდიდეს მადლობას მოვახსენებ.

ჩვენი აზრით, როგორც იტყვიან აქ ყველაფერი ნათელია და კომენტარი ზედმეტი. ს. ჯანაშიას მოხსენებაში მრავალი საინტერესო საკითხია დასმული და მათ შესახებ ჩვენ აქ სიტყვას არ გავაგრძელებთ. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ მეცნიერის გამოსვლამ დამსწრეთა საყოველთაო აღფრთოვანება და მონონება დაიმსახურა. გადაწყდა მოხსენების შემოკლებული ვარიანტის დაბეჭდვა (რეფერატის სახით) სსრკ მეცნ. აკადემიის ჟურნალში „Вестник Акад. Наук СССР“, 1941 წ. №5-ში (რედაქტორი ტ.ს. კოგანი). 11 მაისს რეფერატი გადასახედად გამოუგზავნეს აეტორს, მაგრამ მალე რუსეთს თავს დაატყდა სამამულო ომი და ეს რეფერატი, სამწუხაროდ, აღარ დაბეჭდილა. საქართველოს ძველი საზოგადოებების სოციალური ბუნების კვლევისას ს. ჯანაშია უკვე იყენებდა მცხეთაში 40-იანი წლების პირველ ნახევარში გამოვლენილ შესანიშნავ არქეოლოგიურ მასალას, წარწერებს და სხვა, ხოლო მკვლევრის გარდაცვალების შემდეგ, საქართველოს მრავალ ადგილას - ვანის, საირხის, ციხეაგორას, სამადლოს და სხვა ცენტრების ტერიტორიაზე მიკვლეულმა ტაძრებმა და მდიდრულმა სამარხებმა სავსებით დაადასუტერს ს. ჯანაშიას მიერ წამოყენებული ბრწყინვალე დებულებები კოლხეთსა და ქართლში ძველთაგანვე ქურუმთა გაბატონებულ ფენად ჩამოყალიბების, მათ ხელში სიმდიდრის დაგროვების, სოციალური დიფერენციაციის პირველ ნაბიჯებთან ერთად სატაძრო და სასეფო (სამეფო სახლის) თანაზიარი საადგილმამულო კერძო საკუთრების წარმოქმნისა და სხვათა შესახებ. სავსებით დასაბუთდა ასევე დებულება ძველი კოლხეთის და იბერიის სახელმწიფოთა თეოკრატიული ხასიათის შესახებ.

ამრიგად, ზემოთქმულმა კიდევ ერთხელ გვიჩვენა, რომ თავისი ნაშრომებით ს. ჯანაშიამ უდიდესი წვლილი შეიტანა საქართველოს ძველი საზოგადოებების სოციალური ბუნების შესწავლაში. ქართული ისტორიოგრაფიის უმნიშვნელოვანეს მიღწევად გვევლინება ს. ჯანაშიას დებულება ამ საზოგადოებების გარდამავალი ხასიათის, მათი მრავალწყობიანობის შესახებ. აღნიშნული დებულება დღესაც საფუძვლად უდევს ძველი საქართველოს (იბერიისა და კოლხეთის) მოსახლეობის სოციალური ევოლუციის კვლევას.

**Вопрос о характере социального строя древних обществ  
Грузии в трудах акад. С. Н. Джанашия**

Рассмотрение слоя жрецов как древнейшего господствующего класса обществ Грузии (Иберии и Колхиди), а также установление факта длительного сохранения в этих обществах слоя свободных производителей – «эри», приводит С. Н. Джанашия к важному заключению, согласно которому описанная Страбоном картина социальной структуры населения Иберии проявляет большое сходство с социальным строем обществ Ближнего Востока. Это наблюдение дает основание С. Н. Джанашия подкрепить установленную им характеристику структуры иберийского общества по аналогии со строем Ближнего Востока и таким образом разделить созданную в 30-ых годах рядом русских исследователей концепцию о наличии в обществах древнего Востока отличающейся от рабовладельческих отношений античных стран модели социально-экономического строя.

Своими трудами С. Н. Джанашия внес большой вклад в изучение характера социального строя древних обществ Грузии. Величайшим достижением грузинской историографии является положение, выдвинутое С. Н. Джанашия о многоукладности обществ древней Грузии, об их переходном характере. Это положение и сегодня служит основой при исследовании социальной эволюции этих обществ.

M. Inadze

**Issue of social system of ancient Georgia in the  
works of Akademician S. Djanashia**

Considering the social group of priests as ancient ruling class in Georgia (Iberia and Colchis) as well as establishment of the fact of long-term retention of the stratum of free community holders in that society, leads S. Djanashia to the significant conclusion that the social structure of Iberian population described by Strabo strongly resembles that of Near Eastern societies, differing from the antique slave-owning system.

S. Djanashia made a valuable contribution to the investigation of social order of ancient Georgia. His thesis about the mixed structure and transitional character of the social system of ancient Georgia is one of the most important achievements of Georgian historical science. The thesis still serves as the basis for the study of the social development of ancient Georgia.

**პირადული და საზოგადოებრივი ქართველ მთიელთა ურთიერთობის  
ტრადიციულ სისტემაში**

ეთნოგრაფიულ მონაცემებს ხშირად ერთადერთი და გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვთ ტრადიციული ყოფის სიღრმისეული წარმოსახვისა და რეკონსტრუქციისათვის.

ქვემოთ საუბარია საქართველოს მთიანეთში გავრცელებული სწორფრობა-წაწლობად წოდებული მოვლენის თაობაზე; აღნიშნული ფენომენის სტრუქტურის რეკონსტრუქცია და მოვლენის ელემენტებს შორის ფუნქციონალური კავშირების დადგენა ხერხდება სხვადასხვა დროში განყვეტილ სტადიებზე. ამ მხრივ, „ეთნოლოგიური პროცედურა ფრიად საყურადღებო და უპრიანია“.

სწორფრობა-წაწლობა ხეცსურეთისა და ფშავის ტრადიციული ყოფის განუყოფელ ფენომენებს წარმოადგენენ. ეს იყო პიროვნებათაშორისი კავშირები განსხვავებული სქესის წარმომადგენელთა შორის. საქმე გვაქვს უძველეს წესჩვეულებებთან, რომლებიც XIX და XX ს-ის დასაწყისშიც ფუნქციონირებდნენ. სწორფრობის თაობაზე ცნობები მოიძებნება XIX ს-ის მოგზაურთა აღწერილობებში. მაგრამ საბჭოური ეთნოგრაფიული სკოლის „პროგრამებში“ აღნიშნული საკითხის სიღრმისეული კვლევა არ აღინუსხება. შესაძლოა, ამის მიზეზი თემის ინტიმური ხასიათია: საქმე ეხება ქალისა და მამაკაცის პირად სიმპათიაზე წარმოქმნილ ურთიერთობას, მათ სულიერ და, წაწლობრივ, ფიზიკურ, სიახლოვეს. გასული საუკუნის შუა წლებში ხსენებული საკითხის თაობაზე ხალასი და უტყუარი ეთნოგრაფიული მასალა შეკრებილი და ზედმიწევნითი სკურპულოზობით თავმოყრილი იყო მთის ყოფის ღრმად მცოდნე, წარმოშობით ხეცსური ქალბატონის, ნათელა ბალიაურის ნაწერებში, რომლებიც, ეთნოგრაფიული კვლევისათვის ჭეშმარიტ პირველწყაროს ტოლფასნი არიან. აღნიშნული ხელნაწერი 1991 წ. დაისტამბა სახელწოდებით „სწორფრობა ხეცსურეთში“. მასში წარმოდგენილი უნიკალური მასალის ინტერპრეტაციის საფუძველზე, ზ. კიკნაძემ, რომელიც ამ გამოცემის რედაქტორიც იყო, შესავალში მაღალი შეფასება მისცა, მ. ბალიაურის ნაღვანს, აღნიშნა, რომ ამ უკანასკნელისათვის გაშინაგანებულა სანდო და ობიექტური ცნობები, რომლებიც ამ წიგნში გვეძლევა<sup>2</sup>.

ფენომენის ახალი კუთხით წარმოჩენის თვალსაზრისით აღსანიშნავია ზ. კიკნაძის ძალისხმევა რუსთაველის პოემასთან ასოციაციების ინტერპრეტა-

<sup>1</sup> აღნიშნულის თაობაზე ზოგად პლანში იხ.: Vansina J, Cultures through Time//A Handbook of Methods in Cultural Antropology, N-Y, L., 1973, p. 172-173.

<sup>2</sup> წ. ბალიაური, სწორფრობა ხეცსურეთში, თბ., თსუ 1991, გვ. 191.

ციების სფეროში, ხოლო თავად სწორფრობაში პიროვნულად თავისუფალი და დამოუკიდებელი ინდივიდების ამოცნობა<sup>3</sup>.

რაც შემეხება მე, თავს ვარიღებდი ამ საკითხს, არა იმის გამო, რომ ღრმა ინტიმურ სფეროს ეხებოდა, არამედ იმიტომ, რომ აღნიშნული ფენომენი ერთობ „დახურული“ აღმოჩნდა კვლევისათვის. როგორც ზემოთ ითქვა, წარსულ დროთა არაერთმა მოგზაურ-მკვლევარმა დააფიქსირა ეს მოვლენა, მაგრამ მათ აღწერილობებში დაკარგული იყო მთავარი - მოვლენის საიდუმლოება, რაც მას კიდევ მეტად მიმზიდველს ხდიდა დაკვირვებისათვის. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ხსენებული აღწერილობები ზედაპირულ იერს ატარებდნენ, განსხვავებით ნ. ბალიაურის მიერ წარმოდგენილი ობიექტური ცნობებისაგან, რომლებიც ითხოვდნენ პასუხს კითხვაზე, თუ რა განაპირობებდა, რა რწმენა წარმართავდა სწორფერთ ქმედებას.

პირველყოვლისა დავაფიქსიროთ, რომ სწორფრობა განეკუთვნება ინდივიდუალურ ურთიერთობათა კატეგორიას, წყვილის - ქალისა და ვაჟის ერთობას, რომელშიც ორივე სუბიექტი თავისი შინაგანი, ინტიმური სწრაფვის რეალიზაციას ახდენდა. მთიელთა რწმენის თანახმად, სწორფრობა „ხთის გაჩენილ ას“, და იგი „ღერძი ას ხევსურთ ცხოვრებისა“. სწორფრობა პიროვნული ყოფის ილუსტრაციად შეიძლება ვიგულოთ, გნებავთ, გარკვეულწილად, ქალის დამოუკიდებლობის ნიშნად, რომელიც მთის ტრადიციული საზოგადოებრივი ყოფის საერთო დინებაში მიემართება და სოციალურ ურთიერთობათა სისტემის ორგანულ ნაწილს წარმოადგენს იმ აზრით, რომ ეს პიროვნული ურთიერთობა საზოგადოების წევრთა ურთიერთობაში გადადის და სწორფრულ წყვილს პასუხისმგებელს ხდის სოციუმის წინაშე<sup>4</sup>.

რაში მდგომარეობენ სწორფრობის ძირითადი მახასიათებლები? ხალხურ ყოფაში მისი დასაბამი დაბინდულია. ერთი გადმოცემის თანახმად, ეს ჩვეულება დარჩენილია ლეკების შემოსევის შედეგად, როცა ვაჟები მტრებს მიყავდათ და ამ საშიშროების თავიდან აცილების მიზნით რომელიმე დიდი გვარი ერთ სახლში იყრიდა თავს<sup>5</sup>...

განსახილველი მოვლენის არსებითი მომენტი იმაში მდგომარეობდა, რომ სწორფრებად სახელდებული ქალ-ვაჟის ურთიერთობაში სრულიად გამორიცხული იყო ხორციელი კავშირი და ანდრეზით დადგენილი ზღურბლის დარღვევა. ტრადიციის თანახმად, სწორფრობა ღვთის გაჩენილია: „რადც კაცნ გაჩენილავ,

<sup>3</sup> ზ. კიკნაძე, „სწორფრობა“// ივერია, ქართულ-ევროპული ინსტიტუტის ყურნალი, თბილისი-პარიზი, 1992, გვ. 58-60.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 58 და შმდ. სადაც თქმულთან მიმართებით მცდარი პოზიციების თაობაზეა აღნიშნული. ასევე მართებულია ზ. კიკნაძის თეზისი ქალის საზოგადოებრივი სტატუსის შესახებ სწორფრულ ურთიერთობაში.

<sup>5</sup> ააგარო ფაქტორის აქტუალიზირება „საშინაო“ წეს-ჩვეულების ჩამოყალიბებაში სხვა ფენომენთან მიმართებითაც არს დამონმებული: თუშეთში „მეკოდების“ წარმოქმნის ხალხური ვერსია საგარეო ფაქტორზეა ორიენტირებული; იხ.: შ. კანდელაკი, მეკოდების ტრადიცია თუშეთში, თბ., მეცნიერება, 1995, გვ. 10. შმდ.

იმის შემრიგ ქალ-ვაჟს სრუ სდობნივავ ერთუცივ". არსებობს სხვა ვარიანტიც, რომლის თანახმად, სწორფრობა აბესალომ და ეთერის ურთიერთობიდან მომდინარე წესია, „ღმერთს უნახავს ეს წყვილი... სურულით დახოცილონი... მაუშორებავ“<sup>6</sup>. აღნიშნულ პარალელებს ქვემოთ მივუბრუნდები, ამჯერად კი მის არსს ჩავეუკირდეთ - რა ფუნქცია ეკისრა ამ წესს ტრადიციულ საზოგადოებაში? უპირველესად, ყურადსაღებია, რომ სწორფრობა არ წარმოადგენდა მთიელისათვის ყოფით ყოველდღიურობას; 16-17 წლის ასაკში, სქესობრივი მომწიფების ჟამს, იწყებოდა სწორფრობა წინასწარ არჩეულ წყვილთა შორის. მკაცრად იყო გაცნობიერებული, რომ ეს იქნებოდა მხოლოდ სულიერ ურთიერთობაში ურთიერთწვდომა, ხორციელი მხარის გარეშე. წყვილთა დაახლოება და შეხვედრა ხდებოდა მესამე პირის - ელჩის - მეშვეობით, რომლის გარეშე პირველად ქალი ვერ გაბედავდა ვაჟთან მისვლას და მასთან დანოლას. ელჩის ყოფნა აუცილებელი პირობა იყო, ვინაიდან გარეშე საქმე ვერ დაიძვრებოდა; ამ უკანასკნელის მიზეზი იმაში მდგომარეობდა, რომ ქალი და ვაჟი ერთმანეთისადმი სწორფრულ წვდომას არასდროს გაამყლავნებდნენ - არც სიტყვით, არც თვალთ, და არც ქცევით საზოგადოებაში, სადაც ისინი უბრად იყვნენ. უნებურად, რუსთაველთან (თუ კი ის რუსთაველის სიტყვებია) ასოციაცია გარდუვალია: „სიყვარულსა მალვა უნდა, ვითა ცხენსა ნაპარავსა...“

წყვილის გაცნობიერებას თაობს ელჩი, რომელიც აუცილებლად ადამიანის ბუნების მცნობიც უნდა ყოფილიყო, მას უმალ ალლო უნდა აელო წყვილის ურთიერთლტოლვისათვის, მათი ხასიათის, თვისებების, ზნისათვის და გაეისინჯა წყვილის შესაფერ-შეუსაფერობა, გამოსადეგარობა სწორფრობისათვის - ე. ი. სქესთა სულიერ ურთიერთობაში შესვლისათვის. ამიტომ ელჩი, როგორც წესი, ფსიქოლოგიური ნიჭით დაჯილდოებული ახალგაზრდა ქალი იყო, რომელსაც თავად უნდა აელო ალლო სასწორფროდ განწყობილი ქალის სურვილისათვის, გამოეტეხა ეს უკანასკნელი და დაესახელებინა ტრფობის ობიექტი - „ვინ უნდ“. ამის მერე ელჩი მიდიოდა ვაჟთან, ატყობინებდა ქალის თანხმობას და დათქმულ ადგილს, დროს, და ქალს მიუყვანდა. აქედან იწყებოდა ძმობილობის ფაზა, რის გამოც ორივე მხარე ზღვარდადებული იყო, რაც ნიშნავდა, რომ ვერც ქალი და ვერც ვაჟი ურთიერთობაში დანესებულ ზღვარს ვერ გადავიდოდა. მკაცრად რეგლამენტირებული იყო ორივე მხარისათვის ფიზიკური შეხების ადგილები; მოსარიდებელი იყო ქალის საყელო, ფარავი (სამკერდული), ფარავის ღილი, ილიები, მკერდი, დაცული იყო ფეხთა სიშორე და მუხლთა შეუხებლობა. ასევე ზუსტად იყო დანესებული ხელზე გადაწვენა და კოცნა. იმ შემთხვევაში, თუ ამ აკრძალვებს ვაჟი დაარღვევდა, ქალი დგებოდა და მიდიოდა, რაც ვაჟისათვის დიდი სირცხვილი იყო, მაშინ როცა ქალისათვის წასვლა ბუნებრივად ითვლებოდა იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ ის თავისი ნებით იყო მისული ვაჟთან და თავისივე ნებით ტოვებდა მას. იმ შემთხვევაში, თუ რაიმე ექსცესებს ადგლი არ

<sup>6</sup> ზ. კიკნაძე, დასახ. შრ., ავტორის ვარაუდით, აქ შეიძლება პლატონის „ნადიმის“ დერიტა მოჩანდეს.

ეწეობდა და ყოველივე სასურველი კალაპოტით წარიმართებოდა, ე. ი. ამ „თამაშის“ დროის მანძილზე ორივე მხარისათვის სასურველი დიალოგით, ურთიერთის გულისთქმაში წვდომითა და ერთუფროსი კრძალვით და რიგით, ზემოხსენებული კრძალვულებების ზუსტი დაცვით - ყოველივე იმის მაუწყებელი იყო, რომ ორივე მხარეს გაუმართლა. ამგვარად, სწორფრობას შეიძლება მიეცეს სიყვარულის კვალიფიკაცია, „ქალ-ვაჟობა“, მხოლოდ სულიერი და არამც და არამც ხორციელი, ფიზიკური ვნებადამორჩილებული. როგორც ხევსური იტყოდა, ის არ უნდა გადაზრდილიყო „კაც-დიაცობაში“ ანუ „ცოლ-ქმრობაში“, - რაც ცოდვად ჩაითვლებოდა. სულიერ-ხორციელს შორის ზღვარი მკვეთრად გამიჯნული უნდა ყოფილიყო და მტკიცედ დაცული ორივე მხარის მიერ. მხოლოდ ამ პირობის დაცვით დამყარდებოდა სწორფერთა შორის ქვემარტივად ძმური ურთიერთობა (ხაზს ვუსვამ სწორედ ძმურს და არა და-ძმურს, ვინაიდან ყოველი ზემოთქმული ქალ-ვაჟის მხრივ ითხოვდა არაბუნებრივ თავშეკავებას, ვნების შებოჭვას); ალბათ, ამის გამო მიეცა ყოფაში ესოდენ ზუსტი სახელწოდება ამ წესს - სწორფრობა ანუ ძმობილობა, და არა დობილ-ძმობილობა. ამასთან მიმართებით საყურადღებოა ქალის ქცევის სტერეოტიპიც: ის საცოლესაც კი ურჩევდა თავის სწორფერს, მეტიც, ვისაც, ღირსეულად თვლიდა, სხვა ქალსაც მიუყვანდა ძმობილს და დაუნვენდა „წოლა-დგომის“ წესით. მაგრამ თუ ქალი ძმობილს წესის გადამეტებას შეატყობდა სხვა ქალთან - თავად გასცილდებოდა და სხვა ძმობილს მოიძიებდა, რათა სწორფრობაში წილ-უდები არ დარჩენილიყო.

ამგვარად, წარმოჩნდა ქალის აქტიური როლი, მისი წარმმართველი ფუნქცია სწორფრობაში, მისი სწრაფი რეაგირების უნარი ვაჟის მხრივ წესიდან გადახრის შემთხვევაში: ტრადიციაზე დაფუძნებული სოციუმში ვერ მოითმენდა დაკანონებული და აპრობირებული წესრიგის ქაოსით შენაცვლებას, ამიტომ საჭირო იყო წესრიგის, წესის უმაღლესად აღდგენა, რათა ქალი „წილ-უდები არ დარჩენილიყო“.

სწორფრობა იყო თავისებური კულტი, რომელსაც მთიელთა განმარტების თანახმად, ადამიანური ბუნების არასრულყოფილების მიზეზით, არაერთი ადამიანი ეწიერებოდა. შეწირულთა კატეგორიაში კი სწორედ წესის დამრღვევი ხედვებოდა, ე. ი. ის, ვინც ადვილად ვერ თმობდა ნდომა-მონონებაზე აგებულ ურთიერთობებს; წესის ყველა პოტენციური დამრღვევის მიმართ მთას მკაცრი განაჩენი გამოქონდა: „ისინი უქორწინებლად განვლენ წუთისოფელს“ - იტყოდნენ ძველად; ასე რომ, სწორფრობა სულიერ-ფიზიკური სიმტკიცის გამოცდა იყო, სულის ძლევა ხორციელ ბუნებაზე, ადამიანის ამ უკანასკნელზე ამაღლება, ალბათ, ნაივური ასეუხაც კი გარკვეულ წილად.

სწორფრობის რეგლამენტირებული აკრძალვა მკაცრ პირობებს უყენებდა ორივე სქესის წარმომადგენელთ, ბლოკირებას უკეთებდა ადამიანთა ბუნებრივ სწრაფვას..., რაც საბოლოო ჯამში, საქორწინო ურთიერთობათა სიბრტყეზე რეალიზდებოდა. ვაჟი ძმობილ ქალს ცოლად არ ირთავდა, არც ქალი მიჰყვებოდა ძმობილს. მათი შეუღლება დიდ სირცხვილად ითვლებოდა. სწორფრებს ანუ



ძმობილებს შორის ქორწინების აკრძალვას ხალხური ცნობიერება მათ ერთი და იმავე გვარის წევრთა შეუღლებას უტოლებდა, რაც წარმოუდგენელ ცოდვად მი-  
აჩნდათ. ხშირი იყო შემთხვევები, როდესაც კარგი, ე. ი. სახელიანი გვარების  
ქალ-ვაჟები ვერ შეუღლდებოდნენ, რადგან ძმობილები იყვნენ სწორფრულ დო-  
ნეზე<sup>7</sup>; ამ აზრით, სწორფრობა ქორწინების მუხრუჭის როლს ასრულებდა: - ასე  
მაგალითად, პირაქეთი ხევსურეთის დიდი გვარები, ჭინჭარაული და არაბული,  
ვერ შეუღლდებოდნენ. ამ ვითარებამ XX ს-ის 30-იან წლებამდე გასტანა<sup>8</sup>, ასევე  
მიოლოდ 1914-17 წლებში მიაღწიეს ხევსურთ ქალებმა ძალით გათხოვებაზე  
უარის დასტურს. თქმული ნათელყოფს სწორფრობისაგან განსხვავებით, საქორ-  
წინო ურთიერთობაში გრძნობის, სიყვარულის დაქვემდებარებას უტილიტარუ-  
ლი მომენტისადმი, სწორედ ამ კუთხით სწორფრობა უპირისპირდება ცოლქრო-  
ბას. ქორწინებისაგან განსხვავებით, პარტნიორის არჩევის პლანში, სწორფრო-  
ბის, თუმც არა ბოლომდე, პიროვნულ არჩევანს ეფუძნებოდა, მასში სრულიად  
ვლინდებოდა სიყვარული, ურთიერთის პატივისცემა, შეწყობილი წლოვანება,  
ხსიათი, სიღამაზე, ქალის სინდისი, რასაც ვაჟი ღიდად აფასებდა. რაც შეეხება  
ქორწინებას, იგი სოციუმის, უპირატესად ოჯახის შექლება სურვილის შედეგად  
მიღწეოდა, ვითარცა გვარ-მოდენილობის გაგრძელების მთავარი პირობა. იყო  
მრავალი შემთხვევა, როცა ქალს საქმრო არ მოსწონდა და მშობლებს სთხოვდა:  
ნუ გამაყოლებთო, - მშობლები კი პასუხობდნენ: - განა სწორფრია, რომ გიყ-  
ვარდეს, თუ მოწონება და სიყვარული გინდა, სწორფრზე გათხოვი-ო. სწორ-  
ფრობაში ქალი ჯიშს და შთამომავლობას არ დაეძებდა, რაც აუცილებელი იყო  
ქალის „კარგი“ გათხოვებისათვის. ალბათ, ყოველი ზემოთქმულის გათვალისწი-  
ნებით, გამოითქვა აზრი, რომ „სწორფრობა გარღვევაა გვაროვნებაში პიროვნე-  
ბის სასარგებლოდ“<sup>9</sup>, რაც პიროვნების თავისუფალ არჩევანს გულისხმობს.  
ეფიქრობ, ამგვარი კატეგორიულობა მხოლოდ ნაწილობრივ არის გასაზიარებე-  
ლი და არსებით კორექტივს ითხოვს. სახელდობრ: სწორფრობის ჩვეულებას ვერ  
გამოყავს ინდივიდი ტრადიციული საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი ყოვ-  
ლისმხედველი მაკონტროლებელი მარწუხებიდან. მხედველობაში მაქვს ტრადი-  
ციულ წესზე მოწყობილი სოციუმის ერთერთი ძირითადი მახასიათებელი ფენო-  
მენი - ესაა ყოვლის მომცველი საჯაროობა ყოფასა და რიტუალში; იგი ამჯე-  
რადაც საზოგადოებრივი წესრიგის სადარაჯოზეა და სწორფრობის ინტიმურ  
სფეროსაც არ ტოვებს ყურადღების გარეშე. თქმულის დასტურია სწორფრობაში  
აქტიურად მომქმედი მესამე პერსონაჟის, „ელჩად“ ნოდებულის, კოლორიტული  
სახე, მისი ადგილი და მისი საქმიანობის საზოგადოებრივი ელფერი. თავისი აქ-  
ტიური მცდელობით, იგი ერთგვარ ინფორმატორ-ტრანსლატორის სახით გვე-  
ლინება, რომელსაც გააქვს ინფორმაცია სწორფერთა ღრმად ინტიმური-ინდივი-  
დუალური სივრციდან სოციუმის კოლექტიური ცნობიერების სივრცეში. სწო-

<sup>7</sup> ნ. ბალიური, დასახ. შრ., გვ. 34.

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 34.

<sup>9</sup> ზ. კიკნაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 62.

რედ ამაშია „ელჩის“ ქმედების საზოგადოებრივი ხასიათი. თუ ჩვენ ყოველივეს „ინდივიდუალურის“ სიბრტყიდან შევხედავთ, სწორფრობაში მოღვაწე „ელჩი“ „მესამე ზედმეტის“ სახით მოგვევლინება. ფაქტობრივად, მისი „მოღვაწეობა“ სოციუმის მიერ სანქცირებული ზედამხედველობის დაშვებაა. ბოლოთქმული ტიპიურია ტრადიციული საზოგადოების სტრუქტურებისათვის იმ მიზეზით, რომ ტრადიციულ წესზედ მონყობილი სოციუმისათვის ყოველი ცალკეული ინდივიდი მხოლოდ ერთობლივ, მხოლოდ ამ სოციუმის წევრობის რანგში შეიძლება განსახიერებულ იქნას ინდივიდად (პიროვნებად). სწორედ ამაშია ყველა ტრადიციული საზოგადოების ერთ-ერთი ძირითადი მახასიათებელი. პიროვნებისა და საზოგადოების მიმართების დონეზე, თუ კი პიროვნების ინდივიდუალური სწრაფვა-ქმედება სოციუმში თუნდაც მინიმალური დისბალანსის შემომტანი იქნებოდა, უმალ ხდებოდა სოციუმის მხრივ რეაგირება: ჩვენს კონტექსტში - წესის არ მიყოლასა და კრძალულის დარღვევის შემთხვევაში აპრობირებული ზომების და გარკვეული სანქციების მიღება დამრღვევის მიმართ. სწორფრობის რეგლამენტაციისადმი დაუმორჩილებლობა სწორედ „ელჩის“ მეოხებით ამკარავდებოდა და სოციალური უჯრედის (სოფლის) მსჯელობისა თუ შესაფერი მსჯავრის გამოტანის საფუძველს ქმნიდა ყველივე შეფასდებოდა, როგორც სოციუმში არსებული წონასწორობის მოშლა და ითხოვდა წესის არმიყოლის საჯაროდ მხილებას, დასჯას და ა.შ., რაც საბოლოო ანგარიშით, შექმნილი ქაოსის მონესრიგების საწინდრად მიაჩნდათ.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, სწორფრობა რაგინდ ქალ-ვაჟის პირად, ინდივიდუალურ ურთიერთობად მივიჩნით, მას, საბოლოო ანგარიშით, მანც საზოგადოება „არჯულებდა“ ანუ კანონიერს ხდიდა, „ელჩობასაც“ დაუშვებდა, რომ ყოველივე „ძველი დროიდან“ მომდინარე ანდერძით „ჩვენს დროშიც“ ადათ-წესით წარმართულიყო. საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ ტემპორალურ ასპექტში („იმათი დრო“ და „ჩვენი დრო“) ლოკალური ქრონოლოგია მუდმივმოქმედ ფაქტორად რჩებოდა.

ტრადიცილი საზოგადოების ძირიძველი დაუნერელი კანონის შესაბამისად, ყოველი ინდივიდის საქმიანობა საჯარო-სააშკარაო ხასიათს ატარებდა; ამიტომაც არაფერი იყო დაფარული. სწორფრობაში „უნესობის ჩამდენს“, თუ ის ვაფი იქნებოდა, ჯვარ-სალოცავში დაარისხებდნენ, ქალს - დაწყველიდნენ. სწორფრობის წესის დარღვევისას, ანუ ზღვარგადასულობას, „გარყენას“ ეძახდნენ. გარყენილი შეიძლება ყოფილიყო როგორც ქალი, ისე კაცი. ამრიგად, თავდაჭერილობა - სწორფრობის ძირითადი პირობა იყო. ამით ვლინდებოდა ადამიანის თავმოყვარეობა, ჯვარში დარისხების შიში, დაწყველა... იტყოდნენ: „კაცზე - არისხებსო, ქალზე კი - სწყევს“-ო<sup>10</sup>. ამგვარად, სწორფრობადაკანონებული წესის მიყოლით, ისეე როგორც მისი დარღვევით, სასოფლო საჯარო მსჯელობის, განსჯის საგანი იყო, ხოლო სწორფრობის წესის დამრღვევი - სოფლის მოლაღტედ ინოდებოდა. სასწორფრო სექმეების გახმარებაში მნიშვნელოვანი წილი,

<sup>10</sup> ნ. ბალიური, დასახ. შრ., გვ. 30.

როგორც ითქვა ელჩს ეკუთვნოდა: სწორფერთა შეხვედრის მეორე დღეს „ელჩი“ ეკითხებოდა ქალი-სწორფერის შესახებ მის პარტნიორ - ვაჟს, თუ როგორ იქცეოდა და როგორი სწორფერი დადგება მისგან. ვაჟის პასუხი „ელჩისადმი“ დამოკიდებული იყო იმ დიალოგის ხასიათზე, რომელსაც სწორფერი შეხვედრის საათებში აწარმოებდნენ. სწორფერთა საუბრის თემა მიმართული იყო მათი თვისებების, შეხედულებების, სურვილების, ინტერესების ერთმანეთისადმი გამჟღავნებისაკენ, ე. ი. ერთმანეთის ცნობისაკენ. სწორფრობაში სამივე, მომქმედი პირის პოზიციებიდან აშკარაა, რომ ისინი ეძიებდნენ ურთიერთგაგებას, სასწორფრო წყვილი კი ერთობ ცდილობდა მირგებოდა თავის შუამავალს - „ელჩს“. ეს უკანასკნელი იყენებდა თავის „ინფორმატორულ მოქნილობას“ წყვილის დასახლოვებად. უნდა აღინიშნოს ის გარემოებაც, რომ უპირატესად, სამივე პირს შორის ჩამოყალიბებული „ტოლერანტობის“ მიუხედავად, ზოგჯერ წარმოქმნილი გაუგებრობაც იყო სასარგებლო გაკვეთილი შემდგომი სასწორფრო წყვილის კომუნიკაციისათვის<sup>11</sup>.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, სწორფერთა მიერ ფიზიკური შეხების ზღვარდადებული ნორმის დარღვევა სოციუმის მიერ აღიქმებოდა, როგორც მის სივრცეში ქაოსის შემოჭრა. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ წესის დარღვევის თავიდან აცილების პროფილაქტიკა „ელჩობის“ ინსტიტუტის საქმიანობაში სახიერდებოდა. იგი აშკარად დესტრუქციის არიდების საწინდარი იყო. ამგვარად, სწორფრობა საზოგადოების მიერ ჭეშმარიტად აპრობირებულ ფენომენად შეიძლება მივიჩნიოთ.

რისთვის სჭირდებოდა სწორფრობის ლეგალიზება და მისი საჯაროობა ტრადიციულ წესზე მოწყობილ მთურ საზოგადოებას? დასაშვებია ამგვარი ვარაუდი: სწორფრობის მკაცრი რეგლამენტის თანახმად, საზოგადოების ნებისმიერ წევრს, რმოელიც სწორფრობაში მონაწილეობდა, ეკრძალებოდა უძღურება თავისი ვენებათა ლელვის რეალიზებაში. თუმცა სწორფრობაში, ცოლ-ქმრისაგან განსხვავებით, წყვილთა არჩევანი შეუზღუდავი იყო. იგი უკიდურესად შეზღუდული რჩებოდა საკუთარი თავის მიმართ „საზოგადოებრივი აურის“ ჩარჩოებში, ანუ საზოგადოებაში ამოქმედებული დაუნერგელი მკაცრი მოთხოვნით - არ ყოფილიყო დაშვებული მცირეოდენი გადახრა წყვილთა ურთიერთობაში, რასაც ინდივიდის ხორციელი ვნების ამოქმედება მოჰყვებოდა.

ცოლ-ქმრობაში, სადაც მკვეთრია ზღვარი „ჩვენსა“ და „მათ“ შორის (მხედველობაშია საქორწინო წყვილის სხვადასხვა გვარებისადმი კუთვნილება), სადაც ექზოგამიის მკაცრი მოთხოვნის თანახმად, პატარძლის მოყვანა მხოლოდ „სხვაგნით“ იყო შესაძლებელი, ეს ტერიტორიული პრინციპი სწორფრობაში ორსახად იჩენდა თავს. ცოლ-ქმრობისაგან განსხვავებით, სწორფრობაში დაიშვებოდა როგორც საკუთარი თემ-სოფლიდან, ისე უცხოდან მოყვანა სწორფერისა, ოღონდ ეს მენწყილის სულიერ, ინტელექტუალურ გემოვნებას უნდა შეფერებოდა. იტყოდნენ, თუ „დამთხვევა მოხდა, სწორფრობას დაღვევა არ უწერია“.

<sup>11</sup> მ. კანდელაკი, 1968 წ. ხევსურეთში მივლინების ანგარიში (ავტორის პირადი არქივი).

ამრიგად, „სწორფრობა - ქორწინება“ ოპოზიციური მოვლენებია, კონფლიქტური სისტემებია, რომლებიც სინქრონიაში ფუნქციონირებდნენ, ერთმანეთს არ გამოირიცხავდნენ და ქმნიდნენ სოციუმში წესრიგის თავისებურ ტიპს, რითაც განამტკიცებდნენ სათემო ურთიერთობათა ფართო სპექტრს. სწორფრობა და ქორწინება მთურ ყოფაში ურთიერთშემგუსები ფენომენებია და ორივე ტრადიციული სისტემის ორგანულ ნაწილებს წარმოადგენდა. ხევისურულ სწორფრობაში აკუმულირებული იყო პიროვნული თავისებურების მომენტები: სწორფერს ჰქონდა პარტნიორის თავისუფალი არჩევანის უფლება თავისი გემოვნების მიხედვით, მაშინ როცა ქორწინების საქმეში მომავალ მექორწინეთ მხოლოდ უძალბა ებოძათ მენყვილის არჩევანში: ყოველივე ოჯახის პრეროგატივა იყო. ქორწინების ფონზე სწორფრობა ერთობ ავსებდა პიროვნების შინაგან სწრაფვას, მატებდა მას გამძლეობას... საბოლოო ჯამში, ინდივიდი უძლებდა კიდევ სოციუმის წნეხს, მის ზეწოლას ქორწინების სფეროში. სწორფრობამ წამოსწია ურთიერთობებში ინდივიდის პირადული, სულიერი მოთხოვნილებების რეალიზების, გამოხატვის შესაძლებლობები, ოღონდ ფიზიკური სწრაფვის ბლოკირების პირობით. აღნიშნული ნიუანსი მიგვანიშნებს, რომ ხევისურების ტრადიციულ საზოგადოებაში ფორმულა საზოგადოების მიერ ინდივიდის შთანთქმისა, ნაწილობრივ კორექტივს ექვემდებარება, რომ ხევისურეთის ყოფაში ორივე სქესის წარმომადგენლები ნაწილობრივ ავლენენ პიროვნული თავისებურების არჩევანს

სასწორფრო პარტნიორის სახით, მაგრამ, როგორც დავინახეთ, აღნიშნულ სფეროში პირადი არჩევანი მესამე პირის - ელჩის - პერსონაჟით არის „ვიზირებული“. ხაზგასასმელია, რომ ეს უკანასკნელი მთის სოციალურ ურთიერთობათა სისტემაში ორგანულად, არაშემთხვევით, ჩართული სუბიექტია. მისი ფუნქცია, როგორც ზემოთაც აღინიშნა, განსაზღვრული და აპრობირებული იყო სოციუმის მიერ; ელჩს თავისი მოღვაწეობა - მცდელობების შედეგებით კვლავ კოლექტივისტური სანყისები შეაქვს წყვილთა პირადულ ინტიმურ ურთიერთობაში, რაც, საბოლოო ჯამში, სოციუმში საჯაროობის, მისი ყოვლის მომცველობის, ფაქტორის განმტკიცების კიდევ ერთი მეტყველი დადასტურებაა. საჯაროობა კი ტრადიციულ წესზე მოწყობილი ყველა საზოგადოების მახასიათებელი ვიზუალური ნიშანია, თვით საკრალური სექტორის ჩათვლით.

ელჩობის ინსტიტუტთან მიმართებაში შესაძლებელი ხდება დავაფიქსირით ნიშანდობლივი კანონზომიერება, რომელიც ტრადიციულ ყოფაში სოციალური როლების განაწილების სფეროს განეკუთვნება; დავაკვირდეთ: ელჩობას არასოდეს მისდევენ არც ქალის და არც ვაჟის მშობლები, ისინი, უპირველეს ყოვლისა, ოჯახის, საოჯახო ყოფის მედარაჯენი იყვნენ. ელჩად, წესისამებრ, სასწორფრო წყვილის რომელიმე მხარის და, ძმა, რძალი, დეიდა დგებოდა, რომელიც ანგარიშს უწევდა ქალის თუ ვაჟის სურვილს სწორფროს არჩევანში. გამომდინარე აქედან, საფიქრებელია, რომ სწორფრობა იყო თავისებური რეაქცია, პასუხი სოციუმში დაკანონებულ მკაცრად რეგლამენტირებულ წესებზე, რომლებიც საქორწინო ურთიერთობათა სფეროში სახიერდებოდნენ საქორწინო პარ-

ტნიორების შერჩევის დროს. თუ მოვლენას უფრო სიღრმისეულად განვიხილავთ, შევამჩნევთ, რომ სწორფრობა ერთგვარად ქორწინების რეგულატორის როლშიც კი წარმოჩინდება, რა თქმა უნდა, თუ გავითვალისწინებთ „საქორწინო დემოგრაფიის“ სირთულეებს მთის რეგიონში, სადაც ქალი არ იყო თავისუფალი საქორწინო პარტნიორის არჩევანში, და როცა ქალის გარეშე წყვეტდნენ მისი მშობლები მის ბედს. ამგვარად, კიდევ ერთხელ დავაფიქსირით, რომ სწორფრობა და ქორწინება მთიელთა ყოფაში ერთ სოციო-კულტურულ სივრცესა და დროში მომქმედი დიამეტრალურად განსხვავებული ფენომენია.

სწორფრობა რჩება მაგალითად, ნიმუშად სულიერი ლტოლვა-სიახლოვისა ინდივიდებს შორის, ადამიანების წმინდა ურთიერთსწრაფვისა და მაღალზნობრიობის გამოვლენისა. იგი მკაცრად რეგლამენტირებული იყო ქცევის მთური ნორმებით, სადაც სულიერებას და გონებას უნდა გადაეძლია ხორციელ ზრახვებთან ბუნებრივ ჭიდილში, ჩაეკლა ეს უკანასკნელი, რადგანაც ამას ითხოვდა სოციუმის ანდრეზული კრძალულება.

სწორფრობის ანალოგად ჩაითვლება ფშაური წანლობა, ჩვეულება, როცა გასათხოვარი ქალი წევბოდა უცოლო ვაჟთან, „უცხო-უცხოვთან...“, ხშირად ნათესავთან. ყველამ იცის თემში ეს ამბავი, იმის დაფარვა საჭირო არაა, ორივე მხარის მშობლებმა იციან ქალ-ვაჟის ერთსულობა და ერთგულება, მაგრამ ყურნავდებით არიან... (ბოლო დროს წანლობა) უცოდველ, უმზაკვრო წმინდანად აღარ მიაჩნია (ხალხს), როგორც აქამდის, 15-20 წლის წინათ მიაჩნდა“ - ნერდა ვაჟა-ფშაველა და განაგრძობდა: „წანლობას არც აქვს მიზნად გარყვნილობა, წანალი თავის დღეში ვერ შეუუღლდება წანალს, არც მომხდარა მაგალითი არა დროს, რომ წანლებს ცოლ-ქმრობა ჩამოეგდოთ ოდესმე. ფშაველს ხორციელი თუ სულიერი ნათესაობა ფრიად სწამს, აგრეთვე მეზობელი და მეზობლობა, რომელიც ერთგვარ ნათესაობად მისაჩნევია ფშავეში. ვერ შეუღლდებიან შორეული ნათესავნიც, მეზობლები, ერთი სოფლისანიც კი. წანლობა მაღალისა და იდეალურის გრძნობით არის მონათლული, თითქოს პლატონურს სიყვარულზე იყოს აღმოცენებული და ამ ბოლო დროს კი ლამის სიყვარულად, არსიყობად გადაიქცეს“<sup>12</sup>. ამგვარია ვაჟას ზუსტი კვალიფიკაცია ფუნქციონირება და ტრანსფორმირებული წეს-ჩვეულების თაობაზე. ამ ვრცელ ამონარიდში ნიშანდობლივია ვაჟა-ფშაველას მიერ ყურადღების გამახვილება წანლობის ფენომენის საჯაროობის მომენტზე, რაც კიდევ უფრო აახლოებს და მსგავსს ქმნის ფშაველურეთის სწორფრობა-წანლობის წესს, მის მკაცრ რეგლამენტაციას. ამ უკანასკნელის თანახმად, ადამიანებს ტრადიციულ საზოგადოებაში ეკრძალებათ თავის თავზე დამოკიდებულნი შეიქმნან, ანუ უძღურნი გახდნენ თავისი თავის ენებათაღელვისა და სურვილის დაოკებაში. იმ ენებათა ლელვაზეა საუბარი რომლის კონტროლირებას ადამიანი ვერ ახერხებს, და ამის გამო აღმერთებს მას, მაგრამ ზოგჯერ ადამიანს არ ძალუძდა თავისი აზრის დამორჩილება. მხედველობაშია ფეტიშისტური ცნობიერება, ე. ი. როცა ადამიანი მონაა არა მხოლოდ მატერია-

<sup>12</sup> ვაჟა-ფშაველა, თხზ., ტ. V. თბ., 1961, გვ. 86.

ლური ურთიერთობის და საგნებისა, არამედ სულიერი და ბუნებრივი მოთხოვნილებებისა, რასაც მისი სოციო-გარემოცვა წარმართავდა.

ახლა უფრო ნათლად გამოვკვეთთ ქორწინებისა და სწორფრობის მიმართების პარამეტრები. საქორწინო ურთიერთობები მოიცავენ დემოგრაფიულ, რელიგიურ, სოციალურ და ეკონომიურ ფუნქციებს. საქართველოს მთიანეთში საქორწინო ჯგუფი თავს იჩენდა, „რეალიზდებოდა“, ფაქტობრივად მხოლოდ იქ და იმდენად, სადაც და რამდენადაც ეს შესაძლებელი იყო ზემოხსენებული ფუნქციების შესაბამისად. („თავის ჩენაში“ ვგულისხმობ ახალი სამეურნეო უჯრედის წარმოქმნას)<sup>13</sup>.

ყოველი წინათქმულისგან სწორფრობა-წაწლობის ჩვეულება თავისუფალი იყო. წესის თანახმად, სწორფერ წყვილთა ორივე სქესის წარმომადგენლების მიმართ დაიშვებოდა მრავალჯერადი ურთიერთობები პარტნიორთა შეცვლის პირობით. სოციუმი ენდობოდა თავის წევრებს, აძლევდა მათ თავის რჩეულთან გულის ნადების გამჟღავნების საშუალებას, თუმცა, როგორც ზემოთ ითქვა, შეზღუდულად, ზღვარდადებულად. ეს უკანასკნელი მკაცრი პირობა – პიროვნების შინაგანი სიმტკიცის უძნელესი გამოცდა იყო ორივე სქესის წარმომადგენლებისათვის. აქ დროულია იმის გახსენებაც, რომ ყველა ტრადიციულ საზოგადოებაში პიროვნების გამორჩეულობა ამ ნიშნითაც ფასდებოდა: გონება და სული გამარჯვებული უნდა ყოფილიყო მინიერ ვნებათაღელვებაზე, ხორციელობაზე<sup>14</sup>. გავიხსენოთ ისიც, რომ სწორფერთა შორის გამართული დიალოგი ღირსეულად უნდა წარმართულიყო და ატანილი ყოფილიყო სწორფერთა ფიზიკურ, მაგრამ ზღვარდადებულ სიახლოვით შექმნილ აურაში - ასეთი იყო ანდრეზით დაწესებული ქცევის წესი. ვნების დაოკება ვაჟის პრესტიჟული სახელის დაუფლების საწინდარი იყო, ხოლო მისი შემფასებელი კი - მისივე პარტნიორი ქალი. გამომდინარე აქედან, ქალის სოციალური სტატუსის, როგორც ღირსებათა შკალაზე ქალის მიერ რჩეული ვაჟის შემფასებლის როლი, აშკარად პრიორიტეტულია. ეჭვს გარეშეა, რომ გონება წარმართავდა ზღვარდადებულ ფიზიკურ ლტოლვას - სულიერების და გონის მძლავრობა ფასეულობით კრიტერიუმებში გამორჩეულია ტრაგიკული ბალანსირების უამს მინიერ ვნებათაღელვის კონტექსტში, მაგრამ სახელის მოხვეჭის გარანტს ალტერნატივა არ გააჩნდა. დღევანდელი გადასახედიდან შეიძლება მორალურადაც ჩანდეს სწორფრობის წესში მისი შესრულების მრავალჯერადი დაშვების ფაქტები, რაც პარტნიორთა შეცვლით სახიერდებოდა. მაგრამ ტრადიციული საზოგადოების ფასეულობითი კრიტერიუმების (ვაჟიკაცობა, გამძლეობა, სამართლიანობა, მეგობრობა, ერთგულება, უღალატობა და მისთ.) საჯაროდ გაცხადების აუცილებლობის გათვალისწინებით, სწორ-

<sup>13</sup> ამ საკითხთან მიმართებით ვრცელი გამოკვლევა იხ.: Duraquier J., *L'autorégulation de la population française/Histoire de la population française*, p., 1988; სადაც წამოყენებულია თეზისი დემოგრაფიულ რეგულაციაში აგრარული სტრუქტურების და წარმოებითი ურთიერთობების გადაწყვეტი როლის თაობაზე.

<sup>14</sup> საეჭვო მართალია ზ. კიკნაძე, როცა აღნიშნულ თეზას შ. რუსთაველის პოემაში აფიქსირებს, იხ. მისი დასახ. შრ., გვ. 61.

ფრობის წესს არანაირი გადახრა არ ახასიათებდა, იგი „ჯდება“ მთიელთა ორგანულ სოცო-კულტურულ სისტემაში, სადაც მძლავრობდა, ფართო გავრცელებით, სულიერი იმპულსების ავტორიტეტი. ამიტომაც ეკრძალებოდა ინდივიდს თავისი ენებისა და მინიერი სურვილების დაკმაყოფილება, ანუ „ფეტიშისტური ცნობიერების“ მონად ქცევა.

სწორფრობის წესში ამოიკითხება ქართველ მთიელთა მენტალიტეტის დამახასიათებელი შტრიხი: ბუნებრივი, თავისთავად საგულისხმო, ხშირად იმპულსური ქცევა და მასზე რეაგირება. მხედველობაშია სწორფრული წყვილის ხანგრძლივი დიალოგები; მათგან გამოსჭვივის - აზროვნების წყობა, რომელიც ნაკლებად ექვემდებარებოდა ცნობიერების ზემოქმედებას. მოსაუბრე სწორფერნი არასოდეს ფიქრობდნენ ამ წესის წარმომავლობისა და ზუსტი მნიშვნელობის შესახებ, სწორფრობის სურვილი კი, ბუნებრივად, თითქმის ძალდაუტანებლად ამოტივტივდებოდა ხოლმე მთიელთა ქვეცნობიერებიდან<sup>15</sup>.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოითქვა მოსაზრება, რომ სწორფრობის ფენომენში შეიძლება პლატონის „ნადიმის“ დერიტა მოჩანდეს, ან კიდევ, სწორფრული სიყვარული შოთა რუსთაველის მიჯნურობის ანალოგად ვიგულოთ და მისეულ მიჯნურობის კოდექსში სწორფრობის იდეა ამოვიკითხოთ<sup>16</sup>. ყველა ეს პიპოტეზა დასაშვებია, მით უფრო, თუ გვინდა ეს ხალხური ჩვეულება საერთო - ქართული კულტურის კონტექსტში განვათავსოთ; მაგრამ ამჯერად სხვა კუთხიდან შევხედოთ მოვლენას და კიდევ მეტს შევამჩნევთ. კიდევ ერთხელ გავიხსენოთ ქართველ მთიელთა მალაზნეობრივი ფასეულობები - გამძლეობა, ვაჟაკობა, ჭირთა თმენა, მეგობრის ერთგულება, მტრისადმი შეურიგებლობა... ყველა ის, რაც შუა საუკუნეების ევროპაში რაინდული კულტის მახასიათებელს შეადგენდა და სადაც ქალისადმი მამაკაცის დამოკიდებულებას დიდი ადგილი ეთმობოდა<sup>17</sup>.

მე შორს ვარ ქართულ-ფრანგული პარალელების ძიებასა და მოვლენების აბსოლუტიზაციისაგან, მით უფრო, რომ XII ს. ფრანგთა ყოფაში, მათ მიერ სამყაროს აღქმის არც საერო და არც საეკლესიო მოდელში, არ ფიქსირდება ქალისა და მამაკაცის რუსთაველისეული თანაწილობა. მაგრამ თავად იდეა, თანაც

<sup>15</sup> ამ მიმართებით ზოგად პლანში იხ.: Tellenbach G., *Mentalität/Ideologie und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt, 1982, s. 392.

<sup>16</sup> ზ. კიკნაძე, დასახ. შრ., გვ. 62, მის თანახმად ვაჟა-ფშაველა ფშაურ ნაწილბას რუსთაველის მიჯნურობასთან აიგივებდა.

<sup>17</sup> ამ საკითხთან დაკავშირებით საყურადღებოა, რომ XII ს. საფრანგეთში, სადაც წერილობითი წყაროების თანახმად, ჩნდება მცდელობა ქალის ნაკლოვანი მხარეების გაახილვისა, ხოლო თვით ნაკლებება სუსტი სქესისა ღმერთის მიერ მამაკაცის ზნეობრივი სრულყოფისათვის მოვლენილად გაიაზრებოდა. ეს იდეა საფუძვლად დაედო მამაკაცთა და ქალთა ერთობლივი საბერო კავშირების შექმნას, რომელნიც უნდა მომსახურებოდნენ მამაკაცთა ხორციელი ვნების ჩახშობას, ასევე. ამოსავლ მოტივად რჩებოდა ზრუნვა ძლიერი სქესის წარმომადგენელთა სულიერ გადარჩენაზე, თუმცა, ამავდროულად, აღნიშნულ ნაშრომებში იმპლიციტურად მალდებოდა ქალის სოციალურ-კულტურული როლის შეფასებაც. ამ საკითხზე იხ.: IO. Бессмертный, *Жизнь и смерть в средние века*. М., Наука, 1990, с. 102-103.

დროის ფაქტორის საყურადღებო თანმთხვევით, მამაკაცის პერსონის ქალის აქტიური როლის მეოხებით მორალური სრულყოფისა - უთუოდ დამაფიქრებელია; ამიტომ გავყვეთ მცირე ხნით საფრანგეთის სინამდვილეს. ქვევით კულტურაში ზემოხსენებული ქარგა მეტი სიმძაფრთ შეგვახსენებს თავს ქალის კურტუაზულ კულტში, რომელიც XII ს. რაინდული ქცევა-ქმედების ნამყვან მოტივად არის აღიარებული. მან ფართო ასახვა პპოვა სწორედ კურტუაზულ ლიტერატურაში, მისი დედააზრი რაინდის ზენობრივ თვითდახელოვნებაში მდგომარეობდა და მისდამი ქალის კეთილგანწყობის ხარისხით განიზომებოდა. ამავდროულად, ქალი მამაკაცთა ქმედებების ფორმალურ მსაჯულად იქნა აღიარებული, რაც ამაღლებდა ქალის ავტორიტეტს თუნდაც „ნარმოსახვით სამყაროში“, რომელიც ამ პერიოდის რაინდულ ლიტერატურაში განსახიერდებოდა<sup>18</sup>. თუ ჩვენ ამ ლიტერატურის ავტორების ვინაობასა და სადაურობას დავაკვირდებით, დავინახავთ, რომ მათ მიერ წარმოდგენილი თემატიკის გავრცელების არეალი მთელი ევროპის ქვეყნების მომცველია, ხოლო თუ კიდევ უფრო გავაფართოვებთ დაკვირვების სფეროს, იმასაც შევამჩნევთ, რომ ლიტერატურულ - მნიგნობრულ და ტრადიციულ ხალხურ შრეებში მოარული და პოპულარული რაინდული ფასეულობები ჩვენს სივრცეშიც პპოვებენ სამკვიდრებულს როგორც ნერილობით (შოთა რუსთაველი), ისე ხალხურ-ტრადიციულ კულტურაში; სახელდობრ, სწორფრობა-ნანლობის ფენომენებში ჩაკირული თემის ლაიტმოტივი ქალის პერსონაჟის სოციალურ დატვირთვას წარმოაჩენს. ამ კონტექტსში აქცენტი უნდა გაკეთდეს სწორფრობის იმ აკორდებზე, როდესაც ქალი-სწორფერი შეფასებას აძლევს თავის სწორფერ მშობილს, გაყავს იგი ადამიანური ღირსების ღირებულებათა შკალაზე, რასაც დიდი რეზონანსი მოყვება სოციუმში ვაჟის სახელის მოხვეჭის თვალსაზრისით; მაგრამ თქმული როდი წარმოადგენს მხოლოდ ძლიერი სქესის პრეროგატივას: ამავე მოტივით ქალიც არ აკლებდა მცდელობას მოეძია ღირსეული პარტნიორი, იმიტომ რომ „ხთის გაჩენილ ას სწორფრობა“, რომელიც „ღერძი იყო ხეყსურთ ცხოვრებისა“ (ნ. ბალიაური) და იმიტომ, რომ „სწორფრობაში ნილ-უდები არ დარჩენილიყო“. ამრიგად, სწორფრობის მეოხებით მოხვეჭილი სახელი ტრადიციულ წესზე მონყობილ საზოგადოებაში ფასეულობათა შკალაზე ცხოვრებისეულ ღირებულებას, მორალურ-ზენობრივ კატეგორიას წარმოადგენდა. სწორფრობა იყო მთიელთა სულიერი ცხოვრების ტრადიცია, მდებარე მატერიალურის, ფიზიკურის ზღვარზე. იგი გამსჭვალული იყო ღრმა ფსიქოლოგიზმით, მთრთოლვარე ადამიანური შეგრძნებებით, განწმენდილი პარტნიორის თავისუფალი არჩევანით და ძლიერი ადამიანური მუხტით. სწორფრობა იყო წყვილთა სულიერების ურთიერთგაზიარების, ურთიერთწვდომის გზა, გადახიდული ფიზიკური დაახლოების კრძალულებით. ამ უკანასკნელის მიღმა პიროვნული თავისუფლება, რომლითაც გარემოცული იყო სწორფრობა, უკუიქცეოდა თავისი ეფემერობის გამო - სხეულზე გონების, ხორციელ ვნებაზე - სულის გა-

<sup>18</sup> Ж. Дюби, Куртуазная любовь и перемены в положении женщины во Франции XII в. //Одиссей, 1990, М., Наука, с. 90-96.



მარჯვება ამ „თამაშის“ წამყვანი თემა და საბოლოო მიზანი იყო. ტრადიციული საზოგადოების კანონის თანახმად, მთიელი ვერ გამოართმევდა ბუნებას იმაზე მეტს, ვიდრე შეეძლო მოეთხოვა სოციუმის საჯაროდ ხილული წონასწორობის შენარჩუნების კვალობაზე...

ამგვარად, გამოვდივართ რა ტრადიციული საზოგადოების წარმომადგენელთა ქმედების შინაგანი მოტივაციიდან, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ სწორფრობაშიც კი ინდივიდის ღრმად პირადული შრე სოციუმის (საზოგადოების) ფარვატერში იყო გაფილტრული და, საბოლოო ჯამში, მისგანვე შეფასებული.

წინამდებარე ნარკვევში მე საგანგებოდ გვერდი ავუარე სწორფრობა-წაწლობის წარმოშობის საკითხში ჩაღრმავებას, მოვახდინე წარსულის ბლოკის იზოლაცია და შემოვიფარგლე მხოლოდ „ახალი დროით“, ე. ი. ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის მისაწვდომი დროის მონაკვეთით „დენადი დროის გარეშე“. ჩემი მიზანი იყო კონკრეტული ფენომენის მოშეღიებით მეჩვენებინა „ადამიანური სტრატეგიების“ (მიშელ ფუკო) მრავალსახეობა და საქართველოს ბარისაგან განსხვავებული მთური მენტალობის ერთი წახნაგი.

M. Канделаки

### **Личное и общественное в традиционном быту грузин-горцев**

В статье рассмотрен феномен “сцорпроба” – личные внебрачные добровольные взаимоотношения мужчины и женщины, как неотделимый момент жизни традиционного горского общества. Особое место отведено персонажу “посредника” необходимому лицу в сугубо личном контакте пары. Сделан вывод об ограниченной свободе личностных отношений и роли посредника в обобществлении интимно-личностных начал. Вышеотмеченное являлось характерной чертой традиционных горских обществ.

M. Kandelaki

### **Private and social in traditional relationships of Georgian mountaineers**

Realization tools of the personal and spiritual intentions of individuals are researched on the example of the khevsurian ritual "stsorproba".

After the analysis of the activities of the ritual's personage "elchi" (go-between) conclusions are made concerning mutual penetration and deep connection of private and social in traditional society.

## „ხანში ირემი მოვიდა“

*ექვნიება ქალბატონ ჯულიეტა რუხაძეს  
აეტიორს და ადამიანს*

ვიგნში, რომელსაც სათაურად უსის “ხანი იმერეთის ხეცსურეთია”, ერთ ასეთ თქმულებას ვეცნობით:

ტაბეშაძეების სახლიკაცს წმ.გიორგი გამოცხადებია და უთქვამს: ბეთლემის გამოქვაბულიდან გამოიყვანე და ტაბეშაძეების მხარეში დამასახლეო. რატომ? გაკვირვებია ტაბეშაძეს. ძალა შეგწვეს და უნდა წამიყვანო. კაცმა მამას უამბო. მამას უთქვამს, რომ წმ.გიორგი თავისი ჯვრითა და ბურთითურთ (“თეთრი ქეით”) მოესვენებინა. წასულა კაცი და წამოუყვანია წმ. გიორგი. გზაზე ერთხელ კალო<sup>1</sup>ზე შეუსვენიათ, მეორედ – სერზე და მესამედ – ტყელაში, სადაც ახლა წმ.გიორგის ეკლესიაა. აქ ინება წმ.გიორგიმ დამკვიდრება. ხოლო ყველა იმ ადგილას, სადაც კი ხატი ჩერდებოდა, ხალხმა მის სახელზე ჯვრები აღმართა და ნიშები ააგო. წმ.გიორგის მოსვლის დღიდან დღესასწაული დაწესებულა – “ველთაობა”, რომელიც აღდგომიდან ორმოცდამეათე დღეზე მოდის, მაისში ან ივნისში, ორშაბათ დღეს, “ვარდობას”. დღესასწაულზე, ყოველწლიურად, ირემი მოვიდოდა, ეკლესიას სამგზის შემოუვლიდა, კართან დაწვებოდა და, როცა “დაინაცოხრებდა”, ტაბეშაძის კაცი დაკლავდა, წმ.გიორგის შესწირავდა. ერთხელ ირემი თავის დროზე (“თავის ალოზე”) არ მოსულა, ხალხს კი შიშშილით სული მისდიოდა. დაგვიანებით მოსულ ირემს ტაბეშაძემ “დანაცოხრება” არ აცალა, “რას ქეია, დეიგვიანეო”, და წიხლის კერით წაუქცევია და დაუკლავს. წმ.გიორგი განრისხებულა და ტაბეშაძეთა გვარი გაწყვეტამდე მიუყვანია. გადარჩენილა მხოლოდ სხვა სოფელში ჩასიძებული ტაბეშაძის აკვანში მწოლარე ვაჟი. ბავშვი სხვა გვარის ხალხს მიუყვანია ტყელაში და წმ.გიორგისთვის შეუვედრებია: “წმ.გიორგი კარუგდებელო, ნუ მოკლავ ამ ბავშვს და მისი გვარი ყოველ წელს ირმის მაგიერად სამწლიან კუროს შემოგწირავსო.” წმ. გიორგიმ მიიღო ვედრება და ტაბეშაძეთა გვარი კვლავ აღმდგარა და მომრავლე ბულა. ამ დროიდან ტაბეშაძეების ყველა ბუნს (ბაბუიშვილს, ხეცსურულად, მამიშვილობას) ტყელაში შესაწირავად ხარი მიჰყავს და მიაქვს ზედაშე<sup>1</sup>.

ეს ლეგენდა-ანდრეზი, რომლის მიკვლევა (რაც ნამდვილად არქეოლოგიური აღმოჩენის ბადალია) და პირველი ჩანაწერი ხანის ხეობაში ქალბატონ ჯულიეტა რუხაძეს ეკუთვნის, სხვათაგან ერთ-ერთი არგუმენტი იმისა,

<sup>1</sup> ჯ. რუხაძე, ხანი იმერეთის ხეცსურეთია, 1989, გვ. 92-94.

თუ რატომ უწოდა მან თავის წიგნს სახელად “ხანი იმერეთის ხევესურეთია”, გიორგი ჩიტაიას მიერ ამ შესანიშნავი კუთხისთვის რვა ათეული წლის წინათ დანათლული სახელი, რითაც გაიდო ხიდი საქართველოს ორ, ერთმანეთისგან სივრცული (ცხადია, ქვეყნის მასშტაბით) და თითქოს დროული მანძილით დაშორებულ, კუთხეს შორის, რომლებიც ერთ კულტურულ სივრცეში არასოდეს მოაზრებულა.

ამ ამბავში გვეცნაურება ბეყრი რამ, რაც მას ხევესურეთის (და საზოგადოდ, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის) საყმთა ანდრეზულ სინამდვილესთან ანათესავენს. ეს არის ბეთლემი – ჯვარ-ხატთა სამშობლო; ხატის რჩეულობა – მკადრე, ტაბეშაის სახელით, რომლის გამოყოლა ირება ჯვარმა; წმგვიორგის “მეგურთალობა” (ხევესურული ტერმინოლოგიით), გზადაგზა “კოჯის მოკიდება” (ხევესურულივე ტერმინოლოგიით) და ნიშების გაჩენა, ხატის რისხვა, გვარის დაღევა და კელავ აღორძინება, დანადები, “ვარდობა” (ოღონდ ხევესურეთის “ვარდობა” აღდგომიდან არა 50-ე ანუ სულთმოფენობას, არამედ მე-100 დღეზე მოდის, რადგან ვარდი ანუ ასკილი აქ გვიან ყვავის), – ყველაფერი, რითაც ხევესურული ანდრეზებია დატვირთული, აესეებს ხანის ხეობის ამ საკრალური თქმულების შინაარსს. და თუქცა, თითქოს იგი ერთი გვართ – ტაბეშაძეთა წრით არის შემოფარგლული, უდავოა მისი საზოგადოებრივი მნიშვნელობა. ტაბეშაძის დრამა რჩეულობაზე დაძაღლებიდან დაცემამდე მოელი სოფლის დრამაც არის.

მაგრამ ჩვენს განსაკუთრებულ ყურადღებას ამ ხანურ ანდრეზში იპყრობს სწორედ ის ელემენტი, რომელიც “ხევესურეთის ხევესურეთში” არ დასტურდება, ყოველ შემთხვევაში, ის უცნობია ამ სტრიქონების ავტორისთვის. ეს არის ირმის, როგორც სამსხვერპლო ცხოველის, გამოჩენა სალოცავში და მერე მისი შენაცვლება ხართ, რაც საზოგადოების რელიგიურ-ზნეობრივ ცხოვრებაში ორი ეპოქის მონაცვლეობაზე მიუთითებს (ეპოქათა მონაცვლეობა სხვა რეალიებით არის გამოხატული ხევესურულ ანდრეზებში).

აქ ირემი და ხარი უპირისპირდება ერთმანეთს. ირემი გარეული პირუტყვია და იგი რჩება ასეთად იმ ცივილიზაციის არეალში, რომელსაც ქართული კულტურა ეკუთვნის, ხარი მინაურია. ის მინაურია ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით: ზოგიერთ საზოგადოებაში (მაგალითად, ზემო სვანეთში) ზამირობით ადამიანთან ერთად ცხოვრობს ერთ ჭერქვეშ, საერთო სივრცეში.

თავისი არსებობის მანძილზე ადამიანს ორი სახის პირუტყვთან უხდება ურთიერთობა: შინაურთან და გარეულთან. ანუ სხვაგვარად რომ ვთქვათ: ერთი სახის პირუტყვს იგი ათვინიერებს, იშინაურებს, ხედნის, სხვა კი რჩება მოუთვინიერებელი, ველური, უცხო. შინაური პირუტყვი პატრონის მორჩილია, “პატრონყმულ” ურთიერთობაშია ჩაბმული ადამიანთან. პირუტყვი ემსახურება თავის პატრონს, პატრონი კი იცავს მას. პატრონი პასუხისმგებელია

პირუტყვის სიმრთელესუ, ის კი ემსახურება მას ადამიანი და შინაური პირუტყვი სხვადასხვაგვარად ემსახურებიან ერთმანეთს.

ერთი თქმულება მოგვითხრობს: ღმერთმა ქვეყნის გაჩენის შემდეგ ირემი და ხარი გააჯიბრა ერთმანეთს – ვინც უფრო მალე გადაირბენდა ცას, ადამიანიც იმას აირჩევდა. ირემი თავალებული გაიქცა, გაფრინდა. მაგრამ ბევრი სირბილისგან დაიქანცა და მოკვდა. მხოლოდ მისი ნაკვალევიღა შერჩა ცას "ირმის ნახტომის" სახით. ხარი კი დინჯად მიემართებოდა თავნაღუნული. ის მიწისკენ იცქირებოდა, რითაც აწვენებდა წინასწარ, თუ რისთვის იყო განწესებული. გვიან მიაღწია სამანს, მაგრამ მივიდა ჯანმრთელი და დაუღალავი. ხარის ნაკვალევიც დაინდა ცას - "ხარის ნავალი". ამის შემდეგ აკურთხა ღმერთმა ხარი, ქედი დაულოცა და მას აქეთ მას აწევს ადამიანის შენახვის ტვირთით<sup>2</sup>. ლექსში კი ხარის სამსახურის წარმოშობის სხვა ვარიანტი შემოგვინახა: ცხოველთა შორის ხარი კეთილი ნებით კისრულობს ადამიანის რჩენას:

ადამიანის შენახვა ვერაინ იდეა თავსედა,  
ხენა-თესვა, ფარცხვა და ზიდვა გაჭირდა მეტად ძალსედა.  
ხარმა თქვა, პირნათლიერმა, მე დამაწერეთ რქასედა.  
მიცვიდნენ ანგელოზები, დაკოცნეს ორთაე თვალსედა.  
ჩამოქნეს წყვილი სანთელი, მიაკრეს ორსაე რქასედა.  
შეიდიც უბოძეს სარტყელი, გაგზავნეს ქვეყანასედა:  
წადი, ხარო, იმუშავე, ერთგულად მთა და ბარსედა,  
შეგაბას შენმა პატრონმა...<sup>3</sup>.

მაგრამ ამით არ ამოიწურება შინაური პირუტყვის სამსახური. ეთნოლოგია იმ აზრისკენ იხრება, რომ ადამიანს ცხოველები უტილიტარული მიზნით – გამოსაკვებად ან სამეურნეო საჭიროებისთვის კი არ მოუშინაურებია, არამედ იმ მოთხოვნისგან, რომ თავისი, როგორც უნიკალური არსების, სიმარტოვე დედამიწაზე ბუნების ცოცხალ და მშვენიერი ნაწილთან ურთიერთობას შეეცოს<sup>4</sup>. შინაური საქონლის ჯოგები რომ ადამიანს თავის გამოსაკვებად არ გაუჩენია, ამას მესაქონლე ტომების პრაქტიკა მოწმობს. ისინი პირუტყვს კლავენ მხოლოდ და მხოლოდ რელიგიურ და საოჯახო თუ საგვარეულო დღესასწაულებზე ანუ მსხვერპლად სწირავენ მფარველ ღმერთებს. დაუშვებელი იყო საქონლის დაკვლა უბრალოდ შესაჭმელად, მსხვერპლშეწირვის რიტუალის გარეშე (ჩნელი არ უნდა იყოს ამის დანახვა აღმო-

<sup>2</sup> კ. კორტკრიშვილი, ქართული. პოეზია, 1960, გვ. 382.

<sup>3</sup> დასახ. წ., გვ. 150-1.

<sup>4</sup> ა. ნ. აქსიომოვის გამოკვლევები გასული საუკუნის 20-იან წლებში, იხ. Знание сила 1, 1988, 39.

საუღელ საქარსველოს მთიანეთის, განსაკუთრებით, ხვესურეთის ტრადიციულ ყოფაში). აკრძალვა იხსნებოდა მხოლოდ განსაკუთრებით მკვინვარე შიშვილობების დროს<sup>3</sup>. ამ დროს პირუტყვი მხსნელად ევლინება ადამიანს: იგი იწირება თავისი პატრონის სიცოცხლის გადასარჩენად.

რაც შეეხება გარეულ პირუტყვს, მასთან ადამიანის ურთიერთობა უცხოისთან ურთიერთობაა. ამავე დროს, შეიძლება ითქვას, რომ ეს ურთიერთობა თანასწორთა ურთიერთობაც არის. ადამიანი ვერ იმორჩილებს უცხოს, ვერ იშინაურებს, ვერ ეპატრონება, ვერ პატრონობს, რადგან მას სება პატრონი ჰყავს. მას შემდეგ, რაც ადამიანი, რომელიც, როგორც შესაქმის გვირგვინი, მთელი ცხოველთა სამყაროს პატრონად იყო განწესებული, მოწყდა ბუნებას და მასთან ერთად გაუუცხოვდა გარეულ პირუტყვს, დაკარგა მასზე გულენა და პატრონობა, გარეულს სება პატრონი გაუჩნდა, რომელსაც თითქმის ყველა ტრადიციაში ერთი სახელი ეწოდება "ნადირთ პატრონი" ან "ნადირთ მწყემსი". გარეული ცხოველი, რომელიც ბიბლიის თანახმად, იმთავითვე, "თავის გვარის მიხედვით" გარეულად (ველურად) არის განიწილი (დაბ. 125), ადამიანს შეუძლია მხოლოდ მონადიროს. შინაური ცხოველი თუ სამსხვერპლთა, გარეული მოსანადირებელია, ბრძოლით არის მოსაპოვებელი. შინაური დაიკვლის, გარეული – მოიკვლის (ქართული ენა განასხვავებს ამ ორ აქტს – დაკვლას და მოკვლას). შინაურ ცხოველს ადამიანი სწირავს მსხვერპლად, გარეულს კლავს. მსხვერპლი, რომელიც უგამონაკლოდ შინაურია, ადამიანის ხელით არის გაზრდილი, მორჩილად ხრის თავს შემწირველის წინაშე. და ის მსხვერპლი ითვლება საუკეთესოდ და ამართლებს მსხვერპლშეწირვის საზრისს, რომელიც მორჩილად უშვერს ქედს მახვილს (ესაია 53). მსხვერპლშეწირვის ძალა მის ნებაყოფლობითობაშია. იძულებითი მსხვერპლშეწირვა, ურჩი მსხვერპლი წინააღმდეგობა: იგი აუქმებს ამ აქტის საზრისსა და მიზანს. სოგადად რომ ვთქვათ, სამსხვერპლო პირუტყვი ემსახურება ადამიანს და ასეც ეწოდება საკულტო საკლავს აღმოსაუღელთ საქარსველოს მთიანეთში – *სამსახური*. "ცხვარი ღმერთს ჩამოუშვია ციდან და ხალხისთვის უსწავლებია, რომ ეს ჩემი სამსახურისათვის გამოიყენეთ", ამბობს თქმულება.

სრულიად წარმოუდგენელია სამსხვერპლო პირუტყვის როლში გარეული ცხოველი. არც ერთი ხალხის რელიგიურ პრაქტიკაში ეს არ დასტურდება. ველურ ცხოველს ადამიანი ვერ წაიყვანს სამსხვერპლოზე. მაგრამ რაც ყოფაში წარმოუდგენელია, ანდრევი რეალურად სახავეს. ამით ის საზოგადოების სოციალურ-რელიგიური ცხოვრების განსაკუთრებულ ხანაზე მიგვანიშნებს.

შეწირული ირმის ანდრევი მხოლოდ ტყელას განუყოფელი კუთვნილება არ არის. მისი ტიპი გავრცელებულია საქართველოს თითქმის ყვე-

<sup>3</sup> W Robertson Smith, Lectures on the Religion of the Semites, Edinburgh, 1889, p. 34.

ლა კუთხეში (იმერეთი, ქართლი, სამეგრელო, აფხაზეთი, სვანეთი). აი, ისინი:

ყოველ წელს, გაზაფხულის გიორგობას, ირემი მოდიოდა ოქუშში და წმ. გიორგის ეკლესიის გალავანში შედიოდა. ირემს კლავენენ, მის რქებს კი წმ. გიორგის ხატს სწირავენდნენ. თქმულება არაფერს ამბობს, თუ რა მიზეზით შეწყდა ირმის გამოცხადება, მაგრამ უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს საემოს დაუდევრობამ გამოიწვია და, ალბათ ოქუშის ირემსაც ხარი შეენაცვლა.

აფხაზეთი ანდრეუნი გარეულ თხას ასახელებს, რომელსაც მადლიანი მოაქარანგელოზი ("მარდიან თარანგლას") უგზავნიდა თავის საყმოს. ახლა არ გვიგზავნის, ღირსნი არ ვართ მისი წყალობისო, განმარტავს სალოცავის "მეხატური"<sup>6</sup>.

ილორის ეკლესიაში წმ. გიორგი ყოველ წელიწადს გზავნიდა სამსხვერპლო ხარს, რომელიც დილით დახედებოდა სალოცავად მოსულ სოფელს. წმ. გიორგი შეწყვეტს ხარის გამოგზავნას მას შემდეგ, რაც ხარს ილორის ეკლესიის გალავნიდან მოიპარავენ. ამიერიდან გამოგზავნილ ხარს შინაური ხარი შეენაცვლა. ასევეა სვანურ ვერსიაში: ჯგრაგის მსახური იპარავს უყულდაშის ჯგრაგისთვის განკუთვნილ ხარს და ჯგრაგი აღარ გზავნის სამსხვერპლო ხარს (თსუფა-სსს №477).

ტყელას ანდრეუსული სინამდვილე ამ ერთი, თუმცა შეუდარებელი ირმით არ ამოიწურება. მას ამდიდრებს სხვა თქმულება სხვა ირემზე, რომელსაც ვეცნობით ამავე წიგნში (ისიც ქალბატონ ჯ. რუხაძის აღმოჩენაა):

"ერთხელ ასეთი ამბავი მომხდარა: ხანელებმა მათ ტერიტორიაზე – სიახლოში ირემი დაჭრეს. დაჭრილი ირემი ზეკარში გადავიდა და იქაურმა მონადირემ მოკლა. მან დაარღვია ნადირობის წესი, წილი ხანელ მონადირეებს არ მისცა. ხანელებმა ზეკრელი მონადირე, გვარად მინაძე, "ტყელას" წმინდა გიორგის ეკლესიას "გადასცეს". ერთხელ ახალციხეში ცხერის ჯოგს ბოსელში ირემი შეჰყვა. მინაძემ ეს ირემი ახალციხელებისაგან იყიდა და "ტყელაში" წაიყვანა. მინაძეს მომხდარი ამბის შემდეგ ხატში ირმის ცოცხლად მოყვანა ჰქონდა შეთქმული. ეს ირემი დიდხანს ყოფილა სალოცავში, მაგრამ ბოლოს მაინც "ტყელას" შეწირეს".

ესედავთ, რომ ხანი და ხანში საკუთრივ ადგილი ტყელა, რომელსაც "პტყელა ვაკესაც" (ანუ "ბრტყელ ვაკეს") უწოდებენ, თავისი წიფლის, რცხილისა და წაბლის კორომით (აქ დღემდე იმ აკენიდან აღორძინებული ტაბეშაძის ნაშიური იხსენებს თავისი წინაპრის სულმოკლეობას), იხიდავდა ირემს – ეს ამ კუთხის, "იმერეთის ხეესურეთის" თავისებურებაა. აქ ირემი ნამ-

<sup>6</sup> ე. არჯევანიძე, ანოტირებული ბიბლიოგრაფია "СММПК"-ში გამოქვეყნებული ქართული ხალხური სიტყვიერების მასალა, "შეცნობება", 1971, გვ. 91.

<sup>7</sup> Н. Джанашия, Абхазский культ и быт, Христианский Восток, т. V, вып. III, Петроград, 1917, стр. 97.

დვილად შინაური ყოფილა, ყველა მისი გ'სა ხანისკენ მიდიოდა. ასე იყო, ვიდრე არ მოხდებოდა დიდი, ეპოქალური გაუცხოება და ის ზურგს არ შეჰქცევდა ადამიანთა საზოგადოებას.

რას გვეუბნება ტყელას ანდრეი?

- წმ. გიორგი ისევე უგზავნის თავის მრევლს სამსხვერპლო ირემს, როგორც თავის რჩეულ მონადირეს გაუგზავნიდა მოსანადირებლად. ის გარჩევა, რომელიც არსებობს შინაურ და გარეულ პირუტყვს შორის, რომელთაგან ერთი სამსხვერპლოა, მეორე კი - სანადირო, ტყელას ანდრეიში ჯერ კიდევ არ არსებობს. ირემი ნანადირევიც არის და მსხვერპლიც (გაეიხუნოთ, რომ მონადირის სტატუსი ტიპოლოგიურად და სიღრმისეულადაც ახლოს დგას მსხვერპლის შემწირველის სტატუსთან).

- ირმის გამოჩენა, როგორც ნებაყოფლობითი მსხვერპლისა, დღით-ღამით საიუპარია ტყელას მრევლისათვის, მისი პრივილეგიაა, რასაც სხვა, მუზობელი საყმოები, შეაძლოა, მოკლებული იყვნენ. ირემს საკუთარი თავი ჰიაქვს მსხვერპლად წმ.გიორგის სალოცავში. გარეულ პირუტყვთა შორის, რომელიც მისი სამწყსოა, წმ.გიორგი ყველაზე წმიდა ცხოველს უგზავნის ადამიანებს. გარე სამყაროს საუკეთესო წარმომადგენელი ირემი მონაწილეობს ადამიანთა საზოგადოების ცხოვრებაში, ამ ცხოვრების უმაღლეს გამოხატულებაში - საკულტო რიტუალში.

- "დანაცოხრება", ცოხნა, წლიქის ფორმასთან ერთად, ცხოველთა საიუპაროში ბუნებრივი სიწმიდის ნიშანია. ამ ნიშნით განარჩევენ ბიბლია წმიდა და უწმიდურ (უსურმაგ) ცხოველებს, ანუ საჭმელად და, ამდენადვე, სამსხვერპლოდ მისაღებ და მიუღებელ პირუტყვს (ლევ. 132-4). მაგრამ ეს არ არის მხოლოდ ფორმალური ნიშანი, იგი ცხოველის მიუცილებელი, ბუნებრივი თვისება-უნარია, რომლითაც მის ორგანიზმში მთავრდება სასიცოცხლო ბიოლოგიური ციკლი. ცოხნა ის არსებითი უნარია, რაც მას ბუნებას მისთვის მიუცია. სულწასული ტაბეშაძე, რომელიც ერთ დროს წმ.გიორგიმ თავის მკადრედ აირჩია, სწორედ ამ ყველაზე უფრო სასიცოცხლო, შეიძლება ითქვას, საკრალური პროცესის ხელმყოფელად გვევლინება. და მის დანაშაულს მისი რჩეულობა კიდევ უფრო ამძიმებს. ის არად ჩაადგებს სიწმიდის ნიშანს, რომლის დამცველი უნდა ყოფილიყო, და, ამასთან ერთად, ბუნების წინააღმდეგაც ილაშქრებს. ტაბეშაძის საქციელი ააშკარავებს ბზარს საზოგადოების ზნეობაში, მის მომხმარებელურ, შეურაცხმყოფელ დამოკიდებულებას სამსხვერპლო პირუტყვისადმი. "დანაცოხრების" არდაცლა დაგვიანებით მოსული ირმისათვის დანაშაულია ჯერ ირმის, მერე მისი მომავლინებლის - წმ. გიორგის წინაშე. წიხლის კერით ირმისათვის მსხვერპლის შემწირველმა გამოხატა მიუტყეპებელი აგრესია - ირემი მოკლული იქნა, არა დაკლული.

- ის ხანა, როცა ირემი თავისი ნებით, როგორც მსხვერპლის უმაღლესი ტიპი, მოდიოდა სალოცავში, შეიძლება ხანის საზოგადოების და, საკუთ-

რევ. ტყელას მრევლის ცხოვრებაში "ოქროს ხანად" გაგვიზროთ. ეს ის ხანაა, როცა ველური პირუტყვი ჯერ კიდევ ემსახურება ადამიანთა საზოგადოებებს. მაგრამ ადამიანის სულმოკლეობის მიზეზით გადადის ირმის ნიშნით გამოხატული რელიგიური ეპოქა თავისი სასწაულით ("სასტაულით") და ღებება ხარის ეპოქა, წუთისოფლის სადაგი ხანა.

ამ მხრივ, ტყელას ანდრეზი ერთგვარ ისტორიოსოფიულ მითოსად წარმოგვიდგება. რომელიც უფრო ზოგად პარადიგმაში ერთიანდება. ეს არის "დაკარგული სამოთხის", უფრო სწორად "სამოთხის დაკარგვის" პარადიგმა.

დასასრულს, ამ მცირე ეტიუდის სათაურად მოხმობილმა ფრაზამ, რომელიც ამავე წიგნიდან არის ნახესხები, როგორც საზოგადოდ ყოველმა სიტყვამ, ყოველმა წინადადებამ, ცალკე აღებულია თუ კონტექსტში მოქცეულმა, შეიძლება იმაზე მეტი გეითხრას, ვიდრე მის ავტორს შეეძლო ეგულისხმა. *ხანში ირემი მოვიდა* – როგორც მითოლოგემა (მასში შემავალი სამივე სიტყვის სიმბოლური გააზრების წყალობით), არ არის შემოფარგლული იმ დროით, რომელსაც ის გრამატიკულად გამოხატავს. ის ადასტურებს არა მხოლოდ წინარეისტორიულ ფაქტს, როგორც ერთხელ მომხდარს და მრავალჯგისი განმეორებულს სულთმოფენის დღეს, არამედ გამოთქვამს იმედსაც სამომავლოდ, რომ ირემი დაბრუნდება ხანში, ამ დაცემული წუთისოფელში, და შეწყვეტილ "დანაცოხრებას" დაასრულებს.

### 3. Кикнадзе

#### «В Хани пришел олень»

В статье анализируется распространенный в разных областях Грузии миф об олене, ежегодно посылаемом св. Георгием для жертвоприношения в свое святилище, и об участии «жреца», поступившего агрессивно по отношению священной жертвы. Олень заменяется домашним животным – быком, а нарушитель обряда и весь его род, кроме ребенка в колыбели, гибнут. Период, ознаменовавшийся чудесным приходом в общину священного животного, можно осмыслить в качестве *золотого века*, когда дикие животные еще не были отчуждены от людского рода и служили ему.

Предание представляется автору как-бы «историсофским» мифом, являющемся частным случаем общей мифологической парадигмы *потерянного рая*.

Материалом для анализа взят наиболее совершенный вариант мифа, записанный в Ханском ущелии, т.н. «имерстинском Хевсурети», Джульеттой Акакневной Рухадзе, которой и посвящается статья.



### “The Deer Came to Khani”

The paper deals with the Georgian myth about the deer sent annually by St. George from his holy cattle as a sacrifice and about the sacrificer who dealt aggressively with the animal. As a result of this aggression deer never appeared at the sanctuary and it was replaced by domestic animal – the bull, and as to the transgressor, he and all his kindred, except a baby in the cradle, were condemned to extermination. The period marked by the coming of a deer to the human community could be interpreted as the *golden age* when wild animals had not yet been alienated from humankind and could voluntarily serve it. (As a parallel we could remember analogous experiences from the life of Christian anchorites.)

In the author's view the given popular story is a kind of “historiosophical” myth. It may be interpreted as paradigm of the myth of loss of the paradise.

The analysis is based on the best version of the story recorded in the Khani valley by Mrs. Juliette Rukhadze, to whom the present article is dedicated.

მებოსტნეობის კულტურულ-ისტორიული ტრადიციები  
საქართველოში

კაცობრიობის უძველეს კულტურულ მონაპოვართა შორის მინათმოქმედების წარმოშობას მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. მისი ერთ-ერთი დარგია მებოსტნეობა. იმ სამინათმოქმედო კერათა შორის, სადაც ადგილი ჰქონდა ე. წ. „ნეოლითურ რევოლუციას“ და რომელშიც მწარმოებლურ მეურნეობაზე გადასვლა იგულისხმება, მკვლევართა მიერ ზოგადად ამიერკავკასია და კერძოდ, საქართველოცაა შეყვანილი<sup>1</sup>. აქ ერთიანი, მთლიანი ჯაჭვია კულტურის ამ ფენომენის ფორმირების და მისი საწყისი ქვემო ქართლშია დაძებნილი (იგულისხმება ე. წ. შულავრის კულტურა, რომელიც მოიცავს: შულავრის, გადაჭრილ, დანგრეულ გორებს და განსაკუთრებით არუხლოს გორის სხვადასხვა ფენებს). იგი მტკვარ-არაქსის კულტურაზე გარდამავალი, ნეოლითის ბოლო საფეხურის ამსახველია და ძვ. წ. VI-IV ათასწლეულებითაა დათარიღებული. მკვლევართა აზრით, ამ კულტურის შემოქმედ ხალხთა ეთნიკური კუთვნილება არის ქართული<sup>2</sup>: იმ არქეოლოგიურ მასალათა შორის, რომლებიც ამ ძეგლებზეა აღმოჩენილი, მებოსტნეობაში გამოყენებული შრომის იარაღები (ირმის რქის თოხები, „საჩიჩქნ“ ჯოხები) და ბოსტნეულ მცენარეთა ნაშთებია დაფიქსირებული<sup>3</sup>...

მებოსტნეობასთან დაკავშირებული საკითხების კვლევისას მნიშვნელოვანია მინათმოქმედების ორი დარგის - მემინდვრეობისა და მებოსტნეობის ურთიერთმიმართების გარკვევა. კერძოდ, თუ რომელი მათგანი წარმოადგენდა მწარმოებლური მეურნეობის თავდაპირველ საფეხურს, რომელი იყო ის მცენარეები, რომელთა კულტურაში შესვლით იწყება ე. წ. სამეურნეო რევოლუცია. ეს რთული პრობლემაა, მისი ფესვები უშორეს წარსულშია საძებარი და უმთავრესად პალეობოტანიკის და არქეოლოგიის კვლევის სფეროს განეკუთვნება. სხვადასხვა ავტორები ამ საკითხს განსხვავებულად გაიაზრებენ. ეს მოსაზრებები პირობითად შეიძლება ორ ჯგუფად დავყოთ.

ერთ-ერთის თანახმად, მას შემდეგ, რაც ადამიანი მითვისებითი მეურნეობიდან მწარმოებლურ მეურნეობაზე, ე. ი. მინათმოქმედებაზე გადავიდა, მისი თავდაპირველი დარგი მებოსტნეობა უნდა ყოფილიყო. შემდეგ მოხდა მისი

Вавилов Н. И., Проблема происхождения мирового земледелия в свете современных исследований. М.-Л. 1932; Жуковский П. М., Культурные растения и их соролы. М. 1950; Лишныя Г. М., Пришепенко Л. В., Палео-этноботанические находки Кавказа и Ближнего Востока М., 1977

<sup>2</sup> ო. ჯაფარიძე, ა. ჯავახიშვილი, უძველესი სამინათმოქმედო მოსახლეობის კულტურა საქართველოს ტერიტორიაზე, თბ., 1971.

<sup>3</sup> ო. ჯაფარიძე, ა. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., თ. კილურაძე აღმოსავლეთ ამიერკავკასიის ადრესამინათმოქმედო კულტურის პერიოდიზაცია, თბ., 1976.

უფრო მაღალ საფეხურზე ასვლა; ეს იყო გუთნის გამოყენებაზე დაფუძნებული სახენელი მინათმოქმედების განვითარება.

მეორე მოსაზრების თანახმად, მებოსტნეობა არ შეიძლებოდა ყოფილიყო მწარმოებლური მეურნეობის თავდაპირველი დარგი, იგი მინათმოქმედებაში მემინდვრობის შემდგომდროინდელ საფეხურს წარმოადგენდა.

ქართულ ისტორიოგრაფიაში პირველ მოსაზრებას მხარს უჭერენ ს. ჯანაშია, ნ. ბერძენიშვილი - კილაძე<sup>4</sup>. აი, რას წერს ს. ჯანაშია: „ქართველ ტომთა მინაზე დაჯდომა, ბინადარ ცხოვრებაზე გადასვლა, მინათმოქმედებაზე გადასვლასთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული. იგი აქ, როგორც ჩანს, პრიმიტიული მებოსტნეობის სახით არის წარმოდგენილი. მეურნეობრივად შემდგომი ცვლილება ქართველ ტომთათვის დაკავშირებული იყო მებოსტნეობის ინტენსიფიკაციასა და მებაღეობის გაჩენასთან“<sup>5</sup>...

ჩვენი აზრით, მოიძებნება მთელი რიგი არგუმენტები, რომლებიც გამორიცხავენ მებოსტნეობის პირველადობას მემინდვრობასთან მიმართებაში. მოვიტანთ ზოგიერთ მათგანს.

ძველ სამინათმოქმედო კულტურათა შესწავლის შედეგად ცნობილია, რომ პირველყოფილი მინათმოქმედება მისი ჩასახვის კერებში, და მათ შორის საქართველოშიც, თავის საფუძველში ურწყავი იყო<sup>6</sup>. საბოსტნე მცენარეთა მოშინაურება კი შესაძლებელია მხოლოდ სარწყავი მინათმოქმედების დროს, რადგან ბოსტნეული კულტურები სარწყავს წარმოადგენს. ურწყავი მინათმოქმედების რაიონებში მებოსტნეობა თითქმის არ არსებობს<sup>7</sup>. იგი საქართველოში უნდა ჩასახულიყო მხოლოდ და მხოლოდ კარგად მოწესრიგებული ირიგაციული მინათმოქმედების პირობებში. ამას ადგილი უნდა ჰქონოდა ძვ. წ. II-I ათასწლეულებში, მაშინ, როდესაც მარცვლეული კულტურები აქ უკვე გვიანი ნეოლითის ეპოქის საკმაოდ მაღალ საფეხურზე მდგომ სამინათმოქმედო ცენტრებშია აღმოჩენილი<sup>8</sup>.

როგორც სპეციალური ლიტერატურიდან არის ცნობილი, საქართველოში პირველადი სამინათმოქმედო კერები, ისევე როგორც მთელ წინააზიურ არეალში, მთიან ზოლში არის დაფიქსირებული<sup>9</sup>. ბოსტნეული კულტურები კი ვერტიკალური ზონალობის თვალსაზრისით ბარისა და გარდამავალი ზოლის ეკოლოგიურ გარემოს საქიროებს. ამიტომ მთიანი ზოლის სამინათმოქმედო კერებში მი-

<sup>4</sup> ს. ჯანაშია, შრომები, ტ. II, თბ., 1952, გვ. 162-163; ნ. ბერძენიშვილი (კილაძე), პირველყოფილი მინათმოქმედების ისტორიისათვის საქართველოში. ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, II თბ., 1956, გვ. 259.

<sup>5</sup> ს. ჯანაშია, დასახ. ნაშრომი.

<sup>6</sup> Вавилов Н. И., Происхождение и география культурных растений, Л. 1987, ст. 169; Лисицына Г. И., Прищепенко Л. В., დასახ. ნაშრ., გვ. 47.

<sup>7</sup> Вавилов Н. И., Избранные труды, т I, М. 1959, с. 326; მ. გეგუშიძე, სარწყავი მინათმოქმედება საქართველოში, თბ., 1961, გვ. 179

<sup>8</sup> Лисицына Г. И., Прищепенко Л. В., დასახ. ნაშრ., ст. 48., Брегадзе Н. А., Очерки по агронографии Грузии, Тб., 1982.

<sup>9</sup> Чистя Г. С., Горное земледелие на кавказе, Мск, XI, 1960; Брегадзе Н. А., დასახ. ნაშრომი.

ნათმოქმედების ჩასახვის საფეხურზე მათი აქ არსებობა საეჭვოა. ისიც გასათვალისწინებელია, რომ ბოსტნეულ მცენარეებს მარცვლეულთან შედარებით, სიცოცხლის უზრუნველყოფის თვალსაზრისით, არ შეეძლო ისეთი არსებითი როლი შეესრულებინა იმ მართლაც სამეურნეო რევოლუციაში, როგორცაა გუთნური მინათმოქმედების წარმოშობა.

საქართველოში მინათმოქმედების საკითხების კვლევისას ყურადღებას იქცევს ყოფაში დღემდე შემორჩენილი ცნობები, რომლებიც სხვადასხვა დარგის სანესჩეველებო მხარეს ასახავენ. მათი განხილვით მრავალი საგულისხმო დასკვნის შესაძლებლობა იქმნება. ასეთთა რიცხვს განეკუთვნება ჩვენს მიერ ველზე დამონმებული საინტერესო ერთი ნეს-ჩვეულება: ქართლში ბოსტნეულის თესვას რომ დაამთავრებდნენ, ნაჭრის პარკს, რომელშიც თესლი ჰქონდათ შენახული, ადამიანის ფორმას მისცემდნენ და კვალში ჩამარხავდნენ - „ვითომ ბოსტნის ბებერაა - ქალბებერაა - ქალბერაა, ბოსტანს დაიცავს და უპატრონებსო“<sup>10</sup>. სავარაუდოა, რომ ეს უკანასკნელი უშუალო კავშირშია „ბერი-ბერა-ბერიკასთან“. ჩვენს მასალას ეხმიანება გ. გოცირიძის მიერ თურქეთში, ართვინის რნ-ის სოფ. ხეწვერილაში 1999 წელს ჩაწერილი ცნობა, რომლის თანახმადაც, ბოსტნის სარწყავი მილის თავზე ნაჭრისაგან გაკეთებული დედოფალა//თოჯინა იყო დამაგრებული, რომელიც წარსულში გამრავლების, განაყოფიერების ფუნქციით იყო გააზრებული<sup>11</sup>. სამეცნიერო ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ „ბასილა, ბერი და ბერიკა ერთი და იგივე ფუნქციის მატარებელი პერსონაჟები არიან“<sup>12</sup>. დადგენილია, რომ ბერა-ბერიკა საქონლის, ადამიანთა გამრავლებისა და მოსაპლიანობისათვის განკუთვნილ მთავარ ითიფალურ პერსონაჟს წარმოადგენს. მათ სახელზე არსებული კეერების მიწაში ჩამარხვის წესი მაგიური მოქმედება იყო, რითაც მთელი წლის მანძილზე ბევრი მოსავლის მიღება უნდა უზრუნველყოფო. ამ კეერების მიწასთან და თესლთან დაახლოება ხდებოდა იმისათვის, რომ მიწაც ამ გამოსახულების ძალას ზიარებოდა<sup>13</sup>. ვფიქრობთ, რომ ჩვენს მიერ აღწერილ ნეს-ჩვეულებაშიც იგივე მოვლენასთან გვაქვს საქმე.

როდესაც ვცდილობთ ტერმინის „ქალბებერა - ბოსტნისბებერა“ გააზრებას და მის შედარებას ტერმინთან „ბერი-ბერა“, უმაღლეს თვალშისაცემია, რომ ამ შემთხვევაში მინათმოქმედების ორი დარგი - მემინდვრეობა და მებოსტნეობა, რომლებთანაც ეს ტერმინებია დაკავშირებული, წარმოდგენილია და გააზრებულია არა ერთმანეთისაგან გათიშულად, არამედ ერთიან სისტემაში, რომელიც ერთ მთლიანობაში წარმოგვიდგენს საქართველოს სამინათმოქმედო ყოფას.

<sup>10</sup> ნ. ლელაშვილი, 1985 წლის კასპის რაიონის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის საველე დღიური, №2.

<sup>11</sup> ამ ცნობის მონოდებისათვის გ. გოცირიძეს დიდ მადლობას ვუხდით.

<sup>12</sup> ჯ. რუხაძე, ძველი ქართული აგარარული დღესასწაულის მთავარი პერსონაჟი ბერი-ბერა, მეფ. ტ. IX, თბ., 1957, გვ. 174-176.

<sup>13</sup> ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) სანესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 118-127; ჯ. რუხაძე, ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1976, გვ. 166.

მაგრამ რადგან სახეზე გვაქვს არა ერთი ტერმინი - „ბერი-ბერა“ ანდა „ქალბებერა-ქალბერა-ბოსტნისბერა“, გარკვეულწილად აქ გამოიჯენაც იგულისხმება. ჩვენი აზრით, ეს გამოწვეული უნდა იყოს არა იმდენად მეურნეობის ამ ორი დარგის დაპირისპირებით, რამდენადაც იმით, რომ ისტორიულად შემინდვრეობის და მებოსტნეობის სათავეში იდგნენ განსხვავებული სქესის წარმომადგენლები, მამაკაცი და დედაკაცი. სწორედ ესაა ასახული ამ ორ სხვადასხვა ტერმინში.

ტერმინები „ქალბებერა“ და „ბოსტნისბებერა“ ჩვენთვის მრავალმხრივია საინტერესო. ვფიქრობთ, რომ თუმცა ორივე მათგანი შედგენილი სიტყვაა, პირველადი ფორმა მაინც „ქალბებერა“ უნდა იყოს, ხოლო „ბოსტნისბებერა“ - შემდგომდროინდელი, თუნდაც იმიტომ, რომ სიტყვა „ბოსტანი“ საქართველოში პირველად XI ს-ის დასაწყისიდან იხსენიება, რომელმაც ტერმინ „მტილის“ ადგილი დაიკავა<sup>14</sup>, ე. ი. ამაზე ადრე სიტყვა „ბოსტნის ბებერა“ ვერ გვექნებოდა.

თვით „ქალბებერაც“ შედგენილი სიტყვაა. სახეზე გვაქვს მსაზღვრელ-საზღვრული და რადგან არსებობს საკუთრივ ტერმინი „ბერი-ბერა“ მსაზღვრელის გარეშე, ამდენად პირველადი ფორმა სწორედ ეს უნდა იყოს, ხოლო „ქალბებერა“, როგორც შედგენილი სიტყვა, შემდგომდროინდელი წარმონაქმნი ჩანს. იმიტომ, ბუნებრივია, ეჭვს არ იწვევს ტერმინ „ბერი-ბერას“ პირველადობა.

რადგან „ქალბებერა“ მფარველის ფუნქციით მხოლოდ მებოსტნეობაშია გამოვლენილი, ეს კიდევ ერთი მოწმობაა იმისა, რომ შრომის საზოგადოებრივი დანაწილების თავდაპირველ საფეხურზე მეურნეობის ამ დარგის სათავეში იდგა ქალი. ამ ტერმინში ხაზგასმულია, რომ განსხვავებით „მფარველი ბერისაგან“ მებოსტნეობის „მფარველი ქალბერა-ქალბებერა - ბოსტნის ბებერა“. ეს სახელწოდებები ერთ მთლიანობაში წარმოგვიდგენს მინათმოქმედებას საერთო მფარველით, რომლის სახელწოდებაც „ბერი-ბერა-ქალბებერა-ქალბერა-ბოსტნისბებერა“. ეს იყო ერთობლიობაში გააზრებული მოსავლიანობის მფარველი ღვთაება, რომელშიც ასახვა ჰპოვა არა მხოლოდ შრომის საზოგადოებრივი დანაწილების თავდაპირველმა საფეხურმა, არამედ მეურნეობის ამ ორი დარგის ურთიერთიმართებამ დროის თვალსაზრისით.

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით ჩვენ ვფიქრობთ, რომ საქართველოში მებოსტნეობა არ შეიძლებოდა მეურნეობის თავდაპირველი საფეხური ყოფილიყო. მას ეჭვგარეშეა, წინ შემინდვრეობა უსწრებდა. თუმცა მისი ფესვებიც საუკუნეთა სიღრმეშია საძიებელი.

საქართველო მრავალი ველური ბოსტნეულის სამშობლოდაა მიჩნეული. მათი ნაწილი ადგილობრივი ფლორის ნიადაგზე უნდა ქცეულიყო კულტურულ მცენარედ<sup>15</sup>. ამისი თქმის შესაძლებლობას იძლევა პირველყოელისა პალეობო-

<sup>14</sup> გ. მთაწმინდელი, იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრება. ქართული პროზა, ნ. 1, თბ., 1981, გვ. 409; ი. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, ნიგნი მეორე, ტფ., 1934, გვ. 104.

<sup>15</sup> ი. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრომი; ნ. კეცხოველი, კულტურულ მცენარეთა ზონები საქართველოში, თბ., 1957, გვ. 329; Синская Е. И. историческая география культурной флоры, Л., 1969, ст. 115, 122, 124, 135, 137.

ტანიკური ნაშთები, ასევე არქეოლოგიური გათხრების შედეგად აღმოჩენილი მასალა, წერილობითი წყაროები თუ ლინგვისტური მონაცემები. მაგრამ ამა თუ იმ მცენარის მოშინაურების თავდაპირველი კერის გარკვევის უმთავრეს კრიტერიუმს მაინც ყოველ კონკრეტულ ტერიტორიაზე ველური ფორმის ანდა ველურ წინაპართან ახლოს მდგომი სახეობის არსებობა წარმოადგენს<sup>16</sup>. ამ თვალსაზრისით, საინტერესოა, აღინიშნოს ისიც, რომ საქართველოში დღემდე შემორჩენილია რამდენიმე ბოსტნეული მცენარის როგორც ველური, ასევე კულტურული ფორმა<sup>17</sup>.

ამ მცენარეთაგან ქინძი (*Coriandrum sativum* L.) ენდემურია ამიერკავკასიისათვის და მისი მეზობელი წინააზიის ქვეყნებისათვის. წინააზიისათვის ენდემურია ქინძის შემდეგი ტიპები: „ქართული“, „მცირეაზიური“<sup>18</sup>. საქართველოში დღემდე არსებობს ქინძის გარეული სახეობაც - „ქინძარა“. წყაროებში ორივე მათგანი დასტურდება<sup>19</sup>.

ქონდარი (*Satureia hortensis* L.) ენდემური კულტურაა საქართველოსათვის. აქ არა მხოლოდ ბალის, არამედ ველური ქონდარიც (*Satureia spicigera*) მოიპოვება<sup>20</sup>.

ხახვი (*Allium cepa* L.), ნიორი (*Allium sativum*), პრასა (*Allium porum* L.). სამივე ეს კულტურა დაბადების ქართულ თარგმანში იხსენიება - რიცხვთა 11, 21. „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, „არამეცნიერნი დამტყვებელი ღმრთისანი უზორვიდეს კერპთა ხახუსა და ნიორსა“<sup>22</sup>. როგორც ჩანს, ჯერ კიდევ ქრისტიანობამდელ საქართველოში ეს კულტურები ფართოდ ყოფილა დანერგული და მათ გარკვეული ადგილი ეკავათ კულტმსახურებაში. საერთოდ, ქრისტიანობამდელ წეს-ჩვეულებებში ფართოდ ფიგურირებს აღნიშნული მწარე ბალახების გამოყენება საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში<sup>23</sup>. მაგრამ შემდგომ პერიოდში მთლიანად განიდევენ მათი გამოყენება ქრისტიანული წეს-ჩვეულებებიდან<sup>24</sup>.

წერილობით წყაროებზე დაყრდნობით ვვარაუდობთ, რომ საქართველოსათვის ენდემური უნდა იყოს ასევე წიწაკის (*Capsicum annum* L.) კულტურაც<sup>25</sup>.

ასევე მთელი რიგი მონაცემები გვაფიქრებინებს, რომ ზემოთჩამოთვლილ მცენარეთა გვერდით საქართველო სამშობლო უნდა იყოს კომპოსტოს (*Brassica*

<sup>16</sup> Вавилов, Н. И. Происхождение и география... ст., 118.

<sup>17</sup> ი. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრომი.

<sup>18</sup> Синская Е. Н. დასახ. ნაშრ. გვ. 116.

<sup>19</sup> ი. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ. გვ. 236.

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 246.

<sup>21</sup> იქვე, გვ. 220.

<sup>22</sup> ქართლის ცხოვრება, ტ. II, თბ., 1959, გვ. 84.

<sup>23</sup> ფ. გარდაფხაძე-ქიქოძე, ქართული ხალხური დღეობები (რაჭა-ლეჩხუმი), თბ., 1995, გვ. 9.

<sup>24</sup> ჯ. რუხაძე, ხალხური აგრიკულტურა... გვ. 69; მ. ლელაშვილი, ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის საველე დღიური, 1984, №3.

<sup>25</sup> მ. ლელაშვილი, საბოსტნე მცენარეულის ისტორიიდან, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, თბ., 1987, №1, გვ. 206.

campestis L.) კულტურისა. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა, რომ არუხლოს არქეოლოგიური გათხრებისას ველურად მზარდ მცენარეთა შორის მინდვრის კომბოსტოც არის აღმოჩენილი<sup>26</sup>. ბოტანიკოსების მიერ დასაველეთ საქართველოში შავი ზღვის სანაპირო ტერიტორიაზე მიკვლეულია ფოთლოვანი კომბოსტოს სახეობა, რომელსაც ველურ ფორმად მიიჩნევენ<sup>27</sup>.

არუხლოს კომპლექსის ძვ. წ. I ათასწლეულის განათხარ მასალაში სამეურნეო ორბოში აღმოჩენილია ველური სტაფილო (*Daucus carota* L.)<sup>28</sup>. ამ მცენარის ველურად მზარდი პოპულაციები ფართოდაა წარმოდგენილი საქართველოში<sup>29</sup>.

ჭარხლის სხვადასხვა სახეობიდან საქართველო ფოთლოვანი ჭარხლის სამშობლოდაა მიჩნეული. ფოთლოვანი ჭარხალი დღესაც დიდი რაოდენობითაა გავრცელებული მტკვრის სანაპიროზე თბილისთან ახლოს<sup>30</sup> და შავი ზღვისპირა ზოლში. სწორედ ფოთლოვანი ჭარხალი ითვლება ველური ფორმიდან კულტურულ-თავიან ჭარხალზე გარდამავალ ფორმად<sup>31</sup>.

ამრიგად, როგორც ჩანს, მრავალრიცხოვან ბოსტნეულ მცენარეთაგან მხოლოდ ნაწილია ადგილობრივი, ქართული წარმომავლობის. საქართველო უნდა იყოს მათი ველური სახეობების სამშობლო და აქვე უნდა მომხდარიყო კულტურაში შესვლა. ამისი მოწმობაა არქეოლოგიური მასალა, წერილობითი წყაროები და ბოტანიკური მონაცემები. ამ მცენარეთაგან ნაწილი კი მეზობელ ეთნოსებთან ხანგრძლივი ურთიერთობისა და თანაცხოვრების პირობებში უნდა შემოსულიყო ჩვენს ქვეყანაში. ამ ეთნოსებიდან განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს აღმოსავლეთის ხალხების გავლენა. ჩვენი აზრით, სწორედ ამით უნდა აიხსნას წერილობით წყაროებში დაცული ცნობები მეურნეობის ამ დარგის მნიშვნელობისა და სიძველის შესახებ სწორედ აღმოსავლეთ საქართველოში. თუმცა შემოტანილ კულტურათა წილი მნიშვნელოვანია, მაგრამ ეს შემოსვლა ძალიან ადრეული უნდა იყოს. წინააღმდეგ შემთხვევაში X-XI საუკუნის სამკურნალო წიგნი - ქანანელის „უსწორო კარაბადინი“ - არ იქნებოდა ასეთი ფართო ცნობების მომცველი ბოსტნეულ მცენარეთა მრავალმხრივი გამოყენების შესახებ. ერთია, როცა ფართოდ მოიხმარება ეს მცენარეები კვებაში და მეორე, როცა ასე განუზომლად დიდია ამ მცენარეთა სამკურნალო დანიშნულება. ამ მიზნით ხდება ბოსტნეულთა ფოთლების, ძირების, ღეროების, ნაყოფის, წველის მედიცინაში გამოყენება<sup>32</sup>. შემოტანილ კულტურათა ნაწილმა ადგილზე ფართო და მრავალმხრივი დანიშნულება და მეორე სამშობლო ჰპოვა. აქ მათი განსაკუთრებული ჯიშები ჩამოყალიბდა, მაგალითად, ჭოპორტული პამიდორი, მუხრანული კიტრი, ქვემო ქართლის ბადრიჯანი, კარდანახის შუშა კიტრი, გორის კომბოსტო...

<sup>26</sup> Лисицына Г. И., დასახ. ნაშრ., გვ. 61.

<sup>27</sup> Синская Е. И., დასახ. ნაშრ., გვ. 369.

<sup>28</sup> Лисицына Г. И., დასახ. ნაშრ., გვ. 69.

<sup>29</sup> Синская Е. И., დასახ. ნაშრ., გვ. 119-122.

<sup>30</sup> ჯ. სონდულაშვილი, მებოსტნეობა თბილისის სანახებში, თბ., 1958, გვ. 71.

<sup>31</sup> Синская Е. И., დასახ. ნაშრ., გვ. 122.

<sup>32</sup> ქანანელი, უსწორო კარაბადინი, თბ., 1940, გვ. 472, 481, 488...

ბოსტნეულ მცენარეებთან ქართველი ხალხის მრავალსაუკუნოვანი ურთიერთობის შედეგად დაგროვილი ცოდნა-გამოცდილების მაღალი დონეა ასახული „უსწორო კარაბადინის“ ერთ-ერთ რჩევაში - „თებერვალსა ნუ სჭამ ქაკუნტელსა, აგვისტოსა მალოქს ნუ სჭამ, ოქტომბერსა მწვანელსა ნუ სჭამ, დეკემბერსა კალნაბსა ნუ სჭამ“<sup>33</sup>.

მაგრამ, როცა გავლენებზე და კულტურის შემოსვლაზეა ლაპარაკი, საპირისპირო მოვლენებიც უნდა ვივარაუდოთ. როგორც ცნობილია, ისტორიულად ქვემო ქართლის ველებში საუკეთესო პირობები იყო მიწათმოქმედების დარგების განვითარებისათვის. მაგრამ, როცა გვიანშუასაუკუნეებში აქ მომთაბარე ტომები შემოასახლეს, რომლებიც ქართლის სამეფოში „ელის“ სახელით იყვნენ ცნობილი, XVIII საუკუნისათვის ეს ტომები ბინადარ ან ნახევრადბინადარ ცხოვრებაზე გადავიდნენ და მეჯოგურ მეურნეობას მიწათმოქმედებასაც ურთავდნენ<sup>34</sup>. იგივე ითქმის ქვემო ქართლში XIX ს-ის დასაწყისში რუსეთის მეფის ხელისუფლების მიერ ჩამოსახლებული გერმანელი ხელოსნების შესახებ, რომლებსაც აქ უსასყიდლოდ ადგილობრივთა მიწები დაურიგდათ. ეს ხელოსნები სულ მალე მიწათმოქმედებად და საუკეთესო მებოსტნეებად მოგვევლინენ<sup>35</sup>.

ზემოთ მოტანილი მაგალითებიდან ჩანს, რომ საქართველოში შემოსახლებულმა სხვა ეთნოსებმა, რომელთაც აქ ძლიერი სამიწათმოქმედო ტრადიციები და მიწათმოქმედებისათვის საუკეთესო ეკოლოგიური პირობები დახვდათ, აითვისეს ეს ტრადიციები და განავითარეს, მომთაბარე-მეჯოგე ტომები და ხელოსნები მიწათმოქმედებად იქცნენ.

ბოსტნეულ მცენარეთა ველური და კულტურული ფორმების არსებობას საქართველოს ტერიტორიაზე ხანგრძლივი ისტორია გააჩნია, მაგრამ მხოლოდ VI ს-იდან გვეძლევა შესაძლებლობა თვალი გავადევნოთ ბოსტნის დამოუკიდებელ სამეურნეო ერთეულად არსებობის ფაქტს. მხედველობაში გვაქვს ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნები, რომლის მიხედვითაც VI ს-ის დასაწყისში გარეჯის სამონასტრო კომპლექსის შემადგენელ ნაწილს ბოსტანიც წარმოადგენდა<sup>36</sup>.

საბოსტნე მეურნეობის შესახებ ცნობებს ვხვდებით გ. მერჩულეს თხზულებაშიც. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ მიხედვით, VIII-IX ს-ის ტაო-კლარჯეთში „...ჭირით და ურვით დაუნერგვან მცირედ ვენახნი და აგრეთვე მტილები“, იქაც კი, სადაც ბუნებრივი პირობები ამის საშუალებას არ იძლეოდა<sup>37</sup>. შემდგომი

<sup>33</sup> იქვე, გვ. 464.

<sup>34</sup> ვ. გაბაშვილი, ქართული ფეოდალური ნყობილება XVI-XVII საუკუნეებში, თბ., 1958, გვ. 321; დ. ბერძენიშვილი, ნარკვევები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიიდან. ქვემო ქართლი, ნაკვეთი I, თბ., 1979, გვ. 9.

<sup>35</sup> ვ. გუგუშვილი, საქართველოს და ამიერკავკასიის ეკონომიკური განვითარება XIX-XX სს. ტ. I, თბ., 1949, გვ. 486, 498.

<sup>36</sup> ასურელ მოღვაწეთა ძველი რედაქციები, თბ., 1955, გვ. 93, მ. ლომინაძე, ქართული ფეოდალური ურთიერთობის ისტორიიდან, I, თბ., 1966, გვ. 12.

<sup>37</sup> გ. მერჩული, გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება, ქართული პროზა, ტ. I, თბ., 1981, გვ. 245.



პერიოდის დოკუმენტურ წყაროებში მსგავსი მასალა უზგადაა გაბნეული<sup>38</sup>. 1654 წლის ერთ-ერთი სიგელის მიხედვით, საბოსტნე ადგილი ყიდვა-გაყიდვის ობიექტია: „მეფეთ-მეფემან როსტომ შენ ბარათაშვილს პაპუნასა... თქვენთვის მოყიდა შიდი დღის მიწა და სახლკარი, გარეშემო საბოსტნე და საბძელი“<sup>39</sup>... ხდებოდა საბოსტნე ადგილის გაცვლაც, რასაც 1778 წელს მამუკა თარხნიშვილისა და ხახანაშვილის მამულის საქმეზე შედგენილი განჩინება გვაუწყებს<sup>40</sup>. გაყრის დროს საბოსტნე ადგილი, სხვა სამეურნეო ერთეულების მსგავსად, მხარეთა შორის ნაწილდებოდა<sup>41</sup>.

საუკუნეთა მანძილზე ქართველი დიდებულები ეკლესია-მონასტრების მამულებს შეწირული საბოსტნე მიწებითაც ამდიდრებდნენ. მაგალითად, 1191-1212 წწ. ივანე მხარგრძელი ლეთისმშობლის ერთ-ერთ მონასტერს საბოსტნე და სავენახე ადგილს სწირავს<sup>42</sup>. ხოლო 1542 წელს კათალიკოსი თეოდოსი მცხეთას სწირავს „...სახლ-კარს მისითა ჭურ-მარნითა და ნატამალითა და ბალჩა-ბოსტნითა“<sup>43</sup>. სხვადასხვა დამსახურებისათვის ნაწყალობევეს შორის ბოსტანიც შედიოდა<sup>44</sup>.

ამ პრობლემის კვლევისას დოკუმენტური წყაროებიდან განსაკუთრებული ღრუბულებისაა 1595 წელს ოსმალეთის მთავრობის მიერ დაპყრობილი ქართული პროვინციებისათვის (სამცხე, ჯავახეთი, კოლა, არტაანი, ტაო) შედგენილი გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთარი. სხვა მრავალხმრივ მონაცემებთან ერთად, ძეგლში ყურადღებას იპყრობს სამინათმოქმედო ყოფისა და კულტურის ამსახველი მრავალფეროვანი მასალა, რომელიც მას საინტერესოს ხდის როგორც ეთნოგრაფიული დაკვირვების წყაროს, განსაკუთრებით ქართველი ხალხის უძველესი სამეურნეო ტრადიციების შესწავლის თვალსაზრისით<sup>45</sup>. ამ ძეგლის მიხედვით, უკვე XVI საუკუნიდან ჩანს ვინრო სპეციალიზაცია მებოსტნეობაში. ისევე როგორც მემინდერეობაში - გუთნის დედა, მევენახეობაში - მეზერე, მებოსტნეობის სათავეში მდგომი პირის სახელწოდებაა „მებოსტნე“. ახალციხის ლივაში აწყურის რაონის სოფ. გურკელის მცხოვრებთა შორის დასახელებულია „ღვინია - მებოსტნის შვილი“, ხოლო ახალციხის ლივაში ოცხეს რაიონის სოფ. გორგათუბანში „ფილასონ-მებოსტნის ძე“<sup>46</sup>. იგივე ტერმინი დასტურდება

<sup>38</sup> ი. დოლიძე, ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. III, თბ., 1970, გვ. 93, 94, 133, 215; საქართველოს სიძველენი, ტ. I, გვ. 113.

<sup>39</sup> საქართველოს სიძველენი, ტ. I, გვ. 114.

<sup>40</sup> ი. დოლიძე, ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. V, თბ., 1974, გვ. 435.

<sup>41</sup> ი. დოლიძე, დასახ. ნაშრომი, ტ. IV, თბ., 1972, გვ. 118, 172,; ტ. VIII, თბ., 1985, გვ. 417.

<sup>42</sup> ი. დოლიძე, დასახ. ნაშრომი, ტ. III, გვ. 133.

<sup>43</sup> იქვე, გვ. 259.

<sup>44</sup> იქვე, გვ. 215.

<sup>45</sup> ლ. ბერიაშვილი, მემინდერეობის კულტურები მესხეთში გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთრის მიხედვით, ი. ჯავახიშვილის დაბადების 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული, თბ., 1976, გვ. 332.

<sup>46</sup> გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთარი, ნ. II, თბ., 1941, გვ. 105, 130.

1619-1649 წწ. დოკუმენტის მიხედვით: „ერთი კუამლი კაცი ჯიქია გურიიდან მან მომიყვანია, მებოსტინედ დამისახლება“<sup>47</sup>.

გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთარის გაცნობა შესაძლებელს ხდის, აღვადგინოთ საქართველოს ამ რეგიონში მეურნეობის რომელი დარგები იყო განვითარებული. ამა თუ იმ სასოფლო-სამეურნეო კულტურაზე დაწესებული გადასახადის ოდენობა ამ კულტურის გავრცელების ინტენსივობის მაჩვენებელიცაა. სოფლების მიხედვით გადასახადი დაწესებულია მარცვლეულ კულტურებზე, საქონელზე, ცხვარზე, ფუტკარზე, ხილზე, პარკოსნებზე, ბოსტანზე. ამ გადასახადების ურთიერთშედარების საფუძველზე შესაძლებელი ხდება ცალკეულ კულტურათა ტრადიციულობის გარკვევა, მათი ინტენსივობის დონის განსაზღვრა. ამ თვალსაზრისით, შესაძლებლობა გვეძლევა განვსაზღვროთ მებოსტინეობის განვითარების დონე ამ რეგიონში. ამისათვის ერთმანეთს შევუდაროთ კულტურები: ხორბალი, ქერი, ჭვავი, პარკოსნები, ბოსტნეული და შემდეგი კანონზომიერება დავინახეთ: ამ ძეგლის მიხედვით, ხორბალი და ქერი მოჰყავთ ყველა რაიონის ყველა სოფელში, ჭვავი - 19 რაიონში და თითქმის სულ არ მოჰყავთ 9 რაიონში, პარკოსნები მოჰყავთ მხოლოდ 5 რაიონში. რაც შეეხება ბოსტნეულს, იგი ძეგლში აღწერილი 28 რაიონის ყველა სოფლიდან მხოლოდ 27 სოფელში არ მოჰყავთ, დანარჩენში - ყველგან. ამგვარად, ჩანს, რომ მებოსტინეობის კულტურა საქართველოს ამ კუთხისათვის ძალზე ძველი და ტრადიციულია. იგი გავრცელების სიხშირით მხოლოდ ხორბალსა და ქერს ჩამოუვარდება და გაცილებით ჭარბობს ჭვავსა და პარკოსნებს. თუმცა გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ ხორბალზე, ქერზე და ბოსტნეულზე დაწესებულ გადასახადთა თანაფარდობა განსხვავებულია. ამ უკანასკნელის გადასახადი მცირეა ხორბალთან და ქერთან შედარებით, ე. ი. ამ დარგის ხვედრითი წილი მეურნეობის კომპლექსში ნაკლები უნდა ყოფილიყო და ეს გასაგებიცაა. ბოსტნეულ მცენარეებს სიცოცხლის უზრუნველყოფის თვალსაზრისით არ შეეძლოთ მარცვლეული კულტურების განსაკუთრებული როლის შეცვლა.

ამას გარდა, ყურადღებას იქცევს ქერთან ერთად ბოსტნეული მცენარეების არსებობა ამ რეგიონის სოფლებში, რაც იმის მაჩვენებელი უნდა იყოს, რომ ზოგიერთი ბოსტნეული ვერტიკალური ზონალობის თვალსაზრისით ბარსა და მთისწინეთთან ერთად მთაშიცაა გავრცელებული. საინტერესო ცნობები მოგვეპოვება შემდგომი ხანის ქართველ და უცხოელ ავტორთა შრომებში. მე-17 ს-ის მდგომარეობას ასახავს არქანჯელო ლამბერტის ნაშრომი „სამეგრელოს აღწერა“. იგი ამ კუთხეში გავრცელებულ ბოსტნეულთა შორის ასახელებს სანელებლებს და მწვანეებს - ზოგადად, კონკრეტულად კი - ნესეს, კომბოსტოს, რეჰანს, ძალღნიორას (გარეული ნიორი), პიტნას, გარეულ პიტნას<sup>48</sup>.

მე-17 ს-ის 70-იან წლებში სამეგრელოში, როგორც ჩანს, ბოსტნეული პრივილეგირებულ ოჯახთა საკვებს წარმოადგენდა: „ჩვეულებრივ დღეებში უბრა-

<sup>47</sup> ი. დოლიძე, დასახ. ნაშრომი, ტ. III, გვ. 500.

<sup>48</sup> ა. ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1938, გვ. 10, 23, 44, 55, 63, 68, 98, 193.

ლო ოჯახი ამას გარდა (იგულისხმება ღომი) არაფერს ჭამს. ბატონებს კი აქვთ ცოტა ბოსტნეული ან შემწვარი თევზი და ცოტაოდენი ხორცი“<sup>49</sup>. ჟ. შარდენის ამ წყაროს მიხედვით, სამეგრელოსაგან განსხვავებით, იმერეთში შედარებით უხვადაა ბოსტნეული<sup>50</sup>.

მნიშვნელოვანი ინფორმაციის შემცველია მე-17 ს-ის მისიონერისა და მოგზაურის დონ ჯუდიჩე მილანელის ნაშრომი. ამ დროისათვის სამეგრელოში ფულად ხმარებაში ყოფილა წინაქა, რომელზედაც ხორბალს ცვლიდნენ<sup>51</sup>. ეს წყარო არა მხოლოდ ზოგად ცნობებს გვანდის სამეგრელოში მებოსტნეობის საერთო დონის შესახება, არამედ კონკრეტულ კულტურათა ჩამონათვალზეც გააჩნია. მაგალითად, (სამეგრელოს) ნიადაგი იძლევა ყოველი სახის ბოსტნეულსა და ხილს, რომელთაც ჭაობიანი ადგილი უყვარს... ხარობს სხვადასხვა ჯიშის კიტრი, განსაკუთრებით ნესვი, რომელიც მეტად დიდი ზომის იზრდება...“<sup>52</sup>.

საყოველთაოდ ცნობილია დიდი ქართველი ისტორიკოსის და გეოგრაფოსის ვახუშტი ბაგრატიონის თხზულების „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“ ღირებულება, რომელიც საყურადღებო წერილობით წყაროს წარმოადგენს საქართველოს ისტორიის პოლიტიკურ-ეკონომიკური საკითხების შესწავლისათვის. ამ ავტორის მიხედვით, საქართველოში მებოსტნეობის განვითარებით გამოჩენული ადგილებია: ბერდუჯის ანუ დებედას ხეობა, ქციის, შულავერის ხეეები, აბოტი ანუ ყაიყული, ბალიჭის ხევი, წყალთაშუა ანუ ბაიდარი, მუხრანი, გორი, მეჯუდას, ატენის ხეობა, სამცხე, იმერეთი, რაჭა<sup>53</sup>. ბერდუჯის ანუ დებედას ხეობის აღწერისას ვახუშტი გვამცნობს: „სადაცა ნაყოფიერებენ ყოველთა მარცვალთა თესლნი: ბრინჯი, ხორბალი, ქრთილი, ფეტვი, ბამბა, თამბაქო, სელი, კანაფი, ნესვი, მელსაპეპონი, კიტრი, ბადრიჯანი, პუმპულა - ხოლო მტილოვანნი ყოველნი და ნალკოტთა ხეთანი“<sup>54</sup>...

მთელი რიგი დოკუმენტური მასალა უტყუარს ხდის იმ ფაქტს, რომ მე-18 ს-ის დასაწყისში მებოსტნეობის პროდუქტები გაცხოველებული ვაჭრობის ობიექტი ხდება<sup>55</sup>. ყველაზე მნიშვნელოვან სავაჭრო ცენტრს ამ დროისათვის საქარ-

<sup>49</sup> ჟ. შარდენი, მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში, თბ., 19, გვ. 102.

<sup>50</sup> ჟ. შარდენი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 203.

<sup>51</sup> დონ ჯუდიჩე მილანელი, წერილები საქართველოზე, თბ., 1964, გვ. 39.

<sup>52</sup> იქვე, გვ. 55.

<sup>53</sup> ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, თბ., 1973, გვ. 306-307, 310, 324, 352, 366, 378, 770.

<sup>54</sup> იქვე, გვ. 307.

<sup>55</sup> დასტურლამალი მეფის ვახტანგ მეექვსისა, ტფ., 1886, გვ. 103-104; მასალები საქართველოს ეკონომიკური ისტორიისათვის, ნ. I, თბ., 1938, გვ. 105, 109, 111, 90, 91, 43-44, 74, 111. Записки Кавказского общества сельского хозяйства, Тифлис 1855, ст. II, V, IX, XI; Записки... 1858, №1, ст., 12-15; Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис. 1882, вып. II, ст., 83, 86.

თველოში თბილისის წარმოადგენდა. ამ პრობლემისადმი არაერთი ქართველი ისტორიკოსის ნაშრომია მიძღვნილი<sup>56</sup>, ამიტომ ამ საკითხზე ალარ შევჩერდებით.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, რომ მებოსტნეობა ქართული სამინათმოქმედო ყოფის ერთ-ერთი ტრადიციული დარგია. სხვა საკითხია, თუ რამდენად ინტენსიურია იგი ჩვენი ქვეყნისათვის. მის ინტენსივობას მთელი რიგი მიზეზები განსაზღვრავს. მათ შორის უმთავრესია შემდეგი: მეურნეობის ეს დარგი ინტენსიური შეიძლება იყოს ბარისა და მთისწინეთისათვის, ვერტიკალური ზონალობის თვალსაზრისით მისი გავრცელება მთაში შეზღუდულია. ამასთან, იგი მხოლოდ და მხოლოდ სარწყავი მეურნეობაა, ურწყავი მინათმოქმედების პირობებში იგი ძალზე სუსტადაა წარმოდგენილი. მისი განვითარების დონეზე ზემოქმედებას ახდენს საზოგადოებაში მიმდინარე გარკვეული სოციალ-ეკონომიკური ცვლილებები. ამითი უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ დაახლოებით XX ს-ის შუა წლებიდან მებოსტნეობამ გაფართოვება იწყო მეურნეობის ისეთი დარგების შევიწროვების ხარჯზე, როგორცაა მემინდვრეობა და მვენახეობა. ამ პროცესმა განსაკუთრებული მასშტაბები შეიძინა შიდა კახეთში, შიდა და ქვემო ქართლში. მაგალითად, ალაზნის ველის ის მიწები, რომელებიც ე. წ. „წარაფების ვენახებით“ იყო დაფარული, თითქმის მთლიანად გაკაფულია და მათი ადგილი ბოსტნეულ-ბალჩეული კულტურების ნათესებს უკავია. ეს ის ადგილებია, სადაც საფერავისა და რქანითელის საუკეთესო მოსავალი მოდიოდა და ღვინოც გამორჩეულად კარგი იცოდა. ნაკლები შრომის დანახარჯების ფასად მეტი მატერიალური მოგების მიღების გამოდევნების ტენდენციამ ქართლ-კახეთში არასასურველი შედეგი გამოიღო. მართალია, ერთის მხრივ, მებოსტნეობა ამ რეგიონში მეურნეობის ინტენსიურ დარგად და ოჯახის შემოსავლის უმთავრეს წყაროდ იქცა, მაგრამ ამ პროცესს არასასურველი შედეგი მოჰყვა - ქართველთათვის ტრადიციული, ეროვნულობის რანგში აყვანილი ვაზის კულტურა გადაშენების საფრთხის წინაშე აღმოჩნდა.

<sup>56</sup> ვ. ჯაოშვილი, კარტოფილისა და ბოსტნეულ-ბალჩეულის მეურნეობა საქართველოში, თბ., 1956; ჯ. სონღულაშვილი, მებოსტნეობა თბილისის სანახებში, თბ., 1959, ნ. როდონაია, თბილისის და მისი გარეუბნის სოფლის მეურნეობა XIX საუკუნის მეორე ნახევარში, ნაძვანე, ისტორიის... სერია, თბ., 1973, № 1, ი. ანთელავა, XVIII საუკუნის საქართველოა სოციალ-ეკონომიკური განვითარების ხასიათის საკითხისათვის, თბ., 1977; პ. გუგუშვილი, საქართველოსა და ამიერკავკასიის ეკონომიკური განვითარება XIX-XX სს. ტ. VI, თბ., 1979.

### **Культурно-исторические традиции огородничества в Грузии**

Огородничество в Грузии одно из древнейших отраслей хозяйства. Разными источниками установлено существование огородных аборигенных растений в Гру-

M. Lelashvili

### **The Cultural Historical Traditions of Orchardship in Georgia**

Georgia is a native land for various orchard plants' wild and cultural ancestors. Orchard-growing in Georgia became an independent economy branch in about II millennium B. C. Geographically this is plain and transitional land area economy branch and the main condition for intensity is wafering land cultivation.

**პტოლემეოსის „გეოგრაფიის სახელმძღვანელო“ და კოლხეთის  
ქალაქების დოკალიზაციის პრობლემები**

კლავდიოს პტოლემეოსის (ახ. წ. 100-180 წწ.) გეოგრაფიის სახელმძღვანელო“ ანტიკური ხანის საქართველოს ისტორიის მნიშვნელოვანი წყაროა.<sup>1</sup> პტოლემეოსი ითვლება კარტოგრაფიის ფუძემდებლად. მან სისტემაში მოიყვანა ბერძნულ-რომაულ სამყაროში დაგროვილი და ალექსანდრიის ბიბლიოთეკაში დაცული ასტრონომიული, მათემატიკური, ქვენათმცოდნეობითი, ისტორიულ-გეოგრაფიული ცოდნა-გამოცდილება. პტოლემეოსმა გეოგრაფიული კორდინატებით განსაზღვრა 8000 გეოგრაფიული ობიექტის<sup>2</sup>, მათ შორის საქართველოს, იბერია-კოლხეთის ქალაქებისა და სოფლების, მნიშვნელოვანი დასახლებული პუნქტების, მდინარეთა შესართავების მდებარეობა. მან სპეციალური ხელსაწყო - ასტროლაბის მეშვეობით გაარკვია ამ პუნქტების ადგილსამყოფელი დედამიწის ზედაპირზე ცაზე ვარსკვლავთა განლაგების მიხედვით, ეკვატორსა და პირველ მერიდიანთან მიმართებაში,<sup>3</sup> რომელიც მცდარი არმოჩნდა.

პტოლემეოსის აღნიშნული კარტოგრაფიული ნაშრომი იმთავითვე გაიანგარიშებოდა, როგორც ოიკუმენის რუკისა და ატლასების საფუძველი და ამის გამო არ შეიცავდა ამა თუ იმ ქვეყნის ქალაქებისა და დასახლებული პუნქტების, სავაჭრო გზებზე განლაგებულ სოფელ-ღაბებთან დაკავშირებულ აღწერით ინფორმაციას. პტოლემეოსი კოლხეთსა და იბერიას, აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთსა და საქართველოს მთიანეთს ათავსებს აზიამი (Tab. Asie, VII). მსოფლიოს რუკისა და ატლასების შედგენისას ის ეყრდნობოდა სამხედროების, ვაჭარ-მოგზაურებისა და მეცნიერების ცნობებს სავაჭრო მაგისტრალებზე განლაგებულ პუნქტებზე (ცნობილია, რომ ალექსანდრე მაკედონელს თავის არმიამი ჰყავდა ხალხი, სპეციალური ქვედანაყოფი ტოპოგრაფებისა ე. წ. „ნაბიჯის დამთვლელი“, რომლებიც ლაშქრობისას აზუსტებდნენ მანძილს ცალკეულ გეოგრაფიულ პუნქტებს შორის. მოგვიანო ხანაში სპეციალური ხელსაწყოების მეშვეობით განსაზღვრავდნენ ამა თუ იმ საგზაო მარშრუტის უკიდურეს წერტილებს, რაც ამ მიმართულების პუნქტებს შორის არსებული მანძილების გამოთვლის საშუალებას იძლეოდა<sup>4</sup>. პტოლემეოსის მიზა-

<sup>1</sup> ნ. ლომოური, კლავდიოს პტოლემეოსის, გეოგრაფიული სახელმძღვანელო, ცნობები საქართველოს შესახებ, მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, 32, თბ. 1995.

<sup>2</sup> Z. Braun, The story of maps, Boston, 1950, p. 62; В. А. Бронштэн. Клавдий Птолемей, м. 1988, с. 9.

<sup>3</sup> A. Stückelberger, Dez Astzobol des Ptolemaios, Antike welt, 1998, N5, pp 337-338. A.

<sup>4</sup> Постриков, развитие картографии и вопросы исползования старых карт, М. 1985, с. 56; И. Д. Ромзиский Аитичная наука, М. 1980.

ნი იყო ამ გეოგრაფიული პუნქტების კარტოგრაფირება, ასტრონომიულ განსაზღვრებათა მეშვეობით მათი ადგილმდებარეობის დადგენა.<sup>5</sup>

რადგან პტოლემეოსის თავისი რუკების შედგენაში გეოცენტრისტული თეორიით ხელმძღვანელობდა, შესაბამისად მნიშვნელოვან ცდომილებებს შეიცავდა მისი გეოგრაფიულ კოორდინატთა სისტემა. თუ რაოდენ დიდია ცდომილება გრადუსთა სიგრძისა მერიდიანთა და განედთა გათვლაში ჩანს შემდეგი მონაცემებიდან:

ცხრილი 1.

ქალაქების სახელწოდება		ჩ. გ ა ნ ე დ ი		ცდომილება
თანამედროვე	პტოლემეოსიუელი	თანამედროვე	პტოლემეოსიუელი	
ლონდონი	ლონდონიუმი	+51°, 40'	+54° 00'	+2° 20'
პარიზი	ლუტეცია	+48°, 40'	+48°, 30'	+0°, 10'
ნეაპოლი	ნეაპოლისი	+40°, 50'	+40°, 30'	+0°, 10'
ზერსონი	ბორისტენე	+46°, 40'	+49°, 00'	+2°, 20'

აქედან გამომდინარე, პტოლემეოსის სიგრძედის ბაზე გადაჭიმულია აღმოსავლეთისაკენ და ამიტომ ლონდონიუმისა და ლუტეციის გრძედის საზღვრული შესაბამისად 20° 20' და 0,10' ცდომილებას იძლევა.<sup>6</sup>

პტოლემეოსის რუკებმა ჩვენამდე მხოლოდ XII-XIII სს. დამახასიათებელი პირების მეშვეობით მოაღწია. ერთადერთ ანტიკურ აუტენტურ რუკად რჩება ღურა ვეროპოსში აღმოჩენილი ფარის ტყავის გარსაკრავზე სადებავებით დატანილი შავი ზღვის სანაპიროები. რუკა ახ. წ. III ს. შუა ხანებით თარიღდება.<sup>7</sup> მისი დეტალური შესწავლა და სრული პუბლიკაცია უდაოდ შეუწყობს ანტიკური ხანის კოლხეთის რიგი ქალაქების ზუსტ ლოკალიზაციას,<sup>8</sup> რაც ჩვენი ისტორიოგრაფიის გადაუდებელი ამოცანაა.

პტოლემეოსმა პირველმა გეიჩვენა კოლხეთისა და იბერიის ქალაქებისა და მნიშვნელოვანი სასოფლო დასახლებების ადგილმდებარეობა მსოფლიო რუკაზე, ისევე, როგორც პირველმა დააფიქსირა ყირიმისა<sup>9</sup> და ჩვენი უშუალო მეზობლისა და მონათესავე ალბანეთის გეოგრაფიული პუნქტები.<sup>10</sup> პტოლემეოსისათვის, რომელმაც მოგვცა კოლხეთის ქალაქების გეოგრაფიული კოორდინატები, კარგად ყოფილა ცნობილი ამ ზღვისპირა

<sup>5</sup> Д. Томсон, История древней географии, М. 1953, с. 465; Культура древнего Рима. I. М. 1985, с. 283, 284.

<sup>6</sup> В. А. Брошштэн. დას. ნაშრომი, გვ. 141.

<sup>7</sup> А. В. Подосинов, К находке древнейшей географической карты античности ВДИ, №3, с. 122-125.

<sup>8</sup> А. В. Подосинов, Черное море в картографической традиции античности и раннего средневековья. Вопросы историкогеографии, М. 1999, с. 237-252.

<sup>9</sup> Ю. Кулаковский, Прошлое Тавериди, тавл. I Карта Черноморского побережья по Птоломеею. Киев, 1911; R. R. Newton, The Crime of Claudius Ptolemy, L, 1977.

<sup>10</sup> С Н Муравев, Птолемеева карта кавказской Алвани и уровень Каспия, ВДИ. 1989, №1.

ქვეყნის არა მარტო გეოგრაფიული, არამედ მისი იმდროინდელი პოლიტიკური საზღვრებიც.

პტოლემეაიოსის რუკის თანახმად (სურ. 1.) კოლხეთს ჩრდილოეთიდან ესაზღვრება „აზიის სარმატია.“ მდინარე კორაქოსით (Κόρακος), რომელიც თანამედროვე ბზიფს უნდა შეესაბამებოდეს. ჩრდილოეთი საზღვარი კორაკოსის შემდეგ კავკასიონზე გადის „ჩრდილოეთი განედის 75°- აღმოსავლეთ გრძელის 47° ქვეშ მდებარე წერტილიდან (Ptol. Geogr. V. 8, 1, 4); სამხრეთით კი კაპადოკიის პონტოზე „იმავე ხაზით, ვიდრე 74°-44° 40' ქვეშ მდებარე წერტილამდე.“ დასავლეთ მხრიდან მას შავი ზღვა ემიჯნებოდა, ხოლო აღმოსავლეთიდან იბერია. პტოლემეაიოსი კოლხეთს ორ განსხვავებულ გეოგრაფიულ რეგიონად ზღვისპირა (Θαλάσσιον) და შიდა (Μεσ(γ)ειοί) ნაწილებად ჰყოფს, რაც ადვილი შესაძლებელია ქვეყნის ტრადიციულ დარაიონებას ასახავს. ნიშანდობლივია, რომ ამ დარაიონების მიხედვითაა დაჯგუფებული კოლხეთის ზღვისპირეთში და კონტინენტის სიღრმეში განლაგებული ქალაქები და სოფლები, რომელთა საერთო რაოდენობა ათია. აქედან ხუთი ზღვისპირეთშია, ხოლო მეორე ხუთი ცენტრალურ კოლხეთში. მათი ჩამოთვლა იწყება ჩრდილოეთიდან და გრძელდება სამხრეთის მიმართულებით. პტოლემეაიოსი იწყებს რა კოლხეთის ზღვისპირეთის გეოგრაფიული პუნქტების აღწერას, პირველად ასახელებს სებასტოპოლისს (სოხუმი), რომელიც უნდა ვივარაუდოთ არა მარტო საზღვაო გზით უკავშირდებოდა ფასისსა და ამ ხაზზე განლაგებულ ქალაქებს; ამ საზღვაო გზაზე გეოგრაფიულ ორიენტირად მინიშნებულია ჯერ მდ. ჰიპოსის (Ἰππύου) შესართავი, ხოლო შემდეგ კიანეოსის შესართავი (Κιανέου), რომელთა კოორდინატები მოცემულია მეორე ცხრილში. სპეციალისტების უმრავლესობა თვლის, რომ მდინარე „ჰიპო“ დღევანდელი კოდორია.<sup>11</sup> ამ მდინარეებს ასახელებენ არიანე (PPE, 10) და პლინიუსი (NH, VI, 13), მაგრამ ეს უკანასკნელი მას ფასისის შენაკადად ე. ი. დღევანდელ ცხენისწყლად თვლის. ჩანს პლინიუსი არ იცნობდა კოდორის ამ სახელწოდებას, არიანეს კი ის თავის თვალთ ჰქონდა ნანახი. ჰიპოსსა და სებასტოპოლისს შორის მანძილი მას 130 სტადიონი ანუ 23, 400 კმ-ით აქვს განსაზღვრული. თანამედროვე გამოთვლებით კოდორსა და სოხუმს შორის მანძილი 25 კმ-ია.<sup>12</sup> დახლოებით ამ მანძილს უნდა შეესაბამებოდეს პტოლემეაიოსის 20 და 30 მინუტის სხვაობა, რომელიც არსებობს მათ კოორდინატებს შორის. (იხ. ცხრ. 2). ამგვარად ყოველგვარ ეჭვგარეშეა ჰიპოსთან კოდორის იდენტურობა; ბევრად რთულია მდ. კიანეოსის (Κιανέου) ლოკალიზაცია, რომელიც, ჩვენი დაკვირვებით, ენგური უნდა იყოს. საინტერესოა, რომ არიანე არ იცნობს ასეთი სახელ-

<sup>11</sup> Л. А. Ельпишский, Из исторической географии древней Колхиды. ВЛИ, 1938, №2 (3), с. 309. 316; Н. Ю. Ломоурн, Из исторической географии древней Колхиды. ВДИ, 1957, №4, с. 103, рис. 2: ზღაფუს არიანე, მოგზაურობა შავი ზღვის გარშემო, თარგმანი, გამოკლევა, კომენტარები და რუკა ნათელა კეჭუყაძისა, თბ. 1961, გვ.70.

<sup>12</sup> შრედელობაში უნდა მივიღოთ ისიც, რომ კოდორი არა მარტო იცვლიდა ხოლმე კალაპოტს, არამედ სამ ტოტიან დელტას ქმნიდა შესართავთან. Лощия Черного моря, т. I. с. 185. მითითებულია დ. ელნიცის დასახ. ნაშრომის მიხედვით. გვ.316



წოდების მდინარეს. ენგური არიანესთან ქობოსია. მას და ჰიპოსს შორის არიანე ორ მდინარეს, სინგამსა (ერის წყალი) და ტარსურას (მოქვის წყალი) ასახელებს [ARR. PPE, 10]. რომელთა შორის მანძილი 120 სტადიონი ანუ 21, 600 კმ-ია,<sup>13</sup> სინგამსა და ჰიპოსს შორის კი 210 სტადიონი ანუ 37, 800 კილომეტრია.

ცხრილი 2.

პუნქტების დასახელება		გეოგრაფიული კოორდინატები		ცდომილება
თანამედროვე	პტოლემეაიოსის	თანამედროვე	პტოლემეაიოსის	
სოხუმი	დიოსკურია – სებასტოპოლისი	40° 00' ჩ.გ; 41°02' ა. გ.	71° 10' ჩ. გ. 46°45' ა. გ.	31° 10'
კოდორის შესართავი	ჰიპოსის შესართავი	42° 80' ჩ. გ; 41°80' ა. გ.	71° ჩ. გ. – 46°30' ა. გ.	29° 81'
ენგურის შესართავი	კიანეოსი	42° 39' ჩ. გ; 41°56' ა. გ.	71° 30' ჩ. გ.- 46°10' ა. გ.	29° 20'

ამრიგად არიანეს მიხედვით ქობოსი (ენგური) და ჰიპოსი (კოდორი) ერთმანეთისაგან 330 სტადიონით ანუ 60,720 კმ-ით ყოფილა დაშორებული. თანამედროვე მონაცემების მიხედვით მათ შორის მანძილი პირდაპირი ხაზით 56,76 კმ-ია, ხოლო სანაპიროს გასწვრივ, საკაპოტაუო გზით 65,71 კმ-ია. ისე რომ ცდომილება დიდი არ არის, თუ ასევე მხედველობაში მივიღებთ კოლხეთის მდინარეების შესართავების გადაადგილების ღრმაჰიას.<sup>14</sup> ჩვენთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს იმ გარემოებას, რომ სებასტოპოლისი (სოხუმი) – ჰიპოსს (კოდორი) შორის პტოლემეაიოსის გეოგრაფიული კოორდინატების მიხედვით სხვაობა შესაბამისად 10 და 15 მინუტია, რაც კილომეტრებში მაქსიმუმ 27 კმ-ს უნდა შეესაბამებოდეს. ჰიპოსიდან (კოდორი) სებასტოპოლისამდე (სოხუმი) არიანეს მიხედვით 150 სტადიონი ანუ 27 კმ-ია. ქობოსის (ენგური) შესართავიდან დილით გამოსული არიანე შუადღისას უკვე სებასტოპოლისში (სოხუმი) ჩადის (ARR. PPE, 16) და „სტრატოტებს“- ჯარისკაცებს ურიგებს ზელფასს. აქედან გამომდინარე, სხვაობა ჰიპოსსა (კოდორი) და კიანეოსის (ენგური) შესართავებს შორის, რაც 30 და 20 მინუტს შეადგენს, კილომეტრებში ორჯერ მეტი უნდა იყოს, ვიდრე კოდორ-სებასტოპოლის შორის, რაც დაახლოებით ემთხვევა მანძილს ამ ორ მდინარეს შორის, რომელიც, როგორც აღვნიშნეთ 56, 76 კმ-ს შეადგენს. ჩვენი აზრით, პტოლემეაიოსის კიანეოსი ენგურია და არა მდ. მოქვი.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> არიანეს სტადია 180 მ., თუმცა ზოგიერთი ავტორის აზრით ის 157 მეტრს არ აღემატებოდა. М. Албунов, Загадки Пошта Эвксинского, М. 1985. с. 52-54.

<sup>14</sup> А. Зенкевич, Морфология и динамика советских берегов Черного море, II, М. 1961.

<sup>15</sup> მდრ. ნ. ლომოური, კლავდიოს პტოლემეაიოსი, „გეოგრაფიის სახელმძღვანელო“, გვ. 56; Н. Ю. Ломоури. Из исторической географии древней Колхиды, с. 102, 103

სებასტოპოლისის და მდინარე კიანესს (ენგური) შორის პტოლემეაოსის არ ასახელებს არც ერთ დასახლებულ პუნქტს, მხოლოდ კიანეოსის (ენგური), როგორც ჩანს, მარცხენა ნაპირზე(?) ძალიან ახლოს მის შესართავთან მიუთითებს დასახლებულ პუნქტზე, რომელსაც სიგანეონს (ΣΙΓΓΑΝΕΟΝ) უწოდებს და რომლის კოორდინატებია  $71^{\circ} 30'$  და  $46^{\circ} 45'$ ; ამ მონაცემებით სიგანეონი ენგურის შესართავთან ალბათ სამხრეთითაა საძიებელი. ჩვენ არ ვიცით აქ სასოფლო დასახლებასთან, დაბასთან თუ ქალაქთან გვაქვს საქმე, რადგან აქ პტოლემეაოსი არ აზუსტებს დასახლების ხასიათს (Plin. Geogr. IX, 2). არც სხვა წყაროებში გვხვდება ცნობები ამ დასახლების შესახებ. თუმცა არაანესთან (PPE, 10,11) სამჯერ გვხვდება მსგავსი ტოპონიმი ΣΙΓΥΔΑΜΟΥ მდ. სინგამე, რომელიც ენგურ ქობოსივით სანაოსნოა და მისგან დაშორებულია 210 სტადიონით (37, 70 კმ-ით.) ეს მდინარე ქობოსიდან ჩრდილოეთით, მისგან „ზემოთ“ მდებარეობს და კომენტატორები ამ სინგამეს ოქუმერის წყალს უკავშირებენ.<sup>16</sup> პტოლემეაოსის „სიგანეონს“ არავითარი კავშირი არ უნდა ჰქონდეს არიანისეულ „სიგამესთან“, თუ პტოლემეაოსის ინფორმაციას და მის კოორდინატებს უკრიტიკოდ მივიღებთ. სიგანეონის უშუალო სიახლოვეს ასევე სამხრეთი მიმართულებით მდებარეობს დასახლებული პუნქტი, რომლის ქალაქობაზე თავად მისი სახელწოდება „ΝΕΔΡΟΛΙΣ“-ი „ახალი ქალაქი“ მეტყველებს. აღნიშნული ტოპონიმი შეიძლება გააზრებულ იქნას ნაქალაქე-არქეოპოლისთან კავშირში.<sup>17</sup> ვიცით, რომ ის მხოლოდ 5 მინუტით განსაზღვრული სივრცით ემიჯნებოდა სიგანეონს ე. ი. უშუალოდ მას ეკეროდა. რადგან ეს ქალაქი სხვა წყაროებში არ გვხვდება მისი ადგილმდებარეობის გარკვევა მართლაც ძნელია<sup>18</sup>, თუმცა ვიცით, რომ ის ენგურის შესართავთანაა საძიებელი. აქედან სამხრეთი მიმართულებით, ოღონდ მატერიკისკენ გადახრით პტოლემეაოსი ასახელებს ქალაქ აიას (Αΐα), რომლის კოორდინატებია ჩრდილოეთი გრძედის  $72^{\circ}$  და აღმოსავლეთ განედის  $45^{\circ} 31'$ . ქალაქი აია (Αΐα) უფრო ადრე სტრაბონთან იხსენიება (Strabo, I, 2, 39). ის ქალაქ ფასისის სიახლოვეს მდებარეობდა. საინტერესოა სტრაბონის გეოგრაფიის სტრატანოესისეული რუსული თარგმანი, სადაც ვკითხულობთ: „Так например, около Фасиса показывают город Эю“ (Strabo, I, 2, 39). წიგნის საძიებელში კი აღნიშნულია, რომ აია ფასისზე მდებარეობდა<sup>19</sup>. აიას ადგილმდებარეობა ყველაზე ზუსტად პლინიუსს აქვს განსაზღვრული. მისი მონაცემებით (Plin. N II, VI, 11) რიონის (ფასისის) გაყოლებასზე რამოდენიმე ქალაქი არსებულა, რომელთა შორის განსაკუთრებით ცნობილი ყოფილა ეა. ის მდებარეობდა ზღვიდან 15000 ნაბიჯზე იმ ადგილას, სადაც ფასისს ერთოდენენ სხვადასხვა მხრიდან დიდი შენაკადები ჰიპოსი და კიანეი. როგორც აღვნიშნეთ, პლინიუსის ჰიპოსი თანამედროვე ცხენისწყალია, კიანეოსის ქვეშ კი რიონის რომელიღაც მარცხენა შენაკადი უნდა ვიგულისხმოთ. ქალაქი

<sup>16</sup> ნ. კეჭუმაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 69; ნ. ლომოური, კლავდიოს პტოლემეაოსი, გვ. 56.

<sup>17</sup> ზღრ. კ. გან, Эскурсия в Накалакеви. Известия КОМАО, II, Тифлис 1907.

<sup>18</sup> ნ. ლომოური, კლავდიოს პტოლემეაოსი „გეოგრაფიული სახელმძღვანელო“, გვ. 56.

<sup>19</sup> С. рабон. География в 17 книгах. Перевод, статья и комментарии Г. А. Стратановского. М. 1964. с. 941.

ზღვიდან დაშორებულია 15000 ნაბიჯით ანუ 15 რომაული მილით<sup>20</sup>, რაც მეტრულ სისტემაზე გადაყვანისას 22, 5 კმ-ს იძლევა (1000 ნაბიჯი = 1 რომაული მილის ანუ 1481,5 მეტრს). სპეციალისტების დაკვირვებით რიონის შესართავთან ზღვა უკან იხვევს ყველ ას წელიწადში ხუთასი მეტრით. ასე მაგალითად, 1578 წელს თურქების მიერ ზღვისპირას აგებული ციხე-სიმაგრე, დღეს სანაპირო ზოლისაგან 2, 7 კმ-ით არის დაშორებული. თუ ძველად ცხენისყლის შესართავიდან ზღვამდე 30 კმ. იყო, დღეს ეს დაშორება 50 კმ-ია<sup>21</sup>. ამის გამო აიას ლოკალიზაცია რთულია და მისი ადგილსამყოფელი აუროფოტოგრაფების მეშვეობით უნდა დადგინდეს. ცდა აიას დაკავშირებისა ეპის ნაქალაქართან, რომელიც ზღვიდან ასი (80) კლომეტრით არის დაშორებული, სრულ გაუგებრობაზე დაფუძნებული<sup>22</sup>. აია, როგორც ჩანს ცხენისწყლის შესართავიდან 22,5 კმ. დასავლეთით რიონის გაყოლებაზეა საძიებელი. XIX ს. პირველ ნახევარში ცხენისწყლის შესართავთან და რიონის ნაპირებზე განლაგებული ყოფილა დაბა ორაპირი, შნიშენლოვანი საეპრო ცენტრი.

ქალაქ აიას შემდეგ პტოლომეოსი მიუთითებს მდ. ხარიუსტოს (Χαριούστοι) შესართავზე, მისი გეოგრაფიული კოორდინატებია: 72°-45°15'. ამ მონაცემებითაც აია უფრო ახლოს ყოფილა ხარიუსტოსთან (ზოფი), ვიდრე ფასისის შესართავთან (72°-45°). ამ მხრივ ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს ამ პუნქტების თანამედროვე გეოგრაფიული კოორდინატები (ცხრ. 3).

ცხრილი 3

გეოგრაფიული პუნქტი		გეოგრაფიული კოორდინატები		ცდომი- ლება
თანამედროვე	პტოლემეაიოსეული	თანამედროვე	პტოლემეაიოსეული	ძალიან დაბალი
შესართავი მდ. ხობი- კორათა	ხარაუსტო	42°27'; 41° 65'	72°-45°15' 72°-45°	
ფოთი	ფასისი	42°18'; 41°65'	72° 30'- 44°45'	
რიონის შესართავი	მდ. ფასისი	42° 14' ჩ. გ.; 41° 66' ა. გ.;	72°-45°	

<sup>20</sup> პლინიუსის „ნატურალური ისტორიის“ წყაროების შესახებ იხ. М. В. Скрасинская, Северное Причерноморье в описании Плиния старшего, Киев, 1977 с. 74-82.

<sup>21</sup> Н.А. Гвоздецкий. Физическая география Кавказа, М. 1958, с. 106; И. В. Самойлова, Устья рек., М., 1952, с. 263.

<sup>22</sup> იხ. ს. კაკაბაძე, უძველესი ქართული ქალაქი. საბჭოთა ხელოვნება, 1959, №3; ი. ლამაშიძე, ბერძენ და ლათინთა ავტორთა ამოუხსნელი ცნობები ძველ კოლხეთზე. შათობი, 1972, №2, გვ. 176-178.

მკვლევართა უმეტესობა თვლის, რომ პტოლემეაიოსის ხარაუსტო არიანეს ქარიენტია<sup>23</sup> (Χαριεντία). ფასისიდან ქარიენტამდე 90 სტადიონი ანუ 16,2 კმ-ია, ხოლო ქარიენტრიდან ქობოსის (ენგური) შესართავამდე ასევე 90 სტადიონი ანუ 16,2 კმ-ი. ე. ი. ფასისიდან ხობოსამდე მანძილი ზღვით 33 კმ-ს არ აღემატება. განსაკუთრებით ხაზგასასმულია ის ფაქტი, რომ პტოლემეაიოსის მიერ ორიენტირად მინიშნებული ამ ყველა მდინარის შესართავი სანაოსნოა. კოლხეთის ზღვისპირა გეოგრაფიული პუნქტების ნუსხა ფასისით სრულდება ( $72^{\circ} 30' - 44^{\circ} 45'$ ), რადგან ამის შემდეგ, სამხრეთი მიმართულებით, რომაული პროვინციის კაპადოკიის შუამდგენლობაში მყოფი კოლხეთის მოტაცებული მიწა-წყალი იწყებოდა.

პტოლემეაიოსი ჩამოთვლის შიდა კოლხეთის ხუთ ქალაქსა და სოფელს, თუმცა კონკრეტულად არ მიუთითებს არც ერთის სტატუსს და არც მათ მდებარეობის რაიმე ორიენტირს. ის კმაყოფილდება მათი გეოგრაფიული კოორდინატების ჩვენებით. კოლხეთის დასახლებული პუნქტების ნუსხას იწყებს მეხლესოსით (ΜΕΧΛΕΣΟΣΤΣ), რომლის გეოგრაფიული კოორდინატები  $74^{\circ} 30' - 46^{\circ} 45'$  მიგვანიშნებენ მის სადღაც ჩრდილოეთ კოლხეთში არსებობას ფასისიდან  $2^{\circ}$  ჩ. გ. და  $2^{\circ}$  ა. გ. დაშორებით. ყოველ შემთხვევაში კოლხეთის ჩრდილოეთი საზღვარი პტოლემეაიოსთან „კოლხეთის კიდურა მიჯნასთან მდებარე ზღვარი“ -  $75^{\circ} - 47^{\circ}$ -ია (Ptol. Geogr. VIII, 10) და, რომელიც კავკასიის მთაგრეხილს მიუყვება. ამგვარად აქაც პტოლომეოსი მიჰყვება ჩრდილოეთ-სამხრეთ მიმართულებას და უკვე ამის გამო მას პროკოფი კესარიელის მოხიროსს, რომელიც რიონის ველზეა ლოკალიზებული<sup>24</sup>, ვერ დაუკავშირეთ შემდეგი დასახლებული პუნქტიც მადია (Μαδία); ასევე კოლხეთის ჩრდილო ნაწილში რიონის ზეობაში? მეხლესოსთან ახლოს არის (მისი კოორდინატებია  $74^{\circ} 15' - 46^{\circ} 15'$ ). საძიებელი შესაბამისად აქ 15 და 30 მინუტიანი დაშორებაა. მსგავსი სახელწოდების ქალაქს მათიუმს (oppidum Matium) კოლხთა ტომების მიწა-წყალზე, მაგრამ მდინარე ფასისის სამხრეთით, იხსენიებს პლინიუსი (Plin. NH VI, 11), რომლის ადგილსამყოფელიც ასევე დაუდგენელია. შიდა კოლხეთის მომდევნო პუნქტი სარაკეა (Σαρρακη), აქ მისი დაშორება მადასაგან უკვე საგრძნობია და გრადუსებით განისაზღვრება (მისი კოორდინატებია  $73^{\circ} - 45^{\circ}$ ), რაც რამოდენიმე ათეული კილომეტრით შეიძლება შეესაბამებოდეს. არქეოლოგიური მონაცემების მეშვეობით შეიძლება დადგენილად ჩაითვალოს, რომ ქალაქი სარაკე საჩხერესთან, სოფელ სარიხე-სირხეში მდებარეობდა. აქ არქეოლოგიური გათხრების შედეგად აღმოჩენილია ანტიკური ხანის მნიშვნელოვანი ნაქალაქარი, რომელიც საუკუნო გზების გზაჯვარედინზე, მდ. ყვი-

<sup>23</sup> J. A. Елницкий, დასახ. ნაშრომი, გვ. 315; ნ. კეჭუყაძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 69; შტრ. M. B. Арбунов, Античная лощия Черного моря. б. 1987, с. 74.

<sup>24</sup> შტრ. ნ. ლომოური კლავდიოს პტოლემეაიოსი, გვ. 57. მდ. რიონის გაყოფაზე კოლხეთის ქალაქების განლაგება გეოგრაფიკურინებს, რომ მეხლესოსი, სადღაც რიონის ზემო წელზე, ონიამბროლაურის მონაკვეთზეა საძიებელი, სადაც დაფიქსირებულია კოლხური თეთრების, მათ შორის დიდი განძის აღმოჩენის ფაქტები.

რლის ხეობაში მდებარეობდა.<sup>25</sup> საინტერესოა გეოგრაფიული კოორდინატების (ცხრ. 4.) შუარება პტოლემეაიოსის მიერ დასახელებულ შიდა, კონტინენტური კოლხეთის მეოთხე ქალაქ სურიუმთან (Σούριον), რომელიც უახლესი, მათ შორის ეპიგრაფიკული, არქეოლოგიური მონაცემებით ვანის ნაქალაქარი უნდა იყოს.<sup>26</sup>

ცხრილი 4.

გეოგრაფიული პუნქტი		გეოგრაფიული კოორდინატები		ცდომილება
თანამედროვე სახელწოდება	ტოლემეაიოსული	თანამედროვე	პტოლემეაიოსული	
საჩხერე სარიხე-საირხე	სარაკე	43° 10' ჩ. გ. 40° 21 ა. გ.	73° ჩ. გ. 45° ა. გ.	30°-2°
ვანი	ძაღროსი	42°30'-42 5	73° 20'-44° 40'	31°-2°
?	სურიონი		74°-44° 40	

პტოლემეოსის გეოგრაფიული კოორდინატების თანახმად სარაკე (საჩხერე-საირხე) და სურიუმი (ვანი) ერთმანეთისაგან დაშორებულია სიგრძელსა და განვლზე შესაბამისად 20-5 მინუტით. მანძილი ამ პუნქტებს შორის 79 კმ-ს არ აღემატება. ამ უკანასკნელის შესახებ გარკვეულ ინფორმაციას ფლობდა პლინიუსიც, რომელიც იძლევა მისი სახელწოდების ლათინიზირებულ ფორმას – სურიუმი (Suriium). ის ჩამოთვლის ფასისის ნაირებზე განლაგებულ კარგად ცნობილ ქალაქებს, როგორცაა: ტინდარიდა, კირკეი, კოგნი, ეა. პლინიუსი აფიქსირებს ჩვენი ისტორიოგრაფიისათვის მნიშვნელოვან ფაქტს (Plin. NH, VI, 11). მისი დროისათვის, ე. ი. ახ. წ. I ს-ში ეს ქალაქები უკვე დანგრეულია. ჩანს ისინი მითრიდატე IV და რომს შორის მიმდინარე ომებს ემსხვერპლენ, ძვ. წ. I ს. შუა წლებში, ისევე, როგორც ვანი.<sup>27</sup> პლინიუსი იძლევა მის ადგილმდებარეობის საკმაოდ ზუსტ მინიშნებას. სურიუმი განლაგებული ყოფილა იმ ადგილას, სადაც ფასისის (რონს) ერთვოდა მდინარე სური (დღევ. სულორი, ვანში), რომლის სახელიც დარქმევია მას. ამ ადგილამდე ზღვიდან 38,5 მილის ანუ 57 კმ. მანძილზე ყოფილა სანაოსნო რიონი ყველაზე „დიდი ნავეებისათვის“ (maguus navigilis), რომელთა ქვეშ საზღვაო გემები უნდა ვიგულისხმობთ. აქედან კარგად ჩანს ვანის (სურიუმი), მნიშვნელოვან სამდინარო მაგისტრალზე განლაგებულ ნავსადგურის ეკონომიკური და სტრატეგიული მნიშვნე-

<sup>25</sup> ჯ ნაღირაძე, ყვირილის ხეობის არქეოლოგიური ძეგლები. თბ. 1975, გვ. 144, 145; მისივე, საირხე საქართველოს უძველესი ქალაქი, I თბ. 1990, გვ. 6.

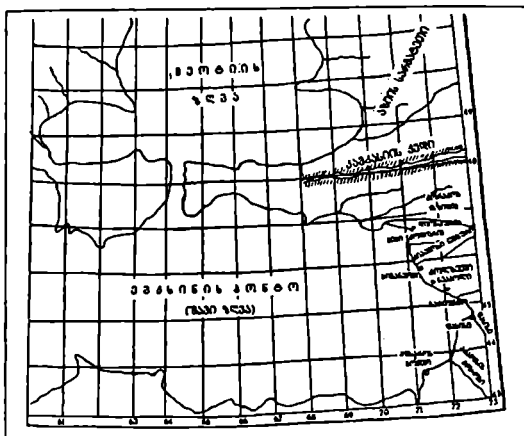
<sup>26</sup> თ. ყაუხჩიშვილი, საქართველოს ბერძნული წარწერების კორპუსი, I, თბ. 1999, გვ. 150. შტრ. Ю. Виноградов, Брошюзовая планта с надписью из Ваши. ВДИ, №3, 1995, с.59. შტრ. 6. ზომტარია, ანტიკური ხანის აქოლოგიური ძეგლები, საქართველოს არქეოლოგია. თბ. 1975, გვ. 144, 145;

<sup>27</sup> არქეოლოგიური მონაცემებით სურიუმი (ვანის ნაქალაქარი) დანგრეულია ძვ. წ. I ს. შუა ხანებში. ო. ლორთქიპანიძე, „ვანის ნაქალაქარი“, ტისკარი, 1968, №7, გვ. 133. ვანი, I, გვ.42.

ლობა. პლინიუსი აღნიშნავს იმ გარემოებასაც, რომ სულორ-სურიუმის შესართავის შემდეგაც დიდ მანძილზე გრძელდებოდა ნაოსნობა ფასისზე, ოღონდ მცირე გემებისათვის ალბათ დღევანდელ შორაპნამდე (დღევანდელი მონაცემებით ვანი ზღვის ნაპირს ასიოდე კილომეტრით არის დაშორებული, პტოლემეაიოსის დროისთვის კი ეს მანძილი ალბათ 80 კმ-ს არ აღემატებოდა.)

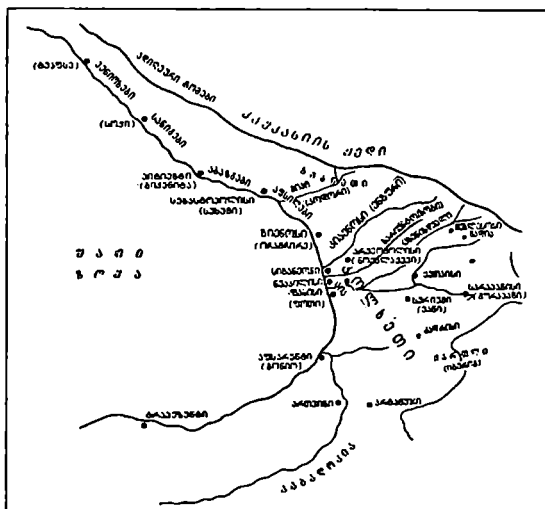
შიდა კოლხეთის მეხუთე დასახლებულ პუნქტია – ძადრისი (Ζαδρσις), პლინიუსის სისტემიდან გამოძინარე სამხრეთი მონაკვეთის ბოლო წერტილი კოორდინატების მიხედვით (იხ. ცხრ. 4.) ქვეყნის სამხრეთი, სამხრეთ – აღმოსავლეთ ნაწილში უნდა მდებარეობდეს. ზღვის ნაპირისაგან და ქ. ფასისიდან საკმაოდ მოშორებით. სურიუმიდან 40 მინუტინი განსხვავება მის შეიძლება გეოგრაფიულ კოორდინატებს (74°-44° 40') გასაოცრად თანხვდება სამხრეთ კოლხეთის მოსაზღვრე კაპადოკიის პონტოს გამზიჯუნელ ხაზს. რომელიც ასევე 74°-44° 40' განსაზღვრული (Ptol. Geogr. IX, 3).

რადგან სურიუმიდან (ვანი) სამხრეთ-დასავლეთისაკენ მიმავალი გზა ყოველ შემთხვევაში ორაპირ-საჯავახოს მონაკვეთიდან, რომის იმპერიის პროვინცია-კაპადოკიის გამგებლობაში შედიოდა, ან მის კონტრილს ექვემდებარებოდა, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ძადრისი სურიუმისგან სამხრეთ-აღმოსავლეთით ან სამხრეთით მდებარეობდა, მით უმეტეს, რომ სულორის ხეობაზე მეფის წყაროს გადასასვლელით XIX ს. ჯერ კიდევ არსებობდა ოძანახესთან დამაკავშირებელი 60 კმ-იანი გზა.<sup>28</sup> იქნებ 40 მინუტინი სხვაობა სურიუმსა და ძადრისს შორის ამ მიმართულების პერსპექტიულობაზე მიგვანიშნებს. პტოლემეაიოსის დროს გონიო-აფსაროსი რომის იმპერიის შემადგენლობაშია.



სურათი 1. კოლხეთის ზღვისპირეთი პტოლემეაიოსის მიხედვით

<sup>28</sup> Краснич. Военный обзор Рионского края, Спб. 1870, с. 117. თ. ბერაძე, ვანის რაიონის ისტორიული გეოგრაფიიდან, ვანი, III, თბ. 1977, გვ. 40.



სურათი 2. კოლხეთი ახ. წ. II საუკუნეში

G. Lordkipanidze

### Ptolemaios' Geography and the Problems of Localization of Colchian Cities

"Geographic Textbook" by Ptolemaios (second century) is a significant source of the history of Georgia. Ptolemaios placed Colchis in Asia and apart from enumerating cities and villages of Colchis, he pointed to geographic coordinates of the navigable rivers.

According to the latest archaeological data two colchian cities are localized: Sairkhe, located not far from the present Sachkhere - village Saikhe (Sairkhe) and Suriumi - the site of Vani. Proceeding from the geographical coordinates, the city or village of Mekhlesos must have been located in the Northern Colchis in the gorge of the Rioni, as its coordinates approximate to the Northern boundary margin of Colchis, passing through the Caucasus, defined by Ptolemaios. Among the populated areas within Colchis enumerated by Ptolemaios the city of Dzadrissi is on the fifth place and its coordinates are  $74^{\circ} - 44^{\circ} 40'$ , precisely coinciding the marginalizing borderline of Capadokia and Colchis. Thus, as it turns out, Dzadrissi was situated in the Southern Colchis, removed from the seacoast. Everything points to the fact, that above mentioned cities were located on the lines of trade communications.

**„ქართლის ცხოვრების“ ერთი ადგილის გაგებისათვის**

V საუკუნის შუა წლებში ისტორიული საქართველოს მინა-წყალზე ორი ქართული სახელმწიფო არსებობდა: აღმოსავლურ ქართული, ქართლის სამეფო, ბერძნული წყაროების იბერია, დედაქალაქით მცხეთაში და დასავლურ ქართული ეგრისის სამეფო, იმავე წყაროების ლაზიკა, დედაქალაქით ციხეგოჯში (არქეოპოლისი)<sup>1</sup>.

V ს-ის შუა წლებში, როდესაც გარდაიცვალა ქართლის მეფე მირდატი, ქართლი ირანის ვასალი იყო. ტახტის მემკვიდრე ვახტანგი, მეფე ვახტანგ I გორგასალი, მცირეწლოვანი იყო.

ქართლი იხდიდა საირანო ხარკს, ეკისრა სამხედრო ვალდებულება, მეფეს ტახტზე ირანის შაჰი ამტკიცებდა.

ვახტანგის ისტორიკოსის ცნობით, ვახტანგის დედა, დედოფალი საგდუხტი ბარდავს გაემგზავრა, თავის მამასთან ბარზაბოდთან, რომელიც ამიერკავკასიაში ირანელთა უმაღლესი ხელისუფლების წარმომადგენელი იყო.

დაქვრივებულ დედოფალს ეშინოდა, რომ მის შვილს არ დაამტკიცებდნენ მეფედ, ამასთანავე ეშინოდა, რომ მასაც მოსთხოვდნენ პასუხს წინაპართა რწმენის დატოვებისა და ქრისტიანობის აღიარებისათვის. დედოფალი „წარვიდა ბარდავს მამისა თვისისა თანა. განილო თავი, და უყარნა მუჭლნი, და აღმოყარნა ძუძუნი მისნი, დაეარდა პირსა ზედა და დადვა პირი თვისი ფერჯთა მისთა ზედა. დაალტობდა ფერჯთა მამისა თვისისასათა ცრემლითა და ითხოვდა მისგან შეწყალებასა და არა წსენებასა ნაქმართა მამამთილისა და ქმრისა მისისათა, და შენდობასა დატყეებისათვის სჯულისა. და ევედრებოდა, რათა იპყრას შვილი მისი მამულსა შინა მისსა, და მოურავ ექმნეს იგი სპარსთა მეფისა წინაშე“<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ეპოქის მიმოხილვა იხ. ს. ჯანაშია, საქართველო ადრინდელი ფეოდალიზაციის გზაზე, შრომები, I, 1949 წ., ლ. ჯანაშია, ქართლი V ს. მეორე ნახევარში. ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან, II, 1973; მ. ლორთქიფანიძე, ქართლი V ს-ის მეორე ნახევარში, 1979; ს. კაკაბაძე, ვახტანგ გორგასალი და მისი ხანა, 1994.

<sup>2</sup> ჯუანშერი, ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით, ს. ყაუხჩიშვილის მიერ 1955, გვ. 144. შმდ. ქ. ცხ. როგორც ცნობილია, ქართულ ისტორიოგრაფიაში აზრთა სხვადასხვაობაა თუ სახელდობრ ვის მიეკუთვნება ის თხზულება რომელსაც „ქართლის ცხოვრება“-ში ეწოდება „ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა“ (ქართლის ცხოვრება, I39), ან რომელი საუკუნის ავტორია ის. ვფიქრობთ, ეჭვს არ უნდა იწვევდეს ის მოსაზრება, რომ ეს თხზულება იმ სახით, როგორც ის შესულია „ქართლის ცხოვრების“ კრებულში, XI საუკუნის ავტორის (თუ რედაქტორის) ხელიდანაა გამოსული, რომელსაც ხელთ უნდა ჰქონოდა მეფე ვახტანგის გარდაცვალების შემდეგ შალე დანერგილი მისი მოღვაწეობის მომთხრობი მოკლე საისტორიო თხზულება. ვახტანგ გორგასლის ისტორიის აღმწერი თხზულების, მისი ავტორის ვინაობის თუ მოღვაწეობის შესახებ ვრცელი ლიტერატურა არსებობს (იხ. ივ. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, თხზ. თორმეტ ტომად, ტ. VIII, თბ., 1977, კ. კეკელი-



აღნიშნულთან დაკავშირებით დგება ერთი საკითხი. როგორც ცნობილია, სასანიანთა ირანში ადმინისტრაციული რეფორმა, რომლითაც იმპერიის ტერიტორია ოთხ ადმინისტრაციულ ერთეულად, ქუსტაკად დაიყო, ხოსრო ანუშირვანის (531-579) სახელს უკავშირდება. აღნიშნული დაყოფით ჩრდილოეთის ანუ კავკასიის ქუსტაკის ცენტრი რანში, ბარდავში იყო. ქართული წყაროს ამ ცნობით კი, ისეთი ვითარებაა წარმოდგენილი, რომ ასეთი ადმინისტრაციული ერთეული, ცენტრით ბარდავში V ს. შუა წლებში უკვე არსებობდა. მართალია, ზოგი შეკლევარი წყაროს ამ ცნობას გვიანდელი მოვლენის ადრეულ ხანაზე გადატანის ფაქტად თვლის, მაგრამ ვფიქრობთ, ქართველი ისტორიკოსის ეს ცნობა არსებულ რეალურ ვითარებას ასახავს. რაც შეეხება წყაროთა ჩვენებებს ხოსრო ანუშირვანის მიერ გატარებული რეფორმის შესახებ, აქ გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ წერილობითი წყაროები სასანიანთა ირანში მომხდარ თითქმის ყველა მნიშვნელოვან მოვლენას ხოსრო ანუშირვანის სახელს უკავშირებენ, რაც ყოველთვის ასე არ იყო. ამასთანავე გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ ისევე როგორც ხშირად ხდებოდა, მან ფაქტიურად დააკანონა არსებული ვითარება. სასანიანთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ აღმოსავლეთ ამიერკავკასიის ქვეყნები სამხედრო-ადმინისტრაციული თვალსაზრისით ბარდავში მჯდომ შაჰის მოხელეს ექვემდებარებოდნენ. რომ ეს ასე უნდა იყოს ამას V ს. II ნახევარში, ვახტანგ გორგასლის დროს მომხდარი სხვა მოვლენებიც ადასტურებენ, სახელდობრ: როდესაც უკვე ქართლის მეფე ვახტანგი ოსეთს ლაშქრობას გადაწყვეტს, ამის შესახებ საქმის კურსში აყენებს რანში მყოფ შაჰის მოხელეს და სამხედრო დახმარებას სთხოვს<sup>3</sup>. რის საფუძველს მას ის გარემოება აძლევს, რომ ქართლის მეფე ოსთა მიერ ირანის მფლობელობაში მყოფი, ე. ი. ირანის სახელმწიფოს, დარბევის საპასუხო ლაშქრობას აწყობს. ხოლო ლაშქრობიდან დაბრუნებული შაჰის მოხელეს ნადავლის ნაწილს უგზავნის. ასევე სამხედრო ნადავლის მნიშვნელოვან ნაწილს ირანის შაჰსაც აახლებს<sup>4</sup>. რაც მიუთითებს ასეთი დაქვემდებარების არსებობაზე: ირანის შაჰი, რანის ერისთავი.

ე. ი. ქართლის მეფის ტახტზე, ტახტის კანონიერი მემკვიდრის დამტკიცება ირანის შაჰის პრეროგატივაა და პიტიასში ბარზაბოდი თავისი ასულის დედოფალ საგდუხტის ყოველივე სათხოვნელის აღსრულებას ერთი პირობით თანხმდება: მართალია, ის ქალიშვილისაგან ქრისტიანობის უარყოფას არ მოითხოვს, მაგრამ უდებს პირობას: „იძულებით არცა-ვის ქართველსა სხუასა დაგაგ-

ძე, ვახტანგ გორგასლის ისტორიკოსი და მისი ისტორია, ნგ.: ეტიუდები, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, 4, 1957; ა. ზოგვერაძე, „ქართლის ცხოვრების“ პირველი მატანე და მისი ავტორი, კრ. ისტორიოგრაფია, I, 1968, ვ. გოილაძე, ვახტანგ გორგასალი და მისი ისტორიკოსი „მნათობი“ 1983, №11; Джуахшер Джуахшериаши, жизнь Вахтанга Горгасала, перевод, введение и примечания Г. В. Цулая, Тб., 1986. მ. ლორთქიფანიძე, რა არის „ქართლის ცხოვრება“, 1989 და სხვ. ამჯერად ჩვენს ინტერესში არ შემოდის სადავო პრობლემის კვლევა, ვეყრდნობით „ქართლის ცხოვრების“ ს. ყაუხჩიშვილისეულ გამოცემას.

<sup>3</sup> ჯუანშერი, მით. გამ. გვ. 150.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 158.

დებინებ სჯულსა ქრისტესსა, არამედ მივეზავნენ ცეცხლის მსახურნი ქალაქსა თქუენსა და იყვნენ მუნა ეპისკოპოსნი მათ ზედა სჯულსა ჩუენისანი. და ვინცა ქართველნი ნებით თვისთა აღირჩევედეს სჯულსა ჩუენსა, ნუ აყენებთ". დედოფალი დათანხმდა ამ პირობას, ე. ი. არსებულ ხარკს და სამხედრო ბეგარას ეს ახალი ვალდებულებაც დაეკისრა. „მაშინ, განაგრძობს ისტორიკოსი, ბარზაბოდ წარმოგზავნა ცეცხლის მსახურნი მცხეთას და მათ ზედა ეპისკოპოსად ბინქარან, და დასხდეს მოგუთას... ხოლო ბანქარნ, ეპისკოპოსი ცეცხლის - მსახურთა, ასწავებდა ქართველთა სჯულსა თვისსა, არამედ არაეინ ერჩდა წარჩინებულთაგან, გარნა ნურილი ერი მიიქცა მრავალი ცეცხლის-მსახურებასა, და შვერია ქართლს წერილსა ერსა ცეცხლისმსახურება<sup>5</sup>“. ეს იყო ვახტანგის მეფედ დამტკიცებისათვის გაღებული საზღაური. ქართველი ისტორიკოსი შემდეგ ისევ უბრუნდება ამ საკითხს და სინანულით აღნიშნავს, რომ მართალია წარჩინებულნი არა, მაგრამ „მცირედნი ვინმე წერილისა ერისაგან... მიიქცეს ცეცხლის მსახურებასა<sup>6</sup>“. ვახტანგი წამოიზარდა და ისტორიკოსის სიტყვით „მწუხარე იყო იგი ამისათვის, რამეთუ შემორეოდა ქართლს ცეცხლის მსახურება ტყუეობისა და საზღაურთა მიხუმისაგან. და უმეტეს იურვოდა სჯულისათვის გონებასა შინა, არამედ მძღაერებისაგან სპარსთასა ვერ იკადრებდა გამოცხადებად<sup>7</sup>“.

დამპყრობთა სჯულის მდგომარეობის საილუსტრაციოდ საინტერესო სურათს ხატავს სამეფო დარბაზობის ჯუანშერისეული აღწერილობა; ოსეთს გალაშქრებასთან დაკავშირებით მეფე ვახტანგი იწვევს დარბაზს, მეფე „დაჯდა საყდართა ზედა მალალთა. ხოლო ჯუანშერ, სპასპეტი და ორნივე ეპისკოპოსნი (ე. ი. ქართლის ქრისტიანი ეპისკოპოსი და მოგვეტი)<sup>8</sup> დასხდეს საყდარსავე და სხუანი ყოველნი ერისთავნი დასხდების სელებითა, და ათასისა თავნი და ახისთავნი და ყოველი ერი წარმოდგეს ზე<sup>9</sup>“. როგორც ვხედავთ, ცეცხლის-მსახურთა თავის, მოგვეტის პატივი ქართლის სპასპეტის და ქართლის ეპისკოპოსის სწორია. ასეთია მდგომარეობა ოსეთს გალაშქრობის წინ, დაახლოებით V ს. 60-იანი წლების დასაწყისში.

მაგრამ შემდეგ მოვლენები სხვაგვარად ვითარდება. ირან-ბიზანტიის ომის მონაწილე ქართლის მეფე ვახტანგი, რომელიც როგორც ირანის მოხელე სასანიანთა მხარეზე იბრძვის, რიგი სასწაულების მონმე ხდება, მას თანდათან უმტკიცდება სურვილი გადაუდგეს ირანელებს და ერთმორწმუნე ბერძენთა მხარე დაიკავოს. ჩანს მეფე და მისი მომხრენი ცდილობენ გავლენა მოახდინონ მოლაშქრებზე. მყარდება კავშირი ბერძნული სარწმუნოების წარმომადგენლებთან, მეფემ აღარ მიიღო მონაწილეობა ბრძოლაში ბერძენთა წინააღმდეგ, მოიყვანა პეტრე (შემდგომში ქართლის პირველი კათალიკოსი, რომელმაც „მოიყვანა ჯვა-

<sup>5</sup> ჯუანშერი, 145.

<sup>6</sup> იქვე,

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 146.

<sup>8</sup> ვახტანგის ისტორიკოსი მასაც ეპისკოპოსს, ცეცხლის-მსახურთა ეპისკოპოსს უწოდებს.

<sup>9</sup> ჯუანშერი, 147.

რი" და მეფემ მიმართა ლაშქარს: „დადეგ წინაშე პირსა მტრისასა და ერისა ჩუენისასა; და არქუ ყოველთა-„თაყუანის ეცით ჯუარსა და ესძლიოთ მტერსა“, და რომელმან არა თაყუანის-სცეს მოკალთ"... „და მივიდოდეს ყოველნი ერნი, და თაყუანისცემდეს, და დადგებოდეს წინაშე ჯუარსა"<sup>10</sup>.

ამის შემდეგ, ბრძოლიდან დაბრუნებული ქართლის მეფე ეშაბდება (და-ახლ. V ს. 70-იანი წლების დასაწყისი) სპარსელებთან საბრძოლველად. „მაშინ შე-აგდო საპყრობილესა ბინაქარან მაცდური, ეპისკოპოსი ცეცხლისმსახურთა, და მოსრნა და განასხნა ყოველნი ცეცხლის-მსახურნი საზღვართაგან ქართლისა-თა"<sup>11</sup>. როდესაც ირანის ლაშქარი მოდის ქართლისაკენ, მეფე ვახტანგი, რომელიც ბიზანტიის იმპერიას დახმარებას სთხოვს, წერს ბერძენთა მეფეს „რამეთუ სადაცა მიპოვნის სახლი ცეცხლისა, დამივსია ფსლითა და მოგუნი და მზირნი მათნი მიმიცემია სატანჯველსა ბოროტსა და მაცთური ბინქარან, მივეც საპყრო-ბილესა"<sup>12</sup>.

ირანელთა ლაშქარი ქართლში შემოდის. ოთხი თვე გრძელდება ბრძოლა. ორივე მხარე დიდ ზარალს განიცდის, ირბევა ქართლის მიწაწაყალი. ოთხი თვის შემდეგ ბიზანტიელთა (80-ათასიანი) დამხმარე ლაშქარი მოდის და ჯავახეთს დაბანაკდება. ორივე მხარე დაზავების განწყობაზეა. „ხოლო ვითარცა ცნა სპარსთა მეფემან ბერძენთა მოსვლა შუელად მათდა, იწყო ზრახვად ვახტანგისა. მიუმცნო მოციქულსა მისსა და რქუა: „რაისათვის მოვსწყდებით ურთიერთას, ძმანი კაცნი ვართ, შეილნი ნებროთისნი? უკეთუ ცეცხლი არს ღმერთი, შე-უკუნიენ იგი; ხოლო ჩუენ დავდგრეთ სიყუარულსა ზედა მამათა ჩუენისასა. ხოლო თითო-ული ჩუენგანნი სათნოსა სულისა თვისისასა ჰმსახურებდეს"<sup>13</sup>.

ირანის ხელისუფლება ოთხთვიანი ბრძოლის და ბიზანტიელთა დამხმარე ძალის მოსვლის შემდეგ არ სთხოვს ქართლის მეფეს პასუხს ბინქარან ეპისკოპოსის შეპყრობის და ცეცხლის-მსახურთა გაძევებისათვის ე. ი. ის რაც ვახტანგის გამეფების წინაპირობა იყო, უარყოფილია და შაჰი ეხლა უკან იხევს. როდესაც მოციქულმა მეფე ვახტანგს ირანის მხარის შემონათვალის მიახსენა, მან უპასუხა: „უკუეთუ გუებრძოდი ჩუენ დატეობისათვის სჯულისა, მოკუდეთ ჩუენ მისთვის, ვითარცა იგი მოკუდა ჩუენთვის, და მან აღმადგინნეს ჩუენ, ხოლო უკუეთუ აღასრულო სიტყუა შენი და არა იყოს ცეცხლი ღმერთად შენდა, და იყოს ღმერთად ჩუენდა ქრისტი, მამად და უფლად გხადო შენ"<sup>14</sup>. აქ, როგორც ვნახეთ „ქართლის ცხოვრების“ აკადემიური გამოცემის ტექსტში არის „აღასრულო სიტყუა შენი და არა იყოს ცეცხლი ღმერთად შენდა". ეს „არა" აქ არის „ქართლის ცხოვრების" რიგ ნუსხებში (მარიამისეული და სხვა), მაგრამ, ვფიქრობთ, ეს „არა" აქ არ უნდა იყოს. აქ არ შეიძლება იყოს ლაპარაკი სპარსელთა მიერ თავისი სჯულის დატე-

<sup>10</sup> ჯუანშერი, 173-174.

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 178.

<sup>12</sup> იქვე, გვ. 179.

<sup>13</sup> იქვე, 181.

<sup>14</sup> იქვე.

ვებაზე, რადგან ეს უნიანალმდეგება წინა თხრობას, რომ „ჩვენ (ე. ი. სპარსელები - მ. ლ.) დავადგრეთ სიყვარულსა ზედა მამათა ჩუენთასა, ხოლო თვთოეულ ჩვენგანი სათნოსა სულსა თვისისასა ჰმსახურებდეს“. ე. ი. ყოველი ჩვენგანი თავისი სულისათვის, სათნოს (სასურველს) ემსახუროს. ამის შემდეგ მხარეები დაზავდნენ „და ყვეს აღთქმა თავის-თავისა სჯულისა ზედა გარდაუვალი“<sup>15</sup>.

რომ ეს ასეა და აქ „არა“ ზედმეტია ამას ანასეული და მისგან მომდინარე ჭალაშვილისეული ნუსხებიც ადასტურებენ, იქ ტექსტი ასე იკითხება: „ხოლო უკეთუ აღასრულო სიტყუა შენი, და იყოს ღმერთად ჩუენდა ქრისტე, მამად და უფლად გხადო შენ“<sup>16</sup>. რომ აქ „არა“ არ უნდა იყოს ამას შეთანხმების ზემოთმოტანილი ტექსტის ის ადგილიც ადასტურებს, რომლის მიხედვით შაჰი თანახმაა ყველამ თავის სასურველს სცეს თაყვანი, და აგრეთვე ისიც, რომ როდესაც მხარეები დაზავდნენ „ყვეს აღთქმა თავის თავისა სჯულისა ზედა“.

ე. ი. ირანის პოლიტიკურ ხელისუფლებაზე ქართლის მეფე უარს ვერ ამბობს, მაგრამ დიდ რამეს აღწევს, სპობს ქართლის სამეფოში ცეცხლისმსახურების როგორც კანონით დაშვებული რწმენის პოზიციებს და მას პასუხს არ (თუ ვერ) სთხოვენ იმის გამო, რომ ვახტანგმა „შეადო საპყრობილესა შინა ბინქარან მაცთური, ეპისკოპოსი ცეცხლის მსახურთა“. ხოლო, რა იქნება ირანში, ამას ქართლის მეფეს არავინ ეკითხება.

ასე რომ, „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტის დადგენა-გამართვის დროს, ვფიქრობ, ეს გარემოება მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული და ტექსტის ამ ადგილიდან „არა“ ამოღებული უნდა იყოს, და უნდა მივიღოთ ანასეული ნუსხის წაკითხვა: „ხოლო უკეთუ აღასრულო სიტყუა შენი და იყოს ცეცხლი ღმერთად შენდა, და იყოს ღმერთად ჩუენდა ქრისტე. მამად და უფლად გხადო შენ“. ე. ი. ქართლის მეფე ვახტანგი აღიარებს ირანის ხელისუფლების უზენაესობას („მამად და უფლად გხადო შენ“), მაგრამ ათავისუფლებს ქვეყანას ცეცხლის მსახურების კანონით დაშვებული რელიგიის უფლებით არსებობისაგან. ეს არის ქართლის მეფე ვახტანგის ბრძოლის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი შედეგი.

<sup>15</sup> ჯუანშერი, 183.

<sup>16</sup> იქვე, გვ. 181.

**По поводу интерпретации одного места  
"Картлис цховреба" ("История Грузии")**

В V веке царство Картли было вассалом Ирана; царя на престол утверждал шах, Картли выплачивала дань и несла военную повинность.

В 40-х годах V века, когда скончался царь Картли Мирдат для утверждения царем наследника престола Вахтанга шахский двор потребовал признать в Картли, где христианство было объявлено государственной религией в 30-х годах IV века, маздеизм (огнепоклонство), законом признанной религией, что и было приведено в исполнение.

Царь Вахтанг готовился освободить страну от господства Ирана. Провел мероприятия с целью централизации государственной власти, добился автокефалии (самоуправления) церкви, укрепил границы и изгнал огнепоклонников, а их главу (могвета) заточил в темницу.

Иранские войска вступили в Картли. Четыре месяца длились бои и ни одна сторона не смогла добиться реального результата, разорялась грузинская земля, в тяжелом положении находились и иранцы, обе стороны решили пойти на перемирие. Царь Картли вновь признавал себя вассалом Ирана, но категорически отказывался допускать права огнепоклонников.

Он заявил представителю шахской власти: "...если выполнишь данное обещание и не будет богом для тебя огонь, и будет богом для меня христос, буду чтить тебя отцом и верховным владыкой". В данном предложении вызывает недоумение слово "не", которое имеется в некоторых списках "Картлис цховреба" (Джуаншер, История царя Вахтанга) и внесено в основной текст академического издания (Тбилиси, 1955). Но в ряде списков, это "не" отсутствует и предложение представлено так: "...будет богом для тебя огонь, и будет богом для меня Христос". Царя Картли никто не спрашивал кому быть, или не быть богом в Иране. Это отрицание ("не"), здесь неуместно, и видимо, является ошибкой переписчика.

Вновь пришли стороны к согласию, каждая сторона осталась при своей вере, царь Картли признал верховную власть Ирана, но освободил страну от огнепоклонников, что было большой победой.

To make clear certain passage from "Kartlis Tskhovreba"  
(History of Georgia)

The kingdom of Kartli was a vassal of the Sasanian Iran kingdom and was compelled to pay contribution as well as take part in Iran's military operations. Shah of Iran approved King of Kartli on the throne.

In 40s of the 5<sup>th</sup> century, died the king of Kartli - Mirdat. For approval of his young son, Vakhtang, on the throne shah insisted that in Kartli along with Christianity, Mazdeanism (worshiping the fire) should become a legal religion. It is worth mentioning that in Kartli Christianity was a state religion since 30s of the 4<sup>th</sup> century.

The mother of the young heir, Sagduht, had no other choice than to agree.

King Vakhtang planned throughout the decades how to get rid of the Iranian rule. Vakhtang carried out reforms that centralized the king's authority as well as gained the autocephaly for the Church. He also established the powerful system of the defense buildings. Finally, Vakhtang decided to disobey shah's command and did not take part in his military campaign against the Empire of Byzantium. In addition, Vakhtang imprisoned the local head of Mazdeans (fire worshippers). All this happened in 70s of the 5<sup>th</sup> century.

The Iranian army invaded Kartli. The fight didn't stop for 4 months. Finally, both sides decided to conclude a truce.

King of Kartli still stayed shah's vassal. However, the religious matter was to change: "We would rather die for Him (Jesus Christ), as He died for us, than change our religion" - announced king of Kartli. Shah of Iran agreed. So now, both sides were able to worship their gods.

To this followed the statement of king of Kartli addressed to shah, that in the academician publication of "Kartlis Tskhovreba" is interpreted as follows: "If fire is (not) your god and Christmine, your supremacy will be accepted for us". In some versions of "Kartlis Tskhovreba" (for example in the so called Mariam's manuscript XVII c.) the word "not" is used; however it is not used in the so-called Anna' version (XVc.).

It is notable, that when interpreting this passage from "Kartlis Tskhovreba", the Anna's version should be taken to the fore. King of Kartli has right to be concerned with the religious matters in his own country, however he is not able to control the situation in Iran. So the text should be read following way: "...Be the fire your god and Christ - ours". After this both sides concluded a truce and "worshiped their gods freely".

Consequently, king of Kartli accepts supremacy of shah of Iran, however gets rid of the Mazdecanian supremacy. This is one of the most important achievements made by king Vakhtang.

## „ოქროს საწმისი“

არგონავტების კოლხეთში ლაშქრობის მთავარი მიზანი – გრძნეული და ოქროს-მატყლიანი ვერძის ტყავი-საწმისი ძველ ბერძნულ მწერლობაში სხვადასხვა სახელით მოხსენიება: „კოას“<sup>1</sup>, „ღერას“ (შდრ. Campbell 1994, გვ. 84), „ღერმა“ და „ნაკოს“ (შდრ. Braswell 1988, გვ. 158). ამასთან ხშირად განსაზღვრებით „ოქროსი“<sup>2</sup> მაგრამ მასთან ერთად გვხვდება სხვა ეპითეტებიც:

ა) „მეგა კოას“ / μέγα χάμας (მიმწერმე ფრ. II = ურუშაძე 1964, გვ. 201. Allen 1993, გვ. 88-89: ad I; აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკა“, IV, 171, 184 = ურუშაძე 1970, გვ. 258) ან χρυσείον μέγα χάμας (აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკა“, IV, 439 = ურუშაძე 1970, გვ. 272) ე.ი. „ღიადი (ან „ყოვლისმძლეველი“) ოქროს საწმისი“ აქ მნიშვნელოვანია გავიხსენოთ, რომ სიტყვა „მეგა“ (μέγα) ე.ი. „ღიადი“, „ყოვლისმძლეველი“ ძველბერძნულ მწერლობაში ხშირად ღმერთების ეპითეტია (შდრ. Liddel, Scott 1996, გვ. 1088: sv χάμας).

ბ) „ქერიუსომალონ“ / Χερυσόμαλον (ფერეკიდე, ფრ. 105 = ურუშაძე 1964, გვ. 259, Jacoby 1923, გვ. 88; შდრ. აგრეთვე: ვერიპიდეს „იპსიპიდე“, F.1, II, 23 = Herwerden 1909, გვ. 17; სტრაბონი, „გეოგრაფია“, XI, 2, 19 (= ყაუხჩიშვილი თ. 1957, გვ. 126), აჩანე, მითტრიდი, 103 (= ყაუხჩიშვილი თ. 1959, გვ. 199), აპოლოდოროსი, I, IX, 1-2 (= ურუშაძე 1966, გვ. 350-353), დიოდორე სიცილიელის „იბილიოთეკა“, IV, 40,3 (= ურუშაძე 1964, გვ. 380), ე.ი. „ოქროსი“ ან „ოქროს მატყლიანი“.

გ) „პანქერიუსონ“ / πάνχερυσόν (პინდარე, პით. IV, 68 = ურუშაძე 1964, გვ. 204, შდრ. Braswell 1988, გვ. 158: ad 68 a-c; ვერიპიდეს „მედეა“, 5 = ურუშაძე 1964, გვ. 232) ე.ი. „მთლიანად ოქროს“ ან „წმინდა ოქროს“ საწმისი.

დ) „ბათიუმალონ“ / βαθυμάλον (პინდარე, პით. IV, 162 = ურუშაძე 1964, გვ. 210, შდრ. Braswell 1988, გვ. 242: ad 161a) ე.ი. „სქელსაწმისიანი“ ტყავი.

<sup>1</sup> სიტყვა „კოას“ პირველად პომპროსთანაა ნახსენები („კლიადა“, IX, 66; „ოდისეა“, III, 38; XVI, 47; XIX, 97; XX, 3), ზოგადად „საწმისის“ აღმნიშვნელად (Liddel-Scott 1996, s.v. Κάμας). ვარაუდობენ (Morpurgo 1963, გვ. 166), რომ ეს სიტყვა უკვე მიკენურ ტექსტებში წარმოადგენილი: ko-wo (ე.ი. kowos=χάμας. მოსაზრება მის ქართველურ ტყავ-ტყვთან კავშირის შესახებ იხ. Гамкрелидзе, Иваниш, 1984, II, გვ. 908-909). ოქროს საწმისის ე.ი. ფრიჭხეს მხსნელი ოქროსბეწვიანი ვერძის ტყავის (არგონავტთა ლაშქრობის მიზნის) გაგებით პირველად ძვ. VII-VI სს-ის ბერძენ პოეტთან – მიმწერმესთან გვხვდება (ფრ. II = ურუშაძე 1964, გვ. 201, Allen 1993, გვ. 88-89: ad I). შდრ. აგრეთვე „ნავაპტიკა“, ფრ. 8 (= ურუშაძე 1964, გვ. 200, Davies 1988, გვ. 148), პეროლოტე, VII, 193.

<sup>2</sup> ბერძენ კომენტატორთა მტკიცებით, ზოგიერთი ავტორი (მაგ. სიმონიდე, აკუსილაოსი – Jacoby 1923, გვ. 56) საწმისს „მეწამულს“ უწოდებდნენ (შდრ. აგრეთვე ვერიპიდეს „მედეას“ სქოლიონები 5 = ურუშაძე 1964, გვ. 238-1239; აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკის“ სქოლიონები: IV, 1147 = Wendel 1958, გვ. 307).

ე) „აἰνάξ ἀιχλάνει χρυσῶα θισάνο“ (პინდარე, პით. IV, 230), ე.ი. „... უზრუნველი საფენული, ოქროს საწმისოვანი ბრწყინვალე ტყავი“ (= ურუშაძე 1964, გვ. 214, შდრ. Braswell 1988, გვ. 317: ad 213 a-b: "... the fleece radiant with golden fringe").

ვ) „ღერმა ლამპრონ“ / ἄερα λάμπρον (პინდარე, პით. IV, 242 = ურუშაძე 1964, გვ. 215) ე.ი. „მბრწყინავი სასმისი“.

ზ) „χρυσῆσιν ἄναξ“, „აἰνάξ χρυσεῖσιν“ ან „χρυσῆσιν ἄεραξ“ „ἄεραξ χρυσεῖσιν“ (აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკა“, I, 4 და 889; II, 1193 და 1224; III, 13, 88, 180, 404; IV, 87, 162, 341, 1035, 1142, 1319 – იხ. Wifstrand 1933, გვ. 122, Fantuzzi 1988, გვ. 24, შენიშვნა 35, Campbell 1994, გვ. 84:ad 88; შდრ. თეოკრიტეს „ილიადა“, XIII, 16 = ურუშაძე 1964, გვ. 314; Gow 1973, II, გვ. 235: ad ld., XIII, 16; იხ. აგრეთვე Orph., Arg., 59, 834, 8476, 853, 890, 926, 1018) ე.ი. „ოქროს საწმისი“. განსაზღვრება „ოქროსი“ (ასევე ამ სიტყვით გაღმოცემული კომპოზიტები), როგორც ცნობილია, ძველ ბერძნულ ლიტერატურაში (უკვე პომპროსის პომეზიდან დაწყებული) წარმოადგენდა – ღვთაებებისა და ღვთაებრივ არსებათა ეპითეტებს (დაწერ. Lorimer 1936, გვ. 20-21, 24).

რაც შეეხება „ოქროს საწმისის“ სიმბოლურ მნიშვნელობას, როგორც ჩანს, მითის უძველეს ვერსიებში (ე.ი. „არქაულ დონეზე“) ის სამეფო ხელისუფლებისა და ქვეყნის კეთილდღეობის სიმბოლოს განასახიერებდა, გვიან ეტაპზე კი სიმღიდრეს სხვადასხვა ლითონით, პირველ რიგში კი - ოქროთი იმ ქვეყნისას, სადაც „ოქროს საწმისი“ ინახებოდა ე.ი. კოლხეთის (დაწერ. Lordkipanidze 2001).

О. Лордкипанидзе

### "Золос руно"

Цель похода аргонавтов – золотое руно в древнегреческой литературе передаётся следующими словами "коас", "дерма" и "накос". Одновременно прилагается следующие эпитеты (кроме "золотое"): "великое" (или "всемогучее"), "блестящее", "весь золотой" и т.д.



## "The Golden Fleece"

The objective of the expedition of the Argonauts – to secure the fleece of the miraculous ram – is referred to in ancient Greek literary sources under the following names κῶας, δέρας, δέρμα, νάκος, mostly in combination with the definition 'golden'. Occasionally additional epithets are added:

a) 'μέγα κῶας' (Mimnerm., F.11 = Allen 1993, 88-9: ad 1; Apoll., *Arg.*, IV, 171 and 184 – cf. Campbell 1994, 9: ad 2) or 'χρυσέιον μέγα κῶας' (Apoll. Rhod., *Arg.*, IV, 439), i.e. 'great (or mighty) Golden Fleece'.

b) 'τὸ κῶας χρυσόμαλον' (Pherec., F. 105 – Jacoby 1923, 88), 'τὸ χρυσεόμαλλον ἱερὸν δέρας' (Eur., *Hyps.*, F.1, II, 23, Herwerden 1909, 17), 'τὸ χρυσόμαλλον δέρας' (Strabo, XI, 2, 19; Appian, *Mithr.*, 103: 'Golden (or "with golden wool") fleece'. Cf. 'χρυσόμαλλον κριός' and 'τὸ χρυσόμαλλον δέρας' (Apollod., I, IX, 1-2, 16; see also: Diod. Sic., *Bibl.*, IV, 40, 3).

c) 'τὸ πάγχρυσον νάκος κριοῦ' (Pind., P.4, 68; cf. Braswell 1988, 158: ad 68a-c) or, 'τὸ πάγχρυσον δέρας' (Eurip., *Med.*, 5): 'all-golden (or "of pure gold") fleece of the ram'.

d) 'δέρμα τε κριοῦ βαθύμαλλον' (Pind., P.4, 162, cf. Braswell 1988, 242: ad 161a: 'the deep-fleeced hide of the ram').

e) 'κῶας αἰγλάεν χρυσέω θυσάνο' (Pind., P.4, 231, cf. Braswell 1988, 317: ad 231a-c): '...the fleece radiant with golden fringe'.

f) 'δέρμα λαμπρὸν' (Pind., P.4, 242): 'radiant hide (fleece)'.

g) 'χρυσέιον κῶας or κῶας χρυσέιον and 'χρυσέιον and 'δέρμα or 'δέρμα χρυσέιον' (Apoll. Rhod., *Arg.*, I, 4 and 889; II, 1193, 1224; III, 13, 88, 180, 404; IV, 87, 162, 341, 1035, 1142, 1319 – cf. Wifstrand 1933, 122; Fantuzzi 1988, 24, n. 35; Campbell 1994, 84: ad 88; Theocr., *Id.*, XIII, 16 – cf. Gow 1973, II, 235: ad *Id.*, XIII, 16; Porph., *Arg.*, 59, 834, 846, 853, 890, 926, 1018).

---

\* The paper was written during the author's work at scientific institutions of Germany (University of Constanze and the Romöisch-Germanisches Zentral-Museum in Mainz) as a research awardee of the Alexander von Humboldt Foundation

## დაპოქმებული ლიტერატურა:

- ურუშაძე ა. 1964: ძველი კოლხეთი არგონავტების თქმულებაში (თბილისი)
- ურუშაძე ა. 1970: აპოლონიოს როდოსელი, არგონავტიკა, ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა აკაკი ურუშაძემ (თბილისი)
- ყაუხჩიშვილი თ. 1957: სტრაბონის გეოგრაფია (თბილისი)
- ყაუხჩიშვილი თ. 1959: აპიანე, მითრადატეს ომების ისტორია ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა თ. ყაუხჩიშვილმა (თბილისი)
- ყაუხჩიშვილი თ. 1960: პეროდოტეს ცნობები საქართველოს შესახებ (თბილისი)
- Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. 1984: Индоевропейский язык и индоевропейцы (Тбилиси).
- ALLEN, A. (ed) 1993: The Fragments of Mimnermus. Text and Commentary (= Palingenesia XLIV) (Stuttgart).
- BRASWELL, B.K. 1988: A Commentary of the Fourth Pythian Ode of Pindar (Berlin).
- CAMPBELL, M. 1994: A Commentary on Apollonius Rhodius Argonautica III 1-471 (Leiden, New York and Köln).
- DAVIES, M. 1988: Epicorum Graecorum Fragmenta (Göttingen).
- FANTUZZI, M. 1988: Ricerche su Apollonio Rodio (Roma).
- GOW, A.S.F. 1973: Theocritus, I-II (Cambridge).
- JACOBY, F. 1923: Die Fragmente der griechischer Historiker (FgrHist) I (Berlin).
- LIDDELL, H.G. and SCOTT, R. 1996: A Greek-English Lexicon (Oxford).
- LORDKIPANIDZE, O. 2001: The Golden Fleece: Myth, Euhemeristic Explanation and Archaeology, "OXFORD JOURNAL OF ARCHAEOLOGY", 20:1, 2001, გვ. 1-38.
- LORIMER, H.I. 1956: Gold and Ivory in Greek Mythology. "Greek Poetry and Life (Essays Presented to Gilbert Murray)" (Oxford), 14-33.
- WENDEL, C. 1958: Scholia in Apollonium Rhodium Vetera (Berlin).
- WIFSTRAND, M.L. (ed.) 1992: Von Callimachos zu Nonnos (Lundi).

**ზოგი რამ თრიალეთის ვერცხლის თასზე ასახული  
კომპოზიციის შესახებ**

ქართულ ხალხურ სიმღერებში დაღექილია ქართველთა მუსიკალური აზროვნების განვითარების უძველესი შრეები, მათ შორის - ქართველურ ტომათვის საერთო მუსიკალური ფუძე-ენა, ფუძე-ჰანგი, რომელიც გარკვეულ ინოტაციურ არეს მოიცავს. მუსიკალური აზროვნების განვითარების უადრეს საფეხურებზე მეტყველების ბგერათა აკუსტიკურ და ფიზიოლოგიურ (არტიკულაციურ) თავისებურებებს, მის ინტონაციურ, მელო-რიტმულ მხარეს, არსებითი როლი უნდა შეესრულებინა ზემოხსენებული მუსიკალური ინტონაციურ-აზრობრივი ერთეულის ჩამოყალიბებაში. ფუძე-ჰანგი, რომელშიც თავს იყრის ადრე არსებული ყველა მუსიკალურ-სმენითი მონაპოვარი, უნივერსალურია. ამავე დროს იგი გარკვეული სტრუქტურის მქონე ინტონაციურ არეში თავსდება და გამოირჩევა მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი ფონოლოგიური და მორფოლოგიური ნიშნით.

ქართველური მუსიკალური ფუძე-ენა ჩამოყალიბდა იმ უძველესი რწმენა-წარმოდგენების ამსახველ რიტუალებში, რომლებიც იმთავითვე დაკავშირებული იყო ქართველთა წინაპრების ყოფასთან. ამ მხრივ აღსანიშნავია მიცვალებულის და ასტრალურ კულტებთან დაკავშირებული დატირებანი და საფერხულოეზობი.

ქართული ხმიერი მუსიკის ხნიერებაზე მიუთითებს აგრეთვე ხალხური საკრავები. სასიმღერო ჰანგი უნდა ასახულიყო სამთავროს ერთ-ერთ სამარხში აღმოჩენილ სალამურზე (ძვ. წ. XV-XIV ს.ს.). არფისებური საკრავები ყაზბეგიდან და უფლისციხედან (ძვ. წ. VII-VI ს.ს.), აგრეთვე სვანური ჩანგი შუმერული არფის (ძვ. წ. IV-III ათასწლეულები) მონათესავედაა მიჩნეული<sup>1</sup>.

მატერიალური კულტურის ძეგლებიდან არანაკლებ საყურადღებოა ვერცხლის თავი თრიალეთიდან. თასზე ასახული სიუჟეტის შესახებ არაერთი მოსაზრებაა გამოთქმული. ძეგლი ჩვენთვის საინტერესოა იმ მხრივ, რომ ზოგიერთმა შეკვლევარმა (დ. ჯანელიძე, ლ. გვარამაძე) მასში საფერხულო ქმედება ამოკითხა. დ. ჯანელიძის აზრით, სასმისზე ასახულია „უკვდავების წყლისა“ და „სიცოცხლის ხესთან“ დაკავშირებული რიტუალურ-მითოლოგიური სახეობა, რასაც აქვლია-დათვის ნიღბოსანთა განვითარებული ნიშნის ფერხული ასრულებს“.

<sup>1</sup> F. W. Galpin, The musik of the sumerian, Cambridge, 1937, p. 27, 28, 70.

К. Заке, Музыкальная культура Вавилона и Ассирии, См. Музыкальная культура древнего мира, Л., 1937, с. 98; მ. შილაკაძე, ქართული ხალხური საკრავები და საკრავიერი მუსიკა, თბ., 1970, გვ. 55, 57; И. Хашба, Абхазские народные музыкальные инструменты, Сухуми, 1979, с. 75.

დ. ჯანელიძე, თრიალეთის სახილველი, საბჭოთა ხელოვნება, №12, თბ., 1981, გვ. 87.

აქვე დაეძენთ, რომ არც ერთი მოსაზრება არ გამოორიციხავს ვარაუდს იმის შესახებ, რომ ფეხზე მდგომი ფიგურები შესაძლებელია საფერხულო ქმედებას გამოხატავდეს. მათ შორის ინტერესს იწვევს ერთ-ერთი მათგანი, რომლის მიხედვით, თასის ზედა სარტყელზე ასახული რიტუალი სოციალურ-რელიგიური შინაარსის შემცველია. მთიელთა სარწმუნოებაში დადგენილი ასტრალური პანთეონის ორი საფეხურიდან პირველი - პირველყოფილი-თემური წყობილების რღვევის ხანა - ახსნილია კომპოზიცია ვერცხლის სასმისზე: ცენტრალური ფიგურის მიმართ მდგომი ერთგვაროვანი ანთროპომორფული ფიგურები „ღვთის კარზე“ ღვთის-შვილთა შეკრებას ასახავს და აღმოსავლეთ საქართველოს ყოფაში ბოლო დრომდე არსებული „სადიდებელთაის“ წესის შესრულების ეპიზოდს გამოხატავს<sup>3</sup>. ამ მოსაზრების გაზიარების შემდეგ შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ შემქმნელისაგან უეტყველად გააზრებულია აგრეთვე წრიული საფერხულო წყობა. მით უმეტეს, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა სოციალურ-რელიგიური ყოფის ამსახველ გადმონაშთურ მასალაში საღვთისმსახურო წესებს მუდამ თან ახლავს სანესო საფერხულო სიმღერა, რომელიც ღვთაების მიმართ სრულდებოდა. ნიშანდობლივია, რომ სიმღერის წარმოქმნა ჯვარ-ხატების მსახურთა ხვედრია. აქვე დაეძენთ, რომ ხალხურმა ყოფამ არაერთი მატერიალური კულტურის ძეგლი შემოგვინახა (მაგალითად, თიხის ჭურჭელი გოზაური), რომელზეც რელიეფურად არის დაძერწილი საფერხულო ქმედება<sup>4</sup>.

თუ გავითვალისწინებთ ფერხულის ხნიერებას, ადვილად წარმოსადგენია, რაოდენ მარტივი სტრუქტურის მქონე მასალა უნდა ასახულიყო საფერხულო სიმღერებში ოდესლაც, საზოგადოების განვითარების ზემოთ აღნიშნულ ხანაში. მუსიკალური და სამეტყველო ენის სინკრეტიზმი მუსიკალური აზროვნების განვითარების უადრეს საფეხურებზე, უფლებას გვაძლევს ქართველური მუსიკალური ფუძე-ენა და მისი დიფერენციაციის დასაწყისი ქართველურ ენათა ფუძე-ენის არსებობისა და მისი დაშლის ქრონოლოგიურ ჩარჩოებში მოვათავსოთ. აქედან გამომდინარე, ქართველურ ტომთათვის საერთო მუსიკალური ფუძე-ენა, ფუძე-ჰანგი უნდა ასახულიყო საფერხულო სიმღერებში, რომელთა შესაბამისი საფერხულო წყობა, შესაძლოა ძვ. წ. II ათასწლეულის შუახანით დათარიღებულ სასმისზეა გააზრებული.

<sup>3</sup> В. В. Бардавелидзе. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен; Тб., 1957, с. 15. 101-103, 248-249.

<sup>4</sup> შ. ზანდუკელი, გოზაური, ეთნოლოგიური ძიებანი, I, თბ., 2000.

**О композиции изображенной на серебряном кубке из Триалети**

По музыкально-этнологическим данным, одним из компонентов ритуала изображенной на кубке является круговое хороводное строение.

N. Maisuradze

**Somehins about the comnosition dericted on the silver bocoe**

According to the musical-ethnologikal data, one of the ritual, depicted on the bocol in the round structure.

**მუსიკალურ-ეთნოლოგიური მონაცემები ქართულ-ნინააზიურ  
ურთიერთობათა შესახებ**

„ძველი საქართველო უფრო ვრცელი სამყაროს ორგანული, მაგრამ თავის-თავადი ნაწილია. ამ სამყაროს შეადგენს ვინრო ასპექტში - კავკასია, ფართო ასპექტში - ძველი აღმოსავლეთი, რომელთა სხვა კომპონენტებსაც საქართველო უკავშირდება მრავალრიცხოვანი და ნიარსახოვანი გენეტიური და ისტორიული კავშირებით“<sup>1</sup>.

ქართველი ხალხის წინაპართა ოდითგანვე მჭიდრო კულტურულ-ისტორიული კონტაქტები ნინა აზიის უძველეს მოსახლეობასთან მუსიკალურ სფეროშიც აისახა. ამ თვალსაზრისით, უწინარეს ყოვლისა, საყურადღებოა ძველი ქართული საკრავის - ებანის წარმომავლობა.

ივ. ჯავახიშვილის აზრით, „ბანი“ თავდაპირველად გარკვეული ხმის სახელწოდებას კი არ ნიშნავდა, არამედ ზოგადად შებანებას, ხმათა შეწყობას. ამ მოსაზრების დასასაბუთებლად იგი იყენებს ხალხური ზეპირსიტყვიერების მასალებს. მაგალითად, „ლექს სხვაზედ გადავაქციოთ, ბან მამეც საუფინაო“, ან „დაჰკარ და დაჰკარ ფანდურო, კარგა მადლიე ბანი“ და სხვ. აქ ბანი მხოლოდ და მხოლოდ აკომპანემენტს ნიშნავს. შებანება, დაბანება, აკომპანემენტის აღმნიშვნელი ტერმინი იყო. მხოლოდ შემდეგ იქცა ბანი დაბალი ხმის აღმნიშვნელ სახელად<sup>2</sup>. ივ. ჯავახიშვილი ბანს ეტიმოლოგიურად და ფუნქციით უკავშირებს ძველ ქართულ საკრავს - ებანს. „ბანი ძველდაც და თანამედროვე ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაშიც იმდენად ბოხი ხმის აღმნიშვნელი არ იყო, რამდენადაც ზოგადად აკომპანემენტის, შებანებისა, რომელიც შესაძლებელია საკრავიერიც ყოფილიყო და ხმიერიც. თუ ამ გარემოებას გავითვალისწინებთ და თანაც გავიხსენებთ, რომ ძველ ქართულ ძეგლებში გალობის შეხმობა-აყოლებისა, ანდა დასამღერად განკუთვნილ საკრავს ებანი ერქვა, შესაძლებელია, ამ ორი სიტყვის ბანის და ებანის ესოდენ დიდმა ბგერითმა მსგავსებამ ჩვენი ყურადღება მიიპყროს. მართლაც, ნუთუ შემთხვევითია, რომ აკომპანემენტს, შეხმობა-აყოლებას ბანი ეწოდება და აკომპანემენტისა და დამღერებისათვის განკუთვნილ საკრავსაც ებანი ერქვა, რომელიც ქნარისა და ჩანგის სინონიმებადაც გვევლინება. ძნელი დასაჯერებელია, რომ აქ სრულებით შემთხვევითი, მხოლოდ გარეგნული, ბგერითი მსგავსება იყოს. ქართულ სახელს ებანს არსად თვისტომნი არ უჩანს ევ-

<sup>1</sup> ს. ჯანაშია, საზოგადოებრივი მეცნიერებანი საქართველოში დიდი ოქტომბრის სოციალისტური რევოლუციის მე-20 წლისთავზე, ენიშკის მოამბე, I, თბ., 1937; იხ. ა. აფაქიძე, ქართული საბჭოთა არქეოლოგიის განვითარების ნახევარსაუკუნოვანი გზა, თბ., 1972, გვ. 94.

<sup>2</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები, თბ., 1938, გვ. 301, 303-305.

ვიპტურს გარდა, სადაც ასეთივე საკრავს „ტე ბუნი“ ანუ „ტეპუნი“ ეწოდებოდა... სამწუხაროდ, ვერ გავარკვეე, არსებობს თუ არა რაიმე ეტიმოლოგია ამ ეგვიპტური სახელისათვის, მაგრამ, ვფიქრობ, რომ ქართული ებანისა და ძვ. ეგვიპტ. ტეპუნისა და არც ქართული ბანისა და ებანის მსგავსება შემთხვევითი არ უნდა იყოს და ძირითადი საერთო უნდა ჰქონდეთ<sup>3</sup>. დაბადების ქართული თარგმანის სათანადო ადგილების ებრაულ, ლათინურ და სომხურ თარგმანებთან შედარებისას ივ. ჯავახიშვილი ებანს ქნარის ქართულ შესატყვისობად მიიჩნევს. „საკრავიც ქართული იყო თუ არა თავდაპირველად, ეს ჯერჯერობით გამოსარკვევია, მაგრამ მისი ებრაულ ქინნორ-ის ქართულ შესატყვისობად მიჩნევა და გამოყენება უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ ებანიც ცალკე-სიმღერის შებანებისათვის განკუთვნილი საკრავი ყოფილა, რომელიც ძალებიან საკრავთა ჯგუფს ჰკუთვნებია დაბადების ქართულად გადმოთარგმნის ხანაში მაინც“<sup>4</sup>. ივ. ჯავახიშვილის მოსაზრების ანალოგიურად გრ. ჩხიკვაძე ებანს ძალებიან საკრავთა (ჩანგი, ქნარი) ჯგუფს მიაკუთვნებს. მისი აზრით, ებანი ქნარის ტიპის ქართული საკრავია. თვით სახელწოდება „ებანი“ ამ საკრავის ქართული სახელია. არქეოლოგიური გათხრების შედეგად ყაზბეგში (სტეფანწმინდაში) აღმოჩენილი ხუთძალიანი საკრავს, რომელიც მემუსიკეს ხელში უჭირავს (დათარიღებულია ძვ. წ. VI ს.), მკვლევარი ებანის მოყვანილობის სამუსიკო საკრავად მიიჩნევს<sup>5</sup>. ი. ხაშბას აზრით, საკრავი ყაზბეგის განძიდან თითქმის ემთხვევა შუმერულ ხუთძალიან რკალისებურ ჩანგს, რომელიც დათარიღებულია ძვ. წ. IV ათასწლეულით<sup>6</sup>. არანაკლებ მნიშვნელოვანია უფლისციხეში სოფ. ბამბეგის ნამოსახლარში აღმოჩენილი ნიღბოსანი მუსიკოსის თიხის ფიგურა. იგი როგორც დ. ხახუტაიშვილი შენიშნავს, ქრონოლოგიურად ახლოს დგას ყაზბეგის ქანდაკებასთან და მიეკუთვნება ძვ. წ. VII-VI საუკუნეებს. მკვლევარის აზრით, საკრავი, რომელიც მემუსიკეს ხელთ აქვს, ჩანგი უნდა იყოს<sup>7</sup>. მ. შილაკაძე ამ ძეგლს ჩანგისებურ საკრავს, ლირას უწოდებს<sup>8</sup>. უფლისციხეში აღმოჩენილი საკრავი ფორმით ენათესავება ყაზბეგიდან ცნობილ საკრავს<sup>9</sup>.

ტერმინ „ებანის“ ეტიმოლოგიისათვის საყურადღებოა ფ. გალპინის მოსაზრება შუმერულ არფის უძველესი სახელწოდების შესახებ. ფ. გალპინი ურში აღმოჩენილი არფების განხილვისას ყურადღებას ამახვილებს მშვილდისებური არფის არქაულ სახელწოდებაზე PAN ან BAN. ეს საკრავი ეგვიპტეში უძველესი დროიდან იყო ცნობილი BAN, BEN ან BAIN-ის სახელით და წარმოდგარია სიტ-

<sup>3</sup> ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 315.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 135-145, 138.

<sup>5</sup> გრ. ჩხიკვაძე, სამუსიკო საკრავი ებანი და მისი რაობა, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, VII, თბ., 1955, გვ. 56-57, 63. ყაზბეგში აღმოჩენილი საკრავის შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთი აზრია გამოთქმული.

<sup>6</sup> И. Хашба, Абхазские народные музыкальные инструменты, Суханли, 1979, с. 75.

<sup>7</sup> დ. ხახუტაიშვილი, უფლისციხე, I, თბ., 1964, გვ. 73-74.

<sup>8</sup> მ. შილაკაძე, ქართული ხალხური საკრავები და საკრავიერი მუსიკა, თბ., 1970, გვ. 57.

<sup>9</sup> ა. ავაქიძე, ანტიკური ხანის საქართველოს კულტურა, იხ. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, I, 1979, გვ. 778..

ყვის შუმერული მნიშვნელობიდან „მშვილდი“. Giš-PAN-TAG-GA ნიშნავს „დაარტყა PAN-ს“, LU-Giš-PAN-TAG-GA - „PAN-ის დამრტყმელი“. ფ. გალფინის აზრით, TAG-ს გერმანული schlagen-ის მნიშვნელობა აქვს (სიმებიან საკრავზე ძალთსაცემლით დაკვრის ტექნიკური სახელწოდება)<sup>10</sup>. მშვილდისებურ არფას დასაყვლეთ აზიაში თავდაპირველად PAN ეწოდებოდა. გრძელყელიანი საკრავი PANTUR, რომელიც წარმოიშვა მშვილდისებური არფისაგან და ნიშნავს „პატარა მშვილდს“ (რკალს), სომხეთში Pandir-ის და საქართველოში Panduri-ს სახელწოდებითაა ცნობილი. ისტორიულად, - შენიშნავს მკვლევარი, - ეს ქვეყნები მჭიდრო კავშირში იყვნენ მესოპოტამიასთან, სადაც აღნიშნული საკრავი II ათასწლეულიდან დასტურდება<sup>11</sup>. ფანდურის უძველესი ნიმუში დათარიღებულია ძვ. წ. 1900 წლით<sup>12</sup>. კ. ზაქსი ამ საკრავს ძვ. წ. 2500 წლით ათარიღებს<sup>13</sup>. ქართულ ჩანგს მკვლევარი შუმერულ არფას უკავშირებს, რომელიც დათარიღებულია ძვ. წ. 2700 წლით<sup>14</sup>. ვ. ბელიაევმა თავის დროს დააყენა საკითხი ქართული და, კერძოდ, სვანური არფების ბგერათრიგების შესწავლისა, რასაც შესაძლოა შუქი მოეფინა ისეთი შორეული კულტურებისათვის, როგორც შუმერული კულტურაა (მას მხედველობაში ჰქონდა ურში აღმოჩენილი თერთმეტსიმინიანი არფა)<sup>15</sup>. სვანური ჩანგი და, საერთოდ, საქართველოში (ყაზბეგსა და უფლისციხეში) აღმოჩენილი არფისებური საკრავები, მ. შილაკაძემ შუმერული არფის ანალოგიურად მიიჩნია<sup>16</sup>. ყოველივე ზემოთქმული მკაფიოდ ავლენს, ერთი მხრივ, ქართული ხალხური მუსიკის სიძველეს, მეორე მხრივ - ქართველთა წინაპრებისა და წინა აზიის უძველესი მოსახლეობის მჭიდრო კულტურულ-ისტორიულ კავშირებს.

წინააზიურ სამყაროსთან სიახლოვე ქართული „იავნანას“ და წინააზიური მუსიკალური ნიმუშების უძველეს შრეებში მყლავნდება<sup>17</sup>. „იავნანას“ მელოდია ერთ-ერთი უძველესი და ამასთანავე განვითარების გარკვეული ეტაპია ქართველი ხალხის სულიერი კულტურის ისტორიაში. ინტონაციური თავისებურებანი, რომლებიც ქართველურ ტომთა ეთნიკური განვითარების პროცესში ყალიბდება და საბოლოოდ მუსიკალური ფუძე-ენის სახით წარმოგვესახება, „იავნანას“ მელოდიაში განვითარების გარკვეულ დონეს აღწევს. აქედან გამომდინარე, ბუნებრივია ის დიდი მნიშვნელობა, რომელიც „იავნანას“ მელოდიას ენიჭება ქართული ხალხური მუსიკის განვითარების მომდევნო საფეხურებზე. მრავალი სანესო,

<sup>10</sup> F. W. Galpin, The musik of the sumerians, Gambridge, 1937, p. 27, 28, 70.

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 34, 35; შდრ. მ. შილაკაძე, ქართული ხალხური საკრავები..., გვ. 35; მისივე, ქართული ფანდურის წარმოშობის შესახებ, მაცნე, № 1, თბ., 1974, გვ. 100.

<sup>12</sup> F. W Galpin, დასახ. ნაშრომი, გვ. 35, ტაბ. VIII, სურ. 6.

<sup>13</sup> К. Закс; Музыкальная культура Вавилона и Ассирии, см. Музыкальная культура древнего мира, Л., 1937, с. 98.

<sup>14</sup> იქვე; შუმერული არფის შესახებ, იხ. F. W. Galpin, დასახ. ნაშრომი, გვ. 27.

<sup>15</sup> В. Беляев, К вопросу изучения грузинских народных инструментов, Тб., 1936, с. 39.

<sup>16</sup> მ. შილაკაძე, ქართული ხალხური საკრავები..., გვ. 55, 57.

<sup>17</sup> შ. ასლანიშვილი, ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერების შესახებ, I, თბ., 1954, გვ. 136-163.



შრომის თუ საყოფაცხოვრებო სიმღერა „იავენანას“ ინტონაციურ არეში ექცევა. ამ მხრივ ყურადღებას იმსახურებს სიმღერები წარმოქმნილი სამზმიანი „იავენანას“ მელოდიის შუა, ძირითადი ხმის ვარიაციული განვითარებისა, ან მისი ზედა, პირველი ხმის დამოუკიდებელი მელოდიის სახით წინ წამოწევის შედეგად.

„იავენანას“ საგალობელი ნაყოფიერების ქალღვთაების, დიდი დედა ნანას კულტს უკავშირდება. არქეოლოგიური მონაცემებით ნანას კულტის, როგორც ნაყოფიერების ღვთაების ჩამოყალიბება, ნეოლით-ენეოლითის ხანაში ივარაუდება. აქვე დაეძენთ, რომ კავკასიის ნეოლითი ადგილობრივი, წინარე კულტურის საფუძველზეა აღმოცენებული, ოღონდ როგორც ერთ-ერთი შემადგენელი, პერიფერიული ნაწილი წინა აზიის უძველესი სამინათმოქმედო ცენტრისა, მასთან ახლო ურთიერთობაში ვითარდებოდა<sup>18</sup>. ქართულ მუსიკალურ-ეთნოგრაფიულ მასალაში არსებული „იავენანას“ მელოდიის უმარტივესი ფორმები შესაძლებელია, იმ უძველესი დროიდან მომდინარეა. „იავენანას“, როგორც ასტრალური ქალღვთაებისადმი მიძღვნილი სიმღერის ჩამოყალიბება კი, ქრონოლოგიურად უფრო მოგვიანო ხანაშია სავარაუდო. ეს სანესო-საფერხულო სიმღერა სახადის (ნითელა, ყვავილა) კულტთან დაკავშირებული რიტუალის ერთ-ერთი კომპონენტი იყო. ცეკვა ავადმყოფის ირგვლივ შემოვლით („თავემოვლით“) სრულდებოდა. წრეხაზის შემოვლება მზის ქალღვთაება ბარბარესთან მისი ასოციაციის შედეგი იყო. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ზემოხსენებულ ინფექციურ დაავადებებთან და კავშირებული 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<sup>19</sup>. მუსიკალური მონაცემების მიხედვით, „იავენანას“ მელოდიის ჩამოყალიბება სწორედ ამ ხანას უნდა უკავშირდებოდეს.

„იავენანას“ ტიპის მელოდია, თავს იჩენს აზერბაიჯანული და სომხური ხალხური სიმღერების ცალკეულ ნიმუშებში<sup>20</sup>, რაც მუსიკალურ სფეროში უძველესი დროიდან მომდინარე კავკასიურ-წინააზიურ ურთიერთობებზე მეტყველებს.

ქართულ მისამღერებში გვხვდება ურარტულ ენაში ცნობილი გამოთქმები: „იერი ალაღე“, „თარი არაღე“ („თარი ალაღე“), „არი ალაღე“. გარკვეულია, რომ „იერი“ ურარტულად „მეუფეს“, „ბატონს“ ნიშნავს, „თარი“ - „დიდს“, „დიადს“,

<sup>18</sup> ი. კიკვაძე, მინათმოქმედება და სამინათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში, თბ., 1976; ო. ჯაფარიძე, ქართველ ტომთა ეთნიკური ვინაობის საკითხისათვის, თბ., 1976, გვ. 93.

<sup>19</sup> ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) სანესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1954, გვ. 129-130.

<sup>20</sup> Azərbaycanca folkloru, II, составитель Бюль-Буль Мамедов, Баку, 1982; საარქივო მუსიკალური მასალა, ინახება ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ეთნოლოგიის სექტორის არქივში.

„არი“ - „მომეც“ (მოგვეც), „არალე“ („ალალე“) მოსავლის ღვთაების სახელია<sup>21</sup>. აღსანიშნავია, რომ ეს გამოთქმები განსაკუთრებით ხშირია აღმოსავლეთ საქართველოს ბარის სიმღერებში.

არანაკლებ საყურადღებოა სიმღერა „ოდოიას“ სახელწოდება ან სვანურ მისამღერებში ხშირად ხმარებული სიტყვები: „ოდი ოიდა“, „ვოდო დია“, „ოდოია“, „ვოდოივო“, „ოიდი“. ფიქრობენ, რომ „ოდი“ სვანური ცა-ღრუბლის ღვთაების „ვობის“ სინონიმია. ამასთანავე არ გამოორიცხავენ მისი „ორდი“//„ოდო“-დან (=ვანთიადს, ცისკარს. ბასკურში - ուօ-Յ→օՐ-Յ-ცა, ცის ტატნობი; օՐ-Յ-ცა) მომდინარეობს<sup>22</sup>. საინტერესოა „ოდის“ ეტიმოლოგიური სიახლოვე დასავლეთ სემიტურ ღვთაებასთან „ადადი“. ბაბილონურ რელიგიაში „ადადი“, და უძველესი პალესტინის რელიგიაში „ჰადადი“ ქეჟა-ქუხილის და წვიმის ღმერთია<sup>23</sup>. ბასკურში „ოდოი“ პატარა ღრუბელს ნიშნავს, „ჰოდეი“ - ღრუბელს, ქუხილს, ელვას, „ედოი“ - ღრუბელს, ხშირ ნისლს<sup>24</sup>.

„ოდისთან“ კავშირს ავლენს საერთო ინდო-ევროპულიდან – *ai-*<sup>h1</sup> (=აგზნებული, „ექსტაზური“, შთაგონებითი მდგომარეობა) მომდინარე შემდეგი სიტყვები: ძვ. ისლ. Óðinn (ღმერთი), ძვ. ინგლ. Wōden, ძვ. გერმ. Wuotan (ვოტან) (ძვ. გერმანული ღმერთი პოეტური შთაგონებისა), ძვ. ისლ. óðr (პოეზია), ძვ. ინგ. wōð (სიმღერა), ზმა, 'ლექსი'<sup>25</sup>.

მცირე აზიურ-ხეთურ სამყაროსთან ქართველურ ტომთა ურთიერთობასთან დაკავშირებით საინტერესოა სვანური მუსიკალურ-ეთნოგრაფიული მასალა. სვანურ საფერხულო სიმღერასა და რიტუალში „ადრეკილაჲ ნავგვიდა და მოგვივიდა“ და „მელია ტელეფიაჲ“ დადგენილია ღვთაება ტელეფინუშის კულტის კვალი, რომლის სათავე მცირე აზიის უძველესი მოსახლეობის რელიგიურ წარმოდგენებშია საქებარი. კერძოდ, ტელეფინუშის და მისი მეუღლის ხატეპინუშის სახელები და ამ ღვთაებათა კულტი ხათურია<sup>26</sup>. გარკვეულია, რომ „მელია-ტელეფიას“ პირველი ნაწილი - „მელია“ უკავშირდება ხეთური მითის პერსონაჟს - ფუტკარს და რომ ეს სიტყვა სვანურში ხეთური ენობრივი სამყაროდან უნდა

<sup>21</sup> გ. მელიქიშვილი, ურარტუ, იხ. ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა ისტორია, თბ., 1971, გვ. 435-437.

<sup>22</sup> ს. ჭანტურიშვილი, ნაღური სიმღერა „ოდოიას“ საკითხისათვის, მაცნე, №6, თბ., 1970, გვ. 96-10; Н. Марр. Основные вопросы языкознания, Избранные работы, II, Л., 1936, с. 147.

<sup>23</sup> ჯ. შარაშენიძე, ძველი შუამდინარეთის კულტურა. იხ. ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა ისტორია, გვ. 123; Всемирная история. I, 1956, с. 304, 394.

<sup>24</sup> ი. ტაბალუა, სიტყვა „ოდოიას“ ეტიმოლოგიისათვის, გაზეთი „ლიტერატურული საქართველო“, 1971, №28 (1769).

<sup>25</sup> Т. В. Гамкрелидзе, Вая. Вс. Иванов, Индоевропейский язык и индоевропейцы, II, Тб., 1984, с. 836.

<sup>26</sup> თ. მიქელაძე, ძიებანი კოლხეთისა და სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთის უძველესი მოსახლეობის ისტორიიდან, თბ., 1974, გვ. 12.

მოხედრილიყო<sup>27</sup>. სვანურ სანესო-საფერხულო საგალობელში „ადრეკილა“<sup>28</sup> უადრესი ინტონაციური ფენა, კვარტის დიაპაზონის მქონე მელოდის სახით, თავის მხრივ, ქართველთა ყოფაში ამ რიტუალის ხნიერებაზე მეტყველებს.



ზემოხსენებული მონაცემები უფლებას გვაძლევს ვივარაუდოთ, რომ კავკასია ოდესღაც წინააზიური მუსიკალური კულტურის არეალში შედიოდა. ამასთანავე ყალიბდება ამ კულტურის კავკასიური ვარიანტი, რომლის წარმოქმნა კავკასიაში მრავალბმიანობის ჩასახვა-განვითარებით აღინიშნება. ეს ფენომენი, მრავალბმიანობა უკავშირდება კავკასიაში მცხოვრები ძირძველი, მკვიდრი მოსახლეობის კერძოდ კი, ქართველური ტომების სახელს, რომლებიც იმ უძველეს ხანაში ფართო ტერიტორიაზე იყვნენ განფენილნი და მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს კავკასიური ცივილიზაციის ჩამოყალიბებაში.

Н. Маисурадзе

#### Музыкально-этнологические данные о грузино-переднеазиатского взаимоотношениях

Некогда Кавказ входил в ареал музыкальной культуры Передней Азии. В то же время формируется кавказский вариант этой культуры. Происхождение ее на Кавказе отмечается формированием и развитием многоголосия, носителями которой являлись картвельские племена.

<sup>27</sup> Н. Бендукидзе, Хеттский миф о Телефину и его саянские параллели. «Вопросы древней истории» («Кавказско-ближневосточный сборник», IV), Тб., 1973, с. 100.

<sup>28</sup> ჩანერილა ე. სარიშვილის მიერ. ხელნაწერი გადმოგვცა ხელოვნებათმცოდნე ა. თათარაძემ.

**The musical-etnological data on the Georgian and Pre-Asian  
relationship**

Jyce Caucasion was assigned to the Pre-Asian musical cultural area. The development of this tyre of the Caucasion culture takes place at the same time. The remarkable point for this is the formasion and development of the polyphony presented by the kartvelians tribes.

**ძაღლი — წყლის (ზღვის) უპეელესი ზომორფული სიმბოლო  
და პურის სული საქართველოში**

ეთნოგრაფიული მასალით, საქართველოში წყლის სტიქიის ზომორფული სიმბოლოები: თევზი, გველი, ბაყაყი, ძაღლი, ხარი, ცხენი, ცხვარი, ხარკამერი, გველეშაპი.

წყლის სტიქიასთან ასოცირებული ძაღლი, რომელსაც ფეხებზე ფარულები აქვს, გამოსახულია ძვ. წ. პირველი ათასწლეულის კოლხური ცულეების მხატვრულ დეკორში თევზებთან და გველებთან ერთად.<sup>1</sup>

ამავე პერიოდის საბერძნეთში პოსეიდონის ჰიპოსტასებია ხარი და ცხენი, ირანში ვორუქეშის მითიურ ტბაში გეალეის დემონია შავი ცხენი აპაოშა და წვიმის თეთრი ცხენი ტიშტრია (ვარსკვლავი სირიუსი). ინდოეთში ვარუნას ჰიპოსტასია ხარი; ვედების მითოლოგიის თანახმად, ხარი არის წვიმისა და ჭექა-ქუხილის ღმერთის სიმბოლო.<sup>2</sup> ეგვიპტეში ხარი აპისი სიმბოლურად მდინარე ნილოსს ასახიერებს. მოტანილი მასალა გვარწმუნებს, რომ აღნიშნულ ქვეყნებში წყლის სტიქიის ზომორფულ სიმბოლოდ პირველ რიგში ხარია წარმოდგენილი, მერე კი ცხენი. წყლის სტიქიასთან ხარის კავშირის შესახებ ყველაზე ადრეული მონაცემები გილგამეშის ეპოსში გვაქვს — იშთარი სოხოეს თავის მამას, ანუს, გილგამეშის დასასჯელად შეუქმნას და მოუვლინოს ზეციური ხარი, რომელიც მდინარე ეფრატს შეიდულუჰად შთანთქავს.

აღნიშნული ქვეყნებისაგან განსხვავებით, კავკასიაში წყლის სტიქიის უპეელეს სიმბოლოდ მხოლოდ ძაღლი გვევლინება (საქართველოში — თღია, ეშერა და სხვა. ჩრდილო კავკასიაში — ყობანი).

საქართველოში წყლის სტიქიასთან ძაღლის კავშირზე ეთნოგრაფიული მასალაც მიუთითებს. წყლის სტიქიის (ზღვა) და ნადირთ სამყაროს საერთო ღვთაებანი — „მესეფენი“ (სამეგრელო), შავი ზღვიდან ძაღლების თანხლებით ამოდიან. ჩვენს მიერ დადგენილია, რომ „მესეფენი“ მიცვალებულთა სულებს ანსახიერებენ და მათ ზომორფულ სიმბოლოდ ძაღლი გვევლინება.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Куфтин В. А., Материалы к археологии Колхиды, 1, Тбилиси, 1950. ლ. ფანცხავა, კოლხური კულტურის მხატვრული ძეგლები, თბ., 1988.

<sup>2</sup> Уилсон В., Происхождение религии, М. 1954, გვ. 92

<sup>3</sup> მ. მაკალათია, წყლის სტიქიასთან ასოცირებული ღვთაებანი „მესეფენი“ და წყლის სტიქიისა (ზღვა) და ნადირთ სამყაროს ღვთაებთა ერთიანობის იდეა; კრებული: „ეთნოლოგიური ძიებანი“, თბილისი, „ინტელექტი“, 2000.

ქვემო სვანური მონაცემებით, ნადირთღვთაება დალი ანუ თანუშია თეთრი ძაღლის სახითაც ეჩვენებაო. იგი ხიდებთან (მელეს და ღუმის ხიდი) იმ მაჰაკაცებს ახრჩობს, რომელთაც მასთან კავშირი არ მოისურვეს. დალი თანუშია ადამიანის დახრჩობის შემდეგ უნახავთ თეთრებში გამოწყობილი. თმაგაშლილი ხილიან მოშკივანი და მოცეკვავე.

ლექსიკონური და ქვემოსვანური მასალით, გველეშაპის მკვლელი მაჰა-შვილი. ჟივინა და ვაენა, თეთრონაც გველეშაპის შხამით იხოცებიან და სვანების თქმით „ძაღლებად იქცევიან“.

ქართლ-კახური მასალით, მიცვალებულს საიქიოს კართან ორი ძაღლი ხვდება. ძაღლები მიცვალებულს საიქიოში არ შეუშვებენ, თუ მათთვის გამოძცხვარი პური არ გაუტეხეს. ზოგის თქმით, ძაღლებისთვის მისაცემად თორეში კუტად ჩაგარდნილი პური უჯობია.

რაჭაში დაცული წარმოდგენით, ფერხულში „ყურშაოს“ სიმღერის შესრულებას, ამინდის შეცვლა მოჰყვება ხოლმე.<sup>4</sup>

წვიმის გამოწვევის მიზნით ლექსუმიშიც იცოდნენ ძაღლის ან მოზუერის ჩანებვა წყალში.<sup>5</sup> ამ საკითხთან დაკავშირებით საინტერესოა პარალელური მასალა. როგორც ი. მეშანიანი წერს უგლიჩის ფსალმუნზე გამოსახულ ზღუას ძაღლის სახის ურჩხულზე მჯდომი ადამიანის სახე აქვს. აუტორს მიანია, რომ ძველი წარსულის გამოძახილი თავს იჩენს მითებსა და რელიგიურ რწმენებში. იქვე მოტანილია ნაწყვეტი ვასილ მეორის მონოლოგებიდან – თუ როგორ ყლაპავს ურჩხული იონს. ჩვეულებრივ იონს ვეშაპი ან გველი-დრაკონი ყლაპავს. ამ შემთხვევაში კი ურჩხულის სახით ბაღნიანი, გაბურძენული ძაღლი გვევლინება.<sup>6</sup>

მთელ საქართველოში გავრცელებული რწმენით, ადამიანები „ძაღლის ღუკიანზე, ძაღლის ჯერზე არიან.“ ამ გამოთქმის ახსნა შესაძლებელი ხდება ქართლ-კახური ლეგენდის საფუძველზე, რომელიც პირველად თელავის სამოქალაქო სასწავლებლის პედაგოგმა ი. სტეპანოვმა გამოაქვეყნა სათაურით: „ცის დაშორება მიწასთან“. ი. სტეპანოვი წერს, რომ თავდაპირველად ცა მხოლოდ მცირე მანძილით იყო დაცილებული დედამიწისგან, რის გამოც ხეები მაღალი არ იზრდებოდა. როდესაც გლეხი ხარებს მიერეკებოდა, მათრახის წვერს ხშირად ცას წამოსდებდა ხოლმე. მაღალ ადამიანს ცისთვის ხელის შეხებაც შეეძლო. ამავე დროს ადამიანები ღმერთთან აღიოდნენ და უამბობდნენ თავიანთ გასაჭირზე. ცის მაღლა აწევა და დღეიან-

<sup>4</sup> ელ. ვირსალაძე, ქართული სამონადირო ეპოსი, თბილისი, 1964, გვ. 72.

<sup>5</sup> მ. მაკალათია, წყლის კულტის გადმონაშთები ლექსუმიში, კრებ. „ლექსუმი“, „მეცნიერება“. თბ. 1985, გვ. 140.

<sup>6</sup> И. И. Мешанинов. Закавказские поясние бляхи, Опыт яфетидологического анализа, Издание Ассоциации Северо Кавказских горских краеведческих организации, Махач-Кала, 1927 г, с 5-7.

დელ სიმაღლეზე დადგომა შემდეგი მიზეზით მოხდა: ერთხელ პატარაძალი ლავაშს აცხოვდა, მისი შვილები კი იქვე ცელქობდნენ, პატარა ბიჭმა ჩაისვარა, დედამ კი ლავაშით გაასუფთავა ბიჭი. ქალის ამგვარმა საქციელმა, რომელმაც წაბილწა ადამიანის ძირითადი საყვები - პური, განარისხა ღმერთი, მან გამოაგზავნა ჭექა-ქუხილი და მის საშინელ გრუხუნში ცა მალლა წაიღო.<sup>7</sup>

ილია ალხაზიშვილს აღნიშნული ღვებენდა ღექსად აქვს გამოქვეყნებული. ტიმოთეს ქრთამით ღმერთთან გზავნიან (მოხისიდან და ბოდბისხევიდან 100 ოქრო შეაგროვეს). სანამ ტიმოთე ღმერთთან ავიდოდა, მესობელ სოფელში გრძნულთან გაიარა. დედაბერმა ასე უთხრა: „შვილო, მიიმე საქმე გიძვეს, ღმერთის ნახვა პნელი არის, მანძილიცა დიდი გიძვეს. უწინ ასე როდი იყო, იალბუსზე ადიოდნენ, ტახტიც ღმერთსა იქა ედგა, გაჭირვებას შესიოდნენ, მაგრამ, შვილო, ცოდვამ მოგვაკითხა, ბოროტება გაგვიმრავლდა, ცოდვა უფრო გვემატება, სატანაიც გაგვიძაღდა. პატარაძალი პურს აცხოვდა, წირვის ლავაშსა აკრავდა, იქვე ბავშვსა წაეხდინა, ტირილითა თავს იკლავდა, ცომიანი ხელებითა პატარაძალმა ააყენა, ცხელ ლავაშით გაუწმინდა, ბავშვი ვარცლზე დააყენა, განრისხდა და გაწყრა ღმერთი, ცა ქვეყანას დააშორა, ვინდა ნახავს ახლა ღმერთსა, დიდმა ცოდვამ დაგვაშორა, აბა ახლა რაღა გვეოქმის, კუდიანებს გაუხარდეს! იალბუსი, ბრუტსაბძელი, საბუქნოდ გაიხადეს.“<sup>8</sup>

ჩვენ კი ღვებენდა შემდეგი სახით დავაფიქსირეთ: ცა დედამიწასთან იმდენად ახლოს ყოფილა, რომ თუ ადამიანი საძნეურში ჭალსე დადგებოდა, ხელით შესწვდებოდა ცას. როდესაც ცა მიწასთან ახლოს ყოფილა, ადამიანებს იმდენად უზრუნველად უცხოვრიათ, რომ პური უშურველად და ულვეი კქონიათ; პური მიწასზეც ეყარა თურმე. ერთხელ პატარაძალმა პურის ცხოვის დროს გაცუდებულ ბავშვს უკანალი ლავაშით გამოუწმინდა, რამაც ცისა და ღმერთის განაწყენება გამოიწვია. ცას უჭექია (მანამდე არ ყოფილა ჭექა-ქუხილი) და მალლა წასულა. ცის „ჭრახუნით“ წასელამ ყველაფრის გათავება გამოიწვია - პურიც გაიქრალა და ქვეყანაც დამშეულა. ამ დროს ძაღლს ღმერთისთვის შეუყმუელია, რის გამოც ღმერთმა შეიცოდა და ზევით ატანილი თავთავების ის მცირე ნაწილი მისცა, რაც ციდან მოჩანდა. ამიტომ ასეთი პატარაა თავთავი. გადმოცემით, მანამდე თავთავი მცენარის ძირიდან იწყებოდა. ძაღლმა კი ღმერთისგან ბოძებული პური ადამიანებს უწილადა. ამის გამო ამბობენ - „ძაღლის ღუქმაზე, ძაღლის ჯერზე ვართო.“ როგორც დავინახეთ, ი. სტეპანოვიან და ი. ალხაზიშვილთან ძაღლის ღვაწლი ადამიანებთან დაკავშირებით ნახსენები არ არის.

<sup>7</sup> Степанов И. Поверья грузин Телавского уезда. СМОМПК, т. XVII, Тифлис, 1893 г. ст. 126-127.

<sup>8</sup> ი. ალხაზიშვილი, ჯავახური ღვებენდა, თბ., „მეცნიერება“, 1972, გვ. 219-220.

უნდა ითქვას, რომ ამ ლეგენდის მიხედვით, ქრისტიანული „წინადაგების“ ლოცვა არის გახალსურებული. აქვე უნდა მოვიშველიოთ „წინადაგების ლოცვა“ ბასილ კესარიელის ლიტურგიის მიხედვით: „ღმერთო, ღმერთო ჩუენო, რომელმან ზეცისა პური, სასრდელი ყოელისა სოფლისაი, უფალი ჩუენი და მისნელად და კეთილის მყოფელად და მაკურობეველად და გამწმენდელად ჩუენდა, შენ აკურთხე წინადაგებული ესე და შეიწირე ზეცისა საცნაურისა საკურობეველსა შენსა.<sup>9</sup>

ამრიგად, მოტანილი მასალა გვარწმუნებს, რომ ძაღლი გამოდის პურის სულის როლში. პურის სულის როლში გამოდის აგრეთვე „მოზვერა ქვატ“ (დმენისის მინდორი).<sup>10</sup>

სხვა მონაცემებით, ძაღლი მჭიდრო კავშირშია აგრარულ კულტთან (ახალწლის დღით შეკვლედ ძაღლის შემოყვანა მთელ საქართველოში იყო ცნობილი). ელენე ვირსალაძე განიხილავს რა სამონადირო ეპოსის ერთ-ერთ მთავარ პერსონაჟ „ყურშასთან“ დაკავშირებულ მასალას, აღნიშნავს, რომ „ყურშას“ სახელწოდების ძაღლს დიდი ადგილი ეკავა სამონადირო ეპოსში. სიმღერა „ყურშაო“ ეხლაც გავრცელებულია საქართველოს სოფიერ კუთხეში. ცნობილია სვანეთში, ქართლსა და რაჭაში ჩაწერილი „ყურშას“ ვარიანტები. ეს ლექსი საფერხულო-საგუნდო სიმღერას წარმოადგენს. მეთვრამეტე საუკუნის დასაწყისში გლოვის ეს სიმღერა გავრცელებული ყოფილა. დაიით გურამიშვილი „დავითიანის“ ერთ-ერთ სტროფში ხალხურ სიმღერას „ჩემო ყურშაო“ ახსენებს.

„ცისკრის“ 1864 წლის მაისის ნომერში დავით შანაბელი სხვა ხალხურ სიმღერებთან ერთად „ყურშაოს“ სიმღერასაც ასახელებს.<sup>11</sup> შეველეარმა აჩვენა ყურშას მჭიდრო კავშირი აგრარულ კულტთან, რაც კარგად არის გადმოცემული რაჭაში ჩაწერილ ხალხურ ლექსში:

ყურშა გავგზავნე, გავგზავნე სანადიროსაო, შავო...  
ყურშა მოვა და მოგკიტანს სასადილოსაო, შავო...  
ყურშას ნახტომი, ნახტომი, შავო...  
ქვეყნის ოდენი, ოდენი, შავო...  
ყურშას ტოტები, ტოტები, შავო...  
კალოს ოდენი, ოდენი, შავო...  
ყურშას კბილები, კბილები, შავო...  
ნიჩბის ოდენი, ოდენი, შავო...

<sup>9</sup> ნ. ქაჯაია, ბასილ კესარიელის თხზულებათა ძველი ქართული თარგმანები, თბ. 1992, გვ. 118-119.

<sup>10</sup> მ. შაკალათია, წელის კულტის გადმოინაშთები შიდა ქართლში, კრებული „შიდა ქართლი“, თბილისი, „მეცნიერება“, 1997.

<sup>11</sup> ელ. ვირსალაძე, ქართული სამონადირო ეპოსი, „მეცნიერება“, თბილისი, 1964, გვ. 36-37



ყურშაო შაყო, ყურშაო შაყო...  
ყურშას წარბები, წარბები შაყო...  
ბეელის ოდენი, ოდენი, შაყო...

მეორე ვარიანტით, რომელიც უფრო ფართოდ შლის ყურშას სღაპრულ თვისებებს, წერს ე. ვირსალაძე, ასეთია:

ყურშას ყურ-ტუნი, ყურ-ტუნი,  
ოქროს გასხია, გასხია,  
ყურშას თვალები, თვალები  
თვარესა გავდა, თვარესა,  
ყურშას ყიფილი, ყიფილი,  
რუხუნსა გავდა ცისასა  
ყურშას ტოტები, ტოტები,  
კალოს ვედენი, ვედენი (ოდენი!)  
ყურშას ნახტომი, ნახტომი,  
დიდი მინდორი, მინდორი.  
ყურშა ვიგლოვე, ვიგლოვე,  
ერთ წელიწადს, ერთ წელიწადს.<sup>12</sup>

როგორც ელ. ვირსალაძე შენიშნავს, სხვა შემთხვევაში, ყურშას თვალები ხაერის ან ცხრილის ოდენა აქვს.<sup>13</sup>

ქართულმა სამონადირო ეპოსმა შემოგვინახა ძაღლი ყურშას აგრარული ეპითეტები: მისი ნახტომი ქვეყნის ოდენი, დიდი მინდორი, კბილები ნიჩბის ოდენი, ტოტები კალოს ოდენი, თვალები ცხრილის ოდენი, წარბები გველის ოდენი; ყურ-ტუნი ოქროსი ასხია, ხოლო მისი ყეფა ცის გრუხუნსა ჰგავს. ჩვენი აზრით, სამონადირო ეპოსთან ასეთ ძაღლს კაეშირი არ უნდა ჰქონდეს. ეს ლექსი სამონადირო ეპოსში მოხვდა და ჩვენამდე მოაღწია. თუ გაითვალისწინებთ გამოთქმას – „ძაღლის ლუკმაზე ვართ, ძაღლის ჯერზე ვართ“ და რომ ღმერთი ადამიანებზე განრისხებული მხოლოდ ძაღლს აძლევს თათავეებს (პურს), ყოველივე ეს გეაფიქრებინებს, რომ ასეთი ძაღლი მხოლოდ პურის სულს კი არა, შესაძლოა აგრარულ ღვთაებასაც განასახიერებდა.

ჩვენამდე მოღწეული მონაცემები ყურშას სწორედ აგრარულ ღვთაებად წარმოაჩენს. აქვე უნდა გავითვალისწინოთ ის ფაქტი, რომ ძაღლი მიწვალებულთა სულების ზომიორფულ სიმბოლოდ მიიჩნევა. წყლის სტიქიასთან ასოცირებული შესუფები ნადირთ ღვთაებანიც არიან და მათ ზომიორ-

<sup>12</sup> ელ. ვირსალაძე, ქართული სამონადირო ეპოსი, 1964, თბ., გვ. 39

<sup>13</sup> დასახ ნაშრომი. გვ. 67.

ყულ სიმბოლოდ კი მხოლოდ ძაღლი გვევლინება.<sup>14</sup> ნადირთღვთაება დალი ანუ თანუშია, ქვემო სვანური მასალით, თეთრი ძაღლის სახითაც არის.

გველეშაპის მეკლელი მამა-შვილი ჟივინა და ვაჟინა გველეშაპის შხამით იხიციბიან (ლენხუმი) და როგორც სვანები ამბობენ, ისინი ძაღლები არიანო.

როგორც ელენე ვირსალაძე წერს, ნადირის პატრონი ამინდთან დაკავშირებულ ნიშნებს ააშკარალებს. მრავალი თქმულებით, დალი თავისი სურვილის მიხედვით სცვლის ამინდს და თავის უკმაყოფილების ნიშნად ადამიანებს თავზე თოვლს, ყინულს, ქარებსა და წყალდიდობას დაატებს.<sup>15</sup>

წვიმის გამოწვევის მიზნით ქართლ-კახეთში ქალ-ქვებთან და ქვა-ღუდაკაცებთან მიდიოდნენ და გარკვეულ რიტუალს ატარებდნენ. ამინდის ცვალებადობა, ძირითადად, მიცვალებულებს მიეწერებოდათ. ჩვენ ვუშვებთ ვარაუდს, რომ „ყურშაც“ თავისი აგრარული ეპითეტებით მიცვალებულს ანსახიერებდა და აგრარული ღვთაების როლში გვევლინებოდა.

ბესარიონ ნიქარაძის მიერ გამოქვეყნებული ამირანის თქმულების მიხედვით, „ყურშა ორბის ლეკვია. ორბს ერთი ლეკვი ეყოლება ხოლმე, დედა ორბი ამ ლეკვს გამოჩეკისთანავე აიყვანს ძლიერ მადლა, მადლიდან ჩამოუშვებს და მიწაზე დაახეთქებს, რომ კაცმა ვერ ჩაიგდოს ხელში და არ გაიხარდოს. ხსენებული ყურშა ჩამოგდების დროს უშოვნია ერთ მონადირეს და კიდევაც გაუსრდია. მას ბეჭებზე ორბის ფრთები აქვს. ისეთი გამოდგა, თურმე, რომ ერთ ნახტომზე ჯიხეს დაეწყოდა. მესამე ნახტომს სათაკილოდ თვლიდა. რაკი ბევრი ჯიხეო გააწყალა, ამისთვის დააბა ღმერთმა ამირანთან.“<sup>16</sup> სოფ შემთხვევაში ყურშა ყორნის ლეკვია. ევრა ბარდაველიძე კი წერს, რომ ამირანთან დაბმულია არწივის ფრთებიანი ძაღლი.<sup>17</sup>

ყურადღებას იქცევს ყურშას ოქროს ყურ-ტურჩის ხსენება. ზღუდერის თასზე გამოსახულია ძაღლი და ტახტი, რომელნიც მოოქროვილნი არიან, რაც კ. მანაბლის აზრით, ხაზს უნდა უსვამდეს გამოსახულების მნიშვნელობას და რომ აღნიშნული კომპოზიცია ცნობილია, როგორც ბერძნულ, ასევე რომაულ პინაკებზე, რომლებზეც გამოსახულია ნადირობის სცენები.

კ. მანაბელი ზღუდერის ფიალას აკუთვნებს გვიანანტიკურ ხანას (ძვ. წ. III ს.), რომელიც კვლავ იყენებს არქაულ ფორმას და თვლის, რომ ამ შემთხვევაში ძველი სქემა უბრალოდ კი არ არის გამოყენებული, არამედ ახ-

<sup>14</sup> ი. მაკალაიათა, წყლის სტიქიასთან ასოცირებული ღვთაებები – „მესეფინი“ და წყლის სტიქიისა და ნადირთსამყაროს ღვთაებათა ერთიანობის იდეა; კრებული: „ეთნოგრაფიული ძიებანი“, „ინტელექტი“, 2000 წელი.

<sup>15</sup> ელ. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრომი. გვ. 73.

<sup>16</sup> ელ. ვირსალაძე, ქართული სამონადირო ეპოსი, თბ., 1964, გვ. 38.

<sup>17</sup> B. B. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство Грузинских племен, Тбилиси, 1957, ст 52.

ღებურად არის გააზრებული.<sup>18</sup> ეთნოგრაფიული მასალით მწვერები (ღეთის-  
შეილთა დამხმარე ძალები) ყელსეკ ოქროს შიბებით არიან წარმოდგენილ-  
ნი.<sup>19</sup>

ხოონური ძაღლი ასოცირებულია მუხის ხესთან, როგორც ხის ღვთაე-  
ბის იოსტასი, მისი სურვილის აღმასრულებელი:

„ციცუნ-კატუნ გელიაფხე,  
რძალო ბატონოვო!  
დღესა ჯოგში გაგაგზაენე  
რძალო ბატონოვო!  
ჯოგი ენახე, წყესი ეერა,  
რძალო ბატონოვო!  
გევიხედე მუსის ძირში,  
რძალო ბატონოვო!  
თავსე მურა დაგდგომოდა,  
რძალო ბატონოვო!  
შენი ახალი ქოშები,  
რძალო ბატონოვო!  
მუხის ძირში დაააწკუნობს,  
რძალო ბატონოვო!  
შენი სამყადის სარტყელი,  
რძალო ბატონოვო!  
მუხას წელსე შემოერტყა,  
რძალო ბატონოვო!  
შენი ჯამფასის პერანგი,  
რძალო ბატონოვო!  
მუხას ცეცხლად ეკიდება,  
რძალო ბატონოვო!  
შენი თავხურვა – ლენაქი,  
რძალო ბატონოვო!  
მუხის წვერში ფრიალობდა!

(ლექსი გურიანშია ჩაწერილი)

აჭარული ვარიანტით ძაღლის მიერ მოკლული რძლის აღმასის ბეჭე-  
დი მუხის ტოტსე წკრიალებს, ხოლო მისი აღმასის პერანგი მუხის კოტარს  
ფრიალებს. მესამე ვარიანტით, რძლის წითელი ქოშები მუხის ძირში დარაჩ-  
ხუნობს, მისი წითელი პერანგი კი მუხას ებრიალება.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> К. Мачабели, позднеантичная торевтика Грузии, Тбилиси, 1976 г. стр. 49.

<sup>19</sup> В.В. Бардвалидзе, დასახ.ნაშრომი, გვ. 49

<sup>20</sup> ელ. ვირსალაძე, ქართული საგაზაფხულო-საფერხულო პოეზია, კრებული „ქართუ-  
ლი ფოლკლორი“, თბ., 1969, გვ. 120-121.

მოტანილ ტექსტებში პატარძლის დაღუპვაზე დაპარაკი, ის მუხის მსხვერპლი ხდება. მოკლული პატარძლის სამოსს მუხა იცვამს – აღმასის ბეჭედი მის ტოტზე წკრიალებს, წითელი ქოშები მუხის ძირში დაპაწკუნობს, სამყადის სარტყელი მუხის წელს ამშვენებს, თავხურვა ლეჩაქი მუხის წვერზე ფრიალებს, ხოლო წითელი პერანგი მუხას ებრიალება. მუხა ქალური ბუნებისა ჩანს, რადგან პატარძლის სამოსს თვითონ იცვამს. ქალური ბუნების მქონე მუხა, ჩვენი ვარაუდით, პატარძალს აკვლევინებს, რათა მისი ადგილი დაიკავოს. საქართველოში სხვა ხეებიც ქალური ბუნებისანი არიან: სვან მონადირეს ტყეში დაულამდება; ერთ-ერთი წიფელი გაიხსნება და იქიდან დალი გადმოდის.<sup>21</sup> მესხეთში ყველიერის კვირა ღამეს, კალოზე ფერხულს დააბამდნენ და მღეროდნენ „მუხა ძონწილას“, რომელშიც ასეთი სტრიქონია: „მუხის ნადგომსა, შენ ბიჭო, მამლი მუხასაო“, რაც მეტად საინტერესოდ გვეჩვენება.<sup>22</sup>

ჩვენგან განსხვავებით სკანდინავიაში ღვთაება ბალდერი მუხად გაიარება.<sup>23</sup>

ჯეიმს ფრეზერმა დიდძალი ევროპული მასალა გაანალიზა და „პურის სულს“ არსებობა წარმოაჩინა ანთროპომორფული და ზოომორფული სახით: ჭვავის მგელი, ქერის მგელი, ჭვავის ძაღლი, ხარი, თხა, მელია, ბატი, კატა, კურდღელი; პურის სული ბოლოს მომეილ ძნაში სახიერდება და მას ამით „კლავენ“. ევროპაში არსებობს პურის დედა, პურის ქალწული. ფრეზერს დემეტრა პურის სულად მიაჩნია. პურის სულის ემინოდათ, რომ ადა მიანს მკის დროს თავს არ დასხმოდან.<sup>24</sup>

განხილული ქართული მასალა გვიჩვენებს, რომ ძაღლის კულტი სრულიად სხვადასხვა მხრივ წარმოჩინდა: წყლის სტიქიის უძველესი ზოომორფული სიმბოლო (ძვ. წ. I ათასწლეული), სამონადირო ეპოსის მთავარი პერსონაჟი, პურის სული და აგრარული ღვთაება, მუხის ჰიპოსტასი, მისი ნების შემსრულებელი; მესეფენი წყლის სტიქიისა და ნადირთ სამყაროს საერთო ღვთაებანი შავი ზღვიდან ძაღლების თანხლებით ამოდინ და მათი ზოომორფული სიმბოლოც ძაღლია (მესეფენი მიცვალებულებს ასახიერებენ). მესეფენი ერთის მხრივ ნაყოფიერებას ანიჭებენ მოსავალს, მეორეს მხრივ კი ყველაფერი ზღვაში მიაქვთ. ჩვენ ვუშვებთ, რომ აგრარული ღვთაება და უხსოვარ დროს ნადირთ ღვთაებაც მიცვალებულები უნდა ყოფილიყვნენ, რის საფუძველსაც გეაძლევს მესეფენი, წყლის სტიქიისა და ნადირთ სამყაროს საერთო ღვთაებანი.

<sup>21</sup> ულ. ვირსალაძე, დისახ. ნაშრ. გვ. 120-122

<sup>22</sup> ლ. სოსელია, ოქრომკვლელობის შესწავლისათვის მესხეთში, კრებული „მესხეთ-ჯავანეთი“, თბ., 1972, გვ. 90.

<sup>23</sup> Дж. Дж. Джемс Фрезер, Золотая вствь, М., 1986, ст. 622.

<sup>24</sup> იქვე, გვ. 368-434

### Древнейший зооморфный символ водной стихии собака и „дух хлеба“ в Грузии

Ассоциированная с водной стихией ластоногая собака представлена в графическом декоре колхидских топоров I тысячелетия до н.э. вместе с рыбами и змеями (В Греции, Иране и Индии того же периода связанными с водной стихией считались бык и конь).

Связь собаки с водной стихией подтверждается также и данными этнографии Грузии: „месепе“ – антропоморфные божества водной стихии и в то же время мира зверей – выходят из моря в сопровождении собак. Нами установлено, что „месепе“ олицетворяют души умерших и собака выступает в качестве их зооморфного символа.

Согласно грузинским народным верованиям, собака это „дух хлеба“, и люди в мире существуют благодаря собаке, буквально, „за счет собачьего куска (хлеба“) („дзаглис лукмазе“). Как гласит легенда, небо некогда находилось на высоте вытянутой руки от земли и поэтому у людей было полно добра, и зерно лежало рассыпью. Но однажды некая женщина во время выпечки хлеба подтерла младенца хлебом, жестоко оскорбив тем самым Небо и Бога. Разгневанное Небо с грохотом поднялось ввысь, унося с собой и нивы. Однако, собака взвыла, моля у Бога хлеба. Бог, сжалившись, оставил собаке малую часть хлебного колоса, а собака поделилась с людьми своей долей (буквально, „своим куском (хлеба)“). Отсюда и поговорка: „Живем за счет собачьего куска“ („дзаглис лукмазе варт“).

Одним из главных персонажей охотничьего эпоса является собака „Курша“. Его эпитеты – лапы как у гумна, зубы как лопаты, глаза как сито – свидетельствуют о том, что собака тесно связана с аграрным культом.

Очевидно, что собака с подобными признаками не должна была иметь связи с охотничьим эпосом.

В свете рассмотренного материала культ собаки представляется в совершенно разных видах. Она является древнейшим зооморфным символом водной стихии (I тысячелетие до н. э.), главным персонажем охотничьего эпоса, духом хлеба и аграрным божеством, ипостасью дуба и исполнительницей его воли; в сопровождении собак выходят из Черного моря „Месепе“ - общие божества водной стихии и мира зверей, и собака же является их зооморфным символом. „Месепе“ олицетворяют умерших. Выходя из воды, они придают плодотворность урожаю, с одной стороны, и уносят все с собой в море, с другой. Двойственность природы „месепе“ даст нам право полагать, что в качестве как аграрного божества, так и божества зверей с незапамятных времен должны были выступать души умерших.

### Dog – An ancient zoomorphic water element symbol and “Soul of Bread” in Georgia

A dog with flippers on its feet, associated with element of water, is portrayed in the art décor of the 1<sup>st</sup> millenium BC of Colchian axes together with fish and snakes. During this period in Greece, Iran and India ox and horse are also associated with the element of water. Ethnographical materials can prove connection of dog with the symbol of water: “mesepe” - common anthropomorphic gods of the water element and the animal world are raising from the sea accompanied by the dogs. We have already proved that “mesepe” expressed the soul of the deceased and the dog appears to be their zoomorphic symbol.

A dog is “the soul of bread”. According to the belief spread among the Georgians, people live on “dog’s share”. The legend says the sky was so close to the earth that one could touch it, that is why the people had plenty of food and wheat laid on the ground. Once, during baking, a woman wiped child’s anus with bread and made the sky and the god angry. The angry sky raised up with crash and took everything, including grain fields, with it.

The dog howled and asked the god for bread. The god left just a little piece of corn car. The dog shared it with people. This is where the proverb comes from: “We live on dog’s share”.

The features of the dog “Qursha”- one of the most known personages of the hunting epos are following “pads like a thrashing-floor”, “teeth like a shovel”, “eyes like a sieve”. That shows close relationship of dogs with agrarian cult.

It is obvious that a dog with such features must not have been related to hunting epos.

In the light of the considered material the cult of dog is represented in utterly different aspects. It is the most ancient zoomorphic symbol of water element (I millennium BC), main character of hunting epos, soul of bread and an agrarian deity, hypostasis of oak and a performer of its will; dogs escort “Mesepe” - common deities of water element and the world of beasts while coming out of the Black Sea, and the (same) dog is their zoomorphic symbol too. “Mesepe” personify the dead. By coming out of the water they increase fertility of corps on the one hand and take everything with them back to the sea - on the other. Duality of “Mesepe” nature allows us to assume that souls of the dead probably appeared as agrarian deities as well as deities of beasts from prehistoric times.

**ეგზოგამიის ზოგიერთი თავისებურება ქართველი ხალხის  
ტრადიციულ საზოგადოებებში**

კასული საეკუნის ბოლოს, საქართველოს მთიანეთში მცირე ზომის გენეალოგიური ჯგუფები იმდენად განვითარდნენ, რომ უყვლება-მოვლევობათა ის ტრადიციული ნორმები, რაც რეალური წინაპრიდან მომდინარე ნათესაური გაერთიანებისათვის იყო დამახასიათებელი, ფართო გენეალოგიურ წარმონაქმნში მინიშნებამდე შეიზღუდა. საერთო წინაპრიდან წარმომდგარ შთამომავალთა ფართო დაჯგუფებაში თუ ლოკალიზირებულ გვარში, რომელსაც ჩვენ საქართველოში არსებული ტრადიციული ტერმინით „საკვარეულო“-თი აღვნიშნავთ, შემავალ კიანაქრონიმიულ შტოთა წევრები; ურთიერთობათა სხვადასხვა სფეროში (ქორწინება და საქორწინო ურთიერთობები, ბაუშის დაბადება, სტუმრობა-კადაპატივება, დაკრძალვა და სამკლავი რიტუალი, დღესასწაულები, საკულტო ცერემონიალი, ხიხლის აღება...) განხილვად პასუხისმგებლობასა და ვალდებულებებს ატარებდნენ. ურთიერთობათა აღნიშნული სფეროდან ეურადლებას იქცევს ეველასე მკაფიოდ საქორწინო წეს-ჩვეულებათა ციკლი გამხატული ნათესავთა ურთიერთდამოკიდებულების ხასიათი და საქორწინო კავშირების რეკლამენტაციის პრობლემა.

საქართველოში ტრადიციული ნათესაური ორგანიზაცია ეგზოგამიური იყო. ეგზოგამიაზე საუბრისას მხედველობაში გვაქვს პატრონიმიული ორგანიზაციის გენეალოგიური ჯგუფების შიგნით ქორწინების აკრძალვა, რადგან მინიმალურ და მედიალურ ღირსებათა<sup>1</sup> გენეალოგია და, შესაბამისად, „სისხლით“ ნათესაური ურთიერთობები ხუთ-მეიდ ან ცხრა-თორმეტ სათბებს მოიცავდა. ამდენად ეგზოგამია უწირატესად აღნიშნულ თაობათა ფარგლებში თავსდებოდა.

მცირე ზომის გენეალოგიური ჯგუფის გვარში გადაზრდის საფეხურზე ეგზოგამიის ტრადიციული წესი ამ უკანასკნელზეც ვრცელდებოდა ხოლმე<sup>2</sup>, მაგრამ საკვარეულის განხურვად ზრდის პროცესს იგი მანისც გვარის შიგნით ქორწინებამდე მიჰყავდა, ე.ი. გვარი იმდენად

<sup>1</sup> აღნიშნული ცნებებისა და მათი მნიშვნელობის შესახებ იხ.: Н. В. Мгеладзе. Формы социальной организации и система терминов родства в традиционной культуре грузинского народа (этнокультурные аспекты, историческая и локально-региональная специфика) — Автореф. дисс. докт. ист. наук, М., 1992; ნ. მგელაძე, ნ. მასანოვა. სოციალური ორგანიზაციისა ტიპოლოგიისა და მოდელირების თეორიული და მეთოდოლოგიური პრობლემები. — კულტუროლოგიური და ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მიჯნაში საქართველოში, I, ბათ., 1996.

<sup>2</sup> სხვათაშორის, რ. ლოუის თავის „პრიმიტიულ საზოგადოებებში“ შენიშნული ქიქნად ეგზოგამიის ამდგარი მოძრაობა ხასიათი. მისი დაკვირვებით, ფართო სოციალური გაერთიანების ეგზოგამიის ფუნქციით შეიძლება შემოფარდულიყო მცირე ზომის sib-ი და, პირიქით, მცირე ზომის sib-ის ეგზოგამიური ფუნქციები გაურცელებული იყო უფრო ფართო ნათესაურ გაერთიანებაზე (იხ.: R. H. Lowie. Primitive society, London, 1947. მართალია, რ. ლოუი ამ საკითხს მედარბაით მკვლევარ სოციალური ფორმების რეკონსტრუქციისათვის განიხილავდა, მაგრამ მასში კარვად ხურადებას ნათესაური ორგანიზაციისათვის დამახასიათებელი ზოგადი პრინციპები და კანონზომიერებანი, რომლებიც, როგორც ნ.ს. ერთხანად ახასიათებდა არა მარტო არქაულ, არამედ ეთნოგრაფიულად ხელმისაწვდომი პერიოდის საზოგადოებრივ ჯგუფებს.

ვიორდებოდა, რომ „სისხლი“ ნათესაობასთან დაკავშირებულ უმთავრეს ნიშნებს კარგავდა. პენიტენცია, საკვარეულოს ფარგლებში ევსოვამიის წესიც ირღვეოდა. მაგალითად, სამუკრლოში ევსოვამია დარღვეული იყო სოფელ მუხურში (ჩხოროწყეს რაიონი) კვარაცხელითა საკვარეულოში; სოფელ ნოჯისებში - გერგაიებში, სოფელ ონტოფოში (აბაშის რაიონი) - ნადრეიშვილებში, თოფურებში, ჭანტრუებში; ლენსუში - მუშკედინანებში, სეცურინანებში, ასოინანებში, კობალიანებში, სილაგაძეებში; რაჭაში - მტრეველებში (ეწერის თემი), ჩისლაძეებში (სოფელი გომი). მისურაძეებში, გავაშლიშვილებში, ლობჯანიძეებში (ლობჯანიძეთა ეკარის შიგნით მკედლიანთ და ნანუკიანთ ბუდე-შტოთა წვერებს შორის); სვანეთში - ჭაღდუებში, ჯაფარიძეებში, იოსელიანებში; ხევსურეთში - არაბულებში, ჭინჭარაულებში, ალუდაურებში. ევარის შიგნით საქორწინო წესის დარღვევები საქართველოს მთიანეთში წარმოდგენილი ტრადიციული საზოგადოებების მაგალითზე ადრეც იყო შენიშნული, მაგრამ ზუსტი სოციალური დეფინიციების უკონლობის მიზეზით საკვარეულო ევსოვამიის რღვევის პროცესების განმარტობებელი ფაქტორების კვლევამ სამეცნიერო ლიტერატურაში ვერ პოვა ხთანადო განვითარება. ვ. გურკო-კრიაცინი მიუთითებდა საკვარეულოს ამა თუ იმ კლანში ქორწინების აკრძალვაზე და მატრიმონი აფიქსირებდა მისი დარღვევების შემთხვევებს, რაც დამნაშავეთა სიკვდილით დასჯას იწვევდა. სოფელ არდოტში ავტორმა დააფიქსირა ევსოვამიის წესიდან გადასვლის შემთხვევა. მისი თქმით, არდოტში ზვიადურთა ორი გვარი იმდენად გაზრდილა, რომ ამას ევაროვნული კავშირების შესუსტება გამოეწვევია, რის გამოც წვერებს ნება დაერთოთ დემურებისათ შიდა საკვარეულო საქორწინო კავშირები, დანარჩენი კლანები კი ევსოვამიური დარჩა.<sup>3</sup>

XIX საუკუნის მეორე ნახევარში საქართველოს მთიანეთში უბნები, სოფლები და თემები დასახლებული იყო სოციალური ორგანიზაციებით, რომელთა წვერები ატარებდნენ მუცვლილ კვარაცხელებს (ნაიფი გვარი, მოპარული გვარი, სოფლის გვარი...)⁴ თუ პატრიონიძულ სახელწოდებებს, ადგილობრივ მკვიდრთა მფარველობაში შესვლის (ხარ-ქვაბით შერა, ამანაობა ...)⁵ თუ ზედსიძობის (როცა სიმამრის ბიძაშვილობლის მოთხოვნით ზედსიძე დებულობდა ცოლის გვარს და ეწერებოდა სიმამრის მედ) საფუძველზე შერწყმულნი იყვნენ ტრადიციულ საზოგადოებრივ ფორმებში. ამის გამო დასახლებაში ეალიბდებოდა ახალი ტიპის ნათესაური ურთიერთობები, რაც საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში, მაგალითად, აჭარაში იწოდებოდა „მიწით მომპობად“. აქედან გამოდინარე, ნათესაურ უარდებში გვხვდებოდა ინ-

<sup>3</sup> В. А. Гурко — Кряжин. Хевсури, М., 1928, с. 18.

<sup>4</sup> დ-წრ. ის. ვალ. იოსონიძელი. ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960, გვ. 17, 23, 29-716 68, 103-104; ვლ. მუქლაძე. ზემო აჭარული სოფელი მუქლაძე, ბათ., 1973; Н. В. Мгеладзе. Система кровного родства в Аджарии. — (Историко-этнографическое исследование), Батуми, 1988, с. 125.

<sup>5</sup> М. М. Ковалевский. Закон и обычай на Кавказе, I, М., 1890, с. 73 ; რ. ხარაძე. ბიოკო ხევსურეთში მიუღწევლის წინაწარი ანკარიში-ენიშის მოამბე, ტ. 11, თბ., 1941, გვ. 34; მისივე, ხევსურული „შირი“ და „გვარი“-მიმოხილველი, ტ. 1, თბ., 1947, გვ. 195; А. И. Робакидзе. Об особенностях общественного быта горцев Кавказа. — Особенности социальное-экономического развития горных регионов феодальной Грузии, Тб., 1983, с. 1310; З. И. Хасбулатова. Структура сельской общины и патронимия у чеченцев во второй половине XIX в. — Вестник МГУ, т. I, сер. 8, М., 1981, с. 87; ე. კრიაციანი. საქართველოს მთიანეთის უძველესი სოციალურ-რელიგიური ინსტიტუტები, თბ., 1952, გვ. 21; М. Б. Каиделаки. Общественный быт горцев Грузии — институт „Аманатство“ (по этнографическим материалам XIX — начало XX вв.). — Автореф. канд. ист. наук, Тб., 1983.



გიდეები, რომლებიც ერთიანდებოდნენ ერთ გვარში, ატარებდნენ საერთო ჰატრონიმიულ სასულწოდებას, მაგრამ, ფაქტურად, სხვადასხვა მოდგმასა და ჩამომავლობას ეკუთვნოდნენ. ბუნებრივია, აღნიშნული მიწურულების გამოც, სოციალურ ორგანიზაციებში, მიუხედავად იმისა, რომ მათში დაცული იყო უგზოვამია, ისევე, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა ბუნებრივად აღმოცენებული ნათესაური გაერთიანების ფარგლებში, მაინც სურტდებოდა საქორწინო ნორმებისა და ოჯახის შექმნის სფეროში არსებული ნათესაური რეკლამენტაცია. მითითებული ჰროცესების კალმავება გენეალოგიურ სისტემაში მოჩვენებით ერთგვაროვნებას იწვევდა. ხელაური დანათესავების დასახელებული ფორმები, უმთავრესად, გვარზე შემოქმედება, რადკან კვარი წარმოდგენილი იყო მრავალი მინიმალური და მედიალური გენეალოგიური ჯგუფისაგან. გვარი, როგორც მაქსიმალური ღინიჯის განსხვავებული ტანსონომიური ღინის წარმონაქმნი, იმდენად ბევრ თაობას მოიცავდა, რომ მისი წევრები კვლავ აცნობიერებდნენ რეალური წინაპრიდან საერთო წარმომადლობას და თუ აცნობიერებდნენ, ამას ლეგენდარული საბურველით მოსავდნენ. ასეთ ცნობიერებას, რომელიც საკვარეულოს ერთ მთლიანობად კვლავ აღიქვამდა, გვარში ხელოვნურად დანათესავებული პირთაგან წარმოქმნილი გენეალოგიური ჯგუფების არსებობაც ამდღიერებდა. ამდენად, გენამხუასაუკუნეების საქართველოში, მოსახლეობის მიგრაციისა და სხვადასხვა სოციალურ-ეკონომიკურ ფაქტორთა მიხედვით (გვარის წრდა, მიწის უიდევა-გაუიდევა, სისხლ-მესისხლეობა და ამის ნიდაგზე გვარსახელის მუცვლით მჭარველის საკვარეულოში მშობით შესვლა..) გვარში იმდენად მომარულად ხელოვნურად დამონათესავებულ ინდივიდთაგან წარმომობილი სოციალური დაჯგუფებები, რომ გვარმა, ფაქტურად, დაკარგა „სისხლით“ ნათესაობისათვის დამახასიათებელი ნიშნები, რაც გამოხატული იყო უფლებამოვალეობებში ურთიერთობათა ამა თუ იმ სფეროში და, რაც მთავარი, კვოვამიაში.<sup>6</sup>

გვარის მივნიტ ქორწინებას თემის წევრები გარკვეული პერიოდის მანძილზე ადათობრივ ნორმების უხეშ დარღვევად მიიჩნევენ და დამნაშავეთ უმკაცრესად საიღინენ – თემიდან აკვებდნენ, ქილაუდნენ, ვირზე ეკედმა სვაიდნენ, არცხენდნენ და სახარო გაიცისხას უწიობდნენ. ხეესურეთსა და ლენსუმში, ისევე, როგორც საქართველოს სხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში, გვარბ ტატება, სპირ მემთხევაში, არა მხოლოდ პიროვნებათა დახვით, არამედ დამნაშავეთა საკვარეულოებში გაერთიანებული გენეალოგიური ჯგუფების გავრით სრულდებოდა, რასაც სამოს გავრა ეწოდებოდა.<sup>7</sup> საქორწინო აკრძალვის დარღვევით საკვარეულო ერთობის რღვევა გარდა „გვარის ტატებისა“, საქართველოს სხვადასხვა მხარეში სხვა ტერმინებითაც აღინიშნება – „მვალის ტატება“, „აიჭვი ლიკეშე“, „გვარი ლიკეშე“ (სვანეთი), „გვარ კომიტახეშე“ (სამეგრელო)... ტრადიციულად გვარის გამტეხნი, როგორც აღინიშნა, იხეობდნენ. ნათესაურ ჯგუფებს შორის უფლებამოვალეობებზე აკებული კამპირთიერიობები წედებოდა. ხეესურეთში ურთიერთობათა ეაწვეტა რიტუალიზებულ სახესაც ეი ატარებდა. იმ გენეალოგიურ ჯგუფებს შორის, რომლებიც „სამშო“-თი ანუ განსხვავებული ქონებრივი ვალდებულებებით იყვნენ ერთმანეთთან დაკავშირებულნი, ურთიერთკავშირის გაწვეტანუ სამოს გავრა მთლიანად უფლებამოვალეობათა სისტემის დაშლას მოაწვევდა. რაცა

<sup>6</sup> Н. В. Мгеладзе. Система кровного родства в Аджарии, с. 87 – 88.

<sup>7</sup> ნ. მკელაძე. ნათესაური ურთიერთობების ზოგადი საკითხი აჭარაში ადათობრივი ნორმების მუქვამაცხე, ისტორიის სერია, № 3, თბ., 1984, გვ. 46-61.

<sup>8</sup> „ლიკეშე“ სვანურში აღნიშნავს ტედომას, ვადეკომას, ვამოტედომას - იხ.: ვ. თოფური, მ. ქალღანი. სვანური ლექსიკონი, თბ., გვ. 438.

ერთი ხაგარეულოს ორ გენეალოგიურ ჯგუფის წევრებს შორის ქორწინება მოხდებოდა, მაშინ გენეალოგიური სექსპეტები ხაგარეულოს ეწებებოდა, ე. ი. საგვარეულო იძლებოდა. ხაკუთრიე ვართან შედარებით მცირე ზომის გენეალოგიური ჯგუფის შიგნით ქორწინების შემთხვევაში კი ხაკუთრიე იკვალბოდა და ნათესაური გაერთიანება დამნაშავეთ იკვეთდა (მოკვეთა) ან სიკვდილით სჯიდა. მსგავს ჰირობებში, ლოკალურ ჯგუფში წარმოდგენილი გენეალოგიური სექსპეტი ხახლეულში გაერთიანებულ ოჯახს ეწებებოდა. საგვარეულოს ფარგლებში გენეალოგიური (ნათესაური) ჯგუფების გაურა ნებაყოფლობითაც კი ხდებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა საგვარეულო ხაგარმზობლად იზრდებოდა, რის ხაფუშველსაც საერთო წინაპრის მატრებულ გენეალოგიურ ჯგუფთა ერთობლივი შეთანხმებით გაურის ცერემონიალი ეწებოდა. უფრო ზუსტად, როცა ნათესაური გაერთიანება ისე გაიზრდებოდა, რომ მის შიგნით ეგზოგამიის დარღვევის მოსალოდნელი ხამიშროება წარმოიქმნებოდა, მაშინ საგვარეულოში წარმოდგენილი მამიშვილობები თავისი სურვილით გაიერებოდნენ.

საქართველოს უმეტეს კეთხეში, განსაკუთრებით კი დახავლეთ საქართველოში (სამეგრელი, იმერეთი, გურია), კვარის შიგნით ქორწინების ფაქტს თემის წევრები უზრალოდ „ბოიოტი“-თ ხედვოდნენ, მაგრამ ასეთი ქორწინების შემთხვევები იმდენად გახშირებულა, რომ თანდათანობით ხაზოგადოებები იძულებული ხდებოდნენ ქორწინების ტრადიციული აკრალვის წესის დარღვევებს შეგუებოდნენ და დასჯის უკიდურეს ფორმებს (სიცოცხლის ხელეოფა, თემიდან გაბეება) აღარ მიმართავდნენ. დამნაშავენი თეში რჩებოდნენ, მაგრამ თემის წევრები მათთან უოველგვარ კავშირს წვეტდნენ – არ იწვევდნენ ქორწილში, კვად მიმავლთ არ ესალმებოდნენ და ზურგს აქვეტდნენ, იძულებულს ხდიდნენ ხაზოგადოებრიე თაურნილობებს არ დახწრებოდნენ. ამიტომ, ისინი, შინი, მიანი, იძულებული ხდებოდნენ დახახლემა დაეტოვებინათ. ამაში გამიისხატებოტა „ბოიოტი“-ს არსი, თუცა ხაზოგადოებისგან აშგვარი იხოლაციაც, ფაქტორად, სიკვდილით დახჯახა და ფიზიკურ მოხზობას უთანადრდებოდა,<sup>9</sup> რადგან ინიფიდი თეში განიხილებოდა და თემის ნორმებით ცხოვრობდა. დროთა განმავლობაში, საქართველოს უმეტეს კეთხეში, ტერიტორიული გაერთიანებების შიგნით არსებული წინააღმდეგობებიც დაიძლია, თეში კომპრომისზე წავიდა და ამით საქორწინო ურთიერთობათა მოცემული სფეროს რეგულირებას შეცვავა, მიუხედავად იმისა, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს შთიანეთის რიგ კეთხეში ეს პროცესი სოციალური ორგანიზაციების გაურით დახრულდა.

ხანგრძლივი ჰერიოდის მანძილზე კვარის შიგნით ქორწინების ფაქტებს თემის წევრები აღათობრივი ნორმების უხემ დარღვევად მიიხევედნენ და დამნაშავეთ მკაცრად სჯიდნენ. სოციალურ-კომნიოკურმა ფაქტორებმა და ტერიტორიულ გაერთიანებებში შესამლებული ხაქორწინო წეილების შესუდუელმა რაოდენობამ თუ დახახლეული ჰუნქტების მიევალობამ და იხოლირებულობამ<sup>10</sup>, თემის უხეცხებში აიშულა ხერიოზულ დათმობებსზე წახულიფენ.

<sup>9</sup> უღრ. P. A. Харадзе Характер сельской общины грузин – горцев по этнографическим материалам (VII КАЗН, М., август 1964 г.), М., 1964, с. 7.

<sup>10</sup> სამეცნიერო ლიტერატურაში გავრცელებული ერთი შესუდულების მიხევეით, ენდოგამია ჩვეულებრიე ჩხეცოდა ისეთ ჰატარა ჰოქულაციებში, რომლებიც განსახლებული იფენ მცირე ტერიტორიაზე, რის ეშმიე მათ შიგნით ხევადახევა ერთობას შორის არ არსებობდა ფართო ხაქორწინო კავშირების დამფარების შესამლებლობა (B. A. Гохман. К реконструкции древнетайской системы терминированности. - СС, М., №6, с. 130). აღნიშნული თვალსაზრისი უთოედ ვასათავლისწინებელია, მაგრამ ნიკრე ტერიტორია, მიევალობა ან იხოლირებული კოვარფილი ვარემო, რის ვამოც მესობაბ სოკლეიის კონტ-ქტის დამფარება მხელდეიოდა არ შეიძლება განვიხილოთ ეგზოგამიის რღვევის

ჩვეულებრივ, მოსალოდნელი გვარის შიგნით ქორწინების სანქციონირებისაოვის, ვაყისა და ქალიშვილის ნათესაური ჯგუფების ხანდაშემული ჰირები ერთად სხდებოდნენ და საერთო გენეალოგიამ თაობრივ საფეხურებს განსაზღვრავდნენ. 5, 7, 9 ან 12 თაობაში ქორწინების აკრძალვა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში სხვადასხვა თაობრივი რიცხვით განისაზღვრებოდა. მაგალითად, ტრადიციული შეხედულებით ხევში და მთიულეთში პრიორიტეტული იყო *ჭიდი თაობა*, ხევსურეთში *ცხრა მამა*, ფშავეში *ათი ჰაბა*, ქართლში *რვა თაობა*, რაჭაში *ცხრა ცემა*, ლჩხუმში *ექვსი დემა*, აჭარაში *ხუთი ან შვიდი კობეკი*, გურიაში *ცხრა თაობა*, სამურელოში *თორმეტი თაობა* და სხვა. ეგზოგამიისათვის ნიშანდობლივი ანალოგიური თაობრივი ჩარჩოები გამოვლენილია კავკასიის სხვა რეგიონებშიც<sup>11</sup>. კვლა შემთხვევაში მცირე ზომის გენეალოგიური სექტორებში მკაცრად ეგზოგამიური რჩებოდა, ხოლო საგვარეულო ანუ გენეალოგიურ ჯგუფთა ფართო სტრუქტურული მთლიანობა, თანდათანობით ენდოგამიურ გავრთიანებად გადაიქცეოდა ხოლმე, თუმცა გვარის წევრები, მინც, გვარის შიგნით ქორწინებას იძიებდად მიმართავდნენ, ისიც გამოუვალ ვითარებაში. აქედან გამომდინარე, უნდა დავუხსენათ, რომ ენდოგამია საქართველოში არ იყო ქორწინების ერთადერთი და აუცილებელი ფორმა<sup>12</sup>. დაშლამდე, თაობრივად საქმოდ კანონითარებული საგვარეულო აერთიანებდა რამდენიმე ეგზოგამიურ ნათესაურ ჯგუფს. მრავალთაობიან საგვარეულოში ხუთი, შვიდი, ცხრა და თორმეტი თაობის ფარგლებში ქორწინების აკრძალვა იმითაც იყო მოტივირებული, რომ სწორედ ეს თაობები აღიქმებოდა „სისხლით“ ნათესაობის ჩარჩოებად. საგვარეულოში, ხორკელ აშდაგვარი ნათესაური გაერთიანებები წარმოადგენდნენ ძირითად ეგზოგამიურ ჯგუფებს. ეს დასვენა შევიკიბლია გავიზიაროთ და ჩაუთვალოთ, რომ ნათესაუბში ეგზოგამია იცვებოდა ბნამ, სანამ არსებობდა საერთო წარმომავლობის შეგნება შთამომავალთა მასსოვრობაში, თუმცა ფორმალურ მოკვარებასაც ეწეოდა დიდი ანგარიში. რეალურად შვიდი თაობის კახლის შემდეგ სდებოდა ახლო ნათესაური წრის ძველისკან გამოყოფა<sup>13</sup>, რაც, სმირად, ტერმინოლოგიურადაც ფორმდებოდა. ლოკალიზებულ საგვარეულოში მცირე გენეალოგიური ჯგუფების შემკვიდრებაშითი სახელების მომრავლებას, რომელთაც საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში „მუჩქეული გვარი“ ეწოდებოდა და წარმოიქმნებოდა უახლოესი წინაპრის საკუთარი ან ზედმეტი სახელისაგან, რესპონდენტები, სმირ შემთხვევაში, ხსნიან ეგზოგამიის მოწესრიგებისა თუ უკუთ დაღვიის მიზნით. მათი დაკვირვებით, როცა სოციალურ ორგანიზაციამ გვარის კაცების სამიშროება შეიქმნებოდა, თითქოს საგვარეულოში ინტენსიურად მამინ იქებოდა სხვადასხვა იერარქიისა და ტაქსონომიური დონის ნათესაურ ჯგუფებად დაყოფა, რათა იოლად დაფიქსირებულყო და განსაზღვრულიყო ინდივიდთა გენეალოგიური სიახლოვე თუ სიმორე. გარდა ამისა, სოფლად მოხული სტუმრისთვისაც იოლი სდებოდა დადგინათ მას

ერთადერთ საფუძვლად. საქორწინო ურთიერთობათა მოწესრიგებაში სოციალური და კონსოციური ფაქტორები მინც პრიორიტეტულად გამოიყურება.

<sup>11</sup> М. М. Ковалевский. закон и обычай на Кавказе. М., 1890; С. П. Зелинский. Народно-юридический обычай армян Закавказского края.-ИКОИРГО, т. 12, вып. 3, М., 1899, с. 162.

<sup>12</sup> მკაცრი მოვლენა მხოლოდ საქართველოს შიანეთისათვის არ იყო დამახასიათებელი და იგი, როგორც ნახს, უსივრცისაღურ ხასიას ატარებდა. მაგალითად, ინგლისში, კამბერლანდში ჯ. ვილიამსის მიერ დაღვიდა, რომ ოჯახსზე უფრო ფართო სოციალური ჯგუფისათვის დამახასიათებელი იყო ენდოგამია, რაც საქმოდ რთული ნათესაობის სისტემის წარმოქმნას განპირობებდა (W. M. Williams. Kinship and Farming in west Cumberland.-Man, vol, 46, London, 1956, p.23).

<sup>13</sup> შტრ. Л. Ш. Меликиши.ли. Свадебная обрядность горцев Восточной Грузии (по этнографическим материалам Тушети, Ишави, Хевсурети XIX-XX вв).-Дисс...кажд. ист. наук, Тб., 1983, с. 17.

რომელი ილიო ღობაჯანიძის ნახვა ხურდა - ილიო მჭედლიანთის თუ ილიო ნანუკიანთის მხოლოდ გვარსახელით ამის მიკვლევა ჭირდა, ბუდე-ბტოს შემკვიდრებითი ხასხელით კი გენეალოგია ზუსტდებოდა და პრობლემა ადვილად წყდებოდა. „შერქმეული გვარი“, რომელიც თვისობრივად მცირე ზომის ისეთ ნათესაურ ბირთვს ფარავდა, როგორც იყო *ბაბუიშვილი* ბა. ბუნობა, ნოვრო. მამიშვილობა, ბუდობა, სამხუბი და სხვა, ქორწინებას მის ფარგლებში საერთოდ დაუშვებლად თვლიდა, მაგრამ ხაგვარეულობი, ხადაც ამაღვარნი ნათესაური ბირთვები ანუ ბაბუიშვილობები ერთმანეთს გენეალოგიურად საგრძნობლად ცილდებოდნენ, ეგ-ზოგამიას განსხვავებული ჰერსპექტივაც გააჩნდა. ეს ფაქტიც განასხვავებს კუსენურ ქორწინებას, რომელხაც ზოგიერთ ხალხში ქონებრივი და სოციალური ფაქტორების მიხედვით ადგილი ჰქონდა ბიძაშვილებს შორის, ე. ი. მცირე გენეალოგიურ ვკუთხში, გვარის შიგნით ქორწინებისხაცან, რომელიც გენეალოგიის განუხრელი ზრდით წარმოიქმნებოდა, მიუხედავად იმისა, რომ ორივე ენდოგამიური ქორწინების ნაირსახეობას წარმოადგენდა. საქართველოში „ტუდებოდა“ არა ბაბუიშვილობის ფორმის სოციალური ორგანიზაცია, არამედ გვარი. ხურთოდ, მთხრობელთა აზრი იმის შესახებ, რომ „შერქმეული გვარი“-ს განენა „ბაბუიშვილობის“ შიგნით ან ახლოს მდგომ „ბაბუიშვილთა“ შორის, გენეალოგიის სწორად გამოთვლასა და შესაბამისად, უკანონო ქორწინების თაფიდან აცილებას ემსახურებოდა, სუბიქტური უნდა იყოს. ასეთ განზირობებულობას სხვა მიზეზებიც უნდა ჰქონოდა, ვთქვათ, იდეოლოგიური (წინაპრის კულტი, კულტმსახურება ...), მესაკუთრული (სახსნავ-ხათესების, ხათიბების, ხამოურებისა თუ ხაკუთრების სხვა ობიქტთა მოხმარება-განაწილება...) და სხვა. ჩვეულებრივ, შემკვიდრებითი ხასხელბად დაუფა თუ შერქმეულ გვარებხად და ბაბუიშვილობებხად გრადაცია სეგმენტრებხად სოციუმებს ახასიათებდათ. იგი წარმოადგენდა არა ლოკალურ, არამედ უნივერსალურ მოყენას და მსოფლიოს სხვა ხალხთა ტრადიციული ხაზოგადოებებისათვისაც იყო სიმანდობლივი.

რუიხ-ურბნისის ხაყლესიო კრების დადენილებამი ხაქორწინო ურთიერთობების აკრძალვა შვიდ თობამი<sup>14</sup> აღებული უნდა ეოფილიეო ტრადიციული ხაზოგადოების ადათობრივი ნორმების, სოციალურ ორგანიზაციათა დახასხელებული სტრუქტურული წუობის თაფისებურებათა, გავრდილ ხაგვარეულოთა ფარგლებში წარმოადგენილ მცირე გენეალოგიურ-ეგზოგამიურ ვაკუთთა ინტერესებისა და, ზოგადად, არსებული ხაზოგადოებრივი მდგომარეობის კათვალისწინებით. უფიქრობთ, შვიდი თაობის ფარგლებში ქორწინების აკრძალვა, რომელიც კალესიამ დაჯანონა, ხაზოგადოებრივ ეოფამი მხოლოდ ქრისტიანობის მეშუეობით არ უნდა დამკვიდრებულოეო. ხაყლესიო კანონიკას იგი ადათობრივი ნორმებიდან უნდა შეუთვისებისა. ამაზე მოუთითებს თუნდაც ის, რომ ხაყლესიო ნორმები და ხალხური შეხედულებები ეგზოგამიის რეკულირების ხეურომი ეოველთვის ერთმანეთს არ ემთხვეოდა. რადგან კვლესია ქორწინებას შვიდ თაობამი კრძალუდა, ამდენად, დახაშუებად მიიჩნეუდა მას შვიდი თაობის გას

<sup>14</sup> ქრთული ხამართლის მეკლესი, ტ. II, თბ., 1965, გვ. 140; ხომხუთშიც, 447 წლის ხაყლესიო კრების დადენილებამ, ოთხი თაობის ახლო ნათესავებს შორის ქორწინება აკრძალდა (С. П. Зелинский. Народно-юридические обычаи у армян закавказского края.-ИКОИРГО, т. XII, 1899), ხომხუთის მოხსენებლის ეონოგრაფიულ ეოფამი კი დახტურდება ეგზოგამიის შვიდთაობიანი სისტემა. აქ ქორწინება მესუთე თაობამი ევხედება, ხოლო, ზოგჯერ, ხაჭიროების კამო და კათალიკოსის ნებართვით, ახლო თანამომხეთა ოჯახებიც მოყვრდებოდნენ [Народы Кавказа, II, с. 527-528; შდრ. Э. Т. Карлс-тан. Родственная группа "Азг" у армян (вторая половина XIX - начало XX вв). Ереван, 1966]. სრ. იდეოლოგიული ტომები, მავალითად, ჩეჩნებში ეს ჩარჩოები კიდევ უფრო დაფიწრებული იყო და სხვი თაობის ფარგლებში თავსდებოდა (Народы Кавказа, I, М., 1960, с. 368).

ვლის შემდეგ, მაშინ, როცა საქართველოს ტრადიციულ სასოგადოებებში ქორწინება შეიძლება თაობის შემდეგ თუ მკაცრად არ იკრძალებოდა, სასურველად მინც არ ითვლებოდა და მქსი-ბაღურად იზღუდებოდა, ზოგიერთ ხეუბი კი საერთოდ არ დამუშავდა. საქართველოს ისლამი-ზირებულ რეგიონებშიც კი ეგზოგამიას იმდენად ღრმა ისტორიული საფუძვლები გააჩნდა, რომ საერთო მემკვიდრეობითი სახელით გვარში გაერთიანებული მცირე გენეალოგიური კჯუ-ფები, რომლებიც გენეტიკურად შესაძლოა სხვადასხვა წარმომავლობის უოფილიყენენ, ტრადი-ციული სასოგადოებრივი აზრის კათოლისწინების მიხედვით და უხერხულობის თავიდან აცი-ლების მიზნით ერთმანეთში საქორწინო კაქმირების დამუშავებას ერიდებოდნენ. უფრო მეტიც, საქართველოს მთიანეთის ცალკეულ თემში გვარის შივნიტ ქორწინების აკრძალვამ, დროთა განმავლობაში, „ტერიტორიული ეგზოგამიის“ სახეც მიიღო. მაგალითად, თემის წევრს, მიუ-სედავად მისი ამა თუ იმ სოციალური ორჯანიზაციისადმი კუთვნილებისა, მკაცრად კრძალუ-ბოდა თემში გაერთიანებულ სხვა წევრთან ქორწინება. ამას განაპირობებდა თემის წევრთა საერთო ხატისადმი უმობა („ერთი ხატის უმობი“). აქ ნიშანდობლივია ის ფაქტი, რომ ეგზო-გამია იცუვბოდა არა მხოლოდ ნათესაუბში, არამედ, საერთოდ, თემში, თუნდაც იგი ზოლიკე-ნური ანუ არამონათესაუე კომლებით წარსოდგენილი დახახლება ეოფილიყო<sup>15</sup>. აღნიშნულს იხიც ემატებოდა, რომ უცხო მსრიდან გადმოსახლებული ინდივიდები, რომლებიც თემის ორ-განული წევრები ხდებოდნენ, თემის წევრთა ტრადიციების შესაბამისად იუნენ ვალდებულნი დაკუთხე ეგზოგამია არა მხოლოდ ხაკუთარი გენეალოგიური ხისტემის შივნიტ, არამედ თემის არამონათესაუე ოჯახებთანაც. ტერიტორიულ გაერთიანებაში ქორწინების აკრძალვის წესი საშენიერო ლიტერატურაში ადრეც იყო მუნიშნული (მ. კოვალესკი, ხ. მაკალათია, ჯ. ბარ-ლეულიძე...): „ტერიტორიულ-სათემო ეგზოგამია“-ს საერთო წარმომავლობისა და რელიგი-ურ-იდეოლოგიური ერთიანობის ცნობიერება ედო საფუძვლად. ი. ვამბარელის დახახიებით, ჰესურეთში ერთი გვარის (კლანის) წევრებს შორის ქორწინება კატეგორიულად იკრძალუბო-და. მოუცილებელ სირცხვილად მიიჩნეოდა ქორწინება ერთი და იმავე სოფლის მცხოვრებ-ლებს შორისაც, თუნდაც ისინი სხვადასხვა კლანის წარმომადგენლები უოფილიყენენ<sup>16</sup>. ამასვე მიუთითებდნენ სხვა ავტორებიც. მაგალითად, ჯ. გურკო-კრიაცინი წერდა, რომ სოფლის ფარ-კლებში სხვადასხვა გვარის წევრებს შორის ქორწინება იზღუდებოდა. თანახოფულეებში ქორ-წინება სირცხვილად ითვლებოდა და ახლადმუელეებულეებში იძლეული ხდებოდნენ ერთი თვით დაუტოვებინათ სოფელი, რის შემდეგაც სოფელი ურიგებოდა მათ და ცხერის ხახიო გამოსასეიდსაც გაადახდეიენება<sup>17</sup>. „ტერიტორიულ-სათემო ეგზოგამიის“ წესს ქართულ მთი-

<sup>15</sup> Л. Ш. Меликишвили. Указ. Раб., с. 18.

<sup>16</sup> И. Я. Камараули. Хувсурия, Тифлис, 1929, с. 8-8.

<sup>17</sup> ჯ. გურკო-კრიაცინი მიიხვეს, რომ თავდაპირველად არსებობდა არა აენატურ, არამედ კონატურ კვა-რთა (ძიბ) ეგზოგამია, რომელიც, სხვათაშორის, ავტორის დაკორევიტით, დღეს ფაშაუესს შემორჩათ (В. А. Гурко — кряжин .Хувсурия, с. 18). თუ ჯ. გურკო-კრიაცინი მის გამონათქვამში ფაშაბი დედის ხაზის ნათესაობასთან ქორწინების აკრძალვას ეულისხმობდა, მაშინ უნდა ითქვას, რომ დედის ფილაყისი განსაზღვრული თაობის წევრებში ქორწინების აკრძალვამ მხოლოდ ფაშას არ ახახიებოდა და იგი საქართველოს თითქმის ეველა ისტორიული ზოიციისათვის იყო ნიშანდობლივი. სხვათაშო-რის, აჯარბიც, სადაც კვიანშუასაკუკეებში ქრისტიანულ კარკომში ისლამი გაერცულა, აჯოთორივი ნორმები ბრმად არ მიუეებოდა მუსლიმანურ ნორმთა მოთხოვნებს. ეს ულინდებოდა ეგზოგამიის ხეუ-რობი. აჯარბი დეიდამუილებთან და, საერთოდ, დედის მხარის უახლოეს ჩამომავლებთან ქორწინება იკრძალუბოდა, მაშინ, როცა ურანი და მარიით მათ არ კრძალვას, თუმცა რეე შემთხვევაში, ზოგი-ერთ მიუელენას ისლამი თითქმის არ ზღუდავდა, მაგალითად, ლევირატს, მაგრამ სინამდვილეში ურანი მართლმორწმუნეებს მოუწოდებდა: „ნუ შეირთათ ქალებს, რომელნიც თქვენი მუბის ცოლები უოფი-ლან. სირცხვილია, საზიზღრობა და ცუდი ჩუელება“ (იხ.: ურანი მუჰამედისა, თბ., 1906, თავი 4.

ელთა ეროი ნაწილის გარდა კაცისის სხუა ხალხებიც იცადუნენ. მაკალითად, აღიდელებო ქორწილი სოფლის შიგნითაც იკრძალებოდა.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში „ტერიტორიულ-სათემო ეგზოგამია“ უმეტეს კუთხეში დასტურებოდა, ხოლო დასავლეთ საქართველოს ბარსა და მთიანეთის ერთ ნაწილში იგი „საუნო ეგზოგამიის“ სახით შემორჩა. ადგილობრივი მოსახლეობის შეხედულებით, დღესაც მუზობლის ქალიშვილის თხოვა არასასურველ ფაქტს წარმოადგენს, რაც კარგად აისახა ერთ ხალხურ ფრთიან გამოთქმაში - „მუზობლის ქალს ხელს ნუ ახლებ, ისიც შინაურიაო.“

საქართველოს მთიანეთის ცალკეული რთული სტრუქტურის სოციალურ-რელიგიურ თემში ეგზოგამიის დამრღვევი მკაცრად იხეობდნენ, ხოლო, სშირად, სასჯელის უმძლავრეს ფორმასაც კი მიმართავდნენ. „ხატის ემთა“ ტერიტორიული ეგზოგამია განპირობებული იყო სხვადასხვა ფაქტორით. აქ, განმსაზღვრელი იყო არა იმდენად ნათესაობა, რამდენადაც ხაერთო ხალოცავისადმი კუთვნილება. თემის წევრები მხოლოდ ეგზოგამიის ტრადიციული წესის დარღვევისათვის როდი იხეობდნენ. ადათების დარღვევად ითვლებოდა ქურდობა, მრეშობა, გაუპატიურება, ღალატი და მტრის ბანაკში გადასვლა, რაც სათანადოდ იხეობდა. დახუცის ერთ-ერთ ფორმა მოკვეთა იყო.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მოკვეთის ორი სახე დასტურდება: 1. განსაკუთრებით მძიმე დანაშაულისათვის, ვთქვათ, მაჰიშვილობის მდგომარეობით სქესის წარმომადგენელთან, მოვეარესთან ან ხაერთო ხალოცავში გაერთიანებულ მეთაურობასთან შემთხვევითი სქესობრივი კავშირისათვის (ფშაუმი *შემატა*; შდრ. აჭარაში *შეხუა*) ან ცოლად მოყვანისათვის, როცა თემი ინდივიდს (ან ინდივიდებს) მთლიანად იკვეთდა და 2. შედარებით მსუბუქი დანაშაულისათვის, მაკალითად, ქურდობისათვის თემი იკვეთდა ინდივიდს, მაგრამ მას უტოვებდა სოფელში ცხოვრების უფლებას. პიროვნების გარიყვა კი იმაში გამოიხატებოდა, რომ თემი წაგდება მასთან უოველგვარ კავშირს: თანაშემეგები შეხედრისას სახეს არიდებდნენ, საღამს არ ამღებდნენ, ქორწილსა და ტირილში არ იწვევდნენ, სათემო დღესასწაულებში, პატრონი მიულ ხალოცავებში გამოჩენას უკრძალავდნენ. დასავლეთ საქართველოში ამ ბოლო ჩვეულებას, როგორც აღინიშნა, „ბოიკოტი“ ეწოდებოდა.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თემის თავკაცები ხატთან ახლოს ან თემის განაპირა „სამანს“ ჩასვამდნენ, რასაც სამანის ჩასმა ეწოდებოდა და დამნაშავეს დაარისხებდნენ.<sup>15</sup> ფშაუმი დარისხება სევისბერის თანდასწრებითა და ხელმძღვანელობით მიმდინარეობდა. იგი ხანთელს საძეურ ან შუთურ - კენტად აანთებდა და ჩააქრობდა. შემდეგ საუიველთაო წველას<sup>16</sup> წარმოთქვამდა „გრისხავდეს ხატიცა და დემრთიც ჩვენს მოღალატესა და მტერსაო.“ თუ დანაშაული დამტკიცდებოდა, მთიულეთშიც „ხატზე დარისხება“-ს დეკანოზი უძღვებოდა. იგი ხალოცავიდან ხატს გამაბარმანებდა და დამნაშავეთ დაარისხებდა. თემის წევრები სწორედ ხატში დებდნენ ფიცს. ფიცის ნიშნავდა, რომ ადათების მტეხელს არავინ იმპობდა, ხატში

მუხლ. 26; აჭარაში ეგზოგამის, კუნენური ქორწინების, გვარის შიგნით ქორწინების, ლევირატისა და სორორატის შესახებ იხ.: ვლ. მგალაძე, შუიო აჭარული სოფელი ძველად, ბათ., 1973, გვ. 94-100; მ. ბუქია. აჭარულთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან. საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები, თბ., 1964, გვ. 214-215; ა. მსხალაძე. აჭარის საოჯახო ხაწესჩვეულებო ჰოზიის ზოგიერთი საკითხი. აჭარის მოსახლეობის უოფისა და კულტურის საკითხები, თბ., 1966, გვ. 54).

<sup>15</sup> ნ. ნეულოძე. სათესაურ ურთიერთობათა ზოგიერთი საკითხი აჭარაში ადათობრივი ნორმების შესახებ, თბ., 1966, გვ. 45.

<sup>16</sup> ფშაუმი წავლას „წვევა“ ეწოდება, ხეხურები კი დწველასზე იტყვიან - „დაწვევაო“.

საკლავს არ დააკვლევინებდნენ, ასლობელს არ დაატრებინებდნენ. მართალია, ადათების მტეხლის ანანტა წრეს თემი არ ეწინააღმდეგებოდა, მაგრამ დღესასწაულზე მომხდარი დავის შემთხვევაში შესაძლოა წამოყვებოდნენ - „მოკეთილის ხისხლი გიგასო“. თუ პიროვნება თავს დამნაშავედ არ ცნობდა და თემის მიერ ჩატარებულ აქციას ცილისწამებად თვლიდა, მას რჩებოდა უფლება ხატში საკლავი (ცხვარი) მიეყვანა, სანთელი აენთო და უდანაშაულობის დასახსნელებლად ხალოცაში დაეფიცა. ამასთან, მას შეეძლო წვევლა შეებრუნებინა - „ღმერთო დალოცვილო, უხილავო ძალავე, შენ ხომ იცი, რომ მე მართალი ვარ, მე ვჯარი დამწერე და ეს წველა იმას დაუბრუნე, ვინც დანაშაულს ტყუილად მატარებდასო“.<sup>20</sup> აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, კერძოდ, ხანდოს ხეობაში დამოწმებულია სათემო შერების ადგილი ე. წ. ზაფხარი, სადაც ეკუმბიტანილს აფიცებდნენ. სალოცავების მიმართ ხაფიჯართან სიცრუეს ურიდებოდნენ, მაგრამ ეკუმბიტანილი თუ მანინ ტყუილს იტყოდა, დაზარალებული მხარე და, ხაეროდ, თემი კი ამას შენიშნავდა, მაშინ მას ხარს დაუკლავდნენ. თემს შეეძლო დამნაშავეთა შემოვიწყებაც. დეკანოზი (ხევისბერი) ხალოცვიდან ხატს გამოაბრძანებდა, დამნაშავეთა შენიშვნაზე, ხოლო ადათების მტეხელთ ხატის წინაშე ბოდიში უნდა მოესადათ და თემის ხასხარგებლად კურატი შეეწირათ. თემის წარმომადგენლები სოფლის განაპირას ჩასმულ სამანს ამოიღებდნენ, შეწირულ კურატს ან ხარს, რომელსაც „სამდეთო“-ს ეძახდნენ, მიიღებდნენ და ერთობლივად მოიხმარდნენ.<sup>21</sup> „ჯვარში დაფიცების“<sup>22</sup> ანალოგიური წესი დასავლეთ საქართველოს უნოგრაფიულმა ეოფამაც შემოგვინახა. შუა სურეში (სურების ხეობა, გურია) ლომისკარელის ეკლესიაში დასვენებულ ხატზე, ე. წ. „პანაჯაროზე“ დამნაშავეს მღვდლის თანდასწრებით აფიცებდნენ. დაფიცება ხდებოდა „ხატზე გადაცემი“-ს შემდეგ. დაზარალებულის ბაქოიკოლბა ანუ პატრონიძეული ორგანიზაციის მდიალური გენელოგიური ჯგუფი ხატთან ახლოს ხეზე ღურსმანს მიაჭებდა.<sup>23</sup> უნოგრაფიული წყაროებით ცნობილია წყალზე დაფიცების წესიც. აჭარაში დადასტურდა ჰურზე და მჭადზე დაფიცების ჩვეულებაც.<sup>24</sup> განსაკუთრებულ ურდლებას იმსახურებს აჭარაში ე. წ. „ბედა“ ანუ საჯარო წველა. ხინოს თემში ბედვის ანალოგიურია „ამოიენა“.<sup>25</sup> დაფიცების ჩვეულება ძველ საქართველოსაც ახასიათებდა და მასზე ქართული სამართლებრივი წყაროებით ნათელი წარმოდგენა გვექმნება.<sup>26</sup>

მოკვთა ანუ საზოგადოებისაგან იზოლაცია გენეტიკურად არქაულ სოციალურ წობას უკუბრუნებოდა. პირველყოფილ ლოკალურ ჯგუფში წარმოდგენილი გვარიდან პიროვნების მოკვთის ჩვეულება სიკვდილით დასჯას უცოდლებოდა, რადგან გვარისაგან დამოუკიდებლად წერს არ გაანდა თავისი ინივიდუალობის შეგნება და, ცხადია, არც არსებობა შეეძლო.<sup>27</sup>

<sup>20</sup> ნ. მკვლავი. ავტორის საველე-უნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები, ფაფი, რვეული №1, 1957, კვ. 13.

<sup>21</sup> ნ. მკვლავი. ავტორის საველე-უნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები, მთიულეთი, რვეული №6, კვ. 12.

<sup>22</sup> ნ. მკვლავი. ავტორის საველე-უნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები, ხეხსურეთი, რვეული №1, 1957.

<sup>23</sup> ნ. მკვლავი. ნათესაურ ურთიერთობათა სოციალური საკითხი აჭარაში ადათობრივი ნორმების შუქზე, გვ. 59.

<sup>24</sup> ნ. ნოლიძე. ხატოვან სიტყვა-თქმათა ზოგიერთი ნიმუში აჭარულ დიალექტში.-ერნ., „ჯორჯია“, ბათ., 1976, გვ. 75; დ. ბოჭორიძე. აჭარაში 1974 წლის უნოგრაფიული ექსპედიციის მოკლე ანგარიში.-სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ეოფა და კულტურა, IV, თბ., 1976, კვ. 155.

<sup>25</sup> ნ. მკვლავი. დახვ. ნაბრ., გვ., 59.

<sup>26</sup> ი. დოლიძე. ძველი ქართული სამართალი, თბ., 1953, კვ., 33, 37, 55, 85, 94, 140, 325.

<sup>27</sup> Поль Лафарг. Собственность и ее происхождение, М., 1950, с. 50.

მოკვიანებო, მოკვითის წეხი სოფლის თეჰმა ჩეულებითი სამართლის ნორმის სახით შეინარჩუნა. ეკარიდან ჰიროვნების განდევნა ძეული მსოფლიოს (ძეული ბერძნები, სემიტები და სხვა) ხალხებისთვისაც იყო დამახასიათებელი და იგი უნივერსალურ მოვლენას წარმოადგენდა.

საქართველოს მთიანეთში XIX საუკუნის მეორე ნახევარამდე დამნაშავეთა წინააღმდეგ, განსაკუთრებით ეკოვადიის დამრღვევთა მიმართ, შენარჩუნებული იყო დასჯის კიდევ ერთი უმაღლესი ფორმა, ე. წ. ჩაქოლვა (ჩაღორღვა, ამოკირვა), რომელთა ამოსავალს, აგრეთვე, აღათობრივი ნორმები წარმოადგენდა. უკანაფშავის თემის სოფელ ჩალიხუში დღემდე არსებობს ადგილი *ხაქოლავათ*. ასევე, მთხრობელები სოფელ ზომის დაბლა, ჩარგლის ზემოთ მაღროსკართან მიუთითებს ადგილზე, სადაც თემი ჩაქოლვას ანხორციელებდა. ჩეულებრივ, ჩაქოლვა ხიდის თავთან, კზის შესუარში ან გზაჯვარედინზე საჯაროობის დაცვის მიზნით ხდებოდა, რათა დამნაშავენი ვეღასათვის დახანახი და ხანიშუო უოფილიო.<sup>24</sup> ჩაქოლვას ზევისბერი ხელმძღვანელობდა და თემის უხუცესებთან ერთად „თემის მოღალატე“-ებისა და „თემის გამტეხები“-სადმი სამჯაურო გამოქონდა. შშირად, დამნაშავეის მამიშვილობა ანუ პატრონიშიული ორგანიზაციის გარკვეული ტაქსონის გენეალოგიური ჯგუფი, თემის მიერ მიღებულ გადაწყვეტილებას არ ეთანხმებოდა და თემის წინააღმდეგ გამოდიოდა, რის გამოც, ხშირად, საერთო რისხვას იმსახურებდა, რაც მსჯაურდადებულთა ოჯახებიდან ხარის წაგვრასა და ხატბი მის დაკვლაში გამოხატებოდა. თემის წინააღმდეგ ძეულ სახლეულს მატერიალური საზღაურის ე. წ. „დანადების დღევა“-ს აკისრებდნენ. დანაშაულის გამოხეიდვის მიზნით მათ თემის სახარგებლოდ ხაკლავი უნდა შეეწირათ. გადმოცემებში ჩაქოლვის ანალოგიური წეხი „ამოკირვის“ სახელწოდებით აჭარამიც დადასტურდა<sup>25</sup>, რასაც ქალისა და მამაკაცის უნებართო ხეუარულისა თუ მათი ქორწინების შემთხვევაში მიმართავდნენ. ამოკირვას ესწრებოდა არა მარტო დამნაშავეის გენეალოგიური ჯგუფი „ნოჯო“, არამედ მთელი თემი. თემის ტრადიციების მტეხელთ კამეჩის ტეაში შიშულად ასევედნენ, მიწაში ველამდე მარხავდნენ და ამ სახით იქვე ტევედნენ ან ქეების სროლით ქოლავდნენ<sup>26</sup>. ნიშანდობლივია, რომ ჩაქოლვის ჩეულება „ამოკირვის“ სახელწოდებით ძეულ საქართველომაც ფართოდ იყო გაუცვლებული, რაზეც თვალნათლივ მიუთითებს კათალიკოსთა სამართალი, რომელმაც ლევირატის ასაკრმლავად კვიანშუასხუენეებში რადიკალური ზომებიც კი მიიღო. სამართალში აღნიშნულია, რომ „ვიწყა ანუ დიდმან, ანუ თავადმან, ანუ ახნაურმან მან, ანუ გლეხმან რბალი შეირთოს შეჩუნებულმცა არის ღთისკან და მისთა წინდათავან. კაციცა და დედაკაციცა გაღმა-გამოღმა დაკირონ. დამკირაუნი ჩემკან დაღოცილი და კურთხეულ ივენო“.<sup>27</sup> მტ-ნაკლებად მსჯეხი სურათი კვსედევა კაჯახისი სხვა ხალხებშიც. დაღებტანში დ. ზეტჩინას ცნობით, კალი, რომელსაც ამხედნენ მსუბუქ უოჟაქევაში, ქეების სროლით – ჩაქოლვით დასჯას ექვემდებარებოდა. დამნაშავეებს ქვს ჰირველ რიგბი ასლობლები ეხროდნენ. ფესბიშობის შემთხვევაში ქალს სასჯელი გადაუვადებოდა სამი წლით, იმ დრომდე, ხანამ ბავუვი დედის უოლის ფი-

<sup>24</sup> ე.წ. „დროება“ №243, 1898; ა. რაზიკაშვილი. არ დაიწყება ძეულისა, თბ., 1984.

<sup>25</sup> მკვლად, ამ ტიპის მასალას უხუცესით ფოლკლორულ წყაროებშიც - ზღაპრებში (იხ: ბათუმის საზღვარ-კლავითი ინსტიტუტის ფოლკლორული არქივი, დოკ. 5, გვ. 13-14, 17).

<sup>26</sup> ნ. მკვლავე. დასახ. ნაშრ., გვ. 52.

<sup>27</sup> ივ. ჯიჯიბიშვილი. ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი 1, გვ. 55.



წიყრ აუცილებლობას ხაჭიროებდა. ის ქალი, რომელიც განწირული იყო ხსჯელისათვის, ცხოვრობდა სრულ მარტობაში, თვით ახლობლებიც ეუცხოებოდნენ<sup>32</sup>.

ხაქართველოში ევზოგამიამ განვითარების რთული გზა განვლო. ხაყარაულა, რომ „გვარონულ ევზოგამიას“ სასოვადობის ქონებრივ-სოციალური დიფერენციაციის ჩამოვლილების გარიგრაზე უნდა დაეყარვა ტრადიციული სასიათი, რასაც, მაკალითად, პატრიოკალურ დასახლებაში კუხენური ქორწინებისათვის ხელსაყრელი სოციალურ-ეკონომიკური გარემო უნდა შეექმნა. ენდოგამიის გამოძახილად ჩანს ხაქართველოში სასოვადობის ელიტარულ წრეებში „ხისხლით“ ნათესაეთა შორის დადასტურებული ქორწინების ფაქტები<sup>33</sup>. ჯერ კიდევ ადრე, რომელიც ისტორიკოსი ტაციტუსი იბერთა მეფის ფარსმანის შმის მიპრდატის მიერ სომეხთა სამეფოს დაპყრობისა და შმისწულის, ფარსმანის ასულის ცოლად შერთვის ამბების აღწერისას, ფაქტიურად გვიდასტურებს, რომ იბერიის სამეფო კარზე დასაშვები უოფილა ბიძა-შმისწულის დაქორწინება, ე. ი. ეს ძველი ქართული ხაზელმწიფოს სამეფო კარზე ენდოგამიის არსებობაზე მეტყველებს. შემდეგშიც, მართალია, ქორწინების ადვკარი ფორმები ხაქართველოში სამეფო-დინასტიური და ფეოდალური ინტერესებით იყო განსაზღვრული<sup>34</sup>, მაგრამ ხაყებით დასაშვებია ვიფიქროთ, რომ მსგავს მოვლენებს, რომლებიც უმეტესად ეკონომიკური ფაქტორებით იყო განპირობებული, ადგილი ჰქონდა მოსახლეობის ხევა სოციალურ ფუნქციებშიც. საწინააღმდეგო შემთხვევაში ქართველი მემატიანეები სოციალურად დაწინაურებული წრეების ავტორიტეტის შეღავათის თაჱიდან აცილების მიზნით მოერიდებოდნენ სამეფო დინასტიაში კუხენური და კროსკუხენური ქორწინების ფაქტების კანსაქრებას და მათ ისტორიულ ჯოკემენტაციაში ფიქსაციას. გარდა ამისა, უნდა გავითვალისწინოთ, რომ სამეფო კარზე ვარკველი ზეგავლენა მართლაც უნდა მოეხდინა სპარსულ ხაქორწინო ტრადიციებსაც, რამდენადაც ქართულ წყაროებში, რომლებიც ასახავენ ადრემეზასაუკუნეების ეპოქას, ხშირად ფიგურირებს აღნიშნული ქორწინების ხაყე ირანულ ხამეაროსთან კონტაქტები. „ხეტრე ქართველის ახერული ცხოვრების“, და არა მარტო ამ თხზულების, მიხედვით ირკვევა, რომ სამეფო სავარკველო წრის ასლო ნათესაებში ქორწინება არ იყრძალეობდა და ივ ჯავახიშვილი ამას სპარსული მახედანობის გავლენით ხსნიდა<sup>35</sup>. ირანული წარმომავლობის ტომებმა კი, როგორც ცნობილია, კუხენური ქორწინება სკემაოდ ხანკრძლივი დროის მანძილზე შემოინახა<sup>36</sup>. ენდოგამიის სფეროში ქართველ ტომებზე სპარსული კულტურის ზეგავლენის შესახებ გასულ ხაყეულებში მ. კოვალეჱსკიცი მიეთითებდა, მაგრამ, როგორც ეს სამართლიანად იქნა შენიშნული სკეიალურ ლიტერატურაში, ამ შემთხვევაში, მ. კოვალეჱსკიცი ცოტას აჯარაებდა, როცა იგი სპარსულ ხაქორწინო ტრადიციების ზეგავლენათა როლზე ხაყარობდა. ვ. გურკოკრიაჱინის თანახმად, მ. კოვალეჱსკიცი, რომელიც გართული იყო რა ირანული ზეგავლენების შესწავლით, თავის კლასიკურ ნაშრომში - „Законы и обычаи на Кавказе“ - აღნიშნავდა, რომ ხეხერული გვარი (РОА) ენდოგამიური უნდა უოფილიყო, მაგრამ რადგან ენდოგამია ხეხერეთ-

<sup>32</sup> Д. Свѣчина. Очерк народонаселенис, нравов и обычаев дагестанцев. — ЗКОИРГО, кн. 2, Тифлис, 1953, стр. 65.

<sup>33</sup> ქართლის ცხოვრება, ტ. 1, თბ., 1955, გვ. 11-15, 10-17, 132; ტ. 11, თბ., 1959, გვ. 111-112; მ. ბეჱიაა. ძველი და ახალი ხაქორწინო ტრადიციები აჱარაში, ბათ., 1972.

<sup>34</sup> ივ. ჯავახიშვილი. ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი 2, ტფ., 1928, გვ. 164-165.

<sup>35</sup> ივ. ჯავახიშვილი. ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი 1, გვ. 164; მდრ. ივ. ჯავახიშვილი. თხზულებანი, ტ. VI, თბ., 1982, გვ. 150.

<sup>36</sup> Э. Г. Гаффегберг. Формы брака и свадебные обряды у джемшидов и хазаров. — СЭ, 4, М-Л., 1936.

მი არ მოჰმდებია, ვეზოგამია აქ ქრისტიანობის გავლენით უნდა აიხსნას, უფრო ზუსტად, ქართველი მთიელები ვეზოგამიური კავშირების ჩამოვლილებამდე ქრისტიანობამ მიიყვანა. ე. გურო-კრიანის დაკვირვებით, ერთგვარად, მ. კოვალევსკი თავისი წიგნის მეორე ტომში მითითებულ შეფასებებთან მიმართებაში წინააღმდეგობაში ვარდება, რადგან იგი იმპედროვლად ამტკიცებდა, რომ საქორწინო აკრძალვები ქრისტიანობის გავლენით არ იყო გამოწვეული.<sup>37</sup> აღნიშნული პრობლემაში ასეთი ურთიერთსწინააღმდეგო შეფასებები გამოწვეული იყო საკითხისადმი არაკომპლექსური მიდგომით. მ. კოვალევსკის დროინდელ ეთნოლოგიურ ლიტერატურაში გაბატონებული იყო ე. წ. „იკვაროვული თეორია“ და შემუშავებული იყო სოციალურ ორგანიზაციათა განვითარების ურთხაზოვანი სქემატურ-ეპოლევიური კონცეფცია. აღნიშნული თეორიის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან არგუმენტს განვითარებადი „იკვაროვული ევ-ზოგამიის“ ისტორიულად არსებობის ფაქტი წარმოადგენდა. რადგან მ. კოვალევსკისა და მისი მიმდევრებისათვის კავკასიის მთიელთა ტრადიციული სოციალური ორგანიზაცია „იკვაროვული“ კაერიანების საფუძველზე იხსნებოდა. ამდენად, გამომდინარე აქედან, მისი თანადროული მკვლევარები კავკასიის ხალხთა ტრადიციულ საზოგადოებაში ფორმაციული მოდელის ფარგლებში გამუდმებით ეძებდნენ „იკვაროვული ევ-ზოგამიის“ კვალს. ენდოგამიური ტიპის სოციალური ორგანიზაციის მოდელი კი მათ მიერ წინასწარ შემუშავებულ სქემას არ ესადაგებოდა, რაც რიგ დამკვირვებელს უბიძგებდა ენდოგამიის გამოვლინებები სხვა კულტურათა შემოქმედებით აეხსნათ ან ურთიერთსწინააღმდეგო დასკვნებით საკითხი ბუნდოვანი გაეხადათ. მართალია, მ. კოვალევსკისა და მთელ რიგ ავტორთა შრომებში, გამომდინარე კონკრეტული ეთნოგრაფიული წყაროებიდან, კუზნევი ქორწინების განმსაზღვრელ ფაქტორთა შორის გარკვეული ადგილი ნათესაუთა ქონებრივი ურთიერთდასაყიდებულების ნორმების ანალიზს ეკავა, მაგრამ, მაინც, ქორწინების აღნიშნული ფორმა, თეორიულად მათ მიერ არ განიხილებოდა სოციალური ორგანიზაციის იმ სახეობებთან კავშირითი ურთიერთობებში, რომელთაც არ გააჩნდათ ტიპოლოგიური მიმართება POA-თან და POA-ის ევ-ზოგამიასთან. ისინი სწავლობდნენ კავასიურ სოციალურ ორგანიზაციებს POA-ის ფუნქციით, მაშინ, როცა მათ მიერ მიჩნეული POA-ი კავკასიაში წარმოადგენდა პატრონიმულ ორგანიზაციებს, რომლებიც შედგებოდა მცირე და დიდი ნათესაური (გენეალოგიური) ვეგუფებისაგან. ამ ტიპის სოციალურმა ორგანიზაციამ ტრადიციული ნიშნებით კავკასიაში დღემდე მოაღწია როგორც ევ-ზოგამიური (ქართულები, აფხაზები, სომხები და სხვა), ასევე, ენდოგამიური (აჭყრბაიჯანლები, ჩრდილოკავკასიულ ტომთა ნაწილი და სხვა) სახით, თუმცა თუ ჩვენ 2-3 თაობაში ქორწინების აკრძალვას ევ-ზოგამიის გამოვლინებად მივიჩნევთ, მაშინ უნდა ითქვას, რომ ქორწინება პაპისა და შვილიშვილის თაობებში, შობილებსა და შვილებს, მშობსა და დებს შორის კავკასიის ევ-ლა სოციალურულ არაღმადმი სასტიკად იკრძალებოდა. სხვათაშორის, ევ-ზოგამიის შედარებით ადრეულ წარმომავლობაზე უშუალოდ მიუთითებს ძველი არაბული ფოლკლორი, ხედავ VI-VII საუკუნეებში ევ-კვარობდა ორთოკუზნეური ქორწინებები, თუმცა მის გვერდით შეინიშნებოდა ევ-ზოგამიის კვალიც. მხოლოდ მუასაუკუნეების არაბეთის ზოგიერთ ჰერიფერიულ რეგიონში ჯერ კიდევ სიცოცხლისუნარიანი იყო ევ-ზოგამია, რასაც არაბული ეოფის აღმწერნი ერთგვარად კერიოზადაც კი აღიქვამდნენ<sup>38</sup>. კავკასიის იმ ხალხებშიც კი, სადაც ჩვენ ენდოგამიას ვადასტურებთ, მიჩნეულია, რომ განვითარების ადრეულ ეტაპებზე სოციალური ორგა-

<sup>37</sup> М. М. Ковалевский. Закон ы и обычай на Кавказе, т. I, 1890, с. 153; т. II, стр. 106; ср. В. А. Гурко — Крайний. Хувсуры, с. 24.

<sup>38</sup> А. И. Першиц. КСИЭ, XXIV, М., 1955, с. 51.

ნიხაციის ფორმლებში საქორწინო ურთიერთობები წესრიგდებოდა ეგზოგამიის საფუძველზე. თვლიან, რომ აზერბაიჯანსა და დაღესტანში თვალაპირველი იგვარონული ეგზოგამიდან „თუხუმ“-ის ენდოგამია ჩამოყალიბდა. ამდენად, სამცხენიერო ლიტერატურაში იგი მეორეულ მჟღერადაა შეფასებული<sup>39</sup>, ე. ი. მრავალ ხალხში იგვარონული წიგობის შლასთან ერთად ქრობა დაუწეია ეგზოგამიის ტრადიციასაც.

საერთო კაჰში, ავტორობა დიდი ნაწილი ვერ ხსნის ოროგუწენური და სხვა მსგავსი ტიპის ქორწინების კაჩენის მიწეწებს. საქორწინო ურთიერთდამოკიდებულების წარმოშობისა და განვითარების პროცესებზე კი თვალის კასადგეწებლად აუცილებლად მიიწევენ წეართ-მკოწნობითი ბაწის გაწართობასა და ახალი მასალეების მესწეულას იმ ხალხთა ოროგუწენური ქორწინების მკგალითსე, რომლებიც ჯერ კიდევ არ გემხდარან ეთნოლოგთა დაკვირ-ვების ობიექტები. საქართველოს მთიანეთში XIX-XX საუწეწეებში მემონასული იყო მეორადი ეგზოგამიის ტრადიცია, სოლო იგვარონულ ეგზოგამიასა“ და გვიანდელ ეგზოგამიის შორის არსეული ჰატრონიმიული ენდოგამიის კვალი, თუკი ასეთები საწოგადგობრივ ურთიერთობა-თა ხისტეჰში ამ ფორმით საერთოდ არსებობდნენ, თითქმის გაქრა.

ჰატრილოკალურ დასასწებებაში, უკვე ახალი ფორმის ჰატრონიმიული (ნათესაური) ორგანიზაციის ჩამოყალიბება ქონებრივი ფაქტორების გამო უმეება კუწენებს შორის ქორწინების შესამწებლობას. დროთა განმავლობებაში, ეს შესამწებლობები კავკასიის ქრისტიანულ რეგიონებში შეიწლედა და თანდათანობით გაქრა კიდევ; სოლო მუსლიმანურ საწოგადგობებში, ჰირიქით, იგი უფრო სიცოცხლისუნარიანი ეახდა. მიუხედავად ამისა, მსოფლიოს კვლა ხალხის საქორწინო ურთიერთობათა რეგულირებაში რელიგიური ფაქტორი მუდამ როდი იყო განმასწავრელი. მკგალითად, კუწენურ ქორწინებას, თუნდაც მოდერნიზებული სა-სით, ადგილი ჰქონდა არა მარტო ისლამურ ჰირობებში, არამედ იმ ხალხებშიც, რომლებიც სრულიად განსხვავებულ იდეოლოგიურ და სოციალურ სისტემებს გუთწონდნენ. იგი კლინდებოდა ქრისტიანულ (კათოლიკურ) გარემოშიც. ცალკეული ხალხის საწოგადგობრივ ეოგამი კი, ჰირიქით, კუწენური ქორწინების კვალი საერთოდ არ შეინიშნება. კუწენური ქორწინების წარმოშობის დაკემირებას ე. წ. „იგვარონული ეგზოგამიის“ რღვევასთან და ახალი ფორმის გენელოგიური ჯგუფის, უფრო წუსტად, ჰატრონიმიული ორგანიზაციის ჩამოყალიბების ჰერიოდთან, ობიექტური საფუძველი უნდა გაჩნდეს. კავკასიის წოგიერთ ხალხში, მათ შორის ქართულ მთიელთა გამუსწლიმანებულ ნაწილში, მართალია, ცალკეულ ვითარებაში, დასტურდებოდა ბიჰაშეილთა შორის ქორწინების ფაქტები, მაგრამ ეს აქ ეგზოგამიის არაარსებობით არ იხსნება. ჰირიქით, აღნიშნული საწოგადგობები საქართველოში განსასწავრელი გენელოგიური ჯგუფის ფარგლებში მკცნად ეგზოგამიურნი ივენენ. დარღვევებს ადგილი ჰქონდა სოციალურ ორგანიზაციაში არსებული კონკრეტული ქონებრივი მდგომარეობის შეწარწენებისა და დევის გამო. აქედან და სხვა რეგიონთა მონაცემებიდან გამომდინარე, უნდა ვივარუდოთ,

<sup>39</sup> С Гаджиева. К вопросу о тухуме и большой семье каякетских кумыков – КСИЭ, XIV, М., 1952, стр. 79; შდრ. М. О. Косвен. К проблеме группового брака. – КСИЭ, 1946, М., с.19 – 21; Н. А. Кисляков. Пережитки матриархата в брачных обрядах народов средней. – КСИЭ, XXVIII, М., 1958, с. 25 – 26; Э. Д. Давыдов. Афганская деревня (сельская община и расслоение крестьянства), М., 1969, с. 10; С. А. Азизов. К вопросу о дагестанской тухумной эндогамии. – СЭ, №6, М., 1989, с. 121 – 126; М. А. Агларов. Сельская община как эндогамный круг в Дагестане. – Брак и свадебные обычай у народов Дагестана в XIX – начале XX в. Махачкала, 1986, с. 5 და სხვა.

რომ კაცობრიობის ისტორიაში კუჭენური ქორწინება არ უნდა ეოფილიყო ქორწინების აუცილებელი ფორმა და, ამდენად, მას არც უნივერსალური ხასიათი არ უნდა ეტარებინა. იგი ამა თუ იმ კულტურაში ემსახურებოდა სოციალური ჯგუფის საზოგადოებრივი და ქონებრივი ან დინასტიური თუ რელიგიური ინტერესების დაკმაყოფილებას. უფრო მეტიც, იქ, სადაც კუჭენურ ქორწინებას ცხოვრების წესში ვარკვეული ადგილი ეკავა, მაინც, გვარის შიგნით ქორწინება მოსახლეობაში ცუდ ტონად ითვლებოდა.

კაცობრიობის შიგნით, XIX-XX საუკუნეებში პატრიონიმიული ორგანიზაცია და მისი მუქდევნელი კენეალოგიური ჯგუფები ორი ხასით გვხვდებოდა: 1. ლოკალურ-გეოგრაფიული და 2. ლოკალურ-ენდოგამიური. საქართველოში ტიპიური იყო პირველი. ამაზე შეითვისებს ნათესაური ტერმინოლოგიური სქემაც, სადაც ნელოვან ანუ Eგო-ს თაობაში დისა და მამის შიშის შვალთა აღმნიშვნელი ნათესაობის ცნებები დიფერენცირებულად იყო წარმოდგენილი, თუმცა, მამის შიშისპილთა მდებრობითი და მამრობითი სქესის ინდივიდები საერთო ტერმინით „ბიძაშვილი“-თ გამოიხატებოდა. მიმართვები კენეალოგიური გაერთიანების წევრს დასაშვებია მისი თაობის ახლო წრის წარმომადგენლები დად მოუხსენებინა, მაგრამ ეს უფრო ხოლად-რობისა და საერთო წარმომადგობის საზვასმა იყო, ვიდრე ნათესაობის მკაცრად განსაზღვრული ტერმინი. ქართული ენის კვლა დიალექტში კუჭენური ქორწინების მატარებელი საზოგადოებისათვის ნიშანდობლივი ტერმინოლოგიური შერწყმა არ დასტურდება, რაც იმის მოწმობათაც უნდა მივიჩნიოთ, რომ უოფაში, თუნდაც იგი საქართველოს გამუსლიმანებულ რეგიონებში მოსახლე საზოგადოებრივი წრეების უოფა ეოფილიყო, კუჭენური ქორწინება არ იყო აღიარებული ისტორიულად ჩამოყალიბებულ ქორწინების აუცილებელ ფორმად. საუოფლათოდ ცნობილია, რომ ამა თუ იმ ხალხის სოციალურ ცხოვრებაში, სადაც ფართო გავრცელება ჰქონდა კუჭენურ ქორწინებას, ფუნქციონირებდა ნათესაობის ტერმინთა შესატყვისი ტიპიც. მაგალითად, დეტრატურული მონაცემებით, არაბი თავის ცოლს ხშირად მიმართავდა ტერმინით *bint'amam* და ამავე სიტყვით აღნიშნავდა მამისშიშისპილს კოგონას (*bint* - კოგო; *amam* - მამის მმა). როცა არაბს მოჰყავდა კუჭენი ცოლად, იგი მას შემდეგმც ემახდა იმავე სახელს, რომელსაც ბავშვობიდან იყო დაწვეული<sup>40</sup>. ა. შერშიცი თავის დროზე დინტერესდა რა ორთოკუჭენურ ქორწინებასთან დაკავშირებული საკითხებით, კანალიზა არაერთი დეტრატურული, მათ შორის არაბული წეარო. აბულ ფარაჰემ ისჰანის მიერ X საუკუნეში შედგენილი ფოკლორული კრებულიდან ირკვევა, რომ ცოლი იწოდებოდა „ბინთ-უღ-ამმ“-ად (მამის შიშის ქალიშვილი), ხოლო სიმაშირი „ამმ“-ად (მამის მმა). ნიშანდობლივია, ასევე, რომ ერაყის არაბი ქმარი აღფრთოვანებული მეუღლის სინასით, ცოლს, თუნდაც იგი ქორწინებამდე უცხო ეოფილიყო მისთვის, ჩვეულებრივ მას მამინც ბიძაშვილს (*ბინთ-ი-ამმ*) ემახდა. როცა მასზე მეხამე ჰიროში საუბრობდენ, მას მუდამ *ბინთ-ი-ამმ* -ამდ მოიხსენიებდენ. აქედან გამომდინარე, არაბეთში პატრილინეალური ხასის კუჭენი ვაჟი (*იბნი-ულ-ამმ*) და კუჭენი კოგო (*ბინთ-ი-ამმ*) სასურველ დასაქორწინებულ წვეილად ითვლებოდა<sup>41</sup>. თავის დროზე, დ. დეაროვი მუასაეკუნეების წერილობითი წეარობის ანალიზის შედეგად „თუხუმ“-ის ენდოგამიის ასაკს დახლოებით ათასი წლით განსაზღვრავდა. იგი დაღესტანში თუხუმის ეზოგამიის არსებობას კაცასიაში ფართოდ გავრცელებული რიტუალიზებული საქორწინო სყულებიის საფუძველზე ადასტურებდა. დაღესტნურ ქორწინებაში ენდოგამიური

<sup>40</sup> А. М. Hогart. Kinship systems.-Antropos, 3-4, 1937, p. 547.

<sup>41</sup> А. И. Пeршиц. Указ. раб., с. 51-52.

თუხუმი ორ მოწინააღმდეგე ბანაკად იყოფოდა, რომელთაგან ერთი ნაწილი სასიძოს მხარეს იჭრდა, ხოლო მეორე საპატარმლოს. მათ შორის თამაშდებოდა კონფლიქტურ სიუჟეტზე აკუბული სცენები. ზოგიერთი ავტორი ამ ჩვეულებას უკავშირებდა მატრილოკალურიდან პატრილოკალურ დასახლებაზე გადასვლის გარდამავალ ჰეროდს. მათი თვალსაზრისით, ამ ჩვეულებაში ჩანს განვითარების იმ ეტაპის ანარქიული, როცა პატრილოკალურ დასახლებაში მოუკანილი ქალის ირგვლივ სასიძოსა და საპატარმლოს მამისეულ სოციალურ ჯგუფებს შორის ხალხსოვადობრივ ცვლილებებთან დაკავშირებით წარმოქმნილი იყო წინააღმდეგობები. ლ. ლაუროვიც აღნიშნულ ჩვეულებას საქორწინო წვეილთა სოციალურ ორგანიზაციებს შორის ოფსლაც არსებული რეალური წინააღმდეგობრიობის არსებობის საფუძველზე ხსნიდა და მას ეგზოგამიური ტიპის საქორწინო ურთიერთობისათვის დამახასიათებელ მოვლენად მიიჩნევდა. იგი მის ახსნას ენდოგამიური საზოგადოებების ბუნებიდან გამომდინარე შექმელებად თვლიდა მანამ, სანამ კონკრეტულად არ დაისმება საკითხი დაღესტანში ენდოგამიამდე ეგზოგამიის არსებობის შესახებ<sup>42</sup>. სასიძო-საპატარმლოს შორის ქორწილის დროს გათამაშებულ კონფლიქტურ სიტუაციის ინსცენირებასთან დაკავშირებული ჩვეულებები საქართველოს ეთნოგრაფიულ უოფამიც იყო შენიშნული, განსაკუთრებით უკეთ იგი აჭარის მოსახლეობის საქორწინო ტრადიციებზე შემოგვიჩინა, რაც, ასევე, თუ სარწმუნოდ მივიჩნევთ ლ. ლაუროვის დაკვირვებებს, აქ ეგზოგამიის ტრადიციული საფუძვლების ისტორიულობას დამატებით გვიხაზუთებს.

ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ პატრონიმულ ბუდე-შტოს ეგზოგამიის და საქორწინო კავშირების ზუსტ რეგლამენტაციას საქართველოს მთიანეთის ტრადიციულ საზოგადოებებში ხელს უწყობდა ამგვარი ნათესაური ჯგუფების საერთო, რეალური წინაპრიდან მომდინარე შემკვიდრებითი სახელწოდებების არაერთ თაობაში, უპირატესად ხუთ, შვიდ, ცხრა და ორშემტ თაობებში მასხოვრობაც, განსხვავებით გვართა მრავალთაობიანი გენეალოგიისაგან, რომელთა წინაპრები, ჩვეულებრივ, ლეგენდარულ ჰერებს წარმოადგენდნენ და რომელთა სახელებიც მივიწყებული იყო ან მხოლოდ გადმოცემებშია თუ ავრქმულბდნენ არსებობის. ეგზოგამიის პირობებში გვარი აერთიანებდა საკმაოდ ბევრ თაობას, მაშინ, როცა მასში შემავალი ნათესაობის ბუდე-შტოთა გენეალოგოური ჩარჩოები ძირითადად 5-12 თაობებს აერთიანებდნენ. ამის შესაბამისად, ეგზოგამიის სტრუქტურაც 5-12 თაობას მოიცავდა და ორჯანულად იყო დაკავშირებული პატრონიმული ორგანიზაციის ინტენსიურ ზრდასთან. შესაძლებლობის მიხედვით შთამომავლები ინარჩუნებდნენ ეპონიმთან გენეტიკურ და სულიერ კავშირს. დროთა განმავლობაში ურთიერთმეზობლად მოსახლე ნათესაუბის ლოკალური ჯგუფის განსახლების მოზაიკა ფართოვდებოდა, რის გამოც ერთმანეთში ქორწინების შესაძლებლობას უშეებდნენ არა მარტო გვარში გადაზრდილი მრავალთაობიანი სოციალური ორგანიზაციის, არამედ ტერიტორიული გაერთიანების წევრებიც, ანუ „საკვარეულო ეგზოგამიის“ კარდა ორღყოდა „ტერიტორიული ეგზოგამიაც“. საერთოდ, საქართველოში ქორწინება მრავალი ფაქტორით იზღუდებოდა. საქორწინო კავშირების დამყარებას წინ ეღობებოდა სოციალური ჯგუფის ეთნიკური და რელიგიური კუთვნილება, სოციალური და ქონებრივი მდგომარეობა და სხვა. სასიძო-საპატარმლოს არჩევისას პატრონიმული ორგანიზაციის თითოეული მხარე დიდ ეურადლებას უთმობდა მათ სულიერ და ზსეობრივ თვისებებს, ასევე, მომავალი საქორწინო წვეილების აჯახთა ფიზიკურ მდგომარეობას, მოკითხვავა წინაპრებს, მშობლებს, ნათესა-

<sup>42</sup> Л. И. Лавров. Историко-этнографические очерки Кавказа, Л., 1978, с. 31-32.

ვებსა და შოპომავლებს ანუ ახდენდნენ „გუარნათესაობის“<sup>41</sup> გამოკითხვას. ასეთი შეცდომა კონტროლის ზირობებში, ბუნებრივია, მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა შიდასაქორწინო ურთიერთობების მოწესრიგების საკითხსაც და სისხლის აღრევის თავიდან ასაცილებლად ეგზოგამიის ტრადიცია ეერდნობოდა ისტორიულად ჩამოყალიბებულ სამართლებრივ ნორმებსა და ხანჭყაინირებული ადათობრივი სამართლისათვის ნიშანდობლივ რიტუალიზებულ ჩვეულებებს. თუმცა ფაქტორები, რომლებიც განსაზღვრავდა ეგზოგამიის დარღვევის ფაქტებს გამოძიანარობდა ცხოვრებისეული ფაქტორებიდან. ეს ფაქტორები იყო: დემოგრაფიული (გენეალოგიური ჯგუფის ბუნებრივი და განუსრული ზრდა, თაობრივი განვითარება, საერთო წარმომავლობის შესახებ ცნობიერების დაკარგვა), სოციალური ორგანიზაციის ფიქტიური მონოგენურობა (როცა სხვადასხვა წარმომობის გენეალოგიური ჯგუფის წევრები ატარებდნენ საერთო მემკვიდრეობით სახელწოდებას ან გვარსახელს და - ზირიქით), იდეოლოგიური (ისლამის გავლენა), სოციალურ-ეკონომიკური (ქონებრივი ინტერესები, საგვარეულოში თვითნებურად ნათესავთა შორის ქორწინების დაშლა), დინასტიური (ქორწინება სასოჯაგოების მაღალი ფენის კუზენებს შორის) და სხვა. ბუნებრივია, ამჟერად არ ხერხდება ამ ჩვეულებითი სამართლის აღნიშნული ნორმების სრულყოფილი ანალიზი და, შესაბამისად, ეგზოგამიისათვის დამახასიათებელი რიგი საკითხისა თუ გვარშინა ქორწინების ამკრძალავი ფაქტორების ლეტალური შესწავლა, რის გამოც წინამდებარე სტატიაში მხოლოდ მათი ზოგიერთი ასექტის დახასიათებით შემოიფარგლეთ.

Н. Мгеладзе

### Некоторые особенности экзогамии в традиционных обществах грузинского народа

В статье рассмотрена экзогамия, характерная для традиционных форм родственной организации, исторические и социальные причины факторов запрещающих и обуславливающих внутри фамильные браки. Отделены причины внутри фамильных и кузенных браков. Отдельное проявление брака между кузенами, на почве имущественных интересов в социальной организации, имели место в исламизированных регионах Грузии (Аджария...), где такие браки все же считались нежелательными. В остальной части Грузии они были неприемлемы и запрещались.

Нарушение экзогамии определяли следующие факторы:

1. Имущественные: в исламизированных регионах, например, в Аджарии, в браках между кузенами, решающими были имущественные интересы. Когда в семье не было наследника мужского пола, тогда кузены стремились оставить в пределах

<sup>41</sup> ქართლის ცხოვრება, ტ. 1, თბ., 1955, გვ. 16-17, 27, 132.

родственной группы и не передавать зятю чуждого происхождения имущество семьи. Определенную роль играло, также, приданное и калым, что, в целом, было одно из средств, позволяющих избежать неотвратимые конфликты.

2. Фиктивная моногенность социальной организации: когда члены генеалогических групп различного происхождения по ряду причин носили общее наследственное имя или же фамильное наименование - и наоборот.

3. Демографический: обуславливался ростом и сегментацией родственной группы и потерей сознания единого происхождения.

4. Идеологический: влияние ислама.

5. Династический и социально-экономический: браки между кузенами высшего слоя общества; улучшение экономического благосостояния; самовольный брак с родственником в фамильной группе.

N. Mgeladze

### **Some Characteristics of Exogamy in Traditional Georgian Society**

The article discusses traditional types of exogamy in Georgia, social and historical premises and reasons for its prohibition and existence. Reasons for cousin and interclan marriages are differentiated from each other in the work. The article suggests that both cousin and clan marriages were extremely rare in Georgia.

This rule of exogamy was weakened by the following factors:

1. Property: In Islamic regions, such as Ajara, unlike other parts of Georgia, cousin marriage occurred. Cousin marriages were caused by material interests. If a daughter was an only child in a family, she was married to a cousin in order to avoid sharing the family properly with her husband, a representative of another clan. It also restrained them from possible conflicts.
2. Fictitious monogenetic character of social organization: due to some reasons clans with different genealogical histories had the same last name.
3. Demographical: was caused by growing of a clan, segmentation and loosing memory of mutual genealogy.
4. Influence of Islam
5. Dynasty or social-economic: marriage between representatives of high levels of society, improvement of financial conditions, allowing marriage between relatives and so forth.

ჩაის მოხმარების ისტორიიდან საქართველოში  
XVIII-XIX საუკუნეებში

ჩაი მსოფლიოში ერთ-ერთი უძველესი კულტურათაგანია. მისი სამშობლო ჩინეთია. ლიტერატურა საქართველოში ჩაის მოხმარების ისტორიისათვის ერთობ ღარიბია, მაგრამ მაინც უნდა გამოვყოთ 1966 წ. ქართულ ენაზე გამოქვეყნებული, ცნობილი ჟურნალისტისა და მწერლის მიხეილ დავითაშვილის წიგნი: „ჩაი ჩვენი ქართული“. მოგვიანებით გამოდის ამ წიგნის შევსებულ-გადამუშავებული რუსული ვარიანტი 1976 და 1979 წწ<sup>1</sup>.

1970 წ. № 12 ჟურნალში: „საქართველოს სოფლის მეურნეობა“, განხილვის წესით დაიბეჭდა გრიგოლ ქარჩავას ორგვერდიანი წერილი: „ჩაის მოხმარების დასაწყისი საქართველოში“. სტატიის ავტორი ცდილობს მისთვის ცნობილი ორიოდე პირველწყაროს მოშველიებით დაადგინოს საქართველოში ჩაის მოხმარების საწყისი თარიღი. მოტანილი აქვს აგრეთვე, მარიამ ყაზბეგის მოგონება იმის შესახებ თუ როგორ გამოუგზავნა რუსეთის იმპერატრიცამ ეკატერინე II-მ ქართველ მეფეს ერეკლე II-ს 1770 წ. საჩუქრად სამოვარი და ჩაის სერვიზი, რაც ყაზბეგის გვარის წარმომადგენლებმა მიიღეს მეფისათვის გადასაცემად საქართველოს საზღვარზე.

ამ საჩუქრის შესახებ საუბრობს მიხ. დავითაშვილიც თავის წიგნში<sup>2</sup>, მოტანილი აქვს აგრეთვე ფრანგი მწერლის ალ. დიუმას (მამის) ცნობები ა/კავკასიაში და კერძოდ, საქართველოში ჩაის მოხმარების შესახებ და ა. შ., მაგრამ დასაძინია, რომ ამ საინტერესო წიგნში არ ჩანს ჩაის შესახებ არსებული გამოქვეყნებული თუ გამოუქვეყნებელი ქართული საარქივო მასალები.

საქართველოში ჩაის, როგორც კვების პროდუქტის შესახებ ცნობები ქართულ წყაროებში XVIII საუკ. დასაწყისიდან ჩნდება, მაგრამ გამორიცხული არაა, რომ იგი უფრო ადრეც ყოფილიყო ცნობილი.

გრ. ქარჩავა თვლის, რომ შეიძლება ჩაი თავის დროზე მონღოლებს გაეცნოთ ქართველებისათვის. ასეთივე მოსაზრება აქვს მიხ. დავითაშვილსაც.

მ. დავითაშვილის წიგნის მიხედვით მონღოლები ჩაის ადრევე იცნობდნენ და ჩინეთიდან ღებულობდნენ. ისინი ჩაის რძეში განელებულს მიირთმევდნენ<sup>3</sup>. მაგრამ ჩვენთვის უცნობია, საქართველოში მონღოლთა ასწლოვანი ბატონობის დროს ქართველებმა გაუსინჯეს თუ არა ჩაის გემო.

საბასთან სიტყვა ჩაი განმარტებული არაა. ასევე ნიკო ჩუბინაშვილის ლექსიკონში. ქართულ ზეპირ მეტყველებაში სიტყვა ჩაის შესატყვისად ზოგჯერ

<sup>1</sup> ჩვენ ამ უკანასკნელი გამოცემით ვსარგებლობთ.

<sup>2</sup> ამ ფაქტის წყაროდ ავტორი მიუთითებს 1942 წ. ჟურნ. „ლიტერატურულ მატიანე“-ზე.

<sup>3</sup> Давиташвили М. Наш друг чай, Москва. 1979, стр. 41.



იხმარებოდა „თერმონი“<sup>4</sup>. სიტყვა თერმონი საბას განმარტებით არის „თბილი შაქარწყალი (თაფლ-წყალი)“. ნიკო ჩუბინაშვილი თვლის, რომ ესაა: „თბილი შაქრის წყალი ჩაისავით“. ორივე შემთხვევაში წყაროდ მითითებულია „მამათა ცხ(ოგრება)“. ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში ამ სიტყვის ასახსნელად მოტანილია საბას განმარტება და დართული აქვს მავალითი დავით გურამიშვილის ტექსტიდან: „სასმელად ვუძღვევ თერმონი არ ცუდად დასანახველად“<sup>5</sup>.

დავით გურამიშვილის თხზულებაში დამონებული გვაქვს სიტყვა „ჩაი-ც“. პოეტის სიტყვით მოლალატე ცოლი საყვარელს, „როცა სადილს აჭმევს, ყავა-ჩაის ასმევს, ხილსაც მიართმევს“<sup>6</sup>. ვფიქრობთ, მოტანილი მასალის მიხედვით „ჩაი“-ს გაიგებება სიტყვასთან „თერმონი“, - სიზუსტეს მოკლებულია და შესაძლებელია იგი ხელოვნურად შექმნილი სიტყვაც იყოს.

XVIII ს. დასაწყისიდან წერილობით წყაროებში ჩნდება დამაჯერებელი მიზნებანი (თუმცა კანტი-კუნტად), ქართულ ყოფაში ჩაის მოხმარებისა.

1707 წ. სეფიანთა გამგებლობაში მყოფ ქალაქ ყანდაარში გარდაიცვალა სულხან-საბა ორბელიანის ძმა ვახუშტი. მისი გარდაცვალების შემდეგ შეუდგენით დარჩენილი მოძრავ-უძრავი ქონების ნუსხა, სადაც შეტანილია „ჩაიდან ერთი“<sup>7</sup>, რაც იმის მოწმობაა, რომ თუმცა უცხოეთში, მაგრამ მაინც, ქართველი კაცის მენიუში შედიოდა ჩაი.

საქართველოში ჩაის მოხმარების შესახებ დაცულია ცნობა ვახტანგ VI-ის შედგენილი ქართული სახელმწიფო სამართლის ძეგლში „დასტურლამალი“ (1707-09). ასევე, ვახტანგ VI-ის „ქიმიის წიგნი“ (1703-1737), ანუ როგორც მისი სათაური გვამცნობს: „წიგნი ზეთების შეზავებისა და ქიმიისა ქმნისა“.

ამ წიგნის 141 პარაგრაფში მოცემულია „ამბრის სულის“ (სურნელოვანი სითხის) დამზადების რეცეპტი. მიღებულ სითხეს ვახტანგ VI სამკურნალო საშუალებად თვლის და იძლევა ნამლის მიღების წესს: 10-12 წვეთი უნდა ჩაენვეთოს ერთ ფიალა „ოტკაში“, ან ყავაში, ან ჩაიში - „გინა ჩაიში“ და ისე მიირთვას ავადმყოფმა<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> ასე უნოდებდა ჩაის ცნობილი ქართველი მწერალი და ლექსიკოგრაფი თედო სახოკია. ამის შესახებ მოსმენილი მაქვს თედო სახოკიას ვაყის ან გარდაცვლილი ვახტანგ სახოკიასაგან. ასევე ჩაის დალევის შესახებ ვახტანგ ხმარობდა სიტყვას - „ვითერმონით“, ცნობილი ისტორიკოსი მაქსიმე ბერძინიშვილი.

„თერმონია“ გვხვდება იონა ხელაშვილის 1820 წ. დათარიღებული მამა პარმენისადმი (წინამძღვრიშვილისადმი) და 1827 წ. სოლ. დოდაშვილისადმი გაგზავნილ წერილებშიც, მაგრამ მისი კონკრეტული რაობა, გარდა იმისა, რომ მენიუს ნაწილია, არ ჩანს. იხ. ეპისტოლარული წყაროების კორპუსი VI-VII. იონა ხელაშვილის ეპისტოლარული არქივი (1809-1835). თბ., 2000, გვ. 117, 305.

<sup>5</sup> ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, IV, თბ., 1955, გვ. 330.

<sup>6</sup> დავით გურამიშვილი, დავითიანი, ქართული მწერლობა, თბ., 1989, გვ. 558.

<sup>7</sup> თაყაიშვილი ე., საქართველოს სიძველენი, II, ტფ., გვ. 215. ეს დოკუმენტი დამონებულია აქვს გრ. ქარჩავასაც.

<sup>8</sup> ვახტანგ VI, წიგნი ზეთების შეზავებისა და ქიმიისა ქმნისა, თბ., 1981, გვ. 154.

ჩაის ნამლად გამოყენების ფაქტი მოტანილი აქვს პლატონ იოსელიანსაც. სამწუხაროდ; ჩვენს მიერ გასინჯული, გამოქვეყნებული კარაბადინების საძიებლებში ჩაი ვერ დავიდასტურეთ<sup>9</sup>.

მოგვიანებით, საქართველოში ჩაის მოხმარების შესახებ ცნობები აქვთ: XVIII ს. 70-იან წწ. საქართველოში მყოფ გერმანელ მეცნიერს იოჰან -ანტონ გიულდენშტედტს; XIX ს. 50-იან წწ. ფრანგ მწერალსა და მოგზაურს ალექსანდრე დიუმას (მამას), აგრეთვე ქართველ მოღვაწესა და მწერალს პლატონ იოსელიანს და სხვ.

XVIII-XIX სს. წყაროებში ჩაის სახელი რიგ შემთხვევაში იხმარება ისევე, როგორც ჩვენ ვხმარობთ დღეს - ჩაი.

ზოგჯერ კი, ჩაის მისი სადაურობის სახელით ვხვდებით. მაგ.: 1792 წ. საბუთში ნახსენებია: „ა ყუთი ჩაი ჩინეთისა“<sup>10</sup>.

1795 წ. დამონმებული გვაქვს „ჩაი ყუთი ა“<sup>11</sup>, 1796 წ. „ერთი სტილი“<sup>12</sup> ჩაი“<sup>13</sup>, 1826 წ. „ბ გირვანქა ჩაი“<sup>14</sup> და ა. შ.

„ჩაის“ ნაცვლად გვხვდება ხოლმე „ჩაი ხათაია“, „ჩაი ხათაი“... მაგ.: 1795 წ. დადასტურებული გვაქვს „უცხო ჩაი ხათაია“<sup>15</sup>, იმავე წერილში: „ქალღმერთი ჩაი ხათაია“<sup>16</sup>; ან 1781 წ. „ჩაი ხათაი სტილი ა“<sup>17</sup> და ა. შ.

გვაქვს ისეთი შემთხვევაც, როდესაც ერთსა და იმავე წყაროში, ერთმანეთის გვერდით იხმარება როგორც „ჩაი“, ასევე „ჩაი ხათაი“. 1772 წ. ერეკლე II იოანე აბაშიძეს წერდა: „...მაგავ კაცს ჩაი ხათაი დავაბარეო“... „ჩაი აღარა გვაქვს“... „ჩაი ხათაისა ყუთი“<sup>18</sup>. ამრიგად, „ჩაი“ და „ჩაიხათაი“ - სინონიმებია და მათ შორის თვისობრივი განსხვავება არ უნდა ყოფილიყო.

1958 წ. გამოქვეყნებული წიგნის „მასალები საქართველოს ეკონომიური ისტორიისათვის“, I, II, III ნიგნების დანართში - „ლექსიკონი და საძიებლები“, „ჩაი ხათაია“ მამისა ბერძნიშვილს განმარტებული აქვს, როგორც (ჩინეთის) ჩაი; ჩინური ჩაი (გვ. 47). ასეთსავე განმარტებას იძლევა გრ. ქარჩაევაც 1970 წ. გამოქვეყნებულ სტატიაში. 1937 წ. გამოქვეყნებულ „ვეფხისტყაოსნის“ საძიებელი

<sup>9</sup> წიგნი საქიმიოე 1936; უსწორო კარაბადინი 1940; იადაგარ დაუდი 1985; ზაზა ფანასკერტელი, I და II, 1936, 1988...

<sup>10</sup> სცსსა, პოლიევქტ კარბელაშვილის პირადი არქივი, რე. 8, №7.

<sup>11</sup> ნ. ბერძენიშვილი, მასალები საქართველოს ეკონომიური ისტორიისათვის, III, თბ., 1955, გვ. 268.

<sup>12</sup> წონის ერთული, XVIII ს. II ნახევარში 36 მისხალის, ანუ 165,6 გრ. იწონიდა გ. ჯაფარიძე, ნარკვევი ქართული მეტროლოგიის ისტორიიდან, თბ., 1973, გვ. 66.

<sup>13</sup> გამისა ბერძენიშვილი, მასალები XVIII ს. ბოლო წლების საქართველოს ისტორიიდან, ქართული წყაროთმცოდნეობა, კრებული I, თბ., 1965, გვ. 137.

<sup>14</sup> ნ. ბერძენიშვილი, მასალები, საქართველოს ეკონომიური ისტორიისათვის, II, თბ., 1953, გვ. 227.

<sup>15</sup> ნ. ბერძენიშვილი, მასალები... III, გვ. 258.

<sup>16</sup> იქვე, გვ. 255.

<sup>17</sup> იქვე, გვ. 200.

<sup>18</sup> პოლიევქტ კარბელაშვილის პირადი არქივი, რე. 8, №7.

„ხატაელი“ და „ხატაური“ განმარტებულია, როგორც „ჩინელი“, „ჩინური“ (გვ. 391), რაც იგივე „ხათაელი“ და „ხათაურია“. ე. ი. ჩინელი და ჩინურია.

გარდა ჩინური - ჩაისა, საქართველოში შემოუტანიათ ინდური ჩაიც. 1792 წ. სალაროში მიბარებული ნივთების ნუსხაში ვკითხულობთ, რომ იქ ინახებოდა „ა ინდოეთიდან მორთმეული ჩაის კოლოფი“<sup>19</sup>.

ჩვენთვის ცნობილ წყაროებში უფრო ხშირად ჩინური ჩაი გვხვდება. ჩანს ქართულ ბაზარზე მას უფრო დიდი გასავალი ჰქონდა. მ. დავითაშვილის ცნობით, ჩინეთში ყველაზე ნაზი ფოთლისაგან დამზადებულს ეწოდებოდა „ჩა“, რაც „ახალგაზრდას“ აღნიშნავდა. ავტორს მოტანილი აქვს ჩაის სახელწოდებანი: რუსულ, მონღოლურ, ბანგლადეშის, ყალმუხების, შუა აზიის ხალხების, იაპონელების და სხვათა ენებზე<sup>20</sup>. მაგრამ დასანანი, რომ ამ მშვენიერ წიგნში არაა შეტანილი ჩაის ქართული შესატყვისები.

ჩაი ფაქიზი პროდუქტია. იგი განსაკუთრებულ შენახვას საჭიროებს, რასაც ქართველი მომხმარებელი დიდი გულმოდგინებით ასრულებდა: ჩაის საგანგებო ჭურჭელში ინახავდა.

1772 წ. ერეკლე II იოანე აბაშიძეს სწერდა, რომ ჩაი ხათაი „მანდ სალაროში არის დიდ მინაში. მანდედამ ერთს ყუთში ჩაყაროს (უცნობმა პირმა) და საჩქაროთ გამომიგ ზავნოსო“<sup>21</sup>. 1795 წ. თუმანიშვილების დაკარგული ქონების ნუსხაში ვკითხულობთ: „ქ. რუსული მგრგვალი რკინის გადაჭდილი ყუთია ერთი. ამაში (სხვა საგნებთან ერთად -დ.მ.) იყო „ერთი ყუთი უცხო ჩაი ხათაია“<sup>22</sup>.

ხოლო 1792 წ. სალაროში დაცულ ნივთებს შორის ყოფილა: „ა ინდოეთიდან მორთმეული ჩაის კოლოფი“<sup>23</sup>.

თუ ერთის მხრივ, შენახული ჩაის რაოდენობა ყუთებით თუ კოლოფებით იყო განსაზღვრული, მეორეს მხრივ ჩაი ჭურჭლის გარეშე დაუხუფავად, მხოლოდ ქალაქში (საეარაუდოა საგანგებოში), იყო შეფუთული და აწონილიც. მაგ.: 1795 წ. სულხან თუმანიშვილის ქონების ნუსხაში შეტანილია: „ა ქ. ქალაქით ჩაი ხათაი გირვანქა“ (იგულისხმებოდა ანუ 1 გირვანქა). 1796 წ. სტეფანე ტერ-შმოვანოვი მანუჩარ თუმანიშვილს სწერდა „ჩვენის ზურაბის ხელით ქალაქში გახვეული ერთი სტილი ჩაი მოგვირთმევიო“<sup>24</sup>.

დოკუმენტებში ზოგჯერ ჩაის წონასთან ერთად, ფასიც იყო აღნიშნული. 1781 წ. მანუჩარ თუმანიშვილის დანახარჯის ნუსხაში შეტანილია „ჩაი ხათაი სტილი ა“, რომლის ფასიც ყოფილა ჩს (1 მინალიუნი და ერთი აბაზი).

1826 წ. ჯიმპერ თუმანოვისა და დავით თამამშვივის ანგარიშის წიგნში, სადაც მოცემულია ჩაის ფასები ვკითხულობთ: „მ მან. და 3 მან - ბ (=2) გირვანქა

<sup>19</sup> ნ. ბერძენიშვილი, მასალები... III, გვ. 247

<sup>20</sup> Давишашвили М., დასახ. წიგნი, გვ. 14-15.

<sup>21</sup> კარბელაშვილის პირადი არქივი, რე. მ, №7. „დაბეჭდვა“ საჭირო იყო არა მხოლოდ ჩაის სურნელების შესანარჩუნებლად, არამედ დაცვა-შენახვისთვისაც.

<sup>22</sup> ნ. ბერძენიშვილი, მასალები... III, გვ. 258.

<sup>23</sup> იქვე, გვ. 247.

<sup>24</sup> მაშისა ბერძენიშვილი, დასახ. სტატია, გვ. 137.

ჩაი" ... „4 მან... ზ (=2) გირვანქა ჩაი“<sup>25</sup>. აქ ყურადღებას იქცევს ის, რომ ერთი და იმავე წონის ერთნაირ საქონელზე სხვადასხვა ფასებია, რაც საქონლის სხვადასხვა ხარისხზე მიგვანიშნებს.

საქართველოში ჩაის შემოტანის გზების შესახებ მწირი ცნობები გვაქვს, მაგრამ ზოგი რამის დადგენა მაინც შეუძელით. ერთი 1792 წ. უცნობი (ჩვენთვის) პირის წერილიდან ირკვევა, რომ მას, ვინმე ალასათვის შეიდი მინალთუნისა და ჩვიდმეტ შაურ ნახევარი ლირებულების 21 გირვანქა შაქარი და სამი მინალთუნისა და ათი შაურის ერთი გირვანქა ჩაი გამოუგზავნია მაკარიიდან (ნიჟნიოგოროდი, ვოლგაზე)<sup>26</sup>.

შაქარი და ჩაი 1812 წელსაც გამოუგზავნიათ მაკარიიდან. გრიგოლ სარაჯევი ვინმე დავით დიმიტრის-ძეს აცნობებდა, რომ „ორი თავი შაქარი, ა გირვანქა ჩაი“ და სხვა საქონელი გამოუგზავნია მისთვის. წერილის დედანზე გაკეთებულია მინაწერი: „ავგისტოს 23 მივიღე გრიგოლ სარაჯევის წიგნი მაკარი(ი)დამ“<sup>27</sup>. მაკარიაში ხშირად იყრიდნენ თავს საქართველოდან წასული ვაჭრები (საფიქრებელია იარმარეებზე, რაც იქ იმართებოდა) და სხვა საქონელთან ერთად ჩაი და ჩაის მოხმარებისათვის საჭირო „იარალებიც“ ჩამოჰქონდათ. ამრიგად, ჩინური ჩაის საქართველომდე ერთ-ერთი გზა მაკარიაზე (ვოლგაზე) გადიოდა.

რუსეთის გზით საქართველოში ჩინური ჩაის შემოტანას პლატონ იოსელიანიც ადასტურებს. მისი ცნობით, ჩინეთის ჩაი შემოდოდა რუსეთიდან, მაგრამ იგი კონკრეტულ გზას არ ასახელებს<sup>28</sup>.

მართალია, საქართველოში ძირითადად ჩინური ჩაი შემოდოდა, მაგრამ გვაქვს ფაქტი, რომ მეფის სალაროში „ინდოეთიდან მორთმეული ჩაის კოლოფი“<sup>29</sup> ინახებოდა ე.ი. საგანგებოდ მეფისათვის მორთმეული. წყაროებიდან არ ჩანს, რომ ინდური ჩაი დიდი მოთხოვნილებით სარგებლობდა ქართულ ბაზარზე. ვფიქრობთ, ამ მოვლენას თავისი მიზეზი ჰქონდა.

XVII საუკ. დამლევს ინდოეთთან და სამხრეთ აზიასთან ყალიბდება ევროპული - ინგლისური და პოლანდიური კერძო სავაჭრო კომპანიები. კერძოდ, ინდოეთში გამოირჩეოდა ინგლისური ოსტ-ინდოეთის კერძო კომპანია, რომელიც მსოფლიოს ქვეყნებს აღმოსავლური საქონლით ამარაგებდა, მათ შორის ჩაის დიდი გამსაღებელიც იყო. ჩინეთი ამ გაერთიანებაში არ მონაწილეობდა. სამაგიეროდ ქართულ ბაზარზე ჭარბობდა ჩინური ჩაი. ჩანს ინდოეთისათვის ქართული

<sup>25</sup> ნ. ბერძენიშვილი, მასალები... II, გვ. 227.

<sup>26</sup> იქვე, გვ. 287.

<sup>27</sup> იქვე, გვ. 312.

<sup>28</sup> პლატონ იოსელიანი, ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა, ტფ., 1936, გვ. 26.

<sup>29</sup> გრ. ქარჩავა თავის სტატიაში ვარაუდს გამოთქვამს, რომ ეს ჩაი შეიძლება ინდოეთიდან რაფიელ დანიბეგაშვილის გამოგზავნილი იყოს მეფისათვის. საქმე ისაა, რომ ჩვენი დოკუმენტი 1792 წ. თარიღდება. რაფიელი კი ერეკლეს დავალებით ინდოეთში იყო 1795-96 და 1797-98 წწ. იხ. ქსე, 3, თბ., 1978, გვ. 372. გარდა დანიბეგაშვილისა ინდოეთში ხშირად დადიოდნენ აქაური ვაჭრები (ცნობილია ინდოეთში სასაფლაო ქართული ეპიტაფიებით... სოლ. იორდანიშვილი...) და შესაძლოა ჩაი მათი ხელით იყო „მორთმეული“ მეფისათვის.

ბაზარი არ იყო დიდად შემოსავლიანი და ამიტომაც მოხდა, რომ საქართველოში ჩინური ჩაის მოხმარებამ იმძლავრა, აქვე უნდა ითქვას, რომ 1773 წ. ინგლისის მთავრობამ ოსტ-ინდოეთის კომპანიას უფლება მისცა უზაფოდ შეეტანა ჩაი კოლონიებში, რამაც კონტრაბანდული ჩაით მოვაჭრეების მწვავე გაღიზიანება გამოიწვია. ამას მოჰყვა ე. წ. „ბოსტონის ჩაის სმა“, - როდესაც უკმაყოფილო ელემენტებმა ბოსტონის ნავსადგურში ჩაით დატვირთული გემებიდან საქონელი ზღვაში გადაყარეს, რამაც მსოფლიო ბაზარზე ჩაით ვაჭრობის დეფიციტი გამოიწვია. საქართველოსთვის ამ მოვლენას გავლენა არ მოუხდენია, - ყოველ შემთხვევაში ქართულ წყაროებში ამის შესახებ ცნობები არ ჩანს.

იყო შემთხვევები, როდესაც პოლიტიკური ვითარების და ეკონომიკის დაცემის პერიოდში ქართულ ბაზარზე ჩაის ნაკლებობა იჩენდა თავს. ჩვენ ხელთა გვაქვს საქართველოში 1795 წლის შემდგომი პერიოდის მასალები, სადაც ჩანს, რომ ქართულ ბაზარზე ჩაი ძნელად იშოვნებოდა.

1797 წ. 25. II სტეფანე ტერ-შმოვანოვი მანუჩარ თუმანიშვილს წერდა (არ ჩანს საიდან): „...აბა ჩაი მინდლეჩი (sie) არ იშობება. თუ იყოს გირვანქა ჟ (5 მინალთუნი) ასე. დიად იყიდინ რუსები. დადიან, ვერ უშოვნიათ. შაქარი კი იშოვება“<sup>30</sup>. რამოდენიმე დღის შემდეგ მდგომარეობა კიდევ უფრო დამძიმებულა. 1797 წ. 3 III იგივე ტერ-შმოვანოვი, იმავე თუმანიშვილს აცნობებდა: „ჩაისა მომიხსენებია, რომ არც სულ არ იშობება. არა თუ გირვანქა ჟ (5 მინალთუნი) ასე, ერთ თუმნადაც არ იშობება“<sup>31</sup>. 25 თებერვლიდან 3 მარტამდე ჩაის ფასი გაორმაგებულა 5 მინალთუნიდან (5 მინალთუნი დაახლ. 5 მანეთია), „თუმანზე“ - 10 მინალთუნიზე ასულა.

საქართველოში შაქრით დატკბილულ ჩაის მიირთმევდნენ. საბას განმარტებით: „შაქარი ინდოურისა ენითა თაფლი შეყინებული ითქმის“. ნიკო ჩუბინიშვილის განმარტებით: „შაქარი რომელთამე მცენარეთა და უფროვრ ინდოურთაგან გამონადული მარილის გუარი ნივთი თეთრი და ტკბილი (შავთ. 58) саяар... შაქარ(არაბ)“.

შაქარი ქართველი კაცისათვის საუკუნეებით ადრე იყო ცნობილი, ვიდრე ჩაი. „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორს თავის თხზულებაში მოხრობილი აქვს თუ როგორ დაენაფნენ ბასიანის ომში გამარჯვებული ქართველი მეომრები ნაალაფვე შაქარს.

ომიდან გამობრუნებული - „შემობრუნებული“ ლაშქარი კარვებში დაბანაკდა. იქვე, „ვითარ რიყე იდვა მუზარადი შაქრისა და იყო იგი ადგილი წყაროთა საესე; მოვიდის კაცი და მუზარადისა სადები ამოჭორინის, და შაქრითა გატენის, და წყლითა ალაგსის და სუმდის“<sup>32</sup>. შაქარს, „შაქრის ფერს“ იცნობდა „ეფესისტყაოსანიც“<sup>33</sup>, მაგრამ ჩაისთან მისი მოხმარება ჩვენთვის ცნობილ წყაროებში მხოლოდ XVIII ს. დასაწყისიდან ჩანს.

<sup>30</sup> წ. ბერძენიშვილი, მასალები.. II, გვ. 296.

<sup>31</sup> მამისა ბერძენიშვილი, დასახელებული პუბლიკაცია, გვ. 148.

<sup>32</sup> ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, ქართლის ცხოვრება, ტ. II, თბ., 1959, გვ. 98.

<sup>33</sup> ეფესისტყაოსანი, 1937 წ. გამოცემა, სტროფი 1335.

წყაროებში გვხვდება სხვადასხვაგვარი შაქარი მაგ.: „ხამი შაქარი“<sup>34</sup>, „ყინვარე შაქარი“, „თეთრი შაქარი“<sup>35</sup>, „თავი შაქარი“<sup>36</sup> და ა. შ. შაქარი ორგვარი სახისა იხმარებოდა რაფინადი - „თავი შაქარი“ - მკერივი, ერთ მასად შეკრული და ფხენილი. შაქარი, როგორც ჩაი იმპორტული პროდუქტი იყრ. წყაროებში ხშირად გვხვდება მინიშნება ჩვენში მოხმარებული შაქრის სადაურობის შესახებ. „დასტურლამლის“ მიხედვით შაქარი ირანიდან, კერძოდ, თავრიზიდან შემოდოდა<sup>37</sup>. ყველაზე ხშირად წყაროებში მისრიდნის (ეგვიპტური) შაქარი გვხვდება. მაგ.: 1795 წ. თუმანიშვილების ანგარიშის წიგნში ნახსენებია „მისრიდნის შაქარი“<sup>38</sup>, ასევე 1781 წ. თუმანიშვილების ხარჯის ნუსხაში<sup>39</sup>.

მისრიდნის (ეგვიპტური) შაქრის პოპულარობა, ჩანს მისი დაბალი ფასით იყო გამოწვეული. 1801 წ. იულონ ბატონიშვილი იოსებ მისკარბაშს წერდა: „შაქარი აღარ გვაქვს. იაფი იქნება და ერთი მისრიდნის შაქარი გამოგვიგზავნეო“<sup>40</sup>.

პლ. იოსელიანის ცნობით, შაქარი იხმარებოდა ყანდისა, რომელიცა შემოდოდა სპარსეთიდან და მისირადამ (!). ევროპულ შაქარს იშვიათად მოუტანდნენ (მეფე გიორგის) „რადგან უძვირეს სპარსულისა იყიდებოდა“. ევროპული შაქარი საქართველოში ახალციხის გზით შემოდოდა<sup>41</sup>. სავარაუდოა ამავე გზით შემოდოდა ეგვიპტური შაქარიც. 1769 წ. მიტროპოლიტ მაქსიმეს ცნობითაც, თურქეთიდან შემოდოდა შაქარი და ყავა<sup>42</sup>.

საქართველოში სხვა გზითაც შემოჰქონდათ შაქარი. 1809 წ. მანუჩარ თუმანიშვილი დავით თარხნიშვილს წერდა: „ამას წინათ შამახი(ი)დან მწერ, ჩემგან რომ ერთი ფუთი შაქარი გითხოვნია, აქ ძვირი<sup>43</sup> არისო და ბაქუს წასვლას ვაპირებ და ბაქუდამ გამოგიგზავნიო“<sup>44</sup>. ცხადია, ბაქოში ირანიდან შემოდოდა „იაფი“ შაქარი. ამრიგად, თუ ჩინური ჩაი საქართველოში რუსეთის გზით მოდიოდა, აღმოსავლური შაქარი სპარსეთიდან თუ ეგვიპტიდან ამ ქვეყნებთან უშუალო დამაკავშირებელ გზებს გამოივლიდა.

ადგილობრივ ვაჭრებს შაქარი ჩაისთან ერთად მაკარიიდანაც შემოჰქონდათ.

რაფინადი შაქარი „თავებად“ იყიდებოდა. ფხვიერი კი - წონით. ზოგჯერ „თავებიც“ - წონით. 1795 წ. ერთ დოკუმენტში დამონშებულია ბ (=2) თავი მის-

<sup>34</sup> ნ. ბერძენიშვილი, მასალები.. II, გვ. 270.

<sup>35</sup> იქვე, გვ. 270, 272.

<sup>36</sup> იქვე, გვ. 263.

<sup>37</sup> ი. დოლიძე, ქართული სამართლის ძეგლები, II, გვ. 262.

<sup>38</sup> ნ. ბერძენიშვილი, მასალები... III, გვ. 263.

<sup>39</sup> იქვე, გვ. 200.

<sup>40</sup> ე. თაყაიშვილი, საქართველოს სიძველენი..., III, ტფ. 1909, გვ. 39.

<sup>41</sup> პლ. იოსელიანი, დასახელებული წიგნი, გვ. 26.

<sup>42</sup> Ал. Цагарели. Грамоты и другие исторические документы относящиеся до Грузии, т. I. стр. 29.

<sup>43</sup> წიგნში დაბეჭდილია: „ძვით“. ნ. ბერძენიშვილი, მასალები..., II, გვ. 187.

<sup>44</sup> ნ. ბერძენიშვილი, მასალები..., II, გვ. 187.

რიდნის შაქარი. აქედან ერთი დიდი და ერთი პატარა: „ა დიდი და ა პატარა“<sup>45</sup>. „თავი“ შაქრის ფასი მის „სიდიდეზე“ (=წონაზე) იყო დამოკიდებული, რაც კარგად ჩანს დოკუმენტურ წყაროებში<sup>46</sup>.

ჩაი და შაქარი ძვირადღირებული პროდუქტები იყო. ამიტომ მისი მომხმარებელი შეძლებული, ელიტარული საზოგადოება იყო<sup>47</sup>.

ერთ გამოკვეყნებულ XIX ს. დასაწყისით დათარიღებულ საბუთში<sup>48</sup>, ჩამოთვლილია 19 მყიდველი. მყიდველთა შორის ჩაი და შაქარი შეუძენიათ:

ბატონს „ა გირვანქა ჩაი; ა დიდი შაქარი“.

სარდალს (სახელი არ ნერია): „ა შაქარი და ჩაი“.

შიომ მოლარეთუხუცესს: „შაქარი ა, ჩაი“.

ისაია თაყუაშვილს (მდიდარ ვაჭარს): „შაქარი ა ჩაი ა“.

ბატონის რძალს: „შაქარი ა, ჩაი...“<sup>49</sup>. და ა. შ.

ჩანს აქ საქმე გვაქვს „პრესტიჟულ“ სავაჭროსთან, სადაც შეძლებულებს მიუწვდებოდათ ხელი...

ჩაის მოხმარების შესაბამისად წყაროებში ჩნდება ე. წ. „ჩაის იარაღები“<sup>50</sup>. ესაა სხვადასხვა ზომისა და სხვადასხვა მასალისაგან დამზადებული ჩაიდნები, ჩაის სანურები, ჩაის ვერცხლის კოვზები, სხვადასხვა ხარისხის და სხვადასხვაგვარად გაფორმებული ჩაის ფინჯნები ლამბაქებიტურთ, საშაქრეები და ა.შ.

ჩაიდან, როგორც უკვე ვახსენეთ დამონმებული გვაქვს ვახუშტი ორბელიანის დარჩენილი ქონების ნუსხაში 1707 წ. 1739 წ. შედგენილ, ექსორიაში მყოფ კათალიკოზ დომენტი IV-ის ქონების ნუსხაში ეკითხულობთ, რომ „ფრანცის მეფის ბაზირგანს მუსი მაჯის, „სხვა ნივთებთან ერთად მიბარებული ჰქონია კათალიკოსის „ყავადანი და ჩაიდან ვერცხლისა“<sup>51</sup>.

ჩაიდნები მრავლად ჩნდება წყაროებში XVIII ს. მიწურულიდან<sup>52</sup>. 1814 წ. კი ჩნდება უკვე „ჩაინიკი“. თუმცა პარალელურად „ჩაიდანიც“ განაგრძობს არსებობას. მთავარ-ეპიზკოპოსს იუსტინეს ჰქონია „ძველი ჩაიდან“ და „ვერცხლის ჩაინიკი - 5 თუმნისა“<sup>53</sup>. 1820 წ. ლუარსაბ თარხნიშვილის ქონების ნუსხაში შეტანი-

<sup>45</sup> ნ. ბერძენიშვილი, მასალები..., III, 270.

<sup>46</sup> იქვე, გვ. 200.

<sup>47</sup> იქვე, გვ. 429.

<sup>48</sup> ეფიქრობთ საბუთი უფრო ადრეულია, რადგან მყიდველთა შორის დასახელებულია „ბატონი“ - ე. ი. მეფე.

<sup>49</sup> ნ. ბერძენიშვილი, მასალები..., III, 303-304.

<sup>50</sup> აკად. ა. შანიძეს გარკვეული აქვს, რომ ტერმინი „ჭურჭელი“, შეცვალა ტერმინმა „იარაღი“. А. Шанидзе. Грузинская наполье XIII века в сел. Кош. ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, I, 1959, გვ. 17.

<sup>51</sup> ხელნაწერთა ინსტიტუტი Ad, 171.

<sup>52</sup> ნ. ბერძენიშვილი, მასალები..., III, გვ. 246, გვ. 279; მასალები, II, გვ. 111; იქვე გვ. 303-304 და სხვა

<sup>53</sup> ნ. ბერძენიშვილი, მასალები..., III, გვ. 468.

ლია „ჩაიდანნი რუსული დიდი, თუნუქისა თავის სახურავითა“<sup>54</sup>. 1827 წ. დამონმებული გვაქვს „ჩინის ჩაინიკი“<sup>55</sup>, ან კიდევ: „ფაიფურის ზარიანი (მოვარაყებული) ჩაიდანნი“<sup>56</sup> და ა. შ.

1827 წ. ჩნდება სამოვარიც<sup>57</sup>. თუ გავიხსენებთ იმას, რომ ჯერ კიდევ ეკატერინე II 1770 წ. ერეკლე II-ს გამოუგზავნა საჩუქრად სამოვარი, 1827 წელს „გამოჩენილი“ სამოვარი არ უნდა ყოფილიყო უცნობი და იშვიათი ნივთი.

XVIII ს. ბოლოსათვის წყაროებში გვხვდება ჩაის სანურავებიც. 1798 წელს აღწერილ ერეკლე II-ის ქონების ნუსხაში შეტანილია „ვერცხლის პატარა ჩაის სანურავი“<sup>58</sup>. XIX ს. დასაწყისიდან წყაროებში მრავლდება ჩაის სანურები, რომლებიც ძირითადად ვერცხლისაგანაა დამზადებული (ერთ შემთხვევაში კი - თითბრისაგან)<sup>59</sup>. ამ ნივთების წარმომავლობა ჩვენ არ ვიცით (გარდა ერთი შემთხვევისა), მაგრამ დასაშვებად მიგვაჩნია, რომ ლითონის ნივთები ადგილობრივ ხელოსნებსაც დაემზადებინათ. რასაც ვერ ვიტყვით ჩაის ფინჯნებზე და ლამბაქებზე. რაც ფაიფურისგან დამზადებული საგნები იყო. ჩინური ფაიფური, რაც საქართველოში „ჩინი“ - ს ან უშუალოდ „ჩინურის“ სახელწოდებით იყო ცნობილი, ადრიდანვე შემოდის ჩვენში, მაგრამ არა ჩაისათვის. როდესაც ჩვენში ჩაის მოხმარება დაიწყო, ჩინური ფაიფური უკვე დაკნინების გზაზეა. სამაგიეროდ XVIII ს. დასაწყისიდან გერმანიაში იწყება ფაიფურის ინტენსიური წარმოება (მაისენის მანუფაქტურა), რაც ვრცელდება იტალიაში და საფრანგეთში (სევრი); რუსეთშიც ფაიფურის წარმოება XVIII ს. I მეოთხედში იწყება, მაგრამ მისი ინტენსიური მოხმარება XVIII ს. II ნახევრიდან ხდება. სავარაუდოა, რომ ჩაის სუფრის ჭურჭელი ჩვენში ამ ქვეყნებიდან შემოდიოდა, მაგრამ წერილობითი წყაროების მიხედვით მათი წარმომავლობის განსაზღვრა ძნელია. საქართველოში სუფრის იმპორტულ ჭურჭელს სხვადასხვა სახელით იხსენიებდნენ: ჩინი, ჩინური, საქსი (ეს უკანასკნელი იყო ძირითადად ქ. მაისენის მანუფაქტურის ნაწარმი).

ვენეტიკა (ვენეციური ჭურჭელი) და ა. შ. 1712 წ. ვახტანგ IV ასულ ანუქასათვის 25 თავი იმპორტული სუფრის ჭურჭელი გაუტანებიათ: „ჩინისა და ვენეტიკის თევში და ჯამი, სურა, სირჩა, შიგ უცხოოდ სახე ყვავილებიანი მინა, ჩინისა კულა - იქნა ჯამი ოზდახუთი (sic)“ ეკითხულობთ ანუკა ბატონიშვილის მზითვის ნიგნში<sup>60</sup>. მაგრამ ჩაის სუფრის ჭურჭელი აქ ჯერ არ ჩანს, რადგან XVIII ს. დასაწ-

<sup>54</sup> დ. უჩანეიშვილი, დოკუმენტები საქართველოს ეკონომიკური ისტორიისათვის, თბ., 1967, გვ. 179.

<sup>55</sup> ნ. ბერძენიშვილი, მასალები..., III, გვ. 409.

<sup>56</sup> იქვე, გვ. 483.

<sup>57</sup> ნ. ბერძენიშვილი, მასალები..., III, გვ. 483.

<sup>58</sup> იქვე.

<sup>59</sup> იქვე, გვ. 468.

<sup>60</sup> მზია იაშვილი, დასახ. ნიგნი, გვ. 56.



ყისში ჩაის მოხმარება საქართველოში მხოლოდ იწყებოდა და ჩაის ჭურჭელი ფართო მოხმარების საგანი არ იყო.

ჩაის მოხმარების ზრდასთან ერთად იზრდებოდა ჩაის ჭურჭელის რაოდენობაც. მაგალითად, 1765-66 წწ. ელისაბედ ბატონიშვილისათვის (ერეკლე II-ის ნახევარდისათვის) მზითვში გაუტანებით 18 ფინჯანი: „ფინჯანი თავის ყუთით იქ“<sup>61</sup>, 1792 წ. მეფის სალაროში ინახებოდა „ა დუჟინი ფუსტული“<sup>62</sup> და წითელი ჩაის ფინჯანი ნალბაქით“. იქვე: „ა დუჟინი ფინჯანი თავის ნალბაქებით“<sup>63</sup>. 1795 წ. ეგნატი თუმანიშვილის დანაკარგის სიაში შეტანილია „ყურანი ჩაის ფინჯანი და ლამბაქი დ“ (=4)<sup>64</sup> და ა. შ. და ა. შ..

31. V. 1798 წ. შედგენილ ერეკლეს იახტანში (სკივრი, შესანახი ყუთი) დაცული ნივთების ჩამონათვალში ვკითხულობთ: „ერთი დიდი ფინჯანი ნალბაქით და თავსაფრებით მწვანე ორი კიდევ დიდრონი ფინჯნები ნალბაქებით (ე.ი. ლამბაქებით), დასაფარებელი ერთსა აქვს. თერამეტი ჩაის ფინჯანი ნალბაქებით სხვადასხვა თაპრისა. ორი ფაიფურის სტაქანი. ორი საშაქრე ბროლისა; ამისი ერთი მწვანეა, მეორე თეთრი ნაპირგატეხილი“<sup>65</sup>.

1807 წ. მანუჩარ თუმანიშვილს თავის ქალისათვის მზითვში გაუტანებია „ჩაის იარაღებიდან“: „ნახევარ დუჟინი ჩაის ფინჯანი, ჩაიდან ვერცხლისა და ჩინისა, სარძევე ჩინისა, ჩაის საწურავი ვერცხლისა და ფოდნასი“ (!)<sup>66</sup>.

XIX ს. შუაწლებიდან „ჩაის იარაღებში“ ჩნდება ახალი საგნები: მეფის რძლის წერეთლის ასულის ნივთებში დასახელებულია „საშაქრე ვერცხლის“ და „შაქრის ასალები მამა ვერცხლისა“. და ასევე „ცხრა ჩინის ფინჯანი ჩაისა, ლამვარდი (sic) და უნაბის ფერი საუცხოო“<sup>67</sup>. „ჩაის ჩასაყრელი (შესანახი) ბროლისა“<sup>68</sup>, „ერთი სალიმონე ჩანგალი“<sup>69</sup> და ა. შ.

ჩაი და ყავა სადესერტო პროდუქტებად ითვლებოდა. სამეფო კარზე სტუმრობის დროს მისი მირთმევა წინ უსწრებდა აღმოსავლეთიდან ჩვენში შემოსულ წესს პურობის დასასრულს ყალიონის მოწვევას (=ნარკოტიკის მიღებას). სტუმრისათვის ყავა-ჩაის მირთმევა საპატიო მასპინძლობად ითვლებოდა. დავით გურამიშვილის ყოფითი ხასიათის პოემაში „მზიარული ზაფხული“ (ანუ „ქაცვია მწყემსი“), თავში, სადაც მამა არიგებს შვილს თუ როგორი ცოლი შეირთოს, - მა-

<sup>61</sup> იქვე, გვ. 88.

<sup>62</sup> ფუსტული მომწვანო ფერის აღმოსავლური ხის ნაყოფი - *фисташка* - აქ: „მომწვანო ფერი“.

<sup>63</sup> ნ. ბერძენიშვილი, მასალები... III, გვ. 245, 246.

<sup>64</sup> იქვე, გვ. 254.

<sup>65</sup> იქვე, გვ. 284.

<sup>66</sup> მზია იაშვილი, დასახ. ნიგნი, გვ. 136.

<sup>67</sup> ნ. ბერძენიშვილი, მასალები... III, გვ. 385.

<sup>68</sup> მზია იაშვილი, დასახ. ნიგნი, გვ. 217.

<sup>69</sup> იქვე, გვ. 301.

მა უარყოფითად ახასიათებს ქალს, რომელიც საყვარელს პატივით ექცევა და: „როცა სადილს აჭმევს, ყავა-ჩაის ასმევს, ხილსაც მიართმევს“<sup>70</sup>.

თუ ოჯახში ყავა-ჩაით გამასპინძლება დიასახლისის საქმე იყო, სამეფო სუფრასთან დაბალი რანგის სხვადასხვა მოსამსახურეთა შორის, როგორებიც იყვნენ: მერიქიფეები, ყალიონყორჩები და ა.შ., დასახლებულნი არიან „ყავაჩი-ბი“-ც. (თურქ. ყავა-ჩი). სწორედ ამ უკანასკნელთა ვალდებულება იყო სამეფო სუფრასთან ყავა-ჩაით სტუმართა მომსახურება. დასტურლამალში ვკითხულობთ: პურობის დროსაო „ყავა და ჩაი მისმან მოჭვლემან“<sup>71</sup> მის დროს მოიტანოს, ცალკე აქათ-იქით ჩაურიგონ“-ო“<sup>72</sup>.

დასტურმალალში ჩაის „მოჭვლე“ პირი ცალკე არ ჩანს, საფიქრებელია, რომ ჩვენში ყავის მოხმარება წინ უსწრებდა ჩაის და როდესაც ჩაი ხმარებაში შემოვიდა, ჩაისთან დაკავშირებული საქმიანობაც „ყავაჩი“-ს „საჭელოში“ გააერთიანეს. ამიტომ არ ჩანს ჩაის მომსახურეობასთან დაკავშირებული ცალკე პირი.

XVIII ს. 70-იან წწ. ი. ა. გიულდენშტედტის დროსაც ყავა-ჩაის მომსახურება ერთი პიროვნების ხელშია. მისი ცნობით, ჩაისა და ყავის სუფრაზე მომწოდებელს „მეშარბათე“ ეწოდებოდა<sup>73</sup>.

ყოველდღიურ ცხოვრებაში ჩაის დილითაც მიირთმევენენ. პლატონ იოსელიანს მოთხრობილი აქვს გიორგი XIII-ის შესახებ, რომ იგი „დილით ცისკრის მოსმენის შემდეგ მიირთმევდა ჩაისა ილით და დარიჩინით მოდულებულსა; ჩინეთისა ჩაისა, რომელიც მოერთმეოდა რუსეთიდან“<sup>74</sup>.

XIX ს. 50-იან წწ. საქართველოში მყოფი ფრანგი მწერალი ალექსანდრე დიუმა (მამა) დიდად აფასებდა ჩაის და წინანდალში, ალ. ჭავჭავაძის ოჯახში მყოფმა კიდევ აღწერა ჭავჭავაძეებთან ჩაის მზადების პროცესი: დილის „ხუთი საათისათვის ქალბატონის მოახლებმა (ოჯახიდან მამაკაცები ამ დროს ლეკებთან საბრძოლველად იყვნენ წასული - დ. მ.) ჩაის მომზადება დაიწყეს, ჩაი მნიშვნელოვანი რაზმა რუსეთის ყველა მცხოვრებისათვის... სამოვარი, პირველი სიტყვით, რომელსაც მსახური გაღვიძებისას წარმოთქვამს, პეტერბურგიდან თბილისამდე შეიძლება უსაუზმოდ იოლად წახვიდე, თუ დილას ორი ჭიქა ჩაი გაქვს, უსადილოდაც გასძლო თუ საღამოზე ორი ჭიქა ჩაი დალიე“<sup>75</sup>.

როგორც ვხედავთ, თუ XVIII ს. ჩაი ძირითადად სამეფო კარის მოხმარების პროდუქტია; ვახტანგ VI, ერეკლე II, გიორგი XIII, ბატონიშვილები, XIX ს. შუა

<sup>70</sup> დავით გურამიშვილი, დავითიანი, ქართული მწერლობა, თბ., 1989, გვ. 558.

<sup>71</sup> მის. დავითაშვილის ნიგნის რუსულ ვარიანტში „ყავაჩი“ თარგმნილია, როგორც „чай и сахар“ გვ. 41.

<sup>72</sup> ი. დოლიძე, ქართული სამართლის ძეგლები, II, გვ. 252.

<sup>73</sup> „Mescharbati, der Tee und Koffec schenk“ ი. ა. გიულდენშტედტი, მოგზაურობა საქართველოში, I, თბ., 1962, გვ. 230-231.

<sup>74</sup> პლატონ იოსელიანი, ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა, ტფ., 1936, გვ. 26.

<sup>75</sup> ალ. დიუმა, კავკასია, თბ., 1970, გვ. 304.

წლებისათვის მას წარჩინებულთა საოჯახო მენიუში დიდი ადგილი დაუკავებია. მოსახლეობის დაბალი ფენების მენიუში კი XVIII-XIX სს. ჩაი არ ჩანს.

ამრიგად, ქართულ წყაროებში ცნობები ჩაის მოხმარების შესახებ XVIII ს. დასაწყისიდან ჩნდება, მაგრამ გამორიცხული არაა, რომ მისი მოხმარება წინ უსწრებდეს წყაროების ცნობებს.

საქართველოში დიდი მოწონება ჰქონდა ჩინურ ჩაის, ანუ „ჩაი ხათაიას“. იგი რუსეთიდან - მაკარიიდან, ანუ ნიუნი ნოვგოროდიდან (ვოლგაზე) მოჰქონდათ ჩვენებურ ვაჭრებს. წყაროში დადასტურებული გვაქვს ინდური ჩაიც, მაგრამ ცნობა კერძო შემთხვევას ეხება: იგი საგანგებოდ იყო გამოგზავნილი და „მორთმული“ ერეკლე II-სათვის და მას საბაზრო დანიშნულება არ ჰქონდა.

ჩაის თანმხლები პროდუქტი იყო შაქარიც. შაქარიც იმპორტული საქონელი იყო. იგი შემოდის ირანიდან (თაერიზი, ყანდი) და ეგვიპტიდან (მისრიდანი), რუსეთიდან (მაკარიიდან), აგრეთვე შემოდის ევროპული შაქარი, რომელსაც სიძვირის გამო დიდი გასაჯალი არ ჰქონდა.

თუ ჩინური ჩაი საქართველოში ჩრდილოეთიდან მოდიოდა რუსეთის გზით, აღმოსავლური შაქარი, უშუალოდ შაქრის ქვეყნებიდან საქართველომდე გაკვალულ გზებს მოჰყვებოდა: ირანი ბაქო-შემასხა... და ა. შ., ან ახალციხის გზით, - თურქეთის გავლით - ეგვიპტიდან და შესაძლოა გარკვეული ნაწილი ევროპიდანაც.

თუ ქართულ ბაზარზე დიდი გასაჯალი ჩინურ ჩაის ჰქონდა, შაქარს ეგვიპტურს - „მისრიდანულს“ ამჯობინებდნენ, როგორც უფრო იაფ საქონელს. თუ ჩინური ჩაი საქართველოში რუსული ბაზრის მეშვეობით შემოდის. შაქარი, მისი მწარმოებელი ქვეყნებიდან: ირანი, ეგვიპტე, ევროპა (ნაწილობრივ) უშუალოდ უკავშირდებოდა ქართულ ბაზარს.

ჩაის მოხმარებასთან ერთად ქართულ ყოფაში ჩნდება „ჩაის იარაღები“: ჩაის ჭურჭელი: სხვადასხვა ზომის, სხვადასხვა ფორმის და სხვადასხვა მასალიდან დამზადებული ჩაიდნები, სამოვრები, ჩაის სანურაეები, ჩაის კოვზები; სხვადასხვაგვარად გაფორმებული, სხვადასხვა ღირებულების ჩაის ფინჯნები, ლამბაქები, საშაქრეები, ჩაის ტილოები, ჩაის სუფრები<sup>76</sup> და ა. შ.

მინიშნების გარეშე ძნელია წერილობითი წყაროებით საგნების სადაურობის განსაზღვრა, მაგრამ შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ლითონისაგან დამზადებული ჭურჭელი (ნაწილი მაინც), ადგილობრივი ხელოსნების დამზადებული ყოფილიყო. ფაიფურის ნაწარმი კი, ჩაის ფინჯან-ლამბაქები; ჩაიდნები; ბროლის საშაქრეები და სხვ. უცილობლად - უცხოეთიდან შემოტანილი საქონელი იყო. XVIII ს-დან ფაიფურის წარმოება აღმავლობას განიცდის ევროპაში: გერმანიაში - მაისენი, ვენა, ბერლინი...; იტალიაში - ვენეცია, ნეაპოლი; საფრანგეთში სევრი; რუსეთში - პეტერბურგი. სახელგანთქმული ჩინური ფაიფური კი ამ დროს დაკნინების გზაზე იდგა.

<sup>76</sup> მზია იაშვილი, დასახ. ნიგნი, გვ. 88.

როგორც ვხედავთ, ქართული ბაზარი გაჯერებულია ჩაით და ჩაის მოხმარებასთან დაკავშირებული (და არა მხოლოდ!) იმპორტული საქონლით - ქართულ ბაზარს უცხოური საქონლით არა მხოლოდ შორეული მხარეებიდან მოზრუნებული ადგილობრივი ვაჭრები, - არამედ უცხოელებიც და არც თუ ცალმხრივად ამარაგებდნენ.

ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ საქართველო XVIII-XIX ს.ს. მჭიდროდ იყო დაკავშირებული მსოფლიო ბაზართან.

Д. Мегреладзе

### Из истории употребления чая в Грузии в XVIII-XIX вв.

Из письменных источников чай в Грузии появляется в начале XVIII в. Большим успехом на грузинском рынке пользовался китайский чай, который был известен под названием «чай», «китайский чай» или «хатайский чай». В источниках виден и индейский чай, хотя у него не было широкого потребления.

В Грузию китайский чай ввозили с России (из Макарии – Нижнего Новгорода с последствием г. Горкый на р. Волге).

Импортным продуктом вместе с чаем был и сахар, который поступал с Ирана (Гавбриз, Испахан, Канди) через Баку – Шемаху; египетский (мисриданский) и часть европейского по турецкой дороге, проездом через Ахалцихэ; Макарии русский сахар. Из-за низкой цены египетского сахара на рынке был большой спрос на него.

В грузинский быт вместе с употреблением чая входит необходимая для чая посуда изготовленная из разного материала: серебра, олова, меди, латуни, жести: металлические или фарфоровые чайники, фарфоровые чашки с блюдцами, серебряные или простые чайные ложки, чайные сеточки, серебряные и латуновые шипцы для сахара, вилки для лимона, чайные скатерти, чайные полотенца и т. д.

Часть чайной металлической посуды, возможно, была изготовлена на месте, но фарфоровые чашки с блюдцами были привозными, С древних времен в Грузии употреблялась китайская посуда, но когда в XVIII в. в Европе начали производить: в Германии – Майсене (Саксония); в Италии: Венеция, Неаполь, во Франции – Севр; в России с 1744 г. (сегодняшний завод им. Ломоносова) и т. д. потребление китайский посуды стало меньше и в Грузии большое место заняла европейская посуда.

Вместе с сахаром чай был дорогостоящим продуктом, поэтому потребителями его могли быть только зажиточные слои населения. Чай и кофе были десертом, поэтому за царским столом их пили после пиршества, перед выкуриванием кальяна (наркотика).

В царском дворе для обслуживания гостей кофе – чаем были специальные люди «кваччи» название которых во время Гюденштеда было изменено на «шарбатчи».

Как видим, начиная с XVIII в. чай с сахаром и посуда для чая завезенный на рынок Грузии был импортным товаром. Эти продукты завозили не только иностранные купцы, но и местные, которые ездили в дальние страны не с пустыми руками. Исходя из этого, можно сказать, что в XVIII-XIX вв. Грузия была включена в мировой рынок.

D. Megreladze

### From the History of Using Tea in Georgia in the XVIII-XIX centuries

Tea is one of the most ancient cultures for Georgia. Its motherland is China.

Information about tea, as food product used in Georgia, in the written sources appeared in the XVIII century. Tea of China origin was used mainly in Georgia. In Georgian sources it is known as: "Chaikhathaia", Chaikhathai", which in the Georgian language means tea of "China", "of Chinese origin" (in the Rustaveli's "The Knight in the Panther's Skin" "Khataethi" and "Khathacti" mean China.

Chinese tea came to Georgia via Russia, One road passed through a town "Makaria" (later Nizhni-Novgorod and still later Gorki) located at the junction of rivers Volga and Oka, which was known by its fairs, and was often visited by merchants from Georgia.

In Georgian sources we come across "Indian Tea" too (1792), but its appearance in the sources has episodic character. The sources do not refer to the fact that the Indian tea was marketable commodity in Georgia.

Sugar and tea were used together in Georgia. Georgians knew sugar long before the tea. According to the information of a historian of the times of Queen Tamar. in the beginning of XIII century, when Georgians won the Bassiani war (the beginning of the XIII c.) they attacked the trophy sugar and drank with pleasure sugar diluted in water.

When China tea came to Georgia via Russia, sugar followed the roads connecting the countries, which manufactured this product. One road came from Iran (Tabriz, Ispahan) via Baku-Sheimah. Egyptian (of Misridan) and European sugar came via Turkey, by Achal-ziche road. On the Georgian market sugar was sold as a lump sugar, in "heads" and as granulated sugar. In Georgia, the preference was given to Egyptian (Misridan) sugar, as cheap sugar. European sugar, due to its high cost had problems in realization. Since tea and sugar were commodity goods they were sold according to the weight and measure and the established rates. Tea and sugar were rather costly products and hence they were used only by the wealthy strata of the society.

With the increase of consumption of tea in Georgia the tea things, made of various material (silver, copper, tin, china...), teapots, kettles plain or performed at high artistic level appearing Georgia. From the XIX century people: started to use "Samovars" (Russian "Self-boilers"). From the second half of the XVIII century the tea filters, tea spoons, tea cups and plates, crystal sugar-basins, "clasps" for taking sugar and "lemon" forks of various dimensions and artistic designs are met and used in Georgia.

Tea-things made of metal (at least a part of it) might have been made by local masters, but porcelain (china) and crystal vessels surely were imported from foreign countries. In the beginning of the XVIII century in advanced countries of Europe begin to manufacture porcelain dishes and plates: in Germany, in Meissen (a town of Saxony, hence the name of china: "Saxi"); in Italy: Venice, Naples... in France, Sevres etc. In the middle of the XVIII - in Russia, St-Peterburg (the present Lomonosov China Factory). From the XIX century the Chinese porcelain (known in Georgia under the "Chinese" or "Chinuri"), which was distributed in Georgia before, suffered diminution and its application in our country is not widely observed. Therefore we think that teacups and plates, porcelain tea pots, crystal sugar basins etc often met in the sources of XVIII and XIX centuries should be of European origin.

In XVIII century tea and coffee was included in the royal court dessert menu. It was served at the end of a feast before smoking a pipe (before taking drugs).

Serving of guests at the table in the royal palace was a duty of a "Kavachi". Use of coffee preceded that of tea - When the court started to use tea the function of tea-server - "Mokhele" was associated with the title of "Kavachi". We have no sources about a person serving tea at the royal table. Likewise tea-and-coffee server was one and the same person in the times of Guldenschedt too, who was called "Mescharbati de Tea und Kaffe schenk" in german (Mesharbati of tea and coffee).

Thus, by the intensification of the application of tea in Georgia the relations with far countries become enhanced. Chinese tea was introduced in Georgia from Russia, Indian tea - directly from India, the suppliers of sugar were Iran, Egypt (Misridan), Europe. Tea things (porcelain/china and crystal) were of European origin,, and if we consider the fact that Georgian merchants surely did not go to far countries with empty hands and also the fact that foreign merchants from western or eastern countries, with their goods were flooding Tbilisi, we can conclude that from XVIII to XIX century Georgia was a country taking part in the world market.

**ქართველი ხალხის სამედიცინო აზროვნების ისტორიიდან  
დაავადებათა ხალხური კლასიფიკაცია**

ტრადიციული ქართული სამედიცინო სისტემა იყოფა გარკვეულ დისციპლინებად: ხალხური მეანობა და გინეკოლოგია, პედიატრია, თერაპია, ქირურგია, ანატომია, ფსიქოთერაპია... მოიცავს დაავადებათა ხალხურ ეტიოლოგიას, კლასიფიკაციას და ა. შ. მოკლედ რომ ვთქვათ, ხალხური, ისევე როგორც თანამედროვე მედიცინა, იყოფა ცალკეულ „დარგებად“. ამჯერად დაავადებათა ხალხურ კლასიფიკაციას შევეხებით.

ქართულ ხალხურ მედიცინაში დასტურდება დაავადებათა რამდენიმე სახის კლასიფიკაცია: ადამიანის სხეულის ნაწილებისა და ორგანოების მიხედვით, რაც ძირითადად აღინიშნება ტერმინებით: ტკივილი, სატკივარი, ავადმყოფობა... მაგ.: კუჭის ტკივილი, ღვიძლის ტკივილი, თავის ტკივილი, ყურის ტკივილი. ასევე თვალის ავადმყოფობა, კანის ავადმყოფობა, ხელის სატკივარი, ფეხის სატკივარი და სხვ. ეს ტერმინები აერთიანებს აღნიშნულ ორგანოთა სხვადასხვა დაავადებას. ტრადიციული მედიცინა გამოყოფს აგრეთვე შინაგან და გარეგან სნეულებებს - „შიგნითა“ და „გარეთა“ სატკივარს, სულიერ დაავადებებს და სხვა.

მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ ქართული ხალხური მედიცინა განასხვავებს შეძენილ, თანდაყოლილ და მემკვიდრეობით სნეულებებს.

შეძენილად მიჩნეულია ყველა ის შინაგანი, ინფექციური, გარეგანი თუ სხვა დაავადება, რომელიც ადამიანს დაბადებიდან არ დაჰყვება, „დედის მუცლიდან არ გამოჰყვება“ და რომელსაც გარკვეულ ასაკში, გარკვეული მიზეზის გამო შეიძენს. ხოლო გენეტიკურად - „ჩამომავლობითი“, „მემკვიდრეობითი“ სნეულებანი, რომლებიც „გვარში“, „მოდგმაში“, „ჩამომავლობაში“, „მადენილობაში“ (ხევს.) „მოუდიოდათ“, „თაობიდან თაობაზე გადადიოდან“.

გენეტიკურ დაავადებათა ჯგუფს, ხალხური მედიცინის მონაცემების მიხედვით, განეკუთვნება: ჩიყვი, ჭლექი, კატაჯვარა (ლიმფური ჯირკვლების ტუბერკულოზი), ბნედა (ეპილეფსია), თიადორა, სიგიჟე, სიდამაღლე (შესაძლებელია კეთრის რომელიმე სახეობა ან რაიმე ვენერიული დაავადება), სხვადასხვა ფიზიკური ნაკლი. მაგ.: სიელმე, კოჭლობა, სიბრმავე, სიმუნჯე და სხვ.

ძველი ქართული სამედიცინო მონაცემების მიხედვითაც - „სენისა გვარი ორ ფერია, ერთი ესე, რომე გვარისაგან ნაეკიდოს, მისსა გვარსა სჭირებოდეს, მეორე ესე, რომე ანასდად დაემართოს“<sup>1</sup>. პირველში „უსწორო კარაბადინის“ მიხედვით, გაერთიანებულია 10 სნეულება: „აქიმი იტყვის, რომე ათ ფერი სენია, რომე კაცსა დაემართების, რომე გვარისაგან გამოჰყვების და დაემართების... მაგათგან ერთია უჟამოდ და ადრე გათეთრება, მეორე შობითგან სიყრუე. მესა-

<sup>1</sup> ქანანელი, უსწორო კარაბადინი, თბ., 1997, გვ. 99.

მე შობითგან სიბრმე, მეოთხე ბარსი (კეთრი), მეხუთე ქაშოეთისა<sup>2</sup>, რომე მისა გუარსა სჭირვებოდეს. მეექუსე გამმაგება, რომელ არს მალიხულია (მელანქოლია), მეშვიდე სიკაუჭილე, მერვე ნიყარისი, მეცხრე დიყა (ჭლექი), მეათე ვარამი (სიმსივნე)<sup>3</sup>

ხოლო „ნიგნი სააქიმო“ - ს მიხედვით მემკვიდრეობითა 7 დაავადება: „შვიდი მანკი სხვაი არს რომელ მამისგან დარჩების შვილსა - პირველ სიგონჯე, მეორე კეთრი, მესამე დიყისა ცხროე (დიყა - ჭლექი, ცხროე - ციება), მეოთხე სილი (ჭლექი, ფილტვების სინყლულე)/, მეხუთე მალიხოლია (მელანქოლია), მეექვსე მანია (ფსიხოზია), მეშვიდე ნიკრისი“<sup>4</sup>.

უნდა აღინიშნოს, რომ თანდაყოლილი და მემკვიდრეობითი დაავადებანი როგორც ხალხურ, ისე ძველ ქართულ კლასიკურ მედიცინაში მძიმე, ხშირ შემთხვევაში, განუკურნებელ სნეულებად არის მიჩნეული.

„უსნორო კარაბადინის“ მიხედვით: „იმა ათსა სენსა (იგულისხმება გენეტიკური დაავადებანი - ნ. მ.) არასათვის არ ეშველებს, ამისათვის რომე, მათთა ჩამომავალთა სჭირვებია და მათი გვარი არის“<sup>5</sup>. ასე მაგალითად: „ნიშანი მისი, რომე ცხუირშიგა არაფერი სული არ ეცემოდეს. თუ დედის მუცლით გამოყოლოდეს, არათფერითა წამლითა არა ეშუელებს“<sup>6</sup>. ასევე ხალხური მედიცინის მონაცემების მიხედვით „დედის მუცლიდან გამოყოლილი“, შთამომავლობითი დაავადებანი განუკურნებელია. ხალხური გადმოცემით - „დაჯელთვა“ (სიგიჟე - ნ.მ.) თუ გვარში მოუდის, იმას არაფერი ეშველება“<sup>7</sup>.

ქართულ ხალხურ მედიცინაში გვხვდება გენეტიკურ და თანდაყოლილ დაავადებათა განსხვავების ფაქტები. კერძოდ, მთხრობელთა განმარტებით, მემკვიდრეობითი, „მადენილობითი“, შთამომავლობითი სნეულებანი ძირითადად თანდაყოლილია, თუმცა შეიძლება გვიან გამოვლინდეს, ე. ი. შეიძლება ბავშვი ჭლექიანი, ჩიყვიანი ან ბნედიანი არ დაიბადოს, ანუ ამ დაავადებათა ნიშნები თავიდანვე არ ემჩნეოდეს, მაგრამ თუ გვარში მოუდის რომელიმე მათგანი - იგი „ტანში ექნება“ და გარკვეულ ასაკში მაინც იჩენს თავს.

ამავე დროს, ადამიანს შეიძლება „დედის მუცლიდან გამოჰყვეს“ რაიმე დაავადება, უმეტესად ფიზიკური ნაკლი ან გონებრივი ჩამორჩენილობა, ე. ი. ბავშვი შეიძლება დაიბადოს: კუტი, მუნჯი, ბრმა, კოჭლი, ჭკუანაკლული..., მაგრამ გვარში ასეთი არავინ ჰყავდეს. ამ შემთხვევაში დაავადება თუ ფიზიკური ნაკლი

<sup>2</sup> ქაშოეთი „უსნორო კარაბადინში“ განმარტებულია როგორც 1, კეთრი, ავი და უკურნებელი სენი; 2 ტვინის მემკვიდრეობითი დაავადება იხ. ქანანელი, დასახ. ნაშრ. გვ. 645.

<sup>3</sup> ქანანელი, დასახ. ნაშრ., გვ. 99.

<sup>4</sup> ციტატებში დაავადებათა სახელწოდებები განმარტებულია კარაბადინების ლექსიკონების მიხედვით.

<sup>5</sup> ნიგნი სააქიმო, თბ., 1936, გვ. 48.

<sup>6</sup> ქანანელი, დასახ. ნაშრ., გვ. 99.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 327.

<sup>8</sup> ზალიაური მ. ხალხური მედიცინა ხევსურეთში (ხელნაწერი) საქ. მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიული არქივი. 1940 წ. გვ. 55.



ფემძიმობის დროს მომავალი დედის მიერ ტრადიციული წესების დარღვევას ან რაიმე ზებუნებრივ მიზეზს მიეწერება. მაგ.: ავადმყოფი ან მახინჯი ბავშვის დაბადებას საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, არც თუ იშვიათად, ავი სულის, უმეტესწილად დედისა და ქალის ინტიმური ურთიერთობით ან ბავშვის მშობლებისა თუ წინაპრის მიერ ჩადენილი ცოდვით ხსნიან.

როდესაც დაავადებათა თანდაყოლილ და მემკვიდრეობით ფორმებზე ვსაუბრობთ, არ შეიძლება ყურადღების გარეშე დაეტოვოთ ჯიშის ხალხური გაგება. ჯიში ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით: „მოდგმა“, „ჩამომავლობა“, „ჯილაგია“. ჯიშისაგან წარმოებული - „ჯიშიანი“ - ჯანსაღ, სრულყოფილ ადამიანს აღნიშნავს, ხოლო მისი ანტიონიმი - „უჯიშო“ - ცუდი შთამომავლობის მქონე პირს. ამ მხრივ საინტერესოა ერთი ქართული ანდაზა - „უჯიშოსგან ჯიშიანი არ ნახულა, არ იქნების“<sup>8</sup>. ჯიშიანობა-უჯიშობის ერთ-ერთი ძირითადი განმსაზღვრელი ფაქტორი, ხალხური ინტერპრეტაციით, გენეტიკური დაავადება იყო.

ცნობილია, რომ ქალის სარძლოდ შერჩევისას, ე. წ. გასინჯვის დროს, აუცილებლად მიაჩნდათ ქალის წინაპართა ჯანმრთელობის შემოწმება: „ჯიშისა და ჯილაგის გაკითხვა“, გაგება: ელამი, მუნჯი, ყრუ, კოჭლი, თიადორიანი, ჭლექიანი, ბნედიანი, გიჟი... ხომ არ ჰყავდა გვარში.

ჯიშიანობა-უჯიშობის შემოწმება ძირითადად ქალის, უფრო იშვიათად კი, ვაჟისა ხდებოდა. იმის გამო, რომ ხალხური შეხედულებით, მემკვიდრეობითი დაავადებანი ქალის ხაზით გადადიოდა. მაგ.: ფშავ-ხევსურეთში ამბობდნენ - „ქალი ცვლის ჯიშსო. ქალი რომ მოიყვანო უჯიშო - ცოდოაო, შაგირევს ჯიშსო“<sup>9</sup>, ან „ჯიში დედისგან მოდის. თუ გვარი დახიჩბულია (დაბეჩაებულაია), დედა გაუუმჯობესებსო“<sup>10</sup>.

თუმცა იგივე მასალის მიხედვით, ე. წ. გაკითხვის დროს, ზოგ შემთხვევაში ვაჟის ჯიშ-ჯილაგეანობასაც ექცეოდა ყურადღება.

ხალხური განმარტებით, ჯიშიანობა არა მარტო სისალესა და ჯანმრთელობას გულისხმობდა, არამედ გარკვეულ უპირატესობას, ფიზიკურად გამორჩეულობას - აღნაგობით, „ფერ-ხორცით“, „ჯან-ლონითა“ და სხვ. ამიტომ ცდილობდნენ ოჯახში რძლად ჯიშიანი ქალი მოეყვანათ, რომ ეს თვისებები დამკვიდრებულიყო მათ გვარში.

საგულისხმოა, რომ საქართველოში არაერთგვაროვანი მასალა დასტურდება მემკვიდრეობითი „ბნედისა“ და „სიგოის“ შესახებ. მთხრობელთა გარკვეული ნაწილი, იმ გვარებს, რომელთაც ზემოხსენებული დაავადებები „მოუდიო-

<sup>8</sup> ქართული ანდაზები, თბ., 1955, გვ. 172.

<sup>9</sup> ბალიაური მ., ხალხურ მედიცინა ფშავში (ხელნაწერი); საქ. მეცნ. აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიული არქივი, 1940 წ. გვ. 46.

<sup>10</sup> იქვე.

დათ", „უჯიშოდ“ არ მიიჩნევა. შესაძლებელია, ამ შემთხვევაში დაავადებათა მისტიკური გააზრება ასრულებდა გარკვეულ როლს.

ქართული ხალხური მედიცინა განასხვავებდა აგრეთვე კონტაგიოზურ, იმუნიტეტის გამომუშავების უნარის მქონე და ეპიდემიურ დაავადებებს. ამის დასტურად აღნიშნულ დაავადებათა ხალხური სახელწოდებანიც იკმარებდა.

იმუნიტეტის გამომუშავების უნარის მქონე ბავშვთა ინფექციურ დაავადებებს: ყვავილს, წითელას, ყვიანახველას, ქუნთრუშას, ყბაყურას, ჩუტყვავილას და წითურას ქართველები ზოგადად „სახადს“//„სახდურს“//„სახდიელს“ უწოდებდნენ და „ერთხელ მოსახდელ“ დაავადებად მიაჩნდათ. მთხრობელთა გადმოცემით, „სახადის მოხდა“ სავალდებულო იყო და „ვინც ერთხელ მოიხდოდა, მას აღარ შეხვდებოდა“.

ეპიდემიური დაავადებანი, რომელთაც „მოარული“, „ჩამომავალი“, „ჩამომრები“, „სარიგო“ ეწოდებოდა, აერთიანებდა დიზენტერიას, სხვადასხვა სახის ტიფებს, ქოლერასა და სხვ.

ამავე დროს, მოსახლეობამ კარგად იცოდა, რომ ყველა ეს სნეულება: სახადი თუ მოარული, გადამდები იყო. ხშირ შემთხვევაში, სახადს შეიძლება ეპიდემიის ხასიათი მისცემოდა, როგორც მედიცინის ისტორიკოსები აღნიშნავენ: „ამ ცნებების შინაარსობრივი მნიშვნელობა გვიჩვენებს, რომ ცნობილი ყოფილა გადამდები სნეულების ზოგიერთი დამახასიათებელი თვისება. მაგალითად, ცნება „სახადი“-ს მიხედვით, ირკვევა, რომ აღამიანს გადამდები დაავადება მეორედ აღარ ემართება, თუ ერთხელ გადაიტანა, იგი უკვე „მოხდილად“ ითვლება.

ცნებები „სარიგო“, „ჩამომავალი“, „მოარული“, გამოხატავენ გადამდებ სნეულებათა უმთავრეს თვისებას - გადადებას, გავრცელებას<sup>11</sup>.

საყურადღებოა, სწორედ ის გარემოება, რომ ჩამოთვლილ დაავადებათა სახელწოდებების შერჩევასას ხალხმა აქცენტი მათ ძირითად დამახასიათებელ თვისებაზე გააკეთა და ამიტომ, „სახადი“, განსხვავებით ეპიდემიებისაგან, იმუნიტეტის გამომუშავების უნარის მქონე სნეულებებს, „მოარული“, „ჩამომავალი“ და სხვ. მხოლოდ ეპიდემიებს, ხოლო „გადამდები“ ზოგადად კონტაგიოზურ დაავადებებს უწოდა, რაც თავისთავად ამ სნეულებათა შესახებ არსებული საკმაოდ ღრმა ცოდნის ილუსტრაციაა.

როგორც დავინახეთ, ზემოთ მოყვანილი ტერმინები ზუსტად ასახავს აღნიშნულ დაავადებათა ძირითად დამახასიათებელ თვისებას: კონტაგიოზურობას, იმუნიტეტის უნარსა და გავრცელების სიხშირეს.

აღსანიშნავია, ხალხური დაკვირვების მართებულობა დაავადებათა ასაკობრივი და სქესობრივი ხასიათის შესახებ. ისევე, როგორც თანამედროვე და ძველი ქართული კლასიკური მედიცინა, ხალხური მედიცინაც იცნობს ბავშვთა დაავადებებს, რომელთა კატეგორიაში პირველ რიგში აერთიანებს ინფექციურ სნეულებებს: წითელას, ქუნთრუშას, ყვიანახველას, ჩუტყვავილას, ყბაყურას... ე. წ.

<sup>11</sup> სააკაშვილი მ., გელაშვილი ა., საქართველოს მედიცინის ისტორია ტ. III, წ. II, 1958 წ., გვ. 163.

გოგოს (რაქიტს), ხუნაგს, რომელსაც ზოგ შემთხვევაში „ყელ-ბატონებსაც“ უწოდებდნენ. ხალხური განმარტებით, ხუნაგს ახასიათებდა სასის და ჯირკვლების „ჩამოსიება“, ყელის ტკივილი და სიცხე.

ხუნაგი, საბას განმარტებით, „სასის გასივება“<sup>12</sup>. ქართულ კარაბადინებში გვხვდება „ხუნაყის“ სახელწოდებაც<sup>13</sup>. ხუნაგი//ხუნაყი, როგორც ჩანს, აერთიანებდა ნუშისებრი ჯირკვლების მწვავე ანთებას და დიფთერიას<sup>14</sup>.

განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს „საყმანვილო“ // „სამარტილო“ (მეგრ.), „გავლილები“ (მესხ.), რომელიც, როგორც სახელწოდებიდან ჩანს, ბავშვთა დაავადებებს განეკუთნება. ხალხური განმარტებით, საყმანვილო ემართებათ ჩვილი ასაკიდან უმეტესად 5-6 წლამდე, ხანდახან, 12-13 წლამდე, უმეტესად თეთრ ბავშვებს. სიმპტომები სხვადასხვანაირია, შეიძლება ბავშვს „წვრილად გამოაყაროს“, „თვალები დაენიროლოს“, „კუჭი აეშალოს, მწვანედ გავიდეს“, ჯირკვლები გაუჩნდეს, კისრის საზარდულის არეში, ილღის ქვეშ, ყურების უკან და სხვა. თითქმის ყველა მთხრობელი საყმანვილოს ერთ-ერთ მთავარ სიმპტომად კრუნჩხვას ასახელებს. გადმოცემით, საყმანვილოს გართულება, კრუნჩხვები, უმეტესად გაზაფხულზე, მარტის თვეში, ახალ მთვარეზე იყო მოსალოდნელი.

ცნობილია, რომ საყმანვილო „ბავშვთა დაავადება - ტუბერკულოზის გამოვლენის ერთ-ერთი ფორმაა, რომელსაც ახასიათებს ორგანიზმის კვების მოშლა და მიდრეკილება სხვადასხვა ორგანოს ქრონიკული ანთებისადმი...

ბავშვთა დაავადება, რომელიც ვითარდება მალალი ტემპერატურის დროს, ორგანიზმში კალციუმის ნაკლებობით, ახასიათებს კრუნჩხვები“<sup>15</sup>.

როგორც ვხედავთ, ეს სახელწოდება აერთიანებს ბავშვთა ტუბერკულოზსა და ორგანიზმში კალციუმის ნაკლებობით გამოწვეულ ალერგიულ დაავადებებს. საქართველოში აღნიშნულ სნეულებათა შესახებ მრავალი საინტერესო ხალხური შეხედულებაა დამონშებული. აპ. ნულაძის ცნობით, „გურიაში დიდდი იყო გავრცელებული და დიდი ზიანი მოჰქონდა კატაჯვარას. ეს ავადმყოფობა უმთავრესად ყმანვილებს ავლებდა მუსრს და ამიტომაც მას ავადმყოფობის პირველ სტადიაში საყმანვილოს ეძახდნენ. თუ გართულდება - ჯირკვლები მოსდევს. ჯირკვლებსა და მეტ გართულებას კატაჯვარა, რომელიც შემდეგ ფილტვზე გადადის და ჭლებად იქცევა და მკურნალობაც ამაო იყო“<sup>16</sup>.

სწორედ ამ დაავადებას მკურნალობდა დასავლეთ საქართველოში პაჭკორიას ცნობილი საგვარეულო.

გურიაში, ბოლო დროს ჩანერილი მასალის მიხედვით, კატაჯვარა კისრიდან იწყებოდა, ძირმაგარასავით მაგარი ძირი ჰქონდა, საშინელი ქავილი იცოდა.

<sup>12</sup> ორბელიანი სულხან-საბა, ლექსიკონი ქართული, თბ., 1992, ტ. II.

<sup>13</sup> იხ. ბაგრატიონი დავით, იადიგარ დაუდი, თბ., 1985, გვ. 734.

<sup>14</sup> იხ. იქვე.

<sup>15</sup> იხ. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, თბ., 1960, ტ. VI, გვ. 882.

<sup>16</sup> ნულაძე აპ., ეთნოგრაფიული გურია, თბ., 1971, გვ. 127.

მთელ ტანზე ვრცელდებოდა, იცოდა უძილობა, ტკივილი. კატაჯვარას ერთ-ერთ გავრცელებულ ფორმას ბავშვებში საყმანვილო ეწოდებოდა<sup>17</sup>.

ამავე დროს ტერმინი „საყმანვილო“ აღნიშნავდა ბავშვობის ასაკში გამოვლენილ სპაზმოფილიასა და ეპილეფსიას. საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში არაერთგზის დამონმებული მასალის მიხედვით, საყმანვილო ბავშვს თუ 10-11 წლამდე არ გაუვლიდა, ბნედად „ავ ზნედ“ გადაექცეოდა. ზოგიერთი მთხრობელი პირდაპირ აღნიშნავს, რომ საყმანვილო და ბნედა ერთი და იგივე დაავადება იყო. მათი განმარტებით, „პატარას რომ მოსდის საყმანვილოა, თუ გასტანა მერე ბნედა არისო“<sup>18</sup>.

„ნიგნი სააქიმოა“-ში აღნიშნულია, რომ „მტერთა დაცემა“, ე. ი. გულყრა (ეპილეფსია) შეიძლება ძუძუმწოვარასაც მოუვიდეს, მაგრამ მას მკურნალობა არ უნდა, რადგან, როგორც კი მოიზრდება, თავისით გაუვლის: „რამ ეს მანკი ყმანურილთა გამოაჩნდეს... ძუძუის მწოარისა კურნებაჲ არა ხამს, რომელ რამ გადიდდეს და ასონი გაუხურდენ და განძლიერდეს სინედლე მისგნით კიდე ნავალს და გამრთელდების“<sup>19</sup>. აქ სპაზმოფილური კრუნჩხვები იგულისხმება, რაც მართლაც შეიძლება გაქრეს ბავშვის ზრდასთან ერთად<sup>20</sup>.

ქართულ სამედიცინო ხელნაწერებში ბავშვობის ასაკში გამოვლენილი სპაზმოფილია და ეპილეფსია აღინიშნებოდა ეპილეფსიის ძველი ქართული სახელწოდებით „მტერთა დაცემა“, ხალხურ მეტყველებაში კი პირიქით, ზემოხსენებულ დაავადებათა საბავშვო ფორმებს, ბავშვთა სნეულებად განიხილავდნენ და „საყმანვილოს“ უწოდებდნენ.

როგორც ვთქვით, ზემოაღნიშნული დაავადებანი ხალხური კლასიფიკაციის მიხედვით, უშუალოდ ბავშვთა სნეულებებად ითვლებოდა. ამავე დროს ხალხური მედიცინა გარკვეულ დაავადებებს ასაკობრივ ფაქტორს უკავშირდება, მაგ., ითვლებოდა, რომ კუჭ-ნაწლავის, კანის ზოგიერთი გაღიზიანება („მუნუეები“) უფრო მეტად ბავშვებსა და მოზარდებში ვრცელდებოდა. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ჭლექი ახალგაზრდობის ასაკში უფრო „საშიშად“ მიაჩნდათ. ასევე სავსებით მართებულად „სისხლის მომატებას“, ე. ი. მაღალ არტერიულ წნევას, სხვა მიზეზებთან ერთად, შუა ხანს, გარდამავალ ასაკს უკავშირებდნენ და თვლიდნენ, რომ ეს დაავადება უმეტესწილად ქალებში იყო გავრცელებული.

საყურადღებოა, რომ ძველი ქართული მედიცინა, რომელიც ადამიანს, მის ბუნებასა და ხასიათს პუმორალური თეორიის საფუძველზე განიხილავდა, დიდ ყურადღებას აქცევდა ასაკის როლს პიროვნების ფსიქიკის ფორმირების პროცესში. ზაზა ფანასკერტელის მიხედვით, „უნყოფეთ, რამეთუ ყრმა შობითგანვე ჩუიდეტ წლამდე სისხლი უფლებს მის ზედა, მონამე მისი არის დაუცხრომლობა მისი და დიდად, ჭამადთა სიმცირე და გაუგონელობა. ესე სისხლისა ბუნებანი

<sup>17</sup> იხ. კეკელიძე მ., გურიის ეთნოგრაფიული დღიური (ხელნაწერი), პირადი არქივი, 1991წ.

<sup>18</sup> მინდაძე ნ., ქართლის ეთნოგრაფიული დღიური (ხელნაწერი), პირადი არქივი, 1991.

<sup>19</sup> ნიგნი სააქიმო, თბ., 1936, გვ. 86-87.

<sup>20</sup> იხ. სააკაშვილი მ., გელაშვილი ა., დასახ. ნაშრ. გვ. 50.

არიან და შემდგომად ჩუიღმეტისა წლისა, კურცხის გულისა (ყვითელი ნალველი - ნ. მ.) ბუნებასა შედგების, ვირე ოცდათხუთმეტ წლამდის და არს მონამედ მისა მექსიერობა, სიფრთხილე, გულმონყალეობა და მოჭირნეობა და სიგუიანე სიმჭურვალისა" და ა. შ.<sup>21</sup>.

როგორც ბ. რაჭველიშვილი აღნიშნავს: „ზაზა ფანასკერტელის მსჯელობა ადამიანის წლოვანებასთან დაკავშირებით, მისი ტემპერამენტის ცვალებადობის შესახებ... მიუთითებს იმაზე, რომ გერიატრიისა და გერონტოლოგიის საკითხები მისთვის უცხო არ ყოფილა: ზაზას მიაჩნია, რომ ადამიანის ორგანიზმში თანახმად გარკვეული რიტმისა, თვეებისა და დღეების მანძილზე, კანონზომიერად იცვლება ფსიქოლოგიური განწყობის, ფიზიკური პროცესების და ინტელექტუალური შესაძლებლობების ციკლური ცვლილებები, რაც მკურნალობის დროს მხედველობაში უნდა იყოს მიღებული.“

ამრიგად, ზაზა ფანასკერტელი თავისი სამკურნალო მოღვაწეობის დროს იყენებდა იმ მეთოდს, რომლის შესწავლასაც კაცობრიობა ცოტა ხნის წინათ შეუდგა და რომელიც „ქრონობიოლოგიისა და ქრონომედიცინის“ სახელითაა ცნობილი“<sup>22</sup>.

ხალხური სამედიცინო ცოდნის ამ მიმართულებით კვლევა ეთნოლოგების, ბიოლოგების, ექიმებისა და ფსიქოლოგების პერსპექტიულ ამოცანად გვესახება.

ქართულ ხალხურ მედიცინაში დასტურდება სქესობრივი დიფერენციაციის ცდები. განასხვავებენ ე. წ. „ქალურ დაავადებებს“ - საშვილოსნოს სხვადასხვა გართულებებს: „ტაბსტას“ (სისხლის დენა), „წყლისას“ (მასტიტი), „უშვილობას“, „წელის სისუსტეს“ (ნაყოფის ხშირი მოწყვეტა) და მამაკაცურ სნეულებებს - „უძლურებას“ (იმპოტენციას), „შარდის შეკავენას“//„შარდის შეხუთვას“ მთხრობელთა ცნობით, „თირკმელებით უფრო მოხუცი კაცი შეღონდებოდა“<sup>23</sup>, რაც სამედიცინო მონაცემებითაც, დასტურდება. პროსტატის ადენომა და შარდის შეხუთვა მართლაც, მეტწილად, ხანდაზმულ ასაკში გვხვდება. ითვლებოდა, აგრეთვე, რომ ზოგიერთი დაავადება ქალებში მეტად იყო გავრცელებული, ვიდრე მამაკაცებში და პირუკუ. საყურადღებოა ერთ-ერთი მთხრობლის ცნობა: „წნევა რა იყო უნინ, არ იცოდნენ, თავი რომ ეტკინებოდათ, სახე აუწითლდებოდათ და ფეხები რომ დაზღმურდული (ვენები გაგანიერებული - ნ.მ.) ჰქონდათ, ალბათ ეს იყო წნევისაგან. ეს უფრო შუახნის ქალებს ემართებოდათ. ქალები ძალიან იტანჯებოდნენ უნინ, სულ ერთთავად ტყეში დადიოდნენ. სიცხეში, კალოობის დროს განსაკუთრებით წვალობდნენ. კალოობა ზაფხულში მოდის - აგვისტოში, კაცი ღუნავდა ამ დროს, ქალი - ანიაგებდა, ძალიან უჭირდათ, ფეხები დაუსივდებოდათ. გაზაფხულზე უფრო თავის ტკივილი იცოდნენ, სახე წამოუჭარხლდებო-

<sup>21</sup> ფანასკერტელი-ციციშვილი ზ., სამკურნალო ნიგნი, თბ., 1988, გვ. 74.

<sup>22</sup> რაჭველიშვილი ბ., რაციონალური ელემენტები ზაზა ფანასკერტელის სამედიცინო ხასიათის ნაშრომებში. ზაზა ფანასკერტელ-ციციშვილის „საექიმო ნიგნი-კარაბადინი“ 530-ე წლისთავისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონფერენციის თეზისები, თბ., 1999.

<sup>23</sup> მინდაძე ნ., ლეჩხუმის ეთნოგრაფიული დღიური, (ხელნაწერი), პირადი არქივი 1984.

დათ, ზაფხულში სისხლი დულს ცხლად, სამუშაოც ბევრია. ვინც გაფრთხილება იცოდა, სისხლს წინასწარ გაზაფხულზე გამოაშვებინებდა”<sup>24</sup>.

მთხრობელი მრავალ საინტერესო ინფორმაციას გვანვდის: აღწერილია არტერიული წნევის მომატების სიმპტომები: განითლება, ვენების გაგანიერება, თავის ტკივილი. დაავადების სეზონად მიჩნეულია ზაფხული და გაზაფხული, გამომწვევ მიზეზებად და ხელისშემწყობ ფაქტორებად: სიცხე, მძიმე ფიზიკური შრომა, პროფილაქტიკურ საშუალებად - სისხლის გამოშვება. აღნიშნულია, რომ ეს სნეულება გავრცელებული იყო შუახნის ე. ი. გარდამავალ ასაკში მყოფ ქალებში. შუახნის ასაკად, ხალხური განმარტებით, 40-50 წელია მიჩნეული.

ამგვარად, ქართულ ხალხურ მედიცინაში დამონმებულ დაავადებათა კლასიფიკაცია ადამიანის სხეულის ნაწილებისა და ორგანოების, სქესისა და ასაკის, დაავადებათა ფორმისა და ხასიათის მიხედვით თანამედროვე და ძველ ქართული კლასიკურ მედიცინაში არსებულ სნეულებათა კლასიფიკაციის ანალოგიურია, რაც ტრადიციული სამედიცინო ცოდნის რაციონალურობასა და სისტემატურობაზე მეტყველებს.

Н. Миндадзе

### Из истории медицинского мышления грузинского народа Народная классификация заболеваний

В традиционной медицинской системе грузинского народа можно выделить те же основные разделы, что и в средневековой классической и современной медицине, как напр.. хирургия, акушерство и гинекология, педиатрия, терапия... а также несколько видов классификации заболеваний.

Один из видов народной классификации болезней основывается на субъективном ощущении больного, на что указывает обозначение состояния здоровья отдельных частей тела и органов термином – боль. Напр., боль желудка, боль печени, боль уха и т. д. Слово боль объединяет различные заболевания названных органов.

Традиционная медицина также разделяет болезни внутренних и внешних органов, душевные расстройства и т. д.

Значительно и то, что грузинская народная медицина различает приобретенные, врожденные и наследственные заболевания. Вышеуказанное подтверждает рациональность медицинских знаний грузинского народа.

<sup>24</sup> მინდაძე ნ., ქართლის ეთნოგრაფიული დღიური (ხელნაწერი) პირადი არქივი, 1990 წ. გვ. 61-62.

**From the History of Medical Thinking of Georgian' s  
Folk Classification of Disease**

Traditional Georgian medical thinking deals with the following issues: the health and disease relationship, classification of diseases, their nature and peculiarities. By analogy to old Georgian and modern medicine the folk classification of diseases was formed on the basis of various principles: according to the forms (severe, mild), to the parts to the body and organs (liver and other disease) in accordance with characteristics: "gadamdebi" – infectious//contagious maladies; „moaruli" (wondering about), epidemics, referring to their ability to spread easily; „sakhadi" - refers to the acquired immunity against disease.

It is important to note that Georgian folk medicine differentiates acquired, innate and inherited diseases.

All maintained reveals rational and systematic character of Georgian folk medicine.

## ქართულ ებრაელთა ყოფითი რეაქციების შესწავლისათვის

საქართველოში მცხოვრებ ებრაელთა ცხოვრებასთან დაკავშირებული მრავალი ნივთი აკად. ს. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმს ებრაელთა ისტორიულ ეთნოგრაფიული მუზეუმიდან გადმოეცა 1952 წელს. ნაწილი ამ ნივთებისა მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილების ქსოვილების ფონდშია აღრიცხული № 10-52 კოლექციის სახით. კოლექცია მრავალფეროვანია და ებრაელთა ყოფის სხვადასხვა მხარეს მოიცავს. რიცხობრივად იგი 156 ნივთს აერთიანებს. აქედან, მხოლოდ რამდენიმეა არაქართულ ებრაელთა საკუთრება. ნივთების შესახებ არსებული მონაცემები ხშირ შემთხვევაში არასრულია: არ არის მითითებული ადგილი და მუზეუმში მოხვედრის გზები, ზოგჯერ არც ფუნქცია განსაზღვრული, ნაკლებია აღწერილობანი<sup>1</sup>.

საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილება დასაბამს კავკასიური მუზეუმის დაარსებიდან (1852 წ.) ითვლის<sup>2</sup>. განყოფილების საცავებიდან ქსოვილების ფონდი ერთ-ერთი ძველი და რაოდენობითაც გამორჩეულია<sup>3</sup>. გარდა რაოდენობრივი სიდიდისა, ფასეულია ტანსაცმლის ის მრავალფეროვანი კომპლექტები, რომლებიც კავკასიაში მცხოვრებ ხალხს ეკუთვნის და რომელთა ბადალი ძნელად სადმე მოიპოვება. ამათ რიცხვშია ჩასათვლელი ის უნიკალური მასალაც, რომელიც საქართველოში მცხოვრებ ებრაელებს ეკუთვნის და დანიშნულებით მათი ყოფის არაერთ ასპექტს წარმოაჩენს, ყოველდღიური ნივთებიდან დაწყებული და სინაგოგის მსახურთა შესამოსლით დამთავრებული. მათ შორის გვხვდება ქართული ტრადიციული სამოსელის ელემენტები. თუმცა გასაკვირიც არაფერია, საუკუნეებით გამოტარებულმა თანაცხოვრებამ საქართველოში მოსახლე ებრაელობას არამარტო სალაპარაკო ენა, არამედ ყოფითი ცხოვრების მრავალი წესიც ქართული გაუხადა.

აღსანიშნავია, რომ ებრაული თემებიდან წინა აზიის ებრაელობა სეფარდთა ჯგუფს განეკუთვნება, რომელთაც ებრაული კულტურისა და რელიგიის მნიშვნელოვანი მემკვიდრეობა დაუტოვეს შემდგომ თაობებს<sup>4</sup>. ქართველი ებრაელებიც სეფარდული რელიგიური წესებისა და ადათ-ჩვევების მიმდევარნი არ-

<sup>1</sup> სტატია შეეხება ნივთების იმ ნაწილს, რომელთა გამოფენა მოეწყო ქ. თბილისში 1998 წლის სექტემბერში, საქართველოში ებრაელთა 26 საუკუნოვანი ცხოვრების იუბილესთან დაკავშირებით.

<sup>2</sup> გ. ჟორდანია, კავკასიური მუზეუმის დაარსება, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის შესწავლისათვის, თბ., 1951, გვ. 73.

<sup>3</sup> Джаханбაде Г. В., Путеводитель по этнографическим фондам Государственного Музея Грузии. Тб., 1985, с. 13-20.

<sup>4</sup> ო. გაბიაშვილი, ოუდაიზმი და მისი გადმონაშთები საქართველოში, თბ., 1973, გვ. 35.



იან. რნმენისადმი თანმიმდევრულმა ერთგულებამ და ქართველთა შემწყნარებლობამ საქართველოს ებრაელობას მისცა საშუალება ბოლომდე მოეტანათ ოუდიზმთან დაკავშირებული მრავალი ძველი ადათ-წესი თუ რიტუალი. გამოფენაზე გატანილი მასალა (29 ერთეული) სწორედ ამის დასტურია. მათი ნაწილი სინაგოგალური ღვთისმსახურების დანიშნულებისაა, სხვა - საოჯახო და სარიტუალო.

საყოველთაოდ ცნობილია მოწინებისა და პატივისცემის ის დიდი გრძობა, რაც ებრაელობას გააჩნია მათი წმინდა წიგნის - „თორა“ გამო. ამის საილუსტრაციო მასალაა თორას შესახვევი კაბები და მათი შესანახი კარადის - „ეხალი“ („ჰეიხალ“) ფარდები.

პერგამენტზე ნაწერი მოსეს რჯულის „სეფერ-თორათა“ უმეტესობა სამლოცველოებშია თავმოყრილი, სადაც შესაბამისი ყურადღება ექცევა მათი შესანახი ჭურჭლის გარეგნულ გაფორმებას. ორ ჯოხზე საწინააღმდეგოდ დაგრაგნილი ეს ნაწერები თავსდება ხის სასახლეში, რომელსაც ზემოდან შემოცმული აქვს ძვირფასი ქსოვილის სამხრეებიანი კაბა. ჯოხის თავებს ზემოდან ადგას თორას თავი - უბრალო ლითონის გვირგვინისებური ჭედურობა, რომელმაც ბოლო ხანებში გამარტივებული სახე მიიღო და მის დასამზადებლად აღარც ვერცხლია გამოყენებული. ამ შემთხვევაში ორივე სეფერ-თორის კაბა (№10-52/73, 66X44 სმ.; №10-52/74, 62,5X41,8 სმ.) მუქი იასამნისფერი ხავერდისაა, რომლებიც ოქროკედითა და აბრეშუმის ძაფებითაა ნაქარგი.

1887 წ. გაზეთ „დროებაში“ ზ. ჭიჭინაძე წერდა: „... იმ სახლში, სადაც წარსულ საუკუნეში ბატონიშვილი ცხოვრობდა სახელად „მუნთუანთ დარბაზი“ ერქვა. დანიშნულ დროს მოვიდნენ ურიები, ურიების ხახამ-რაბინებმა გააღეს კიბობანი და გადმოიღეს ოთხი მშვენიერი კუბო ხავერდით მორთული და მრავალი ყვავილებითა. თითო კუბოში თითო „დაბადება“ იღო“. ებრაელთა მიერ გაღებულ შესანიარავში ხშირად მოიხსენიება სამი თავი - სანთელი, სეფერ-თორას კაბა და ვერცხლის კალამი. სეფერ-თორას კაბას, სხვა რიტუალებთან ერთად, გამოიყენებდნენ ქალის მძიმე მშობიარობის დროსაც. იგი სალოცავის გასაღებთან ერთად მიჰქონდათ მშობიარესთან. კაბას ზედ გადააფარებდნენ, გასაღებსაც დაადებდნენ და უფალს შესთხოვდნენ მშობიარეს მალე განთავისუფლებას. ამ რიტუალის ჩათავებამდე ეხალისა და სალოცავის კარებიც ღია უნდა დაეტოვებინათ<sup>5</sup>.

რ. თავდიდიშვილს, რომლის ქუთაისელ ებრაელებში შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალები ამ სტატიაში არაერთგზის იქნება მოტანილი, საინტერესო მასალა მოეპოვება სეფერ-თორის კაბის დამზადებისა. კაბისათვის არჩევდნენ საუკეთესო მასალას (ხავერდი, ფარჩა, აბრეშუმი). მისი დაჭრა და შეკერვა განსაკუთრებულ პირობებში მიმდინარეობდა. ამ დღისათვის მოიწვევდნენ ახლობელ ქალებსაც და მათ ნამცხვრითა და ღვინით სუფრასაც გაუწყობდნენ. ქალები

<sup>5</sup> რ. თავდიდიშვილი, ეთნოგრაფიული ნარკვევი ქუთაისის ებრაელთა ძველი ყოფა-ცხოვრებიდან. თბ., 1940, გვ. 39.

ხალიჩაზე მრგვლად შემოეწყობოდნენ. შუაში კაბის გამომჭრელი დაიჭერდა ადგილს. მერე ყველანი ფეხზე წამოდგებოდნენ. კაბის დამჭრელი აკურთხებდა სუფრას, ასწევდა ზევით ღვინით სავსე ჭიქას და „ვევედრება ღმერთს რათა დაიხსნას სეფერ-თორა ტანჯვისაგან (გალუთი), დაუბრუნოს ისრაელის შვილს დაკარგული იერუშალიმი, მოაბრძანოს მამია ბენ-დავითი (მესია), რომ გაცოცხლდეს ყველა მიცვალებული, გაიშალოს იერუსალიმი, რომელიც დაკეცილია ცხრად და რომელმაც უნდა დაიტიოს ქვეყნის ყველა კუთხეში მყოფი ისრაელი და შეერთებულმა ისრაელის შვილებმა აქონ და ადიდონ გამჩენი“. ამის მერე კაბის გამომჭრელი ყველას შეასმევდა ცოტა ღვინოს, შეაჭმევდა ნამცხვრის ნაჭერს და ლოცვა-კურთხევით შეუდგებოდა კაბის დაჭრას. შეკერვის პროცესში კი იქ დამსწრე ყველა ქალი მონანილებოდა<sup>6</sup>.

ზემოთ დასახელებული მასალისა და გაფორმების მსგავსი წესით არის შესრულებული თორას შესანახი კარადის დიდი ზომის ფარდები (№10-52/102, 165X171 სმ.; №10-52/108, 186X119 სმ.; №10-52/109, 144X124 სმ.). ნაქარგში უხვადაა ჩართული ებრაული რწმენის სიმბოლოები: გადაშლილი თორა, თორას თავი (გვირგვინი), დავითის ფარი (დავითის ვარსკვლავი), მენორა (შვიდსანთლიანი შანდალი), კანდელი, ცხოველთა და ფრინველთა გამოსახულებანი (ლომები, ჩიტები). ნაქარგში მცენარეულ ორნამენტთან ერთად, ვხვდებით ებრაულ წარწერებს ძველი აღთქმიდან. ორ მათგანს, კაბასა და ფარდას, აქვს თარიღი 5658, 5676 (ჩვენი კალენდრით 1897, 1915 წ.წ.). მათი სიძველე იმითაც არის გამოხატული, რომ ისინი ხელითაა ნაკერი.

ამავე ჯგუფს მიეკუთვნება მაცობის დროს თორის პირველი წამკითხველის, წარჩინებული გვარის, მოსეს უფროსი ძმის არონ ჰა ქოენის შთამომავლის - „ქოენის“ სიმბოლო, პატარა ზომის თეთრი ტილოს ბუდე - „აფიკომანი“ (№10-52/86, 5,5X4,5 სმ.), რომელზედაც მლოცველის ხელის ორი მტევანია გამოსახული. თბილისის სინაგოგის ხახამ ბატონ დავით ბუზუკაშვილის ცნობით<sup>7</sup> საქართველოში ქოენის ჩამომავლებად ითვლებიან თბილისში მცხოვრებნი ეხისკელამვილები, ბალდადიშვილები, სურამელი ხარაზიშვილები და სხვ. მაცობის დროს შვიდი კაცი უნდა ავიდეს სალოცავად და აქედან პირველი ქოენია. აქვე თავსდება სინაგოგური რიტუალის დროს მამაკაცის ლოცვის დროს გამოყენებული მოსასხამის - „ციციტი“ შესანახი სხვადასხვა მასალისა და ფორმის ბუდეებიც (№10-52/84, 20,5X25 სმ.; №10-52/88, 18,5X22 სმ.; №10-52/89, 20,5X28 სმ.), რომელთა შემკულობაში ვხვდებით ოქრომკედით ნაქარგს და ზოგჯერ რელიგიურ სიმბოლოებსაც.

საგამოფენო ნივთებში განსხვავებული ფორმისა და დანიშნულების ბუდეებიც ურია, რომლებიც საოჯახო კულტის ობიექტებს წარმოადგენდნენ. ესენია: კარზე მისაკრავი ნიშნის - „მეზუხას“ ბუდე (№20-08 დავთარში გატარებულია

<sup>6</sup> რ. თავდიდიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 53.

<sup>7</sup> ავტორები მადლობას უცხადებენ ბ-ნ დავით ბუზუკაშვილს და ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატს ქ-ნ ზაირა დავარაშვილს საჭირო განმარტებებისათვის.

„მეხილა“) და ორი ბუდის საპირე (№66-26/30, 22X12 სმ.; №66-26/31, 27X10 სმ.)<sup>9</sup> გერცელ ბააზოვი მეზუზას ასეთ ახსნას გვთავაზობს: „მოგრძო თუნუქის ყუთში გამოკრული ებრაული ლოცვა, რომელიც ყოველი მორწმუნე ებრაელს სახლის კარზე აქვს მიკრული“<sup>9</sup>. უმეტესწილად ეს ლოცვები თავსდება ლითონის ბუდეში და ბინის გამოსასვლელი კარების მარჯვენა ამჟომ ფიცარზე, ხელის მისანდომ ზომაზე მაგრდება, რათა სახლიდან გასულმა მორწმუნემ შეძლოს კოცნის მიწვდენა. თან უნდა შეევედრონ თავის მხსნელსა და დამცველს: „ა ღმერთო, როგორც შეიღობით მივდივარ ისე შეიღობით დამაბრუნე და ოჯახიც შეიღობით დამახეთერე, გამჩენო ცისა და ქვეყნისაო“<sup>10</sup>. ოჯახის ყველა სრულწლოვანი წვერი ვალდებულია, ბინიდან გასვლის დროს, სამჯერ ნაღმა შემოტრიალდეს და სამჯერვე წარმოთქვას ეს ვედრება. პარასკევ საღამოს ყველა მამაკაცი სალოცავში უნდა წავიდეს, ქალებმა კი მზის ჩასვლამდე უნდა მოასწონონ სანთლების დანთება, რის შემდეგაც აიუქმებენ. სალოცავიდან მობრუნებულები ჯერ მეზუზას მიესალმებიან, შემდგომ უფროსი მამაკაცი კარებიდან სამჯერ დაიძახებს: „შაბათ შალომ“ და ისე შევა ოჯახში. უმცროსები უფროსებს ხელზე კოცნიან, რის შემდეგ შემოუსხდებიან ხორცეულით გაწყობილ სუფრას. შაბათი დღე ებრაელთათვის ერთ-ერთ დიდ უქმედ არის მიჩნეული. ზემოთ დასახელებული მეზუზის ბუდეები სხვადასხვა ქსოვილისაგან არის შეკერილი. იგი წარმოადგენს პატარა ზომის სამკუთხედად ჩაგრძელებულ ნაჭერს, რომელსაც სხვა ნაჭრით ჯიბე უკეთდება, სადაც სწორკუთხოვან პერგამენტზე მოცემულია ნაწყვეტები მეორე რჯულიდან. დასაკიდებლად ბუდის წვერზე ძაფის კილოა გამობმული. ეს ნივთები აზერბაიჯანში მცხოვრები მთის ებრაელების - ტატები საკუთრებაა. ქართველი ებრაელობა ამ მიზნით ლითონის ბუდეს გამოიყენებდა. თუ ებრაელმა ბინა გამოიცვალა და მის ყოფილ ბინაში სხვა რჯულის ადამიანი შესახლდა ის არცერთ კარზე არ დატოვებს მეზუზას. ძველად, კარის თვალსაჩინო ადგილას ასევე სცოდნიათ ცხენის ნალისა და გახვრეტილი ქვის დაკიდებაც, რასაც იმით ხსნიდნენ, რომ ამ ნივთებს მოხვედებოდა ბოროტი ადამიანის თვალი და მორწმუნე ებრაელი კი გადარჩებოდა.

სხვებთან ერთად, მეზუზაც ავგაროზადაა მიჩნეული, რომელსაც მიწნერება ზებუნებრივი ძალა დაიცვას პატრონი ყოველგვარი ბოროტებისაგან. ეს რწმენა ძველი დროიდან მომდინარეობს და თავისი ფესვებით მაგასა და ფეტვიზმს უკავშირდება. მიუხედავად იმისა, რომ მოსეს რჯული კრძალავდა მათ, შუასაუკუნეებში შეინიშნება ადგილობრივ დამზადებული ავგაროზების მომრავლება. ავგაროზის დამამზადებლებში, ხახმებთან ერთად, ქალებიც ერივნენ, მოხუცი უშილო ქალები, ექიმბაშები. უპირატესობას ხახმების მიერ დამზადებულ ავგაროზებს აძლევდნენ ახალციხელი ებრაელობა „კამიაცი“ სახელით რომ მოიხსენებოდა.

<sup>9</sup> დასახელებული ეს სამი ნივთი არ მიეკუთვნება ებრაელთა მუზეუმიდან გადმოცემულ კოლექციას.

<sup>9</sup> გ. ბააზოვი, პიესები („მუნჯები ალაპარაკდნენ“), თბ., 1962. ლექსიკონი.

<sup>10</sup> რ. თაფიდიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 86, 97.

ნიებს, რომელთა დამზადებაში ცნობილი კაბალისტის არიზანის წიგნი ეხმარებოდათ. ქათმის სისხლით დაწერილ ამ ავეგაროზებს დიდი გასავალი ჰქონია ახალციხელ ებრაელობაში<sup>11</sup>. მეზუზასთან ერთად ავეგაროზად ითვლებოდა დილის ლოცვის დროს მლოცველის შუბლსა და მარცხენა მკლავზე დასამაგრებელი „თეფილინი“. სამკაულების ადრეული გამოყენებაც ამავე მიზანს ემსახურებოდა. ვაჟის სრულწლოვანებამდე ცალ ყურზე სატარებელი ვერცხლის საყურეც ხომ ამის გადმონაშთი იყო. ებრაელებს მტკიცედ სწამდათ, რომ ავეგაროზი, ისევე როგორც წყველა, სიტყვის მაგიურ ძალას ეფუძნება. ამიტომ ძველი აღთქმიდან ამოღებული ტექსტებით შედგენილ პერგამენტებს, რომელთაც ზოგჯერ სიმბოლოებითაც (დავითის ფარი, მენორა, მოსეს კვერთხი, ხელის მტევანი და სხვ.) ამკობდნენ, დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ. დაცვის მიზნით საოჯახო ნივთებს ღმერთის სახელსაც აწერდნენ.

იუდაისტურ რელიგიაში ყურადღება გამახვილებულია დღესასწაულებზე. მათთან დაკავშირებული რიტუალის ნაწილი ოჯახებშიც სრულდება. დიდ დღესასწაულებად აღიარებულია: ახალი წელი - „როშჰაშანა“, თორის მიღების დღე - „შბუყოთი“, კარვობა, ქოხობა - „სუქოთი“, მონანიების დღე - „იომ ქიფური“, და „ფესახი“. ამ უკანასკნელის დადგომას წინ უსწრებს „ფხეკის კვირა“, რომლის დროსაც უნდა გასუფთავდეს, გაირეცხ-გაიფხიკოს ოჯახის კუთხე-კუნჭული და ყველა ნივთი, რომ არაფერს შერჩეს პურის ნამცეცი. ძველად ამ მიზნის მისაღწევად რიტუალსაც მიმართავდნენ, რასაც „ხამეცის მობოჭვა“ ჰქვია, რომლის დროსაც ოჯახის უფროსი მამაკაცი პურის გამომცხვარ პატარა კვერებს ეზომი დაწვევდა და ნამწვავს მიწასაც მიაყრიდა, რის მერეც სახლში პური აღარ გაჭაჭანდებოდა.

ფერსახის პირველი დღიდანვე იწყება გლოვის 49 დღე - „ყომერი“, რომლის დროსაც იკრძალება ყოველგვარი სიმხიარულე, ახალი ტანსაცმლის დაჭრა-შეკერვა და ჩაცმაც არ არის ნებადართული. ფერსახის პირველ დღეს. სალოცავიდან მობრუნებულ მამაკაცებთან ერთად, ოჯახის ყველა წევრმა უნდა მოისმინოს - „გალა“. ეს არის მწარე მოგონება მათი ეგვიპტეში ყოფნისა და იქიდან მოსეს წინამძღოლობით გამოქცევისა, როცა ვერ მოასწრეს პურის გამოცხობა და გზაში უფუარი ცომიდან ხმიადები დააცხეს. ეს არის ერთკვირიანი ციკლის დროს პურის სანაცვლოდ მოხმარებული „მაცა“, რომლის გადასაფარებელზე (№10-52/94, დმ 39 სმ.) გამოსახულია დავითის ფარი და გვერდებზე თითო თაჯი. აქვე მოცემული ებრაული წარწერები სუფრის გასაწყობ ნებსესაც გვაცნობენ (სურ.1).

როგორც ცნობილია, ებრაელთა საზოგადოებრივი თუ ყოფითი ცხოვრების თითქმის ყველა მხარეს ძველი აღთქმიდან მოსეს ხუთი წიგნი, მოსეს რჯულის დება ანუ თორა აწესრიგებს. მოსეს 10 მცნება ყოველი მორწმუნისათვის

<sup>11</sup> ი. ჯურჩივილი, ახალციხეში მცხოვრებ ებრაელთა ხალხური მკურნალობა, საქართველოს ებრაელთა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის შრომები. ტ. III, თბ., 1945, გვ. 206.

სახელმძღვანელო დებულებაა. აქედან ერთი ნაწილი საკაცობრიო მორალურ ნორმების მოწესრიგებაზე ზრუნავს, პირველი ოთხი კი – ერთი ღმერთის იაპვეს არსებობას, მისი მიმდევარი ხალხის გამორჩეულობასა და მესიანიზმს ქადაგებს. მოხეს კანონებით არის განსაზღვრული ბავშვის აღზრდის საკითხებიც, როგორცაა: ნათლობა – „ბრით მილა“, „პირველი კბილის ამოჭრა“, „თორაზე დაჯდომა“, „ხელის გახსნა“ და სხვ. ყველა დასახელებული წესის შესრულება აუცილებელი პირობაა ებრაელთათვის, მაგრამ მათ შორის ბავშვის წინადაცვეთით ჩასატარებელ ნათლობას განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა, რადგან ეს არის მუდმივი ნიშანი, რითაც შესაძლებელია იუდაიზმის მიმდევართა ამოცნობა. ეს წესი გარკვეულ კავშირში უნდა იყოს ძველად არსებულ ინიციატიის იმ ძველ წესთან, რითაც ვაჟის მეომართა თემის წევრად გახდომის რიტუალი აღინიშნებოდა. ა. ტოკარევიც ხომ ამაზე მიახიზნებდა, როცა გამოთქამდა ვარაუდს, იაპვეს ინიციატიის მფარველად მიჩნევის შესახებ.

ნათლობის წესს, რომლის დროსაც ვაჟს სახელსაც არქმევდნენ, ეწოდება „დამილაება“ და ამ დროს სახმარი გადასაფარებელიც „მილის საფარის“ სახელწოდებით არის ცნობილი. მუზეუმში დაცული ეს გადასაფარებელი (№10-52/95, 94X4 სმ.) მოგრძო ბამბის თეთრი ქსოვილია, რომლის ზედაპირი მთლიანად ნაქარგითაა დაფარული. ნათლობის რიტუალში ამ საფართან ერთად განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა ბალიშს, რომელზედაც ბავშვი უნდა დააკრან და მორთულ თავსაკრავს<sup>12</sup>.

მონათვლა შვილებიდან მხოლოდ ვაჟს ეხება. მორწმუნე ებრაელს ვაჟის შექმნა იმითაც უხარია, რომ გარდაცვლილი მშობლის მოსახსენებელი ლოცვის – „კადში“ თქმა მხოლოდ მას შეუძლია. პირველად მშობიარე ქალისა და მისი შვილის პატრონობაც ქალის მშობლების პატივია. ვაჟიანობის შემთხვევაში ნათლობის ხარჯებსაც ისინი ეწევიან. ნათლიებად ხშირად ბაბუები გამოდიან ან ქალის უფროსი ძმები. როგორც წესი, პირველი ვაჟის ნათლიას ქალის მხრიდან ირჩევენ. დიდია ნათლობის მნიშვნელობა და ნათლიის – „სანდაკი“ მოვალეობაც, რომელსაც ერთი წლით ცოდეც კი ეპატიება. ნათლობა ვაჟის დაბადებიდან მერვე დღეს უნდა ჩატარდეს. მას სალოცავში არსულებენ. მაგრამ თუ ბინაზე აქვთ სურვილი, მაშინ ათი სრულწლოვანი მამაკაცის – „მინიანი“ დასწრებაა საუკლებლო<sup>13</sup>. ნათლობის წინა დღეს მოსანათლი ბავშვის ოჯახს ნათლიისაგან ეგზავნება სხვადასხვა პროდუქტებითა და ნივთებით გაწყობილი სინი, ასევე ძღვენიც. ნივთებად აუცილებელია ჭრელი თავსაფარი, ბავშვის გასახვევი თეთრი ნაჭერი, წინდები და პერანგი. ამ უკანასკნელის დამამზადებელი შვილდაუპარგავი ქალია და დაჭრა – შეეკრვის პროცესიც გარკვეული რიტუალით სრულდება.

ნათლობის წინა საღამოს ეწყობა ლხინი ახლობელი ქალების მონაწილეობით, რომელთაც თან აბრეშუმის ბალდადები მოაქვთ. გასაწყობ სინზე ათავსებენ შაქარყინულს, ცხრა ჭიქას, ვერცხლის თასს, 9 ციურ მანათობლის სახელზე 9

<sup>12</sup> რ. თავიდიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 42.

<sup>13</sup> ურაცლად იხ. რ. თავიდიშვილის დასახ. ნაშრომი, გვ. 41-47.

წყვილ სანთელს, წმინდა ბამბას, დოქით ღვინოს, რომელიც მეორე დღეს შაქარ-ყინულით უნდა გააზავონ - „ბანგი“ და გაბანილ ბავშვს პირში ჩააწვეთონ. ამის მერე იწყება ბავშვის მონათვლა: ნათლია „ციციტ-თეფილინში“<sup>14</sup> გახვეულ ბავშვს ჩაისვამს კალთაში. მოწვეული სპეციალისტი - „მოელი“, რომელმაც უნდა ჩაატაროს წინადაცვეთა ნათლისაგან ღებულობს ბავშვს, სამჯერ მაღლა ასწევს და წაღმა შემობარუნებს, „ეიშალომის“ ძახილით და სპეციალური იარაღით შეუდგება თავისი მოვალეობის შესრულებას. შემდეგ ჭრილობის ადგილს პირში ჩაგუბებულ ძმარს დაასხურებს, წამლებს დააყრის და ნაჭრილობებს სუფთა ბამბას შემოაფენს. მილის ცერემონიალის დამთავრებისას მამაკაცებისათვის იშლება სუფრა ხორცეულითა და ღვინით. შუადღის მერე კი ქალების ლხინი იმართება. მონათლულ ბავშვს პირველად რომ სალოცავში მიიყვანენ თან მიაქვთ შესანიერი: სეფერ-თორის ვერცხლის კალამი. ბაღდადი, სეფრის კაბა, რიმნები (ბრონეული) და სხვ. ამის მერე ვაყის დაბადებას ყოველ შაბათს აცხადებენ სალოცავში და ჯამაათი მამას ულოცავს და უკურთხებს შვილს<sup>15</sup>.

კოლექციიდან ნივთების ერთი ნაწილი საოჯახო რიტუალს განეკუთვნება და ქორნილისა თუ გლოვის დროს არის სატარებელი. სპეციალური დანიშნულების ნივთთა ამ წყებაში თავისებური ადგილი უჭირავს პატარძლისა (№ 10-52/24, სიგრძე 140 სმ., მხრების სიგანე - 44 სმ.; სახელოების სიგრძე - 63 სმ.) და მგლოვიარეს კაბას (№ 10-52/3, სიგრძე - 111 სმ.; მხრების სიგანე - 42 სმ.; სახელოების სიგრძე - 52 სმ.). ეს უკანასკნელი თავისი ფორმით და ფერით იდენტურია საქართველოში მიღებული ამგვარივე კაბისა (შავი ბამბის ქსოვილისაგან დამზადებული, გულსპირში ჩახსნილი და ყელდახურული, მაღალი საყელოთი და გრძელი სახელოებით), რასაც ვერ ვიტყვიტ საქორწინო კაბაზე (ოქრო ქსოვილისაგან დამზადებული, გრძელი ახალუხის ფორმისა, გვერდებზე დიდი ჩიბუხებით და გახსნილი გრძელი და განიერი სახელოებით), რომელიც მკვეთრად ემიჯნება იმ პერიოდის საქართველოში. ამგვარი დანიშნულების ტანსაცმელს. აქ გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ კაბა შემოსულია სამცხედან, რომელიც დიდი ხნის განმავლობაში მოწყვეტილი იყო დედა-სამშობლოს და თურქთა მფლობელობაში იმყოფებოდა (სურ. 2).

ი. პაპისიმედოვი ახალციხელი თვითნასწავლი მხატვარის შ. კობოშვილის ორ ნახატზე („სოვდაგრის ცოლი“ და „პატარძალი“) დაყრდნობით ასე ახასიათებს ებრაელი მდიდარი ქალის შესამოსელს: „...თავისი ნიშანდობლივი ორნამენტების დაცვით, გულმოდგინედ და მოხდენილად დახატული ოქროკაბის ზუბუნი (ზედა ტანსაცმელი) და მისი ოქრომკედით მოვარაყებულ სახელოები. მხრებზე წამოსხმული გამჭვირვალე და შაეროვანი ჩიქილა. ჩვეულების მიხედვით ხელში დაკავებული „მწვანე ბაღდადი“. ყელზე შემოხვეული ფურფულებიანი (ფიფინე-

<sup>14</sup> ციციტი სპეციალური მოსახურავია ლოცვის დროს. თეფილინი ტყავის ორი ნაჭერი, ერთი მუბლზე წასაკრავი და მეორე მარცხენა მკლავზე შემოსაკრავი. სიგრძით იგი ხელის თითებამდე ჩამოდის და შუა თითს შემოეხვევა.

<sup>15</sup> რ. თავდიდშვილის დასახ. ნაშრომი, გვ. 13.

ბანი) ხილაბანდით. დეტალურად გამოკვეთილი საყურეები და გულმკერდზე დაკიდებული ბოლბალი და კორმიცები (ოქროს ყელსაბამი), ვერცხლის მდიდრული სარტყელი და ფირუზის, ძვირფასი ლალისა და ზურმუხტის ბეჭდები, ბუზმენტშემოვლებული წითელი ქოშები. ჭრელი, მაგრამ ნაზი, ორნამენტოვანი აბრეშუმის წინდები - მხატვრული ოსტატობით შესრულების გარდა ეთნოგრაფიისა და კოსტუმის ისტორიკოსისათვის მდიდარსა და ძვირფას მასალას წარმოადგენს<sup>16</sup>. ამ ჩანაწერის მიხედვითაც აშკარაა, რომ ტანსაცმლისა და მოკაზმულობის ამგვარი ფორმით ებრაელთა მცირე ნაწილი - შეძლებული ფენა სარგებლობდა, რადგან სამცხეში თურქთა ბატონობის პერიოდშიც, მართლმადიდებელი თუ კათოლიკე ქართველების მხარდამხარ სწორედ ქართველმა ებრაელებმა შეინარჩუნეს ქართული ენა და ტრადიციული იერსახე<sup>17</sup>.

სამეცნიერო ლიტერატურაში დადგენილია, რომ ქართველ ხალხთან მჭიდრო სამეურნეო-კულტურულმა ცხოვრებამ თავისი კორექტივი შეიტანა ებრაელთა საქორწინო და სამგლოვიარო წესებშიც. ქართული წესის გამო მოიშალა ნათესავთა შორის დაქორწინება, სუდარით დაფვლის წესი; დაინერგა ახალიც: საქორწინოდ ბეს გაცვლა, პატარძლის ტანსაცმლის დაჭრის წესი, სანიჭარი, მახარობელი, თეფშის გატეხვა; სამგლოვიარო წესებიდან ხალხმრავალი და უხვსუფრიანი ქელეხები, შავების ტარების წესი<sup>18</sup>.

ქალის სარიტუალო ტანსაცმლის სხვა ნივთებიდან ჩიხტი-კოპი (№10-52/57), ხალეჩაქე ქსოვილის თავსაბურავი (№10-52/38, 245X47 სმ.) და ოქროკედით მორთული, მაღალქუსლიანი და ყელდახურული ხავერდის ფეხსაცმელები (№10-52/63) საქართველოში გავრცელებული სამოსელიც ის ელემენტებია, რომლებიც სარტყელგულისპირიან ქართულ კაბებსა და ხავერდის ქათიბებთან ერთად განუმეორებელ კომპლექტებს ქმნიდნენ და რომლითაც XIX ს. და XX ს. I მეოთხედში არაერთი პატარძალი იწონებდა თავს, მათ შორის არაქართველიც. ამ ერთობიდან ქართველთა ყოფას განსაკუთრებით დიდხანს შემორჩა ქართული თავზურვა. ზ. ჭიჭინაძესთან ვკითხულობთ: „...საქართველოდან ებრაელი სადაც კი სახლდებოდნენ ყველგან თან მიჰქონდათ ქართული ენა, ქართველი ერის ტანსაცმელი და თვით წერილების წერასაც კი ქართულად მოეწყენენ... ზოგს ქართველ ებრაელთ დღემდე აქა-იქაც შერჩათ ქართული ტანსაცმლის ხსოვნა და ბევრ ალაგას ებრაელთ ქართული ტანისამოსი აცვიათ, რასაკვირველია, ცოტა რამ ცვლილებით კი, ეს ეტყობა არა მარტო კაცებს, არამედ თვით ქალებსაც, რომელნიც ქართველი ქალის თავზურვას ერთობ დიდხანს ატარებდნენ უცხოეთში“<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> ი. პაპისიმელოვი, თვითნასწავლი მხატვარი შ. კობოშვილი და მისი შემოქმედება, საქართველოს ებრაელთა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის შრომები, ტ. II, თბ., 1941, გვ. 94.

<sup>17</sup> ზ. ჭიჭინაძე, ქართველი ებრაელები საქართველოში, თბ., 1904, გვ. 37.

<sup>18</sup> ც. მესხიშვილი, ახალციხელ ებრაელთა ტრადიციული ყოფა (ავტორეფრატი), თბ., 1998, გვ. 13.

<sup>19</sup> ზ. ჭიჭინაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 9.

იყო დრო, როცა საქართველოში მცხოვრებ ებრაელთა ცხოვრების ყველა მხარეს, მათ შორის ტანსაცმელსაც მათი რწმენა აწესრიგებდა. ასე მაგალითად, მამაკაცებს აუცილებლად უნდა სცმოდათ ერთსახოვანი ქსოვილის გრძელი სამოსელი, რომელსაც მხოლოდ წელს ქვემოთ უკეთდებოდა ჯიბეები, უნდა ეტარებინათ წვერი და ლოყების ჩასწვრივ – კიკინები; თავზე პატარა მრგვალი ქუდი; უთავსაბუროდ ძილიც კი არ იყო ნებადართული; ლოცვის დროსაც აუცილებელი იყო მოსასხამი და წელზე, ქამარი და სხვ. საქართველოში ცხოვრების ოცდაექვსსაუკუნოვან გზაზე ტაბუირების ამ ძველმა წესებმა საგრძნობი ცვლილება განიცადეს.

განსახილველი ჯგუფის სხვა ნაწილში შვიდი ერთეული მოექცა. მასში გაერთიანებულია ორივე სქესის ჩასაცმელის ცალკეული ელემენტები. მამაკაცის ჩასაცმელიდან მხოლოდ ჩოხაა (№10-52/7, სიგრძე - 117 სმ.; მხრების სიგანე - 45 სმ., სახელოების სიგრძე - 64 სმ.) ქართული ტრადიციული სამოსის ტიპური ნიმუში, ხოლო დანარჩენებიდან - გუჯანი (№10-52/8, სიგრძე - 121 სმ., მხრების სიგანე - 39 სმ., სახელოების სიგრძე - 33,5 სმ.), ზედატანი (№10-52/11, სიგრძე - 64 სმ., მხრების სიგანე - 45 სმ., სახელოების სიგრძე 58 სმ.), უსახელო ზედატანები (№10-52/1, სიგრძე - 79 სმ., მხრების სიგანე - 41 სმ.; №10-52/3, სიგრძე - 69 სმ.; მხრების სიგანე 40 სმ.) მაჰმადიანური სამყაროდანაა შეთვისებული და მიუხედავად ამისა, შეიძლება ითქვას რომ XIX ს. საქართველოში მცხოვრები ებრაელების ძირითადი მასა ქართულად იყო შემოსილი. საერთო ქართულთან ერთად, საქართველოს ცალკეულ კუთხეებში მიმობნეული ებრაელობა ლოკალური ნიშნების მატარებელიც იყო<sup>26</sup>. ამისა და სხვა მიზეზთა გამოც ეწოდათ მათ „ქართველი ებრაელები“. ფენომენი, რომელიც საქართველოს წარსულისა და დღევანდლობის ორგანულ ნაწილს წარმოადგენს (ც. მესხიშვილი). რის დასტურადაც საქართველოდან ისრაელში ასული ქართველი ებრაელების საქციელიც გამოგვადგება.

გამოფენაზე გატანილი ნივთები არა მარტო დანიშნულებით და ფორმით იქცევდნენ ყურადღებას, არამედ მასალისა და ქარგულობის გამოც. ტანსაცმელზე მოხმარებული ქსოვილები ორგვარია: ადგილობრივი და უცხო. ადგილობრივი შინნაქსოვი ქსოვილები ხშირად სარჩულადაა ნახმარი, ერთი შემთხვევის გარდა, ეს ეხება მამაკაცის ჩოხას, რომელიც თეთრი ტილოს ქსოვილისაა. ორ შემთხვევაში (ხავერდის ბალიშისპირები /№10-52/146ა, 56X50,5 სმ.; №10-52/146ბ, 62X44 სმ.), (სურ. 3) სარჩულად მოხმარებულია ლურჯად შეღებილი ბამბის უბეში ქსოვილი (ბამი), სხვებთან მოყვითალო წარმა. აღნიშნული მასალა XIX ს. ბოლოსა და XX ს. დასაწყისში საოჯახო წესით ისევ იქსოვებოდა საქართველოს ბარში, უფრო დასავლეთ საქართველოში, სადაც ხარისხისა და რაოდენობის გამო სასაქონლო დანიშნულებაც ჰქონდა მიღებული. ამგვარი ტიპის მასალა ბამბისა და შალის ქსოვილების სახით სამცხეშიც მზადდებოდა. რაც შეეხება უცხო მასალას აქ არჩევანი დიდი იყო: მაუდით დანყებული და ბამბანარევი ქსო-

<sup>26</sup> Исарлов Л. С., Письма о Грузии. Тифлис, 1899, с. 324.



ვილებით დამთავრებული. აღნიშვნას იმსახურებს საქორწინო ზუბუნისათვის საჭირო განსაკუთრებული მასალა, ოქროქსოვილი მძიმე ფარჩა, სახელწოდებით - „ოქროკაბა“. ჯუბაზე დახარჯულია რუსული წითელი მაუდი, ზედატანებზე სახიანი აბრეშუმი, უსახელო ახალუხისათვის ხავერდი. რიტუალური დანიშნულების ნივთების უმეტესობისათვის ფერადი ხავერდია შეძენილი.

აღნიშნული მასალა ვაჭრობის გზით აღწევდა საქართველოს, ძირითადად, ქ. ახალციხის საშუალებით. ფართლის შემოშტან ვაჭართა უმრავლესობას ქართველი ებრაელები შეადგენდნენ<sup>21</sup>. თუ XVIII ს. საქართველოში ებრაელი ვაჭრები უმთავრესად შინაურ ვაჭრობაში იყვნენ ჩაბმულნი და ხელი მხოლოდ ადგილობრივ ნაწარმზე მიუწვდებოდათ, შემდეგ საუკუნეში არჩევანი გაიზარდა. შემოდის საქონელი აზიიდან: დამასკო, შამ-ალაჯა, ანტიმორი, ოქროკაბა, მანთინა, სხვადასხვა ფერისა და ხარისხის ქაშემირები და მაუდი. დასახელებული საქონელი მამაკაცისა და ქალის ზედა სამოსელის დასამზადებლად იყო გამიზნული, მაგრამ მისი მომხმარებლები ძირითადად შეძლებული ფენის წარმომადგენლები იყვნენ. ისე გათვალისწინებული იყო სხვა ფენის ინტერესებიც, და საშუალო და ღარიბი მოსახლეობისათვის შემოქონდათ ბამბანარევი აბრეშუმის მდარე ქსოვილები: ყუთნი, ალაჯა, გეზი. ასევე დიდი გამოყენება ჰქონდა ბამბის წმინდა ქსოვილებს: მანუსა, იარომ-მაუდი, თეთრი ამერიკო. ამ უკანასკნელზე ძალზე დიდი მოთხოვნილება ყოფილა. სხვადასხვა ფერისა და ხარისხის ატლას-ხავერდების გვერდით დიდი გასავალი ჰქონდა მორიფსო მატერიას - ბარაკანი, როფს, თანჯიკს. ეს უკანასკნელი საღეჩაქე მასალაა, ხოლო წინსაფრებისა და მოსახვევებისათვის დიდად მოსწონდათ ფუთა<sup>22</sup>. ეს ის პერიოდია, როცა საოჯახო მეურნეობის საფუძვლის შეცვლა იწყება, მაგრამ ჯერ კიდევ დიდია მოთხოვნილება ადგილობრივ ნაწარმზე (წითელი ჩითი-შილა, სამოსელი-ულუგურლი, სალოგინე ტილო-ქათანი). ამავე პერიოდში სატანსაცმლე მასალასთან ერთად შემოდის მოსართავ-მოსაკაზში საშუალებანი: ტილოს (ქანდრი) ძაფები, შერიგი, დაგრეხილი ყათიანი (ბუქნა), სირმა და სხვ<sup>23</sup>.

XIX ს. მეორე ნახევარში აზიური საქონლის შემცირების ხარჯზე იზრდება ევროპული ნაწარმი. გაცხოველდა ვაჭრობა რუსეთის ქალაქებთან. საქონელი შემოაქვთ საფრანგეთიდან, ინგლისიდან, ბელგიიდან<sup>24</sup>. დიდია მოთხოვნილება რუსულ ჩითებსა და ნარმაზე, რომლითაც გლეხობის დიდი ნაწილი იმოსება. ი. პაპისიმედოვის შესწავლით გაირკვა, რომ განსაკუთრებული ინტერესი გაჩე-

<sup>21</sup> ელ. მამისთვალისვილი, ქართველ ებრაელთა ისტორია (ანტიკური და ფეოდალური ხანა), თბ., 1995 გვ. 279, 302.

<sup>22</sup> იხ. ლ. კოჟორაძე, განახლებული მესხეთის ქალაქი (ახალციხის ისტორია), თბ., 1969, ი. პაპისიმედოვი, საქართველოს ებრაელთა აღებ-მიცემის ისტორიისათვის, ნაწ. II, საქართველოს ებრაელთა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის შრომები, ტ. III, თბ., 1945.

<sup>23</sup> ელ. მამისთვალისვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 300.

<sup>24</sup> Бахрадзе Дм., Бердзенов, Тифлис в историческом и этнографическом отношении, Тифлис, 1876, с. 34.

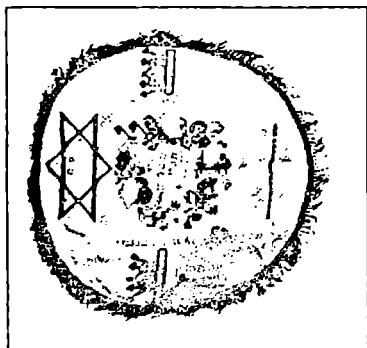
ნილა ლილისფრად შელებილ ნარმაზე სახელწოდებით - „ლურჯი“, როგორც ჭუჭყის ამტან ქსოვილზე, რომლითაც იკერებოდა საცვლები და ხშირად შარვალ-ხალათები. ამავე მიზნით გლეხობის საშუალო ფენა სადღესასწაულო ტანისამოსისათვის ირჩევდა შავ მალასკინს, ან სატინის მაგვარ სქელ მატერიას - დემიკოტონს. ასევე, ხელი მიუწვდებოდათ ყარამანდულაზე, რომელიც სხვა ქსოვილებთან შედარებით უფრო ძვირფასი და გამძლე ყოფილა. XX ს. ებრაელი ვაჭრები შუაზიის ქვეყნებსაც აღწევნენ. ქსოვილებთან ერთად არ არის გამორიცხული ტანსაცმლის მზა ფორმების შემოტანაც. შემოზიდული ფართელულის და სხვა პროდუქტების კვალდაკვალ საქართველოდან მიედინება ადგილობრივი ხელოსნური თუ შინამრეწველური ნაწარმი: ოქროსა და ვერცხლის ნივთებიდან საკმაოდ სახელგანთქმული ახალციხური ფილიგრანული ტექნიკით შესრულებული იარაღი და სამკაულები, ტყავეული, აბრეშუმის პარკი, იმერული შალი, და-რაია, ოქროკედით შესრულებული ნაქარგობის ნიმუშები და სხვ.<sup>25</sup>

აღნიშვნას იმსახურებს ნივთებზე მოცემული ქარგულობაც. განსაკუთრებული მონღოლებით არის გაფორმებული თორას შესანახი კარადის ფარდები. ნაქარგი შესრულებულია სირმითა და ოქროკედით ან სხეპლით. ასევე, აბრეშუმისა და შალის ფერადი ძაფებით. გამოყენებულია ქარგვის მრავალი ხერხი: ჩვეულებრივი კერვით, სითვით, ჯვრისებური და ტამბურის კერვის წესი. იცნობენ აპლიკაციის წესსაც. უხვად მოცემულ რელიგიურ სიმბოლოთა წარმოჩენის მიზნით ნაქარგის ქვეშ მუყაოა მოთავსებული. მთელი მოხატულობა, აღმოსავლურ-სპარსული ხალიჩების დარად, მოჩარჩობულია მცენარეული არშიით. ნაქარგის შესამკობად მოხმარებულია ოქროსფერი ლითონის ფირფიტები - „კილიტები“, მინის ფერადი მძივები და არაძვირფასი ქვები. ორნამენტის ძირითადი სახე მცენარეულია, სწორი ან ტალღოვანი ხაზებით გადმოცემულია სტილიზებული ყვავილებიანი ლარნაკები, სიცოცხლის ხის მოტივი, და იუდეველთა რწმენის მუდმივი სიმბოლოები: გადაშლილი თორა, კანდელი, მენორა, დავითის ფარი, თაჯი, რომელიც ტორებაღმართულ ღომებს უჭირავთ და გრიფონები. მთლიანობაში კომპოზიცია კარგად არის შეკრული, განონასწორებული ორნამენტებით და შეესებული ნარწერებით.

ქარგულობის ორი ნიმუში რელიგიურ სიუჟეტებზეა აგებული. ერთზე გამოსახულია დავითი ქნარით (№10-52/113, 57,2X40 სმ.), მეორეზე №10-52/114, სიგანე 57 სმ.) მოცემულია დასავლეთის კედელი და ებრაული წარწერა „ქოთელ მაყარაბი“ (სურ. 4). ნაქარგი შესრულებულია ჯვრისებური კერვით, ერთი კანვაზე, მეორე კი - დახვრეტით მუყაოზე, რომელიც ქსოვილზეა დამაგრებული. გვინდა აღვნიშნოთ, რომ საქართველოში ძველი დროიდანვე დიდი მნიშვნელობა ეძლეოდა ქალთა ხელსაქმის ამ მეტად საინტერესო, და შეიძლება ითქვას, ერთ-ერთ შემოსავლიან დარგს, რომელიც შესრულების მაღალი ტექნიკური დონით

<sup>25</sup> Гопадзе И.. Заметки о состоянии промышленности в Ахалцихском уезде, Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, т. I, Тифлис, 1881; Иваниш В. Ахалцих. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, т. VII, Тифлис, 1882.

და შემოქმედებითი ხერხების მრავალფეროვნებით, ასევე, ნატიფი ნახელავითა და ფერთა შეხამების არაჩვეულებრივი ჰარმონიულობით ადრიდანვე იქცევა უცხოელთა ყურადღებას<sup>26</sup>. სწორედ ამ თვისებათა გამო ქართული ქარგულობა კარგი სახელით სარგებლობდა არამარტო კავკასიაში და მას საქართველოს საგარეო ვაჭრობაში მნიშვნელოვანი წვლილი შეჰქონდა. მათ შორის ბევრი ერია ახალციხური ნამზადი. მათ შექმნაზე, ქართველებთან ერთად, ებრაელი ქალებიც იღებდნენ მონაწილეობას, რომელთა უპირველეს ზრუნვის საგანს ღვთისმსახურებისათვის საჭირო ნივთების მორთვა-მოკაზმვა შეადგენდა.

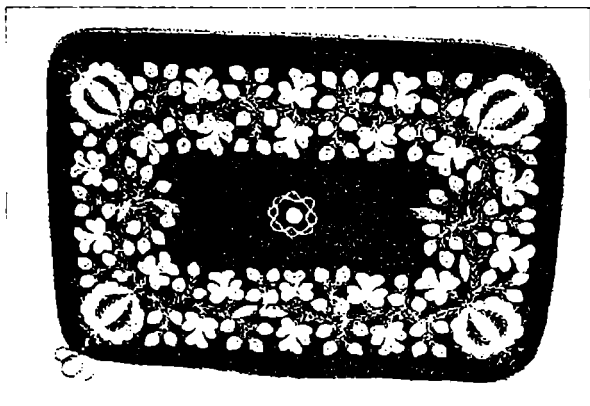


სურათი 1.  
გადასაფარებელი



სურათი 2.  
საქორწილო კაბა

<sup>26</sup> იხ. ქ. დავითაშვილი, ძველი ქართული ნაქარგობა, თბ., 1973.



სურათი 3.  
ბაღამისხპირი



სურათი 4.  
საქარები დაჯიბი ქანობი

### **К изучению бытовых реалий грузинских евреев**

В статье изучена часть коллекций тканей и костюмов, хранящихся в фонде тканей этнографического отдела государственного Музея Грузии им. акад. С. Джанашиа, которая в сентября 1998 г. была выставлена в г. Тбилиси в связи с юбилеем, посвященном 26-ти вековой жизни евреев в Грузии.

В статье детально описаны предметы, характерные для быта грузинских евреев. Это предметы синагогиального, семейного и ритуального назначения. Дается техника их изготовления и правила применения. В статье также выявлены результаты совместного проживания грузинского и еврейского народов.

L. Molodini  
Ts. Bezarashvili

### **To the Study of Life Realia of Hebrews of Georgia**

The article deals with part of the collection of textiles and attire held in the department of ethnography at the Acad. S. D. Janashia Georgian State Museum which was displayed at an exhibition dedicated to the 26 centennial anniversary of the settling of the settling of hebrews in Georgia, in September 1998.

The article contains a detailed description of artifacts belonging to the synagogue and families, and their ritual usage, characterizing the way of life of Hebrews in Georgia. The techniques used to create the objects and their uses are explained. The results of shared influence between Georgians and Hebrews are also outlined.

## ეთნოგრაფიულ მონაცემთა მნიშვნელობა დიალექტური ლექსიკის შესწავლისათვის

დიალექტოლოგიური კვლევისას, განსაკუთრებით კი დიალექტური ლექსიკის შესწავლისას, საგანგებო მნიშვნელობა ენიჭება ეთნოგრაფიის მონაცემებს. იმ ცნობებში, რომელიც ასახავს ხალხის სამეურნეო ყოფასა და ნივთიერი კულტურის ისტორიას და რომელთაც საგანგებოდ სწავლობს ეთნოგრაფი, ელინდება ძვირფასი დიალექტური მასალაც - ქვეყნის სხვადასხვა კუთხის მოსახლეობის ცხოვრება-საქმიანობასთან დაკავშირებული და ამ მოსახლეობისათვის დამახასიათებელი ლექსიკა. საბედნიეროდ, ასეთი ეთნოგრაფიული ნაშრომები დღეისათვის მრავლად მოგვეპოვება.

ამ ნაშრომთაგან პირველ რიგში უნდა დავასახელოთ „მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და ხელოსნობის ისტორიისათვის“, გამოცემული ხუთ ტომად 1976-1992 წლებში. ეს მასალები, რომელთა შესწავლაც 1935 წლიდან იქნა დაწყებული ივანე ჯავახიშვილის ხელმძღვანელობით, და სადაც, გარდა შინამრეწველობის და ხელოსნობის დარგებისა, წარმოდგენილია სახალხო მეურნეობის თითქმის ყველა დარგი, ფასდაუდებელია თავისი მნიშვნელობით არამარტო ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით, არამედ ენათმეცნიერულადაც. აღსანიშნავია, რომ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში შეკრებილი მასალები ჩანერილია თითოეული კუთხისათვის დამახასიათებელი ენობრივი თავისებურებების დაცვით. ივანე ჯავახიშვილი პრინციპულად მოითხოვდა, რომ კვალიფიციურად ყოფილიყო ფიქსირებული მთხრობელთა ცნობები, ტერმინები, ლექსიკა; დაცული ყოფილიყო მათი მეტყველება. ამიტომ განსაკუთრებულია ამ „მასალების“, როგორც დიალექტური წყაროს, ენათმეცნიერული მნიშვნელობა. განსაკუთრებით აღსანიშნავია, რომ ამ ლექსიკის გარკვეული (და არცთუ მცირე) ნაწილი არ არის ფიქსირებული დღეისათვის არსებულ დიალექტურ ლექსიკონებში. არ არის ფიქსირებული, მაგალითად, ქართლური ხარაგი - გამოსაშრობად ერთიმეორეზე სიმალლით დანყობილი აგურები (მასალ., I, 210), შიმშია - ხის გათლილი ჯოხი, რომლითაც ყალიბში ჩადებულ საკრამიტე გუნდას მოასუფთავებენ (იქვე, 213); კახური: ხელის მუშა - ოსტატის დამხმარე, რომელიც ქვა-ქვიშას აწვდის მას (იქვე, 94), ფამის კრამიტი - ვინრო, უხეირო კრამიტი (იქვე, 103); იმერული: ყურის ყავარი - კუთხეებში სიგრძით გაყოლებული ყავარი (იქვე, 279), პირის სარტყელი - შენობის წინა მხარის, ფასადის სარტყელი (იქვე, 277) და სხვ.

იგივე ვითარება დასტურდება გურული დიალექტის მიხედვითაც. საქართველოს ამ ერთ-ერთი საინტერესო კუთხის ეთნოგრაფიული შესწავლისას უმდიდრესი დიალექტოლოგიური მასალაა წარმოდგენილი ხუთსავე ტომში და, რაც ნათავარია, ნახმარია გურულისათვის დამახასიათებელი არაერთი სიტყვა თუ გა-

მოთქმა, რომელიც არ არის შეტანილი გურულ ლექსიკონებში. ასეთია, მაგალითად: ნამორი - იგივე მორი, როფი - „დიდი, შუაზე გააობილი ნამორი ხისა“, წინილი - წერილის მნიშვნელობით („წინილი კავები“), აფრა - „ბოყვისებური ბრტყელი ძელი“, დოლის სახლი//დოლი სახლი - ჯარგვალის მსგავსი საცხოვრებელი ბინა, „უჭერო და უიატაკო. ისლით ან ჩალით დახურული დიდი დარბაზი“, კარ-საგდულა, საკილტავი//საკილტა - ურდული, ორხელი - ცულით დათლილი ხეების გასასწორებელი ხელსაწყო, მეთერე - სადურგლო იარაღი და სხვა მრავალი.

ასეთ არაერთ ყურადსაღებ ტერმინსა და გამოთქმას ვხვდებით სხვა ეთნოგრაფიულ გამოკვლევებშიც, როგორცაა დიმიტრი ბაქრაძის, თამარ მამალაძის, თედო სახოკიას, ექვთიმე თაყაიშვილის, ფილიპე გოგიჩაიშვილის, აპოლონ ნულაძის, ჯულიეტა რუხაძის, გიორგი ჯალაბაძის, მზია მაკალათიას, ნინო

ლოლობერიძის, თამარ გელაძის და სხვათა ნაშრომები, სადაც მრავლად გვხვდება ჯერ კიდევ „უცნობი“ გურული სიტყვები. მაგალითად, ექვთიმე თაყაიშვილი თავის მრავალმხრივ საინტერესო მოგონებებში აღწერს ფრინველებზე ნადირობის წეს-ჩვევებს გურიაში და ამასთან დაკავშირებით ნახმარი და ახსნილიც აქვს არაერთი სპეციფიკური ტერმინი, როგორცაა ჩაპურება. „ჩაპურება პქეოდა მიმინოსაგან პირველი მწყერის დაჭერისათვის მის კარგად გამოკვებას ვარის ხორციტ“; მიტავება - კარგი „მიტავება“ ნიშნავდა მიმინოს კარგად გადაშეებას ხელიდან მწყერის დასაჭერად; მკომპლავი - „ზოგი მიმინო „მკომპლავი“ იყო, ე. ი. მწყერს ნამოენოდა და კლანჭებს არ ჩაასვამდა“; მიმინოს ხამლვა - „ბადეში გაბმულ მიმინოს ავიყვანდით და ვხამლავდით, ე. ი. ფეხებზე ვაბამდით მუშის ზონრებს“. „მთავარნაკი - თუ დედალ მიმინოს, რომელსაც „მთავარ მიმინოსაც“ ეძახდნენ, დასრულება აკლდა და უდღეურის გარეგნობა პქონდა, მას „მთავარნაკს“ არქმევდნენ. „მთავარნაკიც ვერ იმართებოდა“, - წერს ავტორი, ე. ი. ვერ იწვრთნებოდა. გასაწვრთნელად უვარგისი იყო გეზუდიც - მამალი მიმინო, რომელიც ტანით ბევრად პატარაა დედალ, ნარდ მიმინოზე. ფრინველთა შორის, რომლებიც თბილ ქვეყნებში გამოიზამთრებენ ხოლმე, ექვთიმე თაყაიშვილს ნახსენები და დახასიათებული ჰყავს: ცუდქორა, თვალშავი, მარჯანი, ფორღული, რომლებიც სხვა კილოთა ლექსიკონებისთვისაც უცნობია. ლექსიკონებში არ დასტურდება თავხსნიერი - კანონიერი შვილი და უხსნიერი - უკანონო შვილი, ბუში; ეზერი - მწვეარი ძაღლის ჯიში, ჩვეულებრივ მწვეარზე დიდი; ლემედ - „ხორციც ლემედ (ბლომად) არისო“; სანუქო - იგივე სამუქფო, სამაგიერო და სხვ. ეს სიტყვები აღრიცხული არ არის დღეისათვის ცნობილ გურულ ლექსიკონებში. ამ თვალსაზრისით საინტერესო სალექსიკონო ერთეულებია ფიქსირებული გურიის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის შეგროვებულ მასალებშიც, რომელიც მოიპოვეს საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის თანამშრომლებმა და გამოაქვეყნეს 1980 წელს ერთ კრებულად სახელწოდებით „გურია“. ხელოსნობის ზოგიერთი დარგისა და მეთევზეობის საკითხებთან დაკავშირებით აღრიცხულია ისეთი სიტყვები, როგორცაა: ყავრის დაშნა - სპეციალუ-

რი დანიშნულების დანა; სამართი - კალაპოტი, ყალიბი; კვეფო - იგივე როკოტი-ნა//როკოტანა, ხის ურო; დანაოთხლება - საყაყრედ დახერხილი მორების ოთხად დანანილება; ყაერის გამოხდა - ყაერის გამოყვანა; ნაოთხალი - მეოთხედი; ფურცელი - ცალი ყაყარი; შეკეცე - კეცების მოხელე; მონაკატი - ქვის მტეხელი; საჭარი ნაკატი და სალები ნაკატი - ქვის გულის ამოღებისას პირველი პირისა და მეორე პირის ამოსაღები წერაქვები; პირთხელი - ხენი; მეთევე ზეობასთან დაკავშირებით: ნდორე - იგივე მდორე ადგილი; სათევეზაო ბადეები: სალობი და ფარონი, რომელთა ხმარებას ორი და მეტი კაცი სჭირდებოდა, ჩასადგმელი ბადე თავისი საცნაური ძაფით, რომლის საშუალებითაც იგებდნენ ბადეში თევზის შესვლას. საინტერესოა კოლექტიური შრომის ფორმებთან დაკავშირებით დაფიქსირებული ხარნადი - იგივე ნადი, მამითადი, როდესაც აუცილებლად გამოიყენება გამწევი ძალაც: ხარი, კამეჩი, ზოგჯერ ცხენიც; მოყვრის ნადი - ნათესავის მიერ მოყვანილი ნადი; მაინდის პარალელურად ნამაინდი - შრომა-საქმიანობა აუცილებელი ანაზღაურებით; ხარების შეუღლება - შრომითი დახმარების დროს მხოლოდ გამწევი ძალის თანაბრად განაწილება.

სამეურნეო საქმიანობასთან დაკავშირებით დიდი და საყურადღებო მასალა თავმოყრილი ჯულიეტა რუხაძის ნაშრომში „ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში“. ავტორი პირდაპირ გვანვდის სალექსიკონო მასალას გურიის სამივე რაიონის მიხედვით (ოზურგეთის, ლანჩხუთისა და ჩოხატაურის), ასახელებს სინონიმურ ერთეულებს, ტერმინებს, იყენებს დიალექტისათვის დამახასიათებელ გამოთქმებს, იცავს მეტყველების თავისებურებებს. მაგალითად, მინდვრის კულტურების და მათი მოვლა-მოყვანის წესების შესწავლისას ლომის 18 ჯიშია დასახელებული: ბობოყყაური, ნაუღელი თეთრი, ყვითელი უსახელო, ურუშული//უროშაული, მათრახა, ძირდაბალი, თეთრი ლომი, ხაზარალა (დიდთაველა ლომი), ბოჯგა//ჯონჯორე ლომი, ჯაშური ანუ ბურჩხა ლომი, საადრეო-შვიდკვირა, ხიტირია, ხეთურე, ორმოსავალა ლომი, ბარამულა, ჯორიელა, მამბულა (ნითელი დიდთაველიანი გაფუმფულებული ლომი) და ჩაქურა (წერილმარცვლიანი ლომი, რომელსაც ჩასკვნილი დიდი თაველი ჰქონდა)<sup>1</sup>. მათ ემატება თედო სახოკიას მიერ დადასტურებული ხუჭილა ჯიშიც. ნაყოფიერი მინის აღმნიშვნელი ტერმინებიდან გურულში ავტორს დადასტურებული აქვს: ოჩე, დიხაშხო, უყი, ლეკი, ოროკი, ჩანასილაფი, დობირო; მცირე ნაყოფიერი მინაა: ქერქეტი, ენერი; საშუალო - ნოლა, მალნარი, მოდული.

ეთნოგრაფისაგან მონოდებული მასალა ხშირად ვრცელ განმარტებას შეიცავს და საინტერესოა სიტყვის ისტორიის დასადგენად. ამა თუ იმ სიტყვის წარმოქმნის საფუძველი და სემანტიკური სტრუქტურა (ეტიმოლოგია) ხშირად მხოლოდ ეთნოგრაფიული ცოდნის საფუძველზე აიხსნება. სანიმუშოდ სწორედ ავტორის მიერ განხილულ მოდულს მიემართავთ, რომელიც საგანგებოდ უკვლევია ივანე ჯავახიშვილს. ესაა უძველესი ებრაული საწყაო, რომელიც ქართულში დამონმებულია X საუკუნიდან. ივ. ჯავახიშვილის აზრით, რადგან იგი ძველ ხელ-

<sup>1</sup> ჯ. რუხაძე, ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, 1976, გვ. 50.



ნანერებში (ათონის ივერიის მონასტრის 1074 წლის ხელნაწერი აღაპები, ტფილისი, 1901) საზომად იხსენიება, საზომის სახელისაგან უნდა იყოს წარმომადგარი, უფრო გვიანდელ წყაროებში კი (1246-1250 წლების სიგელში) იგი ნახსენებია, როგორც გამოსაღების სახელი. როგორც ჩანს, ეს სახელი მინით სარგებლობისათვის დაწესებულ გადასახადებს დაუკავშირდა. დასაყვამთ საქართველოს ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, რომელიც ჯ. რუხაძეს ოზურგეთის რაიონში ჩაუწერია 1974 წელს, მოდი გამოვლილი მინის და მისი უვალო სარგებლობისათვის დაწესებული გარკვეული გამოსაღების სახელია. გამოფიტული მინის სახელია იგი აჭარულშიც. ჭანურში დაფიქსირებული მოდული//მუნდული მოქილ ყანას და მინას, სიმინდმოჭრილ ადგილს ჰქვია.

სამოდო მინა ნაყანეგია, გამოფიტული (და არა ყამირი, დაუმუშავებელი, ნასენი, სადაც კარგად მოდის მოსავალი). სამოდო მინიდან მის მფლობელს ჯერ მეოთხედი მოდი ეძლეოდა, შემდეგ - მესამედი და ა. შ.

მკვლევართა ნაშრომებიდან ჩანს, რომ მოდი უფრო მეტად გადასახადის, ხოლო მოდული სამოდო მინის აღმნიშვნელ ტერმინებად გვხვდება. ჩანს, რომ მოდი ფრიად ძველი გამოსაღების სახელია, რომელიც გვხვდება არამართო ფეოდალური საზოგადოების სინამდვილეში, არამედ მის შემდეგაც ეთნოგრაფიული გადმონაშთის სახით.

ავტორის საველე მოუშაობის პერიოდში მოდი „მინის დამუშავებისათვის გადახდილი ფული ან მოსავლის გარკვეული ნაწილია, რომელსაც გლეხი მინის მფლობელს უხდის. მოდი მინის ხარისხისდამიხედვით მინის სამესამედო, სამეხუთედო, ან სამეათედო გამოსაღები, ან მისი შესატყვისი თანხაა“<sup>2</sup>.

საქართველოში 5-8 კგ. მოცულობის საწყაო მოდი ყოფილა გავრცელებული, გამოსაღები მოდიც, რა თქმა უნდა, პატარა იქნებოდა. რაც შეეხება მოდულს, იგი გამოფიტული, მოუსავლიანი მინის სინონიმად იხმარება.

ამრიგად, როგორც ივანე ჯავახიშვილი შენიშნავს, გამოსაღები მოდი საზომის სახელისაგანაა წარმომდგარი, ხოლო მან და მისგან ნაწარმოებმა სიტყვებმა (მოდული, გამომოდულეებული, სამოდო და ა. შ.) დროთა განმავლობაში მიიღო მეორე და მესამე მნიშვნელობა გამოვლილი მინისა და მისთვის დაწესებული გამოსაღებისა.

როგორც ვხედავთ, მოდულის წარმომავლობა და მნიშვნელობა ეთნოგრაფიული მონაცემების საფუძველზე ზუსტად არის დადგენილი.

ასევე საინტერესოაა გარკვეული ნაბელავის მნიშვნელობა<sup>3</sup>. იგი სოფლის სახელია ჩოხატაურის რაიონში. ამ სახელწოდებას არაფერი აქვს საერთო ბელეთან-მარცვლეულის შესანახ შენობასთან. ნაბელავი მეყავრეობასთან დაკავშირებული ტერმინია. მთხრობლის გადმოცემით, ყავრის გამოსახდელად, გამოსაყვანად შერჩეულ ხეს ჯერ მორებად „დახევენ“ ანუ დახერხავენ, შემ-

<sup>2</sup> ჯ. რუხაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 17.

<sup>3</sup> გ. ჯალაბაძე, ხელოსნობის ზოგიერთი დარგი და მეთვებობა გურიაში, მასალები გურიის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, 1980, გვ. 173-175.

დეგ მიიღებს „დაანათხლებდენ“, ე. ი. ოთხად გაყოფდნენ; ნაოთხალს ერთი თავით სამართში - კალაპოტში ჩადგამდნენ და ყავრის დაშნით, სპეციალური დანით, ნაოთხალს ნეკა თითის სისქეზე ხის უროს, როკოტინას - კვეფოს ნელი ცემით პირს აუხსნიდნენ. დანას თანდათან ამოძრავებდნენ ტარით და დაბლა ეშვებოდნენ - გამოჰყავდათ ყავარი. ერთი ნაოთხალიდან 6-8 ფურცელი (ანუ ცალი) ყავარი ამოდიოდა. 100 ფურცელ ყავარს ერქვა საპალნე. 5 საპალნე შეადგენდა ერთ ბელელს. გამოხდილ ყავარს საგანგებოდ აწყობდნენ, რომ სისწორე ჰქონოდა და არ დაბრეცილიყო. ასე დაწყობას დაბელლვა ეწოდებოდა. ბელელში ყავარი სათვალავით ლაგდებოდა, ე. ი. 500 ცალი უნდა დაეწყოთ. ბელელში ყავარი შრებოდა და სწორად დგებოდა. ყავრის გამოხდას ძირითადად მისდევდნენ მდინარეების - სუფსისა და გუბაზოულის ხეობის ზედა სოფლებში - ბასილეთისა და ნაბელლავის თემებში. ცხადია, სოფელ ნაბელლავსაც მეყავრეობის ნიადაგზე შერქმევია სახელი.

ამა თუ იმ სიტყვის წარმოქმნის საფუძველი კარგად ჩანს მინის იარაღებზე დაკვირვებისას. თითოეული სახეობა განპირობებული ჩანს გეოგრაფიულ-კლიმატური გარემოთი, სათესი კულტურების თავისებურებით, ამა თუ იმ რაიონის სპეციფიკით. სახელდებაც ყოველივე ამის შესაბამისად არის მიღებული. ეთნოგრაფიული ცნობების გათვალისწინება სჭირდება სიტყვის ისტორიის, ეტიმოლოგიის დადგენას: სად და რატომ ხმარობენ თავგარე და თავშიგნითა თოხებს, თოხნაჯახს, როდიდან დაიწყეს სამშობილანი სახვნელის ხმარება; როდის აშენებდნენ ფაცხას, ჯარგულს, ჯიხურს, დოლ სახლს, ოდას და სხვ.

თავის მხრივ, ამა თუ იმ ტერმინის ლინგვისტური ანალიზი ეთნოგრაფს აწვდის საჭირო ინფორმაციას სახელდებული საგნის შესახებ. მაგალითად, ერთერთი გეოგრაფიული ადგილი ცნობილია ჯარნალიების სახელით. ჯარი, როგორც ვიცით, სიმრავლეზე მიუთითებს, ნიშნავს ბევრს, მრავალს: ჯარი სული, ჯარი ხალხი. ჯარნალიებიც ნალიების, სასიმინდეების სიმრავლეს გულისხმობს. მართლაც, მთხრობლის მონაყოლით ცხადი ხდება ამ სიტყვის მნიშვნელობა. რიონგამოღმა მეგრულ სოფლებში „ბაბუაჩემს და ხუთ მოსახლეს ერთად ჰქონდათ ალბული მიწები გიგო დადასაგან. იქ გლეხებს ერთ ადგილას დადგმული ჰქონდათ სასიმინდეები. ამ ადგილს ახლაც „ჯარნალიები“ ჰქვიაო“ (კრებული „გურია“, გვ. 52). ჩანს, ეს სასიმინდეები ანუ ნალიები ისე მრავლად ჰქონდათ, რომ მცველებიც კი ჰყოლიათ დაქირავებული.

თავისწინაით ტირილიც შემდეგნაირად იხსნება: მიცვალებულის დატირება იცოდნენ ზარით, გუნდურად. მოზარეებით მოდიოდნენ ოჯახისა და მიცვალებულის პატივისმცემლები. მათი მოსვლა ოჯახს მძიმე ტვირთად აწევებოდა. „თავისწინაით ტირილი“ კი ზარს გამოირიცხავდა. მომსვლელი მოდიოდა მხლებლების გარეშე და მარტო დაიტვირთდა მიცვალებულს.

მსგავსი მაგალითების დასახელება მრავლად შეიძლება.

ყოველივე ზემოთქმულიდან ცხადად ჩანს, რომ დიალექტის შესწავლის დროს აუცილებლად გასათვალისწინებელია ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების შედეგებიც.

Е. Николайшвили

### **Значение этнографических данных для изучения диалектной лексики**

При изучении диалектной лексики особое значение придается этнографическим данным. В них выявляется не только богатейший диалектный материал, но очень часто они уясняют семантику и этимологию слова. В свою очередь лингвистический анализ подает этнографу нужную информацию о том или ином предмете. К примеру в статье рассмотрены термины: «модули», «набеглави», «джарналиеби» и др.

E. Nikolaischwili

### **Die Bedeutung der ethnographischen Angaben für die Erforschung des dialektologischen Wortschatzes**

Bei der Forschung des mundartlichen Wortschatzes spielen ethnographische Angaben eine bedeutende Rolle. In ihnen ist das reiche mundartliche Material vorhanden und außerdem verdeutlichen sie die Semantik und die Etymologie des Wortes. Die linguistische Analyse gibt seinerseits dem Ethnographen die nötige Information über dieses oder jenes Objekt. Als Beispiel werden im Artikel folgende Termini analysiert: "moduli", "nabeghlavi", "žarnalievi" u. a.

## ნმ. გიორგის სასწაულთა ხალხური პარალელები

ნმ. გიორგის მრავალ სასწაულთა შორის ყურადღებას ორ სიუჟეტზე შევაჩერებ. მათი საფუძველი ხალხურ რელიგიურ სამყაროში იძებნება და სხვადასხვა ხალხთა რწმენა-წარმოდგენებში იჩენს თავს. ერთი მათგანი შეეხება ნმ. გიორგის მიერ ეშმაკის გარშემო წრის შემოვლებით მისი დაბორკვის სასწაულს, რომელიც შემდეგ გააპობილ კლდის ნაპარალში ჩააგდო და სამუდამო ცეცხლის მორევი ჩატოვა.

წრის შემოვლება დაბორკვის ან მის შიგნით მოქცეული ტერიტორიის ხელშეუხებლობის მიზნით, სხვადასხვა წეს-ჩვეულებებთან დაკავშირებით იჩენს თავს. ერთ-ერთი ამდაგვარი წესი აღწერილი აქვთ ვერა ბარდაველიძესა და გიორგი ჩიტაიას „მესმინაედ დაჯდომის“ სახელწოდებით, რომელიც წრის შიგნით მოქცეულ არსებას იცავს ავსულთა ხელყოფისაგან. მესმინაედ დაჯდომა იცოდნენ კუდიანებისა და ეშმაკების საუბრის მოსმენის მიზნით. „მთავარი იყო მესმინაედ კუდიანებისა და ეშმაკებისა არ შეშინებოდა, ადგილიდან არ დაძრულიყო და წრე შემოველო თავის გარშემო მინაზე“<sup>1</sup>. შემდეგ მოთხრობილია თუ არხოტელმა კაცმა როგორ შემოიხაზა გარშემო წრე და მესმინაედ დაჯდა, როგორ ცდილობდნენ ეშმაკები იქიდან მის გამოძევებას, მაგრამ წრის შიგნით ვერ შედიოდნენ. მონდომეს იგი ზევისათვის წაეღებინებინათ. გამოუშვეს დიდი ზეავი, მაგრამ მანაც გვერდი აუქცია და გარშემო შემოუარა შემოხაზულ წრეს - ვიცოდი რომ ის ეშმაკები იმ მოხაზულობის შიგნით ვერ შემოვიდოდნენ და იქ არ მეშინოდაო - ამბობდა თურმე მესმინაე.

როგორც ვხედავთ, წრის შემოხაზვით ხდება გარკვეული სივრცის მონაკვეთის საკრალურად ქცევა. ეს რიტუალი გვიანობამდე იყო დაცული ქართველ მთიელებში, ოღონდ სხვადასხვა შემთხვევაში სხვადასხვა წესით სრულდებოდა, იმის მიხედვით, თუ რა მიზანი ჰქონდა მას (ავსულისაგან დაცვა, ხატისათვის ადგილ-მამულის შემომტკიცება და სხვ).

ალ. ოჩიაურს აღწერილი აქვს როგორ მოხვდა შემოხაზული წრის შიგნით ეშმაკი და დიდი ხეცნა-მუდართი წრე უკულმა შემოავლებინა მესმინაეს, თავი რომ სამუდამო პატიმრობისაგან დაეხსნა.

შემოწერილი შიდა სივრცე შეუვალი და ხელშეუხებელია. ეს რწმენა ძველთაგანვე გავრცელებულია სხვადასხვა ხალხებში. იგი ცნობილი უნდა ყოფილიყო სასწაულთა აღმწერლისათვის და ამ იდეისათვის დაეკავშირებინა ეშმაკის დაბორკვის სიუჟეტი.

მეორე სასწაული შეჭმული ცხოველების ძვლების ერთად თავმოყრის შედეგად მათ გაცოცხლებას შეეხება. აქ აღწერილია, თუ როგორ მოსთხოვა კაბადოკიაში მცხოვრებ ვინმე თეოფისტეს ნმ. გიორგიმ მრავალრიცხოვანი მსხვერპლის შეწირვა და ურიცხვი სტუმრის გამასპინძლება, ოღონდ ცხოველთა ძვლები არ უნდა გადაეყარათ. როდესაც ნმ. გიორგი წასასვლელად მოემზადა, ბრძანა: „მომიტანეთ ძვლები“ და როდესაც მიუტანეს და მის წინაშე დაყარეს, მაშინ ქრი-

<sup>1</sup> ვ. ბარდაველიძე, გ. ჩიტაია, ქართული ხალხური ორნამენტი I, ხევსურეთი, 1939, გვ. 23.

სტეს მონაფემ თვალეზი ზეცას მიაპყრო და თქვა: „უფალო იესო ქრისტე, რომელიც შეგიყვარე და რომლის მონა გავხდი, მონაიე შენი კურთხევა შენს მონა თეოფისტზე და მის ხალხზე. და როგორც გაამრავლე ვარსკვლავანი ცისანი და მინა ქვეყანისა, ასევე გაამრავლე შენი სიკეთე შენ მონა თეოფისტზე. და როგორც ეს თქვა, იმ წამს იქნა ისეთი მიწისძვრა, რომ ყველანი მინაზე დაცვიდნენ. გაცოცხლდა ყველა პირუტყვი. სამჯერ მეტი იმაზე, რაც დაეკლათ“<sup>2</sup>.

შექმული ნადირის ძვლების მთლიანობაში წარმოდგენით მისი გაცოცხლების რწმენა დაცულია სხვადასხვა ხალხებში, მათ შორის კავკასიელებში. არაერთ ავტორს აქვს გამოქვეყნებული თქმულება იმის შესახებ, თუ როგორ მოხვდა მონადირე ნადირობის მფარველ ღვთაებათა ნადიმზე, რომლებიც გამოხრული ძვლების მეშვეობით აცოცხლებენ დახოცილ ნადირს. იმის ზაზგასასმელად, რომ ნადირის ძვლები მთლიანობაში უნდა იყოს წარმოდგენილი, თქმულებაში თავს იჩენს ნაკლული ძვლის ნაცვლად სხვა საგნის ჩადგმის მოტივი, მაგ. ხის ბეჭისა. ეს შეხედულება უდევს საფუძვლად კავკასიის მთიელებში ნანადირევის ძვლების დაცვის ჩვეულებას, რომელიც ჩლიქოსან, წმინდა ნადირზე (ჯიხვზე, არჩვზე, ირემზე) ვრცელდებოდა<sup>3</sup>.

ეს კონცეფცია, რელიგიის ადრეული ფორმებიდან იღებს დასაბამს. იგი ცნობილი უნდა ყოფილიყო წმ. გიორგის სასწაულთა აღმწერელისათვის, ისევე როგორც შემოხაზული წრის საკრალური მნიშვნელობა.

ხალხურმა რწმენამ და რელიგიურმა პრაქტიკამ, რომელიც მის დროსაც უნდა არსებულებოდა წმ. გიორგის სასწაულთა სიუჟეტებში ჰპოვა ასახვა.

T. Ochiauri

### Народные варианты чудодетий Св. Георгия

Среди многочисленных чудодетий Св. Георгия, некоторые их сюжеты (анимация убитых животных, стреножение дьявола начерчением круга) берут начало из народных представлений.

T. Ochiauri

### Folk Variants of St. George's Miracles

Among the various miracles accomplished by St. George, some of its stories (hobbling of a devil by means of circling, animating of killed animals) originated from folk beliefs.

<sup>2</sup>წმ. გიორგი ძველ ქართულ მწერლობაში, თბ., 1991, გვ. 137-138.

<sup>3</sup>თ. ოჩიაური, თქმულება ხის ბეჭის შესახებ, მიმომხილველი, I, თბ., 1951.

**მე თქვენ ხვალ გიპასუხებთ  
ირაკლი ფარჯიანი საუკუნის მიჯნაზე**

*დეიდა ჯულიეტას, ხელოვნების  
ტრფიალს, სიყვარულით  
ავტორი*

„რაც ეს სასიძო ამქვეყნიდან წავიდა, კაციშვილი აღარ მეგულებს, ნამდვილი ბედაურის არჩევა დავავალო“.

**ჯერომ სელინჯერი**

მსოფლიო ხელოვნების ისტორიაში მხატვრებმა შექმნეს დიდი მიმართულებები, რაც წინასწარ არ განუჭვრეტიათ. ქვეცნობიერად ისინი ხელს უწყობდნენ „დინებათა“ წარმოქმნას, უჩვენებდნენ ახალ გზებს, რადგანაც რჩეულნი იყვნენ. აქსიომაა, რომ მხატვარი მოვლენებს ჩვეულებრივ მოკვდავთაგან განსხვავებულად აღიქვამს და მისი „აღგზნებული“ ემოცია, შინაგანი მდგომარეობა, გარემომცველ სამყაროსთან ბუნებრივ კავშირში მყოფი, შემოქმედებაში აისახება. ეროვნულ („ციხფერ“) გალერეაში, ირაკლი ფარჯიანის მემორიალური გამოფენა გაიხსნა სერიიდან „საუკუნის მიჯნაზე“.

ირაკლი ფარჯიანი შექმნა მიმართულება თანამედროვე ქართულ ხელოვნებაში, ისე რომ მის შექმნაზე არ უფიქრია. იგი 40 წლისა წავიდა „...სამუდამო მხარეში, ... სადაც მხოლოდ ნისლთა თარეში... და მხოლოდ სიმწუხარეა“...

**არის წმინდა პოეზია და მუსიკა არის შორი**

ირაკლი ფარჯიანი ეძებდა მხატვრობას მხატვრობაში და მის ისეთ სიღრმეებში ჩაეიდა, რომელთა წვდობა ცოტას ძალუძს.

სითამამით, აბსოლუტური დაუნდობლობით საკუთარი თავისა და შემოქმედების მიმართ, „თავხედობით“, შიშველი გულახდილობითა და უშიშრობით, მხატვარმა შექმნა სამყარო, სადაც „პოეზია განუკითხავად ბატონობს პროზაზე“ და ექსპერიმენტი (დაუსრულებელი) მხატვრობაში მოვლენად აქცია. მან მიაგნო თავის შეხედულებათა ფორმულას და ამის გადმოცემა შეძლო.

საგამოფენო დარბაზები „ძველი და ახალი ფარჯიანებითა“ სავე. შედინარ შიგ და ემწყედევი შემაშფოთებელ ენერგეტიკულ ველში. ჟრუანტელის მომგვრელია სურათებიდან ნაკადად მომავალი გამოსხივება. გრძნობ, როგორ გიმონებს ეს ენერგია და გრძნობ, რომ ავტორი ცოცხალია!

ამბობენ, გარდაცვლილი ადამიანის ფოტოები და მისი ქმნილებები სიკვდილის დალის მატარებელია, ირაკლი ფარჯიანის ნამუშევრების ხილვისას ჩნდება „ცოდნა“, რომ ის არსებობს – იმდენად ძლიერია პორტრეტებში, კომპოზიციებსა და ნატურმორტებში ჩადებული მუხტი.

### „წითელი ოთახი“ ანუ „ქალი ძაღლით“

საგამოფენო დარბაზის ბოლოში (ეს კომპოზიცია უფრო მცირე ზომით მეორდება) ჰკიდია უზარმაზარი ტილო „წითელი ოთახი“, ანუ, როგორც თვითონ უწოდებდა, „ქალი ძაღლით“.

ის შორეულ კუთხეში მდგომსაც გიზიდავს, გიხმობს და ... უეცრად, სამყარო, რომელშიც რეალურად არსებობ, რეალობას კარგავს – შენ წითელ ოთახში შედიხარ, იშლება ჩარჩო, ხდება სასურათო სიბრტყის გარღვევა და „ნამდვილ“ სამყაროში აბიჯებ. შემდეგ კი უკვე იქიდან – შიგნიდან – მხატვრის სამყაროს სიღრმეებიდან – ახალი განზომილებიდან ადევნებ თვალს იმ სივრცეს, რომელიც ეს-ესაა დატოვე.

### საღეთო ბილიკები ამ სივრცისკენ მიმავალი

გამოფენაზე თავმოყრილი (გემოვნებითა და გარკვეული კონცეფციით შერჩეული) ფერწერული ტილოები და გრაფიკა ნათლად ავლენს შემოქმედის უმასშტაბობას – უჩარჩოობას. მას ახასიათებს ერთიანი სტილი და ამავე დროს, ისეთი მრავალფეროვნება, რომ ერთი ავტორის ხელწერად აღქმა წარმოუდგენელია.

ერთიანი მიმართულების „პერიოდები“ ირაკლი ფარჯიანს არა აქვს. მას ერთიდაიგივე ეტაპზეც შეუძლია სხვადასხვანაირი იყოს. ამავე დროს, ნათლად ისახება, როგორ გაიზარდა მხატვარი 70-იანი წლებიდან სიცოცხლის ბოლომდე. რამდენი გააკეთა, რამდენი გადაიტანა, რამდენი გაიგო – დღეს ეს სამყარო განსაკუთრებული ხდება – დღესაც ახალია.

ირაკლი ფარჯიანს ჰქონდა საფუძვლიანი ცოდნა, სიღრმისეული შეხება მსოფლიო კულტურასთან და არა მარტო მხატვრობაში.

იგი ყოველთვის რალაცას ეძებდა, ატარებდა დაუსრულებელ „ცდებს“ ფერის, ფორმის, მასალის „აღმოსაჩენად“, მაგრამ ხელოვნური არასოდეს ყოფილა. ექსპერიმენტი მასში „თავისთავად“ მნიშვნელობა და სტილად შემდგომ ფორმირდებოდა. ემორჩილებოდა შინაგან იმპულსს და უშუალო კონტაქტს ამყარებდა მასთან და გარემოსთან. მხატვრობის ძირში – სულში ჩანვდომა იყო ირაკლი ფარჯიანის შემოქმედების არსი.

მიუხედავად იმისა, რომ ესთეტი იყო, არაფერს ალამაზებდა. ეს მის ბუნებას, თვისებას, სახეს წარმოადგენდა.

აღლოს, რომელიც ქმნის იდუმალების ნისლმორეულ განცდას, ალღოს, რომელსაც მნახველი მხატვრის მომაჯადოებულ სამყაროში ძალდაუტანებლად შეჰყავს.

ირაკლი ფარჯიანი სრულ პარმონიაშია ბუნებასთან (ფორმათა, საგანთა თითქოს დისპროპორციულად გამოხატვის მიუხედავად) და მასთან კავშირი ყოველგვარ ჯებირს არღვევს და ღვარად მოედინება. ფარჯიანს არაფრის უშინია. მათ შორის, ფორმის დამახინჯების, პროპორციის დარღვევის, „არასწორად“ გამოყენებული დეტალის.

### პიროვნების მთლიანობაში ჩადებულია სიმართლე

„ცარიელი“, უსიცოცხლო, ზოგადი სიტყვები – კომპოზიცია, პორტრეტი, პეიზაჟი, მხოლოდ მას შემდეგ ხდება მეტყველი, რაც მხატვარი გამოყენებული ხერხების ამუშავებას იწყებს, საგანთა ურთიერთმიმართება, ფერთა ტონები, გადასვლები უმოქმედო და თვითმიზნური არაა. მხატვრის ინტუიცია, განუწყვეტელი კონტაქტი მხატვრობასთან მასში ღრმად ჩაბუდებული მისწრაფებების ანარეკლია, რაც „არაფრისმთქმელიდან“ აზრობრივ-შინაარსობრივ დატვირთვას იძენს და გამოსახულებას ააქტიურებს. აქ ყველაფერი ნათელი და აშკარაა – გამჭვირვალეა. ამავე დროს, ატარებს ამოუცნობლის თვისებას, რისი „ამოხსნაც“ სავსებით შეუძლებელია.

აქ თითოეულ ნიშანს მნიშვნელობის მოცულობა ენიჭება, მოცემული „ტექსტი“ – მთელი კონტექსტი, წარსულში (წიაღში) რიტუალური ძიებანი – ახალი მხატვრული აზროვნების პოსტამენტი, ხოლო ნაცნობი ხაზები (პარალელური) – საგანთა სივრცობრივი განლაგების მეტაფიზიკური ჭვრეტაა. ნიშანი – დაუსრულებლობა, შეუქცევადობა. იგი სხვადასხვა ერთეულით ახდენს ოპერირებას – გამოყენებითი „ტერმინიდან“ – მხატვრობის მითოლოგიამდე.

სამყარო ფარჯიანთან ესაა მის (ჩვენს) თვალში კონცენტრირებული ნიშნები – მაღალი სიხშირის კოდირებით, რაც აირეკლება არა უშუალოდ თვალის ბადურაზე, არამედ, მის უკან – ცნობიერების სიღრმეში.

მხატვრის სულიერ სამყაროში ვკითხულობთ ჩვენს ფიქრებს, როგორც სამყაროს – გახსნილი სარკმლიდან.

შორეული წარსულიდან (ქართული კულტურის ტრადიციები – სვანური ეკლესია-ხატები) ირაკლი ფარჯიანში მისი მომავალი ჩამოყალიბდა. ადგილი აქვს ანტიკური შემეცნების, ძალიან თავისუფალი შემეცნების, ძალიან ლამაზი შემეცნების მომენტს.

ფარჯიანის შემოქმედება ესაა ახალი მიმართულება, რომელიც ახალი ენის, ფორმირებული სახვითი სტრუქტურების გააზრებასა და გამოყენებაში ძვეს.

მითი თანდათან ხორცს იხსამს. ყველა მითი ოდესღაც ნამდვილი იყო – ეს კანონია.



ირაკლი ფარჯიანი არცერთი წუთი არ არის მოშვებული, მოდუნებული, იგი მუდამ აქტიური, ენერგიული, აღელვებული, აფორიაქებულია.

ახასიათებს აბსოლუტური სიმართლის შეგრძნება – რასაც ვხედავთ, იმის გეგერა და ეს გვაოგნებს კიდევ. იგი არ ხელმძღვანელობს გონებით, ანდა, რომელიმე პროფესიული „ოინით“ – გადმოსცემს იმას, რასაც გრძნობს.

გულწრფელობა (ხელოვნების უმთავრესი კანონი) მთავარია მხატვრის შემოქმედებაში.

„ამბობენ, რომ ნახატი შეიძლება თავისთავად იყოს მშვენიერი, მაგრამ მშვენიერია მხოლოდ ის ჭეშმარიტებები და გრძნობები, რომლებიც გადმოცემულია“ (პოლ ვაზელი).

ირაკლი ფარჯიანთან არც ნახატი, არც ფერი, არც ფორმა, თავისთავად, არაფერს გადმოსცემს. ის მეტყვევლია მხოლოდ და მხოლოდ ნამუშევრებში ჩადებული ჭეშმარიტებებსა და გრძნობებთან მიმართებაში. მხატვარი არასოდეს უყურებდა საგნის ზედაპირს – სიღრმეში წვდებოდა.

მისთვის ყველაფერი მშვენიერია, რადგან მოდის სულიერი სიმართლის ნათელი გზით.

### წყნარი სევდა მენვევა

უსიცოცხლო სურათს არანაირი გრძნობა არ გააჩნია – არც სიხარულის, არც ჭმუნვის გამოწვევის უნარი. ირაკლი ფარჯიანის „საგნები“ ცხოვრებისეული გრძნობიერებით არიან აღვსილნი. ეს ხომ ჭეშმარიტი ხელოვნების არსს შეადგენს. მისი სურათები უბრალო და ბუნებრივია და მოაქვთ სიმშვიდის (ამ სიმშვიდის გამოა დრამატიზმით აღსავსე) განწყობა. დაახლოებით ისეთი, გაზაფხულის საღამოობით რომ იცის – თბილი და საოცრად სევდიანი.

ფარჯიანთან სამყაროს, ადამიანის შეცნობა იმდენად ხასიათის „ახსნაა“, რამდენადაც ფერის, მონასმის (ზოგჯერ ენერგიული, ინტენსიური, მყლერი, ზოგჯერ „ჩამქრალი“, ნაზი, ნატიფი) იმ განუმეორებელი განწყობის შექმნა, რაც ახასიათებს გამოსახულის (ადამიანის, საგნის, პეიზაჟის) ბუნებას და თვით მხატვარსაც.

თითოეული სურათი ირაკლი ფარჯიანის მატერიალიზებული სულია.

### ბედისწერა გვიხსნის მარად

ირაკლი ფარჯიანი ადამიანებში, მოვლენებში სულიერ სანწყის ეძებდა. სწორედ ამიტომ მეორდება მის შემოქმედებაში „ხარების“ თემა, ხოლო მხატვრის შედეგები – საკუთარი ხელით გადანერვილი და დასურათებული სახარებები – ყველაზე ზუსტად გამოხატავს ადამიანის მრწამსსა და პიროვნულ პოზიციას;

ფარჯიანი არ ებრძოდა ბედისწერას. ბედისწერა თან სდევდა და ეს მის ნამუშევრებში (ცხოვრებაზე) მთელი ძალით აისახებოდა.

ბერი ტკივილისა და განცდის შემდეგ ფიზიკური და სულიერი გაჭირვების, ავადმყოფობისა და ყოფის პირობების მიუხედავად ირაკლი ფარჯიანი „არ ტკბება“ ცხოვრების ტრაგიზმის შეგრძნებით და სხვაგვარი ტკბობის – ცხოვრების პოეზიის, მუსიკისა და თავისუფლების ნეტარებას განიცდის.

იგი თავისი სამყაროს თანაზიარს ხდის ყველაფერს.

### ლუკა და შავი აბსტრაქცია

მხატვარ მამანა მდიენისადმი (რომლის სახელოსნოშიც ირაკლი ფარჯიანი ხშირად მუშაობდა) აბასთუმნიდან მიწერილ წერილში ირაკლი ახალ სურათებზე მუშაობის პროცესისა და ლუკას ახალი სახარების ილუსტრირებაზე იუწყება, როგორც ჩანს, მესამე სახარება მას არ დაუმთავრებია.

მხატვარმა ბესო არბოლიშვილმა ირაკლი ფარჯიანი, მისი ბოლო (სიკვდილამდე რამდენიმე თვით ადრე შექმნილი) „შავი აბსტრაქცია“ გაიხსენა: „მე ასეთი არაფერი მინახავს, შავი ფერი ასხივებდა“. როდესაც ირაკლის ამის შესახებ ვუთხარი, ძალიან გაეხარდა – მთელი ცხოვრება ვეძებდი გზას, როგორ შეიძლებოდა შავს ენათებინაო“, მითხრა.

ირაკლი ფარჯიანმა მოახერხა შავის გასხივოსნებაც.

### ჩამქრალი ოცნებები და მარად მსხვრევედი ილუზიები

„არ შეიძლება დაუსჯელად ქმნა სიკეთე, მაგრამ ადამიანთა სულების გასამდიდრებლად, თავიანთი დაბეჯითებული მისწრაფებებით, ხელოვნების ოსტატებმა დაიმსახურეს, რომ, სულ მცირე, მათი სახელები წმინდა გახდეს სიკვდილის შემდეგ“ (ოგიუსტ როდენი).

**ქართული ხალხური ტრანსპორტის ნოვაციური სახეები  
(ზენკალა; ასაბოლოვებული ურემი)**

ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში დღემდეა შემონახული, როგორც უმარტივესი საზიდები, ასევე კონსტრუქციულად სრულყოფილი და განვითარებული სატრანსპორტო საშუალებები, რომელთა ნაირგვარობაც განპირობებულია საქართველოს კლიმატურ-გეოგრაფიული გარემოთი.

ხალხური ტრანსპორტი, ისევე როგორც ქართველთა ყოფისათვის დამახასიათებელი ბევრი დარგი, მეტად მრავალფეროვანია. იგი კარგადაა შესწავლილი ქართველ ეთნოგრაფთა მიერ. მაგრამ დრომ კორექტივები შეიტანა ხალხის ტრადიციულ ყოფა-ცხოვრებაში და ეს ცვლილებები დაეტყო სახმელეთო ხალხურ ტრანსპორტსაც, რაც გამოიხატა საზიდზე დამატებული კონსტრუქციული სიახლეებით და მისი ფუნქციის შეცვლით. ამ ვითარებას ადასტურებს მდ. მტკერის მარჯვენა სანაპიროზე მოპოვებული საველე მასალა, რომელიც შეეხება ბორბლიან საზიდს - ლერძკალას და ე. წ. ასაბოლოვებულ ურემს<sup>1</sup>.

ხის მორების გადასაზიდი სატრანსპორტო საშუალება-ლერძკალა აღწერილი აქვს მ. გეგეშიძეს<sup>2</sup>, მაგრამ ამავე რეგიონში ჩვენს მიერ დამონმებული საზიდი ყურადღებას იქცევს ახალი დეტალებით.

აღსანიშნავია, რომ ამ საზიდის ლიტერატურაში უკვე ცნობილ სახელწოდებას - „ლერძკალა//ლერძიკალა//ლერძიკალია“ - დაემატა სოფ. ზემო ნიჩბისში (მცხეთის რ-ნი) დამონმებული ტერმინი - „ზენკალა“.

მ. გეგეშიძის მიერ აღწერილ ლერძკალას აქვს მხოლოდ უბე, ე. ი. სამკუთხად შეკრული ხელნები, ლერძ-ბორბლები, აგრეთვე ორი ჭავლი, რომლებიც ურმის ჭავლთან შედარებით დაბლებია და ერთი კოფო.

ჩვენს მიერ დამონმებული „ლერძკალა//ზენკალა“-ს აგებულებაში გარკვეული კონსტრუქციული სიახლეა შეტანილი, კერძოდ, საზიდის უბეზე (სიგანე 1 მ.) სამი-ოთხი ფიცარია (სიგანით ერთი მტკაველი) დაკრული. ფიცრების შუა ნაწილში ჭანჭიკით დამაგრებულია მოხრილი ხის საბრუნე (91 სმ.), რომელზედაც წნელით ან ჯაჭვით გადასაზიდ მორებს ამაგრებენ. ზენკალის ხელნის სიგანე 2 მ. 50 სმ-ია.

ზენკალის ლერძ-ბორბლები, თავისი აგებულებით ტრადიციული ორბორბლიანი ურმის ლერძ-ბორბლების ანალოგიურია. განსხვავება შეიმჩნევა თვალის სიდიდეში. იგი შედარებით დაბალია, ვიდრე ურმის თვალი და თანაც ლერძიც უფრო მოკლეა. თუ ადრე აღწერილ ლერძკალაში უღელი დამოუკიდებელი ნაწი-

<sup>1</sup> ავტორის ქართლის ექსპედიციის საველე დღიური, რე. №2, 1986, გვ. 47.

<sup>2</sup> მ. გეგეშიძე, ქართული ხალხური ტრანსპორტი, თბ., 1956, გვ. 68-69.

ლი იყო და უბეს უერთდებოდა თვით გადასაზიდი ხის საშუალებით, ამჟამად არსებული ზენკალის უბე უღელს ხელნების საშუალებით უკავშირდება.

ზენკალში, ისევე როგორც ურემში, გამწვევ ძალად გამოიყენება ხარი. ამ საზიდიო დიდი ხის მორები გადააქვთ.

გადმოცემით: „ტყეში ბაქანს მოვებნიდით ან ადგილს ამოვჭრიდით მიწაში, რომ ზენკალის თვლები ცოტათი შიგ ჩასულიყო - ჩამჯდარიყო. შემდეგ ხეს ერთ თავს აუუნევდით და ზედ საბრუნზე დავაკრავდით წნელით ან ჯაჭვით. წინა თავი კი მიწაზე ეთრეოდა“<sup>3</sup>.

მდ. მტკერის მარჯვენა სანაპიროზე ზენკალის გარდა, ე. წ. „ასაბოლოვებელი ურემი“ დაეაფიქსირეთ, რომლითაც სასუქი ან ნაკელი გადააქვთ. ზოგიერთ სოფელში (თელათგორი, წინარეხი, კავთისხევი) ამ ურემს „შანტიკლოლა//შატლინკა//შანტიკლაური“ სახელწოდებითაც ვხვდებით.

ფიქრობთ, ეს სახელწოდება ქართლში გავრცელებულ სიტყვა „ტლინკაობა“-ს უკავშირდება, რომელიც ხტუნვას ნიშნავს. ამ სახელწოდებას ასაბოლოვებელი ურემის კონსტრუქციაც ამართლებს, რომლის ზესადგარი თავისუფლად ყირავდება და იცლება ტვირთისაგან. ამ ვარაუდს ადასტურებს ქართლური დიალექტის ლექსიკონში მოცემული შემდეგი განმარტებაც: „შატლინკა დაბალჭალებიანი დაბალი ურემია, ნაკელის, ქვის საზიდად. შატლინკა ურემი ახლა მოიგონეს, ნებეს დაუდებენ, ააბოლოებენ და დაიცლება“<sup>4</sup>.

ასაბოლოვებელ ურემს, ტრადიციული ურემისგან განსხვავებით, ოთხი ხელნა გააჩნია. თითოეული მათგანი 2 მ. სიგრძისაა. იგი თელის, იფნის და ძელქვის ხისაგან კეთდება. ხელნები ერთმანეთშია ჩამჯდარი. წინა ხელნა თავით უღელს უკავშირდება, ხოლო ბოლო ნაწილი გაბურღულია და მომდევნო ხელნასთან ჭინჭილაქით ან ჩირჩვალით<sup>5</sup> მაგრდება.

წინა ხელნაზე ოთხი დანდალია. პირველი დანდლის სიგრძე ხუთი მტკაველია, მეორესი - ექვსი, მესამესი - შვიდი, მეოთხესი კი - რვა მტკაველი. მომდევნო ხელნაზე პირველი დანდლის სიგრძე რვა მტკაველია, მეორესი ცხრა, მესამესი კი ათი მტკაველი.

ჭალები წინა ხელნებზე ოთხი, უკანაზე კი, სამი ცალი მაგრდება (სიგრძე 70 სმ.), ხელნების გასწვრივ ოთხი ზენარია მოთავსებული, რომელიც ჭალებს ამაგრებს და მასთან ერთად ერთგვარ ღობეს ქმნის ტვირთის მოსათავსებლად. ასაბოლოვებელი ურემის ზესადგარი გვერდებში, ჭალებთან შემოფიცრულია ან ლასტები აქვს ჩადგმული, ზესადგარის ძირი გალართხულია ფიცრებით.

ყოფი სამია. წინა ხელნაზე ერთია ჩამოცმული, ხოლო მეორეზე, ბოლოში - ორი, ერთი ჭალების ძირში და მეორე - მალა. თვალი რვა ან თორმეტსოლიანია.

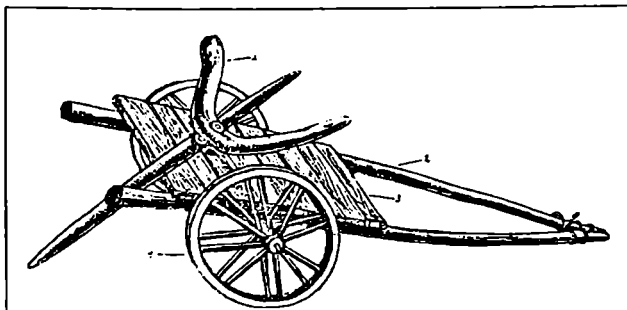
<sup>3</sup> ავტორის ქართლის ექსპედიციის საველე დღიური, რე. №2, 1986, გვ. 35.

<sup>4</sup> „ქართლური დიალექტის ლექსიკონი, შემდგენელი ბეროზაშვილი, თბ., 1981, გვ. 442-340.

<sup>5</sup> ჩირჩვალი თეთრრცხილის წნელია.

ასაბოლოვებული ურმით გადააქვთ ნაკელი, ფურჩვი, სიმინდის ტარო, ხრეში, ლამი და ქვა. გადმოცემით: „ამ ურმით ერთი ტონა ნაკელი გაგვექონდა, დაცლა არ სჭირდებოდა, რომ ააყირავებდი თავისით დაიცლებოდა“<sup>6</sup>.

ამრიგად, როგორც ველზე მოპოვებული მასალა მონმობს, დროთა განმავლობაში მატერიალურ-ტექნიკური პროგრესის შედეგად ყოფაში ქართული ხალხური სახმელეთო ტრანსპორტის გამოყენების ინტენსიურობა შემცირდა, მაგრამ ამასთან ერთად მოხდა მისი გამდიდრება ახალი დანიშნულების კონსტრუქციული ელემენტებით, რის გამოც მან შეძლო ფუნქციის შენარჩუნება. ყოველივე ეს კარგად გამოჩნდა ზენკალას და ასაბოლოვებული ურმის მაგალითზე.



1. საბრუნი

2. ხელნა

3. ზესადგარი (უბე)

4. თვალი (რკინის)

ზეწკალა (ლერძკალა)

მცხეთის რ-ნი, სოფ. ზემო ნიჩბისი

ქოროლდ სიმონის ძე კანდელაკი

მზატვარი - ნანა თენიშვილი

Н. Сялагдзе

### Иновационные виды Грузинского народного наземного транспорта («Зецкала», «Асаболовებელი ურემი/შატლინკა»)

В статье рассматриваются инновационные виды наземного народного транспорта («Зецкала», «Асаболоვებელი ურემი/შატლინკა»), распространённые в некоторых районах Картли, на правом берегу р. Куры, которые в силу технического прогресса подверглись изменениям конструкции и функции.

<sup>6</sup> ავტორის ქართლის ექსპედიციის საველე დღიური, რვ. №2, 1986, გვ. 8.

**Innovational Types of Georgian National Ground Transport  
("Zetskala", "Asabolovebeli Uremi/Shatlina")**

In the article are discussed innovational types of national ground transport ("Zetskala", "Asabolovebeli Uremi/Shatlina"), spread in certain areas of Kartli region, on the right bank of the river Mtkvari, which have undergone changes of design and function, due to technical progress.

**ჰიგიენის ხალხური ტრადიციის ისტორიიდან  
(ქართულ-ბულგარული ეთნოგრაფიული პარალელები)**

მსოფლიოს ყველა ხალხს უძველესი დროიდან აქვს შემუშავებული საყოფაცხოვრებო ჰიგიენის დაცვის ტრადიციები, ეს ტრადიციები უპირველეს ყოვლისა ადამიანის პირადი ჰიგიენის წესების დაცვას გულისხმობს და სხვადასხვა სახის დასაბანი თუ გასარეცხი საშუალებების გამოყენებას ითვალისწინებს. დასაბან საშუალებათა შორის განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს საპონს, რომელსაც უნინ ოჯახში ამზადებდნენ.

საპნის გამოყენების მრავალსაუკუნოვან გამოცდილებას საქართველოში წერილობითი წყაროებიც ადასტურებს. მაგალითად, ტერმინი საპონი მოიხსენიება XI საუკუნის სამედიცინო ხელნაწერში „უსწორო კარაბადინი“<sup>1</sup>.

საპონს სულხან-საბა ორბელიანი ასე განმარტავს: „საპონი (საპონი) ფრანგულია, ქართულად წერილით შენაზავები და განსამწენდელი ეწოდების, ხოლო სოფლურად კუმპა...“

საპონი სხვათა ენათა მიერ მოპოვებული არს, ხოლო საღ-თო წერილში, რომელსაჲმ ადგილსა შენაზავები, რომელსაჲმ ადგილსა განსამწენდელი აღუწერიათ, ხოლო იერემიას წიგნში და დანიელის წიგნსა შინა მდებოდა აღუწერიათ, რამეთუ არიან მდებლონი ესევეითარნი, რომელი განრსცხიან და განასპეტაკებენ სასარცხლოსა და განბანს მნიველსა კაცთასა“<sup>2</sup>.

სულხან-საბა ორბელიანის მიერ მოხსენიებული „შენაზავები“, საპნის რთულ შედგენილობაზე მიუთითებს, ხოლო „განსამწენდელი“ - მის ფუნქციაზე.

კუმპა, როგორც აღინიშნა, სულხან-საბა ორბელიანის მიხედვით საპნის „სოფლური“ სახელია. ე. ი. ეს ტერმინი ხალხურ ლექსიკაში გამოიყენებოდა. ნიკო ჩუბინაშვილი კი კუმპას დამზადების წესზე მიანიშნებს - „კუმპა-ქონია“ გამხმარი და მოდუღებული სარეცხისათვის“<sup>3</sup>. ტერმინი „კუმპა“ თანამედროვე ხალხურ ლექსიკაში იშვიათად, მაგრამ მაინც დასტურდება.

ყურადღებას იმსახურებს სულხან-საბა ორბელიანის მიერ მოხსენიებული - „მდელი“, რომელიც მცენარეულ დასაბან საშუალებას გულისხმობს. მისივე განმარტებით, „მდელი ესე არს ყოველივე მწვანილი ველისა. მალაქია წინასწარმეტყველისა წიგნთა წერილ არს, ვითარცა მდელი მრეცხელისა არა რა სხვა არს, გარნა არიან მდელიონი, რომელი სარცხელსა განასპეტაკებს, ხოლო მსოფლიონი

<sup>1</sup> ქანანელი, უსწორო კარაბადინი, თბ., 1940, გვ. 80.

<sup>2</sup> სულხან-საბა ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი, ტ. II, თბ., 1980.

<sup>3</sup> ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, თბ., 1961.

მდგლოსა ზროხის ახალსა სკორესა უწოდენ, რამეთუ შართა და ხამთა იგიცა განასკეტაკებენ<sup>4</sup>.

ჩვენს ხელთ არსებულ მასალის მიხედვით - სკორეს ანუ ნაკელის გამოყენება ჰიგიენური დანიშნულებით ყოფაში არ დასტურდება.

საქართველოში საპნის დანიშნულებით, დასაბანად სხვადასხვა სახის მცენარეებსაც იყენებდნენ, მათ შორის აღსანიშნავია საპონა (*Saponaria officinalis*) და საპონელა (*Anagallis coerulea*), რომლებიც საპონინს შეიცავენ. საპონას ხალხური სინონიმებია: ხელქაფუნა, თქაფუნა, ქაფუნა, ხელსაბანი. ეს ტერმინი საპნის თვისებაზე, აქაფებაზე მიუთითებს, რაც როგორც ჩანს, ამ მცენარეს ახასიათებდა. სწორედ აქედან წარმოიშვა მისი სახელწოდებაც „საპონა“/„საპონელა“.

დასაბანად და გასარეცხად გამოიყენებოდა აგრეთვე მცენარეთა (რცხილის, ცხმელის, კაკლის<sup>5</sup>) ნაცარი. მათ შორის საუკეთესოდ ითვლებოდა კაკლის ნაცარი.

ვახუშტის ცნობით, საუკეთესო იყო მცენარე „კალიას“ ნაცარი<sup>6</sup>, რომელიც, როგორც ჩანს, საპნის შემადგენლობაშიც შედიოდა.

სავარაუდოა, რომ ეს უკანასკნელი ჭარბი რაოდენობით შეიცავს კალიუმის მარილებს.

წყალში შერეულ ნაცარს - „ნაცარმენდილს“ თავის დასაბანად და სარეცხის გასარეცხად საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში დღესაც იყენებენ.

ფართოდ გამოიყენება აგრეთვე, ე. წ. „თავსაბანი მინა“//„ბენტონიტური თიხა“//გუმბრინი, რომელიც ხალხური დაკვირვებით, ხელს უწყობდა ქერტლის მოსპობას, ასქელებდა თმის ბენვს, არბილებდა და ამასთანავე სასიამოვნო ელფერს ანიჭებდა მას<sup>7</sup>.

როგორც ჩანს, „ბენტონიტურ თიხას“ ამ თვისების გამო, უწოდებდა საქართველოს მოსახლეობა „თავსაბან მინას“. მას იყენებდნენ როგორც „წმინდა“ ჰიგიენური, ისე სამკურნალო მიზნით.

გარდა ამ საშუალებებისა დასაბანად და გასარეცხად გამოიყენებოდა აგრეთვე რთული შედგენილობის საპონი.

საპნის დამზადების ტექნოლოგიის შესახებ, მოპოვებულია მდიდარი მასალა<sup>8</sup>, რომლის აქ მოყვანა, ამჯერად, მიზანშეწონილად არ მიგვაჩნია. აღვნიშნავთ

<sup>4</sup> სულბან-საბა ორბელიანი, დასახ. ნაშრომი.

<sup>5</sup> ნ. კახიძე, საოჯახო მეურნეობის ისტორიიდან აჭარაში, კრბ. „აჭარის სოფელი“, თბ., 1969, გვ. 80.

<sup>6</sup> ქართლის ცხოვრება, IV, ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თბ., 1973, გვ. 328.

<sup>7</sup> ქ. სიხარულიძე, ხალხური ჰიგიენური საშუალებები (თავსაბანი მინა), „ძველის მეგობარი“, თბ., 1988, №1.

<sup>8</sup> ქ. სიხარულიძე, ქართული ხალხური ჰიგიენის ისტორიიდან (საპონი), მ.ს.ე., XXIII, თბ., 1987. ნ. კახიძე, დასახ. ნაშრომი, ფ. გოგიჩაიშვილი, ხელოსნობა საქართველოში, თბ., 1976. შ. ჩართოლანი, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, თბ., 1981. მასალები საქართველოს შინამრეწველობის და ხელოსნობის ისტორიისათვის, თბ., 1981.



მხოლოდ, რომ „ართული“ შედგენილობის საპონი, თითქმის მთელ საქართველოში მზადდებოდა, მასში შედიოდა, ცხიმები (შინაური და გარეული ცხოველის ან ფრინველის), ნაცარი ან სოდა და წყალი.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ საქართველოში სხვადასხვა წესით დამზადებული საპონი სხვადასხვა დანიშნულებით გამოიყენებოდა. მაგ. განსაკუთრებული წესით მზადდებოდა, „პირსაბანი საპონი“, რომელიც ცხიმის, ნაცრის (სოდის) და წყლის გარდა შეიცავდა სხვადასხვა მცენარეს ბალის პიტნას - *Mentha piperita*, ჭარხლის - *Beta Vulgaris* წვეწვ, ყოჩივარდას - *Cuclames*, კვარაკუნჩხას<sup>9</sup>, გოგრას - *Cucerlita*<sup>10</sup>.

პირსაბანი საპონი ხასიათდებოდა სასიამოვნო სურნელითა და შეფერილობით, თუ საპონში შედიოდა პიტნა, იგი, მომწვანო ფერისა იყო, თუ ჭარხალი - მონითალო და ა. შ.

ხალხური დაკვირვებით, ასეთი წესით დამზადებული საპონი განსაკუთრებით კარგი იყო სახის კანისათვის. მას სამკურნალო თვისებებიც გააჩნდა. კერძოდ, უხდებოდა სახის კანის გამონაყარს.

როგორც აღვნიშნეთ, ჰიგიენური საშუალებების დამზადების ტრადიციები მონმდება მსოფლიოს ყველა ხალხში.

ეს ტრადიციები განსხვავებულია, მაგრამ გვხვდება ტიპოლოგიური პარალელები სხვადასხვა ქვეყნის მოსახლეობაში. ამ მხრივ ქართულთან მიმართებაში, საინტერესოა, ბულგარული მასალა.

ბულგარულ მეცნიერთა გამოკვლევებიდან ჩანს, რომ ბულგარეთში, ჰიგიენური მიზნით და კანის სხვადასხვა გაღიზიანების სამკურნალოდ გამოიყენებოდა სხვადასხვა სახის მცენარე, რომლებიც ქართულ ხალხურ ჰიგიენაში მონმდება. მაგ. საპონარია (*Saponaria*)<sup>11</sup>, ბალის პიტნა (*Mentha piperita*)<sup>12</sup>, რომელსაც სახის კანის გაღიზიანების დროს იყენებდნენ და სხვა. განსაკუთრებულ ინტერესს იმსახურებს ბულგარული მეცნიერის ა. პენევის ნაშრომი, რომელიც ბულგარეთში გავრცელებულ ჰიგიენურ საშუალებებს ეხება.

ნაშრომიდან ჩანს, რომ ბულგარელები, ისევე როგორც ქართველები ჰიგიენური მიზნით იყენებდნენ მცენარეულ და ორგანულ საშუალებებს.

სამწუხაროდ, ავტორი მცენარეთა ნომენკლატურას არ გვაძლევს. მხოლოდ მიუთითებს, რომ გამოიყენებოდა, მცენარეთა ფესვები, ქერქი და წვენი. პენევის ნაშრომის მიხედვით ჩანს, რომ ბულგარელები თავის დასაბანად იყენებდნენ თეთრ თიხა-მინას, რომელიც ჩვენში გავრცელებული „თავსაბანი მინის“ მსგავსი უნდა იყოს.

<sup>9</sup> ნ. აგიაშვილი, ჭაბუკები დარჩნენ მარად, თბ., 1980, გვ. 197-198, ც. ბუზარაშვილი, ჩაცმულობა ლეჩხუმში, კრბ., „ლეჩხუმი“, თბ., 1965, გვ. 109.

<sup>10</sup> იხ. ავტორის საველე დღიური, №3-4, 1983 წელი, ხაშურის რაიონი.

<sup>11</sup> Иорданов Д., Николов П., Бончинов АСП, Фитотерапия, София, 1970, გვ. 255.

<sup>12</sup> იქვე, გვ. 202.

აქვე ა. პენევი აღწერს საპნის დამზადების წესს: ბულგარეთში განსაზღვრული რაოდენობით ცხოველურ ცხიმს, დაუმატებდნენ ცხელ ნაცრიან წყალს, ნაცარს იღებდნენ მცენარეთა წვის (ხის) შედეგად. ხარშვის პროცესი გრძელდებოდა 24 საათის განმავლობაში, სანამ სითხე ნარჩენებისაგან არ გაინმინდებოდა შემდეგ კვლავ უმატებდნენ „ნაცრიან წყალს“<sup>13</sup>.

დულილი გრძელდება მანამ, სანამ ცხიმი არ გარდაიქმნებოდა „საპნად“ ე. ი. არ შეიკვრებოდა. ბოლოს უმატებდნენ მარილს და ასხამდნენ ხის კალაპოტში. გაცივებულს კი დაჭრიდნენ გარკვეულ ფორმებად და აწყობდნენ გასაშრობად<sup>14</sup>.

როგორც ვხედავთ, ბულგარული საპნის, დამზადების წესი ჩვენი „შინა საპნის“ დამზადების წესის ანალოგიურია. საინტერესოა, რომ ორივე ქვეყანაში მზა საპონს ათავსებდნენ ხის ჭურჭელში და შემდეგ ჭრიდნენ. საქართველოში ამ მიზნით გამოიყენებოდა ხის გობი ან ვარცლი<sup>15</sup>. პენევის ნაშრომში ჭურჭლის სახეობა მითითებული არ არის<sup>16</sup>.

ამკარაა, რომ სისუფთავისადმი მოთხოვნილებამ ორივე ქვეყანაში ნარმომვა აუცილებლობა ჰიგიენური საშუალებების ძიებისა, რომლის ბაზას ადგილობრივი, ბუნებრივი, მცენარეული და ცხოველური ნედლეული ნარმოადგენდა.

ჩვენს მიერ მოყვანილი მასალა, ამჯერად, რა თქმა უნდა ნაკლულია, მაგრამ მომავალში, უფრო ჩაღრმავებული კვლევის შედეგად, შეიძლება დადგინდეს საქართველოსა და ბულგარეთში გავრცელებული ჰიგიენური საშუალებებისათვის გამოყენებული ნედლეულის სახეებისა და ხერხების მსგავსება-განსხვავება. ეს კი მომავალში საინტერესო კვლევის პერსპექტივას სახავს.

<sup>13</sup> Пенев А.. Производство на сапун вништите земли, "Биология и Химия", 1980, №4. с. 47-48.

<sup>14</sup> Пенев А.. დასახ. ნაშრომი, გვ. 48.

<sup>15</sup> ქ. სიხარულიძე, ხალხური ჰიგიენის ისტორიიდან, მ.ს.ე. XXIII, თბ., 1987; Пенев А., დასახ. ნაშრომი, გვ. 49.

<sup>16</sup> Пенев А., დასახ. ნაშრომი, გვ. 48.

**Из историй народных традиций гигиены  
(Грузино-болгарские этнографические параллели)**

В статье дается сравнительный анализ этнографических данных, подтверждающих сходство традиционных гигиенических средств обеих народов, которые в этих целях использовали растения (кору и сок, корневища), золу или соду, белую глину и мыло домашнего производства.

У этих народов схожими являются также способы приготовления мыла и других гигиенических средств изготовленных на основе местных природных ресурсов, растительного, животного и минерального происхождения.

K. Sikharulidze

**On the History of Folk Hygienic Tradition  
(Georgian-Bulgarian ethnographic parallels)**

There is discussed one of the ancient hygienic remedies in the article, there are the rules of Georgian and Bulgarian soap preparation.

By discussing the Georgian and Bulgarian written origins was found out that the Georgian and Bulgarian hygienic things are like one another.

Both people used local vegetative materials (roots, juice and ashes), the ground and soap by this role.

The methods of soap preparation are almost the same. These hygienic things were used in both countries - Georgia and Bulgaria.

**Уход за телом младенца в грузинской народной традиции  
(XIX – начало XX в.)**

Грузинские народные традиции воспитания самое значительное внимание уделяли уходу за телом младенца, заботе о правильном физическом развитии новорожденного. Это обуславливалось рядом причин. В это время решался вопрос о самом существовании человека (смертность детей была наибольшей именно в первые годы жизни), жизнь ребенка всецело зависела от внимательного и умелого обращения с ним окружающих его людей. Другой причиной того, что уходу за телом младенца придавали столь большое значение, было убеждение, что именно этот, начальный период физического развития во многом определяет дальнейшую участь человека, поэтому стремились сделать все, чтобы предопределить и обеспечить ему удачливость, богатство, крепкое здоровье, положительные черты характера, а также способствовать тому, чтобы внешность новорожденного по возможности соответствовала традиционному идеалу красоты.

К сожалению, этот чрезвычайно интересный и богатый пласт народной культуры обычно не привлекал внимания этнографов, затрагивавших эти вопросы лишь попутно. Данная статья представляет собой попытку обобщить имеющийся материал по традициям ухода за телом младенца. В ней рассматриваются также народные приметы, поверья и представления, связанные с особенностями внешнего облика ребенка. Основу статьи составляют литературные и архивные материалы, а также полевые данные, собранные автором в различных районах Грузии<sup>1</sup>.

Заботиться о внешнем облике ребенка, его безукоризненном физическом развитии начинали еще до его рождения. Период беременности воспринимался в народе как во многом предопределявший будущее ребенка, в том числе состояние его здоровья, особенности внешности. Правила, соблюдавшиеся женщиной в этот период, должны были гарантировать рождение здорового ребенка, без нежелательных отклонений от нормы во внешнем облике. Так, ей не полагалось пить воду из бутылки – чтобы шея у новорожденного не оказалась слишком длинной, или из кувшина – чтобы он не родился толстогубым.

У грузин Хевсурети, чтобы ребенок не родился «слинявым», беременной не разрешалось пить воду прямо из реки или родника. В Гурии по той же причине не давали беременной есть мед<sup>2</sup>. Беременная не должна была ставить в церкви свечи –

<sup>1</sup> Полевые материалы автора за 1979, 1980, 1983-1987 годы хранятся в Архиве Института этнологии и антропологии РАН. В дальнейшем ссылки на полевой материал даваться не будут.

<sup>2</sup> *Джорбенадзе С.* Село Нигоити, Кутаисской губернии, Озургетского уезда // СМОПІК. Вып. 22. 1897. С. 245; *Балиаури М.* Рождение и воспитание ребенка в Хевсурети (Архотская

чтобы цвет лица новорожденного не отдавал желтизной. Соблюдали и некоторые другие пищевые запреты. Как сообщает И. Батонишвили, не разрешалось есть рыблю голову – чтобы у младенца рот не был бы «тонким и длинным»<sup>3</sup>. В Хевсурети женщины не давали есть горькую пищу, особенно чеснок – от этого, как считали, у ребенка будут слабые, болезненные глаза. В Гурии беремснной советовали не есть раков – чтобы будущий ребенок не имел привычки ползать задом, а став взрослым, не был труслив и в минуту опасности не пятился бы от страха. В районах Западной Грузии запрещалось употреблять в пищу зайчатину – чтобы младенец не родился пучеглазым, фундук и грецкие орехи – чтобы он не был золотушным, куриные легкие – чтобы не был веспушчатым, острые приправы – чтобы не слезились глаза, кориандр – чтобы глаза не гноились<sup>4</sup>.

Повсеместно беременной запрещалось не только есть, но и трогать печень и селезенку (*гвидзли, элента*) птиц и животных: по народному убеждению, если после этого она касалась рукой тела, у будущего ребенка на том же месте появились бы родимые пятна. Это считалось нежелательным, поэтому беременной не позволяли потрошить кур. Верили также, что если в день св. Георгия (23 апреля по старому стилю) беременная приложит к какому-нибудь месту на теле лепесток любого цветка, то родит ребенка, у которого на соответствующем месте тела будет родинка в форме лепестка<sup>5</sup>.

Существовало представление, что особенности внешности новорожденного могли свидетельствовать о некоторых чертах его характера в будущем, о его судьбе. Так, если ребенок рождался с курчавыми волосами, считалось, что он, когда вырастет, будет лживым человеком<sup>6</sup>.

Признаком недолгой жизни считали, если верхний зуб появлялся у ребенка первым. В этом случае о младенце говорили: «Он смотрит в землю». В противном случае, т.е. когда «зуб смотрел в небо», это воспринималось как хорошая примета. Если сын походил на мать – в этом видели счастливое предзнаменование, сходство с отцом предвещало несчастье.

Иногда по облику ребенка судили о том, что ему суждено особое, отличное от других людей будущее. Такими детьми считались родившиеся «в рубашке», а также «нацилиани» и «битао».

---

община) и связанные с этим пережитки суеверий // Рукопись хранится в Архиве отдела этнографии Грузии Ин-та истории и этнографии Грузии. Л.3 (на груз.яз.): *Капанадзе Н.Л.* Грузинская народная система воспитания детей в прошлом и настоящем. Дисс... канд. ист. наук. Тбилиси, 1987. С. 22.

<sup>3</sup> *Батонишвили И.* Калмасоба. Т. 1. Тбилиси, 1936. С. 261 (на груз. яз.).

<sup>4</sup> *Капанадзе Н.Л.* Грузинская народная система воспитания.. С. 22.

<sup>5</sup> *Степанов И.* Приметы и поверья грузин Телавского уезда Тифлисской губ. // СМОМПК. Вып. 19. 1894. С. 91; *Макалатиа С.И.* Тушети. Тбилиси, 1933. С. 161 (на груз. яз.); *Машурко М.* Из области народной фантазии и быта Тифлисской и Кутаисской губернии // СМОМПК. Вып. 18. 1894. С. 305.

<sup>6</sup> *Батонишвили И.* Указ. раб. С. 251.

По народным представлениям, рождение «в рубашке» предвещало ребенку счастливую, удачливую жизнь. «Рубашку» сушили и тайно сохраняли в «чистом» месте, не говоря об этом никому из окружающих. Как и многие другие народы мира, грузины верили, что обладатель «рубашки» (груз. «перангиани»<sup>7</sup>) всегда будет оправдан на суде. В большинство районов Грузии это относили равным образом и к мальчикам и к девочкам.

После свадьбы, как считалось, следовало отдать «рубашку» на хранение в церковь. В Хевсурети мать тайно, никому не говоря, прятала «рубашку» под газырями чохы ребенка или, вложив ее в ружейный патрон, отдавала ребенку, чтобы «перангиани» всегда носил его с собой. По представлениям хевсур, «рубашка» защищала от врага и вражеского оружия, помогала победить недруга. Хранить ее следовало до женитьбы, после чего потерять ее было уже не страшно. Если «в рубашке» рождалась девочка, в Хевсурети этому не придавали никакого значения и «рубашку» в этом случае не хранили<sup>8</sup>.

У грузин Хевсурети существовало также представление о том, что ребенок может родиться «битао»<sup>9</sup> (когда все ребра у него соединены в сплошной костяной щит) или «нацилиани», т.е. «имеющим долю» (от груз. «нацили» – «доля», «часть»). По народному убеждению, ребенок «битао» (сваны называли таких людей «буатл») должен был вырасти сильным, здоровым, мог совершить множество подвигов и не боялся врагов, так как вражеский кинжал не мог достать его сердца – оно было защищено костяным щитом. Когда «битао» умирал, тело его в земле не подвергалось разложению. Однако такие дети обычно умирали малолетними, вырастить их было очень трудно<sup>10</sup>.

От ребенка «нацилиани», по убеждению хевсур, при рождении исходил солнечный свет. Источником этого чудесного света была «нацили», находившаяся на спине, между лопатками. «Нацили» отличалась по цвету от тела и была размером с серебряную монету. Мать прилагала все усилия, чтобы никто, кроме нее, не увидел «нацили» – это грозило ребенку немедленной смертью. Поэтому с детства мать наде-

<sup>7</sup> «Перангиани» – от груз. «перанги» – рубашка. Кроме того, «рубашка» в отдельных районах Грузии имела различные названия: «бадура» – сетка, «пироанари» – покрывало, «кудбеди» – счастливая шапка, «пирбаде» – вуаль. В Гурии и Абхазии она называлась также «карчи», «карчиани» означало «счастливый».

<sup>8</sup> Макалатиа С. И. Хевсурети. Тбилиси, 1940. С. 190; Балагури М. Рождение и воспитание ребенка... Л. 228-229.

<sup>9</sup> В грузинских диалектах зафиксировано несколько значений этого слова: *битао* – целый, цельный – в инგიлийском; *битао* – хороший, красивый – в мохевском; *битао* – лучшая часть мяса животного – в имеретинском; *битао* – человек, у которого ребра и грудина составляют единую кость – в пшавском. А. А. Глonti указывает на образование этих терминов от турецк. *bitevi* – однообразный, непрерывный. См.: Глonti А. Словарь грузинских народных говоров. Тбилиси, 1934. С. 73 (на груз. яз.).

<sup>10</sup> Бароаелидзе В. В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957. С. 110.

вла на такого ребенка две рубашки, а позже предостерегала, чтобы никто не увидел его «доли». Такому человеку даже жениться было опасно, так как жена могла увидеть «нацили». По народным представлениям, «нацилиани» вырастал очень красивым, с чистой белоснежной кожей, спокойным, добрым человеком, от бога ему было предписано любить людей, и люди любили его<sup>11</sup>.

Как и «битао», такого ребенка трудно было вырастить, ведь ему мог повредить не только каждый, увидевший «нацили», но и змеи. По представлениям хевсур, змея подползала к человеку во время сна, отнимала «нацили», и человек погибал. Поэтому «нацилиани» старался не ложиться спать вне дома, остерегаясь змей. Беременная хевсурка по этой же причине опасалась спать во дворе: если ребенку было суждено родиться «нацилиани», змея могла вползти ей в рот и похитить «нацили». Для защиты от змей носили витос серебряное кольцо, изображавшее свернувшуюся змею с глазом из голубого камня. Змеи не оставляли в покое «нацилиани» и после смерти: к могиле такого человека, как считалось, обязательно подползала змея и похищала «нацили»<sup>12</sup>.

По мнению В.В.Бардавелидзе, «нацилиани» с самого рождения были наделены «долей» божества и являлись совладельцами «долей» солнечной богини Напы или лунного божества. Считались «нацилиани» некоторые из персонажей хевсурских народных преданий и мифов (Торгва, Пиркуши)<sup>13</sup>.

По убеждению хевсур, только мальчики могли родиться «нацилиани» и «битао» Хевсуры называли детей, родившихся «нацилиани», «битао», «псрангиани» – «иными», «другими» (груз. «схванаири»).

Одним из основных приемов воздействия на тело младенца было более или менее регулярное купание. Помимо рациональных моментов, купание сопровождалось также целым рядом магических приемов. Особенно значительное число поверий и примет было связано с первым купанием.

Первый раз ребенка купали или в день рождения, или, нередко, на второй или третий день. В Картли и Кахети перед первым купанием принято было натирать или просто осыпать ребенка солью (иногда – солью, растворенной в вине), особенно в складках тела, за ушами, на шее, под мышками. Изредка к соли добавляли толченый корень марены ( груз. *эндри*)<sup>14</sup>. По народным представлениям, это предохраняло кожу от опрелостей, к тому же, если новорожденного осыпали солью, он якобы выра-

<sup>11</sup> *Батиаури М.* Рождение и воспитание ребенка... Л. 227.

<sup>12</sup> *Макалатия С.И.* Хевсурети. С. 190.

<sup>13</sup> *Бардавелидзе В.В.* Указ. раб. С. 110.

<sup>14</sup> Марену обычно использовали для получения красной краски. Например, перед пасхой мареной красили яйца.

тал более здоровым и был «более привлекателен лицом»<sup>15</sup>. В таком состоянии ребенка оставляли от трех часов до трех суток – до купания<sup>16</sup>.

Купали в большинстве случаев в теплой воде, но иногда и в холодной (в Джавахети, Хевсурети) – чтобы ребенок вырос «более крепкого телосложения» и легче переносил холод. В воду при первом купании иногда добавляли хлебную закваску (она должна была ускорить рост ребенка), красное вино. Вино якобы способствовало тому, чтобы ребенок вырос крепким и здоровым. Считалось также, что волосы будут кудрявыми, если новорожденному вымыть голову вином. В некоторых селах самого ребенка не натирали солью, но при первом купании в воду бросали горсть соли и ма- рены<sup>17</sup>.

Нередко в воду клали также серебряные или золотые монеты – «чтобы ребенок был богатым». Например, бросая в воду золотую пятирублевую монету, говорили: «Сколько в ней копеек – пусть столько лет живет он счастливо».

Купание считали полезным для ребенка, поэтому при возможности старались делать это как можно чаще. Так, в Картли и Кахети ребенка до полугода купали ежедневно, исключая запретные дни, в первое время даже два раза в день, затем – через два-три дня.

В первые месяцы мыли просто теплой водой, мыла не употребляли, так как считалось, что от него появится сыпь. В Джавахети мыло не использовали до года – вместо этого в воде разводили яичный желток. В горных районах купали ребенка не так часто, например, в Пшави и Хевсурети – 1-2 раза в неделю, зато мать ежедневно смазывала тельце ребенка топленным или сливочным маслом. Для умывания использовали грудное молоко<sup>18</sup>.

Были дни, когда купание запрещалось. В большинстве районов таким днем считался тот день недели, когда ребенок родился. В случае нарушения запрета, по народному убеждению, у ребенка на голове появлялась перхоть. В Хевсурети мать в этот день не только не купала ребенка, но и не занималась никаким рукоделием, т.е. «праздновала» этот день в течение нескольких месяцев, а то и года после рождения ребенка. Младенца не купали также в понедельник, среду и пятницу, считавшиеся «дурными днями». Во многих районах запретным днем считалось и воскресенье: по народным представлениям, ребенок, которого искупали в этот день, не будет расти до следующего воскресенья. Характерно, что в эти же дни не рекомендовалось зани-

<sup>15</sup> *Басхаров Г.И.* Письма из Тифлиса. СПб., 1881. С. 63.

<sup>16</sup> Применение соли в этом случае было известно армянам, персам и другим народам Передней Азии: *Бунятов Г.* Домашнее воспитание у армян Эриванской губернии // ЭО. 1894. № 4. С. 164; *Марр С.М.* К изучению персидской свадьбы // СМАЭ. Т. IX. 1930. С. 207.

<sup>17</sup> *Исакова.* Об уходе за новорожденным у различных народов Кавказа // Научные беседы врачей Закавказского повивального института. Вып. 4. Тифлис, 1889. С. 160, 168.

<sup>18</sup> *Зеогинидзе Г.* Обычаи и обряды джавахов Л. 65 (на груз. яз.). Рукопись хранится в Архиве отдела этнографии Грузии Ин-та истории и этнографии Грузии. Л. 65 (на груз. яз.); *Тедорадзе Г.* Пять лет в Пшави и Хевсурети. Тбилиси, 1941. С.46, 158.



маться и рукодельем<sup>19</sup> Искулав ребенка, его трижды окунали головой в воду, приговаривая: «Медведь худой, а ты толстый!».

Большое внимание уделяли состоянию кожи младенца: следили за тем, чтобы в первые месяцы, когда он большую часть времени лежал в колыбели, не появилось бы опрелостей, ссадин и ранок в складках тела. У хевсур посыпали пораженные места пеплом, растертым со сливочным маслом, или толчеными углями, смазывали материнским молоком. В Картли, Кахети, Джавахети использовали в этом случае древесную труху, крахмал, свиное или козье сало, в Западной Грузии – смесь сушеных лекарственных трав с дегтем, червоточину липы или сосны<sup>20</sup>.

После отпадения пуповины примерно в течение трех недель (или до завершения сорокадневия после рождения) ребенку бинтовали ранку; чтобы она быстрее заживала, прикладывали к ней сажу (иногда – смешав ее с ладаном), толченый орех с тестом, жеваный хлеб, жженный шелк, яичный желток с мукой, смазывали оливковым маслом, салом, дегтем.

При кровотечении на ранку клали толченый орех, присыпали ее пережаренной мукой, иногда – солью, прикладывали сваренную в щелоче черную шерсть. Если ранка воспалялась, делали мазь из ладана и масла, или же смесь из жареного гречского ореха, сажки, деревянного масла и паутины, иногда прикладывали слегка нагретый свищовый лист<sup>21</sup>.

Если у новорожденного обнаруживался какой-либо физический недостаток, его по возможности старались сразу же исправить, пока кости ребенка были «мягкими» и легко поддавались внешнему влиянию. Так, в Пшави и Хевсурети мать, обнаружив, что у ребенка язычок прирос к небу, подрезала его, промывая ранку своим молоком; если на ноге или руке оказывался шестой палец, его сразу же отрезали; если одна нога (или рука) оказывалась короче другой, то пытались исправить это<sup>22</sup>.

Во время купания производили «ровняние» членов, которое заключалось в «вытягивании конечностей, растирании спины и выпрямлении и вытягивании носа». Например, в Западной Грузии этот «массаж» происходил следующим образом: «после каждого купания по членам проводится рука бабки, давящая их сравнительно сильно, уши прижимаются к голове, пальцы рук сближаются, руки и ноги вытягиваются. И такой незамысловатый способ ровняния членов практикуется по всей Кутаисской губернии»<sup>23</sup>.

Из описаний следует, что черты лица ребенка стремились привести в соответствие с существовавшим в представлении народа идеалом красоты: лобную кость

<sup>19</sup> *Батонишвили И.* Указ. раб. С. 259; *Безарашвили Ц.И.* Женская одежда в горных районах Восточной Грузии. Тбилиси, 1974. С.18.

<sup>20</sup> *Балиаури М.* Рождение и воспитание... Л. 125; *Исакова.* Об уходе за новорожденным... С. 186.

<sup>21</sup> О первом физическом воспитании детей в Тифлисе и Карталинии // Кавказ. 1878. № 288.

<sup>22</sup> *Тедорадзе Г.* Указ. раб. С. 45; *Балиаури М.* Рождение и воспитание... Л. 125.

<sup>23</sup> *Исакова* Указ. раб. С. 168.

немного придавливали, так как выпуклый лоб считался уродливым; большим и указательным пальцами мать выравнивала нос ребенка, чтобы он не был широким и «удлинился»; верхнюю и нижнюю челюсти также придавливали, чтобы они не выдавались вперед. Новорожденную девочку, кроме того, мать иногда румянила и белила, чтобы та впоследствии обладала хорошим цветом лица.

На физическое развитие ребенка, особенно в первый год жизни, существенное влияние оказывали традиции неподвижного пеленания, связанные с бытовавшей на Кавказе колыбелью.

В Грузии было известно несколько видов колыбелей. Повсеместно использовалась одна из них – *аквани* (в горных районах она называлась *акавани*). Колыбели того же типа были известны большинству народов Кавказа, Средней и Передней Азии. Кроме того, в некоторых местностях Грузии для укладывания новорожденного в первые дни или в первый месяц его жизни употребляли особые колыбели: в большинстве районов – различные разновидности *хочичи*, в Хевсурети – *корне*.

В Картли и Кахети хочичи представляла собой небольшую доску, с круглой прорезью, укрепленную на двух поперечных подставках, закругленных снизу, чтобы хочичи можно было раскачивать. Корне плели из прутьев в виде неглубокой продолговатой корзины. Для всех видов аквани, а также для хочичи было характерно тугое неподвижное пеленание.

Первые дни после рождения ребенок лежал, завернутый в пеленки, в постели около матери. На третий-четвертый день его, запеленав, клали на хочичи, положив туда небольшой тюфячок, а чтобы он не упал оттуда, привязывали платком или куском ткани. Как показывают полевые материалы, в хочичи ребенок обычно лежал несколько недель или месяц – т.е. до того времени, пока мать не вставала с постели после *мелогинеоба* (так назывался период пребывания женщины в постели после родов). Однако в начале XX в. хочичи постепенно выходило из употребления, и нередко ребенок находился там всего несколько дней. В этом случае хочичи, как правило, приносила повитуха, а затем, переложив ребенка в аквани, вновь забирала его, таким образом, использование хочичи в определенной степени зависело от инициативы повитухи.

По народным представлениям, ребенка клали в хочичи для того, чтобы у него были ровные, красные спина и плечи. К тому же, по сообщениям информантов, в первые дни новорожденного легче было укладывать в хочичи, а не в аквани. В горных районах Восточной Грузии, как отмечала В.В. Бардавелидзе, не только не знали этого вида колыбели, но даже само слово «хочичи» было там неизвестно<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Бардавелидзе В.В. Ритуал, связанный с рождением ребенка, в горной Картли // Вестн. Музея Грузии. Т.4. 1928. 239 (на груз.яз.).

В литературе сведений о хочичи мало. Видимо, в XIX в., а также в более раннее время использование хочичи было общим правилом для многих районов<sup>25</sup>, о нем же упоминают и авторы ХУШ в. — Давид Гурамишвили, Иоанн Батонишвили, Сулхан-Саба Орбелиани. Последний определяет хочичи как «малое аквани». Термин «хочичи» встречается также в формулах проклятий, например: «Чтобы сгорело твое хочичи!», «Надо было уничтожить тебя еще в хочичи!», что указывает на связь хочичи с начальным этапом жизни человека.

Подобные "предварительные" люльки были широко распространены в Грузии (Картли, Кахети, Имерети, Гурия, Мегрелия, Аджария), а также в Абхазии под названиями *хочичи*, *хочечи*, *чичаби*, *чачаба*, *чоти*, *тепиа* и др., и обычно представляли собой небольшую дощечку (иногда, как в Картли и Кахети, эта доска имела подставки для раскачивания), или же их делали из коры липы или дуба, снятой с половины ствола. В Аджарии было известно хочичи и несколько иного вида, в котором ребенок находился 2–3 месяца: выдолбленный обрубок бревна, укрепленный на закругленных дощечках-подставках<sup>26</sup>.

Возможно, первоначально применение хочичи было связано с периодом ритуальной "нечистоты" женщины и ребенка после родов, и ее можно сопоставить с временной берестяной люлькой сибирских *кетов*, использовавшейся в аналогичной ситуации<sup>27</sup>.

Грузинская колыбель (*аквани*, *картули аквани*) представляла собой деревянную кроватку, передние и задние ножки которой для удобства раскачивания были поставлены на полукруглые дощечки (*сагогави*). Сверху ножки аквани соединялись двумя дугами (*ркали*, *гиркали*), к высшим точкам которых была прикреплена перекладина (*камара*, *хиди*). Низ колыбели плели из прутьев, иногда делали из досок.

В большинстве районов порядок укладывания в колыбель был следующим. В аквани клали тюфячок (*чалахешви*), набитый соломой или шерстью, покрывали его простынькой. Под плечи ребенку клали небольшую подушечку (*мхартбалиши*, *мхрис балиши*, *бечебис балиши*), чтобы голова была немного запрокинута назад, и шея, таким образом, но осталась бы короткой, что, по народным представлениям, считалось недостатком. По этой же причине под голову подушку обычно не клали.

Для пеленания брали две пеленки: одну клали поперек аквани под спину ребенка (*мхрис дзондзи*, *мхартсахвеви*) и обертывали ею верхнюю часть тела, вторую

<sup>25</sup> Капаназе Я. Слово Сачилаво // СМОМПК. Вып. 27. 1900. С.115) Смирнова Я.С. Воспитание ребенка у абхазов // КСИЭ. 1962. Вып.36. С. 36; Глюпти А.А. Словарь грузинских народных говоров: Дзоенцидзе К.С. Верхнеимеретинский словарь. Тбилиси, 1974. С. 519 (на груз.яз.).

<sup>26</sup> Джагабадзе Г.В. Немного о грузинском аквани // Пиримзе. 1970. № 1-2. С. 5 (на груз.яз.); Пантюхов И.И. Ахалкалакский уезд. Тифлис, 1892. С.48; Валкова Н.Г. Рехцы // ПИИЭ. 1978. М., 1980. С.160.

<sup>27</sup> См.: Алексеевко Е.А. Ребенок и детство в культуре кстов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988. С. 13.

(*мхлис дзондзи, пестсахвеви*) использовали для пеленания ног и нижней части тела. Затем небольшую подушечку клали на колени (*мхлис балиши*), иногда на вытянутые ручки тоже клали подушку, чтобы не терли свивальники, прикрывали ребенка легким одеялом и перевязывали на груди и на ногах двумя свивальниками (*артахы*) – широкими полосами из ситца или шелка, обычно на подкладке. Артахи с помощью палочек укреплялись на краю аквани, затем один-два раза их оборачивали вокруг колыбели и ремни (*тасма*), которые имелись на другом конце свивальников, завязывались на верхней перекладине. Сверху ребенка покрывали теплым шерстяным одеялом, лицо обязательно закрывали покрывалом (*пиртсахурави, пирсапары*), чтобы свет не мешал спать. Кроме того, всю колыбель обычно закрывали ситцевым пологом.

В большинстве равнинных районов, а также в Хеви в аквани использовали деревянную трубочку (*шибаки*) для отвода мочи, которая проходила через тюфяк и простынку, имевшие специальные вырезы, и опускалась в горшок (*кватуици, кокоша*), стоявший под аквани. Шibaки были двух видов – с круглым окончанием (для мальчиков) и с овальным (для девочек). Верхнюю часть шibaки обычно покрывали воском, а чтобы трубка не натирала кожу, края ее обертывали старыми тряпками, ватой. И шibaки, и горшок старались мыть почаще. В Джавахети был известен этот же тип аквани, но шibaки там не применялись: по мнению местных жителей, через отверстие шibaки проникал холодный воздух, и ребенок мог простудиться. Возможно, это имело реальное основание, поскольку климат в этом районе довольно суровый. Вместо этого здесь на специальную подстилку насыпали сухой земли, предварительно согрел ее, и клали на нее ребенка, завернутого в пеленки: земля впитывала нечистоты и время от времени ее заменяли. Использование в колыбели земли для поддержания чистоты было характерно и для грузинского населения Цалки<sup>28</sup>.

В горных районах было известно аквани несколько иного вида, чем на равнине. более простой конструкции: оно представляло собой продолговатый ящик, поперечные доски которого были длиннее продольных, сверху к ним прикреплялась перекладина (*камара*), снизу же они были слегка закруглены и служили для раскачивания колыбели, заменяя отсутствующие здесь специальные "*сагозави*". Низ аквани обычно делали плетеным. Подобные колыбели были распространены во всех горных районах, с небольшими различиями в деталях (например, тушинская колыбель не имела "*камара*").

В 1920-е годы В.В.Бардавелидзе зафиксировала в Мтиулети еще более архаичный вид колыбели: в виде небольшого ящика, поперечные доски которого немного возвышались над продольными и соединялись перекладиной, однако никаких пожек

<sup>28</sup> *Мачавариани Е.Д.* воспитание ребенка в Мтиулети // Вестн. Музея Грузии. Т. XIX А–XXI В. 1957. С. 251 (на груз.яз.); Материалы к истории кустарного производства и мелкого ремесла в Грузии. Т.1. Тбилиси, 1976. С.437 (на груз.яз.); *Макалани С.И.* Тушети. С. 162.

колыбель не имела и ее нельзя было раскачивать. Это аквани уже не использовалось, его хранили, как "старое мтиульское сокровище".

В Тушети, Пшави, Хевсурети в аквани стлали сначала солому, затем – войлок или пеленки из шерстяной ткани (*хэчани*, *хичони*). Так как шибани в горных районах не употребляли, во всех этих подстилках делали вырезы, чтобы влага не скапливалась и свободно проходила через солому. В Мтиулету в аквани стлали сначала солому или кору дерева, затем клали тюфяк из сена (*чалахеша*) и тонкий матрас из шерсти (*нали*), поверх этого – пеленки (*ткнапечи*). Вырез (*сахарде*), имевшийся в тюфяке и матрасе, по краям выстилали листьями растений (камыша бузины, конского шавеля), зимой вместо листьев использовали козью шерсть. Солому из аквани старались менять почаще, если такой возможности не было – просушивали ее на солнце и вновь постилали.

Ребенка пеленали в шерстяные пеленки, сверху накрывали одеялом или шкуркой козленка и перевязывали свивальниками (*артахы*, *гадасакрави*, *сакрыва*). В Мтиулету и Хеви на колени под свивальники было принято класть продолговатые подушечки из шерсти (*мухлбалиши*). Запеленать старались потуже, чтобы ребенок не смог пошевелиться и не "отпугивал сон". Подушку под голову обычно не клали, и даже немного приминали матрас в головах – чтобы ребенок держал голову прямо.

Как уже отмечалось, в аквани ребенка клали, как правило, через несколько дней после рождения. Исключение составляла Хевсурети, где во время пребывания в сачревло женщина клала ребенка в особую колыбель – "корне" – плетеную из веток невысокую корзину овальной формы. Корне плели из граба, лещины, кизила; делали это обычно сами женщины. В корне стелили солому и тряпки, перед укладыванием туда ребенка пеленали в "хичони" и туго перевязывали веревками (*дзабила*), сплетенными из толстых нитей. Это пеленание называлось "хичон-дзабилани".

В аквани ребенок находился довольно длительное время – в равнинных районах обычно около года, в горных – до 2-3 лет. Конечно, ребенка, уже умеющего ходить, клали в колыбель лишь на время сна, тогда как первый год жизни он находился там почти все время. Месяцев до пяти ребенка вынимали из аквани зимой 1-2 раза, летом – 2-3 раза в день, каждый раз на 10-20 минут. Когда он уже умел сидеть, срок этот увеличивали. Кормили ребенка не вынимая из колыбели.

Пробывание в аквани, применявшееся там тугое пеленание считались весьма полезными для младенца и, по народным представлениям, способствовали формированию красивой фигуры и даже помогали исправлению физических недостатков – кривизны ног и т.п. Так, Ф.Ахвледиани, выступая против тех, кто называл эту колыбель "варварской", отмечал, что он не наблюдал вреда от нее, напротив, "даже искривления костей исправляются в ней"<sup>29</sup> "Картули аквани", имевшая шибачи, была особенно удобна, так как пеленки в ней не грязнились и ребенок, оставаясь сухим,

<sup>29</sup> Ахвледиани Ф. Население Кахетии. Тифлис, 1909. С. 46.

спокойно спал. Не случайно грузины-горцы, переселившись на равнину, обычно заимствовали эту более совершенную колыбель.

Аквани создавало ряд важных удобств для матери, облегчало уход за детьми, женщина освобождалась от излишней стирки, от необходимости иметь много пеленок. Положительным было и то, что часть времени в тот период, когда ребенок только учился ходить, он был изолирован от окружающего пространства: исключалась опасность, что он попадет в очаг или под ноги животным, упадет с высоты. Если ребенок был уложен в аквани по всем правилам, то при отсутствии времени достаточно было перепеленать его один раз в день. Колыбель была особенно удобна «для работающей женщины, которая иногда целые дни проводит в поле и не имеет времени следить за ребенком как должно...»<sup>30</sup>

Ребенок, уложенный в аквани, не мешал женщине заниматься рукоделием: она могла ткать, вязать и одновременно с помощью привязанной к ноге веревки раскачивать колыбель. Колыбель была всегда готова к передвижению: идя на работу, женщина с помощью веревки закидывала аквани на спину и несла его. Колыбель устанавливали в тени; если не было деревьев, устраивали навес из войлока или другого подходящего материала. В горах колыбель привязывали к колышкам или ставили в углубление, чтобы оно не перевернулось. Как отмечал Важа-Пшавела, часто можно было видеть, как пшавка жнет где-нибудь на склоне горы, и там же в тени привязано аквани<sup>31</sup>. Если работа находилась далеко от дома, женщина несла туда ребенка, положив его в *зуда* (кожаный мешок), а на месте сооружала "полевую люльку" (*савеле аквани*): натягивала между деревьями две веревки и, обтянув их тряпками, укладывала туда ребенка.

Сохранение в быту грузин традиционной колыбели было обусловлено ее удобством и приспособленностью к особенностям быта того времени. Однако воспитание детей в аквани имело и некоторые негативные стороны, на что неоднократно указывалось еще в печати конца XIX в.: долгая неподвижность ребенка, тугос пеленание и как следствие этого – некоторая задержка физического развития, деформация, порой односторонняя, затылочных костей<sup>32</sup>. Так, антрополог А.Н. Джавахов отмечал, что среди карталинцев, например, часто встречается скошенность затылка (20 % в правую сторону, 8,6 % в левую) как результат воспитания в аквани<sup>33</sup>. В советское время медики и антропологи также отмечали вредное воздействие традиционной колыбели на организм детей<sup>34</sup>. Однако следует отметить, что в народе по мере воз-

<sup>30</sup> *Исакова. Уход за поворожденным...* С. 174.

<sup>31</sup> *Важа-Пшавела. Пшавы // Полн. собр. соч. Т. IX. Тбилиси, 1964. С. 351 (на груз. яз.).*

<sup>32</sup> *Судьба наших детей // Кнали. 1893. № 8. С. 11 (на груз. яз.).*

<sup>33</sup> *Джавахов А.Н. К антропологии Грузии. Карталинцы // Русский антропологический журнал. 1905. № 3-4. С. 16.*

<sup>34</sup> *Рохлин М.Н. Влияние грузинской колыбели на физическое развитие грудных детей. Тифлис, 1929; Чачава К.В., Пагава И.К. и др. Письмо в редакцию // Пиримзе. 1969. № 4 (на груз. яз.).*

чужности старались нейтрализовать подобное воздействие аквани: мать кормила ребенка попеременно с правой и с левой стороны колыбели, чтобы он не привыкал поворачиваться только вправо. Если замечали, что у младенца появилась такая привычка, а также если затылок, как казалось, становился слишком плоским, под голову ему клали особую подушечку в виде круглого валика, набитого ватой, чтобы исправить этот недостаток. Когда у женщины было свободное время, она чаще вынимала ребенка из колыбели; когда он не спал, освобождала ему ручки, сняв один свивальник, и звала ому возможность двигаться.

В первое время новорожденного укладывали в колыбель голым, лишь через один-два месяца надевали рубашку из хлопчатобумажной ткани, с закрытым воротом и длинными рукавами. При первом надевании рубашки полагалось повязать ее поясом – чтобы человек "и на том свете был препоясан, и не рассыпал бы там цветов, которые окажутся у него за пазухой". В народе считалось, что человек, для которого это не было сделано, после смерти будет проклинать за то свою мать<sup>35</sup>. Когда ребенок начинал ползать, ему шили стеганный на вате архалук, который не снимали даже летом. В Хевсурети, Пшави, Тушети новорожденному с первых же дней надевали шерстяную шапочку, носочки, только рубашку в первые год-два старались сшить из ситца, если могли его достать. Когда ребенку исполнялось год-два, ему шили одежду из мягкой шерсти (*квирти*). Если младенец родился зимой, то уже через два месяца ему шили шубку из шкуры козленка и надевали, вынимая ребенка из аквани<sup>36</sup>.

В большинстве районов Грузии употребляли специальные повязки и головные уборы, использовавшиеся с целью изменения формы головы: они стягивали ее, делая лоб плоским, что считалось красивым. С первых же дней голову новорожденного туго повязывали косыной (*хилабанди*), иногда ее сверху обвязывали полоской ткани. Спустя некоторое время надевали стеганую на вате шапочку, опускавшуюся сзади на спину. Такая шапочка плотно охватывала лоб, темя и затылок и держалась на голове с помощью узкой полосы ткани (*шубисакрава*), которую несколько раз обводили вокруг головы и, стянув потуже, завязывали. Дети носили ее примерно до года, поскольку, как считалось, это придавало голове более красивую форму. В Горийском уезде с той же целью применялось бинтование головы, особенно лобной ее части, с помощью повязки из хлопчатобумажной ткани длиной около 1,5 м и шириной до 5 см<sup>37</sup>.

В годы младенчества одна из основных задач воспитания состояла в том, чтобы предохранить ребенка от заболеваний, а в случае болезни – обеспечить необходимое лечение. В Грузии было известно множество рациональных и иррацио-

---

Рычков Ю.Г. О деформации головы в связи с обычаями ухода за детьми // КСИЭ. Вып.27. 1957. С. 82.

<sup>35</sup> Машурко М. Из области народной фантазии... С. 308.

<sup>36</sup> Балнаури М. Рождение и воспитание... Л. 121, 159; Тедорадзе Г. Пять лет... С.159; Утургандзе Г. Тушинский диалект грузинского языка. Тбилиси, 1960. С. 94 (на груз. яз.).

<sup>37</sup> Джавахов А.Н. К антропологии Грузии. С.16; Покровский Е.А. Физическое воспитание детей у разных народов, преимущественно России. М., 1884. С. 120. 154-155.

нальных приемов лечения болезней, угрожавших детям . В этой статье мы остановимся лишь на тех, которые имеют связь с традициями ухода за телом ребенка.

Если ребенок в аквариум долго не засыпал, его окуривали различными веществами, якобы способными отпугнуть "нечистые силы" – порошком, сыром, сахаром. Помимо многочисленных амулетов, призванных защищать младенца от всевозможных злых духов, сглаза и т.п., с этой же целью использовали заговоренный уголь: им мазали лоб, щеки, ступни ног (особенно красивым детям), считая, что после этого "ведьма не приблизится, черт ничем не повредит.

При воспалении глаз младенца в Картли, Кахети использовали обычно для промываний материнское молоко или молоко женщины, родившей девочку, а также розовую воду или отвар пшеницы, в котором растворяли квасцы. В Западной Грузии, кроме употребления материнского молока, прибегали к следующим мерам: прикладывали к глазам тряпочку со взбитым яичным белком, мазали веки соком лекарственных трав с добавлением сырки, сырым желтком, делали примочки из мочи ребенка.

Были известны различные способы лечения плесневицы (молочницы): вытирали рот тряпочкой, смоченной в сахарной или в обычной холодной воде; осыпали полость рта квасцами или порошком, полученным в результате варки квасцов в укусе до полного выпаривания последнего. В районах Западной Грузии смазывали рот новорожденному свежим ореховым маслом или вином<sup>38</sup>.

Считалось, что состояние здоровья грудного ребенка во многом зависело от того, чем питалась кормившая его мать. В частности, в Имерети существовало множество связанных с этим запретов. Кормящей женщине полагалось питаться кукурузными лепешками, разбавленными водой или вином, и лишь изредка употреблять мясо. Если мать употребляла в пищу рыбу – у ребенка якобы появлялись лишай, перхоть наподобие рыбьей чешуи, если съедала яйцо – ребенок желтел, как яичный желток и т.д. Когда женщина вставала с постели после родов, ее первым делом заставляли печь хлеб – чтобы лицо у ребенка "было чистым"<sup>39</sup>.

По народным представлениям, часто плач младенца был вызван болями в животе. В этом случае в течение трех-четырех дней на живот ребенку клали разжеванные вместе хлеб и гречки орехи. В качестве лекарства использовали также следующее: пуповину, отпавшую у новорожденного, размачивали в воде или в материнском молоке и давали это ребенку пить. В Хевсурети в подобных обстоятельствах ребенку растирали живот аракой и чесночным соком<sup>40</sup>.

Если у ребенка постоянно текла слюна, прибегали к такому средству: тайно похищали платок у крестного отца и им вытирали слюногу ребенку<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Исаква. Уход за новорожденным.. С. 186.

<sup>39</sup> Несколько слов о имеретинских хромих женщинах и главной причине их недуга // Дрозд. 1869. № 50 (на груз. яз.).

<sup>40</sup> Балибури М. Рождение и воспитание... Л. 128–129.

<sup>41</sup> Разные суеверия и предания // Микемси. 1885. № 23. С.7 (на груз.яз.).



Детей старались не застудить, так как вследствие этого, по народному убеждению, могли возникнуть разные недуги. При простуде ребенку растирали тело уксусом, водкой, натирали свиным или козьим жиром. Если поднималась высокая температура, надевали смоченные в уксусе носки. Считалось, что косоглазие тоже возникало как результат простуды. Были известны следующие способы его лечения: В Карти ребенка опускали на несколько минут вниз головой в ларь с теплым хлебом, после чего клали в постель и тепло укутывали; в Хевсурети делали на голову ребенку компресс из теплой каши *хавици*: "Хавици снимет холод с темени и глаза выправятся"<sup>42</sup>.

Против золотухи, по данным середины XIX в., применяли такое "чрезвычайно верное" средство: ребенку брили голову, надевали холстинную ермолку, обмазанную смолой, а затем через две недели разом срывали ее с головы. Операция эта была довольно болезненна, но, как считалось, помогала росту волос, поэтому, как отмечал автор, "деревенские матери бывают отчасти рады золотухе, чтобы только косы их дочерей были гуще и длиннее"<sup>43</sup>.

Для лечения чесотки (*элкун*), кроме особого заговора, использовали также мазь из бальзамина (*мгзаарули ина*) и коровьего жира<sup>44</sup>.

Чтобы не повредить правильному физическому развитию младенца, полагалось соблюдать ряд правил. Часть из них относилась к периоду сорокадневия, часть – к первому году жизни, к периоду пребывания ребенка в колыбели. Так, у грузин Аджарии в течение первых 40 дней не расчесывали ребенку волосы – чтобы зубы у него не были редкими; не подносили его к зеркалу – "лицо будет маленькое", "глаза будут косыми". В ряде районов детей не расчесывали до двух лет – чтобы волосы не были "плохими и редкими".

В Кахети ребенку до года не давали в руки цветов – чтобы он не стал страдать "худосочием" (т.е. не стал бы сохнуть, как сорванные цветы). Не полагалось перешагивать через спящего ребенка (а также через его одежду), так как вследствие этого он переставал расти. Верили также, что если маленького ребенка ударить веником – он не вырастет. В колыбели младенца никогда не сажали, иначе он якобы мог остаться низкорослым. Пока ребенок находился в колыбели, мать не должна была его бить, даже слегка шлепать, так как, по народным представлениям, вместо с ее ударами ему наносил удары и ангел, а его удар бывал так силен, что младенец мог умереть.

Считалось, что ребенка нельзя целовать в шею – из него выйдет капризный, обидчивый человек, в зад – будет лентяем, а также в подошву ноги – он не скоро нау-

<sup>42</sup> О первом физическом воспитании...; Балнаури М. Рождение и воспитание... Л. 126.

<sup>43</sup> // Ст. Простонародные лекарства грузин // Кавказ. 1851. № 9.

<sup>44</sup> Глехи И.Д. Суверия нашего народа // Дрозба. 1882. № 265 (на груз. яз.).

чится ходить. Не полагалось целовать младенца, лежащего в колыбели – это могло "спугнуть сон", а также позволять ему целоваться – иначе долго не начнет говорить<sup>45</sup>.

Существовало представление, что если ребенок, начав говорить, произнес слово "камень", это свидетельствует о том, что у него уже "крепкая голова", окрепли кости черепа.

Согласно народным верованиям, первые состриженные волосы, ногти, отпавшая пуповина – т.е. части тела младенца, некогда составлявшие с ним единое целое, даже будучи отторженными от него, продолжали сохранять связь с его дальнейшей судьбой. Манипуляции с ними, помещение их в то или иное место могли якобы оказать благотворное или же, напротив, вредоносное влияние на здоровье, самочувствие, характер ребенка, определить появление у него тех или иных склонностей и способностей, обусловить успешную учебу в школе, выбор профессии и т.д.

Отпавшую пуповину обычно сохраняли, так как считалось, что ее можно использовать как лекарство. Пуповину девочки предпочитали зарыть в землю у очага – чтобы она выросла хорошей хозяйкой и не любила ходить по чужим дворам. Если родители желали мальчику в будущем стать "ученым", богатым, приобрести какую-нибудь профессию, то его пуповину старались бросить в сторону учителя, врача, зажиточного человека. Отец ребенка, бывая в городе, подбрасывал пуповину к какому-нибудь понравившемуся ему дому – чтобы мальчик, когда вырастет, научился бы в городе ремеслу. Иногда пуповину мальчика хранили до поступления его в школу, а затем зашивали ему в школьную одежду – чтобы ребенок прилежно учился. Существовало представление, что "для снискания новорожденному всеобщей любви" полезно помещать пуповину там, где бывает многолюдно. Так, духанщик пуповину сына оставлял в духане, чтобы тот впоследствии, "пользуясь людской любовью", удачно вел торговлю. Зарывая пуповину на церковной паперти, надеялись, что ребенок будет часто посещать храм и слушать церковные службы. Согласно народным представлениям, человека влекло в те места, где некогда была зарыта или брошена его пуповина (город, церковь, духан и т.п.).

С пуповиной было связано также следующее поверье: для предупреждения нежелательной беременности женщина носила пуповину "под бельем на желудке" столько лет, сколько лет она не хотела иметь детей<sup>46</sup>.

Процедура первого обрезания ногтей младенца сопровождалась выполнением ряда правил и предписаний. В некоторых районах Грузии до года ребенку ногти не обрезали. В Аджарии, например, это объясняли тем, что в течение первого года это

<sup>45</sup> Степанов И. Приметы и поверья... С. 82, 84, 67, 102; Машурко М. Из области народной фантазии... С.308.

<sup>46</sup> Хускивадзе Ф. Местечко Квирилы // СМОМПК. Вып. 19. 1894. С.179; Джапаридзе Г Народные праздники, обычаи и поверья рачинцев // СМОМПК. Вып. 21. 1896. С. 139; Машурко М Из области народной фантазии... С. 310.

зывают "ангелы". Полагалось, чтобы впервые ногти подстригал человек "умный", "ученый", владеющий каким-либо ремеслом, поскольку его способности якобы передались ребенку. Иногда ногти обрезали ножом на серебряной монете - чтобы в будущем ребенку был обеспечен достаток. Ногти нельзя было бросать в грязное место, сжигать; их клали за пазуху ребенку, под его постель, в золу, которую выгребали из очага. Чтобы в дальнейшем ребенок хорошо учился, был способным к учению, ногти хранили в книге, бросали на школьный двор или в чернильницу. Ногти девочки клали в чонгури или в гитару - чтобы она смогла научиться играть на музыкальных инструментах. В Хевсурети обрезанные ногти бросали за ворот надетой на ребенка одежды и тот, кто их обрезал, говорил: "Ты будешь обрезан, я же буду расти". В Джавахети считалось обязательным, чтобы ногти мальчику всегда обрезал отец - чтобы сын походил на него, а девочке - мать<sup>47</sup>.

Обширно известно, какое важное значение придавалось первой стрижке волос. В основе связанных с этим обычаев - представления о присущей им магической силе, известные всем народам мира.

У грузин первые волосы младенца именовались *муцлис тма*, *намучлави тма* - "утробные волосы". Считалось, что если ребенок увидит их - ему грозит участь стать обладателем "дурного глаза".

Как известно, первые волосы признавались "нечистыми" у многих народов Кавказа<sup>48</sup>. Первую стрижку устраивали после завершения сорокадневия (Аджария), после года (Имерети, Мегрелия) или в 3-5 лет (Хевсурети); до этого волосы над глазами постоянно подравнивали, чтобы ребенок их не увидел.

Придавалось значение тому обстоятельству, кто производил первую стрижку, так как верили, что особенности внешности, а в какой-то степени и участь этого человека повлияют на жизнь ребенка. Поэтому обычно это поручалось тому, у кого была живы родители, что должно было оградить ребенка от опасности осиротеть. Для девочки старались пригласить на эту роль женщину с густыми волосами, во время стрижки трижды повторяли: "Пусть вырастут твои волосы густыми и длинными". Хорошие волосы считались признаком красоты. Была известна такая пословица: "У счастливого хорошо растут волосы, у несчастливого - ногти". Иногда в связи с обетом (обычно его давали в случае смерти предыдущих детей или болезни ребенка) первый раз волосы обрезали у какого-нибудь святилища - в церкви, у священного дерева. У хевсур с первой стрижкой мальчика был связан особый ритуал, совершавшийся при участии родственников и односельчан в возрасте от 3 до 5 лет (для девочек его не исполняли). По убеждению грузин Хевсурети, до 5 лет нельзя было "оголять

<sup>47</sup> *Зедзиндзе Г.* Джавахети. Рождение и воспитание ребенка. Л. 28 (на груз. яз.) // Архив этнографических исследований Ин-та истории и этнографии Грузии; *Балишари М.* Рождение и воспитание... Л. 178.

<sup>48</sup> *Фрэгер Д.* Золотая вставка. Т. 2. М., 1928. С. 76.

голову" мальчикам; если стрижку производили ранее этого возраста - ребенку лишь выбривали на голове крест<sup>49</sup>.

Первые волосы обычно сохраняли: их клали в навоз - "чтобы ребенок был полным", прятали под крышу, под черепицу. В Западной Грузии их нередко закапывали у молодого растущего дерева или, завернув в бумагу, привязывали к ветке: считалось, что если выбросить эти волосы, птицы могут унести их для постройки гнезд и тогда у ребенка будет постоянно болеть голова. Не позволялось сжигать эти волосы - вследствие этого волосы якобы переставали расти. Данный запрет относился не только к первым волосам. Например, считалось, что если женщина сожжет свои волосы - это повредит глазам ее матери. В Хевсурети мать сохраняла только волосы сыновей, впоследствии их клали с ней в могилу.

Даже краткий обзор грузинских народных традиций, связанных о периодом младенчества, с уходом за телом новорожденного, выявляет богатство и разнообразие существовавших приемов и правил обращения с телом ребенка. Многочисленные рациональные моменты, всегда присутствовавшие в этих традициях, сопровождались большим числом иррациональных представлений и верований. Значительный интерес вызывают как одни, так и другие: если первые показывают, как в течение веков происходило накопление эмпирического опыта и знаний в этой области, то вторые чрезвычайно любопытны тем, что в них отражено мировоззрение народа, его представления о мире и человеке в этом мире, о сложных взаимосвязях мира человека и окружающей природы.

---

<sup>49</sup> См.: Соловьева Л.Т. Обычаи и обряды первых лет жизни ребенка у грузин Хевсурети в конце XIX- начале XX в. // Сов. этнография. 1982. № 4.

## Святой Гиорги в грузинских религиозных верованиях \*

В религиозных представлениях грузин культ св. Гиоргия отличается большой популярностью. Весьма разнообразны связанные с ним ритуальные действия и жертвоприношения, а чрезвычайную многочисленность посвященных ему святилищ и церквей, разбросанных по всей Грузии, единодушно подчеркивали как местные источники, так иностранные путешественники.

В современной научной литературе утвердилось мнение, согласно которому св. Гиоргием замещена глава грузинского дохристианского пантеона, лунное божество, чем и объясняется его огромная популярность. Вместе с тем бытующие в народе представления, связанные с культом св. Гиоргия, во многом отличаются от версии жития, принятой ортодоксальной церковью. Так что к концу XIX, началу XX веков одновременно бытовали два варианта культослужения, церковный и народный, надежные одинаковой силой, значением и почитанием. Практически они не отличались друг от друга.

Принято мнение, что культ св. Гиоргия в Грузии распространяется с середины IX века. С этого периода появляются грузинские редакции жития святого и начинается строительство посвященных ему храмов. Но памятники изобразительного искусства сохранили изображения святого и сведения о нем из более отдаленных от нас времен, что и ставит под вопрос правомочность подобной датировки.

Древнейшим памятником, сохранившим образ св. Гиоргия, считают алтарную фрегалду и Цебелды, с изображенными на ней двумя всадниками, один из которых убивает змея, а другой поражает лежащего в ногах коня венценосца. Поражающий венценосца всадник изображается на фризе храма в Мартвили. Оба памятника специалисты датируют VI-VII веками. Правда, на памятниках отсутствуют надписи, подтверждающие личность святого, но это положение не мешает узнать всаднике, поражающего венценосца, св. Гиоргия. Об этом подчеркнуто писал акад. Г. Н. Чубинашвили когда касался проблемы ранних изображений св. Гиоргия. Эпизод поражения святым всадником венценосца, Диоклетиана встречается только в памятниках, отражающих жизнь св. Гиоргия.

Известно, что жизнь и мученичество св. Гиоргия связывается с Диоклетианом с середины VI в. Древнейшие памятники святого изображают именно поражающим венценосца, а эпизод борьбы со Змием до того редок, что в начальном периоде распространения культа Гиоргия его можно считать исключением. На одной из стелл

\* პანკეგბა ნაკითხულია ქართული ხელოვნებისადმი მიძღვნილი IV საერთაშორისო სიმპოზიუმზე, თბილისში, 1983 წ.

раннехристианского периода, изображен всадник, поражающий Змия, с надписью, указывающей что это св. Гиоргий убивает вишапа. Следует думать, что здесь зафиксирован случай переноса чуда с одного святого на другого /с Димитрия на Гиорги/, или же, что более вероятно, сам памятник принадлежит более поздней эпохе. В любом случае бесспорно, что древнейшие памятники в Грузии изображают Гиоргия, поражающего императора. Отсюда со всей очевидностью можно сделать ряд выводов: что культ Гиоргия пришел в Грузию из греческоязычной этнической среды, на что указывает имя святого; он уже воин и всадник; как символа зла, он уничтожает римского императора. Редакции жития св. Гиоргия, где его мученичество приписывают времени правления Диоклитиана, разрабатываются с середины VI в. Следовательно культ святого грузинская церковь принимает именно с этого периода и сразу появляются памятники искусства с изображением образа Гиоргия – войнавсадника. С начала IX в. культ святого становится настолько значительным, что его имя прочно закрепляется в списке царских имен.

Несмотря на то, что распространение и утверждение культа св. Гиоргия шло быстрыми темпами, видимо канонический образ святого оставался чуждым для недр народной культуры, где многое из дохристианских верований, сохраняло свое значение и полной силой функционировало в быту. В начальном периоде, распространение культа, святой, пришедший через церковь из чужой культурной среды с непонятными именем и эпизодами жития, мотивировка которых никак не соответствовала модели народных, архаических представлений, наверное больше служил пропагандистским целям церкви и не мог бы заменить собою укоренившиеся в глубинах народных верований представление о древнем божестве. Это положение кажется более убедительным, если учесть, что основные черты дохристианских аграрных верований, смерть и возрождение, сексуальные оргии, мистерии и т.д. были совершенно чужды для христианских святых и категорически отвергались церковью. Для христианской святости характерно отрицание народного свободомышлия и она противопоставлялась ему именно строгостью нравов. Правда, святые христианской веры укоренились в народных представлениях после освоения ими ряда черт из древних религий. Сближение произошло, но только не сразу. Процесс реализации этого обоюдного компромисса длился в течение нескольких веков.

Внешние черты св. Гиоргия /всадник, воин, мученик/ в какой-то степени совпадали с местными древнейшими воззрениями и послужили предпосылками утверждения культа Гиоргия в народе. В источниках хорошо прослеживается интересный процесс обрастания христианского святого народными представлениями. В этом сложном и многовековом становлении всякое механическое замещение нам кажется невозможным, тем более, что формирование народного св. Гиоргия начинается относительно поздно и хронологически не могло ограничить с языческим миром.

Популяризация христианских святых, в частности св. Гиоргия отражается в письменных источниках позднего средневековья, где житие святого заполняется мес-

тным материалом, названы люди, имеющие личное отношение к деяниям св. Георгия /Абусеридзе Тбели, XIII в./ к нему обращаются как освободителю пленных из "Хорасана" /надпись из Дзими́ти/, величают, как к святого пожалованного от бога правом на свершение 365 чудес /акт Мамиа I Гуриели/ по сведениям миссионеров св. Георги в иорский храм чудо действительно приводил жертвенного быка. Это древнее представление о саможертвующих животных, связывается с Георгием в средние века и сохраняется до 1853 года, когда святой последний раз явил жертву. Все эти воззрения, наряду с множеством других, засвидельствованными в быту, в целом составляют общую историческую картину становления сложного облика святого, который во многом отличается от своего церковного прототипа. Даже приведенный ниже краткий обзор части мифов горцев Восточной Грузии отчетливо показывает исторические различия и многообразие наслоений в культе св. Георгия за период его формирования.

Одним из самых популярных божеств в этом регионе считается Лашарис Джвари в Пшави, которого чтут как св. Георгия и называют его именем. Он воин, всадник, предводитель воинства, помогающий своим поданным на поле брани. Космогоническое дерево своей кроной, штамбом и корнями соединяет три вертикально расположенные миры, доступные лишь божествам. В грузинской мифологии адекватными символами мирового дерева являются центральная стойка жилища - "Дарбази" /"деда-бодзи, дословно - мать столб/, башня, соединенная цепью с небом, рога оленя и т.д. Увязание св. Георгия с подобным космогоническим миром могло произойти относительно поздно. Согласно грузинским мифам такое дерево, обвитое виноградной лозой, стоит у врат высшего божества и дарует жизнь людям, т.е. безвременный уход молодых в мир усопших объясняется тем, что они не отведали плодов лозы с мирового дерева. В формировании культа Георгия Лашарис Джвари немаловажную роль сыграли великие исторические личности, царица Тамара и ее сын Георгий-Лаша. Так что, в культе пшавского Лашари мифы и исторические факты переплетаясь, создают новую, независимую структуру, которая, несмотря на глубокую древность отдельных ее элементов, формировалась в средние века и функционировала внутри христианского государства. Изучение его культа возможно только при учете указанных условий.

Значительно отличается от пшавского Лашари, хевсурское божество. Хахматис Джвари, Георги. Согласно мифам, он путешествует в фантастическую страну "Каджавети" и выводит оттуда свою нареченную сестру. Самдзимари - богиню, с недвусмысленными наклонностями к сожительствованию с простыми смертными; похищает наковальню, золотую, девятиструнную бандуру, золотое сито, угоняет скот. Он всадник, но вместе с тем, наделен способностью менять облик и часто принимает образ разных существ. Поэтому, нам кажется, что всадником он стал относительно поздно. Из стихотворного обращения к нему явствует, что Хахматис Джвари в страну "Каджавети" ходил регулярно несмотря на то, что в мифе уже утверждена повторяе-

мость и цикличность и действие превратилось в повествование о приключении героя. Совершенно очевидно, что в данном цикле Хахматский Гиорги не содержит ничего христианского кроме имени и связан с миром умирающих и воскресающих богов. Сходство с пшавским Лашари проявляется в том, что Хахматский Гиорги и Самдзимари, как Лашари и царица Тамара, составляют родственную пару. Такую же пару составляют свано-менгрельская версия св. Гиоргия, Джграг с богинией Ламария.

В зафиксированном в этом же регионе следующем цикле мифов, разворачивается борьба против Дэвов-Керпов /керпи-идол/.

В ней участвуют полубоги, полугерои, выдержавшие сильный натиск христианских святых и сохранившие свои древние имена: Копала, Яхсари, Шубнури. Они пешие, отмеченные астральными знаками, владеющие огненным оружием, часто огненной плетью, являются своим подданным в виде небесного огня. Дэви же – волосатые гиганты, людоеды, обитатели темных оврагов, подземных пещер и глубинных вод. с обращенными вспять ступнями, похотливы и сопричастны с хтоническими силами. Вместе с тем они настолько ярко наделаны человеческими качествами и так тесно общаются с людьми, что некоторые специалисты в борьбе с девами узрели отражение реальной борьбы в данном регионе предков наших горцев с догрузинским этносом.

Понятие "дэви", как обозначение злого начала, видимо заимствовано из иранской мифологии, а в грузинском разговорном языке засвидетельствовано уже в VI в. /Мученичество Шушанки/. Наличие "дэви" в мифах указывает, что они сформировались до распространения в Грузии культа св. гиоргия /до VII в./, под сильным влиянием иранской мифологии. Поэтому в вышеизложенных мифологических версиях о Гиорги дэви не фигурируют.

Писатели средневековья нередко обращались к местным мифам и пользовались ими. В "Витязе в тигровой шкуре" находим мифологические мотивы и целые эпизоды, прототипы которых до сих пор живут в мифах, как, например, общекавказский мотив освобождения похищенной злыми силами красавицы, освобождение Самдзимари Гиоргием Хахматис Джвари и Тариелем Нестан-Дареджани из каджского плена, борьба божеств против дэвов уничтожение Тариелем дэвов; в подземной пещере и овладение их кладом; наказывающая, огненная плеть божеетв и удивительная плеть Таризля, уникально выделяющая его образ в мировой литературе; описанная Руставели традиция хождения по канату и до сих пор живое искусство в народном быту Дагестана и широко распространенное в грузинских мифах хождение божеств по цепи, соединяющей разобщенные горизонты мироздания. Последний эпизод в горских стихах почти дословно повторяет соответствующую строку из поэмы "Витязь в тигровой шкуре".

Древнейшие образы всадников, широко распространенные на Кавказе в частности в Грузии еще со средней бронзы, религиозно-мифологического значения сопричастны с возраждающими силами, как социальные символы, характеризуют внут-



решную структуру общества. В изображенных на памятниках эпохи бронзы сценах, с участием всадника развернут доахеменидский, совершенно различный от последующих эпох социокультурный мир, пока еще свободный от иранского влияния, чем я объясняется отсутствие мотива борьбы против дэвов. Важен сам факт наличия в них изображений всадников, явствующий, что поклонение божествам, или героям – всадникам на Кавказе начинается еще в доахеменидский эпохе и ко времени появления культа св. Георгия уже имеет многовековую традицию, подготовившую почву для восприятия народной культурой культа христианских всадников, в частности культа св. Георгия.

Из вышеизложенного следует заключить, что в момент распространения культа св. Георгия в Грузии в народных представлениях функционировала система религиозно-мифологических и космогонических представлений со сложной структурой, которые проявлялись в разных версиях в разных регионах. Приведенные примеры всего лишь малая часть мифологических воззрений горцев Восточной Грузии, но тем не менее они создают определенное представление о сложности проблемы. При учете полного объема материалов со всей Грузии и Кавказа, и данных смежных дисциплин, он становится еще более сложным. Создававшаяся картина располагает к убеждению, что св. Георги не мог заменить главное божество языческого дохристианского пантеона и заняв его место, утвердиться в народных представлениях. Более вероятно, что его культ, путем постепенного слияния с древними религиозно-мифологическими образами, формировался в течение средневековья в быту народа - наследия христианской культуры.

I. Cyrgyladze

### Saint George in Georgian religious conceptions

The cult of Saint George is believed to have established in the 6<sup>th</sup> century, the time when his first images appeared in Christian memorials. It came from the Greek - speaking part of the world; this can be concluded from the name of the Saint. In the 9<sup>th</sup> century the name of the Saint established among the members of royal family. According to the literary monument of the 13<sup>th</sup> century it had already become very popular with people by that time and still stays extremely popular even now.

The folk image of this Saint is believed to have appeared as a result of a complicated syncretic process: the religious belief, the cult of riders, coming from the Bronze Age, was supplemented by Christian conceptions. Thus, the image of Saint George became acceptable because he is also usually portrayed as a rider.

The cult of the Saint established in Georgia only a few centuries after the adoption of Christianity (4<sup>th</sup> century). Therefore, it couldn't have replaced, as it is widely believed, the image of the main deity of the Georgian pagan pantheon, the more so, as the existence of the pantheon itself is called in question by contemporary science.

**ხეთური რიტუალების მიმოხილვა**

ხეთური რელიგიური შინაარსის გექსტებს შორის ერთ-ერთ ყველაზე მრავალრიცხოვან ჯგუფს შეადგენენ რიტუალოა აღწერილობები. დღეისათვის გამოვლენილია დაახლ. 20000 თიხის ფირფიტა და ფირფიტების ფრაგმენტი, რომლებიც რიტუალის აღწერილობას წარმოადგენენ. მათი დიდი ნაწილი გამოქვეყნებას ელოდება. ეს შთაბეჭდავი რიყხვი მითითებს იმაზე, თუ რა დიდ როლს ასრულებდა კულტმსახურება ხეთების ყოველდღიურ ცხოვრებაში. ხშირად ეხვებით ერთი და იმავე რიტუალის აღწერილობის ათამდე ასლს, რომლებიც იგზავნებოდა ხეთების სამეფოს პროვინციებში, სარიტუალო ცერემონიების სწორად ჩატარების უზრუნველსაყოფად. ხეთების ახალი სამეფოს ხანაში ახალი გექსტების შედგენის პარალელურად ხდებოდა ძველი გექსტების გადაწერა. საინტერესოა აღინიშნოს, რომ დაახლოებით ხუთასწლიან წერილობით გრადიციამი ვერ ვიპოვით ვერც ერთი გექსტს, რომელიც მუსტი ასლი იქნებოდა ორიგინალის. ასე მაგალითად, "ხისუვას დღესასწაულის" (CTH 628) აღწერილობის შემცველი ერთ-ერთი გექსტის გადაწერის მენიშენით, მისი თანამედროვე მეფის წინაპარმა დაუმატა შესაწირი, რომელიც ძველ ფირფიტებზე არ იყო მითითებული.

თავდაპირველად ბევრად უფრო მარტივად შესასრულებელი რიტუალები დროთა განმავლობაში რთულდებოდა და საქმეში გაწაფული საკულტო პერსონალის კომპეტენციად იქცეოდა. ქურუმები, სახელმწიფო ინტერესებიდან გამომდინარე, ცდილობდნენ რიტუალების შევროებას და მათ გაერთიანებას ერთიანი კონცეფციით. ხათუსილი III-ის მეუღლის, ქემანელი ქურუმის ასულის – დედოფალ ფუდუხებას ინიციატივას უკავშირდება ქიუევათინადან რიტუალების დედაქალაქში შემოტანა. როგორც ერთ-ერთი სადღესასწაულო რიტუალის (CTH 628) კოლოფონი გვაუწყებს, მას დაუვალეობა მწერალია უფროსისთვის, სახელად ვალევაკითისთვის. რომ ხათუსაში მოეძებნა ქიუევათინადან ჩამოტანილი ფირფიტები. აგრეთვე მუეათალი II-ის ლოციის (CTH 382) თანახმად, მეფე თეითონ ეკითხება ქემანელ ხანდაზმულ სალხს ადგილობრივი რიტუალების შესახებ, რათა მათი მონაყოლი წერილობით იქნას ფიქსირებული და უზრუნველყოფილი იყოს რიტუალების შესკად ჩატარება.

რიტუალების აღწერილობებმა, მათში ჩართული სხვადასხვა ღვთაებისადმი მიმართული ლოციებისა და მითების წყალობით, შემოგვინახეს ჩვენთვის საინტერესო ხანის რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები, საკულტო პრაქტიკა.

გასაოცარია რიტუალოა მრავალფეროვნება. ისინი მოიცავენ ცალკეული ადამიანის, ადამიანთა ჯგუფის თუ მთელი საზოგადოების ცხოვრების ყველა ასპექტს. რიტუალებს ასრულებდნენ სხვადასხვა შემთხვევისთან დაკავშირებით, იქნებოდა ეს დაბადება თუ სიკვდილი, ომის დაწყება თუ ოჯახური კონფლიქტი, მამაკაცის ძალის დაკარგვა თუ სხვა სწულების "გყეობაში" ყოფნა, მეფის ძალების, სამეფო ხელისუფლების განახლე

ბის საჭიროება, გაძრისა თუ სასახლის აგება და სხე. ხეთების რწმენით, ადამიანთა საზოგადოებაშიც და ბუნებაშიც ყველაფერი ღვთაებათა ნება-სურვილს ემორჩილება. ამ უკანასკნელთა კეთილგანწყობითა და შემწეობით აიხსნება ყოველი წარმატება, ცალკეული ადამიანისა თუ მთელი ქვეყნის კეთილდღეობა. მათ ხელშია ადამიანების სიცოცხლე, მათი გამრავლება და სხე. ღვთაებებსეუ მიეწერება მტერთან დამარცხება, ავადმყოფობა, ეპიდემიების გავრცელება. ეს მათი ადამიანებისგან განდგომის, რისხვის შედეგია. მაგიური ფრაგმენტითა და მოქმედებებით, კულგმსახურებით ცდილობდნენ ხეთები სხვადასხვა უბედურებისგან თავის დახსნას, ღვთაებათა გულის მოღობას.

ხეთური რიტუალები საინტერესოა არა მარტო როგორც წყარო ხეთების ყოფითი ცხოვრების, მათი საზოგადოების სხვადასხვა კუთხით შესასწავლად, ისინი საყურადღებოა აგრეთვე თეორიული ასპექტით – რელიგიურ სისტემაში მითისა და რიტუალის ურთიერთდამოკიდებულების შესასწავლად. ანატოლიური მითები წერილობით გაფორმდნენ სწორედ სარიტუალო დანიშნულების ტექსტებში. ამდენად, ხეთური რიტუალები (უპირატესად, ხათური წარმოშობის) წარმოადგენენ საკულტო სისტემის ყველაზე არქაულ ნიმუშებს, რომლებშიც მითი ჯერ კიდევ არ არის რიტუალისგან გამოიჯიშული.

პირობითი შეიძლება გამოიყოს რიტუალების სამი დიდი ჯგუფი:

1. ადამიანის ცხოვრების მნიშვნელოვან ეტაპებთან დაკავშირებული,
2. განსაკუთრებულ შემთხვევაში შესასრულებელი და
3. რეგულარული.

პირველ ჯგუფს შეიძლება მიეკუთვნოს რიტუალები, რომლებიც შემდეგ მოუღვნიებთან დაკავშირებით სრულდებოდა: დაბადება, ახალშობილისათვის სახელის დარქმევა, დაკრძალვა, მეფის გახტვამ ასევე. საკარაულოა, რომ არსებობდა აგრეთვე საქორწინო და სხვადასხვა ტიპის ინიციაციის რიტუალები, რომლებიც არ შემორჩა (მართლაც, ხეთური საბიბლიოთეკო კატალოგებიდან ჩანს, რომ ყველა რიტუალი არ არის ჩვენამდე მოღწეული). მეფე-დელოფლის ყოველდღიური ცხოვრება, მათი ყოველი ნაბიჯი, დილას ადგომითა და პირის დაბანით დაწყებული, მკაცრად იყო რეგლამენტირებული და გარკვეულ რიტუალს ექვემდებარებოდა. ამაზე წარმოადგენს ცვიქმნიან, პირველ რიგში, სადღესასწაულო რიტუალები, რომლებიც მეფე-დელოფლის მონაწილეობით სრულდებოდა.

მეორე ჯგუფის რიტუალები მრავალფეროვანია. მეფეებზე წარმოადგინო იმ შემთხვევათა კლასიფიკაცია, რომლებთან დაკავშირებითაც სრულდებოდა რიტუალები ხეთურ საზოგადოებაში.<sup>1</sup>

1. ადამიანური განსაცდელი: ეპიდემიები; ავადმყოფობა; თავის ტკივილი, ხველა, ხმის დაკარგვა, თვალის სნეულება, უბედური შემთხვევისას მიღებული ჰრილობა, სიყვილი, პირის სნეულებანი, წყლული, შინაგან ორგანოთა სნეულებანი, გულის შეტევა. ღერესია(?), იმპოტენცია, უძილობა და ცუდი სიმზრები, ალგმეუბლობა, დაეყილობა(?), სმენის დაქვეითება(?), პათოლოგიური ფეხმძიმობა და მშობიარობა და სხე;

<sup>1</sup> კლასიფიკაციისათვის მდრ. A. Ünal, The Role of Magic in the Ancient Anatolian Religions According to the Cuneiform Texts from Boğazköy-Hattuša. *Essays on Anatolian Studies in the Second Millennium B.C.* Ed. H.I.H. Prince Takahito Mikasa, Wiesbaden, 1988, 71-74.

2. ადამიანთა მიერ ჩადენილი დანაშაულებები: რიტუალური უწმინდურება, ფიცის გაგესვა. ცრუ ფიცის მიცემა და ამ მიზეზებით გამოწვეული სიკვდილი; კულტმსახურებაში დაშვებული შეცდომები; მზის ღვთაების შეურაცხყოფა; ძალადობა, მკვლელობა; მოჯადოება; ჭორის გავრცელება, ცილისწამება; წყევლა; საფლავის შეზღაღვა; სისხლის აღრევა; ჩილი ბავშვის შეცვლა აკვანში სხვა ბავშვით;

3. ადამიანთა შორის ურთიერთობები: ოჯახის წევრებს შორის დაეა; განხეთქილება მეგობრებს შორის; ქვეშევრდომთა ურჩობა;

4. სამხედრო შემთხვევები: ლაშქრის მიერ ფიცის დადება; ლაშქრობისთვის მზადება; ომში გამარჯვებული ლაშქრის დაბრუნება; სამხედრო წარუმატებლობა;

5. ბუნების მოვლენები და სტიქიური უბედურებები: ავღარი, ჭექა-ქუხილი, ელეა; მზის და მთიარის დაბნელება; მიწისძვრა (?); გელევა; კალიების შემოსევა.

6. სხვადასხვა: მთარეულ ღვთაებათა მოჯადოება; ღვთაებათა განრისხება ადამიანებზე; მეფისა და დედოფლის სიბრძნე; “შაეი ღვთაების” ხილევა სიზმრად; ღვთაებათა ადგილსამყოფელის გამოცემა და მათი გადაყენება ახალ საკულტო ადგილას; ამინდის ღვთაების ქანდაკების დადება; ღვთაებათა მოხმობა; მიცვალებულის სულთან საუბარი; მეფისა და დედოფლის რიტუალური გაწმენდა; სასლების, გაძრების, ქალაქებისა და ადამიანთა განწმენდა; გაძრისა და სასახლის მშენებლობა; გაძრის განახლება-შეკეთება.

პირველი და მეორე ჯგუფების რიტუალებში მაგია იმდენად მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა, რომ მათი შეიძლება მაგიური რიტუალები ეწოდოთ. ეს რიტუალები აღნიშნებოდა გერმინებით *aniur*, *SISKUR*, *SÍSKUR*. მათი უმრავლესობა ხურიტულ-ქიუეათონური და ლუვიური წარმოშობისაა. [ალკ] ჯგუფს ქმნიან არცაეას რიტუალები. გვაქვს ხათური რიტუალებიც, რომლებიც, ძირითადად, შელოცვათა ფორმით არის ჩვენამდე მოღწეული. ერთი-ორი რიტუალი კი, შესაძლოა, ქანესური წარმოშობისად მივიჩნიოთ. აღნიშნული რიტუალების შემსრულებელთა შორის ყველაზე ხშირად გვხვდებიან: “მოხუცი/ზრდენი ქალი” (<sup>SAL</sup>ŠU.GI, *haššawa-*), ავეური (<sup>L<sup>U</sup></sup>MUŠEN.DÚ, <sup>L<sup>U</sup></sup>IGI.MUŠEN), გრძენი (<sup>L<sup>U</sup></sup>AZU, <sup>L<sup>U</sup></sup>HAL), ექიმი (<sup>L<sup>U</sup></sup>AZU), ამა თუ იმ ღვთაების ქერუმი (<sup>L<sup>U</sup></sup>SANGA <sup>P<sup>U</sup></sup>NN, <sup>L<sup>U</sup></sup><sup>P<sup>U</sup></sup>NN, *SAL É. DINGIR <sup>L<sup>U</sup></sup>ŠA <sup>P<sup>U</sup></sup>NN*), ბებია/ქალი (<sup>SAL</sup>SÀ.ZU), *purapši*-ხალხი, პიეროდულები (<sup>SAL</sup>SUḪUR.LÁ), *patili*-ქერუმი, კაცი/ქალი ამა და ამ ქალაქიდან/ამა და ამ ღვთაებისა.

მესამე ჯგუფს ქმნიან ე.წ. “ღვთაწაულები”, რომელთაც შეიმობდნენ რეგულარულად,<sup>2</sup> სახელმწიფო დონეზე. ტექსტებში ისინი აღნიშნულია შემეპროგრამით EZEN.<sup>3</sup> დღე

<sup>2</sup> ისინი სრულდებოდნენ ყოველწლიურად, ყოველთვიურად ან სემონებისდა მიხედვით. ზოგი რიტუალის ხანგრძლივობიდან გამომდინარე (მაგ., AN.TAḪ.ŠUM გრძელდებოდა 38 დღეს). გამოსქმულია აზრი, რომ მათ რამდენიმე წელიწადში ერთხელ შეიმობდნენ (L. Jakob-Rost, *Bemerkungen zum hethitischen Regenfest. Forschungen und Berichte* 28, 1990, 39).

<sup>3</sup> ხეთურ ტექსტებში, რაც შემთხვევაში, იდეოგრამა EZEN ნასმარია აგრეთვე იმ რიტუალების მხარია, რომლებიც არ იყო რეგულარული სისიათის და სრულდებოდა კერძო პირის მიერ. გათვალისწინებულია მოსაზრება, რომ მესოპოტამიური გრადიციისგან განსხვავებით, ხეთურ ტრადიციამ ასეთი რიტუალებსაც “ღვთაწაულები” ეწოდებოდა (იხ. H.G. Güterbock, *Some Aspects of Hittite Festivals, Actes de la XVII<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale, Bruxelles 1970, 177*) და რომ

სასწაულია ცენტრალურ ფიგურებს წარმოადგენდნენ მუყე და ღლეოფალი. მათ შესრულებაში მონაწილეობდნენ ლეთაებებიც, რომელთა ქანდაკებები, სამეზმო ცერემონიების თანხლებით, გადასქონდათ ერთი ადგილიდან მეორეში. ხეთურ სადღესასწაულო რიტუალთა შორის, პირველ რიგში, უნდა აღინიშნოს შემდეგი დიდი ღღესასწაულები: purulliyāš (CTH 321), KI.LAM (CTH 627), AN.TAḪ. ŠUM<sup>SAR</sup> (CTH 604-625), nuntariyašḫaš (CTH 626), (h)išuwaš (CTH 628).

მსგავსი შინაარსის მესოპოტამიურ ტექსტებთან მათი შედარებისას თვალშისაცემია ის, რომ ხეთური “ღღესასწაულების” ტექსტები ბევრად უფრო მშრალია. ისინი, ფაქტობრივად, სადღესასწაულო რიტუალების “სქემატურ სენარს” წარმოადგენენ. მათ ჩატარებასთან დაკავშირებით დეტალური ინსტრუქციების შემცველს. მკაცრ ეტიკეტს ემორჩილებოდა სამეფო წყვილის, სამეფო კარის, საკულტო პერსონალის ყოველი “გამოსვლა” და ამ “გამოსვლათა” თანამიმდევრობა. ძირითადი ყურადღება გადატანილია გეწიკურ ღღება-ღღებზე – იმაზე, თუ როდის, სად და ვის მიერ სრულდებოდა ესა თუ ის სარიტუალო მოქმედება, რომელ ღღეთაებებს სწირავდნენ მსხვერპლს – რა სახის და რა რაოდენობით.<sup>4</sup> მრავალდღიანი რიტუალების აღწერა რამდენიმე ფირფიტაზე მოცემული. ჩვეულებრივ, თითოეულ ღღეს ცალკე ფირფიტა ეძღვნება. ფირფიტათა ფრაგმენტულობა ართულებს ღღესასწაულების მილიანი სურათის რეკონსტრუქციას. სარიტუალო ცერემონიათა მსგავსების გამო კი ძნელია გაეარჩიოთ ერთი ღღესასწაული მეორისგან, გამოვყოთ თითოეულისთვის დამახასიათებელი ნიშნები. ძირითადად, მათ მაინც საერთო სტრუქტურა უნდა ჰქონოდათ.<sup>5</sup>

ე.წ. “სამეფო” სემონური ღღესასწაულის ნიმუშად განვიხილავთ ქ. სამუხას იმთარის სამემოდგომო სადღესასწაულო რიტუალს,<sup>6</sup> რომელიც მუყე-ღღეოფლის მონაწილეობით ტარდებოდა. რიტუალის ის ნაწილი, რომლის აღწერილობაც არის შემორჩენილი ფირფიტაზე, წარმოადგენს სხვადასხვა ღღეთაებისათვის შესასრულებელ საკულტო მოქ-

---

მათ მოსახლეობის ყოველდღიურ ცხოვრებაში გარკვეული ადგილი ეჭირა (L. Jakob-Rost, op. cit., 35). დ. პოეკინსი კი თვლის, რომ ეს გერმინი უნდა ითარგმნოს როგორც “რიტუალური ტრაპეზა, სუფრა” (D. Hawkins, Hattusa: Home to the Thousand Gods of Hatti. *Capital Cities. Urban Planning and Spiritual Dimensions*. Ed. by J.G. Westenholz. Jerusalem 1999, 71). მართლაც, ტრაპეზას მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა რიტუალებში.

<sup>4</sup> ამ თვალსაზრისით, აღნიშნული ტექსტები უახლოვდება მიკენურ “სამეურნეო-რიტუალურ” ტექსტებს, რომელთა ძირითადი დანიშნულება რიტუალის ჩასატარებლად საჭირო პროდუქტებისა და ინვენტარის აღრიცხვა იყო. მიკენური “რელიგიური” ტექსტების სამეურნეო ხასიათის შესახებ იხ. მაგ., K. Wundsam, *Die politische und soziale Struktur in den mykenischen Residenzen nach den Linear B Texten*. Wien 1968, 24ff.

<sup>5</sup> O.R. Gurney, *Some Aspects of Hittite Religion*, Oxford 1977, 31.

<sup>6</sup> CTH 711. ძირითადი ტექსტი KBo 11.28 შეიცავს ორასამდე სტრიქონს, რომელთა ხარვეზები ნაწილობრივ შეიძლება აღდგენილ იქნას ფირფიტის ასლის – KUB 20.26 (= KBo 11.28 III 42 შმდ.) – დახმარებით. ორივე ტექსტი ჩაწერილი ჩანს ხეთების ახალი სამეფოს ხანაში, კერძოდ, ხათუსილი III-ის ან თეთხალია IV-ის მეფობისას (ძეწ. XIII საუკუნის შუახანებში). ამ ტექსტის შესახებ უფრო დაწერილებით იხ. ი. ტატიშვილი, სამუხას იმთარის სამემოდგომო სადღესასწაულო რიტუალი, *კავკასიურ-ახლოაღმოსავლური კრებული 9*, თბილისი 1998, 89-101.

მელბასა წყებას. რაც მკვლევართა მიერ მიჩნეულია საკულტო გრაპემის აღწერილობად. გრაპემა, როგორც ჩანს, ღვთაებების – მათი კერპების ან სიმბოლოების – მონაწილეობით გარდებოდა, რამცე მიუთითებს ფრაზა “ღვთაებები მიჰყავთ (ან გაჰყავთ)”<sup>7</sup> მკაცრად იყო განსაზღვრული თითოეული მოქმედების შესრულების დრო, მოქმედებათა იანამბდევრობა, გრაპემის მენიუ, თეიო კურჭელიც კი, რითაც მიჰქონდათ სასმელი.

ენიდან რიგუალის აღწერილობა სტერეოტიპული ფრაზებით არის გადმოცემული, რიგუალის სურათის აღსაღვენად, ვოიქრობ, საკმარისია, ვაჩვენო ერთი რომელიმე ღვთაებისთვის შესასრულებელი მოქმედებების იანამბდევრობა. ამ მოქმედებების ერთობლიობა ქმნის ერთ ციკლს, ხოლო თითოეული მოქმედება შეიძლება განხილულ იქნას მის სტრუქტურულ ელემენტად. ჩემი აზრით, აღნიშნულ რიგუალში შეიძლება გამოიყოს ორი სახის ციკლი – დიდი და პატარა.

დიდი ციკლი შეიცავს შემდეგ სტრუქტურულ ელემენტებს: 1. მერიტიფე(?) ჩასუქული მოღის; 2. სასახლის ძენი “მუხლის ნაპრებს” ათავსებენ (მეფე-დელოფლის მუხლებზე); 3. მეფე-დელოფალი “სეამენ ღვთაებას (ღვთაების თასს ან მის სიმბოლოებს)”; 4. მომღერალი ხურიდან (/ქანესიდან / ხათურად) მღერის / <sup>L<sup>U</sup>.MES</sup>GALA მღერიან და მუსიკალურ საკრავებზე უკრავენ/<sup>L<sup>U</sup>.MES</sup>haliyareš მღერიან “იმთარის დიდი ინსტრუმენტის”(=ქნარი?) თანხლებით; 5. ჯამბაზი(?) ლაპარაკობს; 6. “მევირალა(?)” ყვირის; 7. <sup>L<sup>U</sup>.KI-ta</sup> ებახის/უხმობს (ღვთაებებს); 8. მერიტიფე ერთ სქელ მთავე პურს მეფეს აძლევს, მეფე ამტერებს მას; 9. მერიტიფე გამორთმევს მეფეს სქელ პურს და ის მიაქვს.

გექსგის შემორჩენილი ნაწილი 18 დიდი ციკლის გამოყოფის საშუალებას იძლევა. მათ აღწერილობას მოსდევს 13 პატარა ციკლი. თითოეული შეიცავს შემდეგ სტრუქტურულ ელემენტებს: 1. მეფე და დელოფალი “სეამენ ღვთაებას (ან ღვთაების თასს)”; 2. ამტერევენ სქელ პურს; 3. მომღერალი ხურიდან (/ქანესიდან / ხათურად) მღერის.

იმის გამო, რომ გექსგის დასაწყისი არ არის შემორჩენილი, აგრეთვე მოქმედებათა ციკლური ხასიათიდან გამომდინარე, ძნელია იმის თქმა, თუ შინსდამაინს რომელი მოქმედებით იწყებოდა ე.წ. “დიდი” ციკლი. ციკლების გამყოფად და საწყის (ამოსავალ) მოქმედებად ლოგიკურად შეიძლება მივიჩნიოთ ფუნქცია, რომელსაც, სავარაუდოა, მერიტიფე ასრულებდა – “ჩასუქული მოღიოდა”.

შემოთ ჩამოთვლილი მოქმედებების გარდა, გექსგში ერთი-ორგან გეხედება დამატებით სხვა მოქმედებებიც: “(II 28-29) <sup>NINDA</sup>zippulašši-ს<sup>8</sup> ათავსებდნენ (ეინ და სად,

<sup>7</sup> სად მიჰყავდათ ღვთაებები ან რაგომ მიჰყავდათ ისინი საკულტო გრაპემის დამთავრებამდე. ძნელი სათქმელია. შეიძლება გაეჩხსნოთ სემონური დღესასწაულები <sup>EZEN</sup>AN.TAH.SUM<sup>BAR</sup> და <sup>EZE</sup>nuntariyašhaš, რომელთა დროს ღვთაებათა სიმბოლოები გადაჰქონდათ ერთი ქალაქიდან მეორეში. მდრ. აგრეთვე ბაბილონური საკამაფუსო დღესასწაული akītu, რომლის დროსაც ღვთაებათა კერპები ეტლებით გადაჰყავდათ: გამრიდან გამარში, შემდეგ კი საეკიალურ ნაგებობაში შეკრებდნენ მათ, რათა ამ უკანასკნელთ განესაზღვრათ ადამიანთა ბედ-იღბალი მომავალი წლისათვის.

<sup>8</sup> <sup>NINDA</sup>zippulašši-, (<sup>NINDA</sup>)šarama(n)-, <sup>NINDA</sup>taparvaš- პურის რაღაც სახეობებია. იხ. H. Hoffner, *Alimenta Hethaerum Food Production in Hittite Asia Minor (American Oriental Series 55)*, 1974, 179ff.

გაურკვეველია), გვარდიის უფროსი <sup>NINDA</sup>taparwaš-ს ათავსებდა". სხვაგან (TV 9-12): „NINDAzippulašš-i-ს ამტკიცებდა (ვინ, გაურკვეველია). ლეთაებები მიჰყავდათ, სასახლის ხალხი. გვარდიელები <sup>(NINDA)</sup>šarama(n)-ს ათავსებდნენ, მესუფრენი ხილს ათავსებდნენ ...". ეს მოქმედებები რიტუალში ჩართულია ციკლებს შორის და არა რომელიმე ციკლში, რაც ევაფიქრებიანებს, რომ ისინი წარმოადგენდნენ არა ციკლის, არამედ მთლიანად რიტუალის სტრუქტურულ ელემენტებს.

განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს გექსტის კოლოფონი, რომელიც დაცულია გექსტის ერთ-ერთი ასლში (KUB 20.26, 2-13): "მესამე დასრულებული ფირფიტა სამხვას იმთარისა: 'როდესაც მეფე შემოდგომაზე სამუხას იმთარის დღესასწაულს იხდის'. თუ მეორე წლის, მესამე წლის დღესასწაული (თავის დროზე) არ იმეივს და იგი არ აუნაბლაურებიანთ, (ასეთი შემთხვევაში, მომდევნო) დღესასწაულისთვის (გაიღებენ დამატებით?): 3 ხარს, მათ შორის 1 მსუქან ხარს, 16 ცხვარს, 6 "სქელ პურს", მათ შორის 2 "სქელ პურს" – ნახევარ ულუფას, 4 "სქელ პურს" – სამ SUTU-ს." როგორც კოლოფონიდან ირკვევა, სამუხას იმთარის საშემოდგომო დღესასწაულის აღწერილობა მოიცავდა სამ ფირფიტას, რომელთაგან ჩვენამდე მოღწეულია ბოლო, მესამე. საეარაულოა, რომ წინა ორ ფირფიტაზე აღწერილი იყო რიტუალი, რომლის დასკვნით ეტაპზე სრულდებოდა საკულტო ტრაპეზა. კოლოფონში განსაზღვრულია, თუ როგორ უნდა მოქცეულიყვნენ რიტუალის დროულად ჩატარებლობის შემთხვევაში. საეარაულოა, რომ მისი კომპენსირება ხდებოდა არა გადავადებით, არამედ (იომდევნო შეიშვე დამატებითი მსხვერპლმწიროვით). ეს გვაფიქრებიანებს, რომ რიტუალი მკაცრად იყო განსაზღვრული დროში და, შესაძლოა, იჯდა დღესასწაულთა მწყობრ სისტემაში. საეცებით შესაძლებელია, რომ სამუხას იმთარის საშემოდგომო დღესასწაული შედიოდა <sup>EZLN</sup>nuntariyaššajš – ხეთური მრავალდღიანი საშემოდგომო დღესასწაულის შემადგენლობაში.

ალსანიშნავია, აგრეთვე, რომ ხურიტული წარმოშობის ლეთაების, იმთარ-მაცემქას სახელზე ჩასატარებელი სადღესასწაულო რიტუალი, რომელშიც სხვა ხურიტული ლეთაებებიც (ხებათი, ქუმარბი, ნინათა და ქელითა) იხსენიებიან, იმართებოდა ხათური წესით (რიტუალის სტრუქტურა, საკულტო პერსონალი), რაც დაკავშირებული უნდა იყოს ადგილობრივ, ხეთურ-ხათურ დღესასწაულთა სისტემაში ხურიტული ლეთაებების სახელების ჩასმასთან.

ლეთაების თაყვანისცემის ადგილი მრავალფეროვანი იყო. ეს შეიძლებოდა ყოფილიყო ღია ცის ქვეშ აღმართული სტელა, მთა, მდინარე, წყარო თუ კლდეში გამოკვეთილი ბუნებრივი სალოცავი. ძირითადად კი, კულტმსახურების ადგილი ლეთაების მიწიერი საცხოვრისი – ტაძარი იყო. აქ გახლდათ მისი სატრაპეზო და მოსასვენებელიც. ხათუსაში დღეისათვის 30 ტაძარია გამოვლენილი. მათი უმრავლესობა ხეთების ახალი სამეფოს გვიანდელ ხანას განეკუთვნება. არქეოლოგთა ვარაუდით, ისინი შესაძლოა აღმართული ყოფილიყო ძველ საკულტო ნაგებობათა ნაშთებზე, რომლებიც დღემდე გაუთხრელი და გამოკვლევადი რჩება. ყოველ შემთხვევაში, ხეთებს რომ მისწრაფება ჰქონდათ ახალი საკულტო ნაგებობების ძველის ადგილზე აგებისკენ, ეს ჩანს წერილობითი წყაროებიდანაც. ჩვენამდე მოაღწევს გექსტებმა, რომლებშიც აღწერილია ტაძრის განახლების რიტუ-

ალები. ფაქტობრივად, საქმე ეხება ძველი გაძრის საძირკველზე ახალი გაძრის ამშენებას. მიუხედავად იმისა, რომ გაძრების შემორჩენილი ნანგრევები ერთი შეხედვით განსხვავდებიან. მათი დაგეგმვარება ერთგვაროვანია. თითოეულს ჰქონდა მონუმენტური ჭიშკარი, გარეთა და შიდა ეზო, “პორტიკი”. გარეთა ეზოს ირგვლივ განლაგებული იყო სამეურნეო დანიშნულების სათავსოები, სადაც ინახებოდა მსხვერპლის შვწირვისთვის საჭირო პროდუქტები, ხოლო საკულტო დანიშნულების ოთახები თავმოყრილი იყო, ძირითადად, შიდა ეზოს ირგვლივ. ყველა მათგანის დანიშნულება დღემდე გარკვეული არ არის. ყველაზე მნიშვნელოვანი უნდა ყოფილიყო ცეცხლი – გაძრის წმიდათა-წმიდა. იქ კვარცხლბეკზე იდგა ლეთაების გამოსახულება ან სიმბოლო. ხეიური გაძრისთვის დამახასიათებელი თავისებურება, რაც მას განასხვავებდა, მაგალითად, ბაბილონური გაძრისაგან, ის იყო, რომ ლეთაების დანახვა შიდა ეზოდან არ შეიძლებოდა. ცელამი შესასვლელი კარი ლეთაების ქანდაკების მოპირდაპირე კედელში კი არ იყო, არამედ გვერდითა კედელში. ამდენად, ლეთაების ქანდაკების ხილვა მხოლოდ რჩეულთა (მეფე-დელოფალი, სამეფო ოჯახის წევრები, ღიდი მოხელეები, კულგის მსახურები) ხეკდრი იყო.

გექსტებში დადასტურებულია საკულტო ნაგებობათა და მათი ცალკეული ოთახების აღნიშნული ტერმინების ღიდი მრავალფეროვნება. მაგალითად, შეიძლება დაეასახელოთ: É.ŠÁ (ხეთ. tunnakkeššar) “შიდა ოთახი, (წმინდა) საძილე ოთახი”, É.ĦI.Ú.SA “(საკულტო) განბანვის ოთახი”. პირველი მათგანი ყველა მნიშვნელოვანი ლეთაების გაძრისთან დაკავშირებით იხსენიება როგორც მისი ერთ-ერთი აუცილებელი ნაწილი. მეორე კი გვხვდება დღესასწაულთა აღწერილობების გექსტებში როგორც ადგილი, სადაც მეფე ღილით იბანდა, სადღესასწაული განსაკმეღს და ფეხსაკმეღს იცვამდა და ირთიებოდა (საყურეებს იკეთებდა). არის ცდები მოგიერთი ტერმინის დაკავშირებისა გათხრილ საკულტო ნაგებობათა ნაშთებთან, თუმცა ტერმინია ღიდი ნაწილის ინტერპრეტაცია და მათი იდენტიფიკაცია ამა თუ იმ გაძრისთან ან მის რომელიმე ოთახთან ხშირად დავას იწვევს მეცნიერთა შორის. განსაკუთრებით მწვავე დისკუსიის საგანს წარმოადგენს ტერმინი Ḫalentu-, რომელიც დღესასწაულთა აღწერილობის შემცველ თითქმის ყველა გექსტში გვხვდება და, უდავოდ, ძალიან მნიშვნელოვან ნაგებობას (ან მის ნაწილს) უნდა წარმოადგენდეს. ამ ტერმინს თარგმნიან როგორც “სასახლის კომპლექსი”; “სასახლის საცხოვრებელი ნაწილი (მეფის მოსახვეწებელი)”; “გაძრის მთავარი საკულტო ოთახი”. ჩემი აზრით, ეს სიტყვა აღნიშნავს საკულტო ნაგებობას სასახლის ტერიტორიაზე.<sup>9</sup>

რაც შეეხება საკუთრივ ლეთაების ქანდაკებას, მის კერძს, ვერც ერთმა ვერ მოაღწია ჩვენამდე, მაგრამ ხეთ მწერალთა წყალობით შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ, თუ როგორ გამოიყურებოდნენ ისინი, რა მომისანი იყვნენ, რა ეცავთ (გამოსახულებათა უმრავლესობა ანთროპომორფული იყო, იშვიათად მოომორფული), რა ატრიბუტები ჰქონდათ, სად იდგა თითოეული და ა.შ. ამის შესახებ მოგვითხრობენ ე. წ. “საინვენტარი” და “სად-

<sup>9</sup> დაწერილებით იხ. I. Tatišwili, Zur Ḫalentu-Frage. Assyrien im Wandel der Zeiten. Heidelberg 1977, 181ff.



ლესასწაულო” ტექსტებში დაკული ცნობები – “ხეთურ კერპთა აღწერილობები”.<sup>10</sup> მათი შედგენის მიზანი იყო გადარის კუთვნილი ინვენტარის (სხვადასხვა ძვირფასი ლითონისგან და ქვისგან დამზადებული ნივთების, მათ შორის ლეთაებათა კერპების) შემოწმება და რელიგიურ დღესასწაულთა დროულად ჩატარების უზრუნველყოფა. ეს, უდავოდ, უნიკალური ტექსტები, მათი დანიშნულებიდან გამომდინარე, საკმაოდ სანდოა ხეთებთან კულტის ორგანიზაციისა და საგაძრო პერსონალის შესასწავლად. მათი დანიშნულებიდანვე გამომდინარე, ტექსტების ინფორმაცია ლეთაების შესახებ ცალმხრივია, ისინი ლეთაების არსს კი არ გადმოსცემენ, არამედ გეთაეაზობენ ლეთაების ერთგვარ “ფოტოსურათს”, რომელმაც მისი ერთ-ერთი კონკრეტული გამოვლინების ფორმა აღბეჭდილი. მაგალითისთვის მოვიყვანო ერთ-ერთი აღწერილობას (Bo 2383/v. B. 1 წინა მხარე I 5-20):

“ლეთაება იშთარო: , მჯდომარე. მხრებზე ფრთები [აქვს გამოსული]. მარჯვენა ხელში ოქროს თასი [უჭირავს], [მარცხენა ხელით] ოქროს “სიკეთე” უყვრია. მის ქვეშ მუძირკეელია, მოეერყხილი. მუძირკელის [ქვეშ?] კი ფრთოსანი ლომის მოეერყხილი გამოსახულება ძვეს. ლომის ფრთების მარჯვნივ [(და) მარცხნივ] ნინათა (და) ქულითა დგანან. ისინი ეერყსლისაა, მათი თეალები მოოქრულია. ფრთოსანი ლომის ქვეშ ხის მუძირკეელია. ერთი “მუჭა” დღიური პურა, ლეინის ერთი თასი გამომწვარი თიხისაგან ქალღმერთების – ნინათასა (და) ქულითას გამოსახულებებითურთ, თეის დღესასწაული (და) “სიმღერა” იშთარს ეკუთვნის. ქურუმი არ ჰყავს, (აქვს) | ხარის(თეაიანი) “ზბრუ”, (რომელსაც) ოქროს ყელი (აქვს)”.

ხეთური ტექსტებიდან გამომდინარე, ერთ გაძარში შეიძლება რამდენიმე ქანდაკება მდგარიყო. მათი ესაჭიროებოდაი: ყოველდღიური მოელა-პატრონობა – დაბანა, ჩაემა, კება, გართობა. ამ ყოველდღიურ კულტმსახურებას ასრულებდნენ ქურუმები (L<sup>S</sup>SANGA, L<sup>S</sup>GU:DÜ, M<sup>UNUS</sup>AMA.DINGIR-LIM, და სხვ.). მათ ჰქონდათ აგრეთვე დაკისრებული სხვადასხვა ვალდებულება, დაკავშირებული ლეთაებისა და მისი ქონების დაკეასთან. გაძარს ჰყავდა მრავალრიცხოვანი მომსახურე პერსონალი, რომელიც მონაწილეობდა სხვადასხვა სარიტუალო ცერემონიაში. ჩვენამდე მოაღწია უაღრესად საყურადღებო ტექსტმა, რომელშიც მოცემულია “ინსტრუქცია გაძარის მსახურთათვის” (KUB 13.4 +). კულტის მსახურები პასუხს აგებდნენ შესაწირის, საკულტო ნივთების, ლეთაების სამყოფელის სიწმინდებზე, ლამითაც დარაჯობდნენ, რათა უწმინდური ცხოველი არ შესულიყო გაძარში, მის კერაში ცეცხლი არ ჩამქრალიყო და სხვ.

ყოველდღიური შესაწირის გარდა, რაც ლეთაების აუცილებელ საკვებად აღიქმებოდა, ლეთაებები – გაძართა და მათი ქონების ბატონ-პატრონები – იღებდნენ მრავალ-

<sup>10</sup> ტექსტების გამოცემები: C.-G. Brandenstein, Hethitische Götter nach Bildbeschreibungen in Keilschrifttexten, *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Agyptischen Gesellschaft* 46/2, Berlin, Leipzig 1943; L. Jakob-Rost, Zu den hethitischen Bildbeschreibungen. I. *MIO* 8, 1961, 161-217, II. *MIO* 9, 1963, 175-239; J. Hazenbos, *The Organization of the Anatolian Local Cults During the 13th Century B.C. An appraisal of the Hittite cult inventories*. Leipzig 1998. ეს ტექსტები ისტორიული ქართლის გეოგრაფიასა და აღმოსავლეთ მცირე აზიას შორის უძველესი დროიდან არსებული კულტურული კონტაქტების კონტექსტში განხილულია აქვს გ. გიორგაძეს (*ხეოლოგიური და ქარივეოლოგიური ძიებანი*, თბილისი 1999, 199 წმდ.).

რიცხოვან შეწირულობებს. საინტერესოა, რომ მსხვერპლშეწირვად აღიქმებოდა თავად გაძრის აგება ლეთაუბისთვის. ერთ-ერთი ტექსტის თანახმად (KBo 4.1 წინა მხარე 11-13), მეფე, რომელიც გაძარს უცებს ღვთაებას, შემწირველად – “მსხვერპლის / რიგულის უფლად” (EN.SISKUR) მოიხსენიება. ამ მსხვერპლის საფასურად კი ღვთაებამ უნდა უზრუნველყოს მისი კეთილდღეობა. მეუობა, შთამომაველობა.

И. Гатишвили

### Обзор хеттских ритуалов

С самого начала мы обратили внимание на значение ритуалов в повседневной жизни хеттов. В настоящее время в нашем распоряжении имеется около 20 000 табличек, представляющих собой описания ритуалов. Количество, также как и весьма впечатляющее разнообразие, свидетельствует об их важности как источника для изучения хеттского общества. Хеттские ритуалы (в особенности, хаттского происхождения) представляют интерес также с точки зрения

взаимоотношений мифа и ритуала в рамках архаичной религиозной системы.

Чтобы не затеряться в лабиринте огромного материала, предлагаем классификацию, хотя и провизорную.

Нами выделены следующие группы:

1. ритуалы, связанные с важными этапами жизни человека (рождение, смерть, инициация, восхождение на престол);
2. ритуалы, связанные с частными случаями (разные несчастья, преступления, отношения между людьми и т.д.);
3. регулярные официальные праздники.

Нами рассмотрены случаи проведения ритуалов, структура больших праздников, персонал, культовые действия и термины.

### Un aperçu des rituels hittites

Nous avons attiré dès le début l'attention sur l'importance des rituels dans la vie quotidienne des hittites. Aujourd'hui on dispose à peu près de 20 000 tablettes et fragments de tablettes, présentant les descriptions de rituels. Le nombre et la variété de ces textes, ce qui est également impressionnante, révèlent leur importance comme source de nos connaissances de la société hittite. Les rituels hittites (surtout ceux d'origine anatolienne) présentent de l'intérêt aussi du point de vue des recherches de relations entre mythe et rituel dans le cadre du système religieux archaïque.

Afin de ne pas nous perdre dans le labyrinthe, il nous faut bien avancer une classification, toute provisoire, de l'immense matériel qui est à notre disposition. Nous proposons les groupes suivants:

1. Les rituels liés aux étapes importantes de la vie de l'homme (la naissance; la mort; le baptême; l'intronisation);
2. Les rituels liés aux cas particuliers (des maux divers, des crimes, des relations entre les hommes, des accidents militaires, des calamités, etc.);
3. Les rituels réguliers (des fêtes officielles).

Nous avons passé en revue les cas de l'accomplissement de rituels, analysé la structure de grandes fêtes, le personnel, les gestes liturgiques et quelques termes cultuels.

## სიღნაღის ტრადიციული ყოფითი რეალიები

სიღნაღის წინამორბედების კამბეჩანის თუ ქისიყის//ქიზიყის კვლევა იმ-თავითვე იქცა ქართული ისტორიოგრაფიის ერთ-ერთ პრიორიტეტულ პრობლე-მად. ივ. ჯავახიშვილიდან და ნ. ბერძენიშვილიდან დაწყებული ამ საკითხს მრავა-ლი ისტორიკოსი შეხებია. ყველას აქ ვერ დავასახელებთ, მაგრამ განსაკუთრე-ბით გვინდა გამოვყოთ დ. მუსხელიშვილის, თ. პაპუაშვილის, ივ. შაიშმელაშვი-ლის ღვაწლი ამ საკითხების კვლევის საქმეში. არქეოლოგიური გათხრების შედე-გად მოპოვებულმა მასალამ მრავალ ბუნდოვან საკითხს მოჰფინა შუქი. მნიშვნე-ლოვანია აგრეთვე წერილობით წყაროებში დაუნჯებული ცნობები.

ჩვენი მიზანია სიღნაღის ყოფის თავისებურება წარმოვაჩინოთ მისი ქალა-ქად ქცევის პერიოდიდან, მაგრამ შევხებით უფრო შორეულ წარსულსაც.

გვიან შუასაუკუნეების ქისიყი ანუ კამბეჩოვანი მოიცავს კახეთის სა-მხრეთ-აღმოსავლეთ უკიდურეს ნაწილს (წინა მხარს), მოქცეულს ალაზნის ქვე-მო წელსა და მტკვარს შორის, რომელსაც შუაზე ჰკვეთს მდ. იორი. დღეს და, რო-გორც ჩანს, შუა საუკუნეებშიც ინტენსიურად დასახლებული იყო მისი ჩრდილო-დასავლეთი ტყიანი ნაწილი<sup>1</sup>. მკვლევრები სკრპულოზური სიზუსტით განსაზ-ღვრავენ ამ მხარის ტერიტორიულ არეალს<sup>2</sup>. ქიზიყი უძველესი დროიდანვე მნიშ-ვნელოვანი რეგიონი იყო, რამდენადაც იგი იბერიის (ქართლის), ალვანეთის და სომხეთის ურთიერთ სასაზღვრო ტერიტორიას წარმოადგენდა<sup>3</sup>. ქიზიყი თუ კამ-ბეჩოვანი სამი ამიერკავკასიური სახელმწიფოს პოლიტიკური და ეთნიკური საზ-ღვრების ურთიერთგადაკვეთის ზონა იყო. დ. მუსხელიშვილი თვლის, რომ ამ მხარის ეკონომიკურ პოტენციალს: მიწათმოქმედების ხელსაყრელი პირობები და მესაქონლეობის, განსაკუთრებით, მეცხვარეობის განვითარება განაპირო-ბებდა. კამბეჩოვანზე გადიოდა არა ერთი მაგისტრალური სამხედრო და სავაჭ-რო გზა, რომლის დაუფლებას ცდილობდნენ მეზობელი ქვეყნები<sup>4</sup>.

ქიზიყისა და კამბეჩოვანის იდენტურობაში დღეს ეჭვი აღარავის ეპარება. ვახუშტი ბატონიშვილი აღნიშნავდა: „საბუე-ასანურამდე არს ადგილი, ქისიყისა, რომელი მოხუვეია მთასა, ცივის მთიდან-ჩამოსულსა. ამას ეწოდა პირველ კამბე-ჩოვანი, კამბეჩთა სიმრავლისათვის, შემდგომ ქისიყი უსაქციელობისათჳს „მქის იყო“<sup>5</sup>... საინტერესოა ვახუშტისეული განსაზღვრება ქიზიყელის ხასიათი-სა „მქის იყო“. სულხან-საბას მიხედვით, „მქისი-დამუხვილი, გინა ხორკლიანია“

<sup>1</sup> დ. მუსხელიშვილი, ქიზიყის ძველი ისტორია, თბ., 1997, გვ. 10.

<sup>2</sup> სტ. მენთეშაშვილი, ქიზიყური ლექსიკონი, თბ., 1943, გვ. VI; დ. უკლება, ალაზნის ველი, თბ., 1966, გვ. 84.

<sup>3</sup> დ. მუსხელიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 3.

<sup>4</sup> დ. მუსხელიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 41.

<sup>5</sup> ქართლის ცხოვრება, IV, თბ., 1973, გვ. 543.

დამუხეილი კი იმავე ლექსიკონის თანახმად, დახეთქილია<sup>6</sup> ამ განსაზღვრებით ძნელი სათქმელია რას გულისხმობდა ვახუშტი, მაგრამ როგორც ჩანს, ქიზიყელი რომ თავისუფალი ეთნოფსიქოლოგიური განწყობით ხასიათდება, ეს არის ჩადებული ამ განსაზღვრებაში. აღნიშნული მხარე გამოირჩეოდა თვითმყოფი წესჩვეულებათა და რწმენა-წარმოდგენების კომპლექსით, კოლორიტული ყოფით! თავისუფლების მოყვარე უბატონო ქიზიყელის საერთო განწყობილება სამყაროს სპეციფიკურ აღქმაში ვლინდებოდა, რაც საბოლოო ჯამში, აკუმულირდებოდა მის ამაყ ხასიათში და საერთო განწყობაში. ყოველივე ზემოთქმულზე გავლენას ახდენდა გეოგრაფიული გარემოც, რაც განსაზღვრავდა მეურნეობის წარმოების ხასიათს, აყალიბებდა ადამიანის ტემპერამენტს.

ლეონტი მროველის მიხედვით კამბეჩოვანი ქისიყია<sup>7</sup>. ძველ წყაროებში ქიზიყი ზოგ შემთხვევაში იხსენიება დამოუკიდებელ მხარედ, ზოგჯერ კი კონკრეტული გეოგრაფიული პუნქტის აღმნიშვნელია სიღნაღთან ერთად. დ. მუსხელიშვილი თვლის, რომ ქალაქ სიღნაღის, რომელიც წყაროებში XVIII ს. მეორე ნახევრიდან ჩნდება, ძველი სახელწოდება „ქიზიყი“ უნდა ყოფილიყო. სიღნაღი თავდაპირველად ქალაქის ციხეს უნდა რქმეოდა და შემდეგ უნდა შერქმეოდა მთელ ქალაქს. იქვე განმარტებულია, რომ სიღნაღი თურქული სიტყვაა და ნიშნავს „თავშესაფარს“, სახიზნოს<sup>8</sup>. სავარაუდებელია, რომ „ქიზიყი“ თავდაპირველად დაბასოფლის სახელწოდება იყო და შემდეგ გახდა ქალაქი, რომელიც განსაზღვრული მხარის ცენტრს წარმოადგენდა. XVIII ს-ში, როდესაც სიღნაღის ციხე აშენდა, ქალაქის ძველი სახელწოდება მის „ქვეყანას“ შერჩა, ხოლო ამ ქვეყნის ცენტრს სიღნაღი ეწოდა<sup>9</sup>.

XVIII-XIX სს. წყაროებში და დღესაც ქიზიყი კახეთის შემადგენელი ეთნოგრაფიული მხარეა, რომლის ადმინისტრაციულ ცენტრს სიღნაღი წარმოადგენს.

სიღნაღს აღწერს ვახუშტი ბატონიშვილი<sup>10</sup>. ა. გიულდენშტედტიც იძლევა მის საინტერესო დახასიათებას<sup>11</sup>. ვახტანგ ბატონიშვილი კი აღნიშნავს: ხისინის ციხეს ეწოდება სიღნაღი<sup>12</sup>. ცნობებს სიღნაღის შესახებ გვანუდის ბურნაშვიც<sup>13</sup>. ომან ხერხეულიძის მიხედვით, მეფე ერეკლე II-მ ერთდროულად ააშენა ციხე გალაგანი გორში, თელავში და სიღნაღში<sup>14</sup>.

მიჩნეულია, რომ სიღნაღი, ისევე როგორც მისი წინაპრები (ქიზიყი, ბორნაბუჯი, კამბეჩოვანი) წარმოიქმნა არა მარტო ხელოსნობა-ვაჭრობის განვითარებისათვის პირობების შესაქმნელად (მჭიდრო მოსახლეობა, მინათმოქმედებისა

<sup>6</sup> სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი, ტ. IV, თბ., 1965.

<sup>7</sup> ქართლის ცხოვრება, I, თბ., 1955, გვ. 45.

<sup>8</sup> დ. მუსხელიშვილი დასახ. ნაშრომი, გვ. 21.

<sup>9</sup> დ. მუსხელიშვილი დასახ. ნაშრომი, გვ. 22.

<sup>10</sup> ქართლის ცხოვრება IV, თბ., 1973, გვ. 522; სქ №5.

<sup>11</sup> ა. გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში; თბ., 1962, გვ. 259.

<sup>12</sup> ვახტანგ ბატონიშვილი, ისტორიები, აღწერა, თბ., 1914, გვ. 34.

<sup>13</sup> С. Бурнашев, Картина Грузии. Описание политического состояния царств карталинского и Кахетин. Тифлис, 1896, с. 9.

<sup>14</sup> ქართლის ცხოვრება II 1-3, 1854, გვ. 499.

და მესაქონლეობის მაღალი პროდუქტიულობა), არამედ აქ წინა პლანზე გზათა კვანძზე კონტროლის საჭიროება იდგა<sup>15</sup>. მითუმეტეს, რომ ლეკების გამუდმებული თარემის დროს სიღნაღის გაღავანი იყო მთავარი სიმაგრე, სადაც საკუთრივ სიღნაღის გარდა, თავს აფარებდა მის გარშემო მდებარე სოფლების მოსახლეობაც. ა. გიულდენშტედტის ცნობით, „მკაცრად დადგენილი წესის თანახმად, ყოველი ქიზიყელი მიიჩქარის თავისი თოფით იქით, საიდანაც ესმის სროლის ხმა. ამის გამო ლეკები მათ უფრო იშვიათად ესხმიან თავს, ვიდრე მათ მეზობელ ქართლში. არც ისე იშვიათად ცდილობენ ქიზიყელები აინაზღაურონ დანაკლისი ხალხისა და პირუტყვისა. ამიტომ ისინიც ესხმიან თავს მათ მეზობლად მდებარე ლეკურ რაიონს ჭარს და მოაქვთ ყველაფერი, რასაც მოახერხებენ“. გიულდენშტედტის ცნობით, 1772 წ. მათ ლეკებიდან გამოორეკეს 30000 ცხვარი<sup>16</sup>. ერთი სიტყვით, მართლდება ქიზიყელების ვახუშტისეული დახასიათება: „არიან კაცნი მებრძოლნი, მხნენნი, ახოვანნი, შემართებულნი, მაგარნი, მიმყოლნი ურთიერთისა“<sup>17</sup>.

სიღნაღი, „ქიზიყის მემკვიდრე“, რომლის ხსენება საბუთებში XVIII ს. 70-იანი წლებიდან იწყება, სულ მალე იქცა კახეთის ვაჭრობა-ხელოსნობის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ცენტრად. ამ დარგების განვითარებისთვის რეგიონში ყველა პირობა არსებობდა: ეს იყო დანიზაურებული მიწათმოქმედება, მევენახეობა-მღვინეობის მაღალი დონე, მესაქონლეობის საბაზრო ღირებულება, ხელოსნობის განვითარება და ბოლოს ფართო საკომუნიკაციო ქსელით დაფარული მთელი მხარე. აღმოსავლეთ საქართველო ჩაბმული იყო სავაჭრო ურთიერთობაში მეზობელ ქვეყნებთან. ამას მრავალი უცხოელი ავტორიც ადასტურებს. მაგ., შარდენის ცნობით, აღმოსავლეთ საქართველოდან გააქვთ ღვინო სომხეთში, მიდიასა და ისპაჰანში. სპარსეთის შაჰი საქართველოდან ხარკის სახით ყმანცილებთან ერთად იღებს „საუცხოო ღვინოსა და შესანიშნავ ხილს. აქ დიდი რაოდენობით მზადდება აბრეშუმი, რომელიც სპარსეთში, ოსმალეთში, ერზრუმსა და ახლომახლო ადგილებში გააქვთ“<sup>18</sup>. ავტორი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ქვეყანაში სავაჭრო საქონლის სიუხვეა. ა. გიულდენშტედტიც მიუთითებს კახეთში აბრეშუმის წარმოების ფაქტზე<sup>19</sup>. ამ მხრიდან სხვა საქონელიც გაჰქონდათ. კერძოდ, მატყლი, ტყავეულობა, პირუტყვი. შემოქონდათ თევზი, რკინეულობა, მარილი, ფუფუნების საგნები<sup>20</sup>. თუ XVIII ს. 70-იან წლებში აქ სახლობდა 32 ვაჭართა ოჯახი<sup>21</sup>, XIX ს. რეფორმამდელ ხანაში სიღნაღში ადგილობრივი ვაჭარი იყო 239, წლიური სავაჭრო ბრუნვა შეადგენდა 400000 მან, აქედან 65 ვაჭარი რუსულ, უცხო-

<sup>15</sup> ივ. შაიშველაშვილი, ქიზიყი, თბ., 1973, გვ. 83.

<sup>16</sup> ა. გიულდენშტედტი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 27.

<sup>17</sup> ქართლის ცხოვრება IV, გვ. 543.

<sup>18</sup> „ქან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში, თბ., 1975, გვ. 33.

<sup>19</sup> ა. გიულდენშტედტი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 283.

<sup>20</sup> დ. გვერტიშვილი, ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან, ტ. II, თბ., 1965, გვ. 45.

<sup>21</sup> III. Месхиа. Города и городской строй фсидальной Грузии, Тб., 1959, с. 137

ურ და ადგილობრივ ფართელულს წელიწადში ყიდდა 341110 მანეთისას. სიღნაღელი ვაჭარი ალბე-მიცემობას ანარმოებდა მოსკოვში, ნოვგოროდში, ნახჭევანში, თბილისსა და სხვა ქალაქებში<sup>22</sup>. ვაჭრებს ცხოველი ურთიერთობა ჰქონდათ თავისი მხარის, მთელი საქართველოს, ამიერკავკასიისა და რუსეთის მთელ რიგ გუბერნიებთან. თუმცა კახეთის რკინიგზის გახსნამ სიღნაღისა და ქიზიყის მოსახლეობის დიდი ნაწილი თბილისის ბაზრისაკენ მოაბრუნა<sup>23</sup>.

ხელოსნობაც საკმაოდ დანინაურებული ყოფილა სიღნაღში. 1802 წლის მასალებით, აქ არსებობდა ოქრომჭედელთა 9 დუქანი, რომელშიაც 5 ოქრომჭედელი მუშაობდა; ფეიქართა 83 სახელოსნოში 113 კაცი იყო დასაქმებული. იყო 4 სამღებრო 9 ხელოსნით. მჩითავეების (набывщики) 2 სახელოსნო, მენულეთა 11 სახელოსნო, სადაც 13 მენულე მუშაობდა, 2 მედაბლე, 2 ზენიკალი; მექვაბეთა 3 დუქანი, 5 სამჭედლო - 6 მჭედელი მუშაობდა, 2 მენახშირე. იყო სადურგლო და საზეინკლო, მკერავების 3 სახელოსნო, სადაც 4 მკერავი მოღვაწეობდა; მარკიტანების 4 დუქანი (торговец състными продуктами и напитками), იყო 10 ყასაბი დუქნის გარეშე, 2 სადალაქო, სამი მენისქვილე, ერთი მეთუთუნე. ამავე საბუთში მითითებულია: „коньизвозничаят 6 и временно промысла свои отправляюших -36“<sup>24</sup>.

ამგვარად, XVIII ს. ბოლოსა და XX ს. დასაწყისისთვის სიღნაღი სავაჭრო-სახელოსნო ძლიერ ცენტრს წარმოადგენდა. აქ არსებობდა ხელოსნობის 120-ზე მეტი სხვადასხვა დარგი. ზემომითითებულ საბუთში დასახელებულია აგრეთვე „тавки с красными товарами“. ასეთი სულ 32 ყოფილა. იყვნენ აგრეთვე მედუქნეები, უნაგირისა და ცხენის აკაზმულობის ოსტატები. საერთო ჯამში სულ 189 სახელოსნო ყოფილა. იყვნენ აგრეთვე მედუქნეები, უნაგირისა და ცხენის აკაზმულობის ოსტატები. საერთო ჯამში სულ 189 სახელოსნო ყოფილა.

სხვადასხვა სახის ნაშრომებში ხშირად მუსირებს აზრი, რომ სიღნაღში მისი დაარსების დღიდან მხოლოდ სომხები ცხოვრობდნენ. ამ არც თუ საეგებით სწორი ინფორმაციის წყარო, ჩვენი აზრით, ალბათ, 1770 წლის ერთ საბუთშია საძიებელი, სადაც მითითებულია: „არს მცირე ყარაბა კახეთს ქიზიყში სიღნაღი და ამას შინა მკვიდრობენ სომეხნი კომლი 100“<sup>25</sup>. ეს სულაც არ გამოიციხავს იმავე პერიოდში ქართველების არსებობას. ვანო ტყავაძის ცნობით, რომელიც 1855 წ. სიღნაღში იყო დაბადებული, მისი მამა იასეც იქაური იყო და საერთოდ სიღნაღში ბევრი მისი წინაპარი სახლობდა. XVIII ს. ბოლოსათვის კი ნამდვილად რომ იყო ქართული მოსახლეობა, ამის საბუთად შეიძლება გამოდგეს დავით ბაგრატიონის მითითება, რომ „Мдиванбегн имеют свое присутствие: в Гифлисе, в Гори

<sup>22</sup> ე. ოროჯონიკიძე, XIX ს. რეფორმამდელი ხანის საქართველოს აგრარულ ურთიერთობათა ევოლუცია, თბ., 1979, გვ. 47-48; მითითებულია სცსსა ფ. 16, საქ. 7166 ფურც. 45, 46, 56.

<sup>23</sup> ივ. შაიშველაშვილი, ქიზიყი, გვ. 122.

<sup>24</sup> ИГИА ф. 16. л. 51 лл 11.

<sup>25</sup> В. Гамрекелн, Межкавказские политические и торговые связи Восточной Грузии., Тб., 1980, с. 35.

в Телаве. Сигнахе" ეს არის „მიმოხილვის" 545 მუხლში აღნიშნული, ხოლო 552 მუხლში მითითებულია: "Армяне ни в коем случае мдиванбегами, не бываюот, по коллну. они суть народ торговый"<sup>26</sup>, ე. ი. თუ მდივანბეგად არ შეიძლებოდა სომეხი ყოფილიყო, სიღნაღს კი ჰყავდა თავისი მდივანბეგი, იგი ქართველი უნდა ყოფილიყო, ისევე როგორც მოსახლეობის უმრავლესობა.

ხელოსნობის ნაწარმი ბაზრისათვის, ანუ გასაყიდად იწარმოებოდა, თუმცა მისი ნაწილი ადგილზევე - სახელოსნოებში იყიდებოდა და დაკვეთითაც მზადდებოდა. ნაწილი კი საქართველოს ბაზრებზე გადიოდა ან არა და იყიდებოდა მეზობელ ქვეყნებში<sup>27</sup>. ბურნაშოვის ცნობით: „Большой торг состоит у них с горскими и близкими соседями в их рукоделиях, то-есть медною посудою, бумажными полотнами, набивными, крашеиными и белыми, конскими верховыми уборами, соболями и кинжалами, маленькими железными вещами, шапками, обувью"<sup>28</sup>. ყოველივე ეს ნათლად მიუთითებს, რომ ქვეყნად საბაზრო ურთიერთობა მაღალ დონეზე იყო ასული. იგი თავის სფეროში ითრევდა მოსახლეობის სულ უფრო ფართო ფენებს. აღსანიშნავია ისიც, რომ არსებობდა ვაჭრობის სხვადასხვა ფორმა. საკმაოდ გავრცელებული იყო გაცვლა-გამოცვლა, ნისია, ნარდად ვაჭრობა. ვაჭრობა ყოველთვის არც ნაღდ ფულზე წარმოებდა და არც ერთჯერად აქტს წარმოადგენდა. სულ ახლო ხანებშიც კი „რისიმე ყიდვა ან გაყიდვა რომ უნდოდა ადამიანს, შეიძლება ეს ნივთი ჯერ ან დამზადებული ან მოწეული და მოსავალი დაბინავებული არც ყოფილიყო. მსყიდველს წინდანინვე ბე-ს გამოვართმევდით, სრული ფასის ერთ მესამედს და არხეინად ვიყავით"-ო. მთხრობლები იმასაც ადასტურებენ, რომ დაბევებული საქონლის სხვაზე გაყიდვა დანაშაულად ითვლებოდა. პირობის დამრღვევს ბე უკან უნდა დაებრუნებინა და კიდევ ჯარიმა „გადაეხდევინებოდა პირის გატყვევისათვის". ამას სასამართლო არც კი ჭირდებოდაო. თუ დაზარალებული სოფლის თავკაცებს განუცხადებდა, ისინი გამოიტანდნენ განაჩენს - რამდენი უნდა გადაეხადა „პირის გასამტეხო". ეს, როგორც ჩანს, ფეოდალურ საქართველოში ძველთაგან მომდინარე წესი იყო. დავით ბატონიშვილის სამართლის წიგნებში საგანგებო მუხლია „ბეის მოცემისათვის", რომელშიაც აღნიშნულია: „ვინათგან ყოველთა ძალ-უძსთ განვაჭრებად თვისისა საქონლისა, ამისათვის აქუს ბეისა მიღებისა ანუ მიცემის ნებაჲ" მაგრამ „უკეთუ ბე აიღეს და საქონელი გაყიდა, ბე უკან წაერთვას, მიეცეს პატრონს, და ერთი ეგოდენი ჯარიმად მეფისათვის"<sup>29</sup>.

საეაჭრო და სახელოსნო ობიექტების ასეთი ფართო ქსელის არსებობა ძველ სიღნაღში ეთნოგრაფიული მონაცემებითაც დასტურდება. ხანდაზმული მოსახლეობის დიდ ნაწილს ზუსტად ახსოვს სად, რომელი ან ვისი დუქანი ან სა-

<sup>26</sup> დავით ბაგრატიონი, საქართველოს სამართლისა და კანონმცოდნეობის მიმოხილვა, თბ., 1959, გვ. 310-311.

<sup>27</sup> შ. მესხია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 126.

<sup>28</sup> С. Бурнашев, Картина Грузии, Тифлис 1889, с. 2.

<sup>29</sup> ამათალი ბატონიშვილი დავითისა, თბ., 1964, გვ. 17 (16).



ხელოსნო იყო იმ ხანად. მაგალითად, საქულა აივაზოვის სასადილოს უკან მდებარე ეზოში „დეერი“ ჰქონდა. აქ ჩერდებოდნენ მალაქნების ფურგონები, რომლებსაც მიჰქონდათ ზეთი, მზესუმზირა. ამავე „დეერში“ აივაზოვის მონყობილი ჰქონდა სამჭედლო. მჭედლად მუშაობდა მიხო ნასყიდაშვილი. იყვნენ სხვა ნალბანდებიც. ვისაც დასაჭედა ჰყავდა ცხენი ან ხარი, აივაზოვის „დეერში“ მოიყვანდა. ერთი სიტყვით, მომსახურეობის მთელი კომპლექსი არსებობდა. გოდორაანთ სტეპოს ფართლელის მალაზია ჰქონდა. შემსვლელს სკამს უდგამდნენ, „მობრძანდით“-ს ეტყოდნენ, ჩაის შესთავაზებდნენ, ფართალს ნისიად მისცემდნენ, თან ხელის ბიჭს გააყოლებდნენ - ნავაჭრის შინ მისატანად.

მეორე „დეერის“ მეპატრონე გიჟუა იყო. მთხრობლები ამბობენ: აქ ფაიტონებს და ლინეიკებს აჩერებდნენ და ამ ადგილას ქალის გავლა სირცხვილი იყო.

წერილი ვაჭრებისა და ხელოსნობის გარდა, სიღნაღში დიდი ვაჭრებიც იყვნენ. მაგალითად, ხითაროვეები. ოთაროვებსაც ჰქონდათ ბევრი სავაჭრო დუქანი და საკმაოდ მასშტაბურ საბრუნავ კაპიტალსაც ფლობდნენ. კახეთის მაცხოვრებელი სომხები სოფლის მეურნეობას ნაკლებად მისდევდნენ. მათი საქმანობა, ძირითადად, ვაჭრობა იყო. მაგრამ რეფორმის შემდგომ პერიოდში შეძლებულმა სომეხმა ვაჭრებმა იწყეს გალატაკებული ქართველებისაგან ადგილ-მამულების შეძენა. ასეთი მიწები იყო ანაგაში, ეაქირში, კარდენახში. მანთაშოვიც დიდი ვაჭარი იყო. მას მამულიც ბევრი ჰქონდა.

დუქნებისა და წვრილ-წვრილი მალაზიების გარდა ქალაქის შუა მოედანზე ყოველდღიური ბაზარი იმართებოდა. დიუბუა დე მონპერე წერდა: „სიღნაღს აქვს ორი ვიწრო ქუჩისაგან შემდგარი ბაზარი“<sup>30</sup>-ო. აქ სავაჭროდ ამოდიოდა ახლომახლო სოფლების მოსახლეობა. იყიდებოდა ხილი, ბოსტნეული, რძის ნაწარმი, ქათამი, კვერცხი. ამ ბაზრით ძირითადად ქალაქის მოსახლეობა სარგებლობდა.

კავკასიის კალენდარში აღნიშნულია (1852 წ.), რომ სიღნაღში „производится значительная торговля красными товарами, как оптовая, так и розничная, управляемыми в уезд и закатальский округ“<sup>31</sup>. ცნობილია, რომ სიღნაღელ ვაჭრებს ზაქათალასთან აქტიური ურთიერთობა ჰქონდათ. თუმცა, აღმოსავლეთ კავკასიის დაპყრობის შემდეგ, ეს ურთიერთობა საგრძნობლად შეიზღუდა, რადგან ზაქათალელ ვაჭრებს გაუჩნდათ შესაძლებლობა „входить самим в торговые сношения с Москвою, Тифлисом, без посредства сигнахских торговцев“ ამავე საბუთში აღნიშნულია, რომ სიღნაღელები ლეინით ვაჭრობდნენ თბილისში, ვლადიკავკაზში, ტემირ - ხან-შურაში, დერბენდში და პეტროვსკის პორტში<sup>32</sup>. წარმოდგენილ საბუთში აშკარად ჩანს სიღნაღისა და სიღნაღელების წვლილი საქართველოში ვაჭრობის წარმოების საქმეში. თუნდაც მხოლოდ იმ პუნქტების ჩამოვთლა, უკვე სავაჭრო ურთიერთობის ფართო ქსელის არსებობის მაუწყებელია.

<sup>30</sup> Диубуа де монпере, Путешествия, стр. IV. с. 204.

<sup>31</sup> КК, 1852 (1851) 3, стр. 383.

<sup>32</sup> Сборник статистических сведений о кавказе, т. I, 1869, стр. 72.

ერთიც უნდა შევნიშნოთ, რომ სიღნაღი დაშორებული იყო საერთაშორისო საკომუნიკაციო არტერიებს, ამიტომ მსხვილი სავაჭრო მიმოსვლები მის მიღმა რჩებოდა. ეს, ცხადია, უარყოფითად მოქმედებდა ამ ქალაქის განვითარების ტემპსა და მასშტაბებზე. ამიტომაც რომ ალბათ XIX ს. საბუთებში ხშირად ვხვდებით ასეთ ფრაზას: „Торговое движение в самом городе слабио“<sup>33</sup>. ეს სიტუაცია ვერც ბაზრობის ოფიციალურად დაწესებამ შეცვალა. კავკასიის კალენდარში ქვეყნდებოდა ხოლმე საქართველოში არსებული ბაზრობების სია. 1851 წ. ნომერში მითითებულია, რომ სიღნაღში იარმარკა არ დაწესდა, ხოლო 1853 წ. დაწესდა ბაზრობა 1 ოქტომბრიდან 1 ნოემბრამდე, რომელმაც მალე შეწყვიტა ფუნქციონირება<sup>34</sup>.

საეკლესიო ბაზრობის გამართვის ტრადიცია თუმცაღა ძველთაგანვე არსებობდა საქართველოში, მაგრამ ერთთვისანმა „იარმარკებმა“ ვერ მოიკიდა ფეხი იმ მხარეში. იგი როგორც ჩანს, არ შეესატყვისებოდა ადგილობრივ სამეურნეო რეჟიმს. ისინი უფრო საკვირაო ბაზრობებს აძლევდნენ უპირატესობას. 1899 წ. სიღნაღის ადგილობრივმა საქალაქო საზოგადოებრივმა მმართველობამ აღძრა შუამდგომლობა თბილისის გუბერნატორის წინაშე სიღნაღში კვირაობით ერთდღიანი ბაზრობის დაარსების თაობაზე<sup>35</sup>. შუამდგომლობა დაკმაყოფილებულ იქნა. ბაზრობები სხვა სოფლებშიც იმართებოდა და მთლიანობაში ასე იყო განაწილებული მთელი კვირა: სიღნაღში - ორშაბათს, მალარო-კელმეჯურზე - სამშაბათს, ბოდბისხევში - ხუთშაბათს, ბაკურციხეში - პარასკევს, ქვემო მაჩხაანში - შაბათს, ანაგაში - კვირას<sup>36</sup>. პარალელურად სიღნაღში ყოველდღიური პატარა ბაზარი მიიწვეოდა ფუნქციონირებდა. აქ ახლომახლო სოფლებიდან ამოჰქონდათ ლობიო, პური კარტოფილი, ყველი და სხვა. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ პატარა ბაზარში, ძირითადად ქალები ვაჭრობდნენ. „ჩემი კაცი ჩაიტანდა ხურჯინით, მე კი დავყიდე და ამოვიდოდი“, - ამბობს ჭოტორის მკვიდრი ელისო ჯანგულაშვილი. სოფ. ანაგის ქედელის უბნელები სიღნაღთან ახლო ცხოვრობდნენ. ყავდათ მენველი ძროხები და ბაზარში ყოველ დღე ამოჰქონდათ რძე, მანონი. დადიოდნენ თრიმლზე, რომელიც ფასით ჩამოჰქონდათ სიღნაღელი მედაბლებებისათვის. თრიმლს დიდი გასავალი ჰქონდა. იგი ხომ აუცილებელი იყო ტყავის გამოყვანისათვის. „რაც თხამ თრიმლს უყოო, თრიმლმა თხის ტყავს უყოო“ ხალხში დღესაც არის ასეთი ხატოვანი თქმა. „ეხლა გაიხარა ქვეყანაზე თრიმლმა, აღარავინ ჭრის და მინდორი თრიმლით გადაივსოო. ძველად კი თრიმლს საკმაოდ მალალი საბაზრო ღირებულება ჰქონდა. სადმე სოფელში კამეჩს რომ დაკლავდნენ, ტყავი სიღნაღში მედაბლებთან მიჰქონდათ, რომელიც უფრო ძვირი ღირდა, ვიდრე მთელი კამეჩი“-ო.

<sup>33</sup> Сборник статистических сведений о кавказе, т. I, 1869, стр. 73.

<sup>34</sup> КК 1852 (1851) отд 3, стр. 383; кк, 1854 (1853), отд. 2, стр. 219.

<sup>35</sup> გაზეთი „Кавказ“, По Кавказу, 1899 №211.

<sup>36</sup> ი. ნანობაშვილი, ტყავის დამუშავების ხალხური წესები საქართველოში, თბ., 1973, გვ. 77.

იყვნენ მოხეტიალე მოვაჭრეები. მათ „დამტარებლებს“ უწოდებდნენ. დამტარებლები გალუსტოვები იყვნენ, არუთინოვები. ისინი სოფელ-სოფელ დადიოდნენ და იძახდნენ: „სპიჩკა, ლილა, სახალინა“. საქონელი ზურგით, ვირებით გადაჰქონდათ. მოხეტიალე ვაჭრები ჩოდრები იყვნენ, ზაქათალაში და ლეკებშიც კი გადიოდნენ. შემოჰქონდათ ბაღდადები, ლეჩაქები, ჩხტიკოები და ცვილიდნენ მოსახლეობაში ოქროულობაზე. ლეინით მოვაჭრეებიც ბლომად იყვნენ. მათ ცალკე ამქარი ჰქონდათ. იყო ალაფების ფევილის გამსალბელთა ამქარიც. სირაჯთა და ალაფთა ამქარის არსებობა იმის დასტურია, რომ ამ რეგიონში მეურნეობის ძირითადი დარგი მინათმოქმედება-მევენახეობა იყო.

გარდა ზემოთდასახელებული სოფლებისა ბაზრობები იმართებოდა ანაგაში - კვირაობით და ხუთშაბათობით. სამშაბათს კელმეჩურში - პატარა ბაზარი იყო. ადრე ზარიაულშიც ყოფილა ბაზარი. ვაქირიდან ფეხითაც კი ამოდიოდნენ და მოჰქონდათ ხორბალი, ფევილი, ზეთი, კარტოფილი. ქედიდან, მაჩხანნიდან, დედოფლისწყაროდან, ბოდბედან მოდიოდა ხორბალი. განსაკუთრებით განთქმული იყო მაჩხანის ხორბალი, რადგან მისი ცომი თონეში არ ჩავარდებოდა - არ დაკუტდებოდა. სომხებს კარტოფილი მოჰქონდათ ნალკიდან, ბოლნისიდან, მარნეულიდან. ნნორშიც იყო პატარა ყოველდღიური ბაზარი. ამოდიოდნენ მალაქები, მოდიოდა ზედა მხრის ხალხიც - ბაკურციხიდან, კარდანახიდან. ამოჰქონდათ ძირითადად ლეინო, რომელიც მარცვლეულზე და სიმინდზე იცვლებოდა. ბომებიც ტრიალებდნენ აქ. მოჰქონდათ ჯაჭვები, ზესადგარები, შამფურები...

ამგვარად, XIX ს. ბოლოსა და XX ს. დასაწყისისათვის ვაჭრობამ მასობრივი ხასიათი მიიღო, მაგრამ ყველაზე დანინაურებული ბოდბისხევის ბაზრობა იყო. მოვაჭრეები მოდიოდნენ აზერბაიჯანიდან, ბელაქნიდან, ზაქათალიდან და მთელი კახეთიდან. ბოდბისხეველი ფრიდონ ტუხაშვილის მოწმობით - გიგო ნაცვლიშვილი ფენევიდან რომ დაბრუნდა, სადაც ის სავაჭრო-ეკონომიკურზე სწავლობდა, მოიწვია სოფლობა და განაცხადა: ჩვენ ჩვენი ბაზარი უნდა გვექონდესო. ბოდბისხევეში გზაჯვარედინია. აქეთ შერეთია, იქით ქიზიყი, თუქურმიშა და აქ უნდა დაეარსოთ ბაზარიო. მოიყვანეს მღვდელი და აკურთხეს ის ადგილი. ბაზრის კურთხევის დღე ყველა სოფელს გააგებინეს. ამის შემდეგ მთელი კახეთი კვირაობით მოდიოდა ბოდბისხევის ბაზარზე. ჩამოდიოდა მთის მოსახლეობაც თავისი საქონლით და სანაცვლოდ ლეინოს, არაყის, ხორბალს ყიდულობდა. ერთი სიტყვით, ბოდბისხევის ბაზარზე ერთმანეთს ხვდებოდა მწარმოებელი და მომხმარებელი. უკანა მხარი ძირითადად მესაქონლეობის პროდუქტებით გადიოდა ბაზარზე, წინა მხრიდან ხილი, ლეინო, ყურძენი. ადრე კახეთში ბამბაც ითესებოდა, რასაც მოწმობს ტოპონიმი „ნაბამბრალი“. ბამბისაგან ზეთი იხდებოდა. ბამბის ზეთი თათრებსაც ჩამოჰქონდათ განჯის, ფოილოსა და ყაზახის რაიონებიდან.

მიუხედავად ასეთი გაცხოველებული ვაჭრობისა, ნალდი ფული მაინც შედარებით ნაკლებად ტრიალებდა. როგორც წესი, ერთი საქონელი მეორეზე იცვლებოდა. ვაჭრობის ასეთი გაცვლითი ფორმა ყოველთვის იყო საქართველოში. დონ ჯუზეპე ჯუდიჩი მილანელთან ეკითხულობთ: „სავაჭროდ ფულს არ ხმარო-

ბენ, არამედ სყიდვა-გასყიდვისათვის საქონლის გაცვლა-გამოცვლა სწარმოებს... ერთი თხა რვა ან ათ დედლად იყიდება; ერთი ჭედლია - ორ თხად, ერთი ძროხა - ორ ჭედლიად, ერთი ცხენი ორ ან სამ ძროხად<sup>37</sup>.

ქიზიყი იცნობდა ბითუმად ვაჭრობასაც „ურმობლივად“ - როგორც თვითონ ამბობენ. ხმარებაში იყო სანყაობის საკმაოდ დახვეწილი სისტემა. იხმარებოდა „თეფშებიანი“ და პატარა „ბეზმენტიანი“ სასწორებიც, რომლებიც, მოვაჭრეებს თვითონ მოჰქონდათ. ბაზარში, როგორც წესი, ერთი დიდი სასწორი იდგა, რომელზედაც იწონებოდა ყოველგვარი საქონელი და ამ წონის მიხედვით წესდებოდა საბაზრო გადასახადი. ასევე სასწორზე მოწმდებოდა სანყაობისა და კერძო სასწორების სიზუსტე. პრისტავი შემონმებულ სასწორს ბეჭედს-დამლას ადებდა მისი სანდოობის დასამოწმებლად. დიდ სასწორს თავისი მწონავი ჰყავდა.

ფეოდალური ხანის საქართველოშიც იყო საბაზრო სასწორი და მწონავი. მწონავის თანამდებობა ერთ-ერთი უძველესი იყო, რომელსაც „მეკოპრეს“ უწოდებდნენ, ხოლო XVII-XVIII საუკუნეებში დამკვიდრდა „ყაფანდარი“<sup>38</sup>, სასწორს „ყაფანს“ უწოდებდნენ. ბატონიშვიტლი დავითის სამართლის წიგნში საგანგებო მუხლია „ვაჭართათვის“. მასში ნათქვამია: „ვაჭარნი თანამდებ არიან მეგრ მეფისა და მოქელეთა განვაჭრებად ეგვეითართა სახითა, რაგვარიცა დაუცსთ ადლი, სანყაო და სანონი. ხოლო გადამყრელნი და მომკლებელნი ანუ დიდითა სანონითა მომლებნი მსგავსად ქურდთა დაისჯებიან“<sup>39</sup>. ამგვარად, წონა-ზომაში მოტყუება დიდ დანაშულად ითვლებოდა და მკაცრად ისჯებოდა. მნიშვნელოვანია ისიც, რომ მარცვლეულის საზომ-სანყაო ერთეულები დიფერენცირებული იყო. მათი ერთი ნაწილი ალებ-მიცემობასა და ყიდვა-გაყიდვის დროს იხმარებოდა მაგალითად, ლიტრა, კოდი, ფოხალი, სამინდო, ურემი, ხოლო მეორე მეზობლურ ურთიერთობაში სესხებისა და შინა მოთხოვნილების ზომა-წონის ერთეულს წარმოადგენდა<sup>40</sup>.

ბოდბისხევის ბაზარზე „სამარცხვინო ბოძი“ მდგარა. თუ ვინმე იქურდებდა, წონაში ან ანგარიშში მოატყუებდა მყიდველს, მას „სამარცხვინო ბოძზე“ მიაკრავდნენ... ჭაბაანთ ხევის თავში ჩასაქოლი ადგილიც ყოფილა, იგი შემდეგ სახარჩობელით შუუცვლიათ, რომელიც იქვე ბაზრის მოედანზე ალუმართავთ. ბოდბისხევის ბაზრობაზე ხდებოდა საქმეების გარიგება, ქალის გასინჯვა-მაჭანკლობა. ბაზარში კინტოებიც იყვნენ, მოქეიფე პურ-მარილის მოყვარულნი.

ბაზარს სამომხმარებლო ინფრასტრუქტურა სჭირდებოდა. გაჩნდა საყოველთაო ტრანსპორტი - ლინეიკა, რომელიც რეგულარულად მოძრაობდა სიღნაღსა და ბოდბისხევის შორის. იყვნენ ფალანბუშა მეკურტნიები. მათ ზურგით გადაჰქონდათ ტვირთი. მეკურტნიები ძირითადად ნუკრიანელები იყვნენ. ბაზარში

<sup>37</sup> დონ ჯუზეპე ჯუდინი მილანელი, ნერილები საქართველოზე, XVIII ს. თბ., 1964, გვ. 89.

<sup>38</sup> შ. მესხია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 293.

<sup>39</sup> სამართალი ბატონიშვილი დავითისა, თბ., 1964, გვ. 40.

<sup>40</sup> ჯ. რუხაძე, ა. ლეკიაშვილი, ი. ჭყონია, სოფელი აკურა, თბ., 1964, გვ. 116.

საქმიანობდნენ მჭედლები, ნალბანდები... ამ მხარეში განსაკუთრებით გავრცელებული იყო მეურმეობა. მეურმეები, ისევე როგორც „ტაჭკები“ მფლობელნი, ტვირთის გადასატან გასამრჯელოს ხშირად ნატურით იღებდნენ, რომელსაც მერე თვიონ ყიდდნენ. გადამყიდველიც ბევრი ტრიალებდა ბაზარში.

ბაზრების ასეთი ფართო ქსელის მიუხედავად, გლეხს ხშირად უჭირდა თავისი ჭირნახულის გაყიდვა-რეალიზაცია. ამის თაობაზე იმ დროინდელი პრესა ხშირად იმაღლებდა ხმას. მაგალითად, ჟურნალი „კვალი“ 1898 წ. წერდა: „ზღვად იქცა გლეხის შრომა, მოსავალი იმდენი მოუვიდა, რომ ჭურები აღარ აქვს შიგ მოსავალი მოათავსოს. მაგრამ რა, რისთვის ან ვისთვის? რას არგებს ამას ამდენი მოსავალი?... ტანჯვისა და წამების მეტი რა რჩება მას ხელში... ავერ კარზე მოსულ ღაბაბ ჩამოსულ ჩარჩს უნდა მისცეს რაღაც ძველ ნისია ნასესხებში. თუ დაჩა რამე იმის მყიდველი არავინ არ ჩანს გარდა იმავე ან მისი მოძმე ჩარჩისა, რომელიც ჩალის ფასად თხოულობს. ასე ამგვარად, მოსავალს სხვა წაიღებს და გლეხი კი ისევე ცარიელი დარჩება და მეორე მოსავალამდე ისევე იმავე თავის დამლუპავ ჩარჩებს უნდა მიმართოს სასესხებლად“<sup>41</sup>.

ამგვარი და სხვა მსგავსი უსიამოვნო სიტუაციები ჩვეულებრივი მოვლენა იყო იმ დროს, რომლის წინააღმდეგ გამოდიოდა მონინავე ინტელიგენცია. იმ დროის პრესის ფურცლებზე არაერთი წერილია გამოქვეყნებული. თანამედროვე მკვლევრებმაც გაამახვილეს ყურადღება აღნიშნული პრობლემისადმი. იგი საქართველოში კაპიტალიზმის ჩასახვა-განვითარებას უკავშირდებოდა და უნდა აღინიშნოს, რომ ბევრი მათგანი დღესაც, როდესაც საქართველო დაადგა თავისუფალი საბაზრო ურთიერთობის განვითარების გზას, ისევე აქტუალური და მოსაგვარებელია.

აღნიშნული საკითხები ისტორიულ ჭრილში გლობალურად დამუშავებული და შესწავლილი აქვს პ. გუგუშვილს<sup>42</sup>.

ამგვარად, საბაზრო ურთიერთობის აღწერილი სურათი ასახავს კაპიტალიზმის განვითარების იმ ეტაპს, როდესაც ბაზარში ძირითადად წერილი მწარმოებელი გადის. სიღნაღის პირობებში ჩვენ საქმე გვაქვს წვილლ გასაღებასთან, საოჯახო საჭიროების დაკმაყოფილებით ნაკარნახევ ყიდვა-გაყიდვასთან. მსხვილი საბითუმო ვაჭრობა აქ შედარებით ნაკლები იყო. თუმცა როგორც აღნიშნული გექონდა, მსხვილი ვაჭრებიც იყვნენ, მაგრამ ისინი, როგორც წესი, აღნიშნული რეგიონის ფარგლებს გარეთ მოქმედებდნენ. ბუნებრივ-კლიმატური პირობები განსაზღვრავენ სავაჭრო მეურნეობის განვითარების მიმართულებას და ხასიათს. ამიტომ გასაგებია, რომ ამ მხარეში უმთავრესად ღვინით ვაჭრობას ენიჭებოდა უპირატესობა და მსხვილი ვაჭრობა ძირითადად ღვინით წარმოებდა, თუმცა აქაც ბევრი დაბრკოლება არსებობდა.

<sup>41</sup> „გაზეთი „კვალი“, 1898, №43, გვ. 709.

<sup>42</sup> პ. გუგუშვილი, საქართველოსა და ამიერკავკასიის ეკონომიკური განვითარება XIX-XX საუკუნეებში.

ვაჭრობის ფორმები თანდათანობით იხვენებოდა. ღვინის გარდა კახეთიდან დიდი რაოდენობით გადიოდა აბრეშუმის, ხორბალი, ენდრო, მატყლი, ქსოვილები და სხვა. აქ უამრავი საქონელი მოედინებოდა ქართლიდან, იმერეთიდან და საქართველოს სხვა კუთხეებიდან. ისე რომ კახეთის გზებზე ვაჭრების მიმოსვლა დიდიდან დაღამებამდე არ წყდებოდა. მ. სამსონაძე აღნიშნავს, რომ აქაური ვაჭრები დიდი ოპერატიულობით გამოირჩეოდნენ და სწრაფად უღებდნენ ალღოს მოთხოვნილების ზრდას თუ დაცემას ბაზრის ამა თუ იმ ნაწილში. ამ დებულების საილუსტრაციოდ გამოდგება ის ფაქტი, რომ 1803 წ. იჯარის თბილისელი შემსყიდველები ჩივიან, რომ ჭირიანობის გამო ქალაქის მოსახლეობა გახიზნულია მარტყოფისა და სხვა ადგილებში. კახელ ვაჭრებსაც ღვინო იქ მიაქვთ გასაყიდად და ჩვენ ვზარალებითო<sup>43</sup>.

ხელოსნობა სიღნაღში ბოლომდე რჩებოდა ნარმოების კუსტარულ დარგად. იგი ვერ ამალდა საფაბრიკო მრეწველობის დონემდე, რის მიზეზიც, ალბათ, მხარის გეოგრაფიულ თავისებურებაშია საძებარი - სიღნაღი ხომ სარკინიგზო ხაზის მიღმა დარჩა, რამაც გამოიწვია მისი, როგორც ქალაქის, ერთგვარი დამცრობა. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ოქრომჭედლობამ განსაკუთრებით მაღალ დონეს სწორედ აქ მიაღწია. სიღნაღში ნატიფი ხელოვნების ნივთები მზადდებოდა.

М. Кантария

### Традиционная бытовая реальность Сигнахи

В таботе освещены бытовые особенности Сигнахи с периода его превращения в город (XVIII в.), который был одним из значительным торгово-ремесленным центром Восточной Грузии. Описаны формы торговли, рынки и рыночные отношения и в целом традиционное своеобразие бытовой самобытной культуры

M. Kantaria

### Traditional Way of Life in the town of Signaghi

In the proposed article the peculiarities of the life of the town of Signaghi, one of the centre of trade and craft industry in East Georgia is discussed. Attention is directed to the description of trade forms, markets and market relations, having an influence on the way of life of the shole region.

<sup>43</sup> მ. სამსონაძე, საქართველოს სოციალ-ეკონომიკური განვითარება XIX ს. პირველ მესამედში, თბ., 1980, გვ. 55.

საერთო-ქართველური საზოგადოების სოციალური სტრუქტურისა  
და სამეურნეო ყოფის ზოგიერთი საკითხი ენობრივი  
მონაცემების მიხედვით

II. მინათმოქმედი  
(2. 1. შემინდვრე)

ქალბატონ ჯულიეტა რუხაძეს  
მეცნიერსა და ადამიანს

*ანოტაცია: წინამდებარე ნაშრომი სპეციალურ ლიტერატურასა (შედარე-  
ბით და ეტიმოლოგიური ლექსიკონები) და ავტორის კომპრატივისტული კვლე-  
ვის შედეგებზე დაყრდნობით წარმოაჩენს საერთო-ქართველური საზოგადოების  
ერთ-ერთი სოციალური ფენის მინათმოქმედის შემადგენელი ჯგუფის შემინ-  
დვრის სამეურნეო საქმიანობის ამსახველ ტერმინებს.*

*ნაშრომი აგრძელებს ავტორის პუბლიკაციათა ციკლს, რომლის საბოლოო  
მიზანია მონოგრაფიულად იქნეს შესანავლილი ქართველთა პირველსაცხოვრი-  
სის პრობლემა ენობრივი მონაცემების მიხედვით და საერთო-ქართველური სა-  
ზოგადოების სოციალური სტრუქტურა.*

0.1. კომპრატივისტული მეთოდი, რომელიც თავისი სიზუსტით ტოლს არ  
უდებს ზუსტი და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა მეთოდებს, საშუალებას  
იძლევა საერთო-ქართველური ფუძე-ენის ქრონოლოგიურ დონეზე არსებული  
ზოგიერთი იმ ტერმინის რეკონსტრუირებისა, რომლებსაც შეუძლიათ თვალსა-  
ჩინო წარმოდგენა შექმნან საერთო-ქართველური საზოგადოების სამეურნეო  
ყოფის ხასიათსა და დონეზე.

0.2. საერთო-ქართველური ფუძე-ენის ქრონოლოგიური დონის რეკონ-  
სტრუქციები და შესაბამისად, ნაშრომში წარმოდგენილი პრაფორმები დაფუძნე-  
ბულია ავტორის თვალსაზრისზე საერთო-ქართველური ფუძე-ენის დიფერენ-  
ციაციაზე ორ ენობრივ ერთეულად, რომლებსაც საერთო-ქართველური ფუძე-  
ენის სამი სიბილანტური რიგიდან ერთ-ერთის, კერძოდ, შუა სიბილანტური რი-  
გის ტრანსფორმაციის მიხედვით მოვიხსენიებ. როგორც სისინა (შუა სიბილან-  
ტური რიგის წინა სიბილანტურ რიგთან შერწყმის გამო) და შიშინა (შუა სიბილან-  
ტური რიგის უკანა სიბილანტურ რიგად ტრანსფორმაციის გამო) ენებს. შიშინა  
ენა, თავის მხრივ, შემდგომ გაიყო ასევე ორ ენობრივ ერთეულად შიშინა - ა ენად  
(ხმოვანთა წინა წარმოების შენარჩუნების გამო) და შიშნა - ო ენად (ხმოვანთა  
წარმოების უკან გადაწევის გამო: ა>ო; ე>ა).

სისნა ენა წარმოდგენილია ქართულით, შიშინა - ა სვანურით, შიშინა - ო კი ზანურით (მეგრულ-ლაზურით).

0.3. საერთო-ქართველური ფუძე-ენის რეკონსტრუქციები, ამ თვალსაზრისის თანახმად, შესაძლებელია და კორექტულია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ შესაძარებელი მასალა პოზიტიური სისინა ენასა (ქართული) და ერთ-ერთ შიშინა ენაში (სვანურში ან ზანურში). თუ შესაძარებელი მასალა მხოლოდ შიშინა ენებში მოგვეპოვება, მაშინ არქეტიპების რეკონსტრუქცია დასაშვებია მხოლოდ სვანურ-ზანური ენობრივი ერთობის (შუალედური ფუძე-ენის) ქრონოლოგიური დონისათვის<sup>1</sup>.

0.4. საერთო-ქართველური საზოგადოების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი სოციალური ფენის შინაგანგანის შემადგენელი ჯგუფის შემინდვრის სამეურნეო საქმიანობის ამსახველი ტერმინების რეკონსტრუირებული არქეტიპების თანამიმდევრობა წინამდებარე ნაშრომში თითქმის ზედმინევით იმეორებს პროფ. ჯულიეტა რუხაძის მონოგრაფიის „ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში“ (თბ. 1976) სტრუქტურას.

## 1. ნიადაგები

### 1.1. ნიადაგები მდებარეობის მიხედვით

1.1.1. მერე. საერთო-ქართველურ ფუძე-ენაზე აღდგება „დაბლობ//წყლის სანაპიროზე მდებარე ვაკე ადგილის“<sup>2</sup> აღმნიშვნელი ტერმინი:

ს/ქ.: \* მერე: ქართ. მერე: ზან. (მეგრ) მარა „id“ ზანური შესატყვისის დაცულია სამეგრელოსა და აჭარა-გურიის ტოპონიმებში<sup>3</sup>

1.1.2. მზვარე. საერთო-ქართველურ ფუძე-ენაზე აღდგება მზიანი ადგილის აღმნიშვნელი ტერმინი:

ს/ქ.-\*მზ, ჯარე: ქართ. მზვარე „მზიანი ადგილი“: სვან. მჟჟარ<\* მჟჟარე „მზიანი; მზიანი ადგილი; მზვარე“: ზან. (ლაზ.) მჟორა „მზე“<„მზიანი ადგილი“<sup>4</sup>

<sup>1</sup> მ. ქურდიანი, საერთო-ქართველური ენის დიფერენციაციისა და ქართველურ ენათა ურთიერთმიმართების საკითხისათვის. („ქუთაისის უნივერსიტეტის მოამბე“ №1, 1996, გვ. 9-17).

<sup>2</sup> ჯ. რუხაძე, ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბილისი, მეცნიერება, 1976, გვ. 13.

<sup>3</sup> პ. ფენრიხი, ზ. სარჯველაძე, ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი, თბილისის, სულხან-საბა ორბელიანის სახელობის თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიური უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2000, გვ. 326.

<sup>4</sup> ივეცე.



## 1.2. ნიადაგები ნაყოფიერება-მოსავლიანობის მიხედვით

1.2.1. ენერი. „საშუალო მოსავლიანი მიწის“<sup>5</sup> აღმნიშვნელ ტერმინად საერთო-ქართველურში შეიძლება აღდგეს\*ენერი. ს/ქ\*ენერი: ქართ. ენერი: ზან აჭარა (ტოპონიმი).

ზანური შესატყვისი დაცული უნდა იყოს საქართველოს ერთ-ერთი კუთხის აღმნიშვნელ ტოპონიმში<sup>6</sup>, რაც არ არის მოულოდნელი ქართველურ ენებში დამკვიდრებული სახელდების პრინციპის გათვალისწინებით: ენერი რამდენიმე ტოპონიმია საქართველოში.

### 2. მინდვრის კულტურები

#### 2.1. ნამდვილი პურეულები

##### 2.1.1. ნამდვილ პურეულებს განეკუთვნება ხორბალი, ქერი, ჭვავი...

მათი საერთო სახელწოდება შეიძლება რეკონსტრუირებული იქნეს საერთო-ქართველური ფუძე-ენის ქრონოლოგიურ დონეზე:

ს/ქ.\* იფქლი: ქართ. იფქლი „ხორბალი“: ზან. (მეგრ.) ირქი<\*იფქრი „id“<sup>6</sup>.

2.1.2. ხორბლის ერთ-ერთი სახეობის მახა-ს (*Triticum macha* Dek. et Men) აღმნიშვნელი ტერმინი სრული უეჭველობით აღსდგება საერთო-ქართველურში:

ს/ქ\*მახა: ქართ. მახა: სვ. მახა: ზან. (ლაზ) მოხა „id“.

ხორბლის ამ სახეობის განსაკუთრებულ სიძველეზე უნდა მეტყველებდეს შემდეგიც: „...დასავლეთ საქართველოს აგრკულტურაში შემონახულია მარცვლეული კულტურების ისეთი სახეობანი, რომლებიც აუცილებელ გარდამავალ რგოლს ქმნიან ველურ და კულტურულ ხორბლეულს შორის და რომლებიც ენდემური სახით მხოლოდ საქართველოს ტერიტორიაზე გვხვდება; ესენია: ზანდური, კოლხური ასლი და მახა (ხაზი ჩემია - მ. ქ.).

ამგვარ გარდამავალ საფეხურს არ იცნობს პურეულის მოშინაურების არც ერთი დღეისათვის დადგენილი ცენტრი (წინა აზიის, შორეული აღმოსავლეთის, შუა ამერიკის და სამხრ. ამერიკის ცენტრები)<sup>7</sup>.

სამწუხაროდ, არ ხერხდება ხორბლის სხვა სახეობათა (ჯიშთა) აღმნიშვნელი ტერმინების რეკონსტრუქცია საერთო-ქართველურ ქრონოლოგიურ დონეზე ასეთივე უეჭველობით. საქმე იმაშია, რომ ხორბლის სხვა სახეობათა აღმნიშვნელი ტერმინები არ იძლევიან კანონზომიერ და რეგულარულ ბგერათმესატყვისობებს ისტორიულად დადასტურებულ ქართველურ ენებში; უფრო სწორად, მათში

<sup>5</sup> ა. ჭკადუა, ტოპონიმიკურ შესატყვისობათა ძირითადი პრინციპები (ქართველურ ტოპონიმთა მონაცემების მიხედვით). კრებული: ონომასტიკა. I, თბილისი, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1987, გვ. 205-206.

<sup>6</sup> გ. კლიმოვი, Этимологический словарь Картвельских языков, Москва 1964, стр. 205-206.

<sup>7</sup> ჯ. რუხაძე, ხალხური აგრკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბილისი, მეცნიერება, 1976, გვ. 40. იხ. აგრეთვე დ. ძიძიგური, ამიერკავკასიის უძველესი სამინათმოქმედო კულტურა (იარალი) (ნეოლითი - გვიანბრინჯაო-ადრერკინის ხანა), თბილისი, 2000.

არ გვხვდება ის ფონემები, რომლებიც გადიფერენცირებულ შესატყვისობებს იძლეოდნენ ხმოვნებში ან თანხმოვნებში მაგ. ა:ო; ე:ა; სისინა: შიშინა; შიშინა: კომპლექსი (სიბილანტი+ველარული ხშული). ასეთი გადიფერენცირებული შესატყვისობების პოვნის გარეშე კი გამოორიცხულია ცალსახა დასკვნის გაკეთება: სიტყვა ფუძე-ნიდან არის ნამემკვიდრევი, ერთმა ენამ ისესხა მეორიდან თუ ორივემ მესამიდან, სულაც სხვა ჯგუფის თუ ოჯახის ენიდან. მახა-ს შემთხვევაშიც ასე იქნებოდა ზანური (ლაზური) მოხა რომ არ გამოვლენილიყო<sup>8</sup>, მხოლოდ ქართული და სვანური მასალით საერთო-ქართველური არქტიპის რეკონსტრუქცია დამაჯერებელი არ იქნებოდა.

ანალოგიური პრობლემა დგება ხორბლის მეორე ჯიშის დიკა-ს (*Triticum cartholicum* Nevski (= *T. persicum* Vav. nom. nud.) შემთხვევაში. გვაქვს ქართ. დიკა „ხორბლის ჯიში“: ზან (ლაზ) დიკა „ხორბალი“, საერთო-ქართველურ დიკა-ს კი ვერ აღვადგენთ, თუნდაც იგივე ფორმები დადასტურებული გვქონდეს სვანურსა და ზანურის მეგრულ დიალექტებშიც, რადგან კანონზომიერ და რეგულარულ, მაგრამ ე. წ. იდენტურ შესატყვისობებს მტკიცებულებითი ძალა მხოლოდ გადიფერენცირებულ შესატყვისობათა ფონზე ეძლევათ<sup>9</sup>.

## 2.2. ფეტვნიარი პურეულები

ფეტვნიარ პურეულებს (ფეტვისნიარებს) განეკუთვნება ფეტვი, ღომი, ურ-იში, ბრინჯი, სიმინდი... ზოგიერთი მათგანის სახელწოდება აღდგება საერთო-ქართველური ფუძე-ენის ქრონოლოგიურ დონეზე.

2.2.1. ფეტვი (*Panicum miliaceum* L.). ამ კულტურის აღმნიშვნელი ორი ტერმინი აღდგება საერთო-ქართველურში. ერთი საკუთრივ ფეტვი.

ს/ქ\*ფეტვი: ქართ. ფეტვი: სვან. ფეტჷ/ფატჷ\*ფეტჷ: ზან. ფატი<\* ფეტჷ "id".

ხოლო მეორე მჭადი:

ს/ქ. \*მჭადი: ქართ. მჭადი/ჭადი: ზან. ჭკიდი/ჭკუდი<\*მჭკოდი. მჭადი. "id".

ამჟამად სალიტერატურო ქართულში მჭადი „სიმინდის პურს“, სიმინდის ხშიადს ნიშნავს და ამავე მნიშვნელობას იმკვიდრებს ქართველურ ენათა დიალექტებშიც. მაგრამ ზოგიერთ დიალექტში ქართული (ქვემო იმერული, გურუ-

<sup>8</sup> ო. კახაძე, პურეულის ზოგიერთი ტერმინის შესახებ ქართულში (მასალები იბერიულ-კავკასიურ ენათა ლექსიკური ურთიერთობიდან). იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება ტ. XII, თბილისი 1960, გვ. 191-192.

<sup>9</sup> შდრ. პ. ფენრიხი, ზ, სარჯველაძე, ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი, თბილისი, სულხან-საბა ორბელიანის სახელობის თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიური უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2000, გვ. 173.

ლი, ლეჩხუმური, ზემო იმერული) და ზანური (მარტივილ-სენაკური, ზუგდიდურ-სამურზაყანული) ენებისა მას შენარჩუნებული აქვს ფეტვის სემანტიკა, რაც კარგად ჩანს სინტაგმებში: ქართ. მჭადის მჭადი და ზან. ჭკიდიშ ჭკიდი, რაც იმაზე მეტყველებს, რომ მასალის სახელი პროდუქტზეა გადასული და როგორც კი პროდუქტის დამზადება სხვა მასალისგანაც დაიწყეს (მაგ. სიმინდისაგან), აუცილებელი გახდა ასეთი დაზუსტება, შდრ. გამოთქმა ქართ. ლომის ლომი და ზან. ლუმუშ ლუმუ, სიმინდის ლომისაგან განსასხვავებლად.

ორი ტერმინი (ლექსემა) ფეტვის აღსანიშნავად ფეტვის ორი ნაირსახეობის (თეთრის და შავის) გასარჩევად გამოიყენებოდა, თუ ისინი საერთო-ქართველური ფუძე-ენის სხვადასხვა დიალექტური წრის კუთვნილებას წარმოადგენდნენ, ცალკე მსჯელობის საგანია. თუმცა მე უფრო პირველი აზრისაკენ ვიხრები.

2.2.2. ლომი (*Setaria italica* (L.) P. B. ssp. *maxima* Alef (=Panicum italicum maxima Alef), ფეტვის ამ სახეობის შესახებ ისტორიკოსებს, არქეოლოგებსა და ბუნებისმეტყველებს შორის აზრთა სხვადასხვაობაა, მათი ერთი ნაწილი (ივ. ჯავახიშვილი, მ. თუმანიანი, ნ. ვავილოვი და სხვ.) ლომს ამიერკავკასიაში შემოტანილ კულტურად მიიჩნევს, მეორე ნაწილი კი (ე. მენაბდე, ა. არიციანი, პ. ჟუკოვსკი და სხვ.) ლომს ამიერკავკასიის, და შესაბამისად, საქართველოს აბორიგენულ კულტურად თვლის.

ლინგვისტური მონაცემები თითქოს ამ უკანასკნელ ვარაუდს უჭერენ მხარს:

ს/ქ:\*ლომი: ქართ. ლომი „ფეტვის სახეობა“, „ფეტვის ამ სახეობიდან დამზადებული ფაფა“: ზან(ლაზ.) ლომი „id“ ან.

ს/ქ\*ლომლი/\*ლომუ: ქართ. ლომი: ზან(მეგრ.) ლომუ<\*ლომუ/ (ლაზ.) ლომუ.

(სვანურში გვაქვს ამავე მნიშვნელობით ლომ ლექსემა, რომელიც ნახესხებად ითვლება ქართულიდან<sup>10</sup>; მართლაც მოსალოდნელი ჩანდა ლომ (<ლომი) ან ლომ (<ლომუ), მაგრამ ეს საკითხი დამატებით შესწავლას მოითხოვს სვანურ დიალექტთა ფონოტაქტიკის გათვალისწინებით), თუმცა ამ შემთხვევაშიც ცალსახა პასუხი არ მიიღება; რაც შეეხება ლომ ძირს ქართველურ ენებში, მასთან დაკავშირებით იგივე პრობლემა დგება, რამაც დიკა-ს შემთხვევაში იჩინა თავი.

2.2.3. ქერიმა (*Setaria italica* (L.) P. B. ssp. *mohanium* Alef (=Panicum germanicum Roth). სულხან საბას მიხედვით: „ქურიმა ლომსა ჰგავს, ფეტვია“ უძველესი დროიდან საქართველოში ფართოდ გავრცელებული, როგორც ამას მოწმობს არქეოლოგიური მასალა, ფეტვის ამ სახეობის აღმნიშვნელი ტერმინი მოიპოვება როგორც ქართულში, ასევე ზანურში (ლაზურში), სადაც ის არა მარტო „ქერი-

<sup>10</sup> გ. კლიმოვი, Этимологический словарь Картвельских языков. Москва, 1964, стр. 205.

მას", არამედ „ლომის“ აღსანიშნავადაც გამოიყენება. ქართ. ქურღმა/ქვირმა: ზან. (ლაზ.) ქურღმი „ქურღმა“; ღომი”.

საერთო-ქართველურ დონეზე ამ ტერმინის რეკონსტრუქციას ხელს უშლის მასში არა ოდენ ე. წ. იდენტური (გაუდიფერენცირებელ) შესატყვისობათა პოენიერება, არამედ საკუთრივ ფონოლოგიური ხასიათის დაბრკოლებაც, კერძოდ, პრობლემატურია ქართ. ი: ზან. უ ფონემათმომართება.

### 2.3. ბოჭკოვანი მცენარეები

ბოჭკოვანი მცენარეებიდან სელი, კანაფი, ბამბა... ზოგიერთი აბორიგენულია, ზოგიც შედარებით გვიან არის შემოტანილი და კულტივირებული. სელის აღსანიშნავად ქართველურ ენებში ორი ტერმინი გვხვდება რომელთა რეკონსტრუქცია სააღბათთა საერთო-ქართველური ფუძე-ენის დონეზე.

2.3.1. სელი. (*Linum usitatissimum* L.) ამ ერთთანხმოვნაინი ძირის რეკონსტრუქცია შესაძლებელია საერთო-ქართველურ დონეზე ორი ვარიანტით:

ს/ქ\*სელი/\*სუ: ქართ. სელი: ზან. სუ/ფსუ<სუ აქ განსხვავება მორფოლოგიურ ინენტარშია: ქართ.-ელ-ი: ზან. -უ.

მაგ. ქართ.	ზან
ს-ელ-ი	ს-უ
თ-ელ-ი	თ-უ
ულ-ელ-ი :	ულ-უ
ნნ-ელ-ი	ჭინ-უ და სხვ.

საერთო-ქართველურ ქრონოლოგიურ დონეზე ორივე ეს მორფოლოგიური ელემენტი (სუფიქსი) თანაბრად რეკონსტრუირებადია. ცალსახა დასკვნის გაკეთებას აბრკოლებს ძირში წინასიბილანტური რიგის ფონემის პოენიერება, რომელიც ერთნაირი რეფლექსებით (კორესპონდენციებით) არის წარმოდგენილი ქართველურ ენებში.

2.3.2. ქუმელი. სულხან-საბას თანახმად: „ქუმელი ჭალის ფქვილი“. მაგრამ ქუმელი შეიძლება საკმაო ალბათობით აღდგეს საერთო-ქართველურ ფუძე-ენაში, როგორც სელის ან მისი სახეობის აცლმნიშვნელი ტერმინი:

ს/ქ\*ქუმელი/\*ქუმუ: ქართ. ქუმელი „სელი“: ზან. ქუმუ „id“.

აქაც ძალაშია ის დაბრკოლება, რომელსაც ადგილი აქვს, როგორც ზემოთ ითქვა, იმ შემთხვევებში, როდესაც ქართველურ ენათა მასალაში ოდენ ე. წ. იდენტური შესატყვისობებია პოენიერი.

### 3. სამეურნეო სათავსები

3.1. ბელელი. „ბელელი მშრალი თაველის, მარცვლეულის (ღომი, ხორბალი, ფეტვი, ჭვავი, ქერი, სიმინდი და სხვ.) და ფქვილის შესანახი ნაგებობაა“<sup>11</sup>. ბელელი სრული უეჭველობით აღდგება საერთო-ქართველურ დონეზე: „ბელელი, რიტუალური ხორბლის ან ფქვილის შესანახაეი კიდობანი“.

ს/ქ.\*ბელელი/\*ბელუ: ქართ. ბელელი: სვან. ბელ /ბელელი: ზან. ბალუ „ბელელი“.

„ბელელი“ რომ ნამდვილად მარცვლეულის შესანახი სათავსი იყო ჯერ კიდევ საერთო-ქართველური ფუძე-ენის ქრონოლოგიურ დონეზე, ამას ცალსახად მონიშნავს ბელელიდან მარცვლის მპარავი ფრინველის აღმნიშვნელი საერთო-ქართველური ტერმინიც:

ს/ქ.\*ბელური: ქართ. ბელურა: ზან. ბაღგრე/ბალური "id"<sup>12</sup>.

#### 4. სამუშაო იარაღები

##### 4.1. ხელით სამუშაო იარაღები

როგორ უცნაურადაც უნდა ჩანდეს, საერთო ქართველური ფუძე-ენის ქრონოლოგიურ დონეზე არ ხერხდება სრული უეჭველობით რეკონსტრუქცია იეთი მნიშვნელოვანი სამეურნეო იარაღების აღმნიშვნელი ტერმინებისა, როგორებიცაა მავ. თოხი, ბარი, ნამგალი და სხვა. თუმცა ამ იარაღების არსებობა საერთო-ქართველური საზოგადოების ეპოქისდროინდელ სამეურნეო ყოფაში დასტურდება მრავალრიცხოვანი არქეოლოგიური მონაცემებით<sup>13</sup>.

4.1.1. თოხი. საქართველოში აღმოჩენილია გვიანნეოლითის ქვის თოხები (ორი ტიპისა)<sup>14</sup>, აღმოსავლეთ ამიერკავკასიის ადრესამინათმოქმედო კულტურის პერიოდის ძვლისა და რქის თოხები<sup>15</sup> და ა. შ. ცხადია, იარსებებდა არა მარტო ზოგადი სახელწოდება ამ სამინათმოქმედო იარაღისა, არამედ მის გარკვეულ სახეობათა აღმნიშვნელი ტერმინებიც, მაგრამ თოხის აღმნიშვნელი ტერმინების რეკონსტრუქცია საერთო-ქართველური ფუძე-ენის ქრონოლოგიურ დონეზე, უაღრესად პრობლემურია:

<sup>11</sup> ჯ. რუხაძე, ხალხური აგრეკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., მეცნიერება, 1976, გვ. 97.

<sup>12</sup> შდრ. შ. ფენრიხი, ზ, სარჯველაძე, ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი, თბილისი, სულხან-საბა ორბელიანის სახელობის თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიური უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2000, გვ. 107.

<sup>13</sup> ი. ჯაფარიძე, საქართველოს არქეოლოგია (ქვისა და ბრინჯაოს ხანა). თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა. თბ., 1991, იხ. აგრეთვე ლ. ძიძიგური, ამიერკავკასიის უძველესი სამინათმოქმედო კულტურა (იარაღი) (ნეოლითი - გვიანბრინჯაო-ადრერკინის ხანა), თბილისი, 2000, გვ. 127-137, 153-168.

<sup>14</sup> ი. ჯაფარიძე, საქართველოს არქეოლოგია (ქვისა და ბრინჯაოს ხანა). თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა. თბ., 1991, გვ. 61-62.

<sup>15</sup> ი. ჯაფარიძე, საქართველოს არქეოლოგია (ქვისა და ბრინჯაოს ხანა). თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა. თბ., 1991, გვ. 90.

ქართ. (ძვ. ქართ.) თოჯი, (ახ. ქართ.) თოხი: ზან თოხი<\* თოჯი, "id".

ამ ტერმინის საერთო ქართველური არქეტიპის რეკონსტრუქცია აწყდება შემდეგ წინააღმდეგობებს: 1) მასალა წარმოდგენილია ქართველურ ენებში მხოლოდ ე. წ. იდენტური შესატყვისობებით და ამდენად, მისი ცალსახად აყვანა საერთო-ქართველურ დონეზე, არაკორექტულია; 2) სვანური მასალის გამოუვლინებლობის გამო შეუძლებელია არქეტიპების უეჭველობით განსაზღვრაც, რადგან ქართ. თ: სვან. თ : ზან. თ შესატყვისობათა პოზიციების შემთხვევაში გვექნება ს/ქ\* თ, ხოლო ქართ. თ : სვან. შდ: ზან. თ შესატყვისობათა არსებობის შემთხვევაში ს/ქ\*ს, თ ამიტომ სვანურში თრჯ ლექსემის გამოვლენის შემთხვევაში ლიად დარჩებოდა ამ ტერმინის საერთო-ქართველურობის საკითხი; შდრჯ <\*შთოჯი ლექსემის გამოვლენისას კი გადაწყვეტილია როგორც მისი საერთო-ქართველურობა, ასევე დადგინდებოდა არქეტიპიც: ს/ქ. \*ს,თოჯი.

მაგრამ ამჟამად ეს საკითხი ლიად არის დარჩენილი.

„თოხის“ აღმნიშვნელი მეორე სიტყვა სრული უეჭველობით რეკონსტრუირდება მხოლოდ სვანურ-ზანური ენობრივი ერთიანობის დონისათვის, რაკი ქართული მასალა ამ ეტაპზე არ არის გამოვლენილი.

სვან. ბერგ<\*ბერგი „თოხი“: ზან ბერგი<\*ბარგი "id" უმლაუტით (შდრ. ბარგუა „თოხნა“).

4.1.2. ფარცხი. პურეულის ბზის მოსაგროვებლად გამოყენებული ერთ-ერთი სამეურნეო იარაღის აღმნიშვნელი საერთო-ქართველური ტერმინია ფარცხი.

ს/ქ.\*ფარცხი: ქართ. ფარცხი: სვან. ფაცხ<\*ფაცხი "id" (შდრ. მუფაცხი „მფარცხავი“): ზან. (მეგრ.) ფოცხი "id".

## 4.2. სახენელი იარაღი

მიუხედავად იმისა, რომ „საქართველოს რელიეფისა და ნიადაგის ნაირფეროვნება აპირობებდა მრავალგვარი სახენელის შექმნას“<sup>16</sup> საერთო-ქართველური ენის ქრონოლოგიური დონისათვის არცთუ მრავალრიცხოვანი ტერმინის რეკონსტრუქცია ხერხდება. ამ შემთხვევაში ყურადღება იქნება გამახვილებული ტერმინზე, რომელიც აღნიშნავს არა უშუალოდ სახენელი იარაღის დეტალს, არამედ მის დამაკავშირებელ ინსტრუმენტს გამწვევ ძალასთან.

4.2.1. უღელი. „უღელს“ აქვს რამდენიმე არცთუ უეჭველი ეტიმოლოგია, როგორც სემიტური<sup>17</sup> ასევე ინდო-ევროპული<sup>18</sup>; მისი აყვანა შეიძლება საერთო-ქართველურ დონეზე:

<sup>16</sup> ჯ. რუხაძე, ხალხური აგრეკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., მეცნიერება, 1976, გვ. 125.

<sup>17</sup> ვ. ილიჩ-სვიტიჩი, Cavcasicca. Этимологии 1964, Москва, "наука", 1965. стр.334-335.

<sup>18</sup> გ. დეეტერსი, Bemerkungen zu K. Bouda's "Südkaukasisch-nordkaukasischen Etymologien" - "Die Welt des Orients" 1957, p. 390; თ. გამყრელიძე, ვ. ივანოვი, Индоевропейский язык и

ს/ქ უღელი/უღუ: ქართ. უღელი: სვან. უღჷ ზან. უღუ .id".

ისევე, როგორც ზემომოყვანილ რამდენიმე შემთხვევაში, აქაც მხოლოდ ვ. ნ. იდენტური შესატყვისობები გვაქვს და თითქოს ამ სიტყვის საერთო-ქართველურ დონეზე რეკონსტრუქციისათვის ეს სერიოზული დაბრკოლება უნდა იყოს, მაგრამ აქ დამატებითი არგუმენტის როლს თამაშობს ის, რომ უღელ-ს კანონზომიერი და რეგულარული ბგერათშესატყვისობები მოეპოვება საერთო-დალბტურ ფუძე-ენაშიც<sup>19</sup>.

## 5. ხენა-თესვა და შრომის ორგანიზაციის ფორმები

### 5.1. ხენა-თესვა

5.1.1. ხენა. საერთო-ქართველური ფუძე-ენის ქრონოლოგიურ დონეზე რეკონსტრუირდება ხენის პროცესის აღნიშვნელი ტერმინი:

ს/ქ.\* ჯანჷა/\*ჯნჷა „მინათმოქმედება“: ქართ. (ძველ) ჯნვა, (ახ) ხენა<ჯნვა: ზან. ხონუა<ჯონუა .id".

ამავე ძირიდან ჯან-/ჯნ- მაგრამ სხვა მორფოლოგიური ინვენტარით არის ნანარმოები სვანური ლიწნი „ხენა“. თვით ქართული: ხენა<ჯნვა<ჯანაჷაჷა<sup>20</sup>

5.1.2. მხენელი მინათმოქმედის აღნიშვნელი საერთო-ქართველური ტერმინი ორი მორფოლოგიური გაფორმებით რეკონსტრუირდება:

1) ს/ქ.\* მჯანჷელი „მინათმოქმედი“: ქართ. (ძვ.) მჯნჷელი, (ახ.) მხენელი<მჯნჷელი: ზან. მახონალი<მაჯონალი (id).

2) ს/ქ.\* მჯნე/მჯანე „მინათმოქმედი“: ქართ. (ძვ.) მჯნე „მძლავრი, მამაცი, თავდადებული, მტკიცე“<sup>21</sup> <„მინათმოქმედი“, (ახ.) მხნე „გულგაუტეხელი, ენერგიული, ყოჩაღი, დაუზარებელი, ხალისიანი“ (ქეგლის ერთგომეული): სვან. მჯნე/მჯანე „მხენელი“.

არნ. ჩიქობავას აზრით, სემანტიკური გადახრა: „მინათმოქმედი“ > „მხნე“ უპრობლემოდ იხსნება: „მჯნე საბას განმარტებით, „შემძლევს“ ნიშნავს. თავდაპირველად იგი, ეტყობა, „ხარის შემძლებლობას“ გულისხმობდა“<sup>22</sup>. ფეიქრობ, ამ სემანტიკურ გადასვლას მინათმოქმედის მაღალი სოციალური პრესტიჟი უნდა დასდებოდა საფუძველად.

---

индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ языка и протокультуры. т. II, Издательство Тбилисского университета Тб., 1984, стр. 721.

<sup>19</sup> შ. ქურდიანი, Историко-Сравнительный метод в языкознании и проблема родства картвельских и дагестанских языков. (Десятый международный колоквиум Европейского общества кавказоведов 15-19 июня 1998 года. Посвящается 100-летию со дня рождения академика А. С. Чикобава. Тезисы докладов. Махачкала, 1998, стр. 8-10).

<sup>20</sup> გ. დეტერსი, ნ/რ მონაცვლეობის შესახებ ქართულში (სამეცნიერო ბიბლიოგრაფიული კრებული, 2-3 თბილისი, 1964, 98-101).

<sup>21</sup> ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., მეცნერება, 1973, გვ. 315

<sup>22</sup> არნ. ჩიქობავა, სახელის ფუძის უძველესი აგებულება ქართველურ ენებში. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა. თბ., 1942, 79.

5.1.3. ხარი. საერთო-ქართველური ენის ქრონოლოგიურ დონეზე რეკონსტრუირდება მსხვილფეხა რქოსანი საქონლის აღმნიშვნელი ტერმინი, რომელიც უშუალოდ არის დაკავშირებული ხენის პროცესთან, როგორც გამწევი ძალა:

1) ს/ქ.\* წარი: ქართ. (ძვ). წარი, (ახ) ხარი: ზან. ხოჯი<\*ხორი<\*წორი (id).

2) ს/ქ.\* წანი „ხარი“: ქართ.\* წანი (id): სვან. წან<წანი (id): ზან. \*წონი (id):

როგორც სახელი ჯერ იყო წან-, შემდეგ წარ- მაგრამ ამან ავტომატურად არ უნდა გვიბიძგოს ენათა დიფერენციაციის მარტივი მექანიკური წარმოდგენისაკენ. როგორც ამ ფაქტების პარალელური სხვა მონაცემებიც წარმოაჩენს, ალტერნაციის შემდგომ შეიძლება პარალელურად ეარსება ალტერნატი – ფუძეებს, რომელთა თავისუფალი არჩევანი განაპირობებდა დიფერენცირებულ მონაცემებში განსხვავებული ვარიანტების არსებობას<sup>23</sup>.

წარი-ს და წანი-ს როგორც ალტერნანტების არსებობა საერთო-ქართველური ფუძე-ენის დონეზე ცალსახად მეტყველებს მის კავშირზე ხენის აღმნიშვნელ ზმნურ ძირთან; ეს კი უეჭველს ხდის, როგორც ზემოთაც აღვნიშნე, უკვე საერთო-ქართველურ ეპოქაში, ხარის გამოყენებას ხენის პროცესში.

5.1.4. თესვა და თესლი. საერთო-ქართველური ფუძე-ენის ქრონოლოგიურ დონეზე რეკონსტრუირდება მინათმოქმედების პროცესის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ეტაპის აღმნიშვნელი ტერმინი:

ს/ქ.\* თესვა: ქართ. თესვა: ზან. თასუა (id).

ასევე უპრობლემოდ აღდგება დასათესი ნედლეულის აღმნიშვნელი ტერმინებიც:

ს/ქ.\* თესლი /\*თესი: ქართ. თესლი: ზან. თასი (id).

5.1.5. სახნავ-სათესი. სპეციალური ტერმინებით აღინიშნებოდა საერთო-ქართველურ ფუძე-ენაში მიწის ნაკვეთი, რომელიც სახნავ-სათესად იყო განკუთვნილი. ორი ასეთი ტერმინი რეკონსტრუირდება ისტორიულ-შედარებითი მეთოდის დახმარებით:

1. ს/ქ.\* ყანა „სახნავ-სათესი მიწა“: ქართ. ყანა (id): ზან. (ლაზ). ყონა, (მეგრ.) ყონა<\*ყონა (id).

2. ს/ქ.\* დაბა /\*დაბი „სახნავ-სათესი მიწა“: ქართ. დაბა „სოფელი“ <\*ყანა“: სვან. დაბ<\*დაბი „ყანა“: ზან დობირა/ დობერა „ყანა“, „სახნავ-სათესი მიწა“.

ზანური ფორმა მორფოლოგიური სუფიქსით არის გართულებული, ამოსავალი ტერმინის არქეტიპად ივარაუდება \*დობი ან \*დაბი (მდრ. ქართ. ყანა და ყანობირი).

<sup>23</sup> ა. არაბული, ზმნური და სახელური ფუძეთქმნადობის პრობლემა ქართველურ ენებში. თბ., ქართული ენა, 2001, გვ. 107-112.



## 5.2. შრომის ორგანიზაციის ფორმები

„მემინდვრობის თითქმის ყველა სამუშაო ურთიერთდახმარებით სრულდებოდა. შრომის ორგანიზაციის ამ ფორმის აღმნიშვნელად ცნობილია შემდეგი სახელები: ნადი (გურ. იმერ. ლეჩხ.)//ნოდი (მეგრ.)//მეშველი, მუშა (რაჭა) და მაინდი (გურ.).

ნადი დასავლეთ საქართველოში ჩვეულებრივ უსასყიდლო დახმარებას გულისხმობდა, ხოლო მაინდი შრომის სანაცვლო ანაზღაურებას<sup>24</sup>.

აღმოსავლეთ საქართველოშიც ასევე, ტრადიციულად, იყო გავრცელებული შრომის კოლექტიური ფორმები, მაგ. „აკურამი საყოველთაოდ გავრცელებული და გვიან დრომდე მოქმედი მოდგამობა მხენელ-მთესველთა შეამხანაგებას გულისხმობდა (კახეთის სხვა სოფლებში ხვნასთან დაკავშირებულ შრომის ორგანიზაციის კოოპერაციულ გავრთიანებას „ამბაზი“-ც ერქვა)“<sup>25</sup>.

შრომის ორგანიზაციული ფორმის სიძველეზე მეტყველებს მისი აღმნიშვნელი ერთ-ერთი ტერმინის რეკონსტრუირებადობა საერთო-ქართველური ფუძე-ენის ქრონოლოგიურ დონეზე:

5.2.1. ნადი. „ნადს ინვედენენ ახოს გატეხვის, მარგვლა-თოხნის, მოსავლის აღების, ღომის და მახა-ზანდურის კრეფის, პურეული და ფეტვნიური მარცვლეულის მკის და სიმინდის ტეხვის დროს. ნადი აუცილებელი იყო მარცვლეული კულტურების რჩევაში, ცეხვაში და დაფშვნაში“<sup>26</sup>.

ს/ქ. \*ნადი „შრომითი ურთიერთდახმარება“: ქართ. ნადი „id“: სვან ნად<ნადი „id“: ზან. ნოდი „id“.

არსებობს ვარაუდი, რომლის თანახმად: „როგორც ჩანს, \*ნად-ჯერი კიდევ საერთოქართველურმა ფუძე-ენამ ისეხსა საერთოსემიტური ფუძე-ენიდან“<sup>27</sup>.

## 6. მარცვლეული კულტურების თავთავთა დამუშავების პროცესების აღმნიშვნელი ზმნები

საერთო-ქართველური ფუძე-ენის ქრონოლოგიურ დონეზე, მარცვლეული კულტურების თავთავთა დამუშავების პროცესების (კილის გაცლა, დაფშვნა, დაფქვა...) აღმნიშვნელი არაერთი ზმნის რეკონსტრუქციაა შესაძლებელი.

<sup>24</sup> ჯ. რუხაძე, ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., მეცნიერება, 1976, გვ. 182.

<sup>25</sup> ჯ. რუხაძე, მემინდვრობა. ნიგნში: ჯ. რუხაძე, ა. ლეკიაშვილი, ი. ჭყონია. სოფელი აკურა, თბ., მეცნიერება 1964, გვ. 90.

<sup>26</sup> ჯ. რუხაძე, ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., მეცნიერება, 1976, გვ. 182.

<sup>27</sup> პ. ფენრიხი, ზ. სარჯველაძე, ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი, თბილისის, სულხან-საბა ორბელიანის სახელობის თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიური უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2000, გვ. 353.

## 6.1. თავთავის კილის გაცლისა და დაფშვნის აღმნიშვნელი ზმნები

6.1.1. ს/ქ. \*ცეხუა „მარცვლეული კულტურისათვის ცემით კანის გაცლა“: ქართ. ცეხვა „id“: ზან. ცახუა „id“.

ამ ზმნიდან ჯერ კიდევ საერთო-ქართველურ ფუძე ენაში ნაწარმოებია შე-საბამისი ხელსაწყოს აღმნიშვნელი ტერმინი, შესაბამისად ქართულში „საცეხვე-ლი“ და ზანურში „ოცახუალი“, რომელთა შესატყვისი სვანური მასალა ჯერ-ჯერობით გამოვლენილი არ არის.

ს/ქ.\*ს,აცეხუელი: ქართ. საცეხველი: ზან. ოცახუალი „id“.

6.1.2. ს/ქ. \*ცემა „რტყმევა“: ქართ. ცემა „id“: ზან. ჩამა „id“.

ამ ზმნიდან ზანურში ნაწარმოებია „საცეხველის“ აღმნიშვნელი ტერმინე-ბი: „ოჩამურე/ონჩამურე“ და „ჩამური“, საიდანაც ის ქართულის დიალექტებმა (ქვ. იმერული, გურული...) ისესხეს.

6.1.3. ს/ქ. \*ცეცუა „ცეცხვა“: ქართ. \*ცეცვა (>ნამცეცი „მცირე ნაწილაკი პურისა, მჭადისა და მისთ“. ქეგლის ერთგომეული): ზან. ჩაჩუა „ცეხვა“.

6.1.4. ს/ქ. \*ძეგუა „ცეხვა“: ქართ. ძეგვა „id“: სვან.\* ძეგუა (>ხუალძგნე „ფეკვა; ვნაყვ“): ზან. ძაგუა „ცეხვა; ნაყვა“.

## 6.2. თავთავის დაფქვის აღმნიშვნელი ზმნები

6.2.1. ს/ქ. ფეჭა/ფეჭა „მარცვლეულის ფქვილად ქცევა“: ქართ. ფეჭა „id“: სვან.\* ფეჭა (>ფექ „ფქვილი“): ზან. \*ფეჭალა (>ქუალა) „id“.

ამ ზმნიდან საერთო-ქართველურ დონეზე ნაწარმოები იყო ფქვის შედეგის აღმნიშვნელი ტერმინიც.

ს/ქ.\* ფეჭილი: ქართ.: სვან. ფეჭუ (>ფექ) „id“. ზან. (მეგრ.) ქუჭირი< ფეჭირი, (ლაზ.) ფევერი<\* ფეჭირი „id“.

6.2.2. ს/ქ.\*ღერღუა „მარცვლეულის ძლიერი მსხვილად ფეჭა“ ქართ. ღერღვა ზან. ღარღუა „id“.

ამ ზმნიდან საერთო-ქართველურ დონეზე ნაწარმოები იყო ღერღვის შედეგის აღმნიშვნელი ტერმინიც ღერღილი.

სულხან-საბას განმარტებით: „ღერღილი არის მარცვალი ცერცვთა და მისთანანი, საფეველზედ ხშირად დაღენილი“.

ს/ქ.\*ღერღილი: ქართ. ღერღილი: ზან. ღარღილი „id“.

6.2.3. საერთო-ქართველური ფუძე-ენის ქრონოლოგიურ დონეზე რეკონსტრუირდება ფეჭილისა და ღერღილის გაცრის პროცესის აღმნიშვნელი ტერმინიც:

ს/ქ.\*ცარჭა/\*ცრჭა: ქართ. ცრა<\*ცრვა: ზან. (მეგრ.) ცირუა <\*ცო-რუა „id“.

ამ ზმნიდან საერთო-ქართველურ ენაშივე იყო ნანარმოები საცრული ხელ-სანყოს აღმნიშვნელი ტერმინი: ს,აცარი „საცერი“ (\*საცერი - თხელი ფიცრის რკალზე (გარაზე) გადაკრული ძუის ან ლითონის წმინდა ბადე, რომლითაც ფქვილს ან მისთ. ცრიან“. ქეგლის ერთტომეული).

ს/ქ.\* ს,აცარი/\*ს,აცარელი „საცერი“: ქართ. საცერი<საცარი: ზან. (ლაზ.) ონცორუ<\*ოცორუ „id“.

## 7. რიტუალური პური

„საქართველოს ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში თითქმის ყველგან გვაქვს დადასტურებული შესანიშნავი კვერები, რომლებიც ახალწელს ცხვებოდა: ბასილი, ფეტვის და ქერის ორმო, გუთანა, სახრე, რვილი, საკეთი, ნამგალი, კაბდო; აცხოზდნენ აგრეთვე, სხვა სახის კვერებსაც: ღვინის ქვეერი, ვაზის კვერი, ძროხის ძუძუები, ხართ კვერი, ბედის კვერი, ქათმის პნკალი, ინდაურისა და ქორის კლანჭი, ნაჭიობის კვერი (აბრეშუმის ჭიისათვის განკუთვნილი) და სხვ. გამომცხვარი კვერების ნაწილს წყალკურთხევამდე ინახავდნენ, სხვებს კი იმ დღესვე დაარიგებდნენ. ფრინველების სახელზე განკუთვნილი კვერების ბედობა დღეს ფრინველებს მიუკვლევდნენ, გამრავლებას უსურვებდნენ. ქორის კლანჭს, რომელიც „უბედური შემთხვევისაგან“ თავის დასაზღვევად კეთდებოდა, ლობზე შემოდებდნენ და ქორს კრუხ-წინილების ჩამოცილებას ევედრებოდნენ. მარცვლეული კულტურების ორმო კვერები კარგი მოსავლის დასაბეველად იყო განკუთვნილი. ამ კვერებს პურისა და სხვა მარცვლეული კუოტურებისათვის განკუთვნილ სათავსოებში დებდნენ და ბარაქიანობას შესთხოვდნენ.

ბასილის კვერისაგან ამოჭრილ ჯვარს კარგი მოსავლის მიღების მიზნით, თესლში ურევდნენ, საქონელს აჭმევდნენ და ხენა-თესვის დროს მიწაში დებდნენ<sup>28</sup>.

ცხადია, რიტუალური კვერები, მხოლოდ საახალწლოდ არ ცხვებოდა: „ღეჩხუმელების ძველი სარწმუნოებრივი შეხედულებით, თედორობა საღამოს ოჯახის უფროსი ქალი მოზედდა ცომს, გამოაცხოზდა სამ ლობიო ჩართულ და ერთ ლობიან საცხვებელა ტაბლას, რომელსაც იმდენი ხელკავის გამოხატულობა ჰქონდა, რამდენი ქალიც ოჯახში იყო. გარდა ამ კვერებისა, აცხოზდნენ: სახნისის, თოხის, ნაჯახის, ნამგლის, ცელის, ბარის პურის თაველის და სხვა მისთანათა მოყვანილობის კვერებს, რომლებსაც გობზე დააწყობდნენ, იქვე ჭიქით ღვინოს დაადგამდნენ და ზედ სანთელს მიაკრავდნენ (ეს კვერები და ოთხივე ტაბლა ნათეს-ნამშუვერის სალოცავად იყო განკუთვნილი)<sup>29</sup>. ასეთივე წეს-ჩვეულება

<sup>28</sup> ჯ. რუხაძე, შემინდერობა. წიგნში: ჯ. რუხაძე, ა. ლეკიაშვილი, ი. ჭყონია. სოფელი აკურა, თბ., მეცნიერება 1964, გვ. 131.

<sup>29</sup> ჯ. რუხაძე, ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., მეცნიერება, 1976, გვ. 143.

ყოფილა რაჭამიც<sup>30</sup>. გურიაში, იმერეთსა და სამეგრელოში ელიობას აცხოვდნენ საელიობო კვერს (კვერებს)<sup>31</sup> და სხვ.

წარმართულმა კულტებმა ქრისტიანიზაცია განიცადეს, მიიღეს ეკლექტური ფორმა და შინაარსი, მაგრამ ზოგიერთმა ტერმინმა ჩვენამდე უცვლელი სახით მოაღწია - ასეთია სარიტუალო პურის საერთო-ქართველური სახელწოდება.

## 7.1. კვერი

ს/ქ.\*კვერი „პატარა მრგვალი ნამცხვარი ჩვეულებრივ სარიტუალო: ქართ. კვერი „id“. სვან. კვერ< კვერი „პურის ან ყველის პატარა მრგვალი ნამცხვარი ძირითადად სარიტუალო დანიშნულებისა“: ზან. კუარი „id“.

წინამდებარე ნაშრომის ავტორს კარგად აქვს გაცნობიერებული რამდენად ლარიზად გამოიყურება მის მიერ წარმოდგენილი საერთო-ქართველური ფუძე-ენის ქრონოლოგიურ დონეზე რეკონსტრუირებული მემინდვრეობის ლექსიკა ქართველი ეთნოლოგებისა და ეთნოგრაფების, უპირველეს ყოვლისა კი, თვით ქალბატონ ჯულიეტა რუხაძის მიერ მოპოვებულ და სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოტანილ ამ დარგის მრავალრიცხოვან ლექსიკასთან შედარებით, რომელშიც თავმოყრილია როგორც ჩვენი ერის გენიით შექმნილი, ასევე ნასესხები ტერმინები. მაგრამ თავს ვალდებულად ვთვლი, განვაცხადო, კომპარატივისტულ მეთოდს მხოლოდ იმისი რეკონსტრუქცია შეუძლია, რაც შესაძარბელი მასალის სახით პოვნიერია მონათესავე ენებში; ამიტომ ის ვერასოდეს შეძლებს აღადგინოს ყველაფერი ის, რაც ფუძე-ენაში იყო; მას მხოლოდ იმისი პრეტენზია შეიძლება ქონდეს, რომ რასაც აღადგენს, ის უეჭველად იყო ფუძე-ენაში. ვიმედოვნებ, რომ მომავალში აქ წარმოდგენილ რეკონსტრუქციასთან რიცხვი საგრძნობლად გაიზრდება და ამაში თვალსაჩინო წვლილი ექნება იმ ქალბატონის მიერ სკრუპულოზურად მოგროვებული უნიკალური მასალის ანალიზს, ვისაც ადამიანური და მეცნიერული ღვაწლით განათებული ცხოვრების საიუბილეო დღეებში შვილური სიყვარულითა და მადლიერებით ეძღვნება ეს სტატია.

<sup>30</sup> ჯ. რუხაძე, ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., მეცნიერება, 1976, გვ. 144.

<sup>31</sup> ჯ. რუხაძე, ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., მეცნიერება, 1976, გვ. 159.

**Некоторые аспекты социальной структуры и хозяйственного быта Обще-  
Картвельского общества**

Посвящается проф. Джульетте Рухадзе

**2. Земледелец**

**2. 1. Полевод**

Настоящая работа, опираясь на специальную литературу (сравнительные и этимологические словари) и на результаты компаративистических исследований автора, предлагает реконструированные термины, отображающие хозяйственную деятельность одного из социальных слоев обще-картвельского общества – «Земледелец», а собственно его составную группу – «Полевод».

Статьей автор продолжает цикл публикаций, конечной целью которых является монографическое изучение проблемы прародины картвелов на основе языковых данных и социальной структуры общекартвельского общества.

M. Kurdiani

**Some aspects of Common-Kartvelian society in its social structure and  
agricultural activities on the basis of Language samples**

Dedicated to prof. Juliet Rukhadze

**2. Farmer**

**2.1. Field-crop grower**

The present work based on special literature (comparative and etymological dictionaries) and the results of the author's comparative - historical researches tries to study on the level of Common-Kartvelian language the social group of Farmers (field-crop growers) and reconstruct terms denoting its nomination and agricultural activities.

This work continues the cycle of author's previous publications, the purpose of which is to study Kartvelian Homeland and Common-Kartvelian society's social structure monographically basing itself on language samples.

## ბერძნულწარწერიანი ნივთები მცხეთიდან

მცხეთაში, სევეტიცხოვლის ეზოში, 2001 წ. 13 აგვისტოს მცხეთის არქეოლოგიის ინსტიტუტმა გახსნა ქვასამარხი, №14. დამარხული პირი ჯერ-ჯერობით არაა დადგენილი ქალია, თუ მამაკაცი (აზრი უფრო იქით იხრება, რომ არის ქალი). სანარხში აღმოჩნდა 25 დასახელების ნივთი - ძირითადად ოქრო-ვერცხლის ინვენტარი. ჩემს კომპეტენციაში შედის ამ ნივთთა შორის 2: ბერძნულწარწერიანი ოქროს გემიანი საბეჭდავი და სანერი ხელსაწყო, რომლებზედაც არის ბერძნული წარწერები.

1. საბეჭდავი წარმოადგენს ოქროს ბეჭედს, რომელშიც ჩასმულია სარდონის გემა-ინტალიო. საბეჭდავზე გამოსახულია ქალის თავი პროფილში, წაკვეთილი ცილინდრის ფორმის თავსაბურავით, რომელიც წინ არის გადმოხრილი. ბეჭედის სიმაღლე - 19 მმ, სიგრძე - 28 მმ, გემის სიგრძე - 20 მმ, სიგანე - 17 მმ, წონა - 9,890 გრ<sup>1</sup>, გემას ირგვლივ აქვს საგულდაგულოდ გამოყვანილი, ფაქიზად შესრულებული ბერძნული წარწერა, რომელიც ანაბეჭდავზე ასე იკითხება: ΒΑΚΙΛΙΣΣΑ (მარჯვენა კიდეზე ქალის პროფილის გასწვრივ), ΟΥΛΠΙΑΝΑΞΙΑ (მარცხენა კიდეზე გამოსახულების ზურგს უკან, მიმართულება - ქვემოდან ზევით)<sup>2</sup>. ე. ი. წერია: Βασίλισσα Ουλπία ναξία - დედოფალი ულპია ნაქსოსელი.

მე შესაძლებლად მიმაჩნია, რომ წარწერის II ნაწილი წაეიკითხოთ Ουλπία|ναξία - დედოფალი ულპია მბრძანებელი (ე. ი. 2 მეზობელი ა-დან ერთი ჩავარდნილია, თუ გამორჩენილი. ეს მეორე ვარიანტი, ე. ი. „გამორჩენილი“ ასო, ნაკლებ სარწმუნოდ მეჩვენება, რადგან წარწერა საგულდაგულოდ და წიგნიერად არის გამოყვანილი).

ამგვარად, საბეჭდავის მფლობელი იყო "ულპია დედოფალი" (მის II ეპითეტს ამჯერად თავს ვანებებ). „ულპია“ რომაული სახელია, საკმაოდ გავრცელებული საუკუნეებში (არის მისი II ვარიანტი - Ουλπιανία). საინტერესოა ის ფაქტი, რომ იბერიაში მყოფი დედოფალი ინარჩუნებს თავის წარმომავლობას, ნაქსოსელობას, თუ ჩემი წაკითხვის I ვარიანტი სწორია. თუ არა და ისიც საინტერესოა, რომ ულპია დედოფალს მეორე ეპითეტიც (მბრძანებელი, მეუფე) აქვს. სადაური ნაკეთობაა გემა, ამაზე საბოლოო სიტყვას გლიპტიკის სპეციალისტი იტყვის.

<sup>1</sup> ნივთების აღწერილობისას ვსარგებლობდი ე. ნიკოლაიშვილის მიერ მოწოდებული მასალით, რისთვისაც მას მადლობას მოუხასენებ.

<sup>2</sup> წარწერას დათარიღება ასოთა მოხაზულობის მიხედვით იხ. ქვემოთ, ყველა წარწერის გარჩევასთან ერთად. ორივე ნივთზე, ჩემი აზრით, ერთდროული, ერთგვარი მოხაზულობის ასოებია.

2. სანერი ხელსაწყო არის ვერცხლის კოლოფი, სიგანეში – თავთან უფრო ფართო, ბოლოსკენ თანდათან ვიწროვდება. ის ოქროს ჭვირული შეჭედილობით – სახურავით არის დაგვირგვინებული. სახურავი ორნამენტიანი: მისი ვერცხლის გოფირებული ნაწილი სამკუთხა, ამაღლებული, თავგახსნილი, პორელიეფური გამოსახულებების კომპოზიციით ბოლოვდება. ამ გამოსახულებებზე არის ბერძნული წარწერები საგანგებოდ გამოყვანილი ასოებით. ეს წარწერებია: ΜΕΝΑΝ... ΟΜΗΡΟΣ, ΔΗΜΟΚΡΙΝΟΣ (ე. ი. არის გამოსახული 3 პირი, ნივთის ეს ნაწილი 10 ნატეხისაგან შედგება. წარწერები გამოსახულებათა თავზეა მოთავსებული); კომპოზიციის უკანა მხარეს, სივრცეში ოქროს სამეღნე ყოფილა ჩადგმული (4 ნატეხადაა წარმოდგენილი), სახურავზე მოთავსებულია ოქროს ჭვირული შეჭედილობით შესრულებული ფირფიტა, რომელზედაც გამოყვანილია 2 სტრიქონად, მოსევადებული ბერძნული წარწერა: ΒΑΣΙΛΕΩΣΟΥΣΤΑΜΟΥ//ΤΟΥ ΚΑΙΕΥΓΕΝΙΟΥ.

სანერი მონყობილობის მეორე მხარეზე (ე. ი. ზურგის მხარეზე) გამოსახულია 3 რიგად სამ-სამი ოქროფერილი პორელიეფური ფიგურა (ნაკლებად რელიეფური, ვიდრე სახურავზე მოთავსებული 3 პირი), რომელთაც საკმაოდ ცნობილი ფორმის ფირფიტაზე (—) აქვთ მუზათა სახელები: ზედა რიგში ΚΛΙΩ, ΕΥΤΕΡΠΗ, ΘΑΛΙΑ; შუა რიგში - ΜΕΛΠΟΜΕΝΗ ΤΕΡΨΙΧΟΡΗ, ΕΡΑΤΩ; ქვემოთ: ΠΟΛΥΜΝΙΑ, ΟΥΡΑΝΙΑ, ΚΑΛΛΙΟΠΗ.

უნდა შეინიშნოს, რომ მუზათა სახელები კარგადაა დანერილი, მაგრამ ზემოთმოყვანილ სახურავზე გამოყვანილ ოქროს ჭვირულ შეჭედილობით შესრულებულ წარწერასთან შედარებით, თუმცა ასოთა მოხაზულობა ისეთივეა, შესრულება შედარებით უფრო დაუდევარია.

ხელსაწყოს სიგრძე 34, 6 სმ, სიგანე 9,1 სმ. თავთან, 6,6 სმ. – ძირთან. გვერდის სიმაღლე 1,5 – 2-2, 5-3 სმ. თავთან; თავთან პორელიეფები - 8x7 სმ.

კოლოფში შიგნით ჩასმული მეორე ვერცხლის ფურცლის ზომები: სიგრძე – 30,2 სმ, სიგანე – თავთან 8,5 სმ, ძირთან – 6 სმ.

არის კიდევ ვერცხლის ორფურცლიან ბუდეში ჩასმული ხელსაწყო, რომელშიც 3 კალამ-კალმისტარი არის დაცული.

ამგვარად, სრულიად უდავოა, რომ მიცვალებულს ჩაატანეს სანერი მონყობილობა, რომელიც თუ მას არ ეკუთვნოდა პირადად, მისმა პატრონმა მისი ფასი და გამოყენება იცოდა. ამ დროს იბერიაში ბერძნული კულტურა გარკვეულ წრეებში მაინც, საკმაოდ კარგად იყო ცნობილი. რას წარმოადგენს ის ბერძნული წარწერები (და გამოსახულებები), რომლებიც ამ ხელსაწყოზეა მოთავსებული?<sup>3</sup>

<sup>3</sup> გამოსახულებებზე მსჯელობა, მათი შედარება სხვა მასალასთან, რომელიც, რამდენადაც მე ვიცი, საქართველოში ჯერ არ მოგვეპოვება, მათ შემოქმედის სადაურობაზე ლაპარაკი (მწერლების პორელიეფებისა და მუზეუმის გამოსახულებათა ანალოგიების მოძებნა) ეკუთვნის ანტიკური ხელოვნების სპეციალისტს, მის კარგ მცოდნეს. ამდენად ჩემი წერილი არის მხოლოდ ნაწილი მცხეთაში მოპოვებული მასალის შესწავლისა.

პირველი ნყება წარწერებისა მოთავსებულია მამაკაცთა პორელიეფური გამოსახულებების თავზე, საგანგებოდ გამოყვანილი ლამაზი ხელით. ეს წარწერები:

Μέναν[δρος] - მენანდრე IV-III სს. კომედიოგრაფი, ახალი კომედიის ყველაზე მნიშვნელოვანი წარმომადგენელი.

Ὀμῆρος პომეროსი, ბერძნული პოეზიის მამამთავარი, ძვ. წ. VIII ს-ის მოღვაწე.

Διυσιθμῆνυξ - დემოსთენე ძვ. წ. IV ს-ის მოღვაწე, ცნობილი რიტორი.

რა ნიშნითაა ეს ტრიადა შერჩეული, ჩემთვის მთლად ნათელი არ არის. პომეროსი რომ არის გამოსახული და ისიც ცენტრალურ ადგილას, გასაგებია, მაგრამ თუ ჟანრების მიხედვით არიან სხვა პირები გამოყვანილი, ვთქვათ, მენანდრეს მაგიერ ცნობილი არისტოფანეც შეიძლებოდა ყოფილიყო, ძველი კომედიის უპირველესი ავტორი; ხოლო დემოსთენე, ძველი ბერძნული რიტორიკის უბრწყინვალესი წარმომადგენელი, აქ თავის ადგილზეა. მაგრამ მაინც ნათელი არ არის ასეთი ტრიადის შერჩევა.

ყველაზე საინტერესოა 2 სტრიქონიანი წარწერა საგულდაგულოდ გამოყვანილი ჭვირულ შეჭედებულობაზე: ΒΑΣΙΛΕΩΣΥΚΤΑΜΟΥ//ΤΟΥΚΑΙΕΥΓΕΝΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΑΣ ΟΥΣΤΑΜΟΥ//ΤΩΝ ΚΑΙ ΕΥΓΕΝΙΟΥ მეფე უსტამოსის და ევგენიოსის.

ე. ი. ხელსაწყო ყოფილა მეფე უსტამოსის და ევგენიოსის (ხომ არაა ევგენიოსი მეფის მდივანი, მწერალი?). ყურადღებას იპყრობს სახელი „უსტამოსი“. ზუსტად ასეთი ფორმით ეს სახელი საცნობარო ლიტერატურაში არ გვხვდება. სამაგიეროდ 2 შემთხვევაა შაეიზღვის ჩრდილო სანაპიროს წარწერებში, სადაც დადასტურებულია სახელი ΟΥΣΤΑΥΟΣ - ერთი პანტიკაპეიონიდან, დაახლ. IV ს-ის, საფლავის სტელაზე<sup>4</sup>, ხოლო მეორე – ტანაისიდან, თიასების სიაში, რასაც თარიღიც აქვს, 220 წ.<sup>5</sup> „უსტანოსისა“ და „უსტამოსის“ გაიგივება ძნელი არ არის („მ“ და „ნ“-ს მონაცვლეობა მოულოდნელი არაა). Vasmer-ი ΟΥΣΤΑΥΟΣ-ს უკავშირებს Ὑσταύης-ს და იძლევა მის ავესტურ ეტიმოლოგიას (lebenskräftig – სიცოცხლით სავსე, ძალღონით სავსე). „უსტამოსი“ (და ისიც მეფე) ქართულ ონომასტიკონში ამ წარწერის შემოტანილია. Εὐγενίος-ი ბერძნული და დღემდე გავრცელებული სახელია საქართველოში (მისი ეტიმოლოგიაა „კეთილშობილი“). ვისი მეფე იყო „უსტამოსი“ – ვერ ვიტყვი (უთუოდ იმისი, სადაც ეს ნივთი გაკეთდა და ვისაც ის ეკუთვნოდა).

კოლოფის მეორე მხარეზე არის ფირფიტა, რომელზედაც 3 რიგად და თითო რიგში 3-3 ფიგურაა მუხების. გამოსახულებათა ქვემოთ მოთავსებულია რომაული ხანიდან გავრცელებული ფორმის ფირფიტა ზედ სახელთა წარწერებით.

<sup>4</sup> КБН. 1965. №742. აქ მხოლოდ სახელია და მამის სახელი.

<sup>5</sup> იქვე, №1278.



ზემოთა რიგში: ΚΑΙΩ (კლასიკური ბერძნულის ნორმით Κλειώ), კლიო (ისტორიის მუზა).

ΕΥΤΕΡΠΗ (Εὐτέρπη) ევტერპე (ლირიული პოეზიის მუზა).

ΘΑΛΙΑ (კლასიკური ფორმები: Θάλεια, Θάλεια) თალია (კომედიის მუზა)

მუა რიგში: ΜΕΛΠΟΜΕΝΗ (Μελπομένη) მელპომენე (ტრაგედიის მუზა)

ΤΕΡΨΙΧΟΡΗ (Τερψιχόρη – იონური ფორმა; ატიკურში არის Τερψιχόρα) ტერფსიქორე (ცეკვის მუზა).

ΕΡΑΤΩ (Ἐρατώ) ერატო (ეროტიკული პოეზიის მუზა).

ქვემოთ რიგში: ΠΟΛΥΜΝΙΑ (Πολυμνία ან Πολυμνία) პოლიმნია (პიმნების მუზა).

ΟΥΡΑΝΙΑ (Οὐρανία), ურანია (ასტრონომიის მუზა).

ΚΑΛΛΙΟΠΗ (Καλλιόπη), კალიოპე (ეპოსის მუზა).

რა ნიშნითაა ასე დაჯგუფებული მუზები, არ ჩანს. უძველეს ძეგლზე, რომელზედაც არიან გამოხატული მუზები (570-560 წწ.)<sup>6</sup>, მთავარ მუზად კალიოპეა მიჩნეული – ისაა გამორჩეულად, ანფასში დახატული და ხელში უჭირავს ἰσχυρή (სალამურის რთული სახეობა). დანარჩენი მუზები პროფილში არიან. პერკულანუმის ფრესკული მუზები (რომლებიც ქრონოლოგიურად ბევრად უფრო ახლოსაა ჩვენს მაგალითთან) ჩვენი ძეგლისა არ იყოს, ასევე თითქოს არათანმიმდევრულად არიან გამოხატული – კალიოპე აქ VI ადგილზეა<sup>7</sup>.

ყველა მუზას, თუ უცხოეთის მუზეუმებში დაცულ ძეგლებზე, თუ მცხეთის ხელსაწყოზე, ხელში უჭირავს საკრავი (როგორც ჩასაბერი, ასევე სიმებიანი), დიპტიქი, გრაგნილი და სხვ.

9 მუზა, ზევსისა და მნემოსინეს ასულები, ჰესიოდეს დროიდან (ძვ. წ. VII ს.) დამკვიდრდა ბერძნულ მწერლობასა და ხელოვნებაში (თუმცა იმავე მწერლობაში სხვა აზრიც არსებობს მათ წარმომავლობაზე, თუ რაოდენობაზე, მაგ., ალკმანთან, მიმნერმესთან, ემელოსთან, ევრიპიდესთანაც კი). მცხეთის ძეგლი იცავს ჰესიოდეს ვარიანტს.

როგორც ცნობილია პეროდოტეს „ისტორია“ ალექსანდიელმა ფილოლოგოებმა 9 ნიგნად დაპყვეს და თითო ნიგნს თითო მუზის სახელი უწოდეს. თანმიმდევრობა ასეთია: I – კლიო, II – ევტერპე, III – თალია, IV – მელპომენე, V – ტერფსიქორე, VI – ერატო, VII – პოლიმნია, VIII – ურანია, IX – კალიოპე. თუ გავითვალისწინებთ პეროდოტეს ნიგნების შინაარსს, მუზათა თანმიმდევრობა მთლად გასაგები არ არის, გარდა იმისა, რომ კლიო, ისტორიის მუზა I ნიგნს ასათაურებს. რატომ არის მაგ. IV ნიგნი, სკვიითის ისტორია, ტრაგედიის მუზით დასათაურებული.

<sup>6</sup> ე. წ. François ვაზა, კლიტიასის მოხატული; დაცულია ფლორენციის მუზეუმში.

<sup>7</sup> Roscher, W. H., Lexikon des griechischen und lateinischen Mythologie, Leipzig, 1894-1897, გვ. გვ. 3238-3295.

ენის თვალსაზრისით მცხეთაში მოპოვებულ ძეგლზე აღსანიშნავია – ნელთალრიცხვათა მიჯნაზე დამკვიდრებული იტაციზმი: Κλειώ//Κλισ; Θάλεια, Θάλεια//Θάλια.

Τερψιχόρα-ს იონური ფორმა – Τερψιχόρη

ორჯერ გვხვდება ერთი და იგივე ლიგატურა NH (Δημοσιμένης Μελπομένη).

დანერილობაში ამ მხრივ სხვა აღსანიშნავი არაფერია, დაცულია კლასიკური (ატიკური?) ნორმები.

როგორც ზემოთ აღვნიშნე საბექდავისა და სანერი მონყობილობის ასოთა მოაზრობებს შორის რაიმე აღსანიშნავი განსხვავება არ არის.

ბ, ο, σ, ε, ω, π, κ, θ, ν, η ყველგან ერთნაირია (B, O, C, E, Ω, Π, K, Θ, N, H).

α – საბექდავზე არის A; მწერალთა გამოსახულებაზე Ἀ, უსტამოსის წარწერაში Ἀ. მუზებთან Ἀ .

λ – საბექდავზე – Λ, უსტამოსის წარწერაში Λ, მუზებთან – Λ და λ.

υ – საბექდავზეა პატარა ფეხით – Υ, ასევე პატარა ფეხითაა უსტამოსის წარწერაში, მუზებთან ფეხი ცოტა უფრო გრძელი აქვს (Υ).

μ ორგვარია: უსტამოსის წარწერაში მომრგვალებული, ასევე მუზების წარწერებშიც (μ), ხოლო მწერალთა სახელებში – კუთხოვანი M (სამგანვე ერთნაირი).

ასო Ψ ერთხელ გვხვდება, მუზებთან და მას თავისებური დანერილობა აქვს (მალაღფეხიან υ-ს ზემოდან ისარი ახატია).

მოვიყვანოთ შესაფერისი მასალა სხვადასხვა წარწერებიდან, რომელსაც ჩვენი ძეგლის მსგავსი ასოები ექნებათ. ნუხის წარწერა II-III სს., არმაზის ბილინგვა, III ს-ის I ნახევრისა, არმაზ-ციხის ფილა (დრაკონტიის მომხსენებელი), II-III სს. ყველა ეს წარწერა გამოყვანილია ფილებზე<sup>8</sup>. ასპაერუკ პიტიახშის გემა, II-III სს., ბერსუმა პიტიახშის თასი (A ასეთია) – II-III სს.<sup>9</sup>, ოლვიის წარწერა II ს-ის II ნახევრისა<sup>10</sup>.

ბერსონესის წარწერები:

129 წლის წარწერა – ყველა ასო ჰგავს მცხეთის ახალი წარწერების ასოებს.

185-186 წლის წარწერა მსგავსია, მაგრამ იდენტური არ არის მცხეთის წარწერების.

<sup>8</sup> ბერძნული წარწერების კორპუსი, II, 2000, თბილისი, გვ. 254, №233.

იქვე, გვ. 255, №235

იქვე, გვ. 227, №198

<sup>9</sup> ბერძნული წარწერების კორპუსი, III... გვ. 260 №242.

იქვე, გვ. 267, №261.

<sup>10</sup> Παπυσις Ολβίας (1917-1965); Ленинград, 1968, №170, таб., LXI.

245 წლის წარწერებში ყველა ასო მსგავსია, მაგრამ ზოგი ასო აკლია<sup>11</sup>.

III ს-ის წარწერაში სამგვარი ა: A, Λ, Α.

II ს-ის წარწერებში არის E, მაგრამ მეტი წილი e-ისა კუთხოვანია: E.

II ს-ის წარწერაში ორგვარია λ: Λ, λ.

129-130 წლის წარწერაში – μ, სხვა ამავე დროის წარწერებში არის M.

130-131 წლის წარწერაში არის ζ (ამავე საუკუნეში განსხვავებული ζ-ც არის, მაგ. Z).

II ს-ში მეტ წილად არის Π, იშვიათად II.

129-130 წლის წარწერაში არის C (სხვაგან, დაახლოებით ამავე დროს არ-ის Σ).

II ს-ის წარწერებში არის α-ის 4 ფორმა: Υ, γ, Υ, γ.

129-130 წლის წარწერაში Ψ-ის ფორმაა Ψ.

129-130 წლის წარწერაში არის ω; სხვაგან, იმავე II ს-ში გვხვდება Ω, Ω<sup>12</sup>.

დიდძალი მასალა არის მოყვანილი მ. გუარდუჩის „ბერძნულ ეპიგრაფიკაში“, სხვადასხვა ქვეყნებიდან და სხვადასხვა დროის. I-V სს-ის წარწერებიდან შემდეგი გამოგვადგება ახალი მონაპოვარის დასათარიღებლად<sup>13</sup>.

II, 101 გვ. 301 წლის წარწერა, სამშენებლო, მარმარილოს ფილაზე, სულ-მონიდან.

C, μ, ω, A, Π, K – ყველა ასო ჰგავს მცხეთისას.

გვ. 152, ოლიმპიიდან, III ს. განმადიდებელი წარწერა, ბაზაზე. ჰგავს ყველა ასო.

გვ. 153, სპარტიდან, 326-329 წლის შეწირვითი წარწერა ჰგავს ყველა ასო გარდა α-სი. აქაა 4.

გვ. 334-35. (70 B) პრიტანების სია ათენიდან, 138-139 წლები.

C, E, Λ, μ, ω - მსგავსია მცხეთის წარწერების.

გვ. 483, სმირნიდან ტყეის საძირავი, II ს-ის (C, μ, A).

III, 16. მარმარილოს ფილა, ოსტიიდან, II-III სს.

№5 A, C, C, μ, M, ω.

გვ. 58 II ს-ის წარწერა ათენიდან, შეწირვითი

№28 E, ω, C, A

<sup>11</sup> ე. ი. Соломошик, Новые эпиграфические памятники Херсонеса. Киев, 1964, გვ. 189.

<sup>12</sup> მისიუე, Новые эпиграфические памятники Херсонеса. Лепидарные надписи. Киев, 1975, გვ. 275.

<sup>13</sup> M. Guarducci, Epigrafia greca. Roma, II-1969 B. III – 1974 B. IV – 1978 B.

გვ. 69 II ს-ის შენიღვილი წარწერა პიზადან –  
№33 C, C, A

გვ. 97 ფილაზე გამოყვანილი წარწერა 67 ან 68 წლის, გორტინიდან. უფრო  
№42 წმინდად არის ნაწერი, ვიდრე მცხეთის წარწერები (ეს არ ეხება  
საბეჭდავს, რომელზედაც წარწერა წმინდად არის გამოყვანილი).  
C, ა, E, M, Y.

გვ. 114 ლიკიიდან ვრცელი წარწერა შენობის კედელზე, დაახლ. 200 წ. ე. წ.  
№48 დიოგენეს წარწერა.

A, E, C, II Y, ა, M, (საერთო შთაბეჭდილებით ჰგავს მცხეთის წარწე-  
რებს).

გვ. 167 ათენის საფლავის სტელა, II ს.

№62 A, E, C, Y, ა, M, საერთოა მცხეთის ფირფიტის წარწერებთან.

გვ. 180 რომიდან ვერიანუსის საფლავის სტელა, II ს-ის (ადრიანეს დროის)

№71 ყველა ასო ჰგავს მცხეთისას - E, ა, C, A.

გვ. 188 აკვილიიდან ბასილას საფლავის სტელა, III ს-ის I ნახევრის.

№75 E, C, Y, M, II, ა.

გვ. 195 ოსტიიდან მოზაიკა საფლავზე, II-III სს.

№78 ყველა ასო ჰგავს ჩვენსას (A, E, C, A, II, Y, ა)

გვ. 298 რომიდან, შენიღვილი წარწერა 224 წ.

№101 E, C, M, ა, (ჰგავს მცხეთის წარწერებს. Δ – ასეთია, Δ  
განსხვავებული მცხეთის Δημοισφύως-სგან).

გვ. 414 რომში დაცული ქანდაკება, გამკეთებლის სახელით, 130 წლის.

№156 B ჩვენი ასოების მსგავსია: ა, A, C, E, Y.

გვ. 448 ოსტიიდან მოზაიკა III ს.

№170 ყველა ასო ჰგავს ჩვენსას.

გვ. 449 კვიპროსიდან მოზაიკა III ს.

№171 აქაც ყველა ასო ჰგავს ჩვენსას.

- გვ. 522 I ს-ის გემა, დაცული ბერლინში  
 №212 Π, C, E, Y, X, (ს-ის გარდა ყველა ისეთია, როგორც მცხეთის ნივთებზე).
- გვ. 528, 529 ბრიტანეთის მუზეუმში დაცული ნივთები, გემები, დათარიღებული I საუკუნეებით.  
 №№ 217, 218 ასოთა მოხაზულობა ჰგავს ჩვენსას, განსაკუთრებით №218.
- გვ. 551 სტელა პალერმოდან I ს-ის ორენოვანი წარწერით (ბერძნული და  
 №229 ლათინური)  
 ყველა ასო ჰგავს ჩვენსას, არაა ა.
- IV, გვ. 113 მარმარილოს ფილა ოსტიიდან, II-III ს-ის მიჯნის (იხსენიება  
 №36 ლუვიუს სექტიმიუს ნესტორი), საგანგებოდ გამოყვანილი ასოებით.  
 E, C, M, Π, A - მსგავსია მცხეთის ნივთების ასოების.
- გვ. 180 თარიღიანი წარწერა 245-249 წწ., ოლიმპიიდან, მონანილეთა სიაა.  
 №48 ასოები მოხაზულობით ჰგავს მცხეთისას, მხოლოდ ბოლო სტრიქონი,  
 ხელმოწერა გაკეთებულია მსხვილი, კუთხოვანი ასოებით.
- გვ. 363-364 მარმარილოს სტელა, საფლავის, პერაკელიდან, III-IV სს.  
 №105 ძეგლი ქრისტიანულია. ასოები ჰგავს ჩვენსას<sup>14</sup>.
- გვ. 391 III ს-ის ბოლოთი დათარიღებული წარწერა, ფრიგიიდან, მარტვილი  
 №112 ტროფიმეს საძვალე. ძეგლი ქრისტიანულია.  
 ასოთა მოხაზულობა: E, C, M, Y, A.
- გვ. 425 მოზაიკა კილიკიიდან 429 წ. ყველა ასო ჰგავს ჩვენსას, ხოლო α არის  
 №126 სამგვარი: 4, A, A.
- გვ. 441 გრაფიკო იერუსალემიდან, I-II სს. დაუდევრად დანერგილი,  
 №131a ქრისტიანულია (არის ქრიზმაც). ასოები E, C ისეთივეა,  
 როგორც მცხეთის ნივთებზე.
- გვ. 495 ეპიტაფია გალიიდან, 2 სვეტად, მისიონერი ევტეკნიოსის მოხსენიებით  
 №151 I ს-ის II ნახევრის, ასოები ჰგავს მცხეთის ნივთების წარწერებისას.  
 (აღმოჩნდა ლიონში, იქვე ინახება მუზეუმში. წარწერა ქრისტიანულია).

<sup>14</sup> ასოთა მოხაზულობისათვის მთავარია თარიღი. ქრისტიანულია წარწერა, თუ წარმართული ამას არა აქვს მნიშვნელობა.

გვ. 525 მარმარილოს ფილა სირაკუზიდან, პოეტი ქალის, ევტერპეს  
№ 163 ეპიტაფია, 360 წ.  
ასოთა მოხაზულობა: A, E, Y, α, Π, C, M.

გვ. 540 რომში წმ. იპოლიტეს ქანდაკების საეარძლის გვერდებზე არის III ს-ის  
№ 168 I ნახევრის ვრცელი ბერძნული წარწერები.  
ასოთა მოხაზულობა: A, E, C, M, B<sup>15</sup>.

გვ. 548 რომი, პაპის ევტიხიონის ეპიტაფია, 283 წ. საგულდაგულოდ  
№ 171 ამოჭრილი თეთრ მარმარილოზე.  
ასოთა მოხაზულობა: A, E, C, Π, O, Y.

ფილა (I), რომელზედაც არის მცხეთის ნივთების მუზეუმის გამოსახუ-  
ლებები შესაბამისი წარწერებით, რომაული ხანიდან საკმაოდ გავრცელებულია.  
ჩემ მიერ ზემოთ მოყვანილ მასალაში ასეთი ფილები ბერძნული წარწერებით და-  
დასტურებულია მ. გუარდუჩის „ეპიგრაფიაში“. III ტ. გვ. 127, №52 I ს-ით დათა-  
რილებული; იქვე, გვ. 88, №39 – 124-128 წწ-ის წარწერიანი; იქვე, გვ. 448, №170 -  
III ს-ის წარწერიანი.

მ. გუარდუჩის IV ტომში IV-V სს-სა და V ს-ის წარწერებიანი ასეთი ფილები  
მეტია (მაგ., გვ. 424, №125, IV-V სს-ის წარწერით; გვ. 327, №92 – V ს-ის წარწე-  
რით და ა. შ.).

ამგვარად, რომ შევაჯამოთ, მცხეთის წარწერების მსგავსი მოხაზულობის  
წარწერები გვაქვს: I ს-ის: კვიპროსიდან, პალერმოდან, რომიდან, (ადრიანეს  
დროის), 129-30 წ. – ხერსონესიდან, 138-139 წწ. ათენიდან, II ს-ის მეორე ნახე-  
ვრის – ოლბიიდან, II ს-ის (ზოგადად) ლიკიიდან, რომიდან, ეგვიპტიდან, პიზადან,  
ათენიდან, მაკედონიიდან. II-III სს. ათენიდან, ოსტიიდან, III ს-ის პირველი ნახე-  
ვრის რომიდან (224 წ.) ოლიმპიიდან (თარიღიანი 245-249 წწ.), ხერსონესიდან (თა-  
რიღიანი – 245 წ.), აკვილეიდან, III ს-ის რომიდან (თარიღიანი 283 წ.), ოსტიიდან,  
კვიპროსიდან, ათენიდან, ფრიგიიდან, კრეტიდან, კიკლადებიდან. გვაქვს III-IV  
სს-ის წარწერები: ჰერაკლიიდან; IV ს-ის – სპარტიდან, სირაკუზიდან, ფრიგი-  
იდან. 301 წლის წარწერა სულმონიდან.

ალარაფერს ვამბობ საქართველოს ტერიტორიაზე მცხეთის გათხრებიდან  
მოპოვებულ ბერძნულ წარწერებზე, როგორც ლაპიდარულზე, ასევე გემებსა და  
თასზე, რომლებიც ძირითადად II-III სს-ით თარიღდებიან.

ზემოთ მოყვანილი მასალის საფუძველზე მიმაჩნია, რომ მცხეთაში ახლად-  
მოპოვებულ ნივთებზე გამოყვანილი ბერძნული წარწერები (გემაზე, სანერ ხელ-  
საწყობზე – ოქროს ჭვირულ შეჭედულობაზე, ვერცხლის გოფირებულ გამოსა-

<sup>15</sup> B (ბეტა) მცხეთაში მოპოვებულ წარწერებშიც და ყველა ზემოთმოყვანილ წარწერებში  
ერთნაირია.

ხულებზე, მუზეუმის ფიგურებს ქვემოთ), თუ თვითონ საეხებით ერთგვაროვანი არ არიან (გემაზე წმინდა ასოებია, ოქროს ქვირულ შეჭედილობაზე და ჰორელიეფურ გამოსახულებებზე მკაფიოდ, საგულდაგულოდ გამოყვანილი, ხოლო მუზეუმის ქვემოთ ოდნავ უფრო დაუდევრად), მაინც სამივე ეს ჯგუფი ერთი თარიღისაა. ეს თარიღი უნდა იყოს II-III სს.

Т. Каухчишвили

### Предметы с греческими надписями из Мухета

В августе 2001 г. в Мухета Мухстским археологическим институтом в погребении №14 обнаружен богатый материал, в том числе и предметы с греческими надписями.

1. Золотой перстень-печать с сердоликовой геммой изображающей женщину в профиль, а вдоль края камня выведена негативная надпись: ΒΑΣΙΛΙΣΣΑ/ΟΥΛΠΙΑΝΑΞΙΑ. Βασίλισσα Οὐλπία ναξία, или же Βασίλισσα Οὐλπία[ά]ναξία. Следовательно следует читать: Царица Ульпия наксосская, или - Царица Ульпия владычица.

2. На довольно сложной конструкции пенале над горельефными портретными изображениями читается: ΜΕΝΑΝ... ΟΜΗΡΟΣ, ΔΗΜΟΣΘΕΝΗΣ: Μέναν[δρος] Менандр (комедиограф IV-III вв.), "Ομηρος - Гомер (VIII в. до н.э. основоположник греческой эпической поэзии), Δημοσθένης - Демосфен (ритор IV в. до н.э.).

3. На пенале выведена аккуратная двухстрочная надпись:

ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΟΥΣΤΑΜΟΥ// ΤΟΥ ΚΛΙΕΥΤΕΝΙΟΥ

Βασιλέως Οὐστάμου// τοῦ καὶ Εὐγενίου

Царя Устама и Евгения.

Следовательно пенал принадлежал царю Устаму и также Евгению (возможно, Евгений был царским секретарем, писарем)

Имя Οὐστανος в такой форме пока что встречается в первый. В надписях Северного Причерноморья засвидетельствовано имя Οὐστανος (Танаиская надпись 220 г., пантикапейская IV в.). Чередование звуков "м" и "н" вполне допустимо. Фасмер Οὐστανος сопоставляет с 'Υστάνης и дает этимологию на языке авесты.

4. На другой стороне пенала - пластинка, на которой в 3 ряда, а в каждом ряду изображены 3 фигуры. Под кождыми тремя фигурами читаются надписи с именами муз. В первом ряду: ΚΛΙΩ по классическим нормам языка - Κλειώ), Клио (муза истории). ΕΥΤΕΡΠΗ (Εὐτέρπη), Евтерпа (муза лирической поэзии).

ΘΑΛΙΑ (по классическим нормам языка - Θάλεια, Θαλεία), Талия (муза комедии).

Во втором ряду: ΜΣΛΠΟΜΕΝΗ (Μελπομένη), Мельпомена (муза трагедии).

ΤΕΡΨΙΧΟΡΗ (Τερψιχόρη - ионийская форма, в аттическом - Τερψιχόρα), Терпсихора (муза танцев).

ΕΡΑΤΩ (Ἐρατώ), Эрать (муза эротической поэзии).

В третьем ряду: ΠΟΛΥΜΝΙΑ (Πολυμνία, или Πολυμνία), Полимния (муза гимнов).

ΟΥΡΑΝΙΑ (Οὐρανία), Урания (муза астрономии).

ΚΑΛΛΙΟΠΗ (Καλλιόπη), Каллиопа (муза эпоса).

В языке отношении надо отметить: итацизм (обосновавшийся в языке на грани летоисчислений): Κλειώ//Κλιώ; Θάλεια, Θαλεία // Θαλία. Ионийская форма Τερψιχόρη (вместо аттической -Τερψιχόρα).

Дважды встречается лигатура: Η(Δημοσθένης, Μελπομένη).

Для датировки надписей использован богатый материал (из Грузии, Северного Причерноморья, с разных пунктов Греции, Рима, Малой Азии и т. д.). На основании этих данных открыты во Мцхета новые греческие надписи, приведенные в этой статье, датирую II-III вв.

T. Kauhchishvili

### Items with Greek Inscriptions from Mtskheta

On the 13<sup>th</sup> of August, 2001 the Mtskheta Archaeological Institute unearthed cist N14 in Mtskheta, where items with Greek inscriptions were found.

1. A golden seal with a cornelian gem. Gem features a woman, and the stone has an inscription around it: ΒΑΣΙΛΙΣΣΑ/ ΟΥΛΠΙΑΝΑΞΙΑ.

Βασίλισσα Οὐλπία ναξία, or Οὐλπία[ά]ναξία Queen Ulpia of Naxos, or Queen Ulpia the Ruler.

2. There are the inscriptions on the writing instrument above high relief images ΜCΝΑΝ... ΟΜΗΡΟΣ, ΔΗΜΟΣΘΕΝΗΣ - Menander (playwright of the 4<sup>th</sup>-3<sup>rd</sup> cent. B.C.)

ἽΟμηρος - Homer (8<sup>th</sup> century epic poet, father of Greek poetry)

Δημοσθένης - Demosthenes (4<sup>th</sup> cent. B.C. rhetorician)

3. On the writing instrument on 2 line inscription is carefully inscribed:

ΒΑΣΙΛΕΩC ΟΥCΤΑΜΟΥ// ΤΟΥΚΑΙΕΥΓΕΝΙΟΥ

Βασιλέως Οὐστάμου// τοῦ καὶ Εὐγενίου



Of king Ustamos and Eugenios.

i.e. the instrument belonged to king Ustamos and Eugenios (perhaps, Eugenios was the king's secretary, scribe).

The name "Ustamos" has not been known in this form to date.

Οὔστανος - (Ustanos) is known from Panticapaion, inscription of the 4<sup>th</sup> century and from Tanais - inscription of the year 220. The interchange of sounds "m" and "n" is not unexpected. Vasmer connects Οὔστανος to Ὑστάνης and gives its Avestian etymology.

4. On the other side of the instrument there is a plate with three lines of three figures each. Down on the plate the names of muses are written. In the upper line: ΚΛΙΩ (by standards of classical Greek Κλειώ) – Clio (the muse of history).

ΕΥΤΕΡΠΗ (Εὐτέρπη) - Euterpe (the muse of lyric poetry)

ΘΑΛΙΑ (by classical form Θάλεια, Θαλεία)– Thalia (the muse of comedy).

In the middle line: ΜΕΛΠΟΜΕΝΗ (Μελπομένη) Melpomene (the muse of tragedy)

ΤΕΡΨΙΧΟΡΗ (Τερψιχόρη - Ionic form, Attic form is Τερψιχόρα), Terpsichore (the muse of dance).

ΕΡΑΤΩ ('Ερατώ) Erato (the muse of erotic poetry)

In the lower line: ΠΟΛΥΜΝΙΑ (Πολυμνία or Πολυμνία), Polymnia (the muse of hymns)

ΟΥΡΑΝΙΑ (Οὐρανία), Urania (the muse of astronomy)

ΚΑΛΛΙΟΠΗ (Καλλιόπη), Calliope (the muse of epics).

The following points are notable in the inscriptions:

Itarism established at the edge of the chronologies: Κλειώ//Κλιώ; Θάλεια, Θαλεία // Θάλια.

Τερψιχόρα 's Ionic form – Τερψιχόρη.

The same ligature occurs twice: ΝΗ(Δημοσθένης, Μελπομένη)

A great number of materials is used for the dating of the inscriptions (from Georgia, northern coast of the Black Sea, different points of Greece, Rome, Asia Minor etc.), according to which a conclusion is made that the Greek inscriptions of the items found in Mtskheta are datable to the 2<sup>nd</sup> -3<sup>rd</sup> centuries.

სვანური ჩანგის დეკორის სემანტიკისათვის<sup>\*</sup>

ხალხური სამუსიკო საკრავი, როგორც კულტურის ელემენტი, მნიშვნელოვანი ინფორმაციების შემცველ ეთნოგრაფიულ წყაროს წარმოადგენს. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით საყურადღებოა ის ინსტრუმენტები, რომელთა არსებობაც უძველესი დროიდან დასტურდება და ამასთანავე, მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხებში. ასეთთა რიცხვს განეკუთვნება სიმიანი ჩამოსაკრავი ინსტრუმენტი არფა.

XIX საუკუნის მიწურულამდე ეს საკრავი არსებობდა კავკასიის ხალხთა ყოფაში მეტნაკლები ინტენსივობით. ამჟამად შემორჩენილია მხოლოდ საქართველოში და თანაც მის ერთადერთ რეგიონში - სვანეთში. მართალია, ყოფაში მისი გავრცელების სიხშირის კოეფიციენტმა აქაც იკლო, მაგრამ ძალიან საინტერესო ვარიანტებია დაცული მუზეუმებში (თბილისი, მოსკოვი, პეტერბურგი), რაც ამ საკრავის სხვადასხვა ასპექტით შესწავლის საშუალებას იძლევა.

ქართული წერილობითი წყაროების მონაცემების საფუძველზე არფა და მისი მონათესავე საკრავები შუა საუკუნეების საქართველოში კარგად იყო ცნობილი<sup>1</sup>.

არფის ტიპის საკრავმა, სვანურმა ჩანგმა ბევრი მეცნიერის ყურადღება მიიქცია. დიდ ინტერესს იწვევდა მისი საოცარი მსგავსება წინა აზიის უძველესი მოსახლეობის საკრავებთან (როგორცაა შუმერული არფა ურიდან, დათარიღებული ძვ. წ. III ათასწლეულით<sup>2</sup>). ქართული და კავკასიის ხალხთა არფების მსგავსების ფაქტი კონსტატირებულია სხვადასხვა მკვლევართა მიერ<sup>3</sup>. მე მას განვიხილავ, როგორც კავკასიის ხალხთაშორის კულტურული ურთიერთობების დამადასტურებელ ფაქტს<sup>4</sup>.

<sup>\*</sup> სტატიას საფუძვლად უდევს მოხსენება, ნაკითხული ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის სამეცნიერო სესიაზე (1999 წ. 1-3 ივნისი), თეზისები, გვ. 18-19.

<sup>1</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები, თბ., 1938, გვ. 140-148.

<sup>2</sup> К. Закс, Музыкальная культура Вавилона и Ассирии // Музыкальная культура древнего мира, Ленинград, 1937, с. 98; F. W. Galpin, The music of the Sumerians, Cambridge, 1937, p. 29.

<sup>3</sup> В. И. Абаев, Поездка в Сванетию // Осетинский язык и фольклор, I, М.-Л., 1949, с. 306, 308; Народы Кавказа, т. I, М., 1960, с. 242, 196, 339, 294; И. Хашба, Абхазские народные музыкальные инструменты, Сухуми, 1967, с. 54-75; დ. არაყიშვილი, ხალხური სამუსიკო საკრავების აღწერა და გაზომვა, თბ., 1940; შ. შილაკაძე, ქართული ხალხური საკრავები და საკრავიერი მუსიკა, თბ., 1970, გვ. 50-57.

<sup>4</sup> М. И. Шилакадзе, Грузино-северокавказские параллели. Струнный щипковый музыкальный инструмент. Арфа // Этнографические параллели (Материалы VII республиканской сессии этнографов Грузии). Тбилиси, 1987, с. 135-141.

საქართველოს ტერიტორიაზე არფისებური საკრავების არსებობა არქეოლოგიური მასალით დასტურდება ძვ. წ. VI ს-ში (ყაზბეგის განძი, უფლისციხე).

ბრინჯაოს ქანდაკებაზე (ყაზბეგის განძი) და თიხის პატარა ქანდაკებაზე (უფლისციხე) გამოსახულია არფისებური საკრავები. არქეოლოგიური მასალა, ქართული წერილობითი წყაროების მონაცემები საქართველოში ჩანგის (ქნარის) გავრცელების შესახებ და ეთნოგრაფიული მასალა - ყოფაში დღემდე მისი არსებობა, ამ საკრავის ტრადიციის უწყვეტობაზე მიუთითებს.

ამჯერად მინდა ყურადღება შევაჩერო სევანური ჩანგის ერთ დეტალზე, რომელსაც აქამდე არავინ შეჰხეზია. სევანური ჩანგის ვერტიკალური ნაწილი (ყელი), როგორც წესი, ორნამენტირებულია. ს. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში დაცული ჩანგები ამ მხრივ საინტერესო მასალას იძლევა. საინტერესოა ერთი ექსპონატი, რომელზეც გაკეთებულია ხის მოძრავი რგოლი (დიამეტრი 4,5 სმ), რომელიც ყელთან ერთად მთლიანი ხისაგან არის გამოთლილი<sup>5</sup> (სურ. 1). მას ორგანოლოგიური და მუსიკალურ-ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით არანაირი დატვირთვა არა აქვს და ახსნა არ ეძებნება. ამ მოძრავ რგოლიანი ნიმუშის გარდა ამავე მუზეუმში დაცულ ჩანგების სხვა ექსპონატებზეც გვხვდება ამოჭრილი რგოლები, წრეები<sup>6</sup> (სურ. 2). მათი სემანტიკის გარკვევაში შესაძლებელია დაგვეხმაროს ზემოთ ნახსენები ყაზბეგის განძიდან ბრინჯაოს ქანდაკება, მისი მთლიანი კომპოზიციის არსის გააზრება.

ყაზბეგის განძი მონოგრაფიულად არის შესწავლილი<sup>7</sup>. იგი მიჩნეულია ძვ. წ. I ათასწლეულის შუა ხანის მრავალმხრივ საინტერესო ძეგლად, რომელიც აელენს აღნიშნული რეგიონის კულტურულ დონეს, პოლიტიკურ და ეკონომიკურ კავშირებს საქართველოს სხვა კუთხეებთან და აგრეთვე წინა აზიისა და ჩრდილო კავკასიის მოსახლეობასთან<sup>8</sup>. შ. ამირანაშვილმა ყაზბეგის განძის ბრინჯაოს ქანდაკებები დაუკავშირა მცირე აზიის ხელოვნების გარკვეულ წრეს, მაგრამ არსებითად, გენეტიკურად ბრინჯაოს ხანის ავტოქტონურ მოვლენად მიიჩნია<sup>9</sup>, ბ. კუფტინმა კი ბერძნულის ანალოგად<sup>10</sup>. ლ. ნითლანაძის აზრით, ყაზბეგურ ქანდაკებებს ბერძნულ სამყაროსთან მუსიკალური ინსტრუმენტის გამოსახულება აახლოვებს<sup>11</sup>.

ქანდაკება, რომელიც ახლავს ბრინჯაოს პატარა ზარს და ვერძის ორპიროვან თავრიელს, ქმნის ერთიან კომპოზიციას: ზარის ყუნწში მოძრავი რგოლის (sic! - მ. შ.) საშუალებით გამობმულია რქადახვეული ვერძის ორპიროვანი „თავრიელი“, რქებზე შემდგარი თითო კაცი, ერთ მათგანს უჭირავს საკრავი

<sup>5</sup> დ. არაყიშვილი, ხალხური სამუსიკო საკრავების აღწერა და გაზომვა, თბ., 1940, ტაბ. XXIII, №84.

<sup>6</sup> იქვე, №85.

<sup>7</sup> ლ. ნითლანაძე, ხევის არქეოლოგიური ძეგლები (ყაზბეგის განძი), თბ., 1976.

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 3.

<sup>9</sup> შ. ამირანაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, I, 1944, გვ. 67-74.

<sup>10</sup> Б. Куфтин, Материалы к археологии Колхиды, I, 1949, с. 245-246.

<sup>11</sup> ლ. ნითლანაძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 45.

(სურ. 3)<sup>12</sup>. ამ საკრავის რაობის შესახებ სხვადასხვა აზრი არსებობს, უნოდებენ ლირას (ა. ტალგერნი)<sup>13</sup>, ჩანგს (გრ. ჩხიკვაძე)<sup>14</sup>, ქნარს (დ. ჯანელიძე)<sup>15</sup>. ჩემი აზრით, აქ სტილიზებული სახით არის გადმოცემული არფისებური საკრავი და ამჟამად მის დაკონკრეტებას არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს. ასევე სტილიზებულია ე. წ. „უფლისციხელი მუსიკოსის“ საკრავი (უფლისციხეში, ნამოსახლარ ბორცვზე ძვ. წ. VII-VI საუკუნეთა ფენაში აღმოჩენილი თიხის ნიღბოსანი მამაკაცის პატარა ქანდაკება ჩანგისებური საკრავით ხელში<sup>16</sup>). აღსანიშნავია მისი მსგავსებაც წინააზიურ ანალოგთან (ნინევიაში ერთ-ერთ ბარელიეფზე, რომელსაც ძვ. წ. VII ს-ით ათარილებენ, გამოსახულ საკრავთან)<sup>17</sup>.

დ. ალავიძის და ნ. რეხვიაშვილის აზრით, ყაზბეგის განძიდან ბრინჯაოს ქანდაკებაზე ნარმოდგენილი ზარი, რქადახვეული ვერძის თავრიელი და მესაკრავე შეკრულია ერთიანი სანესო სიუჟეტით და განასახიერებს რიტუალს - საკულტო დღეობის დროს „ყელზარიანი ზვარაკის“ შენიღვას<sup>18</sup>. ზარები ყაზბეგის განძში დიდი რაოდენობით აღმოჩნდა და სარიტუალო ფუნქციის მქონე ნივთებად არის მიჩნეული<sup>19</sup>.

ლ. ნითლანაძე ჩვენთვის საინტერესო ქანდაკებას ადგილობრივ ნაწარმად მიიჩნევს და იზიარებს აზრს იმის შესახებ, რომ მასზე გამოსახული უნდა იყოს რიტუალური სცენა (მსხვერპლშენიღვა ან ზეიმი)<sup>20</sup>.

სამეცნიერო ლიტერატურიდან ცნობილია ზარისა და ზანზალაკების საკულტო დანიშნულება<sup>21</sup>, მისი კავშირი კულტმსახურების მნიშვნელოვან ელემენტთან სამსხვერპლო ცხოველთან<sup>22</sup>. ყაზბეგის განძის ბრინჯაოს ქანდაკების საერთო სიუჟეტიც ამ ახსნას უმაგრებს საფუძველს.

„ყაზბეგელი მემუსიკის“ საკრავის ნათესაობა სვანეთში დღემდე შემორჩენილ საკრავთან მეტყველებს ერთი მხრივ, მუსიკალური კულტურის ამ ელემენტის არსებობის ტრადიციის უწყვეტობაზე და მეორე მხრივ, ამ რეგიონის - ხევის და სვანეთის კულტურათა ორგანულ ერთიანობაზე. ამასთან დაკავშირებით განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა და უაღრესად საინტერესო ფაქტი - მოხეურ მუ-

<sup>12</sup> იქვე, ტაბ., XII.

<sup>13</sup> გრ. ჩხიკვაძე, ქართული მუსიკალური ფოლკლორის ისტორიოგრაფია//მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XII-XIII, თბ., 1963, გვ. 222.

<sup>14</sup> იქვე.

<sup>15</sup> დ. ჯანელიძე, ქართული თეატრის ხალხური საწყისები, თბ., 1948, გვ. 23-24.

<sup>16</sup> დ. ხახუტაიშვილი, უფლისციხე, I, 1964, გვ. 74, სურ. 3.

<sup>17</sup> იქვე.

<sup>18</sup> დ. ალავიძე, ნ. რეხვიაშვილი, ჩანგი, „საბჭოთა ხელოვნება“, 1964, №6, გვ. 37.

<sup>19</sup> ლ. ნითლანაძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 31.

<sup>20</sup> ლ. ნითლანაძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 47.

<sup>21</sup> ვ. რუხაძე, ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში, თბ., 1999, გვ. 171.

<sup>22</sup> ზ. კიკნაძე, ქართული მითოლოგია, თბ., 1996, გვ. 110-111.

სიკალურ დიალექტში (სიმღერებში) სვანიზმების არსებობა<sup>25</sup>. ხევისა და სვანეთის მუსიკალური კულტურის ერთიანობას მხარს უნდა უჭერდეს ყაზბეგის განდიდან არფისებური საკრავისა და სვანური ჩანგის თვისობრივი იდენტურობა.

სვანური და მოხუერი ეთნოგრაფიული რეალიების თანხედრის სხვა მაგალითების დასახელებაც შეიძლება (მაგალითად, ფერთა სიმბოლიკა, ასახული უძველეს ნეს-ჩვეულებებში<sup>26</sup>; საინტერესოა ენობრივი მონაცემები, კერძოდ, მსგავსი ფონეტიკური მოვლენები - პალატიზებული ხმოვნები ენის კილოებსა და მოხუერ დიალექტში<sup>25</sup>).

სვანური ჩანგის შორეული კავშირი დღევანდელი ხევის ტერიტორიაზე აღმოჩენილ ყაზბეგის განძში არსებულ ქანდაკებაზე გამოსახულ საკრავთან ჩანს არა მხოლოდ მის კონფიგურაციასა და ტიპოლოგიურად მათ იდენტურობაში, არამედ ძალიან საინტერესო დეტალთა თანხედრაში. ეს არის ყაზბეგელი მესაკრავის გამოსახულებაზე ცალკეული მოძრავი რგოლის (ჯაჭვის სიმულაცია?) არსებობა, რომელიც რელიქტისა თუ რუდიმენტის სახით შენარჩუნებულია სვანური ჩანგის დეკორზე.

ცნობილია, რომ ჯაჭვსაც რიტუალური დატვირთვა აქვს. სვანეთის ეკლესიებში დასტურდება ხატ-ჯვრებთან და სხვა საეკლესიო ნივთებთან („სინმიდის სამსახურებელთან“) ერთად შენირული სხვადასხვა ზომისა და ფორმის ვერცხლის ჯაჭვები<sup>26</sup>. მაგალითად, XVI საუკუნით დათარიღებულ მოსახსენებელში (სულთა მატთანე) ფიქსირებულია აზნაურ ბაბიანის მიერ მისი სულის მოსახსენებლად ეკლესიისათვის შენირული ჯაჭვი<sup>27</sup>. ალბათ ძნელია, ვამტკიცოთ რაიმე კავშირი ეკლესიისათვის შენირული ჯაჭვებისა სამუსიკო ინსტრუმენტის დეკორზე არსებულ მოძრავ რგოლთან, მაგრამ ეს რგოლი, როგორც ჯაჭვის სიმბოლო, ამ ასოციაციას აღძრავს.

მოძრავი რგოლი სვანურ ჩანგზე და წრიული ფორმის სხვა სიმბოლოები, ჯაჭვის (თუ მისი რგოლის) იმიტაციას უნდა წარმოადგენდეს. სვანური ჩანგის მოძრავი რგოლი, რომელსაც ამჟამად მხოლოდ ესთეტიკური და არავითარი სხვა ფუნქცია არ გააჩნია, ყაზბეგის განძის ბრინჯაოს ნივთის მთლიან კომპოზიციასთან, მასზე ასახული სიუჟეტის ძირითად პრინციპთან ასოცირდება.

<sup>25</sup> ნ. მაისურაძე, ქართული ხალხური მუსიკა და მისი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ასპექტები, თბ., 1989, გვ. 50-51.

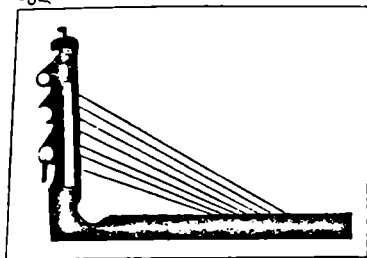
<sup>26</sup> დ. გიორგაძე, დაკრძალვისა და გლოვის ნესები საქართველოში, თბ., 1987, გვ. 75.

<sup>27</sup> ტ. ფუტყარაძე, ქართველურ ენებში ე.წ. „საფეხურებრივი“ უმლაუტისა და რელატიური ქრონოლოგიის ზოგი საკითხისათვის // ქუთაისური საუბრები. IV. სიმპოზიუმის თეზისები, 1997, გვ. 98-99.

<sup>28</sup> ე. თაყაიშვილი, არქეოლოგიური ექსპედიცია ლეჩხუმ-სვანეთში, 1910 წელს, პარიზი, 1937, გვ. 157 (№23), 241 (№19), 355 (№3); სვანეთის წერილობითი ძეგლები (X-XVIII ს.ს.), I, ისტორიული საბუთები და სულთა მატთანეები. ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევები და სამეცნიერო-საცნობარო აპარატი დაურთო ვალერი სილოგავამ, თბ., 1986, გვ. 269-270.

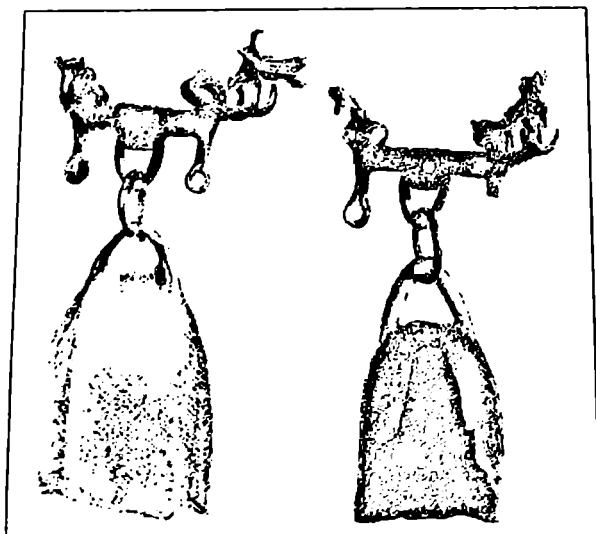
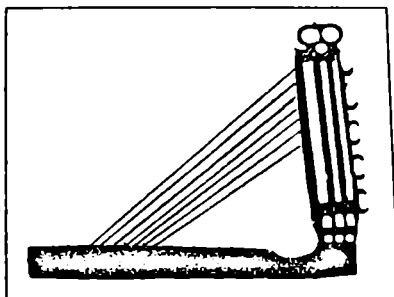
<sup>27</sup> სვანეთის წერილობითი ძეგლები, I, გვ. 269-270, 272.

ამვერად, სამუსიკო ინსტრუმენტის (სვანური ჩანგის) დეკორის ინტერპრეტაცია უძველესი რწმენა-წარმოდგენების გათვალისწინებით არის შესაძლებელი.



სურათი 1. სვანური ჩანგი.  
საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმი  
(დ. არაყიშვილის მიხედვით)

სურათი 2. სვანური ჩანგი.  
საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმი  
(დ. არაყიშვილის მიხედვით)



სურათი 3. პრინჯაოს ქანდაკების დეტალი (ყაზბეგის განძიდან) ლ. წითლანაძის მიხედვით

**К семантике декора грузинского музыкального  
инструмента чанги**

В Государственном музее Грузии им. С. Джанашиа хранятся грузинские арфы - сванские чанги. Один из экспонатов в виде декора имеет деталь, носящую эстетическую функцию – это свободно висящее, движущееся кольцо на вертикальной части инструмента, изготовленной из цельного куска дерева. Семантика декора подвергается толкованию на основе анализа сюжета, изображенного на бронзовой фигуре из казбекского клада (VI в. до н.э.).

M. Shilakadze

**Symbolic Meaning of an Adornment of Georgian Musical  
Instrument “Changi”**

In the Janashia state Museum of History of Georgia Changs (Georgian harps) from Svaneti are preserved. One of the Changs has an adornment having an esthetic function. It is a ring made of one piece of wood, freely hanging and moving on the vertical part of the instrument.

The semantik meaning of the adornment can be explained by subject of the bronze figure from Kazbegi treasure (VI c. BC).

## სწორფრობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ზნე-ჩვეულებათა სისტემაში

სწორფრობა /ხეცსურულად/ ანუ იგივე ნაწლობა /ფშაურად/ საქართველოს მთიანეთის (ხეცსურეთი, ფშავი) სათემო ზნე-ჩვეულებათა სისტემის მთლიანი ჯაჭვის ერთი რგოლია. იგი, როგორც სისტემის ნაწილი, დაკავშირებული იყო, ერთის მხრივ, საქორწინო ტრადიციებთან, ხოლო მეორეს მხრივ სისხლ-მე-სისხლეობასთან და რეგულირდებოდა ადათობრივი სამართლის ნორმებით.

სწორფრობა, როგორც სოციალური მოვლენა, არის სიმწიფის ასაკში შემავალ ან უკვე შესულ ქალ-ვაჟთა, ხალხური მორალისა და ეთიკის მტკიცე ჩარჩოებში მოქცეული უაღრესად ინტიმური და ნაზი, ეროტიული გრძნობებისაგან თავისუფალი ურთიერთობა. იგი საქართველოს მთიანეთის ორი მეზობელი კუთხის - ფშავისა და ხეცსურეთისათვის დამახასიათებელი მოვლენაა, თითქმის იგივეობრივი, მცირეოდენი ნიუანსური განსხვავებებით, ოღონდ დღევანდელი ცოცხალი ყოფიდან მთლიანადაა გამქრალი. არსებობდა მე-19 ს-ის ბოლომდის და ნაწილობრივ მე-20 ს-ის დასაწყისშიც. ასე რომ, ცოდნა მის შესახებ შემორჩა ხალხის მეხსიერებაში, ეთნოგრაფიულ ჩანაწერებში, ფოლკლორში და ნაწილობრივ, ცხადია, მხატვრულად გარდასახული, კლასიკურ მწერლობაში /ვაჟა ფშაველა, მიხეილ ჯავახიშვილი, გრიგოლ რობაქიძე.../. დღეს ამ მოვლენაზე მსჯელობა შესაძლებელია მხოლოდ ეთნოგრაფიული წყაროების ანალიზისა და განზოგადების გზით.

უფრო სრულყოფილი მასალა სადღეისოდ ხეცსურული სწორფრობის შესახებ მოგვეპოვება. ამიტომ ამ ნარკვევში საუბარი ძირითადად ხეცსურეთზე იქნება, ფშავს შეიძლება აქა-იქა პარალელებისათვის მივმართოთ.

ხეცსურეთში სწორფრობა ხეცსურული სტუმარ-მასპინძლობის ტრადიციებში - ე. წ. ხეცსურულ „ახალ-უხალში“ - სალხენად ერთად შეყრილ ახალგაზრდა ქალ-ვაჟთა სამხიარულო თავყრილობებში იღებს სათავეს და მომდინარეობს სტუმარი ვაჟებისა და მასპინძელი ქალების ერთად წოლის ჩვეულებიდან<sup>1</sup>.

რომელიმე ოჯახში შორიდან მოსული სტუმრის პატივსაცემად ან, უბრალოდ, ერთად ყოფნისა და მხიარულების სურვილით თავმოყრილი ახალგაზრდები - ქალები და ვაჟები - მასპინძლის ოჯახში გვიან ღამემდის რჩებოდნენ, ილხენდნენ და ბოლოს, იმავე ოჯახში იძინებდნენ. დაძინების წინ იმართებოდა ვაჟებსა და ქალებს შორის „ელჩობა“ - მოციქულების გაგზავნა-გამოგზავნა და ამ გზით შეთანხმებული ახალგაზრდები თითქმის ყველანი დანყვილდებოდნენ. ფორმალურად ეს ხდებოდა, ვითომ, უფროსების თვალ-ყურისაგან დაფარულად, თუმცა თვითონაც ამგვარ ერთად წოლაში მრავალგზის ნამყოფნი, ისინი ამათ საქმეში

<sup>1</sup> ალ. ოჩიაური, სტუმარ-მასპინძლობა ხეცსურეთში, მეცნიერება, 1980, გვ. 30, 40, 88, 91, 97, 104.



არ ერეოდნენ. ქალ-ვაჟთა ერთად „ნოლა-დგომა“ ხევესურებს ღვთივ დაწესებულად მიაჩნდათ<sup>2</sup>. ასე ხდებოდა ზოგჯერ უცნობ ახალგაზრდათა ურთიერთ გაცნობა-დაახლოვება. ოღონდ ამნაირ ერთად ნოლას მკაცრად განსაზღვრული წესები ჰქონდა, რაც მთლიანად გამორიცხავდა ეროტიული გრძნობების გაჩენას. მკაცრად იყო დადგენილი, თუ სხეულის რა ნაწილებით შეიძლება ქალ-ვაჟის ურთიერთშეხება. თუ ვაჟი წესებს დაარღვევდა, ქალი მას გაექცეოდა, რაც ვაჟის დიდ სირცხვილად ითვლებოდა, ხოლო თუ ქალი გადააჭარბებდა, ვაჟი მას გააგებდა, რაც ქალისთვის თავის მოჭრის ტოლფასი იყო.

ამგვარი შეხვედრები ქალ-ვაჟთა შორის საკმაოდ ხშირი იყო, რომლის დროსაც ხდებოდა მათი საფუძვლიანი გაცნობა-დაახლოვება და ჩნდებოდა ურთიერთსიმპათიები. ვაჟი უკვე მოუხშირებდა ამ სოფელში სიარულს /თუ სხვა სოფლიდან იყო/, ხან თვით ქალის ოჯახში სტუმრობას, ხოლო ქალი, ახლა უკვე სხვისი ელჩობა-შუამავლობის გარეშე ღამ-ღამობით მასთან იწყებდა ნოლას, თუმც თითქოს დაფარულად, საიდუმლოდ, მაგრამ ყველამ იცოდა, რომ ეს ვაჟი და ქალი სწორფერნი იყვნენ და, ცხადია, ერთადაც წვებოდნენ. ეს არავის უკვირდა და არც მათი ახლობლები იყვნენ ამის წინააღმდეგნი. გულმა გული იცნო, სულმა სულისკენ გაიწია და გაიბა პლატონური სიყვარულის უნაზესი ძაფები. ღამეები გადიოდა თბილ, ტბილ საუბრებში, ურთიერთ მოფერებასა და ალერსში, ოღონდ ამ დროს გამორიცხული იყო სექსუალური გრძნობებისათვის თავისუფლების მიცემა, ალერსში ეროტიული ელემენტების გარეშა. მათს ურთიერთობას უმკაცრეს ზღვარს უდებდა ზნე-ჩვეულებითი ეთიკური ნორმები, ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი ქცევის წესები, რომლის გადალახვისათვის მათ აუცილებლად თავს დაატყდებოდა თემური სამართლის რისხვა. ქალმაც და ვაჟმაც კარგად უწყოდნენ, რომ მათი ცოლ-ქმრული დაკავშირება შეუძლებელი იყო და უმკაცრესად დაისჯებოდნენ, მით უმეტეს, თუ ასეთი ურთიერთობის შედეგად თავს იჩენდა მათი სიყვარულის ნაყოფი - ბავშვი გაჩნდებოდა. ისინი მოიკვეთებოდნენ თემ-სოფლისაგან და ხშირად ამგვარ შემთხვევას მოჰყვებოდა ხოლმე ვაჟის მკვლელობა ქალის ნათესავების მხრიდან, ხოლო ქალი კი სიცოცხლეს თვითმკვლელობით ამთავრებდა.

ნორმალურ პირობებში ქალ-ვაჟთა ეს სწორფერული ურთიერთობა გრძელდებოდა ქალის გათხოვებამდის ან ვაჟის დაქორწინებამდის. ვაჟი ზრუნავდა ქალზე როგორც ძმა, ქომაგად ედგა მას, მის წყენინებას არავის აპატიებდა, ასაჩუქრებდა მას სხვადასხვა სამკაულებით, ოქრო-ვერცხლის სამშვენისებით. ქალი ამაყობდა თავისი ნაძმობის სიკეთით, მისი სიმამაცითა და სიჩაუქით, მტერთან შეუპოვრობით, ნადირობასა და მხედრობაში სიმარჯვით, თავის მხრივ ასაჩუქრებდა მას თავისი ხელით ნაქსოვი და ნაქარგი ტანსაცმლითა და ფეხსაცმლით, ცხენის ალკაზმულობის მოსართავი საფენებით - ყვარ-თოქალთობით და სხვა. როცა დადგებოდა დრო რომელიმე მათგანის ქორწინებისა, რომელსაც

<sup>2</sup> ნ. ბალიაური, სწორფერობა ხევესურეთში, თბილისის უნივერსიტეტის გამომც. 1991, გვ. 8. და შმდ.

ხევსურეთში ახლავს წესჩვეულებათა მთელი სისტემა და რომელიც საკმაოდ ხანგრძლივი პრცესია, ამ მოსალოდნელ ამბავს წინასწარ შეგუებულნი, ქალიცა და ვაჟიც მშვიდად ხვდებოდნენ. ვაჟი ხშირად ქალის გვარ-ბიძაშვილებთან ერთად აქტიურ მონაწილეობას იღებდა ქალის გათხოვების ამბავში. ორივეს გულს კი მთელი სიცოცხლის განმავლობაში ტკბილ მოგონებად შემორჩებოდა ერთად გატარებული ღამეების დაუფიქარი ინტიმი. უმეტესწილად მათი დაძმური ურთიერთობა ქორწინების შემდეგაც გრძელდებოდა, ცხადია, ღამეების ერთად გატარებისა და ერთად წოლის გარეშე.

ესაა სწორფრობის ბოლო მშვიდ, ნორმალურ პირობებში. მაგრამ ქალ-ვაჟთა ეს ურთიერთობა ყოველთვის ასე მშვიდად არ ვითარდებოდა და არ მთავრდებოდა. ერთიმეორის პირისპირ იდგა ორი უძლიერესი სანყისი: წმინდა ბიოლოგიური - მამაკაცური და ქალური, სანაწილმდეგო სქესის წარმომადგენელთა ურთიერთტოლგის სანყისი და სათემო წესჩვეულებითი სანყისი, გაძლიერებული და გამაგრებული ტრადიციის შეუვალობით /ტრადიციის სიძლიერე დიდმა ქართველმა პოეტმა ვაჟა-ფშაველამ სულ ორიოდვე სალექსო სტრიქონით გამოხატა თემური ტრადიციის დარღვევით გამოწვეული დრამის ამსახველ ერთ თავის პოემაში: „კაცთ ჩვეულება დიდია, დევსა შვაგ რკინის მკვნეტავსა“/.

ქალ-ვაჟთა სწორფრული ურთიერთობა ამ ორი უძლიერესი სანყისის ურთიერთჭიდილია. უპრობლემოა ამ ურთიერთობის ბოლო, თუ მეორე, ე. ი. ტრადიციის სანყისი იმარჯვებს პირველზე – ბიოლოგიურზე, მაგრამ აუცილებელი დრამატული განვითარება მოჰყვება მას, თუ პირველმა იმძლავრა, რაც ხშირ შემთხვევაში ტრადიციით მთავრდება. ამგვარი განვითარება საქმისა ხევსურეთში იშვიათი არ იყო. აქ ტიპიურ მაგალითად გამოგვადგება ერთი შემთხვევის გახსენება, რომელიც მომხდარა სოფელ დათვისში და მთელი თავისი დრამატული სიმძაფრით აღწერილია ნათელა ბალიაურის წიგნში „სწორფრობა ხევსურეთში“<sup>3</sup>. ერთიმეორის სწორფრენი ყოფილან დათვისელი ჩალხის შვილი ბაბუა და მარაისძეთა ბაბუკის ქალიშვილი თამარი. მოხდა უბედურება და ქალ-ვაჟს შეუსყვარდა ერთმანეთი. პირველ ხანებში სწორფრენი ებრძვიან მათდაუნებურად გაჩენილ გრძნობას. ბაბუა ინიშნება კიდევაც სხვა ქალზე, მაგრამ ერთ დღეს თამარი დაიკარგება. აღმოჩნდება, რომ ვაჟმა იგი ფარულად წაიყვანა და ცოლად შეირთო. ამოქმედდა თემური სამართალი: თემმა ქალ-ვაჟი მოიკვეთა, მაგრამ ქალის ძმამ, ნათელისძემ, ეს არ იკმარა და ოჯახისა და თემ-სოფლის შეურაცხყოფისათვის ტყვიით მოკლა ვაჟი – ბაბუა. ტრადიციული წეს-ჩვეულებების ურთიერთობის თვალსაზრისით მრავალმხრივ საყურადღებოა დედისაგან ბაბუას დატირება: „ბიჭო, მეორე დღეი-ას დედა-შვილთ ერთუცისად წმა არ გაგვიცავ. დედილამ, მეტრელების შენ საქმე, - ცუდს რასამ გვიპირობ დედ-მამათ. მზემ მალდ ამაიარ, სადილობა მახსლოვდ, შვილო, შენდ არც ჭამაი, არც სმაი-ას. აგებ ქვერა გტკივ, დედო? მეშინიან, არც მკითხავი-ორ. ნატყვიარ ხვარას განუხებს, ბიჭო? აქიმსთან ან სად ეშხადებ? ცხენით სიარულს ვერაით შესძლებ, შვი-

<sup>3</sup> ნათ. ბალიაური, მითით. წიგნი, გვ. 41 და შმდ.

ლო. მარტო ვერაით ივლ, გამაყოლით არავინ გამაგყვების, დედილამ. მაკვეთილი ხარ სახლის კაცებისაგან, მაშორებული-ხყევიხარ მთელ-მკვდრობით. სჯობდა კი, რომ საისკე ნახვიდოდი, გაღრიდებდი, სახლთ, დედო. ქოოც გაღონებთ, დედო, არაოც გნადიან ემთვენ ოდიგარ, შვილო. დედილას, თამარის ტირილ არ მამწონს. უთხარ, შვილო, დადეგივ, დამარჩინევ, დედო, მე ველარას გარგებთავ, დედო, დასვენებული-ორავ, დაძინება მინდავ. სამუდამოდ უნდა დაგანებათავ თავივ შენაცაო და ჩემ დედ-მამათაცავ, შვილო. დედა გიტირებს, დათვისელთ ქალ-ზალ აღარ გტირის, შვილო. არ ვიცითავ, რაობით ვიტირათავ იტყვიან. აღ-არც ძმობით სატირალიავ, აღარც სიძეობითავ. ნანყენი-ას სოფელიც, გვარიც, დედო, - გვარ გატეხავ, ამბობენ, სწორფრად ნანდობ ქალივ ცოლად მაიყვანავ, შვილო. არც საფლავს ამავითხრიან, დედილამ, არც მავლენ სატირლად სოფლე-ლები... არც საიქიოს აგძრახდებიან თავისებ, იქაც გეტყვიან სამდურავს, დედო. არც თამარ დადგების ჩვენთან, დედო; არავინ დააყენებს. ნაედივ, ეტყვიან, ბი-ჭო, მომკლავის დაი ხარავ, სისხლთ ნუ შჩქევფავ; ვერც თაოდ იქნების აქ: ამის ძმის მასაკლავად დაინყებენ დენას შენებ შინშებ. თაოდავ გაუმარჯდების, შვი-ლო”.

დაირღვა სათემო ადათ-ნესების შეუვალი ტრადიცია – სწორფერნი შეუღ-ლდნენ. აი აქ ებმის ერთმანეთს თემურ ზნე-ჩვეულებათა სისტემის ორი რგოლი – საქორწინო ტრადიციები და სწორფრობა, რომლის შესახებაც დასაწყისშივე აღენიშნეთ. მოხდა ტრავგედია: დატრიალებული დრამის ერთმა მონაწილემ, ქა-ლის ძმამ, უკიდურეს ზომას მიმართა – სასიკვდილო განაჩენი გამოუტანა ტრა-დიციის დამრღვევს და თვითონვე აღასრულა კიდევ – ტყვიით მოკლა იგი. თემ-სოფელი და საგვარეულო განზე გადგა ამ ტრავგედიისაგან – მარტო მშობლები დასტირიან შვილის ცხედარს; იგი თემ-სოფელსაც და საგვარეულოსაც მოკვე-თილი ჰყავს – მოშორებული მკვდარიც და ცოცხალიც. მაგრამ რალა ემეველება მეორე ტრადიციას, აგრეთვე მკაცრსა და შეუვალს, რომ მკვლელმა მკვლელობი-სათვის თავისი თავით უნდა აგოს პასუხი? ბაბუას საგვარეულო მის სისხლს არ იძიებს, რადგან იგი მოკვეთილია მისგან. მაგრამ აქ სისხლის მაძიებლად რჩება დედის მხარე – შინშები. ბაბუას დედის მხრივ ნათესაობა მოიკითხავს მის სისხლს. ის სხვა საგვარეულოა, მათ არ მოუკვეთია ბაბუა ნათესაობიდან. აი ეს-ევ მეორე კვანძი ტრადიციების სისტემის ჯაჭვისა, სადაც სწორფრობა სისხლ-მესისხლეობასთანაა დაკავშირებული.

იცის თუ არა მკვლელმა, რომ მასაც სიკვდილი ელის ამ მკვლელობისათ-ვის? იცის, მაგრამ არ ნალვლობს, რადგან მიაჩნია, რომ ამით სათემო ზნე-ჩვეუ-ლებათა შეუვალობას ამავრებს, რასაც ხევსურეთის არსებობის აუცილებელ პი-რობად თვლის. აი ნათელისძის პასუხი, როდესაც მას სთხოვენ, ხელი აღოს გან-ზრახულზე, ნუ მოკლავს ბაბუას, ერთ დანაშაულს მეორე უფრო მძიმე დანაშა-ულს ნუ მიუმატებს, აკმაროს თემ-სოფლისაგან მოკვეთა: „მე არ მაცოცხლებენ, ეს ვიც, მაგრამ არა უშავ, საკვლაოდ სხვა გამთხილდების, გონთ მაოს ქალ-ვაჟი.

სირცხვილ სირცხვილად უნდა იყვას, სახელ სახელად". თუ სირცხვილ-ნამუსმა არ შეინახა ხევსურეთი, სხვა რა შეინახავს.

რა არის სწორფრობის ძირითადი არსი და ფასიც? ესაა ბავშვობის ასაკი-დან გამომავალ და ჭაბუკობისა და ქალიშვილობის ასაკში შემავალ ქალ-ვაჟთა მომზადება საურთიერთოდ. შედეგი ამისა ისაა, რომ ხევსური (და ფშაველი) ქალის ურთიერთობა მამაკაცთან ტრადიციულად (ეს ტრადიცია დღევანდელობაშიც არაა მოშლილი) ერთობ განონანსწორებულია – არც მონურია და არც გადაჭარბებულად თამამი. მან კარგად იცის თავისი ადგილი ოჯახშიც და საზოგადოებაშიც.

ითქვა, რომ სწორფრული ურთიერთობანი ფშავეისთვისაც იყო დამახასიათებელი და მას „ნანლობა“ ერქვა, ოღონდ ეს მოვლენა იქ მთხრობელთა ხსოვნის დონეზე არც ისე მწყობრია და არც ისე შებოჭილი ხალხური სამართლის ნორმებით, როგორც ხევსურეთში – ამ ნიადაგზე განვითარებული დრამები და, მით უმეტეს, ზემოთმოხრობილისნაირი ტრაგედიები ფშავეში თითქოს არა ჩანს. უეჭველია, ფშავეურმა ნანლობამ უფრო ადრე იცვალა სახე. მისი არსებობის ბოლო ხანებში იგი უფრო გამსუბუქდა, გამოვიდა ხალხური ეთიკის ჩარჩოებიდან, წმინდა, პლატონური გრძნობები ეროტიულობის მინარევებით აიძვრა და ჩვეულებრივ ქალ-ვაჟთა ტრფიალებას გაუთანაბრდა, რომელიც ზოგჯერ ძლიერია, გრძნობიერად ამალღებული, ზოგჯერ კი – მსუბუქი და უგულოც. ერთიც და მეორეც ნათლად გამოკრთის ფშავეურ ხალხურ პოეზიაში – ხან უძლიერეს სატრფიალო ლირიკაში, ხან კი მსუბუქ და ურთიერთსაქილიკო ლექსით პაექრობაში – კაფიაში. ეს გვიანდელი, ზედაპირული მხარეა ფშაური ნანლობისა. სიღრმისეულ შრეებში კი ისიც ისეთივე ძლიერი მოჩანს, როგორც ხევსურული „სწორფრობაა“. ამის საბუთებსაც ისევე და ისევე პოეზიაში ჰპოვებს კაცი – ხალხურშიც და კლასიკურშიც.

„ვმღერივარ, განა ლალი ვარ, გულისა ჯავრსა ვიქარვი.  
ვინაც ჩემდ იტყვის, ლალია, ჩემსავით ლალიმც ის არი,  
ძმასამც მოუკვლენ ლეკები, მამას – ნასროლი ისარი,  
ანამც მოუკვლენ ნაძმობსა, არც ძმაზე ნაკლებ ის არი“.

„ნაძმობი“ ფშაველი ქალისთვის იგივე ნაწალია. აი კიდევ ერთი ფრაგმენტი ვაჟას მშვენიერი ლექსიდან: „ერთხელც იქნება მოვკვდები“:

„... ჩემს გულსა დაეხვევიან გამმაგებულნი ჭიანი,  
ველარ მიშველის ქვითინით ჩემი ლამაზი თმიანი,  
ამაოდ ატირდებიან ჩემნი ნაწალნი იანი“.

ნანლობის კონტექსტში იას ხსენება უაღრესად ბევრის მეტყველი ფაქტია. როგორც თავშივე ვთქვით, სწორფრობა (ნანლობა) საქართველოს მთიანეთის ძველი ტრადიციებისა და ზნე-ჩვეულებების მთლიანი სისტემის ერთი რგოლია, რომელსაც სრულიად გარკვეული ადგილი უკავია სათანადო სტრუქტურაში. ცხადია, სისტემაში სტრუქტურის ერთი რგოლის მოშლა დაარღვევდა მთელ სისტემას და აკი დაარღვია კიდევაც: მეოცე საუკუნის ოციანი წლების კატაქ-

ლიზმებმა ერთბაშად მიიტანა იერიში სათემო ტრადიციების არა მხოლოდ ერთ, არამედ თითქმის ყველა მოვლენაზე არა მხოლოდ ფშავ-ხევსურეთში და არა მხოლოდ საქართველოში, არამედ მთელს კავკასიაში. რევოლუციური სიმკაცრით დაირღვა სულიერი კულტურის მთელი სისტემები, თავის დროზე მტკიცედ შეკრულნი და შეკავშირებულნი საერთო კავკასიური ერთიანობით დიასისტემების დონეზე.

Г. Цоцანიдзе

### **«Сцорпроба» в системе обычаев и нрав горцев Восточной Грузии**

«Сцорпроба», как социальное явление, было чрезвычайно нежное и интимное, свободное от эротических чувств, взаимоотношение молодых девушек и парней. Оно являлось одним из узлов цепи в системе обычаев и нрав горцев Восточной Грузии, которое было тесно связано, с одной стороны, с традиционными правилами бракосочетания, с другой же – с обычаем кровомщения. Эти связанные друг с другом явления регулировались нормами народного права.

G. Tsotsanidze

### **Stsorproba dans le système des moeurs de la Khevsouréthie**

Stsorproba, ainsi qu'un phénomène social, était une relation très intime et tendre, libre de tout sentiments érotiques, entre jeune femme et jeune homme à l'âge de la puberté ou adulte. C'était une boucle de toute une chaîne du système des moeurs du peuple lié, d'un côté, à des traditions matrimoniales et, de l'autre côté, à la coutume de vengeance. Ces relations étaient réglées par les normes de la loi populaire.

## ბარქაში

დიდმა ქართველმა მეცნიერმა ექვთიმე თაყაიშვილმა 1910 წელს ლეჩხუმსა და სვანეთში მოგზაურობის დროს ჩვეული სიზუსტით აღწერა ამ მხარეში დაცული არქეოლოგიური, ისტორიული და ეთნოგრაფიული მასალები და მოგვცა მათი პირველი ღრმა მეცნიერული ანალიზი. ამ არქეოლოგიური ექსპედიციის შედეგები მკვლევარმა ცალკე წიგნად გამოსცა პარიზში 1937 წელს. ეს წიგნი საქართველოში იმთავითვე ბიბლიოგრაფიულ იშვიათობას წარმოადგენდა. ნაშრომი ხელახლა გამოიცა თბილისში 1991 წელს „ქართული ემიგრანტული ლიტერატურის“ სერიით, გ. შარაძის რედაქციით.

ამ ნაშრომში ლატალიის თემის სოფელ მაცხვარიშის მაცხოვრის ეკლესიაში დაცულ ნივთებზე საუბრისას მე-15 ნომრად აღწერილია ერთი ვერცხლის ჭურჭელი, რომლის აღწერილობასაც ჩვენ აქ მთლიანად მოვიყვანთ:

„15. დიდი ბარქაში ვერცხლისა, რომლის დიამეტრი უდრის 34 სანტიმეტრს. ძირი მისი გარედან შემკობილია მხედრულის წარწერით:

ქ: ში: საშინელო: მაცხოვარო: წალენჯიხისაო: შემოგწირეთ: ბარქაში: ესე: ჩვენ: დადიანმან: პატრონმან: ლევან: ამ: სოფელსა: ჩვენდა: სადღეგრძელოდ: და: გასამარჯვებლად: მაგ: საუკუნოს: სულის: სახსრად: და: საოხად: ლევან.

საუბარია, რასაკვირველია, ლევან მეორე დადიანზე (†1657 წ.).

შუაში უწერია: ლევან. ეს წარწერა სრულიად იმ რიგად არის მოჭრილი, როგორც ლევანი ხელს აწერდა ხელჩართულად მის მიერ გაცემულს სიგელებზე... როგორ მოხვდა იგი, წალენჯიხის ბარქაში, ლატალიის საზოგადოების მაცხოვარიშის ეკლესიაში, არავინ უწყის“.<sup>1</sup>

ბარქაში, როგორც ჩანს, ე. თაყაიშვილისათვის კარგად ნაცნობი ნივთის სახელია, რომლის განმარტებაც მას საჭიროდ არ ჩაუთვლია, მაგრამ დღეს ეს ნივთი და მასთან ერთად მისი სახელწოდებაც იშვიათადღა გვხვდება და, ბუნებრივია, განმარტებას მოითხოვს. ენახოთ, როგორია ამ სიტყვის გავრცელების არეალი და როგორ არის ის განმარტებული ამა თუ იმ შემთხვევაში.

ძველ ქართულ წერილობით წყაროებში სიტყვა ბარქაში დადასტურებულია XVI საუკუნიდან<sup>2</sup>. სახელდობრ, დავით X-ის განჩინებაში, რომელიც ბარათაშვილთა გაყრას ეხება და 1523 წლით თარიღდება, ვკითხულობთ:

„...სახლის ჭურჭელი, თასები, ჭიქები, ჩინურები, ქუაბები, თეფშები, ბარქაშები, ორხავები, სახლის ჭურჭელი, რაცა მამისა მათისეული (გამოც.: მათისა

<sup>1</sup> ექვ. თაყაიშვილი, არქეოლოგიური ექსპედიცია ლეჩხუმ-სვანეთში 1910 წელს. პარიზი, 1937, გვ. 357-358.

<sup>2</sup> ვისარგებლეთ „ვეფხისტყაოსნის“ კომისიაში დაცული სალექსიკონი მასალებით, რისთვისაც კომისიის თანამშრომლებს გულითად მადლობას მოვახსენებთ.

ეული - ზ. ჭ.) იყოს, ათისაგან საუფროსო გუგუნასა და სხუა, რაცა მამისეული იყოს, ყუალა ძმურად გაიყონ”<sup>3</sup>.

კათალიკოსი ეფთვიმე საყვარელიძე თავის შეწირულების წიგნში, რომელიც 1600 წლის ახლო ხანებს მიეკუთვნება, გვაუწყებს:

„ნებითა ღმრთისათა შევსნირე მე, აფხაზეთისა კათალიკოზმან ეფთვიმი საყუარელიძემან ბიჭვინტისა ღმრთისმშობელსა გვრგვინი ოქროსაჲ, მოთვალმარგალიტული.... ომფორის სკივრები, რვა ვერცხლის ბარქაში“<sup>4</sup>.

1615 წლით დათარიღებულ დოკუმენტში ნათქვამია:

„ესე საქადაგე ხატი, სურა, ბარქაში, აქ დარჩა და, თუ მართლაც საქართველო შეიქნას, იპრიანოს ღ(მერთმა)ნ, ჩვენ მოვახსენოთ ამის საყდრისა და სხვა-ცა მრავალი კარგი შევწიროთ“<sup>5</sup>.

მოვიყვანთ კიდევ ერთ მაგალითს დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთებიდან (1700-1712 წწ):

„...სამოცი მარჩილი ბიჭვინტისა ღ(მრთ)ისშობლის ბარქაში გეიცა...“<sup>6</sup>.

ბარქაში გვხვდება ამავე პერიოდის (XVI-XVIII სს.) ქართული მხატვრული ლიტერატურის ორიგინალურსა და თარგმნილ ძეგლებშიც, როგორიცაა „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიები, „რუსუდანიანი“, „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა“ და სხვ. სახელდობრ, „შაჰ-ნამეს“ პროზაულ ვერსიებში იკითხება:

„...მოიღეს ცხრა ათასი ოქროს დიდროვანი ბარქაში“<sup>7</sup>...;

„...ორთავე ვერცხლისა ბარქაში დაუდგეს...“<sup>8</sup>.

„რუსუდანიანი“ ვკითხულობთ:

„ხელმწიფემ თავისისა ფირუზის ბარქაშით საქმელი უბოძა ერთსა მონასა“<sup>9</sup>.

ახლა ლექსიკონებშიც ჩავიხედოთ. საბას „სიტყვის კონაში“ იკითხება: „ბარქაში მოღრმო თეფში“. აღსანიშნავია, რომ ლექსიკონის ადრეულ რედაქციებში (DE) იგი განუმარტავია. ამავე ლექსიკონში ბარქაში გვხვდება აგრეთვე ლანკანის ბუდეში: „ლანკანი ესე არს ჭურჭელი ტაბლათა: თეფში, ფეშხუმი, ბარქაში, ლაკანი, ლანკანაკი, ფიალი, ტაშტი და მისთანანი“. დაახლოებით ასეთივე განმარტებაა მოცემული ჭურჭელ-თანაც.

საბაზე დაყრდნობით ბარქაში შეტანილია დავით ჩუბინაშვილის ლექსიკონში: „ბარქაში მოღრმო თეფში, глыбокая тарелка“.

<sup>3</sup> თ. ფორდანი, ქრონიკები, ტ. II, თბ., 1897, გვ. 370.

<sup>4</sup> ქართული სამართლის ძეგლები. ტ. III. ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ. თბ., 1970, გვ. 387.

<sup>5</sup> თ. ფორდანი, ქრონიკები, II, თბ., 1897, გვ. 441.

<sup>6</sup> დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები. გამოსცა ს. კაკაბაძემ. თბ., 1921, გვ. 103.

<sup>7</sup> „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიები. III. გამოსცა დ. კობიძემ. თბ., 1974, გვ. 189.

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 555.

<sup>9</sup> „რუსუდანიანი“. ილ. აბულაძისა და ი. გიგინეიშვილის რედაქციით. თბ., 1957, გვ. 567.

ასევეა ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონშიც, ოღონდ აქ საბასეული განმარტება განვრცობილია დამატებითი ინფორმაციით: „პატარა გობი (იხმარება სახელდახელოდ ცოტაოდენი ცომის მოსაზელად). შდრ. ხონი, თაბახი“.

დიალექტური ლექსიკონებიდან ბარქაში გვხვდება სერგი ჟღენტის „გურული კილოს“ ლექსიკონში შემდეგი განმარტებით: „ხელგობა, პატარა გობი“<sup>10</sup>. აქედან ის შეტანილია ალექსანდრე ლლონტის „ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონაში“. გურულშივე ბარქაშის პარალელურად დასტურდება ფორმები: ბარქა-ში// ბარქაშა// ბარქაშე“<sup>11</sup>.

ბარქაშის ფონეტიკური სახესხვაობაა ბალქაში ქართულში. ქართულ დიალექტურ ლექსიკონში ის განმარტებულია როგორც „დიდი ჯამი თიხისა“ და თან ერთვის განმარტების დამაზუსტებელი საილუსტრაციო ფრაზები: „ბალქაში არი თიხისაგან გაკეთებული დიდი თეფშივითა, ქვაბუფ ვაფარებდით ხომე ზეიდანა. იმათან ხინკალ ამოვილებდით ზედა, თუ სინი არ გვექნებოდა (ნილკ). ორივე ჩემი დედამთილის ნაქონია, ე ბალქაშიცა, ერთი დიდი ბაღია გვაქ კიდენა, ისიცა (ნილკ). დაუდგამთ დიდ ბალქაშითა ფლაგი, მეორე დღეს უნდა ვენახში წაიღონ (ძეგ.)“<sup>12</sup>.

ბარქაში დასტურდება მეგრულშიც: პეტრე ჭარაიას განმარტებით, ესაა „პატარა გობი“<sup>13</sup>. ამავე მნიშვნელობით მეგრულში გვხვდება აგრეთვე ბარქაშ-ია (კინიობითის ია სუფიქსით). ამ სიტყვის ფართოდ გავრცელების დამადასტურებელია ის ფაქტიც, რომ მისგან ნაწარმოებია ზმნაც: მუს ბარქაშანქ „რას ქაქანებ“<sup>14</sup>.

წარმოდგენილ განმარტებათა საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ ბარქაში მრგვალი ან ოვალური ფორმის საოჯახო ჭურჭელია, თეფშზე დიდი და გობზე პატარა, რომელსაც ხმარობენ სუფრაზე მშრალი საჭმლის ან ხილის მისატანად. მას ძველად საეკლესიო დანიშნულებაც ჰქონია. ბარქაში უმეტესად ხისგან არის გათლილი, მაგრამ შეიძლება იყოს თიხისაც. ეკლესიისთვის შესაწირად ან მეფეთა და დიდებულთა სუფრაზე სახმარად განკუთვნილი ბარქაში კი ძვირფასი ლითონისაგან მზადდებოდა. ამჟამად ბარქაში იშვიათადლა გვხვდება.

გარდა ძირითადი მნიშვნელობისა, ბარქაშს ზოგ დიალექტში გადატანითი მნიშვნელობაც შეუძენია. სახელდობრ, უთუოდ ამ სიტყვის ფონეტიკური ვარიანტია ოკრიბული ბალქაში, რომელიც ფორმით ქართულურს ემთხვევა, მაგრამ

<sup>10</sup> ს. ჟღენტი, გურული კილო. გამოკვლევა, ტექსტები, ლექსიკონი, თბ., 1936, გვ. 211.

<sup>11</sup> ი. გიგინეიშვილი, ვ. თოფურია, ი. ქავთარაძე, ქართული დიალექტოლოგია. I, თბ., 1961, გვ. 662; И. В. Мегрелидзе, Лазский и мегрельский слои в иურიском. Москва-Ленинград. 1938. с. 177.

<sup>12</sup> ქართული დიალექტის ლექსიკონი (მასალები). შემდგენლები: თ. ბეროზაშვილი, მ. მესხიშვილი, ლ. ნოზაძე. თბ., 1981, გვ. 53.

<sup>13</sup> პ. ჭარაია, მეგრულ-ქართული ლექსიკონი. გამოსაცემად მოამზადა დ. თვალთვაძე. თბ., 1997, გვ. 39.

<sup>14</sup> გ. ელიავა, მეგრულ-ქართული ლექსიკონი (მასალები). პროფ. კ. დანელიას რედაქციით. მარტვილ-თბილისი, 1997, გვ. 28.



მნიშვნელობით კი საგრძნობლად განსხვავდება მისგან. მიხეილ ალავეძის „ოკრიბულ ლექსიკონში“ ვკითხულობთ: „ბალქაში ლომის საცეხველი. მას ლელეში აგებდნენ და წყლით ამუშავებდნენ (ჩამური გურულად, შდრ. მეგრ. ბარქა-შია)“<sup>15</sup>.

საცეხველს მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა წარსულში დასავლეთ საქართველოს სამეურნეო ყოფაში<sup>16</sup>. არსებობდა სხვადასხვაგვარი (ხელის, ფეხის, წყლის) საცეხველები. მათი დანვრილებითი აღწერილობა წარმოდგენილია ცნობილი ეთნოლოგის ჯულიეტა რუხაძის მონოგრაფიაში „ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში“<sup>17</sup>. როგორც ამ ნაშრომში არის აღნიშნული, ყველა ტიპის საცეხველის ერთ-ერთი მთავარი შემადგენელი ნაწილი არის ხის ან ქვის ჯამი, რომელშიაც იცეხებოდა ლომი. მას სხვადასხვა რეგიონში სხვადასხვა სახელი ჰქვია: საცეხველა, ჩამური, ოჩამურა, ქვიჯა, როდინი, როფი, მანგანა და სხვ. ერთ-ერთი ასეთი სინონიმური სახელწოდება ამ ჯამისა არის ბალქაში, რომელიც იმერულის ოკრიბულ კილოკავში ლომის საცეხველის საერთო სახელად ქცეულა. მნიშვნელობის ამგვარი გადაწვევის მოტივი საცეხებით გასაგებია.

რაც შეეხება ბარქაშის წარმომავლობას, მის შესახებ გაკვირვებით, ყოველგვარი ანალიზის გარეშე, გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ეს სიტყვა ლაზურ-მეგრულთან საერთო ნიშნების მქონე ლექსიკური ერთეულია, ე. ი. ზანიზშია გურულში<sup>18</sup>. ზანიზმები გურულში მართლაც საკმაოდ გვხვდება, მაგრამ საანალიზო სიტყვას მათ რიცხვს ვერ მივაკუთვნებთ, ის სპარსულიდან არის ნასესხები.

ბარქაშ(//ზარქაშ) სპარსულში ნიშნავს ტვირთის მზიდავს, მებარგულს (ადამიანს, ასევე ცხოველს), საბარგო მანქანას, საზიდარს... ნიშნავს აგრეთვე დარდის მქონეს, დარდის მატარებელს, მგლოვიარეს<sup>19</sup>. სპარსულიდან ეს სიტყვა თურქულსაც უსესხია მტვირთავის, მებარგულის მნიშვნელობით<sup>20</sup>. აგებულების მიხედვით სიტყვა ორ ნაწილად იყოფა: ბარ-ქაშ(//ქეშ). ბარ სპარსულად ნიშნავს „ბარგს“, „ტვირთს“; მეორე ნაწილი ქაშ(//ქეშ) ანმყოს მიმღობის მანარმოებელი სუფიქსია<sup>21</sup>.

ანალოგიურად ნაწარმოები სიტყვები ქართულში სხვაც არის სპარსულიდან და თურქულიდან შემოსული: დამქაში ბანის მიმცემი (აღმოსავლურ მუსიკაში); გადატანით: თანამოაზრე, მომხრე, მიმყოლი; ზარქაში ოქრომკედით ნაქარგ-ნაკერი, ოქროქსოვილი; სიმქაში ბრტყელწვერა მარნუხი მავთულის გასა-

<sup>15</sup> მ. ალავეძე, ოკრიბული ლექსიკონი. ქუთაისის უნივერსიტეტის შრომები. X, ქუთაისი, 1950-1951, გვ. 80

<sup>16</sup> მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და ხელოსნობის ისტორიისათვის. აკად. ი. ჯავახიშვილის საერთო რედაქციით I, თბ., 1976, გვ. 412-414.

<sup>17</sup> ჯ. რუხაძე, ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში. თბ., 1983; გვ. 127-145.

<sup>18</sup> ი. ვ. მეგრელიძე, ლაზკიი და მეგრესკიი სლინ ვ გურიისკომ. Москва-Ленинград, 1938, с. 177.

<sup>19</sup> Персидско-русский словарь. Под редакцией Ю. А. Рубинчика. Москва, 1970.

<sup>20</sup> თურქულ-ქართული ლექსიკონი. ლია ჩლაძის რედაქციით. სტამბოლი. 2001.

<sup>21</sup> სპარსული და თურქული სალექსიკონო და ეტიმოლოგიური ცნობების მოპოვებასა და განმარტებაში დახმარებისათვის გულიათად მადლობას მოვახსენებ პროფესორებს: ალ. გვახარიას, მ. თოდუას და ნ. ჯანაშიას.

ნევა და დასაჭრელად; ფეშქაში ძღვენი, საჩუქარი (სიტყვასიტყვით: „ნინ დასადები“), ქარქაში ხმლის, ხანჯლის, დანის ბუდე („დანის სატარებელი“) და სხვ.

ამ სიტყვათა სარიტმოდ გამოყენების კარგი ნიმუშია არჩილის „თეიმურაზისა და რუსთველის გაბაასების“ 759-ე სტროფი:

„ხანდახან დაეზავებოდი, ყაენს შეესძლენიდი ფეშქაშსა,  
გამოგზავნიდა ხალათსა, მის შესაფერსა ზარქაშსა.

კვლავ რუსეთიდამც მოვიდის, ფლურით ავსებდნენ ბარქაშსა.

როსტომ მეფესაც გაერიგდი, უხარის ჩემსა დამქაშსა“.

ამ სტროფს ჩვენ ცალკე განვიხილავთ და ამიტომ აქ სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ.

როგორც ვნახეთ, ბარქაშის ძირითადი მნიშვნელობა ქართულსა და მეგრულში საოჯახო ჭურჭელს (თეფუს, ჯამს, გობს...) უკავშირდება, მაშინ როცა ეტიმონში (გამსესხებელ ენაში - სპარსულში, ასევე თურქულში) ეს სიტყვა გაცილებით ფართო მნიშვნელობას ატარებს (მზიდველი, მტვირთველი, მებარგული, საბარგული...), საოჯახო ჭურჭლის მნიშვნელობით კი ამ ენათა ლექსიკონებში საერთოდ არ არის ფიქსირებული. კონკრეტულად რომელ ენაში და როდის შეიძინა ბარქაშმა საოჯახო ჭურჭლის მნიშვნელობა, ეს ჯერ კიდევ საძიებელია.

### 3. Чумбуридзе

#### Баркаш

Баркаш по происхождению персидское слово, по значению грузчик, носитель груза (человек, животное, машина). Состоит оно из двух частей: Бар ("груз", "поклажа") + каш (суффикс образующий причастие настоящего времени). В грузинских письменных источниках Баркаш встречается с XVI века несколько в измененном смысле - со значением домашней или церковной посуды. Аналогично образованы и другие персидского происхождения слова: Заркаш-золотая или серебрянная кайма, пешкаш-подарок, каркаш - ножны, колчан и др.

Z. Tschumburidze

#### Barkasch

"Barkasch" ist eine Entlehnung aus dem Persischen und bedeutet im persischen "Gepäckträger" (Mensch, Tier oder Maschine). Es besteht aus zwei Teilen: bar ("Gepäck")-kasch (Suffix für Partizip Präsens). In Georgischen Schriftdenkmälern ist das Wort "Barkasch" seit dem 16 Jh. vorhanden mit einer etwas veränderten Bedeutung-nämlich "Haus- oder Kirchengeschirr". Ähnlich sind andere persische Wörter gebildet: sarkasch ("goldene oder silberne Kante"), peschkasch ("Geschenk"), karkasch ("Scheide") u. a.

## ზვარის კუთვნილების საკითხისათვის

საქართველოში ვაზის კულტურის შესწავლის დროს დიდ ყურადღებას იქცევს „ზვარის“ პრობლემა. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით: „ზვარი - დიდი ვენახი“-ა<sup>1</sup>. ზვარის მფლობელებს ჰყავდათ მეურნეობის მომწესრიგებელი პერსონალი, მოვლა-დამუშავებისათვის ყმა-გლეხები<sup>2</sup>. ზვრები ეკუთვნოდათ პრივილეგირებულთ და ვენახებიც საუკეთესო ადგილებზე ჰქონდათ გაშენებული, ასეთად „მზის გული“, „მზვარე“ ადგილები ითვლებოდა. კახელი მეურნე ვენახის გაშენებას მზვარე ადგილზე არჩევდა. შესაძლოა, ტერმინი „ზვარი“ - „მზვარე“-დან იყოს წარმომდგარი და ამის შესაბამისად „მეზვრეც“.

წარმოების არც ერთ დარგს ისე არ გაუზრდია საქართველოში კერძო საეკუთრება მიწაზე, როგორც მევენახეობას<sup>3</sup>. ქართლ-კახეთის მიწები ძველთაგანვე იყო: სამეფო, სათავადო, სამონასტრო, საეკლესიო, რაც სიგელ გუჯრებში კარგადაა ასახული<sup>4</sup>. სოფელი მანავი განთქმული იყო „საბერო“ და „სადედოფლო“ ზვრებით. შემდგომში აქ უკვე ჩანს: მაკაროვების, ფრიდონოვების, დუჩიძეების ზვრები. პატარძელში: ალაპაპაშვილების, ბენდიანიშვილების. კაკაბეთში: კვეზერელების (კვეზერელები სამღვდელოების წარმომადგენლები ყოფილან). სოფელ კაკაბეთს ბატონი არ ჰყოლია, ამ სოფლის მიწები სახელმწიფო იყო, გადასახადსაც სახელმწიფოს უხდიდნენ. გიორგინმინდაში ზვარი მღვდელს თევდორე გულისაშვილს ჰქონდა. თოხლიაურში თავადები იყენებდნენ ჩერქეზიშვილები, მათი მამულები დიდ და პატარა ჩაილურში მდებარეობდა. სოფელ ხაშში დასტურდება რვა ზვარის არსებობა: ჩოლოყაშვილების ორი: („ეზოსი“ და „მინ-

<sup>1</sup> ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. IV, 1955, გვ. 141.

<sup>2</sup> ჯ. სონღულაშვილი, მევენახეობა-მღვინეობის ისტორიისათვის, თბ., 1974, გვ. 279.

<sup>3</sup> В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные ворования и обрядное графическое искусство Грузинских племен. Тб., 1959 г. с. 57

<sup>4</sup> „ძველად თქვენი სახლის ხელმწიფეთაგან სულ ხაშში შეწირული აქუს წმინდას სამებას და ახალ გუჯრებშიც ასეა. არც იქნება ამის მოშლა“ (საქ. სახელმწიფო ცენტრალური არქივი. ფონდი 1449, საბუთი 1952)...„სოფელი ყანდური ძველთაგანვე... ალავერდის წმინდა გიორგის შეწირული არის და მისი გამოსავალი საკუთრად ალავერდის ეკლესიის იქნება-ო. (იქვე... ფონდი 1448, საბ. 957)... „არის სვეტიცხოვლის მამული კახეთში, სოფელი გიორგინმინდა, ნინოწმინდის გარდა სოფელი თვალი, სოფელი ბერთუბანი, სოფელი პატარძელი, ნასოფლარი ეპიტი, ნასოფლარი ბუშატი... ამას გარდა ის რაც ყოფილა სვეტიცხოვლისა, რომე ბატონის მოურავი არა სდგომია და არც ბატონს ხელი ჰქონია სოფელი ანთოკი“. (იქვე... ფონდი 1449, საბ. 2332). დავით გარეჯი ფლობდა კახეთსა და გარე კახეთში შეწირულ დიდ შემოსავლიან მრავალ მამულს: თელავის მახლობლად აკურაში, აგრეთვე ნინოწმინდის, საგარეჯოს, ყვარლის მიდამოებში და სხვ. მას ჰყავდა უფასო მუშა ხელი და ჰქონდა სახელმწიფო გადასახადებისაგან განთავისუფლებული მამული. (ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, თბ., 1973, გვ. 527... ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ხალხის ისტორიის შესავალი. საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული პრობლემები. თბ., 1950 წ. ნ. I, გვ. 12).

დვრის"); დავით და ლუკა ნახუცრიშვილების („ბაყალაანთ ზერები“); პატიკო, იაგორა და ალექსი მარინდაშვილების (სამი ზვარი) და ნათლისმცემლის მონასტრის.

ჩოლოყაშვილების ზერებს ყმები ამუშავებდნენ, მეზვრეებად კი მისივე სოფლები დგებოდნენ, როგორც აღენიშნეთ, მათ ორი ზვარი ჰქონდათ „ეზოსი“ და „მინდვრის“. „ეზოს ზვარში“ (რომელიც სახლთან ახლოს მდებარეობდა) გაშენებული იყო რამდენიმე ჯიშის ვაზი, ყველანაირი ხეხილი იდგა, სიმინდის დასათესი ადგილი ცალკე იყო გამოყოფილი „მინდვრის“ ზვარში მხოლოდ საფერავის ვაზი იყო გაშენებული. ჩოლოყაშვილებს ჰქონდათ დიდი მარანი, სადაც დღეს ღვინის ქარხანაა.

პატიკო მარინდაშვილის შვილიშვილის - ანა მარინდაშვილის - გადმოცემით, ძმებს: პატიკო, იაგორა, ალექსი მარინდაშვილებს, ჰქონდათ ზერები. პატიკოს ჰყავდა ორი შვილი: გიორგი და ეკატერინე. გიორგიმ მემკვიდრეობით მიიღო მამის ზვარი. ხოლო იაგორა და ალექსი მარინდაშვილებს ყავდათ ქალიშვილები: ნუცა, ანა, ვარინკა. ნუცა ცოლად გაჰყვა გელოვანს, ხოლო ვარინკა - ბარნოვს, რომელთაც მემკვიდრეობით მიიღეს ზვარი. პატიკოს ჰქონდა სამსართულიანი ქვიტკირის სახლი, რომლის პირველ სართულზე მოთავსებული იყო დიდი მარანი. მთელ მეურნეობას წარმართავდა მეზვრე.

ნათლისმცემლის მონასტრის (დავით გარეჯის სამონასტრო კომპლექსს ეკუთვნოდა) ზვარში საფერავის ვაზი იყო გაშენებული. ხილის ბაღი ცალკე იყო გამოყოფილი, ჰქონდა დიდი მარანიც.

შიდა კახეთი ცნობილია ჭავჭავაძეების (წინანდალში, ყვარელში), ანდრონიკაშვილების, ვაჩნაძეების, მყაჟაშვილების, ჯორჯაძეების, ჯანდიერების, ბარათაშვილების, გურამიშვილების, ჩოლოყაშვილების ზერებით. ხოლო გრემის, შუამთის, იყალთოს, ალავერდის, ოუიოს წმინდა გიორგის (თეთრი გიორგის) ზერები, ეკლესია-მონასტრების საკუთრება იყო.

ქართლის სამეფო და სადედოფლო ზერები განლაგებული იყო შემდეგ ხეობებში და სოფლებში: ატენში, ცხინვალში, გორში, ბოლნისში, ვარიანში, კავთისხევში, რუისში, თბილისში - საბურთალოზე, დიღომში, შულავერში, ნახიდურში<sup>5</sup>.

სამუხრანოს გეოგრაფიული თავისებურებით მუხრანბატონებს საშუალება ჰქონდათ, შიდა ქართლის ამ დაბლობზე დიდი ძალი ზერები და ხოდაბუნები ჰქონოდათ. მათი ზერები კი ძირითადად იყო მუხრანში, ძალისში, დვალისში, ციხისძირში ალაიანში, ხანდაკსა და დიღომში<sup>6</sup>.

სამამლახვრო ზერები ძირითადად, ლეხურას, მეჯუდას, ატენის და ლიახვის ხეობის სოფლებში იყო გაშენებული. ქსნის საერისთავოში მევენახეობა ძირითადად გავრცელებული იყო ბარის რაიონების სოფლებში: იკოთი, ახალგორი, ოძისი, ნირქვალი, მეჯვრისხევი, ტყვიაივი, კარალეთი, ბარანია და გვერდისძირის

<sup>5</sup> თ. ჟორდანი, ქრონიკები, 11. 1897, გვ. 443.

<sup>6</sup> ქართული სამართლის ძეგლები, IV, 1972, გვ. 520, 521, 524.

სოფლები<sup>7</sup>. საციციანოში ზერები გაშენებული იყო ძამის ხეობის ბარის ზოლში. XIX საუკუნის II ნახევრის ქართლის მსხვილი მამულებიდან აღსანიშნავია ატენ-ხიდისთავის-ერისთავების, ორბელიანებისა და ამილახვრების ზერები<sup>8</sup>. ასეთივე ზერების პატრონები იყვნენ ქართლის სხვა თავადები: ჯავახიშვილები, დავითაშვილები, თავთაქიშვილები, ფალავანდიშვილები, ფაქელნიშვილები, ამირეჯიბები, აბაშიძეები და სხვები. ჩვენს მიერ ჩამოთვლილ ზერებში, სამეურნეო თუ მეზერის ნაგებობა ყველგან დასტურდება.

შემდგომში ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი ზერების ტერიტორია საბჭოთა მეურნეობებს ეკავა.

ეთნოგრაფიული მონაცემების საფუძველზე მეზერის თანამდებობა ჩანს, როგორც მეურნეობის გამგებლისა. გარე კახეთში მას მებაღესაც უწოდებდნენ. ზვარში იგი ოჯახთან ერთად ცხოვრობდა. ამ თანამდებობაზე ზოგჯერ ექვს-ათთორმეტ წელსაც კი რჩებოდა და უძღვებოდა მთელ მეურნეობას. ზვარში ვაზის გარდა ხეხილიც იყო გაშენებული. მეზერეს საკუთარი მეურნეობა ჰქონდა; ბოსტანი ეთესა და სიმინდის ადგილიც ცალკე იყო გამოყოფილი. ფრინველი და პირუტყვიც ყავდა, რომ ოჯახი ერჩინა. ხელფასიც ჰქონდა დანიშნული. ვახტანგ VI „დასტურამალში“ წერია: „ატენს არის ზუარი, მეზერე ორი, მემარნე ერთი, ამ მეზერესა და მემარნეს აქვს ჯამაგირი, თითო ძროხა, პური კოდი, საფერავისა და რქანითელის ...კოკა“<sup>9</sup>. „მეღვინეთ უხუცესისათვის: გლურჯიძე საამ, და სხუა, ღვინო ლიტრა - 1; ლაეაში 1, ქერი კოდი, ჯამაგირი“<sup>10</sup>.

ზვარს ყმა-გლეხობა ამუშავებდა, ბატონის მამულში მათ კვირაში ოთხი დღე უნდა ემუშავათ (ორი დღე თავის მამულში), მათ სამუშაოებს ხელმძღვანელობდა „მეზერე“. მოსავალს მთლიანად ზვარის მფლობელი იღებდა. მას შემდეგ რაც ბატონყმობა გაუქმდა, ყმა-გლეხობა განთავისუფლდა, მეზერე სანახაუროდ იღებდა ვენახს. ე. ი. მოსავალი შუაზე იყოფოდა. მეზერე თვითონ ქირაობდა მუშა-ხელს, იძენდა ყველა საჭირო ინვენტარს, სამუშაო იარაღებს, სასუქს, წამალს და სხვ., ხოლო საეკლესიო-სამონასტრო ზერებს ამუშავებდნენ ყმები, შემდეგ კი, თვითონ ეკლესიის მსახურნი და ბერები.

როგორც სავსე მასალიდან ჩანს, მეზერედ ყველა ვერ იმუშავებდა. მეზერის ხელობა აღმოსავლეთ საქართველოში მეტად განვითარებული ჩანს. შეიძლება ითქვას, რომ არსებობდა მეზერის „ინსტიტუტი“ და მისი გაიგივება ჩვეულებრივ მუშასთან, მართებულად არ მიგვაჩნია. მეზერე იყო მეურნეობის გამგებელი, რომლისთვისაც ზვარში საგანგებოდ იყო გამოყოფილი საცხოვრებელი ნაგებობა; მას უფლება ჰქონდა ყოლოდა თავისი საქონელი და ფრინველი, ზვარშივე გამოყოფილი იყო საგანგებოდ მიწა, სადაც მას შეეძლო გაეშენებინა ბოს-

<sup>7</sup> დ. გერიტიშვილი, ფეოდალური საქართველოს სოციალური ურთიერთობის ისტორიიდან, 1955.

<sup>8</sup> დ. პავლიაშვილი, მევენახეობა-მეღვინეობა ატენის ხეობაში, ისტორიულ ეთნოგრაფიული ძიებანი. III. 2001, გვ. 131.

<sup>9</sup> ვახტანგ VI, „დასტურამალი“, ტფ., 1886, გვ. 123.

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 911.

ტანი, ჰქონდა დანიშნული ხელფასი. კახეთში, სადაც მეურნეობის ძირითადი დარგი მევენახეობა იყო, მეზვრე განაგებდა მთელ მეურნეობას. მის კეთილსინდისიერებაზე იყო დამოკიდებული ზეარის პატრონის ოჯახის შემოსავალი და კეთილდღეობა.

როგორც ირკვევა, მეზვრე ხელობით მევენახე იყო. როდესაც ჩვენ ვამბობთ, „მევენახე“, ე. ი. ვგულისხმობთ იმას, რომ ის თავის ძველ საცხოვრებელ ადგილზე (ის ადგილობრივი იყო თუ მოსული) მეურნეობის ამ დარგს მისდევდა და არა სხვას. ძველად საქართველოში მევენახე იყო „ხელობა“, ისევე როგორც ხელოსანი, მენისქვილე, მჭედელი და სხვა. ხელობით მეპურე, მჭედელი, მენისქვილე რომლებშიც მრავლად იყვნენ ჩამოსული რაჭიდან, ხოლო მექვევრეები იმერეთიდან და სხვ. კახეთში იმავე ხელობით მუშაობდნენ. მაგალითად: მეპურე, მენისქვილე, მჭედელი, მექვევრე - მეზვრედ (მევენახედ) ვერ დაიწყებდა მუშაობას. შესაძლოა ვიფიქროთ, რომ დასავლეთ საქართველოს მევენახეობის კულტურა გარკვეულ წილად განსხვავდება აღმოსავლეთ საქართველოს მევენახეობისაგან, მაგრამ ქართველი მინათმოქმედი (მევენახე) კაცი უფრო ადვილად შეითვისებდა და შეისისხლხორცებდა აღმოსავლეთ საქართველოს მევენახეობის კულტურის თავისებურებებს, ვიდრე სხვა ხელობის ადამიანი. „მეზვრედ“ ძირითადად მოდიოდნენ, იმერლები, რაჭველები: ჯინჭარაძეები, ლოღელიანები, გოქაძეები. აქ ამჟამად ცხოვრობენ მათი შთამომავლები. ეს გადმოსახლება ხელს უწყობდა მუდმივი შემოსევებისაგან დარბეული და შეთხლებული აღმოსავლეთ საქართველოს მოსახლეობის შევსებას, რაც კარგად ჩანს ქართლ-კახეთის მაგალითზეც.

მეზვრეებად ადგილობრივებიც დგებოდნენ: ფაფოშვილები, უნაფქოშვილები, (სოფელი პატარძელი), მამულაშვილები, პარუნაშვილები, ჯანიაშვილები (სოფ. ხაშმი). მებატონე „მეზვრედ“ უფრო მოსულ კაცს ირჩევდა. ეს შესაძლოა გამონეული იყოს იმით, რომ მოსული „მეზვრე“ - „მებატონის“ ინტერესებიდან გამომდინარე იმოქმედებდა ვიდრე ადგილობრივი, რადგან ადგილობრივი მკვიდრი ანგარიშს გაუწევდა მეზობლებს, ნათესავებს და ახლობლებს. ყოველივე ამის გამო ველარ შეძლებდა „ბატონის“ ერთგულ სამსახურს, მაგრამ როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მეზვრედ ადგილობრივებიც მუშაობდნენ.

ამრიგად, დოკუმენტური წყაროების, ეთნოგრაფიული მონაცემებისა და სპეციალური ლიტერატურის საფუძველზე ჩანს, რომ აღმოსავლეთ საქართველო მდიდარი ყოფილა: სამეფო, საბატონო, სამონასტრო და საეკლესიო ზვრებით. მაღალ დონეზე განვითარებული მეზვრის ხელობით და მასთან დაკავშირებული შრომის ორგანიზაციის მთელი სისტემით.

### К вопросу принадлежности звари

Сточки зрения историко-этнографического исследования вопросов виноградарства и виноделия в Грузии особый интерес вызывает проблема "звари" и "мезвре".

По историческим источникам, владельцами поместных виноградников "звари" были - царь, князь, церковь и монастырь, которые содержали персонал для ведения хозяйства. "Мезвре" виноградарь, специалист по виноградарству, был управляющим "звари".

В Восточной Грузии было большое количество больших "господских" виноградников. Здесь широко был развит институт "мезвре", и. т. управляющего, а также связанная с ним система организации труда.

L. Chgonia

### Vineyard and the Functions of Vinegrower

From the point of view of the historico-ethnographic investigation of the problems of viticulture and vinegrowing in Georgia special interest evokes the problem of "zvari" (vineyard) and "mezvre" (vine-grower).

According to the historical sources. the Landlords of the vineyards were king, grand duke, church and monastery, which kept the personnel (the staff) for the form economy.

Mezvre i. e. the vine-grower, the specialist of vine-growing was the manager of zvari.

There are a lot of Landlords' large vineyards in Eastern Georgia. Here was a widely developed craft of management and the system of organization of jobs.

მესაქონლეობის კულტურულ-ისტორიული ტრადიციები  
საქართველოში. ცხენის აკაზმულობა

მეცხენეობა საქართველოში მეურნეობის ერთ-ერთი განვითარებული და დანიშნულებული დარგი იყო, რასაც ეთნოგრაფიულ მონაცემებთან ერთად, არქეოლოგიური, ფოლკლორული მასალა და წერილობითი წყაროები მიუთითებენ. შემთხვევითი არ არის ის ფაქტი, რომ ბ. კუფტინი თრიალეთში, დიდი ლაგების აღმოჩენის საფუძველზე, ვარაუდობს, რომ საქართველოში II ათასწლეულის ბოლოს მეცხენეობის განვითარების დამოუკიდებელი გზები არსებობდა, როდესაც ჯოგურ პირობებში დიდი ჯიშის ცხენებს აშენებდნენ, რომელთაც განსაკუთრებული გახედნა და მაგარი ლაგამი ესაჭიროებოდათ<sup>1</sup>. ბ. კუფტინი თრიალეთის „ყორლანთა ბრწყინვალე კულტურას“ ქართველთა წინაპრებს მიაკუთვნებდა, რომლებიც, ალბათ, მჭიდროდ იყვნენ დაკავშირებული ამ ტერიტორიასთან<sup>2</sup>.

ცხენს საქართველოში, ისევე როგორც კავკასიაში, ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, ყველა კუთხესა და თითქმის ყველა ოჯახში აშენებდნენ. ამასთან ერთად, ზოგიერთ კუთხეში განვითარებული იყო მეცხენეობაც<sup>3</sup>.

აღმოსავლეთ საქართველოში ცხენის ჯოგი ჰყავდათ ფშავეში, თუშეთში, გარე კახეთში (ყანდაურა, კაკაბეთი, თოხლიაური), ქიზიყში, სადაც დიდი საძოვრების (ძირითადი პირობა მეცხენეობის განვითარებისათვის) არსებობა ხელს უწყობდა მეცხენეობის განვითარებას. ცხენის ჯოგი, სავსებით, მდიდარ მეცხვარეს ჰყავდა - „მწყემსი (მეცხვარე - მ. ხ.) უცხენოდ არ ივარგებს“, ე. ი. მეცხენეობა მეცხვარეობასთან ერთად არსებობდა აღმოსავლეთ საქართველოში. როგორც დამოუკიდებელი დარგი, იგი თუშეთში ჩანს განვითარებული<sup>3</sup>. თუ განვითარების ნიშნებთ თუშეთის მეცხვარეობის მასშტაბებს, ბუნებრივია, ამ კუთხეში მეცხენეობაც დამოუკიდებელ დარგად უნდა განვითარებულიყო. ქვემო აღვანში თუშური ცხენთსამენი ჰქონდათ, ხოლო სამხრეთ საქართველოში, სამცხე-ჯავა-

<sup>1</sup> Б. А. Куфтин, Археологические раскопки в Триалети, Т., I, Тб., 1946, с. 41.

<sup>2</sup> იქვე, с. 153.

<sup>3</sup> რუსულენოვან ლიტერატურაში „коневодство“-მეცხენეობა მეურნეობის ერთ-ერთი დარგის აღმნიშვნელი ტერმინია. სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოსულია აგრეთვე ტერმინი „табуниное коневодство“ - „ჯოგური მეცხენეობა“. ვფიქრობთ, ეს დეფინიცია - „ჯოგური“ მეცხენეობასთან მიმართებაში ზედმეტი უნდა იყოს, რადგან მეცხენეობა, როგორც მეურნეობის დარგი გარკვეული რაოდენობის ცხენების (ჯოგი) არსებობას გულისხმობს, ხოლო ერთი ან ორი ცხენის არსებობა საოჯახო მეურნეობაში, მეურნეობის დარგს არ აღნიშნავს.

<sup>3</sup> Р. Л. Харадзе, Грузинская семейная община, I, Тб., 1960, с. 118.



ხეთის სოფლებში ცხენების მოშენებასა და გავრცელებას სამრეწველო დანიშნულება არ ჰქონია<sup>4</sup>.

დასავლეთ საქართველოში ცხენების ჯოგით ქვემო რაჭის, სამეგრელოსა და გურიის სოფლები იყო ცნობილი<sup>5</sup>. სამეგრელოში, როგორც ბოროზდინი წერს: „მხოლოდ შეძლებულ მებატონეებს ჰყავდათ გვარიანი ჯოგი, რომელშიც კარგი „ბაჩაღ“ (დაბალი ცხენი - მ. ხ.) ნოდებული თოხარიკი ცხენი გამოერეოდა ხოლმე. სხვა საქონელთან ერთად (იგულისხმება მსხვილფეხა რქოსანი საქონელი - მ. ხ.) მათ ზაფხულში, ლენხუშში, საძოვრებით მდიდარ ასხის მთაზე მიერეკებოდნენ, ცხენები იქ ისე ველურდებოდნენ, რომ შემოდგომაზე ქამანდით იჭერდნენ<sup>6</sup>. როგორც ზემოაღნიშნული მასალიდან ჩანს, დასავლეთ საქართველოში მეცხენეობა მსხვილფეხა მესაქონლეობასთან ერთად იყო განვითარებული. სამეგრელოში იგი თითქმის დამოუკიდებელ დარგად იქცა.

ცნობილია, რომ ცხენის გაჩენას მესაქონლეობის განვითარებას უკავშირებენ. საჯდომი ცხენი საზაფხულო საძოვრებს ძირითად საცხოვრებელთან აკავშირებდა და მესაქონლეობის ამ ფორმის (გადარეკვითი მესაქონლეობა - მ. ხ.) განვითარების ერთ-ერთი ხელშემწყობი პირობა იყო<sup>7</sup>. თავის მხრივ, განვითარებულმა მსხვილფეხა და წერილფეხა მესაქონლეობამ მნიშვნელოვნად განაპირობა ბუნებრივ პირობებთან და მეურნეობის დარგებთან შეგუების და შერჩევის გზით ქართული ჯიშის ცხენის გამოყვანა-მოშენება, მისი ჯიშობრივი და სახეობრივი წარმოების მნიშვნელოვანი კერების მიხედვით, „თუშურის“ (აღმოსავლეთ საქართველო) და „მეგრულის“ (დასავლეთ საქართველო) სახელწოდებით რომ არის ცნობილი. სპეციალურ ლიტერატურაში ეს ჯიშები ამავე სახელწოდებითაა შესული<sup>8</sup>.

ყოფაში დამონმებულ თითქმის ყველა კუთხეში მეცხენეობა განვითარებულია მე-18 ს-შიც. ცხენის ჯოგი, როგორც ვახუშტი ბაგრატიონი აღნიშნავს, ჰყავდათ ქვემო და შიდა ქართლში, თრიალეთში, ჯავახეთში, გარე კახეთში, იმერეთში, სამეგრელოსა და გურიაში<sup>9</sup>.

საქართველოში ცხენი ძირითადად საჯდომად და სატიერთოდ გამოიყენებოდა. საჯდომი ცხენის აკაზმულობა ანუ ცხენის იარაღია: უნაგირი და მოსართავები - „აფშარა“, „ალვირი“//„ლაგამი“, „ბალიში“, „კეხი“ (ხის), „თექალთო“, „უზანგები“ (ლითონის), „საძუე“, „სამკერდული“, „საყელო“. მისი სწორი შერჩევა

<sup>4</sup> А. М. Вермишев, Экономический быт государственных крестьян Ахальскихского и Ахалкалакского уездов, Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Зикавказского края, Тиф., Т. 3, 1866, с. 120.

<sup>5</sup> არქ. ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, ტფ., 1938, გვ. 30.; ქრ. კასტელი, ცნობები და აღბოში საქართველოს შესახებ, თბ., 1977, გვ. 53.; დ. ბაქრაძე, არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში, ბათუმი, 1978, გვ. 273.

<sup>6</sup> კ. ბოროზდინი, ბატონყმობა საქართველოში, ტფ., 1927 გვ. 24.

<sup>7</sup> Б. Б. Пиотровский, Развитие скотоводства в древнейшем Зикавказье. Советская археология. Т. XXIII, М., 1955, с. 8.

<sup>8</sup> К. Б. Свечин, И. Ф. Бобылев, Б. М. Гопка, Коневодство, М., 1984, с. 157.

<sup>9</sup> ქართლის ცხოვრება, V თბ., 1973, გვ. 307-381.

და ცხენის შეკაზმვა მხედრისა და ცხენის შეთანხმებულ მოძრაობას განაპირობებს. ყოფაში გავრცელებული აკაზმულობის ყველა შემადგენელი ნაწილის ფუნქცია ისეა შემუშავებული, რომ ერთი ნაწილის არასწორი გამოყენება ცხენის და მხედრის დაზიანების მიზეზი შეიძლება გახდეს. სპეციალურ ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ აკაზმულობა თითოეული ცხენისათვის ცალკე უნდა შეირჩეს ცხენის სხეულის ზომებისა და ზურგის ფორმის მიხედვით, რაც ყოფაშიც დასტურდება<sup>10</sup>.

ტერმინი „აკაზმულობა“ საქართველოს კუთხეებში სხვადასხვა ფონეტიკური სახესხვაობით გვხვდება: „შეკაზმულობა“ (კახეთი, ფშავი), „აკაზმულობა“ (თუშეთი), „კმაზულობა“ (გუდამაყარი), „მართულობა“ (ხევსურეთი), „საკმანძი“ (ქიზიყი). თუშეთში ტერმინ „აკაზმულობის სინონიმია „დალახტული“ - „დალახტულ ცხენებზე სხედან, პირითაც ლაგამს ხვრემდიან“<sup>11</sup> - ვკითხულობთ თუშურ ხალხურ პოეზიაში. ტერმინი „დალახტვა“ სიტყვა „რაახტიდან“ უნდა მომდინარეობდეს. „რაახტი“ სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში განმარტებულია როგორც „თურქთა ენა და ქართულად აღვირედს“ აღნიშნავს<sup>12</sup>. ასევეა იგი განმარტებული დიალექტოლოგიურსა და ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონებშიც: „რაახტი“-ცხენის მორთულობა ოქროთი ან ვერცხლის ბალთებით მოჭედული“.

უნაგირი. უნაგირი//ანანგერი (სამეგრელო), // ჰუნგირ (სვანეთი) ორი ნაწილისაგან შედგება: ხის კეხისა და ტყავის ბალიშისაგან, ასევე ორი სიტყვისგან შედგება ტერმინი „უნაგირი“ - „უნა“ („ჰუნა“), „ჰუნე“ - ცხენი, ხოლო გირი“ სვანურად „მთას“ აღნიშნავს<sup>13</sup>. შაჰნამეს ლექსიკონის მოწმობით, „უნაგირი“ ინდურ-სპარსული წარმოშობისაა. სიტყვის პირველი ნაწილი „უნა“ „ცხენს“ აღნიშნავს, მეორე - „გირ“ - ნაღებს<sup>14</sup>.

უნაგირის ძირითად ნაწილს - კეხს თითქმის ყველა კუთხეში ამზადებდნენ. ყველაზე დახელოვნებული ამ საქმეში თუშები ყოფილან. თუშური კეხი ცხენს ზურგს არ უზიანებდა<sup>15</sup>.

მთლიანი ხისგან გათლილ კეხს ქართულ უნაგირს უწოდებდნენ, რომელიც მთხრობლებს იშვიათად ახსოვთ. მოგვიანებით, ფიცრებისაგან შეკრულ კეხს ხმარობდნენ, რომელსაც ნებოთი აკავშირებდნენ. სვანები წეოს ხარის ჩლიქებისაგან ამზადებდნენ<sup>16</sup>. კეხი ორი ტახტასა და ორი ფრთისაგან შედგებოდა. კეხი საჯდომად რომ მოხერხებული იყოს წინა ტახტა სწორი, უკანა კი - ოდნავ გადახრილია. სილამაზისათვის კეხზე ძველად „კემუხტს“ (ცხენის, ვირის, ჯორის გა-

<sup>10</sup> ჯ. ზალდასტანიშვილი, ცხენოსნობა, თბ., 1993, გვ. 34.

<sup>11</sup> M<sup>37</sup> სტ. მენტემშვილი, თუშური ლექსები, თბ., 1941, გვ. 129.

<sup>12</sup> სულხან-საბა ორბელიანი, თხზ. ტ. II, თბ., 1966.

<sup>13</sup> შ. ამირანაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, თბ., 1944, გვ. 80.

<sup>14</sup> ფირდოუსი, შაჰ-ნამე, ტ. II, თბ., 1934, იხ. ლექსიკონი.

<sup>15</sup> ი. ნანობაშვილი, ტყავის დამუშავების ხალხური წესები საქართველოში, თბ., 1973, გვ. 166.

<sup>16</sup> იქვე, გვ. 167.

ვის ტყავი, მწვანედ ან შავად შეღებილი) აკრავდნენ. საველე-ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, ასეთი ტყავი სპარსეთიდან შემოდიოდა.

უნაგირის ხარისხი, ნ. რეხვიაშვილის ცნობით, ბევრად იყო დამოკიდებული ხის კეხზე, რომელსაც სამეგრელოსა და ლეჩხუმში „ანჩახი“ ეწოდებოდა. კეხი ორგვარი იყო: ქართული და კავკასიური (ვლადიკავკაზი). ქართული - მაღალი და დაქანებული იყო, კავკასიური - დაბალი. ცხენის ზურგს პირველი უნაგირი აზიანებდა, ოღონდ საჯდომად მეორეს სჯობდა. კეხს ქალაქშიც ამზადებდნენ ხელოსნები, მეუნაგირეები მათგან ყიდულობდნენ<sup>17</sup>. განასხვავებენ აგრეთვე კახურ (მაღალ) და იმერულ (დაბალ) კეხს<sup>18</sup>.

ბალიში. ბალიში ანუ „ქუნთა“ (ხევსურეთი) ტყავისაა. იგი სამოგვე (მოგვი - ჩექმა, ჩექმა სხვათა ენაა, ქართულად მოგვი ჰქვიან) (საბა), ან კემუხტისაა. ბალიშისთვის იყენებდნენ როგორც ადგილზე დამუშავებულ, ისე ფაბრიკულ ე. წ. „შიგრენის“ ტყავსაც, რომელიც თბილისიდან, ბათუმიდან და უცხოეთიდან შემოქონდათ<sup>19</sup>. ბალიშში ან ირმის, ან შელის ბენვი იყო მოთავსებული. ბენვით ხელოსნებს მონადირეები ამარაგებდნენ. ბალიშში უფრო ხშირად ან ბუმბულს ან მატყლს ათავსებდნენ. ბალიშს თუშებიც ამზადებდნენ, მაგრამ ნაოჭებიან ბალიშს მხოლოდ მეუნაგირეები ეკრავდნენ. ნაოჭთა სიმრავლე ბალიშის ხარისხიანობის ერთ-ერთი მაჩვენებელი იყო. არსებობდა ექვსი, ცხრა, თორმეტი და თხუთმეტნაოჭიანი ბალიში. სილამაზის გარდა, ასეთი ბალიში დასაჯდომადაც მოხერხებული იყო. ბალიშის ერთ კუთხეს ღიად ტოვებდნენ, რომ ჰაერს თავისუფლად ემოძრავა და ბალიში არ გამსკდარიყო<sup>20</sup>.

უზანგი. უზანგი კეხის ფრთებზე ჩამოკიდებული ნაწილია. ის ისეთ მანძილზეა მოთავსებული, რომ მუხლი მხედარს ოდნავ მოხრილ მდგომარეობაში დარჩეს. უზანგი ცხენით სიარულის დროს, ფეხის საყრდენის ფუნქციას ასრულებს. უზანგებს ქალაქის ხელოსნები ამზადებდნენ, სვანები მათ ქუთაისში, ზუგდიდში და ცაგერში ყიდულობდნენ<sup>21</sup>.

კაცობრიობის მატერიალური კულტურის ისტორიის სპეციალისტები კარგა ხანია კამათობენ იმის თაობაზე, როდის, რატომ და სად გაჩნდა მხედრის აღჭურვილობის ისეთი სპეციფიკური და ძალზე მნიშვნელოვანი ატრიბუტი, როგორცაა უნაგირი უზანგებით. სამეცნიერო ლიტერატურაში ფართოდაა გავრცელებული აზრი იმის შესახებ, რომ ლითონის უზანგები პირველად ცენტრალური აზიის მომთაბარე ჰუნებში გაჩნდა და აქედან აღმოსავლეთ აზიასა და ევროპაში გავრცელდა<sup>22</sup>. მეცნიერთა ნაწილი - მ. კრიუკოვი, ს. ვაინშტეინი, ამ მოსაზრებას არ იზიარებს, რასაც შემდეგი მონაცემებით ასაბუთებს. მხედრების ყველა ცნო-

<sup>17</sup> ნ. რეხვიაშვილი, ჯარობა სამეგრელოში, კრ. „თედო სახოკია“ თბ., 1969, გვ. 129.

<sup>18</sup> გ. ჯალაბაძე, უნაგირი, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 10, თბ. 1987.

<sup>19</sup> ნ. აბესაძე, ხელოსნური წარმოება და ხელოსანთა ყოფა საქართველოს ქალაქებში, თბ., 1986, გვ. 20.

<sup>20</sup> ი. ნანობაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 166.

<sup>21</sup> იქვე, გვ. 167.

<sup>22</sup> Г. Кларк, Донсторическая Европа, М., 1953, с. 130.

ბილ გამოსახულებაზე ძველი თურქული დროის ჩათვლით (VI-ს-მდე) უზანგები არ ჩანს. ავტორები (მ. კრიუკოვი, ს. ვაინშტეინი) უზანგის გამოგონებას VI ს-ით ათარილებენ და მის გაჩენას ძველთურქული კულტურის გავრცელებას უკავშირებენ, კორეიდან და ჩინეთიდან დანყებული აღმოსავლეთ ევროპის ველებამდე. უზანგები პირველად ალტაელმა თურქებმა გამოიგონეს<sup>23</sup>.

მაგარი უნაგირისა და უზანგის გამოგონებამ მხედარს შესაძლებლობა მისცა მოკლე დროში დიდი მანძილი დაეფარა, მნიშვნელოვნად გაძლიერდა ცხენოსანი ჯარის ბრძოლისუნარიანობა. ამ უკანასკნელს მიესადაგება ძველი ჩინური გამოთქმა - „ცხენის ზურგი სახელმწიფოს ჰქმნისო“<sup>24</sup>.

ალვირი. ცხენის აკაზმულობის მნიშვნელოვანი ნაწილია აგრეთვე ალვირი - ცხენის სამართავი მონყობილობა - თავზე ჩამოსაცმელი და ხელში დასაჭერი თასმები, რომელზეც ლითონის ორი ერთმანეთზე გადაბმული ნაჭერია მოთავსებული. იგი ცხენის პირში ამოსადები რკინაა - ლაგამი. ის ცხენს უკბილო ღრძილებზე და ენაზე ანება (ცხენს ქვედა ყბაზე კბილები განსხვავებულად აქვს განლაგებული, ვიდრე ცხოველთა უმრავლესობას. საჭრელ, ძირითად კბილებსა და ეშვებს შორის ცარიელი სივრცეა). ლაგამი „საქერე“ კბილებს ედება, ამიტომ მათ „სალაგმე“ კბილებიც ეწოდებათ.

ალვირის რგოლს სადავე ებმის, რომელსაც „ჯილაგი“ ეწოდება. აქედანაა ნანარმოები ტერმინი „ჯილაგდარი“ - „მეალვირე“, რომელსაც ქორწილში პატარძლის ცხენის ალვირი ეჭირა. ეს წესი საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეშია გავრცელებული, მაგრამ ტერმინი „ჯილაგდარი“, ჩვენს ხელთ არსებული მასალის მიხედვით, მხოლოდ საინგილოში შემორჩა. საინგილოში პატარძლის ნასაყვანად გამოყოფილი იყო მამალი ცხენი, რომელიც მეალვირეს, ნეფის ახლო მეგობარს ეჭირა. იგი ცხენზე იჯდა და ვიდრე მასზე პატარძალს შესვამდნენ, ცხენს ეზოში დაატარებდა. ჯილაგდარი ყმანვილი კაცია, „ჰენგას“ ფეხით მისდევს (ჰენგა - მაყრიონი, პატარძლის მოსაყვანად ვაყის სახლიდან ნასული და პატარძლის სახლიდან მოყოლილი ქალები). ალვირის სხვა პირისათვის გადაცემა აკრძალული იყო, რადგან იგი პატარძლის ცხენს დაეუფლებოდა და მეალვირეს არ დაუბრუნებდა დიდი გამოსასყიდის გარეშე. მეალვირე პატარძალს ცხენით სახლის ირგვლივ სამჯერ შემოატარებდა. შემდეგ კარებთან აჩერებდა, მამამთილი პატარძალს ცხენიდან ჩამოსვამდა. პატარძლის ცხენს კისერზე აბამდნენ პატარძლის მიერ დანულ თოკს, მის მოქსოვილ წინდებს, ცხვირსახოცებს, აბრეშუმის მანდილს. ეს აკაზმულობა და საჩუქრები ბოლოს მეალვირეს რჩებოდა<sup>25</sup>. ლაგამი ხევსურეთში ორგვარია: ჩვეულებრივი და „სახორხე“. ამ უკანასკნელს ფიცხი ცხენისათვის იყენებდნენ. არქეოლოგიური გათხრებით ლაგამის გაცილებით მეტი სა-

<sup>23</sup> С. И. Вайнштейн, М. В. Крюков, Седло и стремя, Советская этнография, М., 1984, 6, с. 25.

<sup>24</sup> ე. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ვარსკვლავთმეტყველება, სანტიაგო და ჩილე, 1957, გვ. 228.

<sup>25</sup> მ. ჯანაშვილი, ინგილოების წეს-ჩვეულებანი (ქორწილი) თბ., 1991, გვ. 18-20.

ხვა გამოვლენილი, ვიდრე ყოფაში დასტურდება<sup>26</sup>. არქეოლოგიური მონაცემებით, ზოგი ლაგამი რთული კონსტრუქციისაა. რაჭაში (სოფ. ტოლა) აღმოჩენილი ბრინჯაოს ლაგამის ტიპის ლაგამებია აღმოჩენილი კოლხური კულტურის გავრცელების ბევრ სხვა რაიონებშიც<sup>27</sup>. ალგეთში და ახალგორში (სამარხებში) აღმოჩენილი ლაგამები თავისებური ტიპისაა, მათი მსგავსი აქამდე არ აღმოჩენილა არსად აღმოსავლეთ საქართველოში - სურამამდე<sup>28</sup>. ბ. კუფტინის მიერ მდ. ალგეთის ხეობაში, სამარხში აღმოჩენილი ლაგამი და საყბურის თრიალეთისა და სხვა სამხრეთ კავკასიური ლაგამების პროტოტიპია და ძველია<sup>29</sup>. სამართლიანადაა აღნიშნული ლიტერატურაში, რომ ცხენს მხედრის ხელები მართავენ. ამდენად კარგ მხედარს უნდა შეეძლოს ცხენის ქცევის უმნიშვნელო ცვლილებების შემჩნევა და შესაბამისად სწორი გადაწყვეტილების მიღება<sup>30</sup>.

ნალი და მათრახი. ცხენის აკაზმულობა სრულად არ იქნება ნარმოდგენილი, თუ ნალსა და მათრახს არ შეევეხებით. ყოფაში გავრცელებულია ქართული-ბრტყელი და რუსული - „კბილებიანი“ ნალი. ცხენის პატრონი, რომელსაც მცირე რაოდენობის ცხენი ჰყავდა, ცხენს თვითონ ნალავდა. თითქმის ყველა ხევსური ნალბანდია. ჯოგის პატრონს ცხენი ნალბანდთან მიყავდა, თუმცა ნალბანდი სოფელშიც დადიოდა, „ნალბანდს ყველაზე მეტი საშუალო კალოობას ჰქონდა. ამ დროს ნალბანდი შემკვეთთან თვითონ მიდიოდა. ცხენის დაჭედვა ხარის ფასი იყო<sup>31</sup>. ცოდნა უნდოდა მათრახის დაწვასაც. მათრახს ყველა მწყემსი წნავდა, ქალაქებში კი მათ მეუნაგირეები ამზადებდნენ. „საქართველოში მათრახის დამზადების ცენტრები იყო დუშეთში, ზუგდიდსა და ცხაკაიაში“<sup>32</sup>. განსაკუთრებით ცნობილი იყო აზიგვარული (აფხაზეთი) მათრახი, რომელიც ყაბარდოშიც გაქონდათ და ცხენზე ძვირად ფასობდა“<sup>33</sup>. ველზე დამონმებული მათრახები, წენის მაღალი ხელოვნებით გამოირჩევიან.

ძველ ქართულ წერილობით წყაროებში - საისტორიო მწერლობაში მრავალი საინტერესო ცნობაა შემონახული ცხენის აკაზმულობის შესახებ. XII ს. ძველში „ამირანდარეჯანიანი“ მოხსენიებულია უნაგირი და კეხის თავი - „ტახტა“ - „კრა ხმალი ჩაბალახსა და წინას ტახტას უნაგირისას დაასვა“; „მოსცა ათასი საჯინიბო ცხენი და სამი ათასი სახედარი მისივე აკაზმულობითა“. ამ კონტექსტში „საჯინიბო“ სათადარიგო ცხენი, ხოლო „სახედარი“ - საჯდომი ცხენია. „ვისრამიანში“ ეკითხულობთ: „ასი ტაიჭი ცხენი და სამასი თუხარაგი ყველა სრულითა

<sup>26</sup> ი. ნანობაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 165.

<sup>27</sup> საქართველოს არქეოლოგია, თბ., 1959, გვ. 140.

<sup>28</sup> იქვე, გვ. 202.

<sup>29</sup> იქვე, გვ. 204.

<sup>30</sup> В. Б. Ковалевская, Конь и всадник, Пути и судьбы. М., 1977. с. 19.

<sup>31</sup> ნ. აბესაძე, დასახ. ნაშ., გვ. 12.

<sup>32</sup> ი. ნანობაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 170.

<sup>33</sup> იქვე, 100. გ. ელიავა, აღმოსავლეთ სამეგრელოს ოქტომბრის რევოლუციამდელი მუერნობა ეთნოგრაფიული და ტოპონიმიკური მასალების შუქზე, თბ., 1968, გვ. 110.

აკაზმულობითა შეკაზმული". „კალმასობაში“ (XVIII ს.) აღწერილია სარაჯების (უნაგირის მკეთებელი) დუქნები „ცხენის იარაღებით სავსე“.

უხედადა ცნობები ცხენის აკაზმულობაზე სამართლის ძეგლებშიც. IX ს. ნასყიდობის დაწერილი ფაენელისა შიო მღვიმისადმი აღნიშნულია: „...ერთი ცხენი სამასად, ერთი უნაგირი - ხუთასად ყველასა მჯობი, ერთი ლაგამი მარგალიტისა ძირითა“.

შუეუვლობის განახლების „დაწერილი ქართლის ერისთავ გრიგოლ სურამელისა შიო მღვიმისადმი“ (1245-1250) - „უნაგირი ოქროთა მოჭედილი, ალვირი თათრულნი, მარგალიტის ძირისანი“.

ქრთამის გამოღების წიგნი კათალიკოს ეფთვიმე საყვარელიძისა ლევან დადიანისა და გიორგი ლიპარტიანისადმი (XVII ს.) - „ლიპარტიანე გიორგის მიეცი ერთი ოქროს მოჭედილი უნაგირი, მურასა ვერცხლის ლაგმითა, ვერცხლის საღვეითა, ვერცხლის სამკედლითა, ვერცხლის მათრახითა“<sup>34</sup>.

მზითვის წიგნებში დიდებულთა ცხენის იარაღი და საცხენოსნო ჩაცმულობა აღწერილი<sup>35</sup>.

უცხოურ მოგზაურთა ჩანაწერებში საკმაო ცნობებია დაცული ცხენის აკაზმულობის შესახებ.

შარდენი (XVIII ს.) სპარსეთის მაღალი წოდების კაცთა ცხენის აკაზმულობის აღწერისას აღნიშნავს, რომ ეს აკაზმულობა მსგავსია ქართველი დიდებულების შეკაზმულობისა<sup>36</sup>.

ტურნეფორის (XVIII ს.) ცნობით იბერიის მეფე არტოკმა პომპეუსს მშვიდობის მისაღწევად თავისი საწოლი, მაგიდა და ცხენის ოქროს უნაგირი გაუგზავნა<sup>37</sup>.

ძველ ქართულ ლიტერატურაში ცნობილია „გოდების“ უანრი და „გლოვის“ წესი. ამ უანრს, როგორც კ. კეკელიძე აღნიშნავს, წინ უსწრებდა და თან ახლდა სიტყვიერების „მოთქმა“, რომელიც თავისი პრიმიტიული ფორმით, როგორც მიცვალებულის დატირება ცნობილია თითქმის ყველა ერის ცხოვრებაში<sup>38</sup>.

თეიმურაზ II-ის „დღისა და ღამის გაბაასების“ ერთ-ერთ თავში - „კაცის სიკვდილის ამბავი“ - ვკითხულობთ: „...ცხენებს დააბმენ მკედრისასა უკულმა შეკაზმულებსა, მეჯინიბეთ - ხუცესი ზინდრით (სპარსული სიტყვაა, უნაგირის დამდგმელს, შემკაზმელს აღნიშნავს) უჭირისუფლებსა“<sup>39</sup>. ასევეა ეს წესი აღწე-

<sup>34</sup> ი. დოლიძე, ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. II, თბ., 1965, გვ. 3, 535; ტ. III, თბ., 1970, გვ. 394.

<sup>35</sup> ს. ბარნაველი, გასათხოვარი ქალის მზითევი XVIII ს. დასაწყისის საქართველოში, საქართველოს საელმწიფო მუზეუმის მოამბე. XI-ბ, თბ., 1941, გვ. 126.

<sup>36</sup> ფ. შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში, თბ., 1975, გვ. 323.

<sup>37</sup> გ. პ. დე ტურნეფორი, მოგზაურობა აღმოსავლეთის ქვეყნებში, თბ., 1988, გვ. 60.

<sup>38</sup> კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. I, თბ., 1956, გვ. 225.

<sup>39</sup> თეიმურაზ II, სარკე თქმულთა ანუ დღისა და ღამის გაბაასება, ანთოლოგია, ტ. II, XVI-XVIII სს. ტფ., 1928, გვ. 169.

რილი „კალმასობაშიც“ - „უკან ამისა მოჰყვანდათ უკულმა შეკაზმულნი ცხენნი“<sup>40</sup>. გ. ქიქოძე ასე აგვიწერს ერეკლე II-ის დაკრძალვის ცერემონიალს: „... ფანჯარაში მოსჩანდა მეფის უკულმა შეკაზმული ცხენი, რომლის აღვირი თავშიშველ და მინაზე მჯდომარე მუუზანგეს ეჭირა“<sup>41</sup>. XVIII ს. საბუთში „განწესება ერეკლე მეფის დაკრძალვისა“ სამგლოვიარო ცხენის შეკაზმის საპირისპირო ნუსია აღწერილი: „სწორედ შეკაზმული“ ცხენები, რომელთაც უნაგირზე მხედრის საჭურველი ეკიდათ. გლოვას ამილახურები გამოხატავენ, რომლებიც „მიუძღოდნენ წინ თავშიშველნი და საყელოშესნილნი“<sup>42</sup>.

სამგლოვიარო ცხენის უკულმა შეკაზმა ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში არ დასტურდება. მიცვალებულის ცხენს ხევეში, თუშეთში მკერდიდან საძუებმდე მუქი ფარჩის ერთ შემოვლებას შემოახვევენ, უნაგირზე იარაღს დაკიდებდნენ. „სამეგრელოში ცხენს ძუა-ფაფარასაც შეკრეჭდნენ“<sup>43</sup>.

უნაგირს მოსართავებით ქალაქში ან დაბაში სარაჯი (აღმოსავლეთ საქართველო), მეუნაგირე (დასავლეთ საქართველო) ამზადებდა. კარგი უნაგირის დამზადებით ცნობილი იყო ზაქათალა, თელავი, სიღნაღი, წალენჯიხა, ზუგდიდი, ახალქალაქი, ახალციხე, ლაილაში, ცაგერი, ქუთაისი, ხონი. ზუგდიდში, კვირას ბაზრობაზე ასამდე უნაგირი იყიდებოდა. მოსართავების ვერცხლის ბალთებს ლეკები ამზადებდნენ<sup>44</sup>. ცნობილი იყო აგრეთვე „კაკაკის“ უნაგირები. არქანჯელო ლამბერტის ცნობით, ქუთაისში „თურქებს სამცხის მხრიდან მოაქვთ უნაგირები და ცხენის საკაზმები“<sup>45</sup>.

მე-11-14 სს. საქართველოში არ მოიძებნებოდა ისეთი საგანი, რომელიც ბაზარზე არ ტრიალებდა, რომელიც სოფლადაც კი არ გაყიდულიყოს. კერძოდ, აქ ყიდულობდნენ და ყიდდენ ცხენს, უნაგირს, ლაგამს...<sup>46</sup>.

„XVIII ს. საბუთებიდან ჩანს, რომ ამ დროისათვის ცალკე ხელობას ნარმოადგენდა ცხენის აკაზმულობის - უნაგირის, თოქალთოს, აღვირის და სხვათა კეთება. ამ დარგის ხელოსნებს სარაჯებს უწოდებდნენ“<sup>47</sup>.

მე-18 საუკუნეში თბილისის ხელოსნები კავკასიის ყველა მთის ხალხებსა და უახლოეს ირანულ მეზობლებს აწვდიდნენ „სპილენძის ჭურჭელს, დანიშნულ და თეთრეულ ბამბეულს, ცხენის აკაზმულობას, ხმლებსა და ხანჯლებს“<sup>48</sup>.

ამავე საუკუნის საბუთებში თბილისის ქუჩათა სახელწოდებებში მოხსენიებულია „სარაჯხანა“<sup>49</sup>.

<sup>40</sup> ქართული მწერლობა, 8. თბ., 1990, გვ. 475.

<sup>41</sup> გ. ქიქოძე, ერეკლე II, თბ., 1941, გვ. 149.

<sup>42</sup> ი. დოლიძე, დასახ. ნაშრომი, ტ. II, თბ., 1965, გვ. 536.

<sup>43</sup> დონ ჯუზუპე ჯუდიჩე მილანელი, წერილები საქართველოზე, XVIII ს. თბ., 1964, გვ. 55.

<sup>44</sup> ი. ნანობაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 170.

<sup>45</sup> არქანჯელო ლამბერტი. სამეგრელოს აღწერა, ტფ., 1938, გვ. 35.

<sup>46</sup> ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია, თბ., 1928, გვ. 132.

<sup>47</sup> შ. მესხია, თბილისის ისტორია, თბ., 1958, გვ. 229..

<sup>48</sup> იქვე, გვ. 231.

<sup>49</sup> იქვე, გვ. 363.

საქართველოში ძველად განსაკუთრებული მონონებით სარგებლობდა სპარსეთიდან შემოტანილი ოზბეგური უნაგირი<sup>60</sup>.

ამრიგად, ზემოაღნიშნულის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ:

1. საქართველოში გავრცელებული ცხენის აკაზმულობა მრავალფეროვანია როგორც ფუნქციით, ასევე ტერმინოლოგიით. აკაზმულობის თითოეული შემადგენელი ნაწილის ფუნქცია დეტალებშია გათვლილი, რაც როგორც ცხენის, ასევე მხედრის უსაფრთხოებას უზრუნველყოფს.

2. განსხვავებულია საჯდომი და სატვირთო ცხენის აკაზმულობა. საჯდომი ცხენის აკაზმულობა (სამკერდული, გულავმარა და სხვა) მრავალგვარია, ვიდრე სატვირთო ცხენის (ხის კეხი, საძუე, სამკერდე თასმები) და ამ უკანასკნელს „კურტანი“ // „ფალანი“ // „პალანი“ ეწოდება. ეს გარემოება კიდევ ერთხელ უნდა მიუთითებდეს საქართველოში საჯდომი ცხენის უპირატეს გავრცელებას, რაც ეთნოგრაფიულ მონაცემებთან ერთად, ლიტერატურული მასალითაც დასტურდება. განსხვავებულია ასევე სადღესასწაულო ცხენის აკაზმულობა.

3. აკაზმულობის ერთ-ერთი ნაწილის - აღვირის რგოლის სახელწოდებიდან „ჯილავი“ წარმომდგარია ტერმინი „ჯილავედარი“ - „მეაღვირე“ - მექორწილე, რომლის მოვალეობა საპატიოდ ითვლებოდა. მას პატარძლის ცხენის აღვირი ეჭირა, აღვირის სხვა პირისათვის გადაცემა აკრძალული იყო. წინააღმდეგ შემთხვევაში მეაღვირე დიდი გამოსასყიდის გარეშე მას ვერ დაიბრუნებდა.

4. საქართველოს კუთხეებში გავრცელებული აკაზმულობის ნაწილების ტერმინთა შედარებამ გვიჩვენა, რომ მათი უმრავლესობა ქართულია, ისინი ლოკალური თავისებურებითაც გამოირჩევიან. აჭარაში, სამცხე-ჯავახეთსა და საინგილოში გასაგები მიზეზების გამო, თურქული და სპარსული ტერმინები ჭარბობს. ეს გარემოება არ უნდა ნიშნავდეს იმას, რომ კულტურის ეს ელემენტებიც ამ ქვეყნებიდან არის შემოსული. ვინაიდან, ტერმინი უფრო სწრაფად ვრცელდება, ვიდრე კულტურის ესა-თუ ის ელემენტი. „კულტურის ელემენტი შეიძლება ქართული სახელწოდებით იხსენიებოდეს, თუმცა საგანი უცხო წარმომავლობის იყოს და პირუკუ, ქართული წარმომავლობის კულტურის ელემენტი, უცხო ტერმინით აღინიშნება“ (გ. ჩიტაია).

5. დასაშვებია, აკაზმულობის ზოგიერთი ნაწილის სესხების გზით. შემოსვლაც. ცნობილია, რომ კულტურის რომელიმე ელემენტის დამოუკიდებელი გამოგონება ან მისი სხვა კულტურისაგან სესხება, ერთნაირ წანამძღვრებს მოითხოვს, ხალხი ფსიქოლოგიურად მზად უნდა იყოს ამ გამოგონების ათვისებისათვის, წინააღმდეგ შემთხვევაში, გამოგონება არც დამოუკიდებლად შეიქმნება და არც სესხების გზით მიიღება. (ი. ლიპსი).

6. სესხებასთან დაკავშირებით საინტერესოა ნ. ბერძენიშვილის აზრი: „ნა-სესხობანი ხელს უწყობდა გამდიდრებას; ქართული ცხოვრება კულტურული თუ პოლიტიკური ისეთ მყარ საფუძვლებს ემყარებოდა, რომ უცხოურის შემოტანის მომენტი მას გადაგვარების საფრთხეს ვერ უქმნიდა. „სესხება“ ნორმალურ პი-

<sup>60</sup> ლ. ლეონიძე, მესაქონლეობის ლექსიკონი, ტფ., 1925.



რობებში ბუნებრივია და სასურველი, ეს საერთაშორისო თანამშრომლობის სახე და წინსვლის ერთ-ერთი საშუალებაა<sup>81</sup>.

7. ცხენის აკაზმულობის შესახებ არსებული არქეოლოგიური მასალები და წერილობითი წყაროები მათ სიძველეზე მიუთითებენ. არქეოლოგიური მასალით, საქართველოში ძვ. წ. II ათასწლეულის II ნახევრიდან სამარხებში ლაგმები, საყბეურები, სათასმე ბალთები, ცხენის ბრინჯაოს ქანდაკებები ჩნდება.

8. ცხენის აკაზმულობის დამზადება - მეუნაგირობა, ხელოსნობის - მედაბლეობის - დამოუკიდებელი დარგი იყო. იგი ადგილობრივი ნედლეულის - ტყავის დამუშავების ტრადიციას ეფუძნებოდა.

М. Хазарадзе

### Культурно-исторические традиции скотоводства в Грузии (лошадный убор)

Коневодство в Грузии одна из развитых отраслей хозяйства, о чем, наряду с этнографическими, археологическими и фольклорными материалами свидетельствуют данные письменных источников. Не является случайным предположение Б. Куфтина, о независимом одомашнивании лошади в Грузии, высказанное на основе обнаружения в Триалети больших удил.

По этнографическим материалам лошадь в Грузии использовалась в основном для перевозки груза и верховой езды. Особое внимание уделялось правильному подбору упряжи и оседланию, которыми достигалась согласованность движения всадника и лошади. Функция каждой отдельной части сбруи (седло, упряжа, подпруга) была рассчитана в деталях, тем самым обеспечивая безопасность как лошади, так и седока,

Приготовление всех частей упряжи являлось отдельной отраслью ремесла («меунагиребоб»), созданной на базе местной традиции обработки кожного сырья.

<sup>81</sup> გ. შილაკაძე, შუა საუკუნეების ეპოქის ქართული მუსიკალური კულტურა. საკრავები (XIII-XVIII სს.) თბ., 1997, (ხელნაწერი), გვ. 31.

**Cultural-historical Traditions of Cattle-breeding in Georgia  
(a horse attire)**

Horse-breeding was one of the most developed and advanced branches of economy in Georgia. This was proven by ethnographic, archaeological, folklore material and written sources. B. Kufun's proposal about independent domestication of a horse in Georgia is logically based on findings of Trialeti archaeological data, namely - large bit.

According to ethnographic data, a horse in Georgia was mainly used for riding and as a burden animal. Special attention was paid to the right selection of a draught and a saddle that were necessary for coordination of a rider's and a horse's movements. Function of each separate part of a harness (saddle, draught, girth) was planned in details as this was the basis for security of both - a horse and a rider.

Preparation of all parts of draught was a separate branch of handcraft "meunagireoba" developed on the basis of a local tradition of leather material processing.

ძველი მცირეაზიური ცხოველთა სამყაროს ამსახველი  
ლუვიური იეროგლიფები

მცირე აზიის სხვადასხვა პუნქტებში XIX-XX სს-ში აღმოჩენილი იეროგლიფურ-ლუვიური დამწერლობით შესრულებული წერილობითი ძეგლები, ასურულ და ხეთურ ლურსმულ ტექსტებთან ერთად, ძველი მცირე აზიის ხალხთა ისტორიის შესწავლის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან პირველწყაროს წარმოადგენს. იეროგლიფურ-ლუვიური წარწერები საყურადღებო ინფორმაციას გვაწვდიან ძვ. წ. II-I ათასწლეულების მცირე აზიის ბუნებრივი პირობებისა და სიმდიდრეების, იქ მიმდინარე პოლიტიკური, სოციალ-ეკონომიკური და კულტურული პროცესების შესახებ.

არანაკლები მცნიერული ღირებულებისაა თავად იეროგლიფურ-ლუვიური დამწერლობაც.

ამჯერად ჩვენი კვლევის საგანს ძველი მცირე აზიის ცხოველთა სამყაროს ამსახველი ლუვიური იეროგლიფები შეადგენენ. სადღეისოდ არსებული მონაცემებით, ცხოველთა გამოსახულებების შემცველი ლუვიური იეროგლიფების რაოდენობა 50-მდე ნიშანს ითვლის. იეროგლიფების ერთი ნაწილი კონკრეტულ ცხოველს („ძალს“, „ცხენს“, „ცხვარს“) აღნიშნავს, მეორე - ცხოველსაც („სახედარს“, „ირემს“, „ხარს“) და სიტყვების შემადგენელ მარცვლებსაც (ta, ru, kar, sa, u(wa), muwa, mu. i, li და სხვა), რაც კარგად ჩანს შემდეგი მაგალითებიდან:



„ლომი“, მუმეროგრამა UR.MAH-aš, UR.MAH-iš ფონეტიკური წაკითხვა უცნობია (Laroche, N97; Meriggi, N88 a,b).



„ძალი“, ლოგოგრამა, ფონეტიკური წაკითხვა: suwana - (Laroche, N98; Meriggi, N112-113).

\* მაგალითები მოყვანილია ემ. ლაროშისა და პ. მერიჯის მიერ შედგენილი ნუსხების მიხედვით (იხ. E. Laroche, Les hiéroglyphes hittites, I, Paris, 1960; P. Meriggi, Hieroglyphisch - Hethitisches Glossar, Wiesbaden, 1962).



„ცხენი“, ლოგოგრამა, ფონეტიკური წაკითხვა: asuwa - (Laroche, N99; Meriggi, N90 შდრ. N95).



I. „სახედარი“, ლოგოგრამა, ფონეტიკური წაკითხვა: tarkasna -, turlakalisa -.

II. ta<sub>4</sub> (Laroche, N100<sub>1,2</sub>; Meriggi, N94-96).



I. „(ლვთაება) ირემი“, ლოგოგრამა, ფონეტიკური წაკითხვა: Tuwat -

II. ru (Laroche, N102 შფრ. 412; Meriggi, N94-96).



I. „(ლვთაება) ირემი (ტრანსლიტერაცია: „ირემი2“), ლოგოგრამა, ფონეტიკური წაკითხვა: Tuwat -> Ruwat-.

II. ru.

III. kar (Laroche, N103; Meriggi, N118-120).



sá (Laroche, N104; Meriggi, N98).



I. „ხარი“, ლოგოგრამა, ფონეტიკური წაკითხვა: wawa- ან uwa-.

II ლოგოგრამა, ფონეტიკური წაკითხვა: usapata -, მნიშვნელობა უცნობია

III. u (wa) (Laroche, N105; Meriggi, N109).



ორი ნიშნის ლიგატურა, muwa - , mu - .

(Laroche, N107: N105+ N391; Meriggi, N108).



ქალაქ მალატიის სახელწოდების აღმნიშვნელი ლოგოგრამა, ფონეტიკური წაკითხვა უცნობია (Laroche, N109; Meriggi, N111).



ma (Laroche, N110; Meriggi, N104).



„ცხვარი“, ლოგოგრამა, ფონეტიკური ნაკითხვა: hawa/i - (Laroche, N111; Meriggi, N107).



„კურდღელი“, ლოგოგრამა და დეტერმინატივი, ფონეტიკური ნაკითხვა: tapa - ან tapar - (Laroche, N116; Meriggi, N121).

ახლა ვნახოთ, რამდენად ადეკვატურად ასახავენ ლუვიური იეროგლიფები ძვ. წ. II-I ათასწლეულების მცირე აზიის ფაუნის ისტორიას.

ძველი მცირე აზიის ცხოველთა სამყაროს შესახებ მნიშვნელოვან ცნობებს, უპირველეს ყოვლისა, ძვ. წ. II ათასწლეულის დასაწყისით დათარიღებული ე. წ. „კაბადოკიური ფირფიტები“ გვანვდიან, სადაც ხშირად ვხვდებით ლექსებს და გამოთქმებს: „ხარი“, „ძროხა“, „სახედარი“, „შავი სახედარი“, „სახედრის უნაგირი“, „შავი სახედარი თავისი ალჭურვილობით“, „თხა“, „ცხვარი“, „ცხენი“. ზოგ დოკუმენტებში საუბარია მსხვილფეხა და წვრილფეხა რქოსან საქონელზე, საქონლის, მაგალითად, სახედრის საგზაო ბაჟის ფასზე<sup>1</sup> და ა. შ.

ძალზე საგულისხმოა ასურულ სამეურნეო დოკუმენტებში ისეთი თანამდებობების აღმნიშვნელი ტერმინების არსებობაც, როგორცაა: rabi alpāim („ხარების მთავარი გამრეკი“) rabi sīsē („მთავარი მეჯინიბე“) rabi rē'im („მწყემსების უფროსი“), sarīduim („სახედრების გამრეკი“)<sup>2</sup>.

ჩვენთვის საინტერესო საკითხთან დაკავშირებით საყურადღებო ინფორმაციის შემცველია აგრეთვე ჯერ კიდევ ხეთების ძველი სამეფოს დროს (ძვ. წ. 1656-1500 წწ.) შედგენილი „ხეთური კანონები“<sup>3</sup> | ფირფიტის 57-90 მუხლებიც, სადაც საკმაოდ სკრუპულოზურადაა აღწუსებული სხვადასხვა სიტუაციებში მსხვილფეხა და წვრილფეხა საქონლის მეპატრონისადმი მიყენებულ ზარალთან

<sup>1</sup> ხაზარაძე ნ., აღმოსავლეთ მცირე აზიის ეთნიკური და პოლიტიკური გაერთიანებები ძვ. წ. I ათასწლეულის პირველ ნახევარში, თბილისი, 1978, გვ. 102-103; ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა ისტორიის ქრესტომათია, თბილისი, 1990, გვ. 166-168.

<sup>2</sup> Клинописные тексты из Кюль-Тепе в собраниях СССР (Письма и документы торгового объединения в Малой Азии XIX в. до н.э.). Автографические копии, транскрипция, перевод, вводная статья, комментарий и глоссарий Н. Б. Янсковской, Москва, 1968, с. 220.

დაკავშირებით კანონით გათვალისწინებული სასჯელის ნორმები. ამ პირველხარისხოვანი მნიშვნელობის წერილობით ძეგლში მოხსენიებულია: „ხარი“, „ძუძუმწოვარა ხარი“, „ერთნლიანი ხარი“, „ორნლიანი ხარი“, „სამწლიანი ხარი“, „სანაშენო ხარი“, „საგუთნე ხარი“, „ძროხა“, „მაკე ძროხა“, „ცხენი“, „სანაშენე ცხენი“, „შესაბმელი ცხენი“, „ფაშატი“, „ცხვარი“, „თხა“, „ბატკანი“, „ჯოჯი“, „ვირი“, „ლორი“, „მაკე ღორი“, „ძალი“, „ეზოს ძალი“, „მწყემსის ძალი“, „მონადირის ძალი“, „მგელი“ და სხვა.

ასე, მაგალითად, „ხეთური კანონების“ §57 გვამცნობს: „უკეთუ ვინმე სანაშენო ხარს მოიპარავს, თუკი ხარი ძუძუმწოვარაა, იგი არაა [სანაშენო] ხარი. თუკი ხარი ერთი წლისაა, იგი არ არის სანაშენო ხარი. თუკი ხარი ორი წლისაა, იგი სანაშენო ხარია. წინათ 30 ხარს აძლევდნენ, ახლა კი 15 ხარს გაიღებს (ხარის ქურდი) - 5 ორწლიანს, 5 ერთწლიან ხარს და 5 ძუძუმწოვარა ხარს გაიღებს იგი და მის სახლს ჩააბარებს“<sup>2</sup>. ხეთური კანონებით ასევე ისჯება სანაშენო ცხენისა და ვერძის ქურდებიც („უკეთუ ვინმე სანაშენო ცხენს (აჯილღას) მოიპარავს, თუკი ძუძუმწოვარაა, იგი არაა სანაშენო ცხენი. თუკი ერთი წლისაა, იგი არ არის სანაშენო ცხენი. [თუკი] ორი წლისაა, იგი სანაშენო ცხენია. წინათ 30 ცხენს აძლევდნენ, ახლა კი 15 ცხენს გაიღებს (ქურდი) - 5 ცხენს ორწლიანს, 5 ცხენს ერთწლიანს (და) 5 ცხენს ძუძუმწოვარას გაიღებს იგი და მის სახლს ჩააბარებს“; „უკეთუ ვინმე სანაშენო ვერძს მოიპარავს, წინათ 30 ცხვარს აძლევდნენ, ახლა კი [5] ცხვარს გაიღებს (ქურდი) - 5 დედალ ცხვარს (ნერბს), 5 ვერძს (ერკემალს), 5 ბატკანს გაიღებს იგი და მის სახლს ჩააბარებს“<sup>3</sup>).

ხეთური კანონების რამდენიმე მუხლი (60, 61, 62) მსხვილფეხა და წვრილფეხა საქონლის მპოვნელ-მომთვისებლებს ეძღვნება: „უკეთუ ვინმე სანაშენო ხარს იპოვის და მას (პატრონის) ნიშანს მოაცლის, პატრონი [მისი კი მას მიაგნებს], 7 ხარს გაიღებს - 2 ხარს ორწლიანს, 3 ხარს ერთწლიანს (და) ორ ძუძუმწოვარა ხარს გაიღებს იგი და მის სახლს ჩააბარებს“. კანონის მოთხოვნით, ასეთივე საზღაური უნდა გაეღოთ სანაშენო ცხენისა და ვერძის მპოვნელ-მომთვისებლებსაც<sup>4</sup>.

საგუთნე ხარისა და შესაბმელი ცხენის ქურდებზე ხეთურ კანონებს შემდეგი ვერდიქტი გამოაქვს: „უკეთუ ვინმე საგუთნე ხარს მოიპარავს, წინათ 15 ხარს აძლევდნენ ახლა კი 10 ხარს გაიღებს - 3 ხარს ორწლიანს, 3 ხარს ერთწლიანს (და) 4 ძუძუმწოვარას გაიღებს იგი და მის სახლს ჩააბარებს“<sup>5</sup>. იგივეს ავალღებს კანონი შესაბმელი ცხენის ქურდაც („უკეთუ ვინმე შესაბმელ ცხენს მოიპარავს, მისი ანაზღაურებაც ზუსტად იგივეა“<sup>6</sup>).

<sup>2</sup> ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა ისტორიის ქრესტომათია, გვ. 216; იხ. აგრეთვე Friedrich J., Die hethitischen Gesetze, Leiden, 1959; Imparati F., Le leggi ittite, Roma, 1964.

<sup>4</sup> ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა ისტორიის ქრესტომათია, გვ. 216;-217.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 217.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 217.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 217.

ჩვენთვის საინტერესო საკითხთან დაკავშირებით „ხეთურ კანონებში“ სხვა არანაკლებ საყურადღებო ცნობებსაც ვხვდებით. სამართლის ამ ძეგლში საუბარია „ცხვარზე“, „ვერძზე“, „ბატკანზე“, „განვრთნილ ვაცზე“, „მთის განვრთნილ ცხვარზე“, რაც ძვ. წ. II-I ათასწლეულების მცირე აზიის ცხოველთა სამყაროს საერთო სურათის რეკონსტრუქციისათვის მნიშვნელოვან ინფორმაციას წარმოადგენს („უკეთუ ვინმე დედალ ცხვარს ან ვერძს მოიპარავს, წინათ 12 ცხვარს აძლევდნენ, ახლა კი 6 ცხვარს გაიღებს - 2 დედალ ცხვარს, 2 ვერძს (და) 2 ბატკანს გაიღებს იგი და მის სახლს ჩააბარებს“; „უკეთუ ვინმე განვრთნილ (?) ვაცს, უკეთუ მოშინაურებულ გარეულ თხას, უკეთუ მთის განვრთნილ ცხვარს მოიპარავს, ანაზღაურება ზუსტად იგივეა, როგორც თხისა<sup>8)</sup>).

„ხეთურ კანონებში“ „ძროხისა“ და „მაკე ძროხის“ მოხსენიებასაც ვხვდებით („უკეთუ ვინმე ძროხას მოიპარავს, წინათ 12 [მსხვილფეხა საქონელს] აძლევდნენ, ახლა კი 6 [მსხვილფეხა საქონელს] გაიღებს 2 მსხვილფეხა საქონელს ორწლიანს, ორს ერთწლიანს (და) 2 მსხვილფეხა საქონელს ძუძუმწოვარას გაიღებს იგი და მის სახლს ჩააბარებს; „უკეთუ ვინმე მაკე ძროხას სცემს და ნაყოფს გამოუგდებს, იგი 2 სიკლ ვერცხლს [გაიღებს]“<sup>9)</sup>).

„ხეთური კანონების“ ექვსი მუხლი (81-86) „ლორის“, „მაკე ლორის“, „ეზოს ლორის“, „ხორბალზე გასუქებული ლორის“ და „გოჭის“, ქურდებს ეხება („უკეთუ ვინმე ხორბალზე (გასუქებულ) ლორს მოიპარავს, წინათ 1 მინა ვერცხლს აძლევდნენ, ახლა კი 12 სიკლ ვერცხლს გაიღებს და მის სახლს ჩააბარებს“; „უკეთუ ვინმე ეზოს (?) ლორს მოიპარავს, 6 სიკლ [ვერცხლს] გაიღებს და მის სახლს ჩააბარებს“; „უკეთუ ვინმე მაკე ლორს მოიპარავს, 6 სიკლ ვერცხლს გაიღებს და გოჭებსაც დაითვლის (ყოველ) ორ გოჭზე (1) სანყაო ხორბალს გაიღებს [და მის სახლს ჩააბარებს]“; „უკეთუ ვინმე მაკე ლორს სცემს და იგი მოკვდება [მისი ანაზღაურება] ზუსტად [იგივეა]“; „უკეთუ ვინმე პატარა გოჭს (დედა - ლორს ანუ ძუძუს) მოაცილებს და მოიპარავს, [... სანყაო ხორბალს] გაიღებს“; „უკეთუ ლორი კალოზე, ანდა მინდორზე (ან) ბაღში გაიღელის და კალოს, მინდვრის (ან) ბაღის პატრონი სცემს და იგი მოკვდება, იგი მას მის პატრონს უკან მიჰგვრის თუ მას არ მიჰგვრის, იგი ქურდი იქნება“<sup>10)</sup>).

იეროგლიფურ - ლუვიურ დამწერლობაში ძალღის მხოლოდ ერთი გამოსახულება მომწმდება (იხ. ზემოთ). ამ თვალსაზრისით ხეთური კანონები გაცილებით მეტ ინფორმაციას გვანვდიან. ისინი ძალღის სამ სახეობას იცნობენ. ესენია: „მწყემსის ძალღი“, „მონადირის ძალღი“ და „ეზოს ძალღი“. შესაბამისი მუხლებიდან (87-89) ირკვევა, რომ ყველაზე მკაცრად მწყემსის ძალღის მკვლეელი ისჯებოდა („უკეთუ ვინმე მწყემსის ძალღს სცემს და იგი მოკვდება, 20 სიკლს ვერცხლს გაიღებს და მის სახლს ჩააბარებს“; „უკეთუ ვინმე მონადირის ძალღს სცემს და იგი მოკვდება, 12 სიკლ ვერცხლს გაიღებს და მის სახლს ჩააბარებს“;

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 217-218.

<sup>9</sup> იქვე, გვ. 217-218.

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 219.

„უკეთუ ვინმე ეზოს ძალს სცემს და იგი მოკვდება, ერთ სიკლ ვერცხლს გაი-  
ლებს“<sup>11</sup>).

ძველი მცირეაზიური ფაუნა ხათურ-ხეთურ მითებსა და ლიტერატურული  
შინაარსის წერილობით ძეგლებშიცაა ასახული. ამ თვალსაზრისით ყურადღებას  
თელიფინუს მითი იმსახურებს, რომელიც ე. წ. „გამქრალ“ ლეთაებათა შესახებ  
ხეთების რწმენა-წარმოდგენებს გადმოგვცემს<sup>12</sup>. მითის თანახმად, ლეთაება თე-  
ლიფინუს „წასვლას“ და „განრისხებას“ მძიმე შედეგები მოჰყვას: „სარკმელები  
გაიძქვარტლა, კვამლმა მოიცვა სახლი, კერაში ნალვერდალი ჩაქრა, ღმერთებს  
ტაძრებში სული შეეხუთათ, ბაკში ცხვრები გაიგუდნენ, გომურში საქონელი გა-  
მოიხრჩო, ცხვარმა უარყო თავისი ბატკანი, ძროხამ ხბოზე თქვა უარი... ქერი და  
ხორბალი აღარ ხარობდა, საქონელი, ცხვარი თუ ადამიანები ველარ მრავლდე-  
ბოდნენ. მიდგომილნიც კი ველარ შობდნენ... მთები გადახმა. ხეებს კვირტები აღ-  
არ გამოჰქონდა. საძოვრები გადაიხრუკა“<sup>13</sup>.

აღნიშნულ მითში ცხვარს, ცხვრის სანმისს სრულიად განსაკუთრებული  
როლი აკისრია. მითის დასკვნით ნაწილში, სადაც თელიფინუს „დაბრუნებაზე“  
საუბარი, ცხვრის სანმისი სიცოცხლის აღორძინების სიმბოლოდ გვევლინება:  
„თელიფინუს წინ მარადმწვანე ხე ეია აღიმართა. ამ ხეზე ცხვრის სანმისი ჰკი-  
დია, იგი ცხვრის პოხიერების სანინდარია, მარცვლეულის სიუხვის, ნადირთ სი-  
უხვის, ღვინის სიუხვის; დღევგრძელობის და გამრავლების, იგი მოასწავებს  
ცხვრის სიცოცხლეს, ზრდა-სიმრავლეს, სიმსუქნეს; მაშინ ტელიფინუ მეფეს  
ცხვრის ტყავს მიართმევს და ყველა სიკეთეს უხვად უბოძებს“<sup>14</sup>.

არანაკლებ საინტერესო ინფორმაციის შემცველია ანითას ტექსტის A, B  
და C პირები, რომელთაგან პირველი ძვ. წ. - XVI ს-ით თარიღდება, ხოლო B და C  
ხეთების ახალი სამეფოს ხანით. აღნიშნული ტექსტის 53-63 სტრიქონები გვამ-  
ცნობენ: „და მე (იგულისხმება ანითა - ნ. ხ.) ვლოცე და [ვწყევლე (?)...] იმავე  
დღეს [ორი ლომი, ლერწმის ბარდების (?) 70 ლორი, 1 გარეული ლორი (?), 120 ნა-  
დირი - იყო ეს [ლეოპარდი, ლომები, ირმები], მთის თხა თუ [...] ნესაში (ჩემს ქა-  
ლაქში, ჩამოვიყვანე)“<sup>15</sup>. ზოგიერთი ავტორის თვალსაზრისით ხეთურ ტექსტში  
საუბარი უნდა იყოს ნადირობაზე, სხვათა თანახმად კი საქმე ეხება ანითას მიერ  
ნესაში ზოოლოგიური პარკის შექმნის ინიციატივას<sup>16</sup>.

ცხოველთა ნომენკლატურა ხეთურ სხვა წერილობით ძეგლებშიც მოწმდე-  
ბა. ამ ასპექტით საინტერესო მონაცემებს ხეთი მეფეების ჰიმნებსა და ლოცვებ-

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 219.

<sup>12</sup> იქვე, გვ. 228; ტატიშვილი ი., ხეთური რელიგია, თბილისი, 2001, გვ. 37-39.

<sup>13</sup> იქვე, გვ. 228-229.

<sup>14</sup> იქვე, გვ. 232.

<sup>15</sup> Гиоргалдзе Г. Г., "Текст Аниитты и некоторые вопросы ранней истории хеттов, ВДИ, I, 1965, с. 87 и сл.; ტატიშვილი ი., ხეთური რელიგია, გვ. 106.

<sup>16</sup> ტატიშვილი ი., ხეთური რელიგია, გვ. 106, შენ. 193; იხ. აგრეთვე, Güterbok H. G., Die histo-  
rische Tradition bei Babilonien und Hethitern bis 1200m, Za 44, 1938, გვ. 141; Alp S.,  
Kaniš=Aniša=Niša. Eine Hauptstadt der Frühhethitischen Periode, Belleten, 1963, 27(107), გვ. 377.



შიც ვხვდებით. ასე მაგალითად, მურსილი II-ის ლოცვასა და ჰიმნში არინას მზის ქალღმერთისადმი ეკითხულობთ: „რა ჩაიდინეთ თქვენ, ო, ღვთაებებო? შავი ჭირი გაავრცელეთ (ქვეყანაში) და მთელი ხათის ქვეყანა ამოწყდა! ამის შედეგად აღარავის შეუძლია თქვენთვის შესაწირი პურისა და ღვინის მორთმევა... ბოსლე-ბიდან (და) გომურებიდან სამსხვერპლო ცხოველს - ხარსა და ცხვარსა ველარ გიძღვნიან. ხარების და ცხვრების მწყემსებიც ამოწყდნენ, მათ მიატოვეს ბოსლე-ბი და გომურები. ამის შედეგად ღვთაებები პურის, ღვინის და სამსხვერპლო ცხოველების გარეშე [დარჩებიან]“<sup>17</sup>. ხეთების მეორე მეფის, მუვათალის, ლოცვა-ში ამინდის ღვთაება ფინასასისადმი (ძვ. წ. XIII ს-ის დასაწყისი) შემდეგ სტრიქონებს ვხვდებით: „ცის მზის ღვთაებაჲ ჩემო უფალო, კაცის, ძაღლისა (და) ღორის, გარეული ცხოველების სამართალს ყოველდღიურად შენ, მზის ღვთაება, ქმნი“<sup>18</sup>.

სასახლის და ტაძრის სამშენებლო ხეთური რიტუალებისადმი მიძღვნილ ტექსტებში ცხოველების მოხსენიება სხვადასხვა კონტექსტში დასტურდება. ირკვევა, რომ როდესაც მეფე რომელიმე ქალაქში სასახლის აშენებას განიზრახავდა, ხურო რომელიც მთაზე ძელების მოსაჭრელად გაემართებოდა, სასახლიდან ერთ ბულა ხარს, სამ ცხვარს, 3 დოქ ღვინოს, 1 დოქ *manuwa*-ს, 10 -პურს, 20 კერს და 50 ორცხობილას ღებულობდა. მშენებლობის მეორე ეტაპზე, სასახლის საძირკვლის ჩაყრისას, მსხვერპლშენიერვის მიზნით, სასახლიდან ერთი ბულა ხარი, ერთი ძროხა და 10 ცხვარი მიჰყავდათ. ბულა ხარს ამინდის ღვთაებას სწირავდნენ, ძროხას არინას მზის ქალღმერთს, ხოლო თითო-თითო ცხვარს დანარჩენ ღვთაებებს. ახალი სახლის ახალი კერის დადგმისას სასახლიდან 1 ქოთანი ღორის ქონი, 1 ქოთანი თაფლი, 1 ყველი, 1 ფაშვი, თეთრი და შავი მატყლი, 1 ქილა ტბილი რძე, 1 ქილა ალაო, ნიგოზი, ქიმშიმი, ნუში (?), <sup>65</sup> *Suniat*-ი, ხარის ტყავი და მარილი მიჰქონდათ. ყოველივე ამას კერაში ათავსებდნენ<sup>19</sup>. სამშენებლო ხეთური ტექსტებიდან იმასაც ვგებულობთ, რომ ტაძრის განახლებისას პირველ დღეს მის საძირკველში *kurti*-ს (სამსხვერპლო ჭურჭელს) ჩაასობდნენ და შიგ 1 კრავს, 1 თიკანს, 3 იხვს, 30 თხელ პურს, 1 *tarna mulati* პურს, მცირე ზომის 2 ყველს ათავსებდნენ, ხოლო მეორე დღეს სამსხვერპლო ორმოს 1 კრავით, 1 იხვით, 30 თხელი პურით და სხვადასხვა მარცვლეულიდან გამომცხვარი 18-მდე ცხელი პურით ავსებდნენ<sup>20</sup>.

ხეთურ სამშენებლო რიტუალებში საყურადღებო მითითებებს ვხვდებით ტაძრის ან სახლის საძირკველში სხვადასხვა ღვთაებებთან (ჭეჭა-ქუბილის ღვთაება, მზის ქალღმერთი არინადან) დაკავშირებული ცხოველების (ლომის, ხარის) მინიატურული გამოსახულებების მოთავსების შესახებაც (ნავალითად,

<sup>17</sup> ტატიშვილი ი., ხეთური ლოცვები, კრებულში: ენა და კულტურა I, თბილისი 2000, გვ. 101; მისივე, ხეთური რელიგია, გვ. 86.

<sup>18</sup> ტატიშვილი ი., ხეთური ლოცვები, გვ. 106, შდრ. მისივე, ხეთური რელიგია, გვ. 97.

<sup>19</sup> ტატიშვილი ი., ხეთური რელიგია, გვ. 81-83.

<sup>20</sup> Татишвили И. М., Хаттско-Хеттские строительные ритуалы, Диссертация на соискание 4-й ступени кандидата исторических наук, на правах рукописи, Тбилиси, 1988, с. 114-115.

...4 კუთხის ქებზეც, ყველგან, თითოეულ კუთხის ქვაზე იგი ასევე დგამს 4 საყრდენს. 1 ოქროს ლომი, 1 სიკლი (წონისა); 2 წყვილი რკინის ხარი, ვერცხლის უღელში შებმული, თითოეული ხარი 1 სიკლი წონისა. მათ ქვეშ კი ზეძირკველებია. ერთ ზეძირკველზე ორი ხარი დგას, მეორე ზეძირკველზეც ორი ხარი დგას<sup>21</sup>).

ჩვენთვის საინტერესო საკითხთან დაკავშირებით საგულისხმო ცნობებს ეპოულობთ ძვ. წ. I ათასწლეულის პირველი ნახევრის იეროგლიფურ-ლუვიურ და ასურულ ლურსმულ წარწერებშიც.

მსხვერპლმწიწის სხვადასხვა რიტუალის შესრულებასთან დაკავშირებით იეროგლიფურ-ლუვიურ წარწერებში ხშირად იხსენიება „ხარები“ და „ცხვრები“<sup>22</sup>. კულულუში აღმოჩენილი ერთ-ერთი წარწერის (Kululu I) ცნობით, თაბალის მეფის თუათის ვასალმა, ვინმე რუვამ, რომელსაც დანგრეული სახლების ადგილზე სასახლე აუგია, ღვთაება თარხუნთის თაყვანისცემის ნიშნად, მის სახელზე artali (სამლოცველო?) აღუმართავს და „წლიდან წლამდე ხარი და ცხვარი შეუწირავს“<sup>23</sup>. ინტერპრეტაციისათვის საკმაოდ რთული იეროგლიფურ-ლუვიური წარწერა სულთანხანიდან გვამცნობს, რომ ვასუსარმას (ასურული წერილობითი წყაროების თაბალის მეფე უასურმეს) ქვეშევრდომს ღვთაება თარხუნთის შემწეობით ვენახი გაუმწებია. „ღვთაების წყალობით“ ვენახს გაუხარია. მადლობის ნიშნად, ვასუსარმას მსახურს თარხუნთისათვის ყოველწლიურად 3-დან 9-მდე ცხვრის შეწირვა აღუთქვამს<sup>24</sup>. თაბალის ყოფილ ტერიტორიაზე მდებარე დღევ. კულულუში, ბოღრაში, ტოპადასა და სულთანხანში აღმოჩენილ იეროგლიფურ-ლუვიურ წარწერებში საუბარია „ცხენზე“, „ცხენის საჯინბოზე“, „ცხენოსან ლაშქარზე“<sup>25</sup>. ცხვრებისა და ხარების მრავალგზის მოხსენიებას ტყვიის ფირფიტებზე შესრულებულ სამეურნეო ხასიათს იეროგლიფურ-ლუვიურ წარწერებშიც ვხვდებით<sup>26</sup>.

ზემოაღნიშნულთან ერთად, საყურადღებო ინფორმაციის შემცველია ძვ. წ. I ათასწლეულით დათარიღებული ასურული ლურსმული წერილობითი ძეგლებიც. ასურეთის მეფე თიგლათფილესერ III გვამცნობს, რომ მას თაბალიდან 2000 ცხენი წაუყვანია<sup>27</sup>. ასურბანიფალის მონუმბით, თაბალელებს ხარკის სახით

<sup>21</sup> Татишвили И. М., Храмовый строительные ритуал у Хеттов (КВ IV, 1), მაცნე (ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოლოგიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია), თბილისი, 1983, I, გვ. 126; ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა ისტორიის ქრესტომათია, გვ. 223.

<sup>22</sup> ბაზარაძე ნ., აღმოსავლეთ მცირე აზიის ეთნიკური და პოლიტიკური გაერთიანებები ძვ. წ. I ათასწლეულის პირველ ნახევარში, გვ. 103.

<sup>23</sup> Meriggi P., Di Eteo Geroglifico, Parte II, Testi - I-a Serie, Roma, 1967, გვ. 50-51.

<sup>24</sup> ბაზარაძე ნ., <sup>25</sup>TRH - (თარხუნთი) - გვიანბეთური პანთეონის უზენაესი ღვთაება, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXIV, თბილისი, 2001, გვ. 60.

<sup>26</sup> Meriggi P., დასახ. ნაშრ., Parte II, Testi - I-a Serie, გვ. 116-122., ბაზარაძე ნ., <sup>25</sup>TRH - (თარხუნთი) - გვიანბეთური პანთეონის უზენაესი ღვთაება, გვ. 60.

<sup>27</sup> Hawkins J. D., The Kululu Lead Strips Economic Documents in Hieroglyphic - Luwian, AnSt 37, 1987, გვ. 135 და მძდ.

<sup>28</sup> ARAB, I, N82.

ასურეთში „დიდი ცხენების“ მოყვანა ევალეზოდათ<sup>28</sup>, ხოლო სარგონ II-ის (ძვ. წ. 705-722 წწ.) მონათხრობის თანახმად, მას თაბალის ქვეყანაში ცხენშემპული 1000 საბრძოლო ეტლი უგდია ხელთ<sup>29</sup> და ა.შ.

ამგვარად, იეროგლაფურ-ლუვიური დამწერლობის მონაცემების შედარებას ასურულ, ხეთურ ლურსმულ და იეროგლიფურ-ლუვიურ ტექსტებში შემონახულ მრავალფეროვან ინფორმაციასთან, იმ დასკვნამდე მივყავართ, რომ იეროგლიფურ-ლუვიურ დამწერლობაში მცირეაზიური ცხოველთა სამყარო საკმაოდ ადეკვატურადაა ასახული, მიუხედავად იმისა, რომ ცხოველთა გამოსახულებიანი იეროგლიფების დიდი ნაწილი იდენტიფიცირებული არ არის. სადღეისოდ ცნობილი ლუვიური იეროგლიფების შესწავლა იმასაც გვიჩვენებს, რომ ამ დამწერლობის შემქმნელები პრიორიტეტულ მნიშვნელობას მცირეაზიურ ცხოველთა სამყაროს იმ სახეობებს (ხარი, ცხენი, ვირი, ჯორი, ცხვარი, ღორი, ძაღლი, ლომი, კურდღელი, ირემი) ანიჭებდნენ, რომლებიც ძველი აღმოსავლეთის ამ უმსხვილესი რეგიონის პოლიტიკურ (სამხედრო საქმე), სოციალ-ეკონომიკურ (მინათმოქმედება, მესაქონლეობა, მონადირეობა, ტრანსპორტი) და კულტურულ (რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები, მითი, რიტუალი) ცხოვრებაში განსაკუთრებულად მნიშვნელოვან როლს თამაშობდნენ.

Н. Хазарадзе

### **Лувийские иероглифы, изображающие мир животных древней Малой Азии**

Сравнение лувийских иероглифов, изображающих отдельные виды мира животных Малой Азии II-I тыс. до н. э. с синхронными данными ассирийских, хеттских клинописных и иероглифическо-лувийских письменных памятников однозначно показывает, что идентифицированные на сегодняшний день лувийские иероглифы адекватно отображают фауну интересующего автором региона.

Изучение лувийских иероглифов указывает и на то немаловажное обстоятельство что, для создателей этой древней письменности приоритетное значение имели именно те виды мира животных (бык, лошадь, осел, корова, баран, свинья, собака, лев, олень и т. д.), которые в политической (военное дело), социально-экономической (земледелие, животноводство, охота, транспорт) и культурной (религиозные верования, миф, ритуал) жизни древней Малой Азии играли роль первостепенной важности.

<sup>28</sup> ARAB, I, NN781, 911.

<sup>29</sup> ARAB, II, NN24, 25, 55.

### **Luwian Hieroglyphs Expressing Fauna of Ancient Minor Asia**

Comparing the II-I millennium B.C. Luwian Hieroglyphs expressing the animals of ancient Minor Asia with the corresponding data of Assyrian, Hittite Cuneiform and Hieroglyphic-Luwian written sources proves that the identified Luwian Hieroglyphs are equal to the fauna of the region.

Study of Luwian Hieroglyphs showed that for the authors of these images priority had the species of animals (ox, horse, ass, cow, sheep, pig, dog, lion, deer etc.), which played an important part in the political (military affairs), socio-economic (agriculture, cattle-breeding, hunting, transport etc.) and cultural (religious beliefs and rites) life of the ancient Minor Asia.

„გადამწერები“ თუ „მწერლები“?

დამწერლობის ისტორია ეგვიპტეში მეოთხე ათასწლეულის დასასრულს იწყება. სწორედ ამ პერიოდში (დაახლ. 3300-3200 წწ. ჩვ. წ.-მდე) ჩნდება ეგვიპტური იეროგლიფებით შესრულებული პირველი მოუქნელი ეგვიპტური წარწერები<sup>1</sup>. ამავე პერიოდს ემთხვევა ბრძოლა ეგვიპტის გაერთიანებისათვის და ერთიანი ეგვიპტური სახელმწიფოს შექმნა. შეიძლება, სწორედ ეს გარემოება გახდეს ის კატალიზატორი, რომელმაც საოცრად დააჩქარა დამწერლობის შემდგომი განვითარება - ან პირიქით, ზოგიერთი მეცნიერი მიიჩნევს, რომ ერთიანი სახელმწიფოს შექმნა ყოველთვის ხანგრძლივი და მტკივნეული პროცესია, და ის ფაქტი, რომ ეგვიპტური ტრადიცია ამ ქმედებას ერთ პიროვნებას მიაკუთვნებს, იმიტომ გამოწვეულია, რომ სწორედ ამ პერიოდში მოხდა დამწერლობის ჩამოყალიბება და შესაბამისად მენესი გვევლინება საუკუნეთა სიბნელიდან გამოტაცებულ პირველ ისტორიულ ფარაონად<sup>2</sup>. ასეა თუ ისე, ეგვიპტური დამწერლობის „დაბადება“ ეგვიპტური სახელმწიფოს შექმნას ემთხვევა და მასსავით საოცარი სისწრაფით იწყებს განვითარებას. სურ რაღაც 2-3 საუკუნის შემდგომ იგი იღებს თავის დასრულებულ სახეს, თვით ეგვიპტელები კი საოცარ „სიყვარულს“ იჩენენ წერის მიმართ - ისინი წერენ ყველგან და ყველგან, სადაც კი წარწერის მოთავსება შეიძლება. ტაძრების, სამარხებისა და სტელების გარდა წარწერები ჭარბად გვხვდება ისეთი ყოველდღიური მოხმარების ნივთებზეც, როგორცაა ავეჯი, ჭურჭელი, სამკაულები და ტანსაცმელიც კი.

დამწერლობის ასეთი განვითარება შეიძლება დააჩქარა შესანიშნავი საწერი მასალის - პაპირუსის გამოგონებამაც. პაპირუსის პირველი ნიმუშები აღმოჩენილია უძველეს სამარხებში, რომლებიც ჩვ. წ.-მდე 3000-2800 წწ. თარიღდება<sup>3</sup>. ამავე პერიოდის წარწერებში ჩნდება იეროგლიფი, რომელიც პაპირუსის გრაგნილის გამოსახულებას წარმოადგენს<sup>4</sup>.

ძველი სამეფოს დროს დამწერლობა უკვე სავსებით ჩამოყალიბებულია. ეს პერიოდი ეგვიპტის სახელმწიფოს ყველაზე უფრო ბრწყინვალე პერიოდს ითვლება, რასაც შესანიშნავად ამტკიცებენ ამ დროის ეგვიპტულ ფარაონთა სამარხები - პირამიდები. მხოლოდ ცენტრალიზებულ და მაქსიმალურად ორგანიზებულ თეოკრატიულ სახელმწიფოში შეიძლება არსებობდეს ის სულიერი საწყისები, რომლებიც წარმოშობს ერთი - ღვთაებად შერაცხული ადამიანის მოკვდავი

<sup>1</sup> P. Kaplony, Die Inschriften der ägyptische Frühzeit, Bds 1-3, Wiesbaden, 1963.

<sup>2</sup> Ю. Я. Персепелкин, Древней Египет კრებულში "Всемирная История", М., 1955, I, გვ. 154.

<sup>3</sup> სუფთა პაპირუსის გრაგნილები აღმოჩენილია უკვე I დინ. დიდგვარონის პემაკას სამარხში, იხ. W. Emery, The Tomb of Hemaka, (Excavation at Saqqara), Cairo, 1938.

<sup>4</sup> A. Erman - H. Grapow, Wörterbuch der ägyptischen Sprache, Akad. Verlag, Berlin, 1957, Bd I, გვ. 126 (შემდგომში WB).

სხეულისათვის ასეთი გრანდიოზული ნაგებობის აშენების იდეას - და მატერიალური ბაზა ამ იდეის განხორციელებისათვის. ძველი სამეფოს ეგვიპტე მართლაც მოგვაგონებს ერთიან მექანიზმს, ურთულესი, იერარქიული პრინციპით აწყობილი უზარმაზარი ბიუროკრატიული აპარატით, სადაც თითოეულ მოხელეს თავისი ზუსტად განსაზღვრული ფუნქცია ჰქონდა დაკისრებული. ჩვენამდე შემოინახა ამ მოხელეთა მრავალი სამარხი, რომლებსაც ისინი ძველი სამეფოს ტრადიციის თანახმად თავიანთი ფარაონების პირამიდების სიახლოვეს აგებდნენ. სამარხის კედლებზე უკვე ძველი სამეფოს პერიოდში ჩვეულებად იქცა გარდაცვლილის ავტობიოგრაფიის მოთავსება. ავტობიოგრაფიები, რომლებიც მოგვითხრობს გარდაცვლილის ცხოვრებისა და მეფის სამსახურში მისი დამსახურების შესახებ, ჩვეულებრივ თანამდებობების ჩამოთვლით იწყება, რომელთაგან ერთი მინც არის „გადამწერის“. ჩვენამდე მოღწეული უძველესი ავტობიოგრაფია ეკუთვნის ვინმე მეჩენს, რომელიც III დინ. ფარაონის, პირველი (საფეხუროვანი) პირამიდის მფლობელის ჯოსერის დროს მოღვაწეობდა. ავტობიოგრაფია ასე იწყება: „მას მიეცა მამის ნიეთები, რომელიც იყო ანუბისმონხის მოსამართლე და გადამწერი. თავად იგი დაინიშნა ფარაონის დიდი სახლის მომარაგების მთავარ გადამწერად და ზედამხედველად“<sup>5</sup>. V დინ. ფარაონის ჯედეფკარას მეფობის დროს ხდება რამოდენმე დიდგვაროვანი ოჯახის საოცარი აღზევება, რომელთა შორის ყველაზე გავლენიანი მეფის სამშენებლო სამუშაოების უფროსი ვინმე სენჯემიბი ხდება<sup>6</sup>. ეს უდიდესი ფეოდალი, რომელსაც მეფე პირადად სწერდა წერილებს<sup>7</sup>, ავტობიოგრაფიაში თავის თანამდებობებს შორის ამყავდა ასახელებს „გადამწერის“ თანამდებობას: „მთავარი მოსამართლე, მთავარი ვეზირი, მეფის მთელი სამუშაოების უფროსი, მეფის ნაწერების მთავარი გადამწერი სენეჯემიბი“<sup>8</sup>. ამგვარი წარწერები, რომლებიც „გადამწერების“ პრივილეგირებულ მდგომარეობაზე მეტყველებს, იმდენად მრავალრიცხოვანია, რომ მათი ჩამოთვლა ძალიან შორს წაგვიყვანს. მაგრამ ძველი სამეფოს მოხელეთა ავტობიოგრაფიული და სხვა სახის წარწერების ანალიზი გვიჩვენებს, რომ უკვე ამ უძველეს დროში თანამდებობის პირს უნდა სცოდნოდა წერა-კითხვა. ესეც რომ არა, განათლებული, წერა-კითხვის მცოდნე ადამიანების სიმრავლეზე უკვე ძველი სამეფოს დროს მეტყველებს სიხშირე, რომლითაც მოიხსენიება „გადამწერები“ და მათი მრავალრიცხოვანი გამოსახულებები. გადამწერები ჩვეულებრივ გამოსახულნი არიან თავიანთი ინსტრუმენტებით - პაპირუსის გრაგნილებით, ფუნჯებითა და სამელნეებით აღჭურვილნი, რაც პაპირუსის ფართო გამოყენებაზე მიუთითებს.

ეგვიპტეში დაგამწერებისა და საერთოდ წერა-კითხვის მცოდნე, განათლებული ადამიანების პრივილეგირებულ მდგომარეობაზე სხვა ხასიათის ტექსტე-

<sup>5</sup> Y. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt* N. Y., 1962, vol. I, გვ. 77 (შემდგომში ARE).

<sup>6</sup> W. Helck, *Geschichte des alten Ägypten*, Leiden-Köln, 1968, გვ. 238.

<sup>7</sup> იმ დროისათვის ეს იშვიათზე იშვიათი პატივი იყო - მ. ხ.

<sup>8</sup> K. Sethe, *Urkunden des alten Reiches*, I, 59-67.

ბიც მეტყველებს. აშკარაა, რომ იქ უკვე ძალიან ადრინდელ ეპოქაში ფიზიკური და გონებრივი შრომა გამიჯნული იყო ერთმანეთისაგან და გონებრივ შრომას გაცილებით უფრო მეტ პატივს სცემდნენ. აქვე გვინდა მოვიყვანოთ რამოდენიმე ტექსტი, რომლებიც აშკარად მეტყველებს ამგვარი თვალსაზრისის სასარგებლოდ:

„გადამწერი, უნესებს გადასახადებს ზემო და ქვემო ეგვიპტეს. ის კრეფს გადასახადებს. ყველა ჯარისკაცი მისი ხელქვეითია. მას შეჰყავს დიდებულები მის უდიდებულებსობასთან და ყველას თავის ადგილზე აყენებს, ის განაგებს მთელს ქვეყანას. ყოველნაირი საქმე მისი ზედამხედველობის ქვეშაა. იყავი გადამწერი, რომ შენი სხეული იყოს მოვლილი და შენი ხელები რბილი, რომ გამოხვიდე თეთრ ტანსაცმელში და დიდებულები გცემდნენ პატივს“<sup>9</sup>.

„იყავი გადამწერი. მთელი გულით მოეპყარი ამ საქმეს, და აღარ გეყოლება ბევრი ბატონი“<sup>10</sup>.

სხვადასხვა ტექსტებში დაგმობილია ყველანაირი სამუშაო-ჯარისკაცის, მინდვრის, მეპურის, მრეცხავის, გადამწერი კი ყველგან მოიხსენიება, როგორც ბატონი, ლალი, განთავისუფლებული გადასახადებისაგან, რადგან ის „წერით იხდის გადასახადს“ და მსგავსი<sup>11</sup>.

განათლების მიმართ ასეთი პატივისცემა, როგორც სჩანს, იმიტაც იყო გამოწვეული, რომ ეგვიპტელებმა ძალიან ადრე დაინახეს, თუ რა ძალისხმევასთან იყო დაკავშირებული მისი მოპოვება; აგრეთვე ისიც, რომ ყველას ერთნაირად არ შეეძლო ეს. ალბათ, ამით იყო განპირობებული, რომ კაცი, რომელიც სათანადო განათლებას მიიღებდა, უმაღლეს მდგომარეობასაც მოიპოვებდა და შესაბამის პატივისცემასაც. არა ერთი მაგალითი არსებობს იმისა, რომ ლარიბი, უბრალო ოჯახიდან გამოსული კაცი ბრწყინვალე დიდებული გამხდარა თავისი რუდუნების წყალობით. საგულისხმოა ტექსტები, რომლებიც გვამცნობს, რომ სკოლები ძირითადად დიდებულების შვილებისათვის იყო, მაგრამ უბრალო კაცსაც შეეძლო იქ შვილების მიყვანა<sup>12</sup>. ასევე ტექსტებიდან სჩანს, რომ ბავშვებს სასტიკად სჯიდნენ კიდევ, თუ სიზარმაცეს გამოიჩენდნენ სწავლის დროს. ამ მხრივ ძალიან საგულისხმოა Pap. Anastasi, V, 17,3-18,5. წარმოვიდგინოთ, რომ მშობელი, რომელიც ასე ილტვის თავისი შვილის ბრწყინვალე მომავლისათვის, ორმოცი საუკუნის წინ ცხოვრობდა:

„გავიგე, რომ მხოლოდ გართობით ხარ დაკავებული, დაივინე ჩემი სიტყვები... სიამოვნებამ დაახშო შენი ყურები. შენი გული ცხოვრობს მოქიფებებისათვის, რომლებთანაც მეგობრობ. მაგრამ მე გადავარჩევე შენს ფეხებს ქუჩაში სიარულს - გაილახები ნიანგის ტყავის მათრახით. მე ბევრი მინახავს შენისთანა,

<sup>9</sup> Pap. hester-Beatty IV, verso, 4,1-4,5 (Pap. Brit. Museum 10684).

<sup>10</sup> Pap. chester-Beatty V, verso, 5.14 (Pap. Brit. Museum 10685).

<sup>11</sup> იხ. ე.წ. „სასკოლო ტექსტები“ A. Erman, The ancient Egyptians, the Sourcebook of their Writings, N. Y., 1966, გვ. 188-197

<sup>12</sup> М. Коростовицв, Писцы Древнего Египта, М., из-во Восточной литературы, 1962. გვ. 143.

რომლებიც ისხდნენ სანერ დარბაზში და ხელიდან არ უშვებდნენ შემთხვევას დაეფიცათ: „არასოდეს დაენერთ“, მაგრამ მაინც გახდნენ გადამწერები... როცა მე შენს ასაკში ვიყავი, ბევრ დროს ვატარებდი ბორკილებში. სამი თვე ვიყავი ბორკილებში, და მათ მასწავლეს ჭკუა. მე მომათავსეს ტაძარში, როცა ჩემი დედა და მამა, ჩემი ძმები და დები მინდორში შრომობდნენ. მშობლებმა თავი დამანებეს მხოლოდ მაშინ, როცა დახელოვნებულ გახდა ჩემი ხელი, მაშინ, როცა ვაჯობე მოსწავლეებს, რომლებიც ჩემს წინ იყვნენ. მე გავხდი პირველი ჩემს მეგობრებს შორის, მას შემდეგ რაც წიგნების ცოდნაში ვაჯობე. მოიქციე შენც ისევე, როგორც მე გარიგებ და ჯანმრთელი იქნება შენი სხეული, და ნახავ ხვალ, რომ არ გეყოლება ბატონი“<sup>13</sup>.

ზემოთ მოყვანილი ტექსტებიდან შეიძლება შემდეგი დასკვნების გაკეთება: ძველ ეგვიპტეში არსებობდა სკოლები, სადაც მოსწავლეები სწავლობდნენ წერა-კითხვას და იღებდნენ განათლებას. ეს სკოლები ძირითადად დიდებულების შვილებისათვის იყო განკუთვნილი, მაგრამ უბრალო ადამიანის შვილსაც შეეძლო იქ ესწავლა და კარგად სწავლის შემთხვევაში დიდი თანამდებობის მოპოვებაც. (გავიხსენოთ: „ჩემი დედა-მამა მინდორში მუშაობდა). სკოლებში, რა თქმა უნდა, არა მარტო წერა-კითხვას სწავლობდნენ. ეს იყო პირველი ნაბიჯი წიგნების წაკითხვისა და განათლებისაკენ. დედოფალ ხატშეპსუტის ცნობილი არქიტექტორი სენმუტი ასე ტრაბახობდა: „მე ვარ დიდებული, რომელსაც უნდა უსმინო, რადგან მე გადამწერთა ყველა ნაწერები მაქვს წაკითხული და არ არსებობს არაფერი, რაც მე არ ვიცი“<sup>14</sup>.

ეგვიპტიდან უზარმაზარი რაოდენობის ტექსტებია შემონახული<sup>15</sup>, ყველა ისინი წერა-კითხვის მცოდნე ადამიანების მიერ იყო შედგენილი და გადაწერილი. ეს იყო ქვეყანა, სადაც ურთულესი კონსტრუქციის ნაგებობები წარმოუდგენელი რაოდენობით შენდებოდა. ასეთი ნაგებობების აგება მხოლოდ განსწავლულ არქიტექტორებს შეეძლო. ძველი სამეფოდან მოყოლებული, ფარაონის ადმინისტრაციას უზარმაზარი ბიუროკრატიული აპარატი ემსახურებოდა მოსამართლეების, კანცელარიების უფროსების და მოსამსახურეების, ქალაქებისა და ნომების მმართველების სახით. ამას უნდა დაემატოს ქურუმთა და უამრავი ღვთაების მღვდელმსახურთა უზარმაზარი არამია. ყველა მათ უბრალოდ ევალებოდათ წერა-კითხვის ცოდნა. ეს ყველაფერი მიუთითებს, რომ უკვე ძველი სამეფოს დროიდან ეგვიპტეში განათლებული მოსახლეობის რიცხვი საკმაოდ მაღალი იყო - და ასევე მაღალი იყო პატივისცემა განათლების მიმართ. დანამდვილებით ვერ ვიტყვი, რომ წერა-კითხვის ცოდნა ფარაონსაც ევალებოდა, მაგრამ უკვე ძველი სამეფოს მასალა გვაძლევს საშუალებას ვთქვათ, რომ ეს ასე

<sup>13</sup> იქვე გვ. 153.

<sup>14</sup> K. Sethe, *Urkunden des alten ägypten*, Bd. IV, გვ. 415, 13-15. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სენმუტის წარმოშობით უბრალო ოჯახიდან იყო.

<sup>15</sup> რა თქმა უნდა, გასათვალისწინებელია, რომ ეს არის რეალურად არსებული ტექსტების წარმოუდგენლად მცირე ნაწილი.



შეიძლება ყოფილიყო. პირამიდების ტექსტებში ფარაონი მოიხსენიება, როგორც „ღვთაებრივი წიგნის გადამწერი“<sup>16</sup>. ზემოთ მოხსენიებულმა სენეჯემიზმა თავისი სამარხის კედლებზე მოათავსა მისდამი ფარაონის მიერ მიწერილი ორი წერილი, რომელთაგან ერთს თან ახლავს წარწერა: „დაწერილია თავად ფარაონის ხელით“<sup>17</sup>. წერილი ასე იწყება: „სამეფო ბრძანება მთავარ მოსამართლეს, ეეზირს, სამეფო ნაწერების მთავარ გადამწერს, ყველა სამეფო სამუშაოების უფროსს, სენეჯემიზს. ჩემმა უდიდებულესობამ წაიკითხა „შენი წერილი, რომელიც გამომიგზავნე, რომ შემატყობინო...“ შემდგომ ტექსტი ძალიან დაზიანებულია, მაგრამ ნაწყვეტი შეიცავს ჩვენთვის საჭირო ინფორმაციას. უდავოა, რომ ფარაონი თავად კითხულობდა წერილებს და პასუხს სცემდა მათ. ამას გარდა ფრაზა „სამეფო ნაწერების გადამწერი“ შეიძლება ისეც გავიგოთ, რომ ფარაონი სენეჯემიზს ანდობდა მის მიერ შედგენილი ნაწერების „გადათვითვებს“.

ვინმე დიდებული პტახშეპსესი, რომელიც IV-V დინ. მიჯნაზე ცხოვრობდა, თავისი სამარხის კედლებზე მოგვითხრობს შემდეგს: „მე დავიბადე მენკაურას დროს. მან მომცა მე განათლება მეფის ბავშვებთან ერთად, მეფის ბავშვებისათვის განკუთვნილ ოთახებში“<sup>18</sup>. ყველაფერი ეს საშუალებას გვაძლევს ვთქვათ, რომ ფარაონის ბავშვებისათვის განათლების მიღება სავესებით ბუნებრივ პროცესს წარმოადგენდა. აღსანიშნავია აგრეთვე, რომ ძველი სამეფოს ტექსტებში უკვე გვხვდება ტერმინი „მეფის ბავშვების მასწავლებელი“<sup>19</sup>.

ე. წ. „გადამწერების“ ასეთი სიმრავლისა და პატივისცემის ფონზე გაკვირვებას იწვევს, რომ თითქოს-და ნაკლებ პატივცემული იყო ის, ვინც თავად ადგენდა ტექსტებს - ანუ „დამწერი“, „მწერალი“, თანამედროვე გაგებით - ავტორი. არა ერთ მკვლევარს გამოუთქვამს გაკვირვება ეგვიპტური ლიტერატურული ტექსტების ანონიმურობის შესახებ. ჩვეულებრივ იმ მცირეოდენ პაპირუსებშიც კი, რომლებმაც ჩვენამდე დაუზიანებლად მოაღწია, მხოლოდ „გადამწერის“ და არა „დამწერის“ სახელია მოხსენიებული. გამონაკლისს წარმოადგენს ე. წ. „დარიგებები“, რომლებიც ჩვეულებრივ იწყება ფორმულით: „დასაწყისი დარიგებებისა, რომლებიც X-მა შეადგინა Y-ისათვის“. მაგრამ იყო თუ არა ავტორობის ცნება მთლად უცხო ეგვიპტელებისათვის? როგორც სჩანს, არა. ეს გამოავლინა ერთმა ძალიან თავისებურმა პაპირუსმა, რომელიც დღემდე უნიკალურია თავისი შინაარსით (ე. წ. Pap. Chester-Beatty IV): „რაც შეეხება განსწავლულ გადამწერებს იმ ძველი დროიდან, რომელთაც ღმერთების შთამომავალთა დროს ვეძახით“<sup>20</sup>. ისე მოხდა, რომ მათი სახელები ცოცხლობენ მუდამ, თუმცა გარდასულნი არიან თვითონ და მათი შთამომავალნიც არავის ახსოვს. პირამიდები, რომლებიც მათ თავიანთთვის ააგეს, არ იყო სპილენძის და მათ არ ამშვენებდა რკინის

<sup>16</sup> PT 1146.

<sup>17</sup> K. Sethe, Urkunden des alten Reiches, Bd. I, 63.

<sup>18</sup> J. H. Breasted, AR vol. I, გვ. 117

<sup>19</sup> WB, Bd. IV, გვ. 85.

<sup>20</sup> ეგვიპტური ტრადიციის თანახმად პირველ ისტორიულ ფარაონად მენესი ითვლებოდა, მენესამდელ პერიოდს ეგვიპტეში „ღმერთების დინასტიების ხანა“ მოიხსენიებენ.

სტელები. მათ არ დაუტოვებიათ მემკვიდრეები, რომლებიც მათ სახელებს გაიმეორებდნენ. მათ თავიანთ მემკვიდრეებად ნაწერები და ბრძნული დარიგებების წიგნები დაგვიტოვეს. მათ თავიანთი სახელების მოსახსენიებლად წირვის შემსრულებელი ქურუმების ნაცვლად პაპირუსის გრანგილი აირჩიეს, მოსიყვარულე ვაჟის<sup>21</sup> ნაცვლად - საწერი დაფა. დარიგებების წიგნები მათი პირამიდები გახდა, ლერწმის კალამი - მათი შვილები, ოსტრაკონი მათ საყვარელი ქალის მაგივრობას უწევდა. დიდებიც და პატარებიც მათი შვილები გახდა, რადგან გადამწერი უფროსია ყველასთვის. მათთვის ააგეს დარბაზები, მაგრამ ისინი დანგრეულია. მათი სულის მოსახსენიებელი მსახურები გარდასულნი არიან, მაგრამ მათ სახელებს წარმოთქვამენ მათი წიგნების გამო. ადამიანი ილუპება და მისი სახელი მტვრად იქცევა... მაგრამ მისი ნაწერები გვახსენებენ მას. არის ვინმე, ხორჯედეფის მსგავსი? არის მეორე იმხოტეპი? არ განმეორებულან ნეფერტი და ხეტი, უდიდესი მათ შორის. მე ვაგახსენებთ პტახემჯეუტის და ხახეპერასენებს. არის ვინმე პტახოტეპისა და კაირესის მსგავსი?"<sup>22</sup> ეს არის, რა თქმა უნდა, ნამდვილი ოდა სწორედ ავტორების მიმართ. აღსანიშნავია, რომ ზემოთმოხსენებული სახელებიდან ზოგიერთი გვხვდება სულ სხვა სახის ტექსტში - ე. წ. „არფისტის სიმღერებში“, რომლებიც სულ სხვა განწყობით არის დაწერილი - მათი ძირითადი აზრია, რომ ცხოვრება ხანმოკლეა, საიქიოდან დაბრუნებული არავის უნახავს, და ის მცირე დრო, რომელიც ადამიანს მიწაზე გასატარებლად აქვს განკუთვნილი, მან სულ სიამოვნებაში, დროსტარებასა და ნადიმში უნდა გაატაროს. ტექსტი გვამცნობს: მე მსმენია იმხოტეპისა და ხორჯედეფის შესახებ, რომელთა სიტყვებს ხალხი ყველგან იმეორებს - სად არიან ახლა ისინი? მათი სამარხების კედლები დანგრეულია, მათი საცხოვრისი აღარ არსებობს, თითქოს თავად ისინი არასოდეს ყოფილან"<sup>23</sup> თუმცა განწყობა აქ აბსოლუტურად განსხვავებულია, ამკარაა, რომ გარდასული დღეების ბრძენთა სახელები მოარული იყო ეგვიპტეში მათი გარდაცვალებიდან მრავალი საუკუნის შემდეგ. აღსანიშნავია, რომ ისტორიულად ეს სახელები რეალურად გვევლინება, რადგან მათი „დარიგებები“ შემონახულია, ამას გარდა ხორჯედეფი ფარაონ ხეოფსის ვაჟია, რომელიც ცნობილი იყო თავისი სიბრძნით და IV დინ. დასასრულს ხანმოკლედ გამეფდა კიდევ, ხოლო იმხოტეპი III დინ. ფარაონის-ჯოსერის არქიტექტორია. იგი არის პირველი პირამიდის და, შესაბამისად, მსოფლიოში უძველესი ქვის ნაგებობის მშენებელი. მას პატივს სცემდნენ აგრეთვე როგორც ბრძენსა და მედიცინის მფარველს. ბერძნებმა იმხოტეპი თავის ასკლეპიოსთან გააიგივეს. აქვე მინდა მოვიყვანო პატარა ნაწყვეტი ერთ-ერთი ზემოთხსენებული ბრძენის - ხახეპერასენების დარიგებებიდან: „ღმერთო, მომეცი სიტყვა, გაუცვეთელი გა-

<sup>21</sup> „მოსიყვარულე ვაჟს“ ეგვიპტეში ეძახდნენ იმ შთამომავალს (არ იყო აუცილებელი ფიზიკურად ვაჟი ყოფილიყო), რომელსაც ევალებოდა გარდაცვლილის სულის მოსახსენიებელი რიტუალების ჩატარება.

<sup>22</sup> A. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series: the Chester-Beati Gift*, London, 1936, გვ. 431-432.

<sup>23</sup> A. Erman, *Ancient Egyptians*, გვ. 133

მონაქვამები, რომლებიც არ უხმარიათ წინაპრებს, რომ არ გავიმეორო სიტყვები, რომლებიც წინაპრებმა გამოთქვეს... ტანჯვით ვთავისუფლები იმისაგან, რაც ადრე მითქვამს, რადგან მეორდება ერთხელ თქმული და არ არის ქების ღირსი... ნეტავ ვიცოდე ის, რაც არ იცინა სხვებმა, რაც არ გამეორებულა, და რომ ეს ვთქვა მე<sup>24</sup>.

ყველაფერ ზემოთქმულის საფუძველზე თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ეგვიპტური ლიტერატურის ერთ-ერთ გავრცელებულ ჟანრს - დიდაქტიკურ ნაწარმოებებს ჰყავდა ავტორები და, შესაბამისად, ავტორის ცნება და ზოგადად განათლებული ადამიანის პატივისცემა ეგვიპტეში ნამდვილად არსებობდა. რაც შეეხება ხახეპერასენების სიტყვებს, ეს სხვა არაფერია, თუ არა ერთ-ერთი ასეთი „ავტორის“ შემოქმედებითი ვნებანი, რომლებისაც ბევრ თანამედროვე ავტორს შეიძლება შეშურდეს. ზოგადად კი, ბევრი ძველეგვიპტური ლიტერატურული პასაჟი გვამცნობს, რომ ეგვიპტელებს ძლიერად ჰქონდათ განვითარებული ის გრძნობა, რასაც დღეს მხატვრული ტექსტის შეგრძნებას ვეძახით. მართალია, მიუხედავად ყველაფრისა, ზოგიერთი მკვლევარი თვლის, რომ დარიგებები ფსევდოეპიგრაფიკული ნაწარმოებებია<sup>25</sup>, მაგრამ საეხებით ვეთანხმები მ. კოროსტოვცევს, რომელიც დასძენს: „თუ ამ ხალხს არაფერი დაუწერია - რატომ გახდა ისინი ცნობილი? და მეორე - თუ ეს ხალხი არაფერს წარმოადგენდა - რატომ მიაწერეს მათ ეს ნაწარმოებები?<sup>26</sup>

სამწუხაროდ, „დარიგებები“ გამონაკლისს წარმოადგენენ იმ სფეროში, სადაც ტექსტების ავტორების სახელები უნდა ვეძებოთ, რადგან უმეტესობა პაპირუსებისა სდუმს თავიანთ ავტორებზე, ჩვეულებრივ ისინი მთავრდებიან კოლოფონით, სადაც მოიხსენიება - ან არ მოიხსენიება გადამწერის სახელი.

აქ მინდა მოვიყვანო რაოდენიმე მაგალითი. ე. წ. „ამენოპეს ონომასტიკონი“, რომელიც, როგორც სჩანს, ვინმე ამენოპეს მიერ იყო შედგენილი, იწყება სიტყვებით: „ესაა დასაწყისი წიგნისა გონების გასახსნელად, ყველაფერ იმის შემცნებისათვის, რაც არსებობს: რაც შექმნა პტახამა, რაც ჩანერა თოტმა... მოგონებული (mwt) სიცოცხლის სახლში ღვთაების წიგნის გადამწერის ამენოპეს მიერ“. ამენოპეს ონომასტიკონის მ ვარიანტი არსებობს, რაც უდავოდ მეტყველებს წიგნის პოპულარობაზე. სამი ვარიანტი უსახელოა. ოთხი მათგანი, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი სხვადასხვა გადამწერების მიერაა გადამწერილი, რაზეც აშკარად მეტყველებს სხვადასხვა ხელწერა, ტექსტის შემდგენლად ამენოპეს ასახელებს. მეხუთეში ავტორობას იჩემებს ვინმე პრენნოფერის ვაჟი, რომლის სახელი არ შემოინახა იმ ადგილას ტექსტის დაზიანების გამო. როგორც სჩანს, პრენნოფერის ჩვენთვის უსახელო ვაჟიშვილმა გადინერა ტექსტი და ავტორის მაგივრად თავისი სახელი ჩანერა<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> A. Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage*, Leipzig, 1909, გვ. 297-299.

<sup>25</sup> M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, NY., 1973, გვ. 73.

<sup>26</sup> М. Коростовлев, *Писцы*, გვ. 79.

<sup>27</sup> S. Glanville, *A new Duplicate of Hood Papyri*, JEA, 12, 1926, გვ. 168-177.

XII დინასტიის დროინდელი დიდებულის ვინმე სხოტეპიბრას აბიდოსის სამარხის კედელზე მოთავსებულია, როგორც ამას თავად გვამცნობს, მისივე მიერ შედგენილი დარიგებები თავისი შვილებისადმი. იგივე ტექსტის უფრო ვრცელი ვარიანტი ნაპოვნია ახალ სამეფოთი დათარიღებულ პაპირუსზე. ჩ. კუენცი, რომელმაც ორივე ტექსტი შეისწავლა, ენობრივ საფუძველზე მიიჩნევს, რომ შესაძლოა არსებობდა ტექსტის კიდევ უფრო ძველი ორიგინალი, რომელიც გამოიყენეს, როგორც სხოტეპიბრამ, ასევე ახალი სამეფოს დროს შედგენილი პაპირუსის შემდგენელმა (ამ უკანასკნელის სახელი დაზიანებულია)<sup>28</sup>. ასეთი მაგალითი ბევრია, და, როგორც სჩანს, ტიპიური იყო ეგვიპტისათვის. აქედან, ჩემი აზრით, შემდეგი დასკვნის გაკეთება შეიძლება: ავტორობა ეგვიპტეში შეიძლება ჯერ კიდევ არ წარმოადგენდა მტკიცედ ჩამოყალიბებულ ცნებას, თუ ასე ადვილად შეიძლებოდა სხვისი ნაწარმოებების მითვისება - მაგრამ, მეორეს მხრივ, ერთი რამ უდაოდ წარმოგვიდგება: პლაგიატი არ შეიძლება არსებობდეს აბსოლუტურად უავტორო სივრცეში და იმ წარმოდგენის გარეშე, რომ იყო პოპულარული ნაწარმოების ავტორი - ან, დავარქვათ ამას შემდგენელი - დიდ პატივისცემასთან იყო დაკავშირებული.

დასასრულს მინდა შევჩერდე თავად იმ სიტყვაზე, რომელიც ინგლისურად Scribe, გერმანულად Schreiber, რუსულად писец მოიხსენიება, მე კი აქამდე „გადამწერებს“ ვეძახდი. ეგვიპტურში არსებობდა სიტყვა sš, რომელიც s და š ბგერების აღმნიშვნელი იეროგლიფებით გამოიწერებოდა. ეგვიპტური ენის ლექსიკონი გვაძლევს მისი დანერის ყველა ვარიანტს, რომლებიც ტექსტებში გვხვდება. sš დეტერმინირებული სანერი მონყობილობის იეროგლიფით ითარგმნება როგორც „წერა“, „სიტყვა“, გვხვდება ტექსტებში ძველი სამეფოს დროიდან<sup>29</sup>. იგივე იეროგლიფების კომბინაცია, დეტერმინირებული პაპირუსის გრაგნილის იეროგლიფით, ითარგმნება, როგორც „გადამწერლობა“, „დანერილი ტექსტი“, „წერის ხელოვნება“, „წიგნი“, „ნახატი“, „სურათი“<sup>30</sup>. ისევე იგივე იეროგლიფების კომბინაცია, დეტერმინირებული ადამიანის იეროგლიფით, ითარგმნება როგორც „Schreiber“<sup>31</sup>. არსებობს ვარიანტები, „Schreiber des Buches“, „Schreiber des Briefes“<sup>32</sup>. აღსანიშნავია, რომ დაფიქსირებულია იგივე სიტყვა მდედრობითი t სუფიქსით, რომელიც ითარგმნება როგორც „გადამწერი ქალი“ (Schreiberin)<sup>33</sup>. რა თქმა უნდა, განმარტებათა ასეთი სიმრავლე მათი შესაბამის კონტექსტში ხმარებით არის განპირობებული, რადგან იცვლება მხოლოდ დეტერმინატივები, რომლებიც, თავის მხრივ, ძალიან ფართო სპექტრის სიტყვებში გამოიყენება. მაგ. ადამიანის დეტერმინატივი გამოიყენება საერთოდ ადამიანის აქტიურობის გადმოცემ

<sup>28</sup> Ch. Kuenz, Deux versions d' un panégyrique royal, Griffith Studies, გვ. 97-110.

<sup>29</sup> WB, Bd. III, გვ. 475.

<sup>30</sup> იქვე, გვ. 476.

<sup>31</sup> იქვე, გვ. 479.

<sup>32</sup> „წიგნების, წერილების გადამწერი“. იქვე, გვ. 480.

<sup>33</sup> იქვე, გვ. 481.

სიტყვებში, პაპირუსის გრაგნილი მრავალ სიტყვაში, რომელიც ადამიანის გრძნობებს ან განყენებულ ცნებებს აღნიშნავს, და ა. შ. შესაძლოა, ამ სიტყვებს შორის იყო რაიმე ფონეტიკური სხვაობა, რაც ხმოვნებით გადმოიცემოდა, მაგრამ სამწუხაროდ, ამის აღდგენა შეუძლებელია. ამდენად, ჩემი აზრით, გადასახედია ის წარმოდგენაც, როცა კონტექსტს მოკლებული სტანდარტული კოლოფონიდან (მაგ. „მოყვანილია ბოლომდე“ ან „გაკეთებულია X გადამწერის მიერ“) ამოღებული ეს სიტყვა ცალსახად ითარგმნება როგორც „Schreiber“.

М. Хведелидзе

### «Пись» или «Писатели»?

Древнегреческое слово «sḗ», выписанное иероглифами «s» и «ḗ» в случае детерминирования иероглифом, обозначающим человеческую деятельность, обычно переводится как «писец». Таким образом, sḗ воспринимается как слово, обозначающее грамотного человека, профессиональное применение которого основывалось на его умении читать и писать. соответственно, под это слово одинаково попадают как занимающаяся делопроизводством бюрократия, так и люди, связанные с литературной деятельностью.

Несмотря на богатство египетской литературы, до нас не дошли имена тех, кто непосредственно «писал», а не «переписывал» литературные тексты – т. н. имена «создателей», или, в современном понятии – авторов. Исключение составляют дидактические произведения. Имена их создателей сохранились благодаря канонической форме этих произведений, которые начинались стандартной формулой «Поучения, созданные х для у». Огромное почтение к этим модям через много веков после их смерти вызывает сомнение, что они были так почитаемы всего лишь по той причине, что являлись «писцами» – т. н. переписчиками, или, в лучшем случае, компиляторами текстов – и это в стране, где грамотность была довольно распространённым явлением.

**“Scribes” or “Writers”?**

The Ancient Egyptian Word “sš”, if determined with the hieroglyph, expressing human activity, is traditionally rendered as “scribe”. Therefore, “sš” is perceived as a word, denoting a literate person whose professional employment was based on his capacity of being able to read and to write. Hence, bureaucrats and those engaged in literary activities are equally defined as “scribes”

Despitt the richness and luxuriance of Ancient Egyptian literature, the names of actual creators of literary works haven't been preserved. The scanty papyri holding any names at all, provide us with the names of “scribes”, or “copiists” of the texts. Only the works, belonging to the didactic genre, seem to make an exception. Having acquired a canonical form of narration, they usually start with the formula: “Instructions by x for y”. It seems doubtful, that the huge respect and esteem for these sage “scribes” of bygone days, which appears to have been experienced by the Egyptians many centuries after these sages lived, was based merely on the fact that they were just “scribes”-“copiists or even “compilers” – and more so in Egypt – the country, where literate people didn't represent rarity.

კოლხეთის სამეფოში დადასტურებული ერთი  
რიტუალის შესახებ

ვანის ნაქალაქარზე, ცენტრალური ტერასის აღმოსავლეთ ნაწილში, რომელიც ელინისტურ ეპოქაში კულტის შესრულების მთავარ ადგილს წარმოადგენდა, სადაც მსხვერპლის შესანიშნავი მოედანიც იყო გამართული, ელინისტური ხანის უმდიდრესი სამარხების გვერდით, აღმოჩენილი იყო თავისებური „სამარხი“. იგი სპეციალურად იყო გამართული კლდოვანი გრუნტის ორმოში. „სამარხში“ მოთავსებული იყო ქალისა და მამაკაცის ბრინჯაოსაგან ჩამოსხმული ორი ქანდაკება, მორთული ოქროს თავსაბურავებით, გრივებით, საყურებითა და სამაჯურებით. ქანდაკებები გახვეული იყო ოქროს ძაფით ამოქარგული სელის ქსოვილში. სამარხში ეს ფიგურები მლოცველის პოზაში იყო ჩასვენებული<sup>1</sup>.

ეს ძეგლი უაღრესად საინტერესო მასალას იძლევა კოლხების სულიერი სამყაროს, მათი მსოფლალქმისა და აზროვნების წესის რეკონსტრუქციისათვის.

ამ საინტერესო ძეგლის რიტუალური ხასიათი ეჭვს არ უნდა იწვევდეს. ნიშანდობლივია ისიც, რომ რიტუალის შესრულება სპეციალურად აგებულ სამარხში ხდებოდა. ვფიქრობთ, რომ არქაული საზოგადოების მსოფლალქმისათვის დამახასიათებელი ყოვლისმომცველი იდეა, არაორგანიზებული, უფორმო ქაოსისაგან ჰარმონიული კოსმოსის შექმნა განსაზღვრავდა სამარხში შესრულებული რიტუალის ხასიათსა და მისი შესრულების აუცილებლობას.

ანტიკური ეპოქის ადამიანისათვის, მათ შორის ალბათ კოლხებისათვისაც, კოსმოსი წარმოადგენდა უაღრესად ჰარმონიულ, მატერიალურ-გრძნობიერ მთლიანობას, რომელიც ადამიანს ანცვიფრებდა თავისი ჰარმონიით, სიმეტრიულობით, რითმულობითა და სიდიადით<sup>2</sup>.

მიკროკოსმი, რომელშიც ადამიანი სახლობდა, ადამიანის მიერ განიცდილობდა არა როგორც სამყაროს ნაწილი, არამედ როგორც მისი შემცირებული განმეორება. ანტიკურ ხანაში კოსმოსი ხშირად ადამიანის სახით წარმოდგინდებოდა. ამ ფაქტის გააზრება დღეს მხოლოდ „დიდი“ და „პატარა“ სამყაროებს შორის არსებული პარალელიზმის საშუალებით არის შესაძლებელი<sup>3</sup>. ადამიანის სხეული, ისევე როგორც უფრო ადრე სამყაროული ხე, სივრცის ორგანიზაციის უმთავრესი საშუალება იყო, ადამიანის სხეულის ცალკეული ნაწილები სამყაროს ნაწილებს შეესაბამებოდა და მათ იდენტურად განიცდიებოდა<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> О. Д. Лордкипанидзе, Город-храм Колхиды, М., 1984, с. 74-75.

<sup>2</sup> А. Ф. Лосев, История античной эстетики, Ранняя классика, М., 1963, сн. 38, 55.

<sup>3</sup> А. Я. Гуревич. Категории средневековой культуры, М., 1984, с. 70.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 75.

პარმონიული კოსმოსი პირველადი ქაოსისაგან იყო აღმოცენებული. მათ შორის მუდმივი ბრძოლა მიმდინარეობდა<sup>5</sup>. ქაოსი პერიოდულად უტყვევდა კოსმოსის წესრიგს. მას ყოველთვის დალუპვა ემუქრებოდა. იგი პერიოდულად კვდებოდა კიდევ, რათა ხელახლა აღმოცენებულიყო და თავიდან დაეწყო თავისი არსებობა.

ძველ სამყაროში, სამყაროს აუცილებელი ხელახალი დაბადების, მისი თავიდან შექმნის, მისი განახლების უზრუნველსაყოფად არა ერთი რიტუალი მოქმედებდა. ვანში აღმოჩენილ ზევითგანხილულ „სამარხში“, როგორც სჩანს, სწორედ ასეთი ტიპის რიტუალი სრულდებოდა. ეს უმნიშვნელოვანესი კოსმოგონიური იდეა ამ შემთხვევაში ორი ღვთაებების რიტუალურ ქმედებაში, მათ აუცილებელ კავშირში, შესაძლებელია მათ რიტუალურ ქორწინებაში იყო განსახიერებული. ქალი და მამაკაცი ღვთაების საკრალური კავშირი, ახალი სამყაროს დაბადების საწინდარად განიცდებოდა.

არ უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ დიდი მნიშვნელობის მქონე ეს რიტუალი სპეციალურად აგებულ სამარხში სრულდებოდა. ამ რიტუალის შესრულება ღვთაებათა შორის არა მხოლოდ კავშირს ამყარებდა, არამედ მათ აუცილებელ სიკვდილსაც ახორციელებდა. არქაულ ცნობიერებაში სიკვდილი განიცდებოდა მხოლოდ როგორც გარკვეული ცვალებადობა, ერთი სტატუსიდან მეორეში გადასვლა. სიკვდილი მისი წიაღიდან ახლის აუცილებელ დაბადებას გულისხმობდა, რაც თავის საფუძველში ქაოსისგან კოსმოსის შექმნის იდეას უკავშირდებოდა და ამდენად, ყოველთვის კოსმოგონიის აქტთან იყო დაკავშირებული<sup>6</sup>. სიკვდილი დასასრულს გამოხატავდა, ხოლო სიკვდილისაგან გამომდინარე კოსმოგონია ახლის შექმნის, დაბადების, ახლის შენების, შემოქმედების იდეას გულისხმობდა<sup>7</sup>.

ამ რიტუალში ხორცშესხმული იყო უმნიშვნელოვანესი მეტაფორა, სიცოცხლე-სიკვდილი-სიცოცხლე, რომელიც არქაულ ცნობიერებაში, ზოგჯერ სახეშეცვლილად, მაგრამ მარადიულად მოქმედებს. გათამაშებული იყო მითი, როგორც რიტუალური დრამა, გადაილახებოდა ჩვეულებრივი, პროფანული დროის მდინარება, აღსდგებოდა საკრალური დრო, რაც სამყაროს შექმნის განმეორებასაც გულისხმობდა<sup>8</sup>. საკრალური წარსული არ განსხვავდებოდა აწმყოსა და მომავლისაგან. წარსული, აწმყო და მომავალი, განიცდებოდა როგორც ერთი რიგისა და მნიშვნელობის, დროის ერთ განზომილებაში მიმდინარე მოვლენა, რის გამოც ეს განცდა „ზედროული“ ხდებოდა<sup>9</sup>.

აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ელინისტური ხანის კოლხეთში შესამჩნევად იზრდება ადგილობრივი ღვთაებების მნიშვნელობა. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ელინისტურ ხანაში კოლხური პანთეონის ერთ-ერთი უმთავრესი ქალღვთა-

<sup>5</sup> J. Fontenrose, Phiton, London, 1980, p. 247.

<sup>6</sup> M. Eliade, Rites and Symbolic of Initiation. N.Y. 1965.

<sup>7</sup> M. Eliade. Тайные общества. Обряды, инициации и посвящения, М., 1999, с. 12-14.

<sup>8</sup> M. Eliade, The Sacred and the Profan, The Nature of Religion №9, 1959, p. 69.

<sup>9</sup> მ. ზიდაშელი, სამყაროს სურათი არქაულ საქართველოში, თბ., 2001, გვ. 28-29.



ება სახელმწიფოს ოფიციალური კულტის რანგში იქნა აყვანილი<sup>10</sup>. კოლხების დიდი დედა, ის ღვთაებაა, რომლის კულტი აქ ფართოდ იყო გავრცელებული ხანგრძლივი ისტორიული პერიოდის მანძილზე. მას თაყვანს სცემდა კოლხეთის არა მხოლოდ არისტოკრატია, არამედ ხალხის ფართო მასებიც. ამ ღვთაების გამოსახულებანი, მისთვის დამახასიათებელი ატრიბუტები კოლხეთში ვრცელი ისტორიული პერიოდის განმავლობაშია გავრცელებული.

გარდა ამისა, კოლხეთში, სწორედ ელინისტურ ხანაში იკვეთება მამაკაცი ღვთაების იკონოგრაფია. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს, ვანში, სწორედ ზეითგანხილული სამარხის მახლობლად აღმოჩენილი ე. წ. რკინის კაცი. სავარაუდოა, რომ იგი კოლხური პანთეონის უზენაესი ღვთაება იყო.

ფიქრობთ, რომ სწორედ ამ ღვთაებათა კავშირი განაპირობებდა კეთილდღეობასა და წაყოფიერებას, ადამიანის ურთიერთობას საკრალურთან, სამყაროს მარადიულ განახლებას, რის შედეგად იგი თავის პირველდელ მდგომარეობას უბრუნდებოდა, ე. ი. ხდებოდა ისეთივე ძლიერი, მოქმედი, პოტენციური შესაძლებლობების მქონე, როგორც ის „დასაწყისში“ იყო.

ფიქრობთ, რომ სამყაროსა და სიკვდილ-სიცოცხლის ამგვარი განცდა კოლხეთში ადრეანტიკურ ხანაშიც მოქმედებდა და განსაზღვრავდა იმდროინდელი ადამიანის მსოფლალქმასა და აზროვნების წესს. ამ მხრივ საინტერესო მასალას იძლევა „ნარჩინებული კოლხი ქალის სამარხი“, რომელიც ვანის ნაქალაქარზე იქნა აღმოჩენილი. სამარხი ძვ. წ. V ს. შუა წლებს განეკუთვნება.

როგორც ვარაუდობენ, სამარხში ჩასვენებული ნარჩინებული კოლხი ქალბატონი ვანის კულტმსახურთა უმაღლეს წრეს ეკუთვნოდა. ამაზე მეტყველებს როგორც უაღრესად მდიდარი სამარხული ინვენტარი, ასევე აქვე დადასტურებული დამარხვის წესი და რიტუალი. სამარხში, რომელშიც ქალბატონი ვანისვენებდა, აღმოჩნდა კიდევ სამი ადამიანის ჩონჩხი, ხოლო სამარხის გარეთ, ცხენის ნაშთები. ორ თანმხლებ ქალს ჩატანებული ჰქონდა ოქროსა და ვერცხლის სამკაული<sup>11</sup>.

მ. ინაძის აზრით, სამარხში დადასტურებული დამარხვის წესი უნდა აიხსნას მისი განსაკუთრებული, საკულტო ხასიათით. მისი აზრით, რიტუალის შესრულების დროს, ყველაფერი ვანის საკულტო ცენტრის უზენაესი ღვთაების - წაყოფიერების ქალღვთაების სახელით ხდებოდა და მისი ფუნქციების განახლება-სა და გაძლიერებას ემსახურებოდა.

უმაღლესი ქურუმი ქალის დაკრძალვისას, ვანის სატაძრო ცენტრის ღვთისმსახურებაში მყოფი დიდგვაროვანი წევრები, საკუთარი ნებასურვილით ეწირებოდნენ მსხვერპლად მთავარ ღვთაებას. ადამიანთა მსხვერპლად შეწირვის რიტუალის აზრი იმაში მდგომარეობდა, რომ საჭირო იყო ღვთაების ძალების განახ-

<sup>10</sup> Г. А. Лордкипანიძე. К. истории древней Колхиды, Тб., 1970, с. 117.

<sup>11</sup> ი. ლორთქიფანიძე, ვანის ნაქალაქარი, ვანი, III, გვ. 20.

ლება, რაც თავის საფუძველში ბუნების განახლება-აღორძინებას ისახავდა მიზნად<sup>12</sup>.

ყურადღებას იმსახურებს სამარხში დადასტურებული უმდიდრესი ინვენტარი. საგანგებოდ გვინდა შევეხოთ აქ აღმოჩენილ ოქროს დიადემას, რომელიც ნარჩინებული კოლხი ქალბატონის საკუთრება უნდა ყოფილიყო.

ოქროს დიადემის ზედაპირი დაყოფილია ორ სამკუთხედად, რომლებშიც ცხოველთა ბრძოლის ამსახველი კომპოზიციებია ჩასახული. ერთი სამკუთხედის ცენტრში ჯიხვის ფიგურა და მასთან მებრძოლი ორი ლომია წარმოდგენილი. მეორე სამკუთხედში ჯიხვს ხარის ფიგურა ენაცვლება, რომელსაც ორივე მხრიდან ლომები უტყევენ. ორივე კომპოზიციაში ცენტრალური ცხოველი, ლომების მიერ უკვე დამარცხებულ პოზაშია წარმოდგენილი.

ოქროს დიადემა კოლხურ ნაწარმად არის მიჩნეული. ბრძოლის თემა აქ აღმოსავლური და ანტიკური ძეგლების გავლენითა და არაგანმეორებითაა შექმნილი და თავისთავად არის გადამუშავებული<sup>13</sup>. ეს კომპოზიცია გააზრებულია, როგორც სიცოცხლისა და სიკვდილის, მზისა და ბნელის მარადიული ჭიდილის სიმბოლო<sup>14</sup>.

უნდა აღინიშნოს, რომ ცხოველთა ბრძოლა, ცხოველის დამარცხება, ვრცელი ისტორიული პერიოდის მანძილზე, ერთ-ერთ ნამყვან, შეიძლება ითქვას უნივერსალურ თემას წარმოადგენდა. არქაულ ცნობიერებაში ქაოსის დამარცხება, კოსმოსის ანუ წესრიგის გამარჯვება, სიკვდილისაგან ახალი სიცოცხლის აღორძინება, სინათლისა და სიკეთის დამკვიდრება, მხოლოდ ბრძოლით შეიძლება. ამიტომაც ბრძოლა უმნიშვნელოვანეს რიტუალურ ქმედებად მიიჩნეოდა. სამყაროს შექმნა გაიზრებოდა არა მხოლოდ როგორც ქაოსის, სიბნელისა და ბოროტების დამარცხება, არამედ როგორც კოსმოსთან, ერთად, სიკეთისა და სინათლის აუცილებელი გამარჯვება<sup>15</sup>.

ამიტომ, ცხოველთა ბრძოლის, ცხოველის დამარცხების თემა, ასე ხშირად წარმოდგენილი მატერიალური კულტურის ძეგლებზე, უნდა გავიაზროთ, როგორც მეტაფორული გამოხატულება მითოლოგიისა - სიკვდილი, რომელიც წარმოადგენს ხელახალი დაბადების, აღორძინების უმთავრეს მიზეზს. ეს არის მსხვერპლთშენიერვის სახვითი ექვივალენტი, იმ მსხვერპლთშენიერვისა, რომელიც სამყაროული წესრიგის არსებობის აუცილებელ წინაპირობად არის მიჩნეული.

ამ უმნიშვნელოვანესი იდეის მატერიალური კულტურის ძეგლებზე გამოცემის დროს, კომპოზიციის ხასიათი, დამოკიდებული იყო აქ გამოყენებულ მეტაფორების თავისებურებებზე, იმ მხატვრული სახეების, იმ სიმბოლოების ხასიათზე, რომლებიც გარკვეულ გარემოში იქმნებოდნენ და მკვიდრდებოდნენ.

<sup>12</sup> მ. ინაძე, ძველი კოლხეთის საზოგადოება, თბ., 1994, გვ. 85-88.

<sup>13</sup> ა. ყუონია, ოქროს სამკაულები ვანის ნაქალაქარიდან, ვანი, III, თბ., 1981, გვ. 15.

<sup>14</sup> ო. ლორთქიფანიძე, ვანის სამაროვანი, ვანი I, გვ. 12-14.

<sup>15</sup> მ. ხიდაშელი, სამყაროს სურათი არქაულ საქართველოში, თბ., 2001, გვ. 31-33.

კოლხურ დიადემაზე გამოხატული კომპოზიცია, სიკვდილისა და სიცოცხლის მთლიანობის, ამავე დროს სიკვდილის საშუალებით სიცოცხლის, მთელი სამყაროს მარადიული განახლების იდეის გამოხატვას ემსახურება. სიკვდილი ხომ სიცოცხლის განუყოფელი ნაწილი იყო, როგორც მისი მუდმივი განახლების აუცილებელი პირობა. სიკვდილი უშუალოდ სიცოცხლეში იყო ჩართული, და ახლის დაბადებასთან ერთად განსაზღვრავდა მის მარადიულ მოძრაობას<sup>16</sup>.

წარჩინებული კოლხი ქალის დაკრძალვისას შესრულებული რიტუალი და ამავე სამარხში ჩატარებული ოქროს დიადემა, ერთ სემანტიკურ ველს განეკუთვნება. აქ თითქოს იკვრებოდა წრე - სიკვდილისა და სიცოცხლის ერთიანობის, სიკვდილის შედეგად ახალი სიცოცხლის დაბადების ყოვლისმომცველი იდეა, რომელიც სამყაროს თავიდან შექმნისა და მუდმივი განახლებასთან არის დაკავშირებული, ერთი მხრივ სამარხთან შესრულებულ რიტუალშია განსახიერებული, მეორე მხრივ, კი დიადემაზე წარმოდგენილ კომპოზიციაშია ასახული. ცხოველთა ბრძოლის სცენა უნდა გავიანთოთ, როგორც ამ იდეის სახვითი ექვივალენტი, რომელიც დიადემაზე ზომორფული კოდით არის წარმოდგენილი.

ამგვარი რიტუალების შესრულების დროს, უწყვეტი წერტილიდან მომდინარე ახალი მიკროკოსმი იქმნებოდა, რომელშიც ქაოსისაგან განსხვავებით წესრიგი სუფევდა. ახლად შექმნილ სამყაროში ცნობილი იყო სამყაროს შექმნის, მისი ორგანიზაციის წესები, დროისა და სივრცის კატეგორიები, სულიერი ღირებულებანი. ამგვარი რიტუალების შესრულებით ადამიანები უშუალოდ ეხებოდნენ, ეზიარებოდნენ თავიანთ საკრალურ წარსულს, დაბადების სინმინდესა და წინაპრებისაგან მომდინარე სიბრძნეს.

M. Хидашели

### Об одном ритуале, засвидетельствованном в Колхидском царстве

В восточной части центральной террасы городища Вани, которая в эллинистическую эпоху представляла собой основное место исполнения культовых церемоний, недалеко от богатейших погребений этой же эпохи, было обнаружено своеобразное "погребение". В специальной яме были захоронены завернутые в вышитую золотом льняную ткань, две, мужская и женская, бронзовые фигурки. Они были украшены золотыми головными уборами, гривнами, браслетами и серьгами.

Универсальная идея, характерная для мировосприятия древнего общества - превращение хаоса в гармоничный космос, необходимос обновление окружающего человека мира - определяла характер этого ритуала и необходимость его исполнения.

<sup>16</sup> М. М. Бахтин, Творчество Франсуа Рабле и Народная культура средневековья и Ренессанса, М., 1965. ст. 85.

Эта космогоническая идея была реализована в ритуальном действии, возможно в бракосочетании двух основных божеств, сакральная связь которых обеспечивала рождение нового мира.

Этот ритуал не случайно связывался с заупокоенным культом. Смерть воспринималась как определенное видоизменение, переход из одного статуса в другой, всегда подразумевала новое рождение и теснейшим образом была связана с космогонией. Соприкосновение с изначальностью с помощью ритуала обеспечивала связь этой "высшей реальности" с профанным миром.

В т. н. "погребени знатной колхидянки" (V в.н.э.) отличающейся необычайно богатым инвентарем, были захоронены еще две женщины. Все они видимо принадлежали к верховной теократической знати. Здесь исполнялся сложный ритуал, идея которого заключалась в необходимом обновлении мироздания и усиления божества плодородия путем принесения в жертву молодых женщин.

Привлекает внимание там-же обнаруженная золотая диадема, со сценами борьбы животных. Эти композиции представляются нам, космологическим знаком, выражающим идею извечной борьбы, гибели и возрождения, обновления мира и человеческого общества, победу сакрального.

Засвидетельствованный здесь сложнейший погребальный ритуал и золотая диадема относятся к одному и тому же семантическому полю.

M. Khidasheli

### On One Ritual Attested in the Kingdom of Colchis

A "ritual" burial ground was discovered at the site of ancient town in Vani, in the eastern part of the central terrace, near the rich burials of Hellenistic times. Two Bronze female and male figures adorned with gold head-dress, earrings and bracelets, posed as prayers, were placed in a specially dug pit.

The universal idea typical of the archaic consciousness, creation of cosmos out of the formless chaos defined the character of the ritual performed in the burial ground and the necessity of its performance.

The cosmological idea was realized in the ritual activity of two deities and their necessary connection. Performance of this ritual did not only establish a link with the deities, but also provided their necessary death. Death was a temporary change, implying rebirth and was linked to the act of cosmology.

The ritual performed in the so-called burial of a noble Colchian lady (5<sup>th</sup> c. BC) - when during the burial of deceased lady, noble ladies were sacrificed of their own will - served to indicate the same idea.

The purpose of this ritual was restoration and renewal of the world. The gold diadem discovered in the burial ground, whose composition depicted scenes of animal fight, belonged to the same semantic field. This composition should be interpreted as an imitative equivalent of this idea.

## სიმონ ჯანაშიას ეთნოგრაფიული ჩანაწერები

1921 წლიდან ს. ჯანაშია სისტემატურად, ცალკე და კოლექტებთან ერთად, მოგზაურობდა საქართველოს (და არა მარტო საქართველოს - კავკასიის) სხვადასხვა კუთხეში. მის არქივში დაცულია სავსე დღიურები და უბის წიგნაკები, რომლებიც შეიცავს ექსპედიციებში მოძიებულ მასალებს. სამწუხაროდ, ამ მასალებიდან დაბეჭდილია მხოლოდ ნაწილი: 1921 წელს ოჩამჩირის რ. სოფელ აძიუბუაში ჩანერილი აფხაზური ტექსტები და 1929 წელს ჩრდილო კავკასიაში მოგზაურობის დღიური (შრომები, IV ტომი).

წინამდებარე პუბლიკაცია წარმოადგენს ქართლურ, გურულ და იმერულ ეთნოგრაფიული ხასიათის ჩანაწერებს. 1922 და 1923 წწ. ახალგაზრდა მეცნიერს ისტორიულ-არქეოლოგიური მიზნით მოუვლია გორის მაზრის სოფლები: ხიდისთავი, ატენი, გორიჯვარი, მეტეხი, ახალქალაქი, ერთანმინდა, სკრისა და წეღისის ხეობები, ურბნისი, რუისი, ნიქოზი, წაგნარი, ცხინვალი, არბო, ერედვი, ვანათი, კარბი, მეჯვრისხევი, უფლისციხე, მერეთი... უხვადაა ჩანერილი ქართლური მეტყველების ნიმუშები, ეპიგრაფიკული წარწერები, ეთნოგრაფიული მასალა... რაც შეეხება გურულ დიალექტს, მეცნიერი მას კარგად იცნობდა დედისა და დიდი ნათესაური წრის მეოხებით. მთელი სიცოცხლის მანძილზე იგი ინიშნავდა საინტერესო ფორმებსა და გამოთქმებს, გურული ყოფის ამსახველ მასალებს. „მასალის გროვება მას მონაფეოებიდან სიკვდილამდე არ შეუწყვეტია (გ. ლომთათიძე)“. აქვე წარმოვადგენთ იმერულ ჩანაწერებსაც, გაკეთებულს 1924 წელს.

### ქართლი ხოწაობა

შობა ღამეს ქართლში (ბინმენდში) იციან **ხოწაობა**. თხილს (ან სხვა რასმე, თუ თხილი არ არის) ათამაშებენ ლუნკენტობით. ამავე ღამეს მოხარშავენ ლობიოს, რომელშიაც 9 სხვადასხვა მარცვალს ჩაატანენ, რასაც ცხრაწვენას ეტყვიან. ერთი მოთამაშე: ლუნუ-კენტი, ლუნუ-კენტი;

მეორე: კენტი მე... (შდრ. ლექს.)

შობა დილით მოხარშავენ ქრისტეს კორკოტს.

„ყველიერის ორშაბათიდან ბერიკები იციან, მთელს კვირას გრძელდება, ყვინობა - დიდმარხვის პირველ ორშაბათს. ბერიკები ისეთის წივილ-კივილით შეროცვივიან, ილიკო, ბავშვები სულ მოილუპებიან. ჰავჭალიდან ხშირად ბინმენდში მოვიდოდენ. ყველიერშივე იციან საქანელა, ისე ჩაბუქნავენ, რომ რალა“.  
(ნ. ქეგლ).

## გამოთავვა

„აი, ყველიერი გათავდა, ალება ღამე უნდა დავიყენოთ. ბავშვებს ქალებს გამოუცხოვბოთ. ილლიაში ქადა უჭირავთ, მეორე ხელში ასკილის ჯოხი უჭირავთ, ოთახში კედლებს გარს უვლიან, ასკილს კედელს უსვამენ, თითქოს ჰვეიანო და იძახიან: „გამო თავგო, გამო რწყილო, ანგელოზო, შინ შემოდი“. შემდეგ უკან აღარ უნდა მოიხედოს და თავკები მთაზე უნდა არეკონ, რომ ყანაში თავგი არ დარჩეთ“. (შდრ. ლექს.).

ვნების კვირის ოთხშაბათს დაანთებენ ჭიაკოკონას, გადახტებიან და იძახიან: „აღლული კუდიანებსა, ჩემი თავის ტკივილი კუდიანებსა“. იმავე ღამესვე ასკილს ჯვრის სახედ დაადებენ ყველა საგანს სახლში (კარსაც გაუკეთებენ): „ეშმაკი უბარაქოდ წავაო“. ჭიაკოკონის ნაცარს მეორე დღეს დილით უნძრახხმა (ვიცაც არაფერი უთქვამს იმ დილით) უნდა მოუყაროს ხეხილსა, რომელიც ჭიანხილს ისხამს (შდრ. ლექს.).

დიდ ხუთშაბათს ქალები დაიბანენ თავს წყლით, რომელსაც უნძრახხნი მოიტანენ (შდრ. ლექს. უმძრახხი).

„ხანული, დავახანულოთ, ხანულათ ვიყავი იმასთან“ (მაშო) - ჩვეულება, რომლის მიხედვით მეზობლები რიგ-რიგობით უთმობენ ერთმანეთს რძეს კარაქის სადღვებად. რძის რაოდენობას ჯოხით ზომავენ, შიგ ჩააყუდებენ და დააჭდევენ რძის დონეზე (ნ. ლექს. შდრ. ქეგლი).

ქართლში თამაშობა სცოდნიათ: ერთი იტყვის: „აგერ მოდის ბერიკაცი, უკან მოსდევს შავი ძაღლი, ვინც ჩემს უკან (მეორე ვარიანტი - ჩემს წინ) ხმა ამოიღოს, ლუკ-ლუკი და გველუშაპი. კლაპი, კლუპი, კლიტი თქვენ და გასაღები მე“. ვინც ამის შემდეგ ხმას ამოიღებს, ლექსის მთქმელი იტყვის: „ძაღლი ვინ დაკლაო?“ უპასუხებენ: „ამანა და ამანაო“; „ტყავი რა უყო?“ - „ქოხად დაიდგაო“; „სად წავიდაო?“ - „ანწლებშიო“; „თავი ნაპყო...“ (ელიკო და სონა - მერეთი).

ქართლის ქორნილი გოგის გადმოცემით (მერეთი):

„მდადე“ (ნ. საბა) - დედოფლის მეგობარი ქალები, ნეფისაგან გაყოლილი ქალები, რომლებიც, სხვათა შორის, ჰმველიან დედოფალს მორთვაში (ხმარობენ აგრეთვე გარიგებას ძველი მნიშვნელობით), იწოდებიან ხათუნებად. ქორნილის მეორე დღეს ნეფეს გაანადირებენ, ჩამოუვლის უახლოეს მეგობრებსა და ნათესავებს, რომელნიც მას შესთავაზებენ ფილას, ე. ი. პატარა საუზმესა და ღვინოს. ნეფეს შეუძლია ჩაიძინოს, რაც უნდა, მოკლას შინაური ფრინველი და სხვ. იქიდან დაბრუნებულ ნეფეს მიმართავენ მხიარული ძახილით: „ჩვენს ნეფეს ძველას გაუმარჯოს“. ჯვარისწერის მეორე დღეს ყველა ნათესავ-მეგობარ-ახლობელი მოვალეა მიულოცოს, მიართვას ზღვენი: შვიდი ღავაში//მოთი უეჭველად, ყვერულა, ღვინო და ხილი.

ფეხზე მატრიალებელი, რომელიც ხმამაღლა იძახის მორთმეულს, აზვიადებს ყველაფერს, განსაკუთრებით სამეულ რიცხვში. ფულით მიულოცავენ ქორნილის პირველ დღეს, როცა ჯვარდანერილები ხანჯლებ ქვეშ სათავაზო ადგილას დასხდებიან. ჯვარისწერამდის მეჯვარეს მიიყვანენ ოჯახში და საცერს დაა-

ლოცინებენ: „საცერს ხელი შემოჰკრაო“, ისიც ცოტაოდენ ფულს ჩაყრის შიგა და ხელს შემოჰკრავს. პირველ დღეს ნადიმზე ჩამოატარებენ რძესა და თაფლში მოზეილის უსაფუარო ლავაშს, რომელსაც ეძახიან უხას. ჩამომტარებლის დაჯილდოება ფულით სავალდებულოა, ეს როგორც პატარძლიანთსა, ისე ნეფიანთსა. ჯვრის პური (ნ. ლექ.) - დიდი პური, ზედ გამოყვანილია ნეფე--დედოფალი, ჩიტებითა და ნითელი ვაშლებით, ჯვარი. ამ პურს, როცა ნეფე მიდის პატარძლისას პირველ დღეს, გაატანებენ და გადასცემენ დედოფლის დედას, როცა დაილოცებიან. როცა დედოფალს ულოცავენ, შინაურები ულოცავენ ფულს, დამალულს ვაშლში. ნეფისას, როცა მოლოცვა გათავდება, ათამაშებენ დედოფალს. უმთავრესად ათამაშებს მეჯვარე ან ნეფე; ამის შემდეგ მეჯვარე (აგრეთვე ეძახიან ნათლიას) დაიძახებს „შაბაშ“ და დაიწყება „გადალოცვა“, ე. ი. ხელახალი მილოცვა. მამამთილიც აჩუქებს პატარძალს რამეს.

თამარ ლომოურის (არბო) თქმითაც, ქორნილის აუცილებელი კუთვნილებაა უხა - პური, განსაკუთრებული ცომისაგან, თხელი, ფხვნადი, ტკბილი. მისივე თქმით, კაკალა პური გამოცხვება ნაზუქის ცომისაგან, ოთხი ჯიქნისებური თითით (ნ. ქეგლ.). სხვების თქმით, ქორნილში აქ სცოდნიათ გადასალოცი და პირისსანახავი როცა პატარძალს პირველად ათამაშებენ, ფულს გადაულოცავს ხოლმე ყველა დამსწრე. ამ ფულს ღებულობს ხოლმე ღვინის მწდე (ნ. საბა) ანუ ფეხზე მატრიალებელი. პირისსანახავი - როცა პატარძალს პირველად მოიყვანებენ, მაშინ მიულოცავენ. ნათლობაშიც, როცა ბებიის სადღეგრძელოს დაღვევენ ხოლმე, ყველა დამსწრე ფულს გამოიღებს ხოლმე ბებიისათვის.

ძველად მარანში შესვლის უფლება მხოლოდ სახლთუხუცესს ჰქონდა. თუ წვრილფეხობა აირეოდა მარანში, იტყოდნენ ჩვენს მარანში გაჭაბუკებული ანგელოზიაო (ნ. ლექს).

ხორციელის (საბა) აღება რო თავდებოდა, იმ დღეს მარანში უნდა შესულიყვნენ და შეელოცნათ მარნის ანგელოზი. საანგელოზო ქათამს ან საანგელოზო გოჭს დაჰკლავდნენ. განსაკუთრებულ ქოთანში აგრეთვე საანგელოზო ერბოს ინახავდნენ (მერეთი). ქრისტეშობისთვის მარხვის წინ უკანასკნელ კვირებს ეძახიან ჭამპურობას (მდრ. ქეგლ.). ამ დროს ხდება უმეტესად ქორნილები.

ხარჯი (გარდაცვალებულთა სულის მოხსენება) (მერეთი).

ხარჯს (ნ. ლექს) ეძახიან მიცვალებულის პატივსაცემად გამართულ აღაშს, ორმოცზე იციან და წლისთავზე და შემდეგ აღარა გლოვობენო, ორივეს ხარჯს ეძახიანო. ამასვე აქ ხარნაგას ეტყვიან, ეგ სიტყვა ოსური არისო. „წლისთავზე უსათუოდ უნდა გადაუხადონ ხარჯი, იმას იქით კი - აღარ“. ჩვეულებრივ ორჯერ სცოდნიათ. დასაფლავების დღეს თუ მარხვა არის, როცა გახსნილდება, მაშინ აუხსნიან სულსა (ნ. ქეგლ) წლისთავამდინ ბედნიერ დღეებში იციან (ამაღლებას, პეტრეპავლობას...). დაზარალებულ კაცს შეანევენ ფულს, საქონელს ან საჭმლის კერძს რასმე, ამას ეძახიან შესანევარს, მუშასაც შეანევენ. ასევე იციან ქორნილშიაც. მიტრო ასეთი ხარჯიდან მოვიდა და სიმღერა დაიწყო, ტასო უძახის: „სუ, ბიჭო, ხარჯები იყო“ (ნ. ლექს).



„აღკვეთა - როცა რასმე აიკრძალავენ, მაგ. თუ ღვინო სწყენთ და ღვინის დაღვევას აიკრძალავენ. ღვინო აკვეთეთ - იტყვიან. შაკვეთა, შაკვეთილი - ხატის მიმართ იტყვიან. „შამამიკვეთა“ - ე. ი. დამავალა. (ნ. ქეგლ).

„მარიობის მარხვას დიდმარხვაზე უფრო ძნელს იტყვიან“.

აქ ძალიან ხშირად ხმარობენ „ქართლს“ ჩვეულებრივი მნიშვნელობით. ზოგჯერ: „ქართლს მინდორს ვეძახით, ეს მთა არის“. ზოგჯერ ქართლს გორის მაზრის მნიშვნელობით ხმარობენ. ბებიმ თქვა: „ქართლში მზე ისევ არის, როცა აქ ჩავაო“ (კასპის რაიონი).

„შვიდი მაისის ბალახი“ - ასე ეძახიან აქ სხვადასხვანაირ ბალახს, რომელსაც 7 მაისს გლეჯენ. ამტკიცებენ, რომ უებარი წამალია ყოველგვარი ავადმყოფობის წინააღმდეგ.

დღისველებს უწოდებს გლეხი საეკლესიო დღესასწაულებს (შდრ. ლლ.);

რუისში ერთი ქვა ყოფილა, რომელსაც ქვადედაკაცსა ეძახიან, როცა გვაღვავა, დედაკაცებმა შარდით უნდა დაასველონ და წვიმა მოვა.

სიღორე მოგვიყვა თავიანთ გაყოფის ამბავს: „როცა მამა კედებოდა, დაგვიბარა: ასე იყო ძველთაგანვე, სახლი უმცროსს უნდა დარჩეს და თქვენც უმცროსს უნდა მისცეთო. ჩვენც ავიღეთ და მივეციეთო. არსებობს ამგვარად ჩვენში საუმცროსო, მაგრამ საუფროსოც ვიცი, როცა, მაგალითად, უფროს ძმას დიდი წვლილი მიუძღვის ოჯახის წინაშე“. (ნ. ლექს., ქეგლ);

მეორე ვარიანტი: „გაყრის დროს უფროს ძმას, თუ დიდი ამაგი მიუძღვის ოჯახში, ცოტა ზედმეტ რასმე მისცემენ. ამაზე იტყვიან „საუფროსო აიღოო“; უმცროსსაც, თუ ეგრე 13-14 წლისაა, ცოტა რასმე მისცემენ ოჯახიდან. ქალს არავითარი წილი არ უძევს. თუ რომელიმე ძმის შვილს ამაგი აქვს ოჯახში, მაგ., მწყემსად უფლია, ცოტა რასმე მისცემენ საქონლიდან. ქალი თუ იტყვის, არ გავთხოვდებო, მაშინ მისცემენ მამულსა.

ჯდომი (შდრ. ლექს)- სიმთვრალეში მოსდის ადამიანს სიცივისაგან, გალუჯდება და ხშირად სიკვდილით თავდება ეს ამბავი.

საბზევეთ გალენვა (ნ. ლექს) - პურს გალენენ იმ პირობით, რომ ბზეს გამლენავი აიღებს.

მუშურის სიმღერის დროს ერთი ამბობს და სხვები პბანავენ; სხვადასხვა სასიმღერო ლექსებს გარდა, ჩვეულებრივ კი ამბობენ: პეკო, პეკო, პოკა, პოკა.

## გურია

საკუთარი სახელები:

საყვალე მენაბდე, პუპი თიკანაძე, პასიკო სალიქვაძე, მახარებელი, ოსიყმე, ელიშულ ჩიგოგიძე, ზეხა თიკანაძე;

ქალის მეტსახელები: ზეფერვალე, ქვაიუხატი, კოროხმელა, ბრინჯისახარი, წყნარისახარი, თავკარდალა, შარახვეტია, შიშტიბუქა, მოშპიგავარდი.

გეოგრ. სახელები: ტყვიბული, იმნათის ქაობები (სუფსასა და პალეოს-ტომს შორის).

### ეთნოგრაფიული მასალა

დედ-მამის უფროს შვილს კარის ჩარჩოს კუთხეში წყალს ჩაასხმევიანებენ, ქარი ჩადგებო.

შეიდობა იცის შენი, კაი და კეთილი! - სიზმრის მთხრობელს ეტყვიან.

ყანისთავს გურიაში შემდეგს ეძახიან: როცა ყანას მოსტეხენ და პირველად ჭამენ ახალ სიმინდს, დაკლავენ მამალს (ან გოჭს) და ბრონეულის კაკლებით შერეულ ღომს გააკეთებენ.

სიმინდი რომ მიწაზე, ზევით, გამოიბამს ფესვებივით, „ოქროს კბილებს“ ეძახიან.

„ყორნის ნისკარტას“ ეძახიან, ვინც ჭამაზე შემოესწრება.

როცა ელვაა, იმ წელიწადს ბევრი იზრდება. ლობიო ღამით იზრდება და მას ღამის ელვა ძალიან უხდება.

ელიობის წინაღამეს (19 ივლისს) გურიაში ჭაჭვეთობა იციან (ღლ-ის განმარტებით „კუდიანთა ღამე“).

ფერისცვალების წინა ღამეს შეცვა ღამე ჰქვია (ნ. ლლ. ლექ.); ამ ღამეს ღამპრობაა (ჭიაკოუნობა). ფერისცვალობას ყინვა ჩავარდება წყალშიო.

დადეგი (←დამდეგი) ჰქვია 1 ენკენისთვის (ნ. შარ.). დადეგს შემდეგ აცივდება. დადეგს შემდეგ ჭირნახული თუ მნიფდება, თორემ არ იზრდება. შემოდგომას ტეხა-კრეფა ჰქვია (ნ. ლლ.).

ქრიშობისთვის თოვლს მატლი დიესევაო.

შობის წინა დღეს ბრევენობა ჰქვია (შარამ. ბრავანობა).

შობის მეორე დღეს შობის დედა ჰქვია.

უძრავს (შდრ. ლლ.), დათოვს ნამდვილად - ასე იტყვიან, როცა მაგრად თოვს. ახალ წელიწადს დილით საქონელს გადაატარებენ ნამწვ ცეცხლის შემაზე, „წელკავი“ არ დაემართოსო.

ახალწლის მეორე დღეს ქათმის ფერხვა ჰქვია. ამ დღეს სახლს უფლის ქალი და იყრის ღომს და ამბობს: „ასი დედალ, ასი მამალ, ასი მისი ოჩხამური“ (ღლ. ლექსურში ვაზის ჯიში).

1 თებერვალს მიგებებაა (ნ. ლლ. შდრ. ქეგლ). ამ დღეს ღამპრობა იციან. გრძელ, ხმელ ჯოხებს, ერთად შეკრულს მოუკიდებენ ცეცხლს და ერთმანეთს სციმენ. „თუ წაართმევ, ნამეტანი კარგიაო“.

2 თებერვალს მირქმავა. 3/16 თებერვალს (სიმონობას) - სიმონ წვერი დვირეკა, ნახევარი მთას, ნახევარი ბარსო, ე. ი. თუ ბარში არა, მთაში მანინც გათოვდებაო.

აღდგომის მეორე დღეს გარშემორება ჰქვია.

9 მარტობას ყველაფერს გამოუშვებენ გარეთ, რაც უნდა დიდი ზამთარი იყოს, მარტი მარტმეტი, ყველა თვეზე მეტი.

გურიამიც იტყვიან ქვაზე მამალ-დედლობას. სალეს ქვაზე იტყვიან, დედალი სჯობსო.

**ძაფის დართვა:** ძაფის შესტვა (შესტული) (ლლ.: დართვა); როცა შესტულ ძაფს ორად დაგრუნენ, ეტყვიან შეძახვას (ნ. საბა, ქიზიყ., მოხეყ.). ძაფი ჯერ უნდა შეისტოს (უკულმა დატრიალდეს), შემდეგ შეიძახოს და შემდეგ დაიხვენოს (დახვენა სახვენავით - პატარა ჯოხით). დახვენა არის ძაფისაგან ღინღის მოშორება (შდრ. ქიზიყ.; ლლ.: ხვენი - მოხრილი რკინა, საფხეკი ხის თეფშების, ხონჩების, ხევს., გურ.).

**კერვა:** ცუდვა - ერთნაირი კერვა; დაცუდული; მცუდავი - „მმტოკაეი“ (შდრ. გურ., იმერ., ლეჩხ., - სახელდახელოდ კერვა); დაცუდული გადატეხეს. თუ შიგ პირდაპირი ხაზია, მაშინ მორვას ეძახიან (შდრ. ლლ.: ხის ჭრა); ამოხვევა - გადატეხილის ამოკერვა; განვა - ორი კიდის ამოკერვა; დაგანული (შარამ.: დაგანვა - განის ჩამოკლება, მიტკლის ნაჭრის ჩამოხვევა სიგრძივ); ლამბვა; გვირიშტი - ხელით მანქანისებური კერვა.

### ფოლკლორის ნიმუშები

დედისაგან გაგონილი: „დანოლისას ნაკვერჩხალს ვახოვდით დილისათვის და ვიტყოდით:

ცეცხლო, ელოდე, მელოდე,  
მე მელოდე, მზეს ელოდე,  
მთვარეს ეთაყვანებოდე,  
დილას ადრე ავდგებოდე,  
დორჩხაული დამხვებოდე!  
(დორჩხაული - ბევრი, დაღვივებული ნაკვერჩხლებიაო“).

„გამხიარულდი, ბუხარო,  
გულჩახოული ნუ ხარო,  
მოყვარეს რომ უხარიხარ,  
მტერს ხომ სძულხარ და სძულხარო!“

„შენი რუსული, პრასაპრუსული,  
ქერაბინა კუნტრუცული,  
შეხედე, ბერი ჯორზე ზის,  
როგორ არის მოკუნცხული“.  
(შდრ. ლლ.: ქერაბინი-კრამიტი, კუნტრუცო-გორაკი, მალღობი).

„ელისაო, მელისაო,  
სახლი დაედგი ძელისაო  
აფრა საძირკველისაო,  
შითა ქალი მოვიყვანე,  
კუჩხა ბედნიერისაო“.

„ბავშვებმა ასეთი გათვლა იციან:  
ფუხარი და ორი კაცი,  
თუ მესამე მოგემატოს,  
მასპინძელმა, კარში გადი! (ფუხარი-ბუხარი)“.

„ბალიშისა ტუმარაო,  
გესმის ყურსა თუ არაო,  
მე რომ ჯოხი მოგაბარე,  
მოიხმარე თუ არაო?!“ (ეტყვიან იმას, ვისაც რაიმეს ვერ  
გააგებინებენ). (შღრ. გუდამაყ. ტუმარი - ტომარა).

„ბიტუიაშ ლეკურიო,  
ბანრით (ჭინჭით) არის შეკრულიო,  
ბიტუიაშ საათიო  
ხან შვიდია, ხან ათიო,  
ბიტუიაშ ახალუხი,  
მიაქეს-მოაქეს რახა-რუხი“.

### იმერეთი

1924 წელს გრიშა ხმალაძეს უამბნია: შორაპნის მაზრაში, სოფ. სკანდემი, ჩხარში და სხვ. გაუგონია ბავშვების სათამაშო: ერთი მალავეს ცალ ხელს ზურგს უკან, მეორე ეკითხება: - „ცალი ხელი რა უყავი?“ - „კატამ მომჭამა“. - „კატა რა იქნა?“ - „ხიღზე გავიდა“. - „ხიდი რა იქნა?“ - „წყალმა წაიღო“ - „წყალი რა იქნა?“ - „ზღვამი ჩავიდა“. - „ზღვა რა იქნა?“ - „მზემ დააშრო“. - „მზე რა იქნა?“ - „გორას მოეფარა“. - „გორა რა იქნა?“ - „კაცმა დახნა“. - „კაცი რა იქნა?“ - „მოკვდა“.

ნაღძობის შელოცვა (ფეხის), სოფ. სვირში:

„მობრძანდა ქრისტე ღმერთი, დაუდგეს ოქროს სკამი. დაბრძანდა ოქროს სკამზე; წინ უდგა ორი ქალი; ერთი იყო მხსნელი, მეორე იყო მფსკვნელი. ერთი ფსკვნიდა, მეორე ხსნიდა. მხსნელმა აჯობა მფსკვნელსა:

ფეხო (ან სხვა რამე, მაგალითად, ხელო და დაჰკრავენ) შენც გაიხსენი! (ამავე დროს ნელთბილ წყალში უზუღენ)“.

სისხლის (საქონლის ერთნაირი ავადმყოფობის სახელია, ჯერ ყურს გაუჭრიან და ამბობენ):

აქვემოდან მერცხალი მოფრინავს,  
დამარიან - დარეჯანი (=ნესტან-დარეჯანი),  
ასკილის შვილდი,  
განის ისარი,  
მოვწევ შვილდსა,  
ვესერი მგელსა,  
სისხლო, გოუშვი კვერათა,  
უპუ (ჩასძახიან ყურში) მგელსა!" (სამჯერ).

**მაკე სულიერის.** დგას ჭურჭლით წყალი; ზემოდან, მგონი, ფიცარი აქვს გადაფარებული და ულოცავენ:

„დედა-შვილი მოდიოდა  
ებრემისა მიდორსაო,  
შვილმა უთხრა დედასაო,  
დედა არ დაყვა ნებასაო.  
უფიცრულ ხესა ქვეშე  
ცოდვის წყალი დამდგარიყო,  
რამაც სულიერმა დალიოს,  
მის დრომდი მის  
მუცელში იყოს". ამ წყალს დააღვინებენ საქონელს.

**ხოკის** (ხოკი ავადმყოფობაა ღორის. დახოკლ ღორს მოძრაობა უჭირს) (ნ. ლლ):

„აბუჩანჩალ - მაჩანჩალა  
დათიე მელორისასაო,  
დათიკამ ჯოხი დაკრა,  
ნადი, მეზობლისასაო.  
ვაი, წელო და წელკავო,  
თეძოს თავო და ბარკალო.  
მარიამ ჩამოსტიროდა  
ერეკსა და ერეკს შუაო.  
წმინდა გიორგი, უშველე,

**ხოკისა და ონკლისგანო**" (ონკოლიც ღორის ავადმყოფობაა. მგონი, ინდაურსაც ემართება. რომ დაიყვირებს, დასწყევლიან: „ვაი შენ და ონკოლიო!") (ნ. ლლ.).

**ჭკლის** (ნემსში გაუყრიან კანაფის ძაფს, დაასველებენ ცივ წყალში, გადაპკიდებენ მხარზე):

„დიდი, დიდი, დიდებული,  
ზედ სახტარშენებული,  
ლოდი იყო მიდებული,  
ხელი მოვკარ, გადავაგდე,  
სერსენაის (თითქოს სერსენადის!) კარზედაო,

პეტრე იჯდა ქვაზედაო,  
პაველმ უთხრა პეტრესაო:  
პეტრე, რათ არ სჭამ პურსაო.  
მათ არა ვსჭამ პურსაო,  
ჭვალი გახლავს გულსაო.  
რა არის მისი ნამალი?  
ცივი რკინა, ცივი წყალი.  
თვით ამოსული კანაფი  
გადაადე მხარსაო,  
ის გააქრობს ჭვალსაო”

„აფხაზეთში სცოდნიათ: მზითევში გატანებულ ძროხას არ დაკლავდნენ და არც მის მოგებულ ხბოსო. გამოსარჩევად ყურს გაუჭრიდნენ თურმე“.

ზემოთმოყვანილი მასალა შედარებული გვაქვს შემდეგ ლექსიკონებთან: ს.-ს ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ილ. აბულაძის გამ., თბ., ტ. I - 1991, ტ. II, 1993, (შემოკლ. საბა); ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, არნ. ჩიქობავას საერთო რედაქციით, რვატომეული, თბ., 1950-1964 (შემ. ქეგლ); ქართლური დიალექტის ლექსიკონი, შემდ. თ. ბეროზაშვილი, მ. მესხიშვილი, ლ. ნოზაძე, თბ., 1981 (შემ. ლექს.); ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, შემდ., აღ. ლლონტი, თბ., 1984 (შემოკლ. ლლ).

Р. Джанашиа

### Этнографические записи С. Джанашиа

В архиве известного грузинского ученого Симона Джанашиа (1900-1947) имеются полевые дневники с записями этнографического материала из некоторых регионов страны: Картли, Гурии, Имерети. Несмотря на фрагментарность, предлагаемый читателю материал не должен быть лишён определённого интереса.

R. Janashia

### S. Janashia's Ethnographic Notes

Field diaries containing ethnographic notes some regions of Georgia - Kartli, Guria, Imereti - are kept in the archives of the celebrated georgian scientist Simon Janashia. Despite the fact that the proposed material is of fragmentary character it has to be of certain scientific interest for the readers.

**ს. ჯანაშიას არქივიდან**  
**ტარიელ ხერხეულიძის წერილი სიმონ ჯანაშიას**

მხატვარ ტარიელ ხერხეულიძეს (1899-1954) და სიმონ ჯანაშიას ერთმანეთი გაუცვნიათ აბასთუმანში 1924 წელს. ისინი დამეგობრებულან. ს. ჯანაშია მოხიბლული იყო ტ. ხერხეულიძის კულტურით, ფართო განათლებით, სიყვარულით სამშობლოს წარსულისადმი. მათ შორის გაიბა მინერ-მონერა (1925-1947 წწ.); დაავადებულმა ტ. ხერხეულიძემ ცხოვრების უმეტესი ნაწილი აბასთუმანში გაატარა. მხატვრის ინტერესი ძველი ქართული კედლის მხატვრობისა და მინიატურებისადმი დაგვირგვინდა მონოგრაფია-ალბომით ქართული ავეჯის შესახებ, რომელიც გამოიცა 1941 წ. ივანე ჯავახიშვილის რედაქტორობით. 1947 წ. ს. ჯანაშიასადმი მონერილი წერილებიდან ირკვევა, რომ ხერხეულიძეს ჩაფიქრებული ჰქონია ქართული აქუსუარებისადმი მიძღვნილ ალბომის შედგენაც. სამწუხაროდ, დღემდე ჩანაფიქრი ჩანაფიქრად რჩება.

წინამდებარე პუბლიკაციაში გადმოცემულია მხატვრის მიერ სოფ. პატარა თონეთში, სახალხო დღესასწაულზე დასწრებით, მიღებული შთაბეჭდილებანი.

აბასთუმანი, 1926. XII. 15.

განვდით ჩემს დაკვირვებას „ფალლოსის“ შესახებ. მხოლოდ არ ვიცი, რამდენათ შეიძლება მისი დაბეჭდვა იმ სახით, რომლითაც მოგიტოვრობთ. საქმე იმაშია, რომ ეს შემთხვევით მიღებული შთაბეჭდილებაა და არა განზრახვითი დაკვირვება, რომელსაც უნდა ახასიათებდეს ზედმინევენითი ყურადღება და სპეციფიური მიდგომა: მაგალითად, ვერ გამოვიკითხე მცხოვრებლებს, თუ რა მნიშვნელობას აკუთვნებენ ამგვარ ჩეულებას, ან საიდან მოსდევთ იგი და სხვ. გარდა ამისა, ადვილი შესაძლებელია, რომ ამგვარ სანახაობასთან გაცნობილი იყვეს ს. მაკალათია, თუმცა თავის წერილში იგი ამას სრულებით არ იხსენიებს.

ვფიქრობ, რომ ჩემს დაკვირვებაში უმთავრესი და საგულისხმიერო ისაა, რომ მას ჰქონდა ადგილი ქართლში (სახელდობრ) და სულ ახლო წარსულში - 1920 წელს.

აგერ მოგიყვებით.

სანახაობას გადმოგცემთ სავსებით ობიექტურად და მისი სრული სისწორით მესსიერებაში აღდგენით.

მანგლისის ირგვლივ მდებარეობენ სოფლები: პატარა თონეთი, დიდი თონეთი, ახალსოფელი და სხვა - რომელთა მცხოვრებნი თავიანთ თავს „მთიულებს“ უწოდებენ. მანგლისშიაც მათ ასე სთვლიან. მართლაც, ეს სოფლები მთა-

ალაგს ამართულან. მცხოვრებლები ატარებენ გეარებს: აფციაური, ნიკლაური და სხვა „ური“.

(ხევსურეთიდან ხომ არ არიან ძველად გადმოხვენილნი? - თქვენ გეცოდინებათ. თუ ასეა, უფრო ადვილი მისახვედრი იქნება, რასაც მოგიტხრობთ), 1920 წელს ერთმა პატ. თონეთელმა ნაცნობმა - (პ. თონეთი მანგლისიდან 2 1/2 თუ 3 ვერსის მანძილზე მდებარეობს) ახალგაზრდა აფციაურმა მიმინვია სოფელში დღეობას. ეს აფციაური გავიცანი მანგლისში, სადაც ის მსახურობდა და მე კი ავადმყოფობის გამო სააგარაკოდ ვიმყოფებოდი.

ეს იყო ნააღდგომევეს. აღარ მახსოვს სამეობობის თუ წმ. გიორგის სახელობის დღეობა იყო.

სოფელს რომ ავედით - შუა ქეიფსა და ლხინს მიუსწარი. ხალხი, უკვე საკმარისად შეზარხოშებული, გარედ ლხინობდა - მოედანზე, შუა სოფელში. ნაწილიც ცეკვავდა (დუდუკი, დაირა), ნაწილი მაგიდებს უსხდა და სვამდა. სხვა სოფლებიდანაც ბევრი იყო ხალხი და მანგლისიდანაც.

ჩემი ყურადღება მიიპყრო შემდეგმა მოულოდნელმა სანახაობამ.

გაშლილ სუფრის შორი-ახლოს დაბალ ჯირკზე ერთი ახალგაზრდა ლამაზი სოფლელი იჯდა (ამასაც ხშირად ვხედავდი მანგლისში), რომლის მოვალეობასაც შეადგენდა, როგორც ეტყობოდა, ხალხის გართობა უცნაური გასართობით. განზე გადგმულ მუხლებს შუა მას მონყობილი ჰქონდა ხისაგან გამოთლილი მამაკაცის სასქესო ასო, რომლის ამოდრავებით მაყურებელთა შორის ეროტიკული გაღიზიანება უნდა გამოენვია.

ასო იქნებოდა ზომით დაახლოებით 24 თუ 25 სანტ. სიგრძით, და მუხლებს შუა სისო-ხერხის, აზარმაცის მექანიზმის მსგავსად ჰქონდა მონყობილი, ე. ი. ბარძაყებზე დახვეულ თოკის ორმაგ პირში დამაგრებული იყო ფალოსის ბოლო. ამავე დროს მუხლებზე ედო თხელი ფიცარი და როდესაც ხის ასოს ხელით ასწევდა და შემდეგ უეცრად ხელს ააცდენდა, ასო მძლავრი ხმაურით ფიცარს დაეცემოდა, ე. ი. ამ მოძრაობით უნდა გამობატულიყო სექსუალური არშეიკობის სცენა. ამავე დროს ახალგაზრდა შირობდა და მაღალი ხმით გამაღიზიანებელ არაკებს გაჰკიოდა, რომლითაც უმთავრესად მიჰმართავდა ქალებს. გვერდშივე ედგა ლეინო, რომელსაც სვენებ-სვენებით ენაფებოდა. შორი-ახლოს ბიჭები უვლიდნენ და სიტყვას ბანზე არ უგდებდნენ. ქალები ღიმილით პირს უქცევდნენ.

რამდენადაც მე შევამჩნიე, ხალხი საკმარისად გულგრილად უმზერდა ამგვარ გართობას, როგორც ძველ და ნაცნობ ჩვეულებას.

ლხინის დამთავრებამდე ახალგაზრდას არ უღალატნია დაკისრებული მოვალეობისათვის და მისი მხიარული ყვირილი და დამღერება უცნაურ მანიპულაციაზე შუალამემდის ისმოდა.

სამწინადაც ვნანობ, რომ ვერ მომიხდა გამოკითხვა სოფელში ამ ადათის შესახებ. მივხვდი კი, რომ ეს უძველეს რწმენის ნაშთი უნდა ყოფილიყოს - ნაშთი გადაგვარებული და უშნო და ვულგარულ გართობად გადაქცეული. ახლო წინა-



პარი კი ამ სანახაობის იყო ალბად ჩვენში ყვენობა, რომელშიაც ფალოსი დიდ როლს თამაშობდა.

ერთი სიტყვით ყოველი ამის გამორკვევა და დასკვნები ჩემს კომპეტენცი-  
აში აღარ შედის. მე განვდით მხოლოდ მასალას თუ დაბეჭდავთ, ამ მასალას,  
გთხოვთ, ჩემო სიმონიკ, შეასწოროდ ენის მხრივ, სადაც საჭირო იქნება. თუ არ  
დაბეჭდავთ, შეინახეთ ეს ვინრო ფურცელი ს. მაკალათიასთვის, რადგანაც ჩემის  
აზრით ეს უეჭველად გამოსაყენებელი და იშვიათი - ჩვენს დროში - მასალაა. თუ  
რამე გაუგებარია მომწერეთ და განვიმარტავთ.

გარდა ამისა, მინდა შეგეკითხოვ: მე მაქვს ჩანერილი ქართლში გაგონილი  
ეთერის ზღაპარი. რამდენათაც მე ვიცი, იშვიათი ვარიანტი უნდა იყოს, განსა-  
კუთრებით დასაწყისი. ჩაწერე ლექსებითურთ და იმ კილოთი, როგორც მიაბ-  
ბეს. ნაამბობია მოხუცი მამიდაჩემისაგან, რომელსაც გაუგონია დიდდაჩემისა-  
გან. „ეთერიანი“ ჩვენს ოჯახში სუყველას პირზე ეკერად და ამიტომ უკლებლივ  
მახსოვს. მე მგონი კარგი, იქნებოდა, რომ ეს ვარიანტიც დაიბეჭდოს და შეინა-  
ხოს, თუ ასეთი არ არსებობს ჯერ, მომწერეთ ამის შესახებ.

როგორ ხართ? ბედნიერი ხართ, რომ მუშაობთ თქვენს სფეროში. ვაი, ჩემი  
ბრალი... იყავით კარგათ. სალამი დედათქვენს, სალამი მარუსასგან. ნუ დაიზა-  
რებთ და მიპასუხეთ. თქვენი მეგობარი - ტარიელი.

ბოდიში ამ ჭუჭყიან ბარათზე.

P.S. ვინრო ფურცელზე დავამუშავე დასაბეჭდათ, თუ ასეთს გადას-  
წყვეტთ.

(სტილი დაცულია).

P. Джанашиа

### Письмо Т. Херхеулидзе к С. Джанашиа

В 1920 г. грузинский художник Тариэл Херхеулидзе (1899-1954) присутство-  
вал на народных празднествах в Маленьком Тонети (дер. в Манглисском р-не, Вост.  
Грузия), где он стал свидетелем представления культа фаллоса. Свои впечатления он  
описал спустя несколько лет в частном письме к Симону Джанашиа.

R. Janashia

### T. Kherkheulidze's letter to S. Janashia

In 1920 georgian painter Tariel Kherkheulidze (1899-1954) attended public festivity  
in Little Toneti (village in the Manglisi region, East. Georgia), where he witnessed phallus  
cult representation, later described in his private letter to Simon Janashia.

## არქეოლოგიური ძიება ხანისწყლის ხეობაში

ამ მ ათეული წლის წინ ჩვენი არქეოლოგიური სამუშაოები, პირველ რიგში დაზვერვები, ხანის წყლის ხეობას დაუკავშირდა. ძირითადი ძეგლი თანამედროვე სოფ. ვარდციხეში არსებული ბიზანტიური წყაროების „როდოპოლისი“ იყო. ჩემი პირველი დაზვერვა აქ ვანის ექსპედიციიდან მოენყო<sup>1</sup>.

თავის მხრივ, ვარდციხეში 1968 წ-დან დაწყებულმა არქეოლოგიურმა დაზვერვამ (ხელმძღვ.: გ. ლომთათიძე, გ. ცქიტიშვილი) ვარდციხისპირის მშენებლობის გამო შედარებით ფართო მასშტაბი მიიღო, რაც პირადი გადატვირთულობის გამო აფერხებდა ფართო დაზვერვით სამუშაოებს ბალდათის რაიონში. ჩვენამდე ბალდათის რაიონში არქეოლოგიურ ძეგლებს მოიხილავდა ნ. ბერძენიშვილის სახ. ქუთაისის ისტორიულ-გეოგრაფიული მუზეუმის ექსპედიცია. რადგან ადრევე ყურადღებას იქცევდა მთელი რიგი პუნქტები, ასე მაგ.: სოფ. ფერსათი, საიდანაც მუზეუმში ადრეანტიკური ხანის სამარხისადმი (?) მიკუთვნებული უნიკალური ნივთები შევიდა. ასევე ინტერესს იწვევდა ქუთაისის მუზეუმშივე დაცული, ცნობილი ზეკარის ბრინჯაოს მამაკაცის ითიფალური ქანდაკება. უფრო ადრეული ხანის მასალებიდან მნიშვნელოვანია სოფ. დიშისა და ხანის ბრინჯაოს ნივთების განძები. ყველა ეს მონაცემები მიუთითებდა ძველი, მნიშვნელოვანი დასახლებების ტოპოგრაფიაზე და არქეოლოგიურად პერსპექტიულ მონაკვეთებზე. მაგრამ მუზეუმებში დაცული მასალები მაინც სრულად ვერ ასახავდა ბალდათის რაიონის სიძველეთა კვლევის პერსპექტივას. მაგ. შეიძლება დავასახელოთ, რომ ვარდციხის ადრებიზანტიური და, იქვე, 800 მ-ზე მოგვიანებით მიკუთვნილი ანტიკური ხანის სამოსახლოს მონაკვეთიდან, ქუთაისის სახელმწიფო მუზეუმში მხოლოდ ერთი ეთნოგრაფიული ჭურჭელი შევიდა. დღეს ვარდციხის ნაქალაქარის შესწავლის ერთი ეტაპი დასრულებულია და იგი მეტნაკლები სისრულით გამოცემულია<sup>2</sup>. ამავე ნაშრომში გამოყენებულია ჩვენს მიერ ბალდათის რაიონში ჩატარებული დაზვერვების ზოგი მონაცემი. კრებულში ნარმოდგენილი სტატიის მიზანია რიგ ჩვენთვის საინტერესო მნიშვნელოვანი ავტორის (მაგ. ვახუშტი ბაგრატიონი, გამბა, დიუბუა დე მონპერე და სხვ.) მონაცემებზე დაყრდნობით ნარმოდგენით ზოგი ახალი ინფორმაცია, როგორც ვარდციხის ისტორიის შედარებით ახალ ეტაპზე, ასევე ხანისწყლის ხეობის რიგ მნიშვნელოვან, მაგრამ ჯერ უცნობ ძეგლებზე, შესაძლებლობის ფარგლებში მოვახდინოთ მათი არქეოლოგიური მონაცემებით კომენტირება.

<sup>1</sup> აქ მინდა შევნიშნო, რომ ეს ექსპედიცია, მისი ხელმძღვანელი პროფ. ოთ. ლორთქიფანიძე და წევრები ყოველწლიურად უწყობდნენ ხელს ჩემს თემატურ დაზვერვებს და ამის შემდგომაც არაერთგზის მიმიღია მონაწილეობა, მართალია მცირე ხნით, ამ ექსპედიციის თუთაობაში და ჩემთვის სასარგებლო არქეოლოგიურ ექსპურსიებში.

<sup>2</sup> ვ. ჯაფარიძე, ვარდციხის ნაქალაქარი, თბ., 1989.

ზემოთ დასახელებულ ავტორთაგან პირველ რიგში, ცხადია, ვახუშტი ბაგრატიონის მონაცემები იწვევს ინტერესს; სამწუხაროდ ისინი მწირია. კონკრეტულად ვარდციხეზე გვამცნობს: „ნოლას ზეით არს ვარციხე. ეს ყოფილ არს ციხე დიდი და დიდშენობა, და გამომდინარეობს წყარო შიგ კეთილი“<sup>3</sup>. შედარებით ვრცელია და მნიშვნელოვანი დიუბუა დე მონპერეს მონაცემები, გამოქვეყნებული მისი მოგზაურობის II ტომში<sup>4</sup>, ისევე, როგორც, ზოგადად, დიდ ინტერესს იწვევს ცალკე ტომად თანდართული ილუსტრაციები. დიუბუა ქუთაისიდან მოემართება ახალციხის მიმართულებით და იძლევა ძეგლების აღწერილობას, მაგ.: ქუთაისისა და გეგუთის. დიდ ინტერესს იწვევს ქ. ქუთაისის მის მიერ გამოხაზული სიტუაციური გეგმა, განმარტებით, რომელიც დღემდე არ კარგავს პრაქტიკულ მნიშვნელობას. მნიშვნელოვანია მონაცემები გეგუთზეც. იგი მას „ციხე-დარბაზს“ ანუ „თამარის ციხეს“ უწოდებს. სხვათა შორის, ამგვარი მინაწერები აქვს იმერეთის 1737 წ. რუკას, რის შესახებაც დიუბუას გამბას ფრანგული გამოცემის<sup>5</sup> მიხედვით შეიძლებოდა სცოდნოდა.

აქ ჩვენ ვერ შევჩერდებით დიუბუა დე მონპერესეულ გეგუთის ვრცელ და უაღრესად საინტერესო აღწერილობაზე. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ ასევე მნიშვნელოვანია მის მიერ შენიშნული ძეგლის, როგორც კომპლექსის ტოპოგრაფიაში მომხდარი ცვლილებები. აქ ავტორის ინფორმაცია რომაული ხანის ფაზისზე მონაცემების მსგავსად, შეუცვლელია. გეგუთზე დიუბუას სხვა მოსაზრებების (იდეტიფიკაცია, დათარიღება) არქეოლოგიურ კომენტარს სხვა დროს დაეუბრუნდებით. ამასთან აღვნიშნავთ, რომ ამ და სხვა ავტორის მატერიალურ ძეგლებზე მონაცემების პარალელურად ჩვენს ინტერესს იწვევს ინფორმაცია იქვე არსებული სოფლების, გზების და სხვ., თვით ბუნებისაც კი, შესახებ.

ქრონოლოგიურად დიუბუა დე მონპერეს მონაცემებს წინ უსწრებს გამბას ინფორმაცია, მაგრამ სივრცელისა და მნიშვნელობის გამო ჩვენ თავდაპირველად ყურადღებას მიაჩნ პირველის თხრობაზე გავამახვილებთ. ქუთაის-გეგუთის გავლით და მდ. რიონ-ყვირილას გადალახვით დიუბუა სოფ. ვარციხეშია და ბინას გამბას სახლში დაიდებს. აქედან გაემართება იქვე ახლოს, როგორც თვით აღნიშნა, მდებარე „...იმერეთის მეფის ალექსანდრეს ციხე-სიმაგრის ნანგრევების დასათვალიერებლად, რომელმაც ის აღადგინა იქ მისი რეზიდენციის დასაარსებლად; ეს ნანგრევები ფარავენ ბრტყელი ბორცვის მწვერვალს, რომელიც ბატონობს ყვირილის მარცხენა სანაპიროზე, ფაზისთან მისი შეერთების ადგი-

<sup>3</sup> ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსი, ტექსტი დადგენილია ყველა ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ., 1973, გვ. 751.

<sup>4</sup> Dubois de Montpereux, Voyage autour du Caucase. t. II, გვ. 221-222.

<sup>5</sup> Gamba, Voyage dans le Caucase 1820. 24, t. I, Paris, 1826. გვ. 263-242.

იხ. აგრეთვე, შ. ბურჯანაძე, ლიხთ-იმერეთის 1737 წლის რუკა როგორც ფეოდალური საქართველოს პირველწყარო, ხელნაერთა ინსტიტუტის მოამბე, I, თბ., 1959, გვ. 193; უნდა შევნიშნოთ, რომ საქართველოს ეროვნულ ბიბლიოთეკაში დაცულ გამბას ნაშრომის ფრანგულ პირს რუკა აკლია.

ლიდან ცოტათი მოშორებით<sup>6</sup>. შემდეგ დიუბუა აღწერს წარმტაც ბუნებას. საუბრობს ცხოველთა სამყაროზე. მოკლედ ეხება ქალაქის ძველ ისტორიას და გადმოსცემს, ძირითადად პროკოპი კესარიელზე დაყრდნობით, პოლიტიკურ მომენტებს. დიუბუას თქმით იმერეთის უკანასკნელი მეფეების ამ რეზიდენციისაგან დარჩენილია მხოლოდ 7-8 ფუტი სისქის მქონე ძლიერი კედელი, რომლის „ერთი ნაწილი შესაძლებელია ლაზების დროით თარიღდებოდეს, რადგან ეს მათთვის დამახასიათებელი არქიტექტურული სტილია. ამ კედლებს მიშენებული აქვს ბასტიონები, ანუ კვადრატული მინაყრილები, რომლებიც მისგან გამოიკვეთებიან. კედელი შემოსაზღვრავს ბორცვის თავს და ამგვარად ქმნის ვრცელ ეზოს, სადაც კედლის გასწვრივ ყვირილას მიმართულებით ჩამწკრივებული იყო ხით ნაგები მეფეთა საცხოვრებლები<sup>7</sup>. ხუთი თუ ექვსი აგურის ბუხარი, ობელისკების მსგავსად არიან აღმართულნი და ამით მიუთითებენ საცხოვრებლის ადგილმდებარეობაზე. მნიშვნელოვანია ცნობა: „ეზოს შუაგულში ხელუხლებლად არის დარჩენილი მხოლოდ კედლით გარშემორტყმული და თაღოვანი ეკლესია<sup>8</sup>. სამწუხაროდ მთელი ეს ისტორიული გარემო დიუბუას დროისათვის ერთგვარად გატყუურებულია, მაგრამ შემორჩენილია გამბას ხის სახერხი შენობები; ხოლო მისი ხის ერთსართულიანი სახლი, რომელშიც ამ დროს ქალბატონი გამბა ცხოვრობდა, საკმაოდ მოძველებულია<sup>9</sup>.

ჩვენ აქამდე არ გვქონდა შესაძლებლობა საგანგებოდ გაგვემახვილებინა ყურადღება ვარდციხის ისტორიის ახალ ეტაპზე, მოგვეხდინა შედარებით ახალი ნყაროების, მათ შორის დიუბუას მონაცემების, არქეოლოგიური კომენტირება. პირველ რიგში ყურადღებას იქცევს საფორტიფიკაციო სისტემის დიუბუასეული აღწერილობა. მისეული ზღუდე ბორცვის მწვერვალს შემოსაზღვრავს და ოთხკუთხა კოშკებით (ბასტიონებით) ხასიათდება. გათხრებმა უჩვენა, რომ ვარდციხის ყველაზე ძველი (ახ. წ. IV-V სს.) ზღუდე გეგმაში მომრგვალებულია და ასე შემოსაზღვრავს ციხის ტერიტორიას; მომდევნო ეტაპზე კი ციხის კედლები მნიშვნელოვნად გასქელებულია და უფრო სწორხაზოვანი მონაკვეთებისაგან შესდგება; მაინც შემოსაზღვრული ფართობი ფაქტიურად ასევე წრიულია, ხოლო კოშკები და ბასტიონები ყველა ოთხკუთხაა. ვარდციხე-როდოპოლისისათვის გადაუჭრელ პრობლემას, ჯერჯერობით მაინც, წარმოადგენს ნყაროებით ცნობილი საეპისკოპო კათედრის ტაძრის მიკვლევა. დღეს, შეიძლება ითქვას, ამ-

<sup>6</sup> Dubois de Montpereux, Voyage... გვ. 221.

იქვე სქოლიოში (გვ. 221) ავტორი მიუთითებს, რომ 1763 წ. გენერალმა ტოტლებენმა ვარდციხის ციხის კედლები საგანგებოდ დაანგრევინა, რომ თურქებს არ გამოეყენებინათ ის.

<sup>7</sup> იქვე, Dubois... გვ. 221.

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 222.

<sup>9</sup> ჩანს ამ ქალბატონს მიეკუთვნებოდა საფლავის ქვა, რომელიც ვარდციხეში მიჩვენეს ჩემი იქ პირველი ჩასვლის დროს (1967 წ.), ვარდციხის კონცხის ძირთან. მითხრეს: ფრანგი იყო და ქრისტიანულ სასაფლაოზე არ დასაფლავესო. სამწუხაროა, რომ მასზე მაშინ სათანადო ყურადღება არ გაუვახვიელე, რადგან გამბას ოჯახის ისტორია მჭიდრო კავშირშია სოფ. ვარციხის ისტორიასთან.

ისტვის პირდაპირი მონაცემები არ გაგვაჩნია. ამ მხრივ ერთგვარ ორიენტორს იძლევა დიუბუა დე მონპერეს ზემოთ აღნიშნული ცნობა, რომ იგი, თითქოს, შუა ეზოში მდებარეობდა. დღეს აქ ასეთი შენობის ნაშთები შემორჩენილი არ არის და სათუოდ არც საძირკვლის ადგილია ცნობილი. შესაძლოა დიუბუას „შუა ეზო“ ნაქალაქარის იმ ერთ-ერთ ცენტრალურ ნაწილს უკავშირდება, სადაც ექსპედიციამ შედარებით დიდ ფართობზე, თანამედროვე სასაფლაოს პირობებში, ვარდციხის ნაქალაქარის მნიშვნელოვანი ნაშთები გამოავლინა. ჯერ ერთი, აქ დადგენილია უძველესი ზღუდის კომპლექსში ჩართული ქალაქის ვაკე ნაწილის შუაში გადამკვეთი კედელი; მის გასწვრივ გამოვლინდა კირქვა და რიყის ქვის კომპაქტური მასა, რომელიც, შესაძლოა, სავალი ნაწილის მონაკვეთს წარმოადგენდა. ამასთან, ეს, შედარებით ფართოდ და მნიშვნელოვნად დიდ სიღრმეზე წარმოდგენილი ქვანაყარი მასა, ნაწილობრივ მაინც აქვე არსებული უფრო კირქვის ნაგებობის სამშენებლო ნაშთებს წარმოადგენს. მას შეეძლო შეემცილებინა შენობის ირგვლივ არსებული თიხოვანი გრუნტი, დაეცვა ნიადაგი წყლის დგომისაგან. ნიშანდობლივია, რომ თხრილში სხვადასხვა დონეზე (ჩ-0,7-1,3 მ) ნაპოვნი იყო მრავალრიცხოვანი კერამიკული და მინის ჭურჭლების ფრაგმენტები. ამათგან დავასახელებთ ჩვენი საკითხისათვის უფრო მნიშვნელოვან მასალას: მინის ჭურჭლის ფრაგმენტები ექვარისტული (საზიარო) წარწერებით და ამფორები A ნიმუშებით, მინის კონუსურძირიანი სანათურები. სულ ქვედა დონეზე ე. წ. ნელშეზნექილი, ყავისფერკეციანი თითქმის მთელი კოლხური (?) ამფორები, რომლებიც, ვფიქრობთ, სამარხებს უკავშირდებიან. დასახელებული მასალა, ჩვენი აზრით, ქრისტიანულ და ამდენად ეკლესიის გარემოს უკავშირდება. ასევე სარკმლის მინის ფრაგმენტები, რომლებიც სამეცნიერო ლიტერატურაში მიღებული მოსაზრებით ქრისტიანულ ტაძრებს უკავშირდებიან. თარიღი ამ მასალებისა ლურჯი მინის იმპორტული დოქის მაგვარი ჭურჭლისა და სხვა მონაცემების მიხედვით IV ს. ბოლოთი და ახ. წ. VI ს. განისაზღვრება. ამრიგად ზოგი არაპირდაპირი მონაცემით დიუბუა დე მონპერეს ცნობაზე დაყრდნობით, ჩვენ, ერთგვარი პირობით, შეგვიძლია განვსაზღვროთ ვარდციხის ნაქალაქარზე არსებული ძველი საეპისკოპოსო ტაძრის ადგილმდებარეობა. ქვისგან ნაგებ ეკლესიაზე მიუთითებს გამბაც<sup>10</sup>. მაგრამ ადგილის მიუთითებლობის გამო, შეიძლება აქ ვარდციხის ზღუდის ჩრდილო-აღმოსავლეთი ნაწილის გარეთ, დღემდე ნანგრევებად შემორჩენილი მომცრო შენობის ნაშთი იგულისხმებოდეს. მით უფრო, რომ ფრანგული ტექსტის თარგმანის სხვა ვარიანტში ეს ნაგებობა „ეკედერადაც“ აღინიშნება. ეს ნაგებობაც შეისწავლებოდა 1970-იან წლებში. იგი მომცრო ოთხკუთხა შენობაა, დასავლეთისა და სამხრეთის მხრივ კარის ლიობებით, იგი ეკედერს, ან უფრო კარის მომცრო ეკლესია-სალოცავს წარმოადგენდა. ნაშენებია კირქვითა და ნაწილობრივ რიყის ქვით (ჩანს გამოიყენებოდა დანგრეული შენობის მასალა). იატაკი შედარებით ახალი, მართკუთხა აგურებით არის დაფენილი. ხოლო ირგვლივ საკ-

<sup>10</sup> უაკ-ფრანსუა გამბა, მოგზაურობა ამიერკავკასიაში. ტ. I, ფრანგულიდან თარგმნა, კომენტარები დაურთო მ. მგალობლიშვილმა, თბ., 1987, გვ. 169.

მაოდ მრავალრიცხოვანი, აშკარად გვიანდელი, თითქმის უინვენტარო სამარხები იყო დადასტურებული. მოპოვებული მასალები (კერამიკა) მხოლოდ გვიანშუასაუკუნეებს განეკუთვნება. ამრიგად, აღნიშნული ნაგებობა ყველა თვალსაზრისით გამოირიცხება, როგორც ძველი ტაძრის ნაშთი.

რაც შეეხება ბუხრების ნაშთებს, რომელიც დიუბუა დე მონპერე უფრო მდ. ყვირილას მხრივ ხედავს, ისინი დღეს ზედაპირულად აღარ შეინიშნება. მაგრამ შიდა ეზოშიც, ციტადელის სამხრეთის კედლის მონაკვეთთან და ზღუდის აღმოსავლეთ კედელთან გათხრილი იყო, ძირითადად აგურებით ნაშენი ბუხრებისა და კირხსნარიანი იატაკების ნაშთები, რომლებიც მართალია მიეკუთვნებიან იმერეთის გვიანდელი მეფეების ხანას. ამ მხრივ უფრო მნიშვნელოვანი ნაგებობა კიზისა და შემალღებული საძირკვლის ნაშთით (და რიყის) ქვის კედლებით, რამდენიმე სენაკისაგან შედგებოდა. არქეოლოგიური ძიებით ასეთი შენობების ნაშთები უთუოდ დადასტურდება ზღუდის ჩრდილო-დასავლეთ მონაკვეთშიც, როგორც ამას დიუბუა დე მონპერე მიუთითებდა.

უნებურად გვახსენდება რუსი ელჩების და სხვა წყაროების მონაცემები, რომლებიც იმერეთის სამეფო კარის უკანასკნელ პერიპეტებს გვამცნობენ: კერძოდ, იმდროინდელი ზოგი ისტორიული დოკუმენტის მეშვეობით ცნობილია, რომ მოლაპარაკება იმერეთის უკანასკნელ მეფე სოლომონ II-სა და მეფის რუსეთის წარმომადგენლობას შორის სწორედ ვარდციხეში მიმდინარეობდა; აქვე იყო ქართული დიპლომატიის ბრწყინვალე წარმომადგენელი და დიდი პატრიოტი სოლომონ ლიონიძე, რომელიც მოლაპარაკებების დროს, ჩანს, დიდი პრინციპულობით გამოირჩეოდა. შესაძლოა, ჩვენ მიერ ნაწილობრივ გამოვლენილი ზოგი ნაგებობის ნაშთი იყო უშუალო მონაშენი ამ მოლაპარაკებების. არაპირდაპირ იგივე პოლიტიკურ ვითარებას უნდა ასახავდეს გათხრებით ნაპოვნი სარდონის ბეჭედი-საბეჭდავი, რომელზეც იკითხება: „ბატონიშვილი დარეჯანი“: იგი სოლომონ I-ის ქალიშვილის კუთვნილი უნდა იყოს, რომელიც რუსეთის ხელისუფლებამ 1810 წ. ვორონეჟში იძულებით გაასახლა. ზუსტად ამ დროითვე თარიღდება ქართული ფული - ვერცხლის მონეტა, რომელიც ასევე ზედა ფენაში იყო ნაპოვნი.

ძველი ვარდციხის სასოფლო-სამეურნეო დასახლების ფარგლების განსაზღვრის დროს გარკვეული მნიშვნელობა აქვს გვიანი შუა საუკუნეების სოფლური დასახლების ტოპოგრაფიის გარკვევას. ამ მხრივ საინტერესოა გამბას აღწერილობები. ვრცელი ტექსტიდან მნიშვნელოვნად მიგვაჩინა შემდეგი ინფორმაცია: „ვარდციხეში, რომელიც დღეს მხოლოდ სოფელს წარმოადგენს, თხუთმეტი წლის წინათ ციხე-კოშკი იდგა, სადაც ზაფხულობით იმერეთის მეფეები ცხოვრობდნენ. ისინი აქვე მდებარე აჯამეთის ვრცელ ტყეში ნადირობით ერთობოდნენ. ციხესიმაგრეები, კოშკი და მრავალრიცხოვანი მინაშენი რუსებს დაუბრუნებიათ. შემორჩენილია მხოლოდ ერთი ქვისაგან ნაგები ეკლესია. აქაური ბალებიდან გადარჩენილია რამდენიმე ლელვისა და კომპის ხე და სხვადასხვა ჯიშის ფიქვი“.

„ვარდციხის შემოგარენი მართლაც რომ ლამაზია. ხეობა, რომელიც სამ ვერსზე მეტი სიგანისაა, იწყება საკმაოდ ამაღლებული პლატოს ძირში, იქ, სადაც უნინ ციხე იდგა. იგი გადაჭიმულია ყვირილას, ხანისწყალსა და ერთ პატარა მდინარეს შორის ფაზისს რომ დასავლეთიდან უერთდება. კაკალი, თუთა და უამრავი ფოთლოვანი ხე, რომლებზეც ვაზია გასული. ცალ-ცალკე ან ჯგუფ-ჯგუფადაა შემორჩენილი იმ დროიდან, როცა ტყის ეს ნაწილი სავარგულებად უქცევიათ. ეს კორომები ქმნიან მშვენიერ ანსამბლს, რომელიც ყველაზე საუცხოო, სახელგანთქმულ პარკებს შეიძლება შევადაროთ. სოფლის სახლების უმეტესი ნაწილი ყვირილიდან ორ ვერსზე ან ხანისწყლის ნაპირზეა განლაგებული. სახლების ახლოს მდებარე დამუშავებულ მიწებზე სიმინდის, თამბაქოსა და ბამბის უხვი მოსავალი მოჰყავთ. აქაური ველური ვაზის ყურძნისაგან დაყენებული ღვინო კარგი ხარისხისაა... ხანისწყლიდან გამოგდებულ ღვინეს ყვირილსკენ უქნეს პირი და იგი მარცვლეულის საფქვენი ნისქელის ასამუშავებლად გამოყენებული“<sup>11</sup>. ხანისწყლის მოსაზღვრე „...ტყის ადგილზე ძველად სახლები მდგარა და მინა უხვ მოსავალს იძლეოდა, მაგრამ თურქების განუწყვეტელი შემოსევების გამო მოსახლეობა იძულებული გამხდარა ყვირილას მარცხენა მხარეს გადასახლებულიყო. ამ მოსაზრების დასასაბუთებლად აღვნიშნავ, რომ აჯამეთის ტყის დათვალიერებისას მხედებოდა არა მარტო დამყნობილი ასნლოვანი ხეხილი, არამედ კომპის გრძელი ხეივნებიც, რომლებიც ისეთის ნუსრივითაა დარგული, რომ შეუძლებელია ადამიანის ხელის ნამოქმედარი იყოს“<sup>12</sup>.

ჩვენ ამ მონაცემებზე საგანგებოდ ვამახვილებთ ყურადღებას, რადგან დღეს ბიზანტიური წყაროებით ცნობილი ნაქალაქარების, პირველ რიგში კი ვარდციხის „ქვეყნის“, ანუ სამეურნეო ეკონომიკური რაიონის, შესახებ ჩვენ მეტად მწირი არქეოლოგიული მონაცემები მოგვეპოვება. წყაროების მწირ მონაცემებს, თითქოს, ერთგვარად ავსებს ისტორიკოს აკათია სქოლასტიკოსის ძალზე მნიშვნელოვანი ცნობა როდოპოლისის „სანახების“ შესახებ. ასეთ დასახლებათა შესახებ ამ ავტორის ზოგი სხვა მონაცემებიც მიუთითებს. ვარდციხეში არქეოლოგიურად ძირითადად ანტიკურ (ადრეანტიკურ-ელინისტურ) დასახლებათა ნაშთებია მდ. რიონის მარცხენა ტერასულ შემადგენელ დადასტურებული, ნაქალაქარიდან დასავლეთით, შედარებით ვრცელ ზოლზე; 800 მ-ზე კი მდებარეობს ამ დასახლებათა ცენტრი. მაგრამ სად იყო ადრეიზანტიკური ხანის სოფლური დასახლებანი, სად შეიძლება მათი ნაშთების გამოვლენა ჯერ კიდევ საკვლევი. უნდა ვიფიქროთ, რომ ასეთი დასახლებანი იქნებოდა მდ. ხანისწყლისა და ყვირილა-რიონის გასწვრივაც, სადაც სასოფლო სავარგულებიც უნდა იგულისხმებოდეს, ასე იყო ეს ამ საუკუნის 20-იან წლებამდე, ვიდრე მდ. რიონის ადიდების შედეგად მოსახლეობა იძულებული არ გახდა მასიურად ტერასაზე გადმოსახლებულიყო. ამ შედარებით ახალი, მდ. რიონის მარცხენა, ვაკე სანაპიროზე განლაგებული სამოსახლოს კვალი დღეს თითქმის არ შეინიშნება, მით უფრო ძნელი

<sup>11</sup> შაქ ფრანსუა გამბა, დასახ. ნაშრ., გვ. 169-170.

<sup>12</sup> შაქ ფრანსუა გამბა, დასახ. ნაშრ., გვ. 170-171.

დასადასტურებელი იქნება ძველი, სხვადასხვა პერიოდის ნასახლართა ნაშთები. ამრიგად, ეთნოგრაფიულ მონაცემებს საკითხის შესწავლისათვის დიდი მნიშვნელობა ენიჭება. სხვა მონაცემთაგან ინტერესს იწვევს დიუბუას მითითება მიწის სქელი ფენით დაფარული სამექოთნეო თიხების შესახებ. აქ შეიძლება აღინიშნოს, რომ ციხე-ქალაქის მომიჯნავე ფართობის მონაცრისფრო-ყავისფერი თიხა უკანასკნელ ხანებამდე გამოიყენებოდა კეცების დასამზადებლად. აქვე, ხანისწყლის პირას კი გამართული იყო სააგურე ქარხანა. თვით ნაქალაქარის მრავალფეროვანი კეცის (თიხის) მქონე ჭურჭელში, აშკარად გამოერევა ამგვარი თიხის შედარებით მდარე ნაწარმი, მაგრამ ადრეულ მასალებში გვხვდება იმპორტის მიწის ნაბადებიც. ინტერესს იწვევს ვარდციხიდან დასავლეთით, 4-5 კმ-ზე, სოფ. როხში მიკვლეული კერამიკული საწარმოო უბანი. სადაზვერვო თხრილში ნაპოვნი იყო შედარებით მრავალფეროვანი და მრავალრიცხოვანი მასალა, მათ შორის საწარმოო წუნიც. აქაური თიხა უფრო მაღალი ხარისხისაა, აქაც იყო უკანასკნელ ხანებამდე აგურის წარმოება. როხის საწარმოს ნაწარმისა და ადგილობრივი თიხების სპეციალურმა ქიმიურმა ანალიზმა უჩვენა მათი იდენტურობა. ადგილობრივი თიხები და მდინარის წყლის არსებობა, ალბათ, განაპირობებდა საწარმოს მასშტაბებს. წარმოება ზოგადად ადრეებიზანტიური ხანით (ახ. წ. IV-VII სს.) თარიღდება და იგი მჭიდროდ უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული ვარდციხესთან, რომლის მასალებში როხის ნაწარმი აშკარად გამოირჩევა.

დიუბუა დე მონპერეს მიხედვით გზა ბალდათისაკენ, ხანისწყალზე, მაშინაც მდინარის მარჯვენა სანაპიროს მიუყვებოდა. ვარდციხესთან ახლოს „ფართოდ დასახლებული“ სოფელი როკითია (Roketti) მოხსენიებული. აქ დიუბუას ყურადღება გაუმახვილებია მომწვანო ქვიშაქვის კედლით გარშემორტყმულ ეკლესიაზე. იგი მიუთითებს სკულპტურებსა და ქართულ წარწერებზე<sup>13</sup>.

ბალდათში დიუბუა ყურადღებას ამახვილებს ქვისაგან აგებულ ოთხკუთხა ციხე-სიმაგრეზე, რომლის აშენებას იგი თურქებს მიაკუთვნებს. იგი მას ახალციხიდან შემომტევი ძალების ფორპოსტად მიიჩნევს. ვახუშტი ბატონიშვილიც ხანისწყალთან მიმართებაში წერს: „ამაზედ აღაშენეს ოსმალთა ციხე თხმელის ხისაგან ქრისტესსა ჩ-ლგ, ქარ. ტ-უა. ამისათვის უწოდეს იმერთა თხმელის ციხე, და პირველ ეწოდა ადგისა ამას ბალდადი. არამედ შემდგომად აღაშენეს ქვითკირისა და დგანან ან ოსმალნი იენგიჩრიით და არს სავაჭრო ყოველნი, გარნა უფროს ტყუენი“<sup>14</sup>. გამბას ცნობით, ციხე-სიმაგრე წარმოადგენს მინაყრილითა და ქვის ყრილით გარშემოვლებულ ადგილს; ყორე მხოლოდ თიხითაა შელესილი და ზედ მოთავსებულია ორი ზამბულაკი, ციხე-სიმაგრე აგებულია ხანისწყლის ნაპირებზე, იმ მთების ძირში, რომლებიც იმერეთს ახალციხის საფაშოსაგან გამოჰყოფს<sup>15</sup>. ციხე-სიმაგრეში თურქების დროს ასკაციანი გარნიზონი იდგა, გაჩა-

<sup>13</sup> Dubois de Montpereux, Voyage... გვ. 223.

<sup>14</sup> ბატონიშვილი ვახუშტი, დასახ. ნაშრ., გვ. 751-752.

<sup>15</sup> უაქ ფრანსუა გამბა, დასახ. ნაშრ., გვ. 171.



ღებულები იყო ფართო ვაჭრობა და მნიშვნელოვან ბაზარსა და სანაყობს წარმოადგენდა<sup>16</sup>.

ბაღდათთან ციხის სამხრეთით ვახუშტის საინტერესო ცნობით: „...ფერსათის კალთას არს მონასტერი გუმბათიანი, კეთილშენი, და ან უქმი“<sup>17</sup>. დიუბუა დე მონპერე წერს: ციხის „...შემდეგ ჩვენ წავედით იმ წუთში ფერსათის (Persati) ეკლესიისაკენ, რათა ჩვენ იქ მოეწყობილიყავით; იგი მდებარეობს ჩინებულ ადგილზე ზღვის დონიდან 1500 მ. სიმაღლეზე და მდინარის დონიდან 700 ან 800 ფუტის სიმაღლეზე, ბაღდათის მარჯვენა ბორცვის მწვერვალზე. ძალიან დიდი ხნის წინ აგებული ეკლესია, რომლის ფასადზედაც აქა-იქ გაბნეული იყო უხეში ქანდაკებები. არაფერი შეედრებოდა იმ თვალწარმტაც ხედს, რომლითაც ტკებობდნენ ამ ობსერვატორიის სიმალიდან... ვისადილეთ უზარმაზარი ცაცხვის ხის ქვეშ, რომელსაც ჩანს, თავისი მფარველობის ქვეშ ჰქონდა ეკლესია და მღვდლის სახლი, რომელიც მის გვერდით მდებარეობს“<sup>18</sup>. დიუბუა დე მონპერეს ეს მონაცემები ფერსათის მონასტრის შესახებ, შეიძლება ითქვას, ასევე უნიკალურია, რადგან ეს ძეგლი არ არის დღეს საბოლოოდ იდენტიფიცირებული<sup>19</sup>. იყო ცდა მისი გაიგივებისა წყალთაშუას ეკლესიასთან, მაგრამ ბაღდადიდან მისი სიშორე და ტოპოგრაფიკების აშკარა განსხვავება. (დიუბუა ხომ წერს ეკლესია „...ბაღდათის მარჯვენა ბორცვის მწვერვალზე“-ა) ასეთ დაშვებას შეუძლებელს ხდის. არქეოლოგიური დაზვერვებით წყალთაშუაში გამოვლენილი იყო ზოგადად განვითარებული შუასაუკუნეებით დათარიღებული საძვლე (სადაც, მოულოდნელად ახ. წ. I ს. სამარხის ნაშთი, პოლემონ II-ის მონეტით, იყო ნაპოვნი). ეკლესიის ეზოში შეინიშნება მარნის ნაშთები; ათხრილ მიწაში ქვევრის ნაწილები ჩანს. არქეოლოგიური მონაცემებით, ჯერ-ჯერობით მაინც, წყაროების ფერსათის მონასტრის დროინდელი მასალები გამოვლენილი არ არის.

ჩვენ გვქონდა შესაძლებლობა ვარდციხის ექსპედიციის ნევერებისა და ადგილობრივ მოყვარულთა მონაწილეობით გაგვეზოცვილებინა დაზვერვები ფერსათის მთის ზოგიერთ მონაკვეთში. საკმაოდ რთული მარშრუტი ვანი-საირმის სახელდახელოდ გაჭრილი გზის მეშვეობით ხორციელდებოდა. მიკვლეული იყო კიდევ საძოვრების მონაკვეთში დანგრეული ტაძრის არქიტექტურული მცირე დეტალები, მაგრამ ვახუშტისა და დიუბუას მონაცემების გათვალისწინებით ამ მნიშვნელოვანი ძეგლის ძიება უნდა გაგრძელდეს.

ვახუშტი ბაგრატიონით ხანისწყალზევე „...მთაში, არს კაკასხიდი, ფრიად მაღალს კლდესა ზედა. და გზა სამცხისა“. ისტორიკოს თამაზ ბერაძესთან ერთად ჩატარებული ჩვენი დაზვერვების დროს გამოითქვა მოსაზრება ამ ხიდის ზეკართან, მდ. ხანისწყლისა და ქერშავეთის შეერთების სიახლოვეს კლდეზე ნა-

<sup>16</sup> იქვე.

<sup>17</sup> ბატონიშვილი ვახუშტი, დასახ. ნაშრ., გვ. 752.

<sup>18</sup> Dubois de Montpereux, Voyage... გვ. 752.

<sup>19</sup> ცნობილია, რომ ძირითადი წყარო - გიორგი მერჩულე, გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება (ძველ ქართულ ლიტერატურის ძეგლები, თბ., 1978, გვ. 193) თითქმის არაფერს ვეამცნობს ძეგლის მდებარეობის შესახებ.

შენი ბურჯის ნაშთებთან იდენტიფიკაციის თვალსაზრისით<sup>20</sup>. უფრო ძნელი და-სადგენია ხიდის ნაშთების თარიღი. თუ პირობით ამ თარიღს დაუკავშირებთ თვით ზეკარის ციხის თარიღს, რომელიც ჩვენ მხოლოდ ზედაპირულად, მცირე განმენდით დავაფიქსირეთ, იგი ზოგადად ადრეფეოდალური ხანის დასასრულ-ლით შეიძლება განისაზღვროს.

„არამედ მოიგო სახელ წყალმან ამან დაბისაგან მას ზედავე მყოფსა, რომელსაც უწოდებენ ხანსა“. სამწუხაროდ, ჩვენი მონაცემები სოფ. ხანის მატერიალურ ნაშთებზე ფრიად განსხვავებულია. უკვე იყო აღნიშნული აქ ნაპოვნი ბრინჯაოს განძის შესახებ. არ შეეხებოდა, ცხადია, ეთნოგრაფიულ მონაცემებსა და ნივთებს<sup>21</sup>. არქეოლოგიური თვალსაზრისით ინტერესს იწვევს ქვის სანაახლეები და ჩვენთვის, იქ უკვე ყოფნის შემდეგ, ნაკვიანვეი ინფორმაცია ზოგან ქვევრების პოვნის შესახებ. ცნობები ძველი მარნების შესახებ ჩვენ არაერთგან დაგვი-დასტურეს ძველ ნასახლართა დაზვერვების დროს. ამ მხრივ განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს ადგ. „კიბიათა“ (ზეკართან), სადაც შემორჩენილია სასიმაგრო ნაგებობის და ტერასულ ნასახლართა ნაშთები. აქვეა ქვის სანაახელი და მარნის ნაშთები. ასეთი მონაცემები დადასტურებულია ტაბოცეთში, კორიშში და სხვა-გან.

გასული საუკუნის დასაწყისის პრესაში, განსაკუთრებით კი გაზეთ „ივერიში“ ვხვდებით ცნობებს ძველ ნასახლართა შესახებ სოფ. ნერგეთში, ჩირგეთსა და სხვაგან. განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს ძველ ნასახლართა ნაშთები საირმის ზონაში. აქ მეტყვევ იროდი ფიფიას მეგზურობით ჩვენ რამდენიმე მნიშვნელოვანი ძეგლი ვნახეთ, ხოლო ძველმა მენისქვილემ მ. მესხიამ ნასახლარებზე შეკრებილი არქეოლოგიური მასალები გადმოგვცა. მოჭიქულ ჭურჭელთა ფრაგმენტების მიხედვით ზოგი ეს ნასახლარი ზოგადად განვითარებული ფეოდალური ხანით შეიძლება დათარიღდეს, თვით ნასახლარები, მაგ., ტაბოცეთში, ქვის, ზოგჯერ მოზრდილი წყობებით ხასიათდება. ამგვარი ნასახლარები ფართოდ არის გავრცელებული განსაკუთრებით სამხრეთ საქართველოში ბორჯომის ხეობიდან აჭარამდე. ბაღდათის რაიონის ეს დასახლებები უფრო მთისნი-ნეთს უკავშირდება. მეურნეობა, მევენახეობა, ტერასულია. მათი გააზრების დროს, თუმც გათხრების ჩატარებამდე თარიღების განსაზღვრა ჭირს. გვახსენ-დება პროკოპი კესარიელის ცნობა მესხების განსახლებისა და სამეურნეო საქმი-ანობის შესახებ<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> სამართლიანობა მოითხოვს აღნიშნოს: დაახლოებით აქვეა აღნიშნული ხიდის ადგილ-მდებარეობა ე. წ. რუსულ, სამხედრო 2 ვერსიან რუკაზე და 1923 წ. ივ. ჯავახიშვილის რედაქტორობით გამოსულ საქართველოს ისტორიულ რუკაზე. იხ. ჯ. რუხაძე, ხანი იმე-რეთის ხევსურეთია, თბილისი, 1989.

<sup>21</sup> ამგვარი ხასიათის მონაცემები საინტერესოდ არის გაშუქებული პროფ. ჯ. რუხაძის სპე-ციალურ ნაშრომში.

<sup>22</sup> გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტ. II, ს. ყაუხჩიშ-ვილის გამოცემა, თბ., 1965, გვ. 127.

მდ. ხანისწყლის გაყოლებაზე ზეკარისკენ მიმართული გზის მეტყველ ძეგლს წარმოადგენს ე. წ. ბაგრატიის ნაშენის ნაშთები, გზის ორივე მხარეს, თითქოს გასასვლელის სადარაჯოდ. ქართული წყაროებით „რკინის ჯვრის“ სახელით ცნობილი<sup>23</sup> ამ გზის ვარდციხესთან, მდ. რიონის გადაკვეთის ადგილთან, სოფ. პატრიკეთსა და გეგუთში დადასტურებულია ტოპონიმი „ფონეები“ და „რკინის ჯვარი“ - ზღუდემემოვლებული ძეგლი ტაძრის (?) ნაშთით და სამარხებით. ჩვენს მსჯელობას ხანისწყლის ძეგლებზე დავასრულებთ ინფორმაციით ისეთ მნიშვნელოვან ძეგლზე, როგორცაა დიმი - დიმნა<sup>24</sup>.

სოფ. დიმი და მისი ძეგლები ისტორიული კოლხეთის ერთ მნიშვნელოვან, აღმოსავლეთ რეგიონს უკავშირდება. ქართული წყაროების დიმის (დიმნა) სოფ. ზედა დიმის ნაციხვართან, მატერიალური ნაშთების მონაცემებით გაიგივება ამ საუკუნის 60-იან წლებს უკავშირდება (გ. ცქიტიშვილი, ნ. ბერძენიშვილი). ამასთან, სამართლიანობა მოითხოვს აღინიშნოს, რომ უკვე ჩვენი სასიქადულო გეოგრაფიკი ვახუშტი ბატონიშვილი მიუთითებს: „ხანის წყლის აღმოსავლეთ და ყვირილის მდინარის სამხრით, ფერსათის კალთას არს დიმი, სადაცა ჰყო პირველმან მეფემან ფარნაოზ ციხე მტკიცე, და ან არს დაბა“<sup>25</sup>. ზოგადად აღმოსავლეთ კოლხეთის სასაზღვრო რეგიონზე უნდა მიუთითებდეს ლეონტი მროველის ცნობაც: „... ფარნავაზ ალაშენა ორნი ციხენი, შორაპანი და დიმნა“<sup>26</sup>. ამ წყაროების მონაცემებზე დაყრდნობით უკვე გამბა მიიჩნევა შესაძლებლად „დიმნის“ დაკავშირებას სოფ. დიმთან. ამასთან ხაზგასმით აღნიშნავდა, რომ აქ „...ძველი ნაგებობის აღარავითარი კვალი არ არსებობს“<sup>27</sup>. ჩანს, მისი ყურადღების ქვეშ არ მოექცა, ანდა ფარნავაზისეულად არ მიიჩნია, სოფ. ზედა დიმის ნაციხვარი. აქვე აღვნიშნავთ, რომ ბაღდათის რაიონში, მდ. ხანისწყლის აღმოსავლეთ ბორცვოვან ზოლში დღეს ამ სახელწოდებით ორი სოფელია წარმოდგენილი: ქვედა და ზედა დიმი.

ამათგან სამეცნიერო ლიტერატურაში აქამდე ყურადღება ექცეოდა სოფ. ზედა დიმის ძველ დასახლებათა ნაშთებს. იგი შედარებით დიდ ფართობზეა გავრცელებული. მათზე გაამახვილეს სწორედ ყურადღება გ. ცქიტიშვილმა<sup>28</sup> და ნ. ბერძენიშვილმა<sup>29</sup> ჩვენი მსჯელობა სოფ. ზედა დიმის არქეოლოგიულ ძეგლებ-

<sup>23</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, II, თბ., 1948, გვ. 67; ნ. ბერძენიშვილი, გზე-ნი რუსთაველის ეპოქის საქართველოში, თბ., 1966, გვ. 84; დ. მუსხელიშვილი, ფეოდალური ხანის საქართველოს და ამიერკავკასიის მნიშვნელობა საერთაშორისო ვაჭრობაში, ცისკარი, № 11, 1970, გვ. 130 და შმდ.

<sup>24</sup> აქ, მცირე ცვლილებით, ვიყენებთ უკვე გამოქვეყნებული (ჟურნ. „ძეგლის მეგობარი“, № (110) 2000 ნ.) სტატიის ტექსტს.

<sup>25</sup> ბატონიშვილი ვახუშტი, დასახ. ნაშრ., გვ. 752.

<sup>26</sup> ლეონტი მროველი, ცხოვრება ქართველთა მეფეთა, ქართლის ცხოვრება, I, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, თბ., 1955, გვ. 24.

<sup>27</sup> უკ. ფრანსუა გამბა, დასახ. ნაშრ., გვ. 172-173.

<sup>28</sup> გ. ცქიტიშვილი, ანტიკური ხანის შორაპნის საერისთაოს საკითხისათვის, საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული, II, თბ., 1964, გვ. 83-87.

<sup>29</sup> ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, ტ. VIII, თბ., 1975, გვ. 469-470.

ზე და ნაციხვარზე გარკვეულწილად ეყრდნობა დასახლებული ორი ავტორის ინფორმაციას, აგრეთვე ჩვენს მიერ ჩატარებული დაზვერვების მონაცემებს.

ზედა დიშის ნაციხვარის ნაშთები მდ. ხანისწყლის ხეობაში, მისი მარჯვენა ნაპირის ფერდობების შემალეებული მონაკვეთისაგან თხრილით (?) განმზოლოებულ ბორცვზეა შემორჩენილი. ბორცვის ფართობი 100 მ<sup>2</sup>-ს დიდად არ აღემატება, ხოლო ციხის კედლები, ერთგან ჩართული ოთხკუთხა კოშკით, სწორედ ამ ფართობს შემოსაზღვრავს.

ყველაზე უკეთ კედლის ნყოფა ზღუდის ჩრდილო-აღმოსავლეთ ნაწილშია შემორჩენილი; აქ არის დადასტურებული კირხსნარზე, რიგებში ჰორიზონტალურობის მეტ-ნაკლები დაცვით, ნაგები კედელი, რომელსაც ზოგადად ფეოდალური ხანით ათარილებენ (გ. ცქიტიშვილი). 1960 წელს, როცა აღნიშნული მკვლევარი აქ დაზვერვებს ახორციელებდა, ციხის მთელი ფართობი მცენარეულით იყო დაფარული, რაც სირთულეს ქმნიდა ზედაპირული მასალების მოპოვებისა და სტრატეგრაფიაზე დაკვირვების თვალსაზრისით. 1974 წ. ჩვენი დაზვერვების დროს ციხის მთელი ფართობი ზედაპირულად გაიწმინდა, ხოლო ჩრდილო-აღმოსავლეთ კუთხეში საძიებო თხრილიც გაიჭრა. აქ, ზედაპირთან ახლოს სრულიად უსისტემოდ ჩაყრილი მიცვალებულთა ძვლები იყო დაფიქსირებული, ხოლო 3-5 ათეულ სანტიმეტრზე გრუნტიც (კლდოვანი ქანი) გამოჩნდა. ციხის სტრატეგრაფიის დადგენის თვალსაზრისით დიდი მნიშვნელობა ექნება უკვე აღნიშნული კოშკის ინტერიერის განმენდას. დღეს კი შეიძლება აღგვენიშნა, რომ ნყოფის ხასიათით ზღუდის ზემოთ დახასიათებული ნაწილი ზოგადად ადრეფეოდალური ხანით შეიძლება დათარიღდეს.

მცირე გათხრითმა სამუშაომ ზღუდის გარეთ, მის სამხრეთ-დასავლეთ ნაწილში ძველი ზღუდის (?) ფრაგმენტი - მოზრდილი რიყის ქვების ნყოფის ნაშთი გამოავლინა, რომლის დიდ ფართობზე შესწავლის შესაძლებლობა ჩვენ არ მოგვეცა. ნინასნარულად იგი გვიან ელინისტური ხანით შეიძლება დათარიღდეს.

ინტერესს იწვევს ის, რომ ბორცვის თხემის შემალეებული ნაწილი მთაგორაკოვანი ნაწილისაგან ხელოვნური თხრილით არის განმზოლოებული. ეს მონაკვეთი «ციხის ყელის» სახელითაა ცნობილი. აშკარაა, მისი მეშვეობით გამოყოფილია ძველი სამოსახლოს ცენტრალური, საგანგებოდ გამაგრებული ნაწილი, ანუ ციხე, და ეს ციხე ჩვენ, მიუხედავად იმისა, რომ თხემის მონაკვეთი ძველი ფენების გამოვლენის თვალსაზრისით დიდ პერსპექტივას არ სახავს, უძველესი «გორული» დასახლების დროინდელად შეიძლება მივიჩნიოთ.

ზედა დიშის ნაციხვარის ძველი დასახლება ტერასული უნდა ყოფილიყო. შედარებით კარგად შესამჩნევ პირველ (ზემოდან) ტერასაზე თავდაპირველად ზოგადად ადრეანტიკურ-ელინისტური ხანით დათარიღებული მასალები შეგროვდა, გვხვდებოდა ბათქაშების ფრაგმენტებიც, მათ ძლიერი ცეცხლის ზემოქმედების კვალი შეეწყობოდათ. ყველაფერი ეს აღნიშნული ტერასის მონაკვეთში ანტიკური ხანის შენობათა ნაშთების არსებობაზე მიუთითებს.

ჩვენს ზემოთ აღნიშნულ მონაცემებს მნიშვნელოვნად ავსებს 15-ოდე წლით ადრე ჩატარებული დაზვერვების შედეგები. კერძოდ, ჩვენ მიერ დასახელებულ ტერასაზე აღინიშნება „ნაგებობათა ნაშთების“ შესახებ<sup>30</sup> (ისინი თხემის ნაგებობებზე მსჯელობის კონტექსტშია დასახელებული). ციხის მიდამოებს ადგილობრივ „სარკითიას“ ეძახიან. აქ, ციხის სამხრეთ-დასავლეთ მხარეს, „ცეცხლოურის“ ნყაროს მახლობლად, ქვევრსამარხი ყოფილა ნაპოვნი. ახლომახლო ამგვარ სამარხებთან ერთად ორმოსამარხებიც არის დადასტურებული. ინტერესს იწვევს სამარხებში აღმოჩენილი ინვენტარის აღწერილობაც: რკინის შუბები და ისრისპირები, მძივები; თიხის ჭურჭელი: ნითელი „ჩაფები“, ჯამები, სხვადასხვა სამკაული. გ. ცქიტიშვილის თქმით, აშკარაა „...აქ საქმე უნდა გვეკონდეს პირველი საუკუნეების სამაროვნებთან“.

დიმის ციხის აღმოსავლეთ ფერდზე უფრო ადრეული მასალებიც არის ნაპოვნი, კერძოდ, ლევა ჭურჭლის ნატეხები, დამწვარი ბათქაში, ალიზი და სხვ. „ნითელი და ლევა ჭურჭელთა ნატეხები... ბრინჯაოს კილიკი ნახევარსფერული ფორმისა“. ნაპოვნი იყო „ამფორისკის“ ფრაგმენტი, რომლის ანალოგს გ. ცქიტიშვილი ხოვლეს ძვ. წ. IV-III სს. ფენების მასალებში მიუთითებს.

აქ ჩვენ საგანგებო ყურადღება გვინდა მიუქცოთ სოფ. ქვედა დიმის ნასახლარზე, სადაც ჯერ პროფესიონალ არქეოლოგებს არ უმუშავნიათ, მაგრამ ჩვენს განკარგულებაშია შემთხვევით მონაპოვარი მასალა. იგი უკავშირდება ქვედა დიმის (ძველ საკირესთან) ბუნებრივ ბორცვს - „ფატუას ნასახლარს“ და შემოგარენს. აქ დადასტურებულია გვიანი ბრინჯაოს ხანის კოლხური კერამიკის ფრაგმენტები, ასევე ადრეანტიკური ხანის კოლხური სამოსახლოებისათვის დამახასიათებელი ტიპური კერამიკა: შვერილყურიანი დოქების და პირის კიდეებზე რომბულ ბადეებად დატანილი ორნამენტის მქონე სქელკედლიანი ჭურჭლების ფრაგმენტები. ვაკე ნაწილში შეგროვებულ მასალებში გვხვდება აგრეთვე მსხლისებურტანიანი დოქები; არსებული ინფორმაციით ბორცვის შემოგარენში, სხვადასხვა ადგილას ნაპოვნი იყო მძივები და სხვ. მასალა, რაც, ეფიქრობთ, ელინისტური ხანის სამარხების ნაშთებზე მიუთითებს.

შეიძლება ითქვას, რომ ორივე დიმის მონაკვეთი აშკარად ძველთაგანვე დანიშნურებულ „ქვეყანას“ წარმოადგენს. ნიშანდობლივია ტოპონიმ დიმი-დიმნას კავშირიც წინააზიურ - ხეთურ სამყაროსთან<sup>31</sup>.

ჩვენ თემასთან დაკავშირებით, ცხადია, ყველაზე მთავარია „დიმის ქვეყნის“ ცენტრის ადგილმდებარეობისა და რაობის განსაზღვრა. როგორც აღვნიშნეთ, ეს „ქვეყანა“ ზედა და ქვედა დიმის ბორცვოვან ზოლს გულისხმობს. აქვე უნდა ვიგულისხმოთ ხანისწყლის ხეობისა და თანამედროვე სოფ. ობჩის მონაკვეთი, გორაკოვანი, შემალღებული ზოლით ხასიათდება აჯამეთის ნაკრძალის სამხრეთი ნაწილიც (სოფ. როდინაულისა და ცხენთაროს მონაკვეთი), სადაც ჩვე-

<sup>30</sup> გ. ცქიტიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 83-87.

<sup>31</sup> გ. მელიქიშვილი, საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის უძველესი მოსახლეობის საკითხისათვის, თბ., 1965, გვ. 88.

ნი ადრეული, და განსაკუთრებით უკანასკნელი (1998 წ.) დაზვერვების შედეგად, არაერთგან ანტიკური ხანის დასახლებათა ნაშთებია გამოვლენილი. ამდენად, დიშის ქვეყნად პირობით განსაზღვრულ თუ მომიჯნავე მონაკვეთზე შემდგომშიც არის მოსალოდნელი მნიშვნელოვანი ძეგლების გამოვლენა.

ვფიქრობთ, რომ ანტიკური პერიოდის დიშის (დიშნა) ცენტრად დღესდღეობით სოფ. ზედა დიშის გორა შეიძლება მივიჩნიოთ. არსებული მონაცემები ჯერჯერობით კიდევ არ იძლევა საშუალებას უშუალოდ ციხის დღეს შემორჩენილი ნანგრევების ქვეშ ძველი ფენები ვიგულისხმოთ. მაგრამ მასშტაბი მოგვიანო (ადრე შუასაუკუნეები) ეტაპით დათარიღებული ზღუდით შემოფარგლული ფართობისა სრულიად უმნიშვნელოა; თვით ანტიკური ციხის შემომფარგვლელი ზღუდე სხვაგან (იქნებ აღნიშნულ პირველი ტერასის გაყოლებაზე) შეიძლება ვივარაუდოთ. ჯერჯერობით არ არის მიკვლეული ნაგებობათა ნაშთები, რომელთა თარიღი შეიძლება ფარნავაზის მოღვაწეობის ხანით განისაზღვროს. გამოვლენილი რიყის ქვის წყობის ფრაგმენტი ზოგადად მსგავსია შორაპნის ნაქალაქარის (ქვედა ქალაქის) ზღუდის წყობისა, რომლის ზოგად თარიღად, პირობით, გვიანელინისტურ ხანას მივიჩნევთ. ზედა დიშის აღნიშნული კედლის დათარიღების დროს მოპოვებულ არქეოლოგიურ მასალასაც ვითვალისწინებთ, თუმც იგი კულტურულ ფენას არ უნდა უკავშირდებოდეს.

ამრიგად, დასკვნის სახით აღვნიშნავთ: დიში, „დიშის ქვეყანა“, რომელიც, ერთგვარად, მართლაც წარმოადგენს გარკვეულ ქრონოლოგიურ მონაკვეთებში სასაზღვრო, მომიჯნავე რეგიონს დასავლურ და აღმოსავლურ „ქართულ ქვეყნებს“ შორის, უძველესი დროიდან (გვიანი ბრინჯაოს ხანა) წარმოადგენს მნიშვნელოვან ეკონომიკურ და, შესაძლოა, პოლიტიკურ ცენტრს. არსებული მონაცემებით ამ დროის ნასახლართა ცენტრი ქვედა დიშშია საგულევებელი. ძვ. წ. VI-IV სს-ში, შესაძლოა მომდევნო ხანაშიც, კოლხეთის სამეფოს ძლიერების დროს, დიშის „ქვეყანა“ (სასოფლო-სამეურნეო რაიონი) აღმავლობას განიცდის. ამ დროის სამოსახლოთა ცენტრი ზედა დიშის მონაკვეთშია საგულევებელი. ჩვენ შევეცადეთ შედარებით მოკლედ მოგვეთხრო აღმ. კოლხეთის ერთი მნიშვნელოვანი ძეგლის დიშის და მისი „ქვეყნის“ შესახებ. მომავალი არქეოლოგიური დაზვერვები და რიგი პუნქტების (ზედა დიშის ნაციხვარი, „ფატუას ნასახლარი“ ქვედა დიშში და სხვ.) გათხრები მნიშვნელოვნად შეავსებენ ჩვენს ცოდნას წერილში აღნიშნულ საკითხებზე.

არქეოლოგიური ძიება ხანისწყლის ხეობაში გრძელდება.

### Археологические разведки в ущелье реки Ханисцкали

Статья посвящается археологическим памятникам ущелья р. Ханисцкали, одного из значительных регионов Вост. Колхиды. У слияния рек Ханисцкали и Рион-Квирила (Фазис античных авторов) расположено Вардцхское городище, которое идентифицируется с Родополисом византийских источников. Оно изучалось археологически. Об этом городище значительную информацию содержат авторы сравнительно нового времени: Царевич Вахушти, Дюбуа де Монпере, Жак Франсуа Гамба. Те же источники располагают информацией об известном монастыре в Персати. В результате новых разведок его следует искать близ Багдади. Остатки древних поселений зафиксированы в Зекари и Саирме, а также в селах: Хани, Нергеети, Чиргеети и в таких местностях, как: Табуцети, Кибиага и др. В большинстве из них зафиксированы каменные винодавильни и винные кувшины. Археологические разведки проводились и в с. Дими. Наряду с другими авторами (Н. Бердзенишвили, Г. Цкитишвили) на основании новых археологических материалов, автор приходит к выводу, что этот регион является значительной экономической "страной", центр которой на самом деле соответствует пункту "Димпа" грузинских источников. Рассматриваемый регион требует продолжения археологических разведок и раскопок.

W. Japaridze

### Archäologische Forschungen in der Chanistskali-Schlucht

Der Artikel in den Archäologischen Denkmälern von Ost-Kolchus, in der Chanistskali-Schlucht gewidmet. An der Mündung der zwei Flüssen-Chanistskali und Rion-Kwirila (in antiken Quellen Phasis) - befindet sich die alte Stadt Wardziche, die mit den byzantinischen Rodopolis identifiziert ist. Diese Stadt wurde archäologisch erforscht. Darüber gibt es wichtige Angaben bei den relativ neuen Autoren: Wachushti Batonischwili (Bagrioni), Dubois de Montpereux, Gamba u.a. In denselben Überlieferungen finden wir Information über das berühmte Kloster von Persati, welches nach den neuen Surveys bei Bagdad zu identifizieren ist. Es wurde alte Siedlungen festgestellt: auf dem Territorium von Saime und Sekari, auch in den Dörfern: Chani, Nergeeti, Tschirgeeti und in anderen Orten (Tabuzeti, Kibiata...). Es wurde auch viele Weinpresse und Weinkeller gefunden.

Archäologische Untersuchungen wurden auch im Dorf Dimi durchgeführt.

Auf Grund der neuen archäologischen Funde und der Angaben von anderen Autoren (N. Berdzeuschwili, G. Zkitischwili) halten wir diese Region für sehr bedeutendes wirtschaftliches "Land", dessen Zentrum tatsächlich dem Dimna entspricht, welches in den georgischen Quellen festgestellt ist. Das im Artikel betrachtete Gebiet benötigt auf jeden Fall weitere Archäologische Untersuchungen und Ausgrabung.

საქართველოს მეფის გიორგი III-ის აღსაყდრების თარიღი 1160 წელს  
გარეჯში გადაწერილი ხელნაწერის (Ven.4-ის) ანდერძის მიხედვით<sup>1</sup>

XII საუკუნე საქართველოს ისტორიის ერთ-ერთი ყველაზე საინტერესო მონაკვეთია და მძაფრი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური პერიპეტეებით ხასიათდება. მიუხედავად იმისა, რომ ეს პერიოდი სამეცნიერო თვალსაზრისით კარგად არის შესწავლილი, მასთან დაკავშირებული მთელი რიგი საკითხებისა ჯერ კიდევ დასაზუსტებელია. ერთი ამ პრობლემათაგანია საქართველოს მეფის გიორგი III-ის აღსაყდრების თარიღი.

გიორგი III-ის გამეფების თარიღი აკად. ივანე ჯავახიშვილის მიერ არის დადგენილი<sup>2</sup>. მკვლევარი საკითხს პირველად 1913 წელს „ქართული ერის ისტორიის“ II წიგნში შეეხო და საფუძვლიანად შეისწავლა იგი. პრობლემაზე მუშაობისას მას ხელთ ჰქონდა რამდენიმე წერილობითი წყარო, რომლებიც სხვადასხვაგვარად ათარიღებდნენ გიორგი III-ის მეფედ კურთხევას: ვახუშტი ბატონიშვილი<sup>3</sup> და XVIII საუკუნის ერთი

<sup>1</sup> მოხსენება წაკითხულია ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის დაარსების 60 წლისთავსადმი მიძღვნილ სამეცნიერო სესიაზე, მისი მოკლე შინაარსი კი გამოქვეყნებულია კრებულში „ისტორიის ინსტიტუტი 60 წლისა“ (თბილისი, 2001, გვ. 137-141). პუბლიკაციაში, ჩვენი დაუღწერობით, რამდენიმე უზუსტობა გაიპარა: 1. არის: „პირველ შემთხვევაში, მისი გამეფება – 1156, მეორე შემთხვევაში კი – 1157 წლით თარიღდება“ (გვ. 139). უნდა იყოს: „პირველ შემთხვევაში, მისი გამეფება – 1157, მეორე შემთხვევაში კი – 1158 წლით თარიღდება“; 2. არის: „*რ(ომ)ელს ეწოდების ს/ - - - - - ჯ ბერთაჲ*“ (გვ. 140). უნდა იყოს: „*რ(ომ)ელს ეწოდების ს/სხსლსლ(?) ბერთაჲ*“; 3. არის: „პირველ შემთხვევაში გიორგი III-ის აღსაყდრების თარიღად – 1157, მეორე შემთხვევაში კი – 1158 წელს ვიღებ“ (გვ. 140). უნდა იყოს: „პირველ შემთხვევაში გიორგი III-ის აღსაყდრების თარიღად – 1158, მეორე შემთხვევაში კი – 1157 წელს ვიღებ“; 4. არის: „1160 წელი ნამდვილად გიორგი III-ის ზეობის მე-3 ინდიკტიონი (მე-2 წლის დასასრული და მე-3-ის დასაწყისი), ხოლო სამთავისის წარწერის ამოკეთების თარიღი – 1168 წელი, მართლაც, მისი მეფობის მე-12 ინდიკტიონს (მე-12 წლის დასასრულსა და მე-13-ის დასაწყისს) წარმოადგენს“ (გვ. 141). უნდა იყოს: „1160 წელი ნამდვილად გიორგი III-ის ზეობის მე-3 ინდიკტიონი (მე-3 წლის დასასრული და მე-4-ის დასაწყისი), ხოლო სამთავისის წარწერის ამოკეთების თარიღი – 1168 წელი, მართლაც, მისი მეფობის მე-12 ინდიკტიონს (მე-11 წლის დასასრულსა და მე-12-ის დასაწყისს) წარმოადგენს“.

გიორგი III-ის აღსაყდრების თარიღს ივ. ჯავახიშვილამდე რამდენიმე სხვა ისტორიკოსიც შეეხო. მაგან გამოყოფის ღირსია თეოდორ დანია, რომელმაც ეს საკითხი ერთად 1892 წელს „ქრონიკის“ I წიგნში მოიხილა. მკვლევარმა გაითვალისწინა როგორც სამთავისის წარწერის, ვარდან არეველისა და სტეფანოს ორბელიანის ცნობები, ისე XIII-XIV საუკუნის ხელნაწერის – I 85-ის კოლოფონის მინაწერი და გიორგი III-ის მეფედ კურთხევა 1156 წლით დათარიღდა (ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა, შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დაწყობილი, ასნისილი და გამოცემული თეოდორ დანიას მიერ. I. ტფილისი. 1892, გვ. 252-259). სხვათა შორის, ივ. ჯავახიშვილი ამ საკითხზე მსჯელობისას, დიდწილად, სწორედ თ. დანიას მოსაზრებებს იმეორებდა.

<sup>2</sup> ვახუშტის (1696-1757 წწ.) „საქართველოს ისტორიას“ ავტორისავე ვრცელი წინასიტყვაობა ახლავს, რომელიც ვგაყენებთ, რომ სწავლულ ბატონიშვილს ნაშრომი 1745 წლის ოქტომბერს მოსკოვში დაუსრულებია (ვახუშტი. საქართველოს ისტორია. განმარტებული და შევსებული ახალი შტამბის არსებობის და ისტორიული ცნობებით დიმიტრი ბაქრაძის მიერ. ნაწილი I. ტფილისი. 1885, გვ. VII). 1885 წელს დიმიტრი ბაქრაძემ სრულად გამოცემა ტექსტი და მრავალრიცხოვანი კომენტარები დაურთო მას. ივ. ჯავახიშვილმა სწორედ ამ გამოცემით ისარგებლა. ვახუშტი ვგაყენებთ, რომ მეფე დემეტრე I-მა „შემდგომად დასეა ძე თვისი დავით მეფედ და თითი მონოზონ იქნა წელსა 1150, ქართულსა 370 (370+780=1150 წ.). ამან ძემან დიმიტრი მეფისაჲს დავით იმეფა თთვე ექუსი ნებერი, უშეოთელად: შემდგომად მოჰყვდა წელსა 1150, ქართულსა 370 (1150 წ.). ამასვე ქორიკონსა მიიცვალა დიმიტრი მეფეცა შემონაზონებული და თამარ დაჲ მისი თოღვას აღამშენებელი ეკლესიისა და კატა დაჲ მათივე ბერძენთა მეფის ცოლი. გამოჲდა ძმა დავით მეფისა და ძე დიმიტრი მეფისა გიორგი (რამეთუ ძე დავით მეფისა



ქართული ხელნაწერი კრებულის საისტორიო ცნობა<sup>4</sup> - 1150 წლით, ლაშა გიორგის დროინდელი მატანე<sup>5</sup> - 1154 წლით, იგივე მემატანე მეორეგან და პლარწინის წარწე-

დომიტრი მცირე ყრმა იყო" (გვ. 188-189). როგორც ვხედავთ, ვახუშტი დემეტრე I-ის შემოსევებზე, დავით V-ის გამეფებას და გარდაცვალებას, აგრეთვე გიორგი III-ის აღსადგობას 1150 წელს მომხდარ ამბებს მიიხსნის. ივ. ჯავახიშვილმა ვახუშტის ცნობას არსებულ მნიშვნელობა, ცხადია, არ მანიჭა. ან კი როგორ მანიჭებდა, როდესაც ხელი აქონდა არაბი მემატანის აღ-ფარების (XII ს.) და თამარის პირველი ისტორიკოსის (XIII ს.) ცნობები, რომლებიც ერთხმად ამტკიცებდნენ, რომ 1153-1154 წლებში დემეტრე I ისევ მუდგე ყოფილა და ანისის მისადგომებთან არზრუმის ამირა საღღუსი სასტიკად დაუმარცხებია (ივანე ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია. წიგნი I და II. ტფილისი. 1913, გვ. 548-549).

<sup>4</sup> ხელნაწერი კრებული ერთად აკონძული რამდენიმე რეკლუსიდან შედგება. მათი უზრაველსობა 1763-1793 წლებში გარეუკლი მღვდელ-მონაზვნის გერმანეს ხელით არის ნაწერი (ექვთიმე თაყაიშვილი. საისტორიო მასალანი. კრ.: „ძველი საქართველო“. ტომი II. ტფილისი. 1913. განყოფილება მესამე. გვ. 35-46). კრებულის ბოლო ორი გვერდი მოკლე საისტორიო ცნობებს უჭირავს. ქრონოლოგიურად დალაგებული ცნობები მუდგე დავით აღმაშენებლიდან დედოფალ რუსუდანამდე ორჯერ არის მოყვანილი. ამიტომ ერთი და იგივე მოვლენა, ხშირად, სხვადასხვაგვარად თარიღდება. ექვთიმე თაყაიშვილის აზრით ტექსტის შემდგენელს ორი სხვადასხვა წყარო აქონდა ხელით. მისივე დაკვირვებით ვახუშტი VI-სა და ვახუშტი ბატონიშვილსაც „ქართლის ცხოვრებაზე“ მუშაობისას სწორედ ამ ტექსტის დღინით უნდა ესარგებებოთ (გვ. 54-55). ცნობები წინასწარმითადია და შენიშვნებით 1913 წელს ე. თაყაიშვილმა გამოაქვეყნა (გვ. 54-66). ივ. ჯავახიშვილი სწორედ ამ გამოცემით სარგებლობდა. ტექსტში ვკითხულობთ: „და ამავე ქორიანიკ(ონ)სა ტო (370+780=1150 წ.) ამდინს მიიყვალა დომიტრი მუდგე. და ლაშა მუდგე შვილი მისი დ(ავით). განგებისაგან მტტი დღე არ უღა. წელს გათავაზებულ იგივე მოკ(ე)და. და ლაშა მუდგე დიდი გიორგი“ (გვ. 63-64). ამრიგად, გიორგი III-ის მუდგე უკვთხევა აქაც 1150 წლით თარიღდება. თუმცა, ივ. ჯავახიშვილმა, ვახუშტის მონათხრობის მხგავსად, არც ეს ცნობა გაიზიარა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ამავე ხელნაწერის კიდევ ერთი საისტორიო ცნობა გიორგი III-ის აღსადგობას 1156 წლით განსაზღვრავს (გვ. 64).

<sup>5</sup> ქართული ისტორიოგრაფია მემატანის თხზულებას 1122-1223 წლებით ათარიღებს. იგი სრული სახით „ქართლის ცხოვრების“ მხოლოდ ერთ - XV საუკუნის ანა დედოფლისეულ ნუსხაშია დაცული. გარდა ამისა, მისი ტექსტი ნაკლები სახით არის ჩართული ჭალაშვილისეული „ქართლის ცხოვრების“ XVI საუკუნის ნაწილშიც (ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით სიმონ ყაუხჩიშვილის მიერ. ტომი I. თბილისი. 1955, გვ. 015-016). „ქართველი ერის ისტორიის“ II წიგნზე მუშაობისას ივ. ჯავახიშვილი ანასეული ნუსხის ხელნაწერით სარგებლობდა. ჭალაშვილისეულ „ქართლის ცხოვრებას“ კი მკვლევარმა მოკვიანებით, 1923 წელს შეაქვლია (გვ. 05). ლაშა გიორგის დროინდელი მემატანე გიორგი III-ის გამოყვების შესახებ საბიბლიოთეკის ხასიათის ორ ცნობას ვგავსდის. ერთად ვკითხულობთ: მუდგე დემეტრე I-მა „წარელი ცხოვრება, და მიწია სრულ-ქმნილი სიძერესა. შეიშოსა ზრკა და იკურთხეა სქემითა. დაყო წელიწადი ერთი და მოკუდა. და დასუეს მუდგე ძე მისი დავითი. იმუჟა ექუს თუ და მოკუდა. შემდგომად მისსა დაჟდა ძე მისევე გიორგი ქონიკონსა სამსა სამოყდათხეთმეტსა (375+780=1185 წ.). ამასევე წელს დემეტრე მუდგე მოკუდა, და და დემეტრესი თამარ, თილესა აღმაშენებელი, იგივე შემანაზრებელი გარდაიცვალა“ (გვ. 366). ცოტა ქვემოთ თხზულება ვეამცნობს, რომ „დემეტრე მუდგე ძელტის ციხეს მიიყვალა და გლასის წარმოყვანს მისგანვე კურთხეულსა ახალსა მონასტერსა. ქონიკონი იყო სამსა სამოყდათხეთმეტი (374+780=1154 წ.)“ (გვ. 367). ამრიგად, მემატანე გიორგი III-ის გამეფებას და დემეტრე I-ის გარდაცვალებას ერთსა და იმავე წელს მომხდარ მოვლენებად მიიჩნევს, თუმცა, მათ ერთად - 1155, მეორეგან კი 1154 წლით ათარიღებს. ივ. ჯავახიშვილი იმითავე მითითებულ კრიტიკულად მოვლენა ამ ცნობებს და უპირატესობა არც ერთი მათგანისათვის არ მიუცია. შემდგომ, როდესაც მან გიორგი III-ის აღსადგობა 1156 წლით განსაზღვრა, გამოთქვა ვარაუდი, რომ ლაშა გიორგის მატანეში თაყაიშვილად, შესაძლოა, მითითებული იყო არა ქონიკონი ტოე (1155 წ.) ან ტოე (1154 წ.), არამედ - ტოე ანუ „სამსა სამოყდათ ხეთმეტები (376+780=1156 წ.)“ (ივანე ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია. წიგნი I და II. ტფილისი. 1913, გვ. 551). ჩვენთვის საგნებთან გასაგებია მკვლევრის უნებლობა მემატანის მიერ შემოთავაზებული თარიღებისადმი. მით უფრო, რომ თხზულებაში სხვა ქრონოლოგიურ აღრევესაც ვხედავთ. კერძოდ, ანასეული ნუსხის პირველი ციტირებული ფრაგმენტი განსხვავებულ თარიღს უთითებს - „ქონიკონი იყო სამსა სამოყდათხეთ (365+780=1145 წ.)“ (გვ. 551). სხვა თარიღს ვაყენებს ჭალაშვილისეული ნუსხის მეორე ციტირებული ფრაგმენტიც - „ქონიკონი იყო სამსა სამოყდათხეთ (364+780=1144 წ.)“ (ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით სიმონ ყაუხჩიშვილის მიერ. ტომი I. თბილისი. 1955, გვ. 367). მართალია, როგორც ივ. ჯავახიშვილმა, ისე ს. ყაუხჩიშვილმა ეს ლაფხუსები გადამწერის კალამს მიაწერეს და თარიღები

რა - 1155 წლით, ვარდან არეველცი, სტეფანოს ორბელიანი და XIII-XIV საუკუნეების ქართული კინკლოსი კი - 1156 წლით<sup>7</sup>.

ივ. ჯავახიშვილმა გაითვალისწინა ამ ცნობებს შორის არსებული ქრონოლოგიური წინააღმდეგობა და მათთან შედარებით უპირატესობა სამთავისის ტაძრის ლაიქარულ წარწერას მიანიჭა, რომლის თანახმადაც 1168 წელი გიორგი III-ის ზეობის მე-12 ინდოქტიონი ყოფილა. შესაბამისად, მკვლევარმა გიორგი III-ის აღსაყდრება 1156 წლით დაათარღლა. გარდა ამისა, მან დამატებით არგუმენტებად მოიხმო ვარდან არეველცის, სტეფანოს ორბელიანისა და XIII-XIV საუკუნეების ქართული კინკლოსის ცნობები, მოგვიანებით კი - ტბეთის სახარების ანდერძიც, რომლებიც ამ ფაქტს, ავტორის თქმით, აგრეთვე 1156 წლით განსაზღვრავენ<sup>8</sup>.

ჩვენ სავსებით ვიზიარებთ ივ. ჯავახიშვილის ფრთხილ დამოკიდებულებას წერილობითი წყაროებისადმი. მისაღებად მისი პრინციპიც - წინააღმდეგობრივი ხასიათის ცნობებს შორის უპირატესობა მიეცეს აღწერილ მოვლენებთან ქრონოლოგიურად ყველაზე ახლოს მდგომ ცნობას. ამ მხრივ, სამთავისის წარწერას, მართლაც, გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს გიორგი III-ის გამეფების თარიღისათვის, მაგრამ რამდენად მართებულია მოსაზრება, რომ ეს წარწერა, ისე, როგორც მკვლევრის მიერ მოხმობილი სხვა წყაროები, ამ ფაქტს მინცდამინც 1156 წლით განსაზღვრავენ? ჩვენ კრიტიკულად შევისწავლეთ ეს ცნობები და სხვაგვარ დასკვნამდე მივედით.

სამთავისის ლაიქარული წარწერა ასე იკითხება: „ჟ. ხ(ა)ტო ღ(მრ)თ(ა)ე(ბ(ი)ს-ა)ო, ად(ი)დე(?) შ(ე)ნ შ(იერ) დ(ა)მყ(ა)რ(ე)ბ(უ)ლი ძ(ლიერი)(?) და უძ(ლე)ვ(ე)ლი ღ(მრ)თ(ი)ე გურჯნ(ო)ს(ა)ნი, ყ(ოვლ)ის აღმ(ო)ს(ა)ქველ(ეთისა) მ(ე)ფ(ე)თ-მ(ე)ფე გ(ი-ორ)გი. მე, ი(ოუ)აწე ს(ა)მბ(ა)ენდ(ე)მ(ა)ნ(?) , მ(ე)ფ(ო)ბისა მ(ა)თ(ი)ს(ა) მ(ი)წამ(ა)ნ(?) , აფ(ა)შენ(ე)ც(ა)რისბჭე ესე ს(ა)ლ(ო)ცვ(ე)ლ(ა)დ მ(ე)ფ(ო)ბისა მ(ა)თისა, [ინ]დ(ი)ე-ტ(ო)რისა მ(ე)ფ(ო)ბისა მ(ა)თის(ა)სა იზ (მე-12 წ.). ქ(ორონი)კ(ო)ნი იყო ტჰჰ (388+780=1168 წ.)“ (წაკითხვა, დამყარებული წარწერის გ. სოხაშვილისეულ გრაფიკულ პარზე და პუნქტუაცია, გამართული „ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსის“ I ტომში დადგენილი წესის მიხედვით, ჩვენია)<sup>9</sup>. ამრიგად, ტექსტიდან ირკვევა, რომ 1168

სავსებით საუბედობოდ გამართეს, მაგრამ ასეთი უზუსტობანი წყაროს სანდობის სასარგებლოდ არ მტკიცებებს და მისადმი მაქსიმალურად ფრთხილ დამოკიდებულებას გვაუბლებს. თეორიულად, დასაშვებია ივ. ჯავახიშვილის ვარაუდიც - თავდაპირველ ტექსტში ქრონიკონის თარიღად ტოვ-ს (1156 წ.) არსებობის შესახებაც, მაგრამ ზაზგასმით აღვნიშნეთ, რომ ეს ვარაუდი არასწორით არ გამოდგება რაიმე სახის არგუმენტად.

<sup>6</sup> წყაროთა ამ ჯგუფში შეიძლება შევიტანოთ თამარის მეორე ისტორიკოსის თხზულებაც (XIII ს-ის I ნახ.), რომელიც გიორგი III-ის მეფედ კურთხევას, აგრეთვე, 1155 წლით ათარიღებს: „დაჟდა მეფედ გიორგი, ძე დემეტრესი, დავითის შვილისა, ქორონიკონსა სამს სამოცდათთმეტსა (375+780=1155 წ.)“ (ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითად ხელნაწერის მიხედვით სიმონ ყაუხჩიშვილის მიერ. ტომი II. თბილისი. 1959, გვ. 115). რაც შეეხება იმას, თუ რატომ არ გამოიყენა ივ. ჯავახიშვილმა ეს ცნობა. საქმე ის არის, რომ თამარის მეორე ისტორიკოსის თხზულება „ქართლის ცხოვრების“ ჭაღაშვილისეულ ნუსხაშია დატული, ეს უწყასკანელი კი მკვლევარმა მხოლოდ 1923 წელს, „ქართველი ერის ისტორიის“ II წიგნის გამოცემიდან ათი წლის შემდეგ აღმოაჩინა (გვ. 015-016).

<sup>7</sup> ივანე ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია. წიგნი I და II. ტფილისი. 1913, გვ. 550-552.

<sup>8</sup> ივანე ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია. წიგნი I და II. ტფილისი. 1913, გვ. 551-552;

<sup>9</sup> ივანე ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია. წიგნი მეორე. თბილისი. 1948, გვ. 229.

<sup>10</sup> გივი სოხაშვილი. სამთავისის ტაძარი (ძველის ისტორია ეპიგრაფიკული მასალის შუქზე). საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“. 1968. №3 (42). გვ. 193. წარწერა, თავდაპირველად, ტაძრის დასავლეთ კარიბჭის ფრონტონში უნდა ყოფილიყო ჩადგმული. მოგვიანებით. XIX საუკუნის სარესტავრაციო სამუშაოებისას კარიბჭე საერთოდ აიღეს, ხოლო წარწერა ეკლესიის დასავლეთ ფასადში, კარს ზემოთ ჩააშენეს. მისი შეიდსტრიქონიანი ასომთავრული ტექსტი პირველად 1851 წელს მარი ბროსემ გამოქსცა. პუბლიკაციაში რამდენიმე ადგილი მცდარად ყოფილა წაკითხული (გვ. 193-194). წარწერა 1892 წელს თეოდ. ფორდანიამაც გამოაქვეყნა.

წელი გიორგი III-ის მეფობის მე-12 ინდიკტიონი ყოფილა. ვფიქრობთ, აქ ზედმეტი არ უნდა იყოს იმის შესხენება, რომ ინდიკტიონის წლების ათეულა, ძირითადად, არ ემთხვევა კალენდრულ წელთაღრიცხვას, ამიტომ, 1168 წელი შეიძლება იყოს გიორგი III-ის ზეობის როგორც მე-11 წლის დასასრული და მე-12-ს დასაწყისი, ისე – მე-12 წლის დასასრული და მე-13-ს დასაწყისი. ამ ფაქტს არსებითი მნიშვნელობა აქვს, ვინაიდან, პირველ შემთხვევაში, გამეფების თარიღი – 1157, მეორე შემთხვევაში კი 1156 წლით განისაზღვრება. შესაბამისად, სამთავისის წარწერის თანახმად, გიორგი III-ის აღსაყდრება უნდა დათარიღდეს არა 1156, არამედ – 1156-1157 წლებით.

ასეთივე სურათს ვხვდებით ტბეთის სახარების ანდერძთან დაკავშირებითაც. კოლოფონი (ანდერძი), სამთავისის წარწერის მსგავსად, გიორგი III-ის სიცოცხლეშია შედგენილი, თანაც სამეფო კართან დაახლოებული მღვდელმთავრის მიერ და ამ მხრივ სანდო პირველწყაროს წარმოადგენს: „...ღირს ეიქმენ არაღირსი, სულითა სწყალობელი ქაქელე ჯ(უარ)ის მეც(ანი, ღმრთ)ისა შიოწყეს(ა)ლემათა და სხიერ(ეს)ათა მიერ საყდრ(ი)სა ტბეთისასა დაყრობ(ა)ლ, გამზრდელისა ჩქემისა, ღმრთივ გვრჯუნონისა მუფთ-მეფისა დიმიტ(რი)ს მიერ, რომელჲს მკედრმა არს შიარჯუნითა ქრისტესს დასაყდრებული და მანისჲს ღმრთიანს ძესა მათსა გიორგისა მეფობაჲსა, ღობთა უმჯნესსა და არწიეთა უმაღლესსა და მისკა ღმრთიანს ურეცხუ ძლევაჲსა და გამარჯუნებაჲს ყოველსა წინააღმდეგობა მათსა ზედა. მეხუთესა წელსა [...] ანისისა [...] მსგავსად [...] და გვეღონისა მეორითა ერთთა სძლო ურიცხუსა მას სიმრავლესა ბარაბაროზთასა და მოკლეთი და ტყულობით მოსწყედეს ოცდაათექუსმეტი ჩ (1000) კაცი. დაუტკვეს საჭურჭლე: ურიცხუ კარები, ცხენი, აბჯარი და ყოველი სსქონები მათი; დაიყრეს თაკალი ამირაები; სუქსანის ძე ძლივ წარედეს, დაკოდილ-ჩამოვდებული. ღმრთიან უმეტესი ძლევაჲსა და წარმართებაჲს მისცეს მეფობ(ა)სა მათსა და კურხევაჲსა საუკუნოჲს...“ (ქარაგმის გახსნა ჩვენია) (29,355-356)<sup>10</sup>. ე.ი. კოლოფონის თანახმად, გიორგი III-ს

ნა. ტექსტის ფორდანიასეული პუბლიკაცია ასეთი სახით ითხოვება: „მატო ღმრთიანისაო. აღიდე შენ მიერ დამყარებული და უხალკლო ღლივ გვრჯუნონი. ყოლისა აღმოსავლეთისა მეფეთ-მეფე გიორგი. მე, იოვანე სამთავნელმა, მეფობისა მათსა... (თ. ფორდანიას თქმით, აქ ერთი სიტყვა „წაბლანულია“), აღეაშენე კარიბჭე ესე სალოცველად მეფობისა მათისა, ინდიკტიონისა მეფობისა მათისა იმ (მე-12 წ.). ქრონიკონი იყო ტ.შ. (388+780=1168 წ.).“ (ქარაგმის გახსნა და პუნქტუაცია ჩვენია) (ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა, შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დაწყობილი, ახსნილი და გამოცემული თელი ფორდანიას მიერ. I. ტფილისი. 1892, გვ. 259). ივ. ჯავახიშვილი ფორდანიასეული გამოცემით სარგებლობდა (ივანე ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია. წიგნი I და II. ტფილისი. 1913, გვ. 551).

<sup>10</sup> ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ახალი (Q) კოლექციისა. შედგენილია და დასაბუთდად გამზადებული თამარ ბრეგვაძის, თინათინ ენუქიძის, ნადეჟა კასრაძის, ელენე მეტრეველის, ლილი ქუთათელაძისა და ქრისტინე მარაშიძის მიერ, ილია აბულაძის რედაქციით. თბილისი. 1959, გვ. 355-356. კოლოფონის ტექსტი პირველად 1900 წელს გამოაქვეყნა მღვდელმა პოლიევეტოს კარბელაშვილმა, რომელმაც პუბლიკაციას პ. სვილოელის ფსევდონიმით (ქართული გაზეთების ანალიტიკური ბიბლიოგრაფია. ტომი V. ნაკვეთი I (გაზ. „ივერია“). 1897-1900 წწ.). თბილისი. 1967, გვ. 35) მიაწერა ხელი (პ. სვილოელი. ტბეთის ტბარის სახარება, ტყავზედ დაწერილი 1162 წ. გაზ. „ივერია“. 1900. №229, გვ. 1-2.). ტბეთის სახარებასა და მის ანდერძ-მანაწერებს 1909 წელს საეტიკური ნარკვევი მიუძღვნა ე. თაყაიშვილმა. პუბლიკაციამ ჩართულია კოლოფონებისა და, მათ შორის, 1161 წლის ანდერძის ნუსხასეულები ტრანსკრიბაცია, მათი რუსული თარგმანი და შესანიშნავი ფოტოლიტოგრაფიები (Материалы по Археологии Кавказа, собранные экспедициями Императорскаго Московскаго Археологическаго Общества, снаряженными на Высочайше дарованныя средства. Выпуск XII. Москва. 1909, гв. 151-162). ივ. ჯავახიშვილის 1913 წელს „ქართველი ერის ისტორიის“ II წიგნზე მუშაობისას ტბეთის სახარების ანდერძი არ გამოყენებია. თუმცა, ნაშრომის გამოცემის შემდეგ, პირად ვეზულმარამ მარტოვამ აღგიღას ჩაურთავს ჩასამატებელი მასალა (ივანე ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია. წიგნი მეორე. თბილისი. 1948, გვ. V-VI, 229). ნაშრომი ხელმოკრულ 1948 წელს გამოქვეყნდა. ამ დროს დიდი მეცნიერი უკვე გარდაცვლილი იყო. გამოცემის რედაქტორმა, აკად. სიმონ ყაუხ-

შპ-არმენი სუქმანის ძე ანისთან თავისი მეფობის მე-5 წელს დაუმარცხებია. ივ. ჯავახიშვილმა ცნობა ანისის ბრძოლის დასათარიღებლად გამოიყენა და ეს ფაქტი 1161 წლით განსაზღვრა<sup>11</sup>. ჩვენ ვიზიარებთ ამ მოსაზრებას და ანდერძს, ამჯერად, საპირისპირო მიზნით, გიორგი III-ის მეფედ კურთხევის დასათარიღებლად მოვიხმობთ. ინდიკტიონისა და კალენდარული წლების ურთიერთმიმართების გათვალისწინებით, 1161 წელი შეიძლება იყოს გიორგი III-ის ზეობის როგორც მე-4 წლის დასასრული და მე-5-ს დასაწყისი, ისე მე-5 წლის დასასრული და მე-6-ს დასაწყისი. შესაბამისად, გიორგი III-ის აღსაყდრებას ტბეთის სახარების კოლოფონი, ისე როგორც სამთავისის წარწერა, ათარიღებს არა 1156, არამედ – 1156-1157 წლებით.

გიორგი III-ის მეფედ კურთხევას 1156-1157 წლებით განსაზღვრავს სტეფანოს ორბელიანიც. ამასთან, უნდა აღინიშნოს, რომ აღწერილ მოვლენებზე საუკუნენახევრით გვიან შედგენილი თხზულება გიორგი III-ის აღსაყდრების შესახებ ორ სხვადასხვა თარიღს გვაწვდის. ერთგან იგი აღნიშნავს, რომ დემეტრე I-მა ოცდაცამეტი წელი იმეფა და 1158 წელს აღესრულა. სამეფო ტახტი მისმა ვაჟმა, დავით V-მ დაიკავა, თუმცა მისი ზეობა ხანმოკლე გამოდგა და ორი წლის შემდეგ, ე.ი. 1160 წელს ისიც გარდაიცვალა. ერთი თვის შემდეგ მეფობა დავით V-ის ძმამ, გიორგი III-მ მიიღო<sup>12</sup>. ივ. ჯავახიშ-

---

ჩიშვილმა გაითვალისწინა ივ. ჯავახიშვილის სურვილი და ზემოხსენებული მასალა პუბლიკაციის შესაბამის ადგილებზე ჩართო. ამ მასალის ერთ ნაწილს წარმოადგენდა ტბეთის სახარების კოლოფონი (გვ. V-VI, 229).

<sup>11</sup> ივანე ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია. წიგნი მეორე. თბილისი. 1948, გვ. 229.

<sup>12</sup> Исследования и статьи Н. О. Эмиля, по армянской мифологии, археологии, истории и историч. литературы (за 1858 - 1884 гг.). Сь приложениемъ переводовъ изъ армянскихъ историковъ. Москва. 1896. гв. 362-363; სტეფანოს ორბელიანის „ცხოვრება ორბელიანთა“-ს ძველი ქართული თარგმანები. ქართულ-სომხური ტექსტი გამოსცემად მოამზადა, შესავალი და სძიებლები დაურთო ელენე ცაგარეიშვილმა. თბილისი. 1978, გვ. 39-40. ტათევის მიტროპოლიტმა სტეფანოს ორბელიანმა († 1304 წ.) „სიონიკის ისტორიაზე“ შემუშავა 1297-1300 წლებში დასრულა. თხზულების 66-ე თავს წარმოადგენს „ცხოვრება ორბელიანთა“ (ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია IX. თბილისი. 1985, გვ. 567; საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. ტომი III (საქართველო XI-XV საუკუნეებში). თბილისი. 1979, გვ. 36-37). ჩვენთვის საინტერესო ცნობები სწორედ ამ თავშია დაკლული. სტეფანოსის თხზულების სრული სომხური ტექსტი 1861 წელს მოსკოვში მ. ემანმა გამოაქვეყნა (ლენინ ბიბლიოთეკი. საქართველოს ისტორიის წერილობითი წყაროების პუბლიკაციები (კატალოგი). I. თბილისი. 1949, გვ. 267). ივ. ჯავახიშვილი „ქართველი ერის ისტორიის“ მეორე წიგნზე მუშაობისას სწორედ მოსკოვის გამოცემით სარგებლობდა (ივანე ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია. წიგნი I და II. ტფილისი. 1913, გვ. 526, 551-552). სტეფანოს ორბელიანის თხზულების 66-ე თავის ებინისეული რუსული თარგმანის 1896 წლის გამოცემაში ჩვენთვის საინტერესო ნაწილები ასეთი სახით არის წარმოდგენილი: „Въ 607 (1158) году, после мѣсяцѣхъ удачъ и великихъ подвиговъ мужества умираетъ царь Деметре, царство котораго наследуетъ Давидъ, мужъ могущественный и мудрый, какъ и отецъ его. Но прошествіи 2 лѣтъ умеръ и отъ... черезъ мѣсяцъ у Георгія созиавы были все дѣдуплы и дворяне, съ которыми вмѣстѣ явился и Иване съ своей свитой. Георгій открытъ последнему свое намереніе и после долгихъ увещаній успѣлъ, наконецъ, убѣдить его въ томъ, что по достиженіи племянника моего совершеннолѣтія я его не обижу, но согласно завѣщанію моего брата возведу его на престолъ царскій. Вследствіе этого все единогласно помазали его на царство“ (Исследования и статьи Н. О. Эмиля, по армянской мифологии, археологии, истории и историч. литературы (за 1858-1884 гг.). Сь приложениемъ переводовъ изъ армянскихъ историковъ. Москва. 1896, гв. 362-363). იგივე ფრაგმენტები „ცხოვრება ორბელიანთა“ 1682 (A) და 1801 (B) წლების ძველქართულ თარგმანებში შემდეგნაირად იკითხება: A – „და შემდგომად მრავლისა განმარჯებისა და დიდ-დილისა სიმშნისა მოკლდა დიმიტრი მეფე რიცხესა ექვსასშვიდსა (607+551=1158 წ.) და მიიღო მეფობა მისი დავით, მსგავსსან მამისამს, კაცმან ძლიერმან და ბრძენმან, და ცხოვნდა წელსა ორსა და მოკლდა... ხოლო შემდგომად თვისა ერთისა შერებენ ყოველნი დიდებულნი და აზნაურნი გიორვისა

ვილი იმთავითვე კრიტიკულად მოეკიდა ამ ცნობას და გიორგი III-ის აღსაყდრების 1160 წლით დათარიღება უსაფუძვლოდ ჩათვალა<sup>11</sup>. ჩვენ ვიზარებთ ამ მოსაზრებას. მით უფრო, რომ ამგვარ ვარაუდს საცხებით გამორიცხავს სამთავისის წარწერა და ტბეთის საზარების კოლოფონი. სამაგიეროდ, მკვლევარმა მისაღებად მიიწინა სტეფანოსის მეორე ცნობა, რომელიც მოგვითხრობს, რომ ორბელთა აჯანყების ვაშს, 1177 წელს, გიორგი III-ის მეფობის 21-ე წელიწადი ყოფილა<sup>12</sup>. აქ კიდევ ერთხელ გავიმეორებთ, რომ ინდიკტიონის ათვლა და კალენდრული წელთაღრიცხვა, უპირატესად, არ ემთხვევა ერთი მეორეს, ამიტომ 1177 წელი შეიძლება იყოს გიორგი III-ის ზეობის როგორც მე-20 წლის დასასრული და 21-ს დასაწყისი, ისე – 21-ე წლის დასასრული და 22-ს დასაწყისი. პირველ შემთხვევაში მისი გამეფება – 1157, მეორე შემთხვევაში კი 1156 წელზე მოდის. შესაბამისად, გიორგი III-ის აღსაყდრების თარიღი სტეფანოს ორბელიანის თანახმად 1156-1157 წლებით უნდა განისაზღვროს.

და მივიდა მათ თანა ოვანესე თვისითურთ, და განუცხადა განზრახვა იგი გიორგი მრავლთა უკვდრებითა და დაეკრებულ ყო სიტყვით: „უკეთუშეა ასაკულ იქნეს ძმისწული ჩემი, არა დაკლებულ კყო იგი, არამედ ანდრძისსებრ ძმის ჩემის დაესე საყდარს მეფობისას“. ამისთვის სიტხეს მას მუჯელ“ (სტეფანოს ორბელიანის „ცხოვრება ორბელიანთა“-ს ძველი ქართული თარგმანები. ქართულ-სომხური ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი და საძიებლები დაუროთი ელენე ცაგარეიშვილმა. თბილისი. 1978, გვ. 40-42); B – „და შემდომოდ მრავლთა გამარჯვებათა და დიდებითა მქრობათა მოკლდა დიპტრი და მილიო მეფობა მისი ძემან მისმან დავით, მხეაქსმან ძამისა ძლოერისა და ბრძნისამან. იყოცხლა ამან წელსა ორსა და ესეცა მოკლდა... ხოლო შემდომოდ ერთისა თითსა შერბენ ყოველნი დიდებულნი და მთავარნი გიორგისთან, სადაცა იმყოფებოდა ივანეცა თესელთათა, მაშინ განუცხადა გიორგიმ განზრახვა თვისი და მრავლთა სიტკარებითა არწმუნებდა მათ და ეტყოდა, რამეთუ: „იოვს მოიასაკების ძმისწული ჩემი, არა უგარაყოფ ანდრძისა ძმის ჩემისას, არამედ დაესეამ ტახტსა ზედა მეფობისა ჩემისას“. ამისთვის დაურთისტყავიდე და სიტხეს იგი მუჯელ“ (გვ. 40-42).

<sup>11</sup> ივანე ჯავახიშვილი. ქართული ერის ისტორია. წიგნი I და II. ტფილისი. 1913, გვ. 551.

<sup>12</sup> Исследования и статьи Н. О. Эмина, по армянской мифологии, археологии, истории и истории литературы (за 1858-1884 гг.). Съ приложениемъ переводовъ изъ армянскихъ историковъ. Москва. 1896. გვ. 364; სტეფანოს ორბელიანის „ცხოვრება ორბელიანთა“-ს ძველი ქართული თარგმანები. ქართულ-სომხური ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი და საძიებლები დაუროთი ელენე ცაგარეიშვილმა. თბილისი. 1978. გვ. 44. ემინის რუსული თარგმანი: „*въ 626 году армянское летоисчисленія (1177) возникли смуты въ Иверійскомъ царстве и родъ Орбеліановъ весь былъ истребленъ... после 21 года царствованія Георгія...*“ (Исследования и статьи Н. О. Эмина, по армянской мифологии, археологии, истории и истории литературы (за 1858-1884 гг.). Съ приложениемъ переводовъ изъ армянскихъ историковъ. Москва. 1896. გვ. 364). ძველი ქართული თარგმანები: A – „რიცხესა სომხურისა ექმას ოცდა ექმას (626+551=1177 წ.) იქნა აღმოური და შვიითი შირის მეფობისა ქართველთასა და ძირითითი აღმოფხვრეს და დასცეს სახლი ორბელიანთა მეფობასა გიორგისასა მეუცდაროსა (21-ე) წელსა“ (სტეფანოს ორბელიანის „ცხოვრება ორბელიანთა“-ს ძველი ქართული თარგმანები. ქართულ-სომხური ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი და საძიებლები დაუროთი ელენე ცაგარეიშვილმა. თბილისი. 1978, გვ. 44); B – „ხოლო რიცხესა სომხურსა ძმან (626+551=1177 წ.) აღსდგა შვიითი სამეფოსა შინა საქართველოსასა და სრულიად აღიფხურა სახლი ორბელიანთა, რამეთუ იმეფა გიორგი წელსა ოცდა ერთსა (21)“ (გვ. 44). გარდა ამისა, სტეფანოსის თხზულების 1682 წლის ქართულ თარგმანში დაცულია კიდევ ერთი რიზიტი ცნობა გიორგი III-ის აღსაყდრების თარიღის შესახებ: „ხოლო თვით მას გიორგის არ აქენდა სამკვიდრებელი მეფობისა თვისისა თინარე ასულისა ერთისა, თამარად სახელდებულისა, და აფსრულა რიცხესა ექმას ოცდა ათ სამეტსა (633+551=1184 წ.), ხოლო მეფობა წელსა ოცდარვასა (28)“ (გვ. 54). საყურადღებოა, რომ 1801 წლის ძველ ქართულ (გვ. 54), ისე, როგორც ემინისეულ რუსულ თარგმანში (Исследования и статьи Н. О. Эмина, по армянской мифологии, археологии, истории и истории литературы (за 1858-1884 гг.). Съ приложениемъ переводовъ изъ армянскихъ историковъ. Москва. 1896, გვ. 368), მხოლოდ გიორგი III-ის გარდაცვალების წელია მითითებული, მისი მეფობის ხანგრძლივობა კი საერთოდ არ არის ნახსენები.

ამრიგად, ირკვევა, რომ ივ. ჯავახიშვილის ხელთ არსებული მასალის დიდი ნაწილი – ტბეთის სახარების ანდერძი, სამთავისის წარწერა და სტეფანოს ორბელიანის თხზულება გიორგი III-ის გამეფებას ათარილებდნენ არა 1156, არამედ – 1156-1157 წლებით. ამ მხრივ განსაკუთრებით ანგარიშგასაწევია ტბეთის სახარების კოლოფონი და სამთავისის წარწერა, რომლებიც გიორგი III-ის სიცოცხლეშია შედგენილი და სანდო პირველწყაროებს წარმოადგენენ.

ვარდა ამისა, ივ. ჯავახიშვილის განკარგულებაში იყო წერილობითი წყაროების მორე ვეფუციც – ვარდან არეველცის „მსოფლიო ისტორია“<sup>15</sup> და ხელნაწერი კრებულის – A-85-ის კინკლოსის მინაწერი, რომლებიც გიორგი III-ის მეფედ კურთხევის, ცალსახად, 1156 წლით განსაზღვრავდნენ<sup>16</sup>. აქ ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ არც ერთი ამ წყაროთაგან აღწერილი მოვლენების სინქრონული არ არის. ვარდან არეველცის თხზულება XIII საუკუნის შუახანებშია შედგენილი, A-85-ის კინკლოსის მინაწერი კი სულაც XIII-XIV საუკუნეებით თარიღდება<sup>17</sup>. ამიტომ მათ ცნობებს, ჩვენს შემთხვევაში, ისეთი წყაროთმცოდნეობითი ღირებულება არ აქვთ, როგორიც ტბეთის სახარების 1161 წლის კოლოფონსა და სამთავისის ტაძრის 1168 წლის წარწერას გააჩნიათ.

მეუხედავად ამისა, 1913 წლისათვის, როდესაც ქართული ისტორიოგრაფია ამ უკანასკნელთა მიერ შემოთავაზებული ორწლიანი თარიღის დასაზუსტებლად სინქრონული პერიოდის რაიმე სხვა წყაროს არ იცნობდა, სავსებით ლოგიკური უნდა ყოფილიყო ვარდანის ცნობასა და კინკლოსის მინაწერზე დაყრდნობა და გიორგი III-ის აღსაყდრების მაინცა და მაინც 1156 წლით დათარიღება. დიდი მცენიერი ასეც მოიქცა<sup>18</sup>. მოგვიანე-

<sup>15</sup> სომეხი ისტორიკოსის ვარდან არეველცის (1200/1210-1271 წწ.) „მსოფლიო ისტორია“ XIII საუკუნის 60-იან წლებში უნდა იყოს შედგენილი (საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. ტომი III (საქართველო XI-XV საუკუნეებში). თბილისი. 1979, გვ. 33-34). თხზულების სომხური ტექსტი 1861 წელს მოსკოვში გამოცა ზ. ემიშა (ლეონ მელიქსეთ-ბეგი, საქართველოს ისტორიის წერილობითი წყაროების პუბლიკაციები (კატალოგი). I. თბილისი. 1949, გვ. 261). ივ. ჯავახიშვილი ამ პუბლიკაციით სარგებლობდა (ივანე ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია. წიგნი I და II. ტფილისი. 1913, გვ. 526, 550-552). იმავე 1861 წელს ემიშა მოსკოვში „მსოფლიო ისტორიის“ რუსული თარგმანიც გამოაქვეყნა. პუბლიკაციაში ჩვენთვის საინტერესო ადგილი ასეთი სახით იკითხება: *„Царь иверійскій, Деметре, после триюцати дѣухлѣтнего управленія скончался. Сыны его, Давидъ, человекъ умный и расположенный къ добру, принять его корону; онъ освободить Турканиа, заключеннаго въ темницу его отцемъ, и назначить его военачальникомъ; самъ же умеръ черезъ мѣсяць. Некоторые говорятъ, что онъ поизвъ отъ именовъ Сембата и Иване Орбеліановыхъ за изпаченіе на ихъ место Турканиа; и что они таранеє условились съ этою съ Георгіемъ, братомъ Давида, который обещалъ имъ назначить ихъ военачальниками. Въ 605-1156 году Георгій наследовалъ корону своего брата“* (Всеобщая Исторія Вардані: Великаго, перевелъ Н. Эмишъ (съ примечаніями и приложеніями). Москва. 1861, гв. 154-155). სხვათა შორის, უკვე რამდენიმე წელია, თსუ თანამშრომლების ეკა კვაჭანტირაძისა და აწ გარდაცვლილი პროფ. ნოდარ შონიაშვილის მიერ გამოსაცემად არის მომზადებული ვარდანის თხზულების ქართული თარგმანიც. ე. კვაჭანტირაძემ ნუბა დავითო, გვესარგებლა ამ მასალით, რისთვისაც მას მადლობას მოვასტენებთ. ჩვენთვის საინტერესო ფრაგმენტა ქართულ თარგმანში ასე არის მოტანილი: *„ქართველთა მეფე დემეტრე 32 წლის მეფობის შემდგომ გარდაიცვალა. გვირგვინი მიიღო მისმა ვაჟმა, ჭკიანამ და კეთილმა დავითმა. მან ციხიდან გამოიყვანა მამის მურ შუკრობილი თირქაში, დააყენა მხედართმთავრად და ერთი თვის შუბლზე გარდაიცვალა. ზოგი ამბობს, რომ [ის] მოკლულ იქნა“* სუბმატე და ივანე ორბელიანების მზაკვრების შედეგად, რადგან მათ ადგილას დააყენა თირქაში. ისინი შეთანხმებულნი იყვნენ დავითის ძმა გვირგვინთან, რომ [ის] დანიშნავდა [მათ] მხედართმთავრად. გვირგვინი მიიღო სამეფო გვირგვინი 605 (1156) წელს“.

<sup>16</sup> ივანე ჯავახიშვილი. ქართული ერის ისტორია. წიგნი I და II. ტფილისი. 1913, გვ. 551.

<sup>17</sup> მცირე ჯრონიკები (კინკლოსების ისტორიული მინაწერები). ტექსტი გამოცა, შესავალი წერილი და კომენტარები დაურთო ვუბმერ ოდიშელმა. თბილისი. 1968, გვ. 9-10, 26.

<sup>18</sup> ივანე ჯავახიშვილი. ქართული ერის ისტორია. წიგნი I და II. ტფილისი. 1913, გვ. 551-552.

ბით, ქართულმა ისტორიოგრაფიამ უპირობოდ მიიღო ივ. ჯავახიშვილისეული თარიღი. დღევანდის გიორგი III-ის გამეფება 1156 წლით არის განსაზღვრული როგორც ცალკეულ მკვლევართა ნაშრომებში<sup>19</sup>, ისე – აკადემიური<sup>20</sup> და ენციკლოპედიური<sup>21</sup> ხასიათის კუბლიკაციებში.

გიორგი III-ის აღსაყდრების თარიღისათვის ფასდაუდებელ ცნობებს ვაწყდებით ვენის ეროვნულ ბიბლიოთეკაში დაცული ერთი ქართული ხელნაწერის (Ven.4-ის) ანდერძში. ბიბლიოთეკის ქართული ხელნაწერების აღწერილობა 1940 წელს ვენაში, გერმანულ ენაზე გამოაქვეყნა წმ. მღვდელმონაზმე გრიგოლ ფერაქმ<sup>22</sup>. ჩვენთვის საინტერესო ხელნაწერი კატალოგში №4-ით არის შეტანილი. ანდერძიდან ირკვევა, რომ იგი კალიგრაფ ნიკოლოზ ნიკრაას 1160 წელს გარეჯის მრავალმთაში გადაუწერა. ხელნაწერი და მასში შემავალი ცალკეული თხზულებები, ისე, როგორც მისი მრავალრიცხოვანი ანდერძ-მინაწერები, უძვირფასეს მასალას წარმოადგენენ გარეჯის ქვაბოვანი საუნებებისა და ზოგადად, საქართველოს ეკლესიის ისტორიისათვის<sup>23</sup>. ხელნაწერი დღევანდელი ვენის ეროვნულ ბიბლიოთეკაში ინახება, მისი შავ-თეთრი ფოტოპირი კი, რომლითაც ჩვენ ვისარგებლეთ, საქართველოს ხელნაწერთა ინსტიტუტმა დაცული (RT XXV-3, I-11).

Ven.4-ის 304r-ზე წითელი ფერის მელნით შესრულებულია ხელნაწერის გადამწერის თორმეტსტრიქონიანი ნუსხური ანდერძი: „სახელითა ღ(მრთ)ისაჲთა, წიგნსა აჲს ეწოდების ს(ან)სტრ(ე)ლ(ი). დაიწერა კელითა უნდოჲსა შ(ა)ქ ნი(კოლო)ზ ნიკრაჲსაჲთა, სანახებსა წ(მღ)ლისა მ(ა)მისა ღ(ავი)თისა, გარეხჯას, კელელსა, რ(ომ)ელსა ეწოდების

<sup>19</sup> 3. Буниятов. Грузия и Ширван в первой половине XII века. კრ.: „საქართველო რუსთაველის ხანაში“. თბილისი. 1966. გვ. 285; მცირე ქრონიკები (კონკლოსების ისტორიული მინაწერები). ტექსტი გამოსცა, შესავალი წერილი და კომენტარები დაურთო გუგუზერ ოდიშელმა. თბილისი. 1968. გვ. 90-91; გივი სოსხაველი. სამთავისის ტაძარი (მეფის ისტორია ეპიგრაფიკული მასალის შუქზე). საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“. 1968. №3 (42). გვ. 193; ნიკო ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები. წიგნი VI. თბილისი. 1973. გვ. 68; შოთა ბაღრიძე. საქართველო და ჯეჯაროსნები. თბილისი. 1973. გვ. 27; როინ მეტრეველი. შინაჯ-ლასობრივი ბრძოლა ფეოდალურ საქართველოში (XII საუკუნე). თბილისი. 1973. გვ. 104; ჯავლე თოფურაია. აღმოსავლეთ ამიერკავკასიის პოლიტიკური ერთეულები XI-XII საუკუნეებში. თბილისი. 1975. გვ. 17; ქართულ-სარუსული ეტიუდები. III. ტექსტი გამოსცა. თარგმანა და კომენტარები დაურთო მაგალით თოდუამ. თბილისი. 1979. გვ. 52, 56; მარინე ქადაგიძე. ქრონოლოგიის საკითხები თამარის შორეულ ისტორიკოსის თხზულებაში. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“. 1985. №4. გვ. 140; ეკა კვაჭანტირაძე. ქრონოლოგიის საკითხები ვარდან არქელოვის „მსოფლიო ისტორიაში“. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“. 1989. №2. გვ. 106-107; ჯემალ სტეფანაძე. დემეტრე პირველი. თბილისი. 1990. გვ. 23; გიანა ჯავახიშვილი. საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური საფარო XII-XIII სს-ის პირველ მესამედში. თბილისი. 1995. გვ. 99; ჯემალ სტეფანაძე. მეფეთმეფე გიორგი III. თბილისი. 1999. გვ. 8, 48; ლიანა დავლიანიძე. კირაკოს განმაცელის ერთი ცნობის შევსებისათვის. კრ.: „საქართველოს წყაროთმცოდნეობა“. IX. თბილისი. 2000. გვ. 93.

<sup>20</sup> საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. ტომი III (საქართველო XI-XV საუკუნეებში). თბილისი. 1979. გვ. 263, 286-288; ქართული ისტორიული საბუთები (IX-XIII სს.). შეადგინეს და გამოსაცემად მოამზადეს თინათინ ენუქიძემ, ვალერი სილოგავამ, ნოდარ შოშიაშვილმა. წიგნი: „ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი“. I. თბილისი. 1984. გვ. 67; საქართველოს მეფეები. თბილისი. 2000. გვ. 132-134.

<sup>21</sup> Большая Советская Энциклопедия. VI. Москва. 1971, გვ. 318; ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია. III. თბილისი. 1978. გვ. 159-160; Советский Энциклопедический словарь. Москва. 1990. გვ. 293; საქართველო (ენციკლოპედია). I. თბილისი. 1997. გვ. 618.

<sup>22</sup> Gregor Peradze. Über die georgischen Handschriften in Österreich. "Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes". XLVII. Heft 3 - 4.

<sup>23</sup> თემო ვოჯუა. წმ. მღვდელმონაზმე გრიგოლ ფერაქმ და 1160 წელს გარეჯში გადაწერილი ერთი უცნობი ხელნაწერი. მოხსენება წაკითხული ისტორიის ინსტიტუტის დარსების 60 წლისთავისადმი მიძღვნილ ახალგაზრდა მეცნიერთა კონფერენციაზე (24-27 სექტემბერი, 2001 წ.).

ს(ახ)ლ(ე)ლ(?) ბერთა. ქრონიკონსა ტპ(380+780=1160 წ.), მეფობას ძისა დ(მე)ტრებს გ(ორგ)ისა ზე. წელსა მეფობისა მისისა მ (მე-3 წ.). დაამყარნ ღ(მერთს)ნ მეფობაჲს მისი სათნოდ ო(წელ)ისა ჩ(უე)ნისა ი(ეს)ჲ ქ(რისტ)ს(ა), რ(ომ)ლისა და არს დ(იდე)პ(ა)ა უ(ენი)თი უ(ენის)დმდე, ა(მ)ნ. და შავ ნიერასა შრომისათუეს კ(ურთ)-ხ(ე)ვაჲ ს(ა)უ(კ)ენ(ო)ა, ა(მ)ნ. დ(იდე)პ(ა)ა დ(მერთს)ა სრ(უ)ლ მეფეულსა ყ(ოველ)-თასა, ა(მ)ნ. მე(უ)ფეო, გ(უ)ა(კ)ურთ)ხ(ე)ნ' (წაკითხვა და პუნქტუაცია ჩვენია).

როგორც ირკვევა, ხელნაწერის გადაწერის თარიღი – 1160 წელი, იმავდროულად, გიორგი III-ის ზეობის მე-3 ინდიკტიონიც ყოფილა. შესაბამისად, 1160 წელი, შეიძლება, იყოს მისი მეფობის როგორც მე-2 წლის დასასრული და მე-3-ს დასაწყისი, ისე – მე-3 წლის დასასრული და მე-4-ს დასაწყისი. პირველ შემთხვევაში გიორგი III-ის აღსაყდრების თარიღად – 1158, მეორე შემთხვევაში კი 1157 წელს ვიღებთ. ამ ორ თარიღს შორის უპირატესობას ვერც ერთს ვერ მივცემდით, რომ არა ტბეთის საზარების ანდერძი, სამთავისის წარწერა და სტეფანოს ორბელიანის ცნობა, რომელთა ქრონოლოგიაც მხოლოდ იმ პირობით ემთხვევა Ven.4-ის ანდერძის ქრონოლოგიას, თუკი გიორგი III-ის გამეფების თარიღად 1157 წელს ავიღებთ. ამ შემთხვევაში, Ven.4-ის გადაწერის თარიღი – 1160 წელი ნამდვილად გიორგი III-ის ზეობის მე-3 ინდიკტიონია (მე-3 წლის დასასრული და მე-4-ს დასაწყისი), ტბეთის საზარის ანდერძის თარიღი, 1161 წელი – მისი მეფობის მე-5 ინდიკტიონი (მე-4 წლის დასასრული და მე-5-ს დასაწყისი), სამთავისის წარწერის თარიღი, 1168 წელი – მე-12 ინდიკტიონი (მე-11 წლის დასასრული და მე-12-ს დასაწყისი), ხოლო სტეფანოს ორბელიანის მიერ მითითებული 1177 წელი. მართლაც, გიორგი III-ის ზეობის 21-ე ინდიკტიონს (მე-20 წლის დასასრულს და 21-ე წლის დასაწყისს) წარმოადგენს. ყველა სხვა შემთხვევაში, ერთის მხრივ – Ven.4-ის ანდერძი, მეორეს მხრივ კი – დანარჩენი წყაროები, აბსოლუტურად სხვადასხვა თარიღს – ან 1158, ან კიდევ 1156 წელს გვაძლევს.

რამდენად შეიძლება ეწინააღმდეგებოდნენ Ven.4-ის ცნობას? ვფიქრობთ, რომ საეცხით. ვერ ერთი, ნიკოლოზ ნიკრაა გიორგი III-ის გამეფების უშუალო მომხსრე და, შესაძლოა, თვითმზიდეველიც კია. მეფის აღსაყდრებასა და ხელნაწერის გადაწერას შორის სხვაობა მხოლოდ სამი წელია. მეორეც, ნიკრაა გარეჯში მოღვაწე მწიგნობარია, აქაური საკანები კი ამ დროს უკვე სამეფო მონასტრებს წარმოადგენდნენ<sup>24</sup>. შესაბამისად, გარეჯელი მოწესებისა და, მათ შორის, Ven.4-ის გადაწერისათვის სამეფისკარო პერაპტივები კარგად უნდა ყოფილიყო ცნობილი. მეტიც, ანდერძში გიორგი III-სთან დაკავშირებულ კიდევ ერთ ფრაზას ვხვდებით: „დაამყარნ ღ(მერთს)ნ მეფობ(ა)ჲ მისი სათნოდ ო(წელ)ისა ჩ(უე)ნისა ი(ეს)ჲ ქ(რისტ)ს(ა)“, სადაც ცხადელიც უნდა ჩანდეს გადაწერის შემოთვალისწინება სამეფო კარზე ატეხილი დინასტიური ბრძოლების გამო და ამიტომაც არის, რომ იგი უფაღს, მაინცა და მაინც, გიორგი III-ის ტახტის განმტკიცებას ევედრება.

ჩვენი მოსაზრების მართებულობას საეცხით ადასტურებს სამეფულ ანეცის ქრონიკაც<sup>25</sup>. როგორც ცნობილია, სომეხი ისტორიკოსი XII საუკუნეში მოღვაწეობდა და თა-

<sup>24</sup> ბაბილიანა ლომინაძე გარეჯის სენიორია. წიგნ.: „ქართული ფეოდალური ურთიერთობის ისტორიიდან (სენიორიები)“. I. თბილისი. 1966. გვ. 123-124.

<sup>25</sup> ანისის საკათედრო ტაძრის ზუცესის სამეფულ ანეცის (1110-1190 წწ.) საისტორიო ქრონიკა 1162 წელს არის შედგენილი (ლეონ მელიქსეთ-ბეგი. საქართველოს ისტორიის წერილობითი წყაროების პუბლიკაციები (კატალოგი). I. თბილისი. 1949, გვ. 253). თხზულების სრული სომხური ტექსტი ვრთადრთსელ, 1893 წელს ა. ტერ-მიქელიანის მიერ არის გამოქვეყნებული. პუბლიკაცია ქმიანიის ბიბლიოთეკაში დატულ 13 ხელნაწერს ეყრდნობა (ნინო თორთლაძე. სამეფულ ანეცის ქრონიკის ტექსტთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხი. კრ.: „ქართული წყაროთმცოდნეობა“. IX. თბილისი. 2000. გვ. 79).



ვისი ქრონიკაც 1182 წელს შეუდგენია<sup>26</sup>. შესაბამისად, მის ცნობებს ჩვენთვის ისეთივე წყაროთმცოდნეობითი ღირებულება აქვს, როგორც – Ven.4-ის ანდრძს, ტბეთის სახარების კოლოფონსა და სამთავისის ტაძრის წარწერას. სამუელ ანეცის თხზულების ერთი ფრაგმენტის ქართული თარგმანი ასლახანს გამოაქვეყნა ისტორიის ინსტიტუტის თანამშრომელმა ნინო თორთლაძემ. ტექსტი გვაძენობს: „604 წელს (604+551=1155 წ.) გარდაიცვალა ქართველთა მეფე დემეტრე და გამეფდა მისი ძე დავითი, ხოლო ორი წლის შემდეგ ისიც გარდაიცვალა. მისი ძალაუფლება მისმა ძმამ გიორგიმ მიიღო“<sup>27</sup>. ასე, რომ გიორგი III-ის მეფედ კურთხევას Ven.4-ის გარდა, სამუელ ანეციც 1157 წლით ათარიღებს.

ასეთ ვითარებაში ბუნებრივად ჩნდება კითხვა – წყაროთა რომელ ჯგუფს უნდა მივცეთ უპირატესობა – ვარდან არეველიცის თხზულებასა და A-85-ის კინკლოსს, რომლებიც გიორგი III-ის გამეფებას 1156 წლით ათარიღებენ, თუ Ven.4-ის კოლოფონსა და სამუელ ანეცის თხზულებას, რომლებიც იგივე ფაქტს 1157 წლით განსაზღვრავენ? ამ გადაწყვეტილების მნიშვნელობას ზრდის ის გარემოებაც, რომ სწორედ მასზე დაყრდნობით უნდა დაზუსტდეს წყაროთა კიდევ ერთი ჯგუფის – ტბეთის სახარების ანდრძის, სამთავისის წარწერისა და სტეფანოს ორბელიანის ცნობები, რომლებიც გიორგი III-ის მეფედ კურთხევას 1156-1157 წლებით ათარიღებენ.

წყაროების შეიარისპირებისას უპირატესობა Ven.4-ის კოლოფონსა და სამუელ ანეცის ქრონიკას მივეცით. ჯერ ერთი, ისინი, ვარდანის თხზულებისა და A-85-ის კინკლოსის მინაწერისაგან განსხვავებით, გიორგი III-ის სიცოცხლეშია შედგენილი და გაეცალკეობთ სანდო პირველწყაროებს წარმოადგენენ. მეორეც, კარგად არის ცნობილი, რომ ვარდან არეველიც, რომელიც, საზოგადოდ, სანდო ავტორად არის მიჩნეული, XII საუკუნის საქართველოს ისტორიის ქრონოლოგიისათვის რამდენიმე მდგარსა თუ სადაო თარიღსაც გვაწვდის. ეს საკითხი ისტორიკოს ეკა კვაჭანტირაძის მიერ არის შესწავლილი<sup>28</sup> და ამიტომ, აქ მასზე აღარ შეეჩერდებით.

რაც შეეხება A-85-ის კინკლოსის მინაწერს, აქ საქმე კიდევ უფრო რთულად გააქვს. ტექსტის თედო ფორდანასეული გამოცემა ასე იკითხება: „*ქ(ორონი)კ(ონ)ს ტ(1)* (370+780=1150 წ.), დასაბამითგან ხღა (6760-5604=1156 წ.), აქა ძე დიმიტრი მეფისა გიორგი მეფე იქმნა“<sup>29</sup>. ე.ი. მინაწერი გიორგი III-ის გამეფების შესახებ ორ სხვადასხვა

<sup>26</sup> ლეონ მელიქსეთ-ბეგი. საქართველოს ისტორიის წერილობითი წყაროების პუბლიკაციები (კატალოგი). I. თბილისი. 1949, გვ. 253.

<sup>27</sup> ნინო თორთლაძე. სამუელ ანეცის ქრონიკის ტექსტთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხი. კრ.: „ქართული წყაროთმცოდნეობა“. IX. თბილისი. 2000, გვ. 79. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ იმპაწინის ზემოხსენებული 13 ხელნაწერად 10 ხელნაწერი მითითებულია ორი წელი, სამი კი – ორი თვე. ნინო თორთლაძე ითვლისწინებს ლამა გიორგის დროინდელი მემკვიდრის ცნობასა და XVIII საუკუნის ქართული კინკლოსის მინაწერს და უპირატესობას სამი ხელნაწერის წაჯიხებას აძლევს. მკვლევარი ფიქრობს, რომ ანეცის ქრონიკაში თავდაპირველად აღნიშნული იყო ორი თვე. მოგვიანებით კი ტექსტის არასწორი წაჯიხების საფუძველზე, ან, შესაძლოა, შეგნებულადაც ეს ადგილი გადააკეთეს და მიიღეს ორი წელი (ნინო თორთლაძე. სამუელ ანეცის ქრონიკის ტექსტთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხი. კრ.: „ქართული წყაროთმცოდნეობა“. IX. თბილისი. 2000. გვ. 79-80). ჩვენ საყრადღებოდ გვეჩვენება ეს მსჯელობა, თუცა ტრადიციული მოსაზრება უფრო მართებული გვეჩვენება. მით უფრო, რომ ზემოხსენებული წერილობითი წყაროების მიერ გიორგი III-ის მეფედ კურთხევის 1157 წლით დათარიღება დავით V-ის სწორედ რომ ორწლიანი მმართველობის სასარგებლოდ მტკიცელებს.

<sup>28</sup> ეკა კვაჭანტირაძე. ქრონოლოგიის საკითხები ვარდან არეველიცის „მსოფლიო ისტორიაში“. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“. 1989. №2. გვ. 104-112.

<sup>29</sup> ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა, შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დაწყობილი, ახსნილი და გამოცემული თედო ფორდანას მიერ. I. ტფილისი. 1892, გვ. 255.

თარიღს – 1150 და 1156 წლებს უთითებდა. თ. ფორდანიამ უპირატესობა 1156 წელს მისცა<sup>10</sup>. ივ. ჯავახიშვილმა კი საეპიტი გაიზიარა ეს მოსაზრება<sup>11</sup>. სხვათა შორის, A-85-ის კონკლოსის მინაწერები პროფ. ჯუმბერ ოდიშელმაც გამოაქვეყნა. მკვლევარმა ჩვენთვის საინტერესო მინაწერის ქორონიკონი სულაც ტმ-დ (306+780=1086 წ.) წაიკითხა და მასთან შედარებით უპირატესობა, რასაკვირველია, დასაბამიდან ათვლილ თარიღს – 1156 წელს მინიჭა<sup>12</sup>.

მოგვიანებით, 1974 წელს ხელნაწერთა ინსტიტუტმა გამოსცა ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციის აღწერილობის I ტომის I წიგნი. პუბლიკაციაში შეტანილია A-85-ის კონკლოსის მინაწერებიც. ჩვენთვის საინტერესო ტექსტი ასე იკითხება: „[1157 წ.] აქ ძე დიმიტრი მეფისა გიორგი მეფე იქმნა“<sup>13</sup>. ამრიგად, მინაწერის აკადემიურ გამოცემაში ქორონიკონის თარიღად მითითებულია არა 1150 ან 1086 წელი, როგორც ამას თ. ფორდანიას და ჯ. ოდიშელის პუბლიკაციებში ეხედებით, არამედ – 1157 წელი. საკითხის საბოლოოდ დასაზუსტებლად პირადად გავეცანით ხელნაწერს. გაირკვა, რომ საკუთრივ კონკლოსს მხოლოდ ქორონიკონის თარიღები უზის. ამასთან, მისი ათვლა, სახელდობრ, 1157 წლით იწყება და ნუსხური მინაწერიც – „აქ ძე დიმიტრი მეფისა) გ(იორგი) მეფე იქმნა“ სწორედ ამ წლის გასწვრივ არის მითითებული. ასე, რომ A-85-ის კონკლოსის მინაწერი გიორგი III-ის მეფედ კურთხევას ათარიღებს არა 1156. არამედ – 1157 წლით, რაც, აგრეთვე, ადასტურებს ჩვენი მოსაზრების მართებულობას.

თუ ჩვენი დაკვირვებები სწორია, მაშინ შეგვიძლია, კიდევ უფრო დავაკონკრეტოთ გიორგი III-ის გამეფების თარიღი. ტბეთის სახარების ანდერძში მითითებულია, რომ ანისთან სუქმანის ძის დამარცხებისას გიორგი III-ის ზეობის მე-5 ინდიკტიონი ყოფილა<sup>14</sup>. ივ. ჯავახიშვილმა არაბი მემატანის იბნ ალ-ასირის ცნობაზე დაყრდნობით გააკრეა, რომ ქართველებს ზღათის მმართველი სუქმან II აგვისტოს თვეში დაუმარცხებიათ<sup>15</sup>. ეს ძალზე მნიშვნელოვანია, ვინაიდან ჩვენს მიერ ზემოთ გამოთქმული მოსაზრების თანახმად, 1161 წელი გიორგი III-ის ზეობის მე-4 წლის დასასრულს და მე-5-ს დასაწყისს წარმოადგენდა. შესაბამისად, 1161 წლის აგვისტოში გიორგი III-ის მეფობის მე-5 წელი უკვე დაწყებული ყოფილა და, ამიტომ, მისი მეფედ კურთხევაც 1157 წლის დასაწყისიდან აგვისტომდე პერიოდით უნდა განისაზღვროს.

ამრიგად, ჩვენ ვითვალისწინებთ 1160 წელს გარეგნულად დადგენილი კრებულის (Ven.4-ის) ანდერძის, ტბეთის სახარების (Q-929-ის) 1161 წლის კოლოფონის, სამთავროსის ტაძრის 1168 წლის ლაბიდარული წარწერის, XII საუკუნის სომეხი ისტორიკოსის სამუელ ანციის ქრონიკის, სტეფანოს ორბელიანის მიერ XIII საუკუნის მიწურულს

<sup>10</sup> ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიის, შერეული, ქრონოლოგიურად დაწყობილი, ასნისილი და გამოცემული თულო ფორდანიას მიერ. I. ტფილისი. 1892, გვ. 255.

<sup>11</sup> ივანე ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია. წიგნი I და II. ტფილისი. 1913, გვ. 551.

<sup>12</sup> მკორე ქრონიკები (კონკლოსების ისტორიული მინაწერები). ტექსტი გამოსცა, შესავალი წერილი და კომენტარები დაურთო ჯუმბერ ოდიშელმა. თბილისი. 1968.

<sup>13</sup> ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა. ტომი I. შედგინეს და დასაბუთდად მოამზადეს თამარ ბრეგაძემ. მიხეილ ქეთარამ და ლილი ქუთათელაძემ. ვლენე მეტრეველის რედაქციით. თბილისი. 1973, გვ. 295.

<sup>14</sup> ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ასალი (Q) კოლექციისა. შედგენილია და დასაბუთდად გამზადებული თამარ ბრეგაძის, თინათინ ერუქიძის, ნადედა კასრადის, ვლენე მეტრეველის, ლილი ქუთათელაძისა და ქრისტინე შარაშიძის მიერ. ილია აბულაძის რედაქციით. თბილისი. 1959, გვ. 355-356.

<sup>15</sup> ივანე ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია. წიგნი I და II. ტფილისი. 1913, გვ. 555-556.

შედგენილი „სიუნეის ისტორიისა“ და XIII-XIV საუკუნეების ხელნაწერი კრებულის (A-85-ის) კინკლოსის ცნობათა ურთიერომიმართებას და ვფიქრობთ, რომ გიორგი III-ის აღსაყდრება, ქართულ ისტორიოგრაფიაში დამკვიდრებული 1156 წლის ნაცვლად, 1157 წლით უნდა დათარიღდეს<sup>36</sup>.

Т. Джоджуа

**Дата коронации царя Грузии Георгия III по сведениям приписки  
Гиреджийской рукописи (Ven. 4) 1160 года**

XII век является одним из наиболее интересных периодов истории Грузии и характеризуется острыми общественно-политическими перипетиями. Несмотря на то, что период этот хорошо изучен, связанный с ним целый ряд вопросов все ещё не уточнен. Один из них – дата коронации царя Грузии Георгия III.

Дата восшествия на царский престол Георгия III установлена акад. И. Джавахишвили. В процессе работы над проблемой он располагал несколькими письменными источниками, которые по-разному датировали этот факт: 1150, 1154, 1155 и 1156 годами.

И. Джавахишвили учитывая противоречивость этих сведений, справедливо отдал предпочтение лапидарной надписи 1168 года храма Самтависи и датировал коронацию Георгия III 1156 годом. Кроме этого, ученый дополнительным аргументом привел сведения Тбетского Евангелия 1161 года, «Истории Споника» армянского историка Стефаноса Орбсლიани (XIII в.) и грузинского пасхального календаря XIII-XIV вв, которые, по его мнению, так-же датировали восшествие Георгия III 1156 годом. Позже, грузинская историография безоговорочно приняла эту дату. На сегодняшний день как в исследованиях отдельных специалистов, так и в публикациях ака-

<sup>36</sup> გიორგი III-ის გამეფების 1157 წლით დათარიღებას პრაქტიკულად არავითარი კონკრეტული არ შეატყვის შემდგომი პერიოდის ქრონოლოგიაში. გამონაკლისია გიორგი III-ის ორი სიგელი – 1170 წლისა მღვიმისადმი (ქართული ისტორიული საბუთები (IX-XIII სს.). შეადგინეს და გამოსაცემად მოამზადეს თინათინ ენუქიძემ. ვალერი სილოგავამ, ნოდარ შიშიაშვილმა. წიგნ.: „ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი“. I. თბილისი. 1984. გვ. 67-70) და 1177 წლისა საქართველოს ეკლესიისადმი (გვ. 71-72). ჩვენი მოსაზრებების გათვალისწინებით, პირველი საბუთი – 1170-1171, მეორე კი – 1177-1178 წლებით უნდა დათარიღდეს. რაც შეეხება დანარჩენ მასალას, მისმა შესწავლამ გვიჩვენა, რომ 1157 წლის შემდგომდროინდელი არცერთი სხვა მოვლენა არ თარიღდება გიორგი III-ის ზეობის ინდიკტიონით. სამაგიეროდ, გიორგი III-ის აღსაყდრების გადათარიღებამ გარკვეული ცვლილებები უნდა შეიტანოს დემეტრე I-ის მმართველობის ბოლო წლებისა და დაიით V-ის მეფობის უკვე დამკვიდრებულ საისტორიო ქრონოლოგიაში. თუმცა ეს უაღრესად პრობლემატური საკითხი წარმოდგენილი მოხსენების ფარგლებს სცილდება და შემდგომი კვლევის საგანს წარმოადგენს.

демического и энциклопедического характера, коронация Георгия III датирована 1156 годом.

Мы критически изучили вышеупомянутые сведения. Как выяснилось, большая часть источников, которыми располагал И. Джавахишвили -- колофон Тбетского Евангелия, надпись Самтависского храма и сочинение Стефаноса Орбелиани восшествия на престол Георгия III датируют не 1156 годом, а 1156-1157 годами. Что касается сведения пасхального календаря XIII-XIV веков, он датирует этот факт 1157 годом.

В такой обстановке решающее значение приобретает приписка сборника, переписанного в 1160 году в Гареджи. К коронации Георгия III хронологически она стоит ближе всех остальных источников. Интересующий нас приписка датирует факт -- 1157-1158 годами. Её сведения совпадают со сведениями Тбетского Евангелия, надписи Самтависи, Стефаноса Орбелиани и пасхального календаря лишь в том случае, если восшествие Георгия III будет датировано 1157 годом. Обоснованности нешего предположения так-же свидетельствует «Хроника» армянского историка Самуела Анеци. Сочинение составлено в 80-ых годах XII века и определяет дату коронации Георгия III 1157 годом.

Таким образом, принимая во внимание сведения приписки 1160 года Гареджийского сборника, колофона 1161 года Тбетского Евангелия, лапидорной надписи 1168 года храма Самтависи, «Хроники» XII века Самуила Анеци, «Истории Сионика» XII века Стефаноса Орбелиани и пасхального календаря XIII-XIV веков, мы предполагаем, что дата восшествия на престол царя Георгия III должна определяться не 1156, а 1157 годом.

T. Jojua

#### **Date of Coronation of King George III According to Colophon of the Manuscript (Ven.4) Scribed in Gareji In 1160**

The XII c. is the most interesting period from the Georgian history, characterized by complicated social and political events. From the scientific point of view the above period has been properly studied, though certain issues are still to be defined more exactly. One of the problems is associated with the date of coronation of King George III.

King George III's coronation date has been determined by acad. Ivane Javakhishvili. His dating was based on several written sources, which suggest different dates for the coronation: 1150, 1154 and 1156. I. Javakhishvili took into consideration controversy between these sources and justly gave preference to the Samtavisi Church lapidary inscription of

1168. Based on the above inscription, he has dated coronation of King George III back to 1156. I. Javakhishvili based his dating on additional arguments as well, like the information mentioned in a colophon from Tbeti Gospel (1161), in Stephanos Orbeli's "History of Syunik" (XIII c.) and in the colophon to the Georgian Table for calculation of moveable Feasts (XIII-XIV cc.). According to the scholar, the above sources give the same date for coronation – 1156. The Georgian historiography has unconditionally accepted the date determined by I. Javakhishvili. Recently, 1156 is widely cited as the date of coronation of George III both in scientific publications and encyclopedias.

We have critically analyzed the above sources and found out that the majority of the ones considered by I. Javakhishvili, namely colophon from Tbeti Gospel, Samtavisi inscription and Stephanos Orbeli's History, and reckon that they date coronation of George III back to 1156-57 instead of 1156. What concerns the XIII-XIV cc. Table for calculation of moveable Feasts, the coronation date according to its colophon falls on 1157. For clarifying the issue we have used a colophon from the manuscript scribed in Gareji in 1160, the source chronologically the most close to the date of coronation of George III. The colophon dates the event by 1157-1158. Its dating will coincide with that suggested by colophon from Tbeti Gospel, Samtavisi inscription, Stephanos Orbeli's History and colophon to the Georgian Table only if 1157 is selected as the date of coronation. Correctness of our consideration is supported by the Chronicle compiled by Armenian historian Samuel Anets in 80s of the XII c., according to which the coronation of George III took place in 1157.

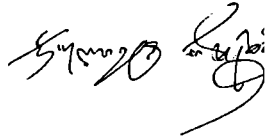
Thus, we took into consideration facts mentioned in the colophon from the manuscript scribed in Gareji in 1160, colophon from Tbeti Gospel scribed in 1161, lapidary inscription from Samtavisi Church dated back to 1168, Chronicle of Armenian historian Samuel Anets of the XII c., "History of Syunik" compiled by Stephanos Orbeli at the end of the XIII c., colophon to the Table for calculation of moveable Feasts, constituent of the XIII-XIV cc. manuscript, and consider that the coronation of king George III must be dated back to 1157 instead of 1156 as it has been accepted by the Georgian historiography until now.

## ბოლოთქმა

მინდა დიდი მადლობა მოვასხენო ყველას, ვინც ამ კრებულის მომზადებასა და გამოცემაში მიიღო მონაწილეობა. განსაკუთრებით მინდა აღვნიშნო ნიგნის რედაქტორის – დავით მუსხელიშვილის, სარედაქციო ჯგუფის – ნანა ხაზარაძის, როლანდ თოფჩიშვილის, გიორგი გოცირიძის, რეცენზენტის – გრიგოლ გიორგაძის, არქიტექტორ ვია ბაგრატიონ-დავითაშვილის, გამომცემლობის მთავარი რედაქტორის – თამაზ ჭყონიას და კომპიუტერის ოპერატორების ანა რუაძისა და მარინა ბუტიკაშვილის დიდი ღვაწლი.

„სინრფელ-სიმართლის  
ჭაპანს მივათრევ,  
უკვე ახლოა კარი სამარის,  
ქება-ძაგება, გითხრათ სიმართლე,  
ჩემთვის სულერთი  
სულაც არ არის!“

შოთა ხოდაშნელი  
(ნაწყვეტი ლექსიდან „ფიროსმანი“)



**ს ა რ ჩ ე ვ ი**  
**СОДЕРЖАНИЕ**  
**CONTENTS**

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი ჯულიეტა რუხაძე - 80 მეცნიერი, მოქალაქე, მამულიშვილი.....	7
ანდრია აფაქიძე, გრიგოლ გიორგაძე, მარიამ ლორთქიფანიძე, გიორგი მელიქიშვილი, როინ მეტრეველი, დავით მუსხელიშვილი, ევეგენი ხარაძე, თინათინ ყაუხჩიშვილი, კოტე წერეთელი, ოთარ ჯაფარიძე ქართველი ხალხის ინტელექტუალური შემოქმედების მკვლევარი.....	19
მზია მაკალათია, ელდარ ნადირაძე „ბუნების ძალთა ალორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში“.....	21
ვახტანგ ტაბლიაშვილი ჯულიეტა რუხაძე.....	24
შუქია აფრიდონიძე დაუსარელი, უანგარო, უშურველი.....	25
ზოია ტულუში ძვირფასო ქალბატონო ჯულიეტა! .....	28
ნინო აბაკელია რამდენიმე შტრიხი დროისა და სივრცის კატეგორიების შესახებ ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში.....	32
<b>Н. Абакелия</b> Несколько штрихов о временных и пространственных параметрах мироздания в грузинской мифо-ритуальной системе.....	39
<b>N. Abakelia</b> Some characteristic touches on space and time parameters of the Universe in Georgian mythico-ritual system.....	40

<b>ნანული აბესაძე</b>	
შერეული ქორწინებანი საქართველოს ქალაქებში.....	41
<b>H. Abesadze</b>	
Типы смешанных браков в городах Грузии.....	49
<b>N. Abesadze</b>	
The Types of Mixed Marriages in the Towns of Georgia.....	49
<b>ნანული აზიკური</b>	
მენაბდობა საქართველოში.....	50
<b>H. Азикური</b>	
Войлочные ковры в Грузии.....	56
<b>N. Azikuri</b>	
Felt-making in Georgia.....	56
<b>ქეთევან ალავერდაშვილი</b>	
ზოგიერთი რიტუალური პურის სიმბოლიკა ახალი წლის ციკლის დღესასწაულებში ქართული ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით (სვენეთი).....	57
<b>K. Alaverdashvili</b>	
Символика некоторых ритуальных хлебов в новогоднем цикле празднеств по грузинским этнографическим материалам (Сванети).....	66
<b>K. Alaverdashvili</b>	
Concerning the symbolism of some ritual breads in winter festivals according to the Georgian ethnographic data (Svaneti).....	66
<b>გიორგი ანჩაბაძე</b>	
ქცევის ტრადიციული ნორმები კავკასიაში ომებისა და შეიარაღებული კონფლიქტების დროს.....	67
<b>G. Anchabadze</b>	
Традиционные нормы поведения во время войн и конфликтов на Кавказе.....	77
<b>G. Anchabadze</b>	
Traditional standarts of behaviour during wars and conflicts in the Caucasus.....	77
<b>ლიანა ბერიაშვილი</b>	
კახეთის ეკოლოგიის ეთნოგრაფიული ასპექტები.....	78
<b>L. Берияшвили</b>	
Экология Кахети в свете данных этнографии.....	86



<b>L. Beriashvili</b>	
Kakheti Ecology Based on Ethnographic Data.....	87
<b>ლია ბითაძე</b>	
კავკასიონის ქედზე მცხოვრები მოსახლეობის ცვალებადობა (სისხლის ჯგუფების: ABO, Rhesus, MN,P, Kell მიხედვით).....	88
<b>Л. Битадзе</b>	
Изменчивость некоторых изоантигенных систем крови в населении Кавкасиони.....	98
<b>L. Bitadse</b>	
Changeability of some Isoantigenic Blood Systems among the Population of the Caucasus.....	99
<b>ნელი ბრეგაძე</b>	
პირველყოფილი სამკელი იარაღების აღმოჩენასთან დაკავშირებით (საკითხის დასმის წესით).....	100
<b>Н. Брегадзе</b>	
В связи с находками первобытных жатвенных орудий (В порядке постановки вопроса).....	104
<b>N. Bregadze</b>	
On the findings of primordial reaping implements (By way of statement of a question).....	104
<b>ლევან გაბუნია</b>	
ვენახის გაშენების და ვაზის გამრავლების ხალხური წესები იმერეთში.....	105
<b>Л. Габуния</b>	
Народные способы разведения виноградника и размножения лоз в Имерети.....	112
<b>L. Gabunia</b>	
Folk Traditions of Viticulture in Imereti.....	112
<b>თამაზ გამყრელიძე</b>	
„კულტურის ეკოლოგია“.....	113
<b>T. Gamkrelidze</b>	
Ecology of Culture.....	114
<b>ნოდარ გაფრინდაშვილი, გურამ ნარსიძე, მიხეილ ქურდიანი</b>	
მეფეთა მიერ შავიზღვისპირეთში „ბუნების გაუმჯობესების“ შესახებ „აეკსტის“ ცნობათა მოკლევანო ხორენაციისეული ინტერპრეტაცია.....	116

<b>Н. Гаприндашвили, Г. Нарсидзе, М. Курдиани</b> Интерпретация Мовсесом Хоренаци авестийских сообщений об «улучшении природы» царями в Регионах Причерноморья.....	123
<b>N. Gaprindashvili, G. Narsidze, M. Kurdiani</b> The interpretation of data of “Avesta” about “nature improving” by Kings in the Black Sea region by Movses Khorenatsi.....	124
<b>ნიკოლოზ გეგეშიძე</b> ქართული კულტურული სამყარო.....	125
<b>Н. Герешидзе</b> Грузинский культурный мир.....	128
<b>N. Gegeshidze</b> The Georgian Cultural World.....	128
<b>თამარ გელაძე</b> ხენასთან დაკავშირებული შრომითი გაერთიანება ქიზიყში.....	129
<b>T. Гелაძე</b> Трудовые объединения при пахании в Кизики.....	137
<b>T. Geladze</b> The Working society in the time of tillage in Ckizicki.....	137
<b>ჯონდო გვასალია</b> აღმოსავლეთ საქართველოს ეთნიკური ისტორიიდან.....	138
<b>Дж. Гвасалиа</b> Из этнической истории Восточной Грузии.....	144
<b>J. Gvasalia</b> On the Ethnic History of Eastern Georgia.....	145
<b>გიორგი გოცირიძე</b> სანესო სუფრების ისტორიიდან – სამგლოვიარო სუფრა.....	146
<b>Г. Гоцириძე</b> Из истории обрядовых застолий – Траурная трапеза.....	158
<b>G. Gotsiridze</b> From the History of Ritual Feasts Mourning Feast.....	159
<b>გიორგი დუნდუა</b> სავლაკი თუ სავმაკი?.....	160
<b>Г. Дундуа</b> Сав(лак) или Сав(мак)?.....	168

<b>G. Dundua</b>	
Sau(lakes) or Sau(makes)?.....	169
<b>თინა იველაშვილი</b>	
ქალის უფლებრივ-ქონებრივი მდგომარეობა ფეოდალურ საქართველოში.....	170
<b>T. Ivelashvili</b>	
Имущественно - правовое положение женщины в феодальной Грузии.....	182
<b>T. Ivelashvili</b>	
Property-Rightful Position of a Woman in Feudal Georgia.....	182
<b>ვალერიან ითონიშვილი</b>	
რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების „ძეგლისწერა“, როგორც ქართული ისტორიული ეთნოგრაფიის შესწავლის წყარო.....	183
<b>V. Ithonishvili</b>	
“Дзеглисцера” (“Трактат”) Руниско-Урбнисского церковного собора, как источник для изучения грузинской исторической этнографии.....	191
<b>V. Ithonishvili</b>	
“Dzeglistsera” of the Ruis-Urbnisi Church Assembly as a source for the studies in Georgian Historical Ethnography.....	192
<b>მერი ინაძე</b>	
საქართველოს ძველი საზოგადოებების სოციალური ბუნების საკითხი აკად. ს. ჯანაშიას ნაშრომებში.....	193
<b>M. Inadze</b>	
Вопрос о характере социального строя древних обществ Грузии в трудах акад. С. Н. Джанашия.....	200
<b>M. Inadze</b>	
Issue of social system of ancient Georgia in the works of Akademucian S. Djanashia.....	200
<b>მარინა კანდელაკი</b>	
პირადული და საზოგადოებრივი ქართველ მთიელთა ურთიერთობის ტრადიციულ სისტემაში.....	201
<b>M. Kandelaki</b>	
Личное и общественное в традиционном быту грузин-горцев.....	213
<b>M. Kandelaki</b>	
Private and social in traditional relationships of Georgian mountaineers.....	213

<b>ზურაბ კიკნაძე</b>	
„ხანში ირემი მოვიდა“.....	214
<b>З. Кикнадзе</b>	
«В Хани пришел олень».....	220
<b>Z. Kiknadze</b>	
“The Deer Came to Khani”.....	221
<b>მანანა ლელაშვილი</b>	
მებოსტნეობის კულტურულ-ისტორიული ტრადიციები	
საქართველოში.....	222
<b>М. Лелашвили</b>	
Культурно-исторические традиции огородничества в Грузии.....	233
<b>M. Lelashvili</b>	
The Cultural Historical Traditions of Orchardship in Georgia.....	233
<b>გურამ ლორთქიფანიძე</b>	
პტოლემეაოსის „გეოგრაფიის სახელმძღვანელო“ და კოლხეთის	
ქალაქების ლოკალიზაციის პრობლემები.....	234
<b>G. Lordkipanidze</b>	
Ptolemaios' Geografy and the Problems of Localization	
of Colchian Cities.....	243
<b>მარიამ ლორთქიფანიძე</b>	
„ქართლის ცხოვრების“ ერთი ადგილის გაგებისათვის.....	244
<b>М. Лордкипанидзе</b>	
По поводу интерпретации одного места	
“Картлис цховреба” (“История Грузии”).....	249
<b>M. Lordkipanidze</b>	
To make clear certain passage from “Kartlis Tskhovreba”	
(History of Georgia).....	250
<b>ოთარ ლორთქიფანიძე</b>	
„ოქროსი საწმისი“.....	251
<b>О. Лордкипанидзе</b>	
“Золое руно”.....	252
<b>O. Lordkipanidze</b>	
“The Golden Fleece”.....	253

<b>ნინო მაისურაძე</b>	
ზოგი რამ თრიალეთის ვერცხლის თასზე ასახული კომპოზიციის შესახებ.....	255
<b>Н. Маисурадзе</b>	
О композиции изображенной на серебрянном кубке из Триалети.....	257
<b>N. Maisuradze</b>	
Somehins about the composition dericted on the silver bocoe.....	257
<b>ნინო მაისურაძე</b>	
მუსიკალურ-ეთნოლოგიური მონაცემები ქართულ-წინააზიურ ურთიერთობათა შესახებ.....	258
<b>Н. Маисурадзе</b>	
Музыкально-этнологические данные о грузино-переднеазнатского взаимоотнашениях.....	263
<b>N. Maisyradze</b>	
The musical-etmologikal data on the Georgian and Pre-Asian relationship.....	264
<b>მზია შაკალათია</b>	
ძაღლი – წყლის (ზღვის) უძველესი ზომორფული სიმბოლო და პურის სული საქართველოში.....	265
<b>М. Макалатия</b>	
Древнейший зооморфный символ водной стихии собака и „дух хлеба“ в Грузии.....	273
<b>M. Makalatia</b>	
Dog – An ancient zoomorphic water element symbol and “Soul of Bread” in Georgia.....	274
<b>ნუგზარ მგელაძე</b>	
ეგზოგამიის სოციურთი თავისებურება ქართველი ხალხის ტრადიციულ საზოგადოებებში.....	275
<b>Н. Мгеладзе</b>	
Некоторые особенности экзогамии в традиционных обществах грузинского народа.....	290
<b>N. Mgeladze</b>	
Some Characteristics of Exogamy in Traditional Georgian Society.....	291
<b>დარეჯან მეგრელაძე</b>	
ჩაის მოხმარების ისტორიიდან საქართველოში XVIII-XIX საუკუნეებში.....	292

<b>Д. Мегреладзе</b>	
Из истории употребления чая в Грузии в XVIII-XIX вв.....	304
<b>D. Megreladze</b>	
From the History of Using Tea in Georgia in the XVIII-XIX centuries.....	305
<b>ნუნუ მინდაძე</b>	
ქართველი ხალხის სამედიცინო აზროვნების ისტორიიდან დაავადებათა ხალხური კლასიფიკაცია.....	307
<b>Н. Миндадзе</b>	
Из истории медицинского мышления грузинского народа Народная классификация заболеваний .....	314
<b>N. Mindadze</b>	
From the History of Medical Thinking of Georgian' s Folk Classification of Disease .....	315
<b>ლელია მოლოდინი, ციალა ბეზარაშვილი</b>	
ქართველ ებრაელთა ყოფითი რეალების შესწავლისათვის.....	316
<b>Л. Молодини, Ц. Безарашвили</b>	
К изучению бытовых реалий грузинских евреев.....	329
<b>L. Molodini, Ts. Bezarashvili</b>	
To the Study of Life Realia of Hebrews of Georgia.....	329
<b>ელენე ნიკოლაიშვილი</b>	
ეთნოგრაფიულ მონაცემთა მნიშვნელობა დიალექტური ლექსიკის შესწავლისათვის.....	330
<b>Е. Николайшвили</b>	
Значение этнографических данных для изучения диалектной лексики.....	335
<b>E. Nikolaischwili</b>	
Die Bedeutung der ethnographischen Angaben für die Erforschung des dialektologischen Wortschatzes.....	335
<b>თინათინ ოჩიაური</b>	
წმ. გიორგის სასწაულთა ხალხური პარალელები.....	336
<b>T. Оchiauri</b>	
Народные варианты чудодееаний Св. Георгия.....	337
<b>T. Ochiauri</b>	
Folk Variants of St. George's Miracles.....	337

<b>ლელა ოჩიაური</b>	
მე თქვენ ხვალ გიპასუხებთ	
ირაკლი ფარჯიანი საუკუნის მიჯნაზე.....	338
<b>ნინო სილაგაძე</b>	
ქართული ხალხური ტრანსპორტის ნოვაციური სახეები	
(ზენკალა; ასაბოლოვებელი ურემი).....	343
<b>N. Silagadze</b>	
Иновационные виды Грузинского народного наземного транспорта	
(«Зецкала», «Асаболовებელი ურემი/შატლინკა»).....	345
<b>N. Silagadze</b>	
Innovational Types of Georgian National Ground Transport	
("Zetskala", "Asabolovebeli Uremi/Shatlina").....	346
<b>ქეთევან სიხარულიძე</b>	
პიგიენის ხალხური ტრადიციის ისტორიიდან	
(ქართულ-ბულგარული ეთნოგრაფიული პარალელები).....	347
<b>K. Sikharulidze</b>	
Из историй народных традиций гигиены	
(Грузино-болгарские этнографические параллели).....	351
<b>K. Sikharulidze</b>	
On the History of Folk Hygienic Tradition	
(Georgian-Bulgarian ethnographic parallels).....	351
<b>Люба Соловьева</b>	
Уход за телом младенца в грузинской народной традиции	
(XIX – начало XX в.).....	352
<b>Ираклий Сургуладзе</b>	
Святой Гиორგი в грузинских религиозных верованиях.....	369
<b>I. Cyrgyladze</b>	
Saint George in Georgian religious conceptions.....	373
<b>ირინე ტატიშვილი</b>	
ხეთური რიტუალების მიმოხილვა.....	374
<b>I. Tatišvili</b>	
Обзор хеттских ритуалов.....	382
<b>I. Tatišvili</b>	
Un aperçu des rituels hittites.....	383

<b>მედეა ქანთარია</b>	
სიღნაღის ტრადიციული ყოფითი რეალობები.....	384
<b>M. Kantharia</b>	
Традиционная бытовая реальность Сигнахи.....	394
<b>M. Kantaria</b>	
Traditional Way of Life in the town of Sighnaghi.....	394
<b>მიხეილ ქურდიანი</b>	
საერთო-ქართველური საზოგადოების სოციალური სტრუქტურისა და სამეურნეო ყოფის ზოგიერთი საკითხი ენობრივი მონაცემების მიხედვით.....	395
<b>M. Kurdiani</b>	
Некоторые аспекты социальной структуры и хозяйственного быта Обше-Картвельского общества.....	409
<b>M. Kurdiani</b>	
Some aspects of Common-Kartvelian society in its social structure and agricultural activities on the basis of Language samples.....	409
<b>თინათინ ყაუხჩიშვილი</b>	
ბერძნულნარწერიანი ნივთები მცხეთიდან.....	410
<b>T. Kauchishvili</b>	
Предметы с греческими надписями из Мцхета.....	419
<b>T. Kauhchishvili</b>	
Items with Greek Inscriptions from Mtskheta.....	420
<b>მანანა შილაკაძე</b>	
სვანური ჩანგის დეკორის სემანტიკისათვის.....	422
<b>M. Шилакадзе</b>	
К семантике декора грузинского музыкального инструмента чанги.....	427
<b>M. Shitakadze</b>	
Symbolic Meaning of an Adornment of Georgian Musikal Instrument "Changi" .....	427
<b>გიორგი ცოცანიძე</b>	
სწორფრობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ზნე-ჩვეულებათა სისტემაში.....	428
<b>G. Цоцанидзе</b>	
«Суорпроба» в системе обычаев и нрав горцев Восточной Грузии.....	433



<b>G. Tsotsanidze</b>	
Sisorproba dans le système des moeurs de la Khevsouréthie.....	433
<b>ზურაბ ჭუმბურიძე</b>	
ბარქაში.....	434
<b>З. Чумбуридзе</b>	
Баркаш.....	438
<b>Z. Tschumburidze</b>	
Barkasch.....	438
<b>ლია ჭყონია</b>	
ზვარის კუთვნილების საკითხისათვის.....	439
<b>Л. Чқония</b>	
К вопросу принадлежности звари.....	443
<b>L. Chqonia</b>	
Vineyard and the Functions of Vinegrower.....	443
<b>მადონა ხაზარაძე</b>	
მესაქონლეობის კულტურულ-ისტორიული ტრადიციები	
საქართველოში. ცხენის აკაზმულობა.....	444
<b>М. Хазарадзе</b>	
Культурно-исторические традиции скотоводства в Грузии	
(лошадиный убор).....	453
<b>M. Xazaradze</b>	
Cultural-historical Traditions of Cattle-breeding in Georgia	
(a horse attire).....	454
<b>ნანა ხაზარაძე</b>	
ძველი მცირეაზიური ცხოველთა სამყაროს ამსახველი	
ლუვიური იეროგლიფები.....	455
<b>Н. Хазарадзе</b>	
Лувийские иероглифы, изображающие мир животных	
древней Малой Азии.....	463
<b>N. Khazaradze</b>	
Luwian Hieroglyphs Expressing Fauna of Ancient Minor Asia.....	464
<b>მანანა ხვედელიძე</b>	
„გადამწერები“ თუ „მწერლები“?.....	465
<b>M. Хведелидзе</b>	
«Писцы» или «Писатели»?.....	473

<b>M. Hvedelidse</b> "Scribes" or "Writers"?	474
<b>მანანა ხიდაშელი</b> კოლხეთის სამეფოში დადასტურებული ერთი რიტუალის შესახებ	475
<b>M. Khidasheli</b> Об одном ритуале, засвидетельствованном в Колхидском царстве	479
<b>M. Khidasheli</b> On One Ritual Attested in the Kingdom of Colchis	480
<b>რუსუდან ჯანაშია</b> სიმონ ჯანაშიას ეთნოგრაფიული ჩანაწერები	482
<b>P. Джанашиа</b> Этнографические записи С. Джанашиа	490
<b>R. Janashia</b> S. Janashia's Ethnographic Notes	490
<b>რუსუდან ჯანაშია</b> ს. ჯანაშიას არქივიდან ტარიელ ხერხეულიძის წერილი სიმონ ჯანაშიას	491
<b>P. Джанашиа</b> Письмо Т. Херхеулидзе к С. Джанашиа	493
<b>R. Janashia</b> T. Kherkheulidze's letter to S. Janashia	493
<b>ვახტანგ ჯაფარიძე</b> არქეოლოგიური ძიება ხანისწყლის ხეობაში	494
<b>В. Джапаридзе</b> Археологические разведки в ущелье реки Ханисцкали	507
<b>W. Japaridze</b> Archäologische Forschungen in der Chanistskali-Schlucht	507
<b>თემო ჯოჯუა</b> საქართველოს მეფის გიორგი III-ის აღსაყდრების თარიღი 1160 წელს გარეჯში გადაწერილი ხელნაწერის (Ven.4-ის) ანდერძის მიხედვით	508
<b>T. Джоджуа</b> Дата коронации царя Грузии Георгия III по сведениям приписки Гареджийской рукописи (Ven. 4) 1160 года	519

**T. Jojua**

**Date of Coronation of King George III According to Colophon of the  
Manuscript (Ven.4) Scribed in Gareji in 1160..... 520**

**ბ ო ლ ო თ ქ მ ა.....522**